

DISPUTATIO XXX

DE PRIMO ENTE, QUATENUS RATIONE NATURALI COGNOSCI POTEST QUID ET QUALE SIT

Hactenus praecipue ostendimus Deum esse et ex parte declarare coepimus quid sit, nam, ut diximus, haec duo in cognitione Dei non possunt omnino seiungi; nunc superest ut reliqua tradamus quae directe spectant ad cognoscendum quid sit Deus simulque declaremus qualis ac quantus sit; nam in Deo non est aliud qualitas vel magnitudo quam essentia. Supponimus autem non posse nos naturali lumine haec de Deo cognoscere prout in se sunt, quia id fieri non potest nisi per visionem claram ipsius, quae non est homini naturalis, ut infra etiam ostendemus. Neque etiam possunt haec omnia simpliciter a nobis demonstrari a priori de Deo, quia solum per effectus devenire possumus in cognitionem eius; cognito tamen uno attributo Dei ex effectibus eius, interdum possumus ex illo colligere aliud a priori, iuxta modum nostrum concipiendi divina, divisim, et ex uno conceptu alium eliciendo, ut superiori disputatione tetigimus, et hi duo modi demonstrandi observandi sunt et ad singula divina attributa, quoad fieri possit, applicandi. Primum igitur quasi fundamentum et principium omnium quae attribuuntur Deo est esse ens per se necessarium et suum esse per essentiam, quod demonstratum est disputatione praecedenti; ipsum ergo esse Dei est quidditas eius; quid vero in hoc esse includatur quidve ex ipso esse per essentiam inferatur videndum nunc est.

SECTIO PRIMA

UTRUM DE ESSENTIA DEI SIT ESSE ENS OMNINO PERFECTUM

1. Respondeo: de quidditate Dei est ut sit ens undequaque perfectum, potestque hoc naturali lumine evidentiter demonstrari. Ut haec probemus, supponendum est perfectum id dici cui nihil deest, ex V Metaph. Quod potest vel privative vel negative intelligi. Priori modo dicitur perfectum cui nihil deest quod ei debitum sit natura sua ad suam integritatem seu complementum, et hoc modo multa sunt entia perfecta in suis speciebus vel generibus, non tamen sunt perfecta simpliciter in tota latitudine entis. Posteriori ergo modo dicitur perfectum cui absolute nihil perfectionis deest; atque hoc modo illud ens dicitur absolute perfectum cui omnis perfectio ita debita est ac necessario inest, ut nulla ei omnino deesse possit nec privative nec negative, et utroque sensu dicitur esse de essentia Dei esse simpliciter perfectum.

2. *Nulla perfectionis privatio in Deum cadere potest.— Immo nec ulla negatio.—* Et imprimis, quod non possit Deus privative carere aliqua perfectione est per se evidentissimum, quia sicut Deus ex se est, ita ex se habet totam perfectionem sibi debitam. A quo enim superiori illam haberet, cum ipse sit supremum ens? Habet ergo illam independentem ab omni alio; ergo a nullo alio privari potest tota perfectione sibi debita. Nec vero ipse potest seipsum illa privare, tum quia omnis res naturaliter appetit et retinet perfectionem sibi debitam, nisi ab alio potentiori illa privetur; tum maxime quia Deus non habet huiusmodi perfectionem a se effective, sed formaliter seu negative, quia scilicet non habet ab alio, sed ex formali eminentia suae naturae. Atque hinc maxime confirmatur haec pars ex actualitate ac simplicitate divini esse; nam res simplicissima non potest aliqua perfectione privari nisi destruaturs tota; esse autem Dei destrui non potest, cum sit simpliciter necessarium; ergo nec minui, cum sit simplicissimum et actualissimum; ergo non potest non simul habere totam perfectionem suae naturae debitam. Et in hoc saltem sensu attingit hanc veritatem et rationem eius Aristot., lib. XII Metaph., c. 7.

3. Quod autem omnis perfectio huic divino esse debita sit, atque adeo quod non possit Deus omnino carere etiam negative aliqua perfectione, probatur primo, quia hoc indicat divina Scriptura, cum dicit *quae facta sunt, in eo vitam esse*, Ioan., 1, et cum ipsum appellat *omne bonum*, Exod., 33; sic etiam de Deo docent sancti Patres, Dion., c. 5 de Divin. nomin., et Iren., lib. IV, c. 37, cum aiunt *Deum continere omnia, vel esse omnia*, ut loquitur

Clemens Alexand., lib. I Paedag., c. 9. Sic denique (quod ad nos nunc spectat) senserunt philosophi, ut de Herm. seu Mercurio Trismegist. refert Cyril., lib. I contra Iul., sub fin., et Suidas in Mercurio, et Aesculap., ad Amnionem regem, qui sic ait: *Deum omnium Dominum, factorem, Patrem ac septum imploro, ac omnia unum existentia, et unum omnia existentem; nam omnium plenitudo unum est, et in uno.* Multaque similia leguntur ex Trismegist. in Pimand., praesertim in fine c. 5 et 15, ubi habentur fere omnia verba quae Cyrillus refert; ubi ex Platone etiam et Porphy. adducit non dissimilia.

4. Secundo probatur a posteriori ex dictis supra de effectibus Dei seu primi entis. Omnis enim perfectio possibilis aut est increata aut creata. Si increata sit, in solo primo ente esse potest, quia nihil est increatum extra ipsum. Si vero est creata, ergo necessario esse debet ab hoc primo ente ut a prima et principali causa, quia ostensum est nihil esse posse praeter ipsum, nisi ab ipso; ergo necesse est ut omnis talis perfectio sit in ipso nobiliori et excellentiori modo, quia perfectio effectus necessario supponitur in causa, quae ex se et propria et sufficienti virtute potest talem perfectionem communicare effectui. Quo modo enim dare posset causa quod nullo modo in se haberet? Atque haec ratio eadem proportione concludit de quacumque perfectione possibili vera ac reali, sive illa actu reperiatur in aliqua creatura, sive non; nam si possibilis est, non nisi a Deo esse potest; ergo necesse est ut iam nunc sit aliquo modo in Deo, quia nihil potest esse ab ipso, nisi quod aliquo modo est in ipso; est ergo de essentia Dei ut in se includat aliquo modo omnem perfectionem entis.

5. *Ratio a priori conclusionis.*— Secundo potest hoc a priori ostendi, quia Deus est primum ens, ut ostensum est; ergo est etiam summum et perfectissimum essentialiter; ergo de essentia eius est ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis. Prima consequentia ex terminis fere per se nota est; nam si Deus est primum ens causalitate et necessitate essendi, necesse est ut sit etiam perfectione primum. Quod etiam probatum ex superioribus est ex eo quod omnia inferiora entia eo sunt magis vel minus perfecta, quo magis vel minus accedunt ad hoc primum ens; neque potest in hac rerum inaequalitate ita procedi in infinitum quin detur aliquod supremum ens, quod sit caeterorum caput et mensura, quod non potest esse aliud nisi ipsum ens primum. Est ergo illud summe perfectum. Secunda vero consequentia in principio facta videri potest minus evidens, quia recte potest intelligi quod sit perfectissimum omnium et non contineat perfectiones omnium, sicut homo est perfectissimus omnium animalium, et tamen non continet omnium animalium perfectiones. Sed nihilominus consequentia illa probatur, primo, ex praecedenti ratiocinatione, quia primum ens non utcumque est perfectius caeteris, sed tamquam primum principium eorum; ut autem res aliqua sit principium alterius, non satis est quod sit perfectior illa, ut per se constat, sed necesse est ut perfectionem illius in se contineat aliquo modo; si ergo primum ens est perfectissimum tamquam principium omnium, non solum est perfectius caeteris, sed etiam omnium perfectiones in se praehabet.

6. Deinde probatur a D. Thoma, I, q. 4, a. 2, ex principio supra probato, quod primum ens est ipsum esse subsistens per essentiam, ergo claudit in se omnem perfectionem essendi. Quam rationem eiusque propriam vim commodius declarabimus assertionem sequenti. Nunc aliter probatur illa consequentia, quia primum ens non solum est perfectius omnibus quae sunt, sed etiam omnibus quae esse possunt; ergo necesse est quod sit perfectius omnibus, non utcumque, sed ut continens in se perfectiones omnium. Antecedens probatum est, quia primum ens non solum est primum inter ea quae sunt, sed etiam inter omniaabilia. Item, quia, si esset possibile aliud ens perfectius, vel illud esset ens necessarium, et sic iam actu esset, vel posset effici ab alio, et hoc non, quia non a primo ente, cum non possit efficere aliquod perfectius se; ergo non est ullo modo possibile ens perfectius; ergo primum est ens perfectissimum omnium possibilium. Consequentia vero probatur, quia, dato quocumque ente quod excedat caetera in perfectione, non tamen contineat perfectiones omnium, illud non potest esse perfectius omni ente possibili, quia potest esse aliud quod non solum sit perfectius, sed etiam contineat reliqua. Neque enim dici potest hanc continentiam

involvere repugnantiam aut esse impossibilem, tum quia in rebus sensibilibus experimur qualitatem vel formam superiorem continere perfectiones plurium inferiorum, tum etiam quia nulla ratio repugnantiae aut impossibilitatis assignari potest, ut magis constabit inferius declarando modum huius perfectionis. Ut ergo primum ens sit perfectius omni possibili, necesse est ut omnem perfectionem possibilem in se includat; nam si aliqua perfectio esset possibilis et deesset, perfectius esset illud ens quod illam perfectionem simul cum omnibus aliis haberet. Et propter hanc causam recte dixerunt Augustin. et Anselm., Deum esse tale ens quo maius excogitari non potest. Et Greg. Nys., lib. de Opific. homin., c. 1, *Deum esse tale bonum quod omne bonum, quod intelligendo cogitandove comprehenditur, exsuperat*; cogitando scilicet tali cogitatione quae in re cogitata non involvat repugnantiam, sed sit de re vere possibili. Etenim, si cogitatio non sit huiusmodi, res cogitata non erit maior, immo nec res erit, sed ens rationis et prorsus nihil; si autem aliquid maius vere cogitetur, illud erit ens possibile; ergo et necessarium, quia haec est prima et summa perfectio entis perfectissimi; ergo illud ens erit Deus et non aliud quod cogitabatur minus perfectum; est ergo de ratione Dei ut sit ens tam perfectum, quo maius excogitari non possit, et consequenter, ut in se includat omnem perfectionem possibilem; tota enim perfectio vere ac rationaliter cogitatur in aliquo vero ente.

7. Tertio, potest eadem consequentia in hunc modum declarari et confirmari, nam primum ens non solum excedit reliqua omnia sigillatim, sed etiam simul collecta, neque utcumque illa excedit, sed optimo modo possibili in genere entis; sed optimus modus superandi reliqua omnia simul sumpta est continendo eminentiori modo quidquid est in omnibus illis. Quod aliter declaratur, nam quando una res est perfectior aliis, non tamen continet totam perfectionem illorum, quamvis absolute sit perfectior, tamen secundum aliquam rationem contingit esse minus perfectam, ut sol est simpliciter nobilior luna et nihilominus luna in aliqua dignitate vel virtute excedit solem. At vero primum ens ita excedere debet et simpliciter et in omni nobilitate et perfectione reliqua omnia, ut neque absolute neque secundum aliquam rationem ab aliquo superari possit, quem modum perfectionis et excessus habere non posset, nisi omnem perfectionem in se contineret. Nisi autem ita excederet omnia, non esset primum ens sub omni ratione et perfectione entis, et consequenter neque ab ipso posset omnis ratio et perfectio entis manare.

8. *Obiectioni respondetur.*— Dices: hac ratione probaretur illud primum ens debere esse tale ut omnium entium perfectiones ita in se contineat sicut in ipsis sunt, quia tota haec perfectio cogitari potest in aliquo ente, et hic modus excedendi reliqua est perfectior. Respondetur negando sequelam, quia non omnes illae perfectiones formaliter sumptae spectant ad consummatam entis perfectionem, neque omnes inter se compossibiles sunt, neque cum exacta ac summa rei perfectione. Unde ad hoc declarandum recte distinguunt theologi duplices entis perfectiones; quasdam vocant simpliciter simplices; alias vero perfectiones secundum quid, seu non simpliciter. Prioris generis sunt quae neque involvunt imperfectionem ullam nec repugnantiam vel oppositionem cum alia maiori vel aequali perfectione. Unde de ratione perfectionis simpliciter imprimis est ut sit absoluta et non relativa, nam perfectio relativa excludit aliam sibi oppositam, quae, quantum est ex se, potest esse aequae perfecta. Deinde esse debet talis perfectio absoluta, quae nullam includat imperfectionem, neque alteri meliori opponatur. Unde ex Anselm., in Monol., c. 14, definiri solet perfectio simpliciter, quod sit illa *quae in unoquoque est melior ipsa quam non ipsa*, id est, quae in individuo entis seu in latitudine entis, ut sic, melior est ipsa quam quaelibet repugnans, ut bene exposuit Scot., In I, dist. 8, q. 1, ad 1, et Caietan., de Ente et essentia, c. 2. Omnis autem alia perfectio, quae non est huiusmodi, dici potest secundum quid, seu non simpliciter, seu in certo genere.

9. *Omnes perfectiones simpliciter simplices in Deo sunt formaliter.*— De perfectionibus ergo simpliciter dicendum est omnes esse in Deo formaliter, quia in suo formali conceptu nullam imperfectionem, sed puram perfectionem involvunt, neque inter se repugnantiam includunt. Unde sic illas habere, id est, formaliter, melius est quam aliqua earum carere, et ideo de ratione entis summe perfecti in tota latitudine entis est ut has

perfectiones formaliter includat. Adde in his perfectionibus non posse cogitari altiorem modum continendi illas quam formaliter, quia intra suam formalem rationem nec limitationem nec imperfectionem includunt, neque altior gradus entis excogitari potest quam ille ad quem hae formales perfectiones pertinent, quales sunt vivere, sapere et alia huiusmodi. At vero de perfectionibus secundum quid seu in certo genere, dicendum est non pertinere ad consummatam perfectionem primi entis ut illas formaliter includat, ut recte probat obiectio facta, quia alias repugnantia et opposita includeret. Item saepe huiusmodi perfectio in suo conceptu formali includit limitationem, compositionem aut aliam similem imperfectionem; ergo ut sic non potest pertinere ad consummatam perfectionem supremi entis. Pertinet ergo ad perfectionem illius entis ut has omnes perfectiones eminenter contineat; estque hic modus consentaneus excellentiae illius entis quod habet gradum et modum essendi eminentiorem quam omne ens in quo hae perfectiones formaliter reperiuntur, et ideo eminentiori modo continere debet has perfectiones quam sint in entibus factis.

10. *Quid sit unam rem in alia eminenter contineri.*— Quid autem sit continere unam rem eminenter aliam seu perfectionem eius, disputant theologi cum D. Thom., I, q. 4. Breviter tamen dicendum est continere eminenter esse habere talem perfectionem superioris rationis quae virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis quam in ordine ad causalitatem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsamet creatrix essentia Dei, ut dixit August., lib. IV Gen. ad litter., c. 24 et seqq., et lib. IV de Trinit., a principio, et tract. I in Ioan.; Ansel., in Monolog., c. 34 et 35, et in Proslog., c. 17; dicitur autem creatrix essentia esse eminenter omnia, quatenus se sola et sua eminenti virtute rebus omnibus potest illas perfectiones communicare. Non quod formaliter loquendo et secundum praecisionem rationis posse res efficere sit eas eminenter continere; nos enim haec ratione distinguimus et causalem hanc locutionem veram esse credimus: Quia continet eminenter, ideo potest illas efficere; sed explicamus illam continentiam per ordinem ad effectum, quia non possumus commodius et clarius id praestare.

11. Quod enim quidam aiunt, continere eminenter perfectiones creaturarum esse continere quidquid est perfectionis in illis, seclusis imperfectionibus, obscurius est; nam, cum dicitur Deum continere quidquid est perfectionis creaturae seclusis imperfectionibus, aut subintelligitur eminenter, et sic nihil explicatur, aut subintelligitur formaliter, et sic involvitur repugnantia; nam, seclusa omni imperfectione, non remanet formalis perfectio creaturae ut sic, quia in intrinseca formali ratione et conceptu creaturae includitur imperfectio.

12. *Obiectioni respondetur.* — Dices hinc sequi nullam perfectionem creatam esse formaliter in Deo, quia nulla perfectio creata est quae formaliter sumpta non includat imperfectionem. Respondeo verum esse nullam perfectionem creatam, secundum adaequatam rationem quam habet in creatura, esse in Deo formaliter, sed eminenter tantum; non est enim in Deo sapientia creata, nam ut sic est accidens et finita perfectio, et idem est de caeteris similibus. Dicitur ergo Deus quasdam ex his perfectionibus continere formaliter, quia secundum eas habet aliquam formalem convenientiam cum creatura, ratione cuius illa perfectio secundum idem nomen et eandem rationem seu conceptum formalem attribuitur Deo et creaturae, salva analogia quae inter Deum et creaturam semper intercedit. Quando vero non est talis convenientia nec formalis denominatio, sed sola efficacia divinae virtutis, tunc dicimus intercedere continentiam eminentialem. Atque ita in Deo nulla perfectio est formaliter, nisi vel secundum proprium conceptum Dei, vel saltem secundum conceptum abstrahentem a Deo et creaturis. Restabat hic alia difficultas, quia sequitur esse in Deo infinitas perfectiones; sed haec facillime expeditur ex dicendis in duobus punctis sequentibus.

SECTIO II

UTRUM DEMONSTRARI POSSIT DEUM ESSE INFINITUM

1. Finitum et infinitum, teste Aristotele, proprie dicuntur in quantitate molis; cum ergo haec in Deo non sit, ut supponimus, non potest esse hic sermo de infinito secundum hanc proprietatem, sed secundum eam translationem qua dixit August., VI de Trinit., c. 8: *In his quae non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius esse*. Rursus non intelligitur quaestio de sola infinitate durationis; nam evidentissimum est Deum esse aeternum et consequenter duratione infinitum. Quod tam ex effectibus quam ex dictis de esse Dei facile convinci potest. Nam vel mundus est aeternus, vel coepit in tempore; si est aeternus, multo ergo magis Deus, qui est primus auctor et motor eius; si vero coepit in tempore, ergo ab aliquo initium sumpsit, qui non potuit incipere, alias sumpsisset principium ab alio; cum ergo non procedatur in infinitum, sed sistatur in primo ente, ut ostensum est, necesse est illud esse semperque fuisse. Item quia ostensum est primum ens esse ens simpliciter necessarium, quia non est ab alio sed ex se; non ergo potest habere initium vel finem existendi; est ergo infinitae durationis. Igitur quaestio praecipue intelligitur de infinitate in essentia et perfectione, et consequenter etiam in virtute agendi; nam haec duo proportionem inter se servant; unde a priori ostenditur infinitas virtutis ex infinitate essentiae, et a posteriori infinitas essentiae ex infinitate virtutis. Quo modo autem haec infinitas concipienda sit et in quo consistat, praeced. disp., sect. 1, sufficienter declaratum est.

Quaestionis resolutio

2. Dicendum ergo est ratione naturali demonstrari posse Deum esse infinitum. Hanc veritatem, scilicet, Deum esse infinitum, docet fides, ut ex Theologia constat, Ps. 144; Baruch, 1; et Concil. Later. sub Innocent. III, in c. Firmiter, de Sum. Trinit. Et apud sanctos Patres, Dionys., 9 de Divin. nomin.; Nazianz., orat. 38. Et philosophi subodorati sunt, ut Aristoteles refert, III Phys., c. 4, licet de eorum sensu non satis constat, sicut de eodem Aristotele statim dicemus. Potest autem probari haec conclusio duplici modo supra posito, scilicet, vel ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato de Deo. Priori modo probat Arist., VIII Phys., text. 7, et XII Metaph., text. 41, Deum esse infinitae virtutis ex eo quod movet tempore infinito. *Quia ad movendum (inquit) tempore infinito requiritur infinita virtus*. Quod probat per deductionem ad inconveniens, quia alias duo moventia aequalis virtutis alterum moveret tempore finito et aliud infinito. Quae ratio multorum torsit ingenia, quoniam statim apparet omnino inefficax; nam ad movendum tempore infinito, etiamsi gratis admittamus talem motum esse possibilem, sufficit finita virtus perpetuo durans, quae non languescat nec minuatur aut lassetur movendo; has autem condiciones habere potest etiamsi finita sit, dummodo sit incorruptibilis. Sic enim idem manens idem semper est natum facere idem, ut sol perpetuo illuminare, si perpetuus esset. Immo, teste Aristotele, sol seu caelum est causa perpetuae successionis generationum et corruptionum, et similiter omnes intelligentiae infinito tempore movent secundum ipsum, cum tamen infinitae non sint.

Mens et ratio Aristotelis expenditur

3. Propter hanc difficultatem multi doctores negant fuisse mentem Aristotelis asserere Deum esse infinitum in virtute, sed duratione tantum; minus enim incommodi existimant defecisse Aristotelem in conclusione quam in sua probatione. Ita sentit Gregor., In I, dist. 42, q. 3, a. 1; Ocham, Quodl. III, q. 1, et Quodl. VII, q. 22 et 23; Marsil., In I, q. 24, a. 2, et nonnulli alii. Verumtamen negari non potest quin Aristoteles eo loco agat de virtute infinita in vi agendi et movendi, nam id plane constat ex discursu eius. Propterea enim probat Deum esse infinitae virtutis, ut inde colligat eum carere magnitudine; at haec collectio praecipue in eius sententia nullius momenti est, cum ipse ponat caelum et elementa corporalia aeterna et infinita in duratione. Deinde probat virtutem infinitam non posse esse in magnitudine, quia alias moveret in non tempore, quae illatio esset prorsus impertinens, si de sola duratione sermo esset; nam virtus non ideo velocius movet quod magis duret. Atque ita

intellexerunt Aristotelem D. Thom., Albert., Simpl., et alii ibi. An vero Aristoteles locutus fuerit de virtute infinita intensive secundum quid tantumque in movendo vel simpliciter in agendo, non potest efficaciter probari ex illis locis. Quid vero sentiendum sit dicam in fine huius puncti.

4. *Scoti expositio.*— *Improbatur.*— Aliter ergo Scotus, In I, dist. 2, q. 1, et in Quodl., q. 7, respondet medium Aristotelis in illa ratione non esse movens tempore infinito utcumque, sed a se et independenter. Sed, quidquid sit de efficacia huius medii, quod infra videbimus, certum est non fuisse hanc mentem Aristotelis, tum quia nullam mentionem facit illius particulae *a se* seu independenter, tum etiam quia illa ratio aequae procedit in motu finito et in quacumque actione. Aristoteles autem non ex motione seu actione, sed praecise ex infinita duratione motionis probat intentionem suam. Ac tandem deductio illa ad inconueniens, quod moventia aequalia moverent tempore inaequali, non fundatur in modo movendi a se vel ab alio, sed solum in quantitate effectus. Adde Aristotelem ibi argumentari ex medio pure physico et in eodem libro prius probato; physicum autem medium est quod primus motor movet tempore infinito, et hoc solum fuerat ab Aristotele probatum; quod autem moveat a se et sine dependentia ab alio, non est medium physicum, sed metaphysicum potius; nec de hoc Aristoteles mentionem ibi fecerat. Maxime, quia ibidem aperte significat Aristoteles dari duo moventia eodem modo, ita ut alterum moveat finito tempore, aliud infinito; non possunt autem dari duo moventia a se et independenter a superiori; non ergo facit vim Aristoteles in hoc movendi modo. Denique, esto verum sit ad movendum a se requiri virtutem infinitam, id tamen neque est per se notum, neque ab Aristotele probatum, immo nec probari tentatum neque insinuatam.

5. *D. Thomae expositio.*— Aliter D. Thomas ibidem exponit Aristotelem loqui de motu infinito ex parte mobilis, non ex parte spatii. Ex parte mobilis vocat infinitum motum illum in quo infinitum tempus consumendum est priusquam totum mobile pertranseat quemcumque praefixum aut signatum terminum vel partem spatii; motum autem infinitum ex parte spatii vocat illum qui per continuam repetitionem eiusdem mobilis intra idem spatium infinito tempore durat. Ait ergo principium Aristotelis esse ad movendum aliquod mobile tempore infinito ex parte ipsius mobilis requiri virtutem infinitam. Quod si obiicias: Aristoteles non potuit subsumere primum motorem posse movere tempore infinito ex parte mobilis, sed solum ex parte spatii, quia ipse solum agnovit motum caeli, quem putavit durasse tempore infinito, et ut sic esse a primo motore, at vero ille motus solum durare potest tempore infinito per repetitionem totius mobilis per totum spatium, respondet in summa D. Thomas directe et explicite locutum fuisse Aristotelem de hoc tempore infinito; implicite autem ex hac infinitate intulisse aliam, quae est ex parte mobilis. Ita ut ratio eius in virtute sit haec: Deus movet caelum tempore infinito ex parte spatii; ergo de se potens est ad movendum tempore infinito ex parte mobilis; ergo est infinitae virtutis. Patet consequentia, quia infinitas motus per repetitionem spatii est per accidens, ex parte autem mobilis est per se; quod autem est per accidens reducitur ad id quod est per se; cum ergo primus motor sit causa per se infinitatis motus, debet attribui infinitas per se et non tantum per accidens.

6. *Quae difficultates in proxime relata expositione.*— In hac expositione multa occurrunt difficilia. Primum, quod haec fuerit mens Aristotelis, quia nullam mentionem fecit duplicis infinitatis motus temporis, neque reductionis unius ad aliam. Deinde, quia, ut motus duret tempore infinito ex parte mobilis, necesse est quod mobile sit infinitum; alioqui non posset infinito tempore durare sine repetitione et sine integro transitu totius mobilis per signatum punctum spatii, praesertim si idem motus semper perseveret, ut supponitur; et ita ponit D. Thomas huiusmodi mobile debere esse actu infinitum secundum magnitudinem. At vero, teste Aristotele, prorsus repugnat corpus infinitum moveri; quomodo ergo hic potuisset assumere primum movens posse movere infinitum mobile?; nam hoc ipsum est movere corpus infinito tempore ex parte mobilis, praesertim quia expresse Aristoteles in sua probatione ponit mobile finitum; ait enim mobile illud quod movetur tempore infinito per

ablationem aequalium partium, tandem consumendum fore; quod non esset verum, si mobile esset infinitum.

7. Secundo, licet daremus Aristotelem intendisse illud probationis genus, non esset minus difficile vim eius et efficaciam declarare. Nam imprimis, quaenam est vis illius illationis: *Deus movet caelum tempore infinito ex parte spatii; ergo potest movere tempore infinito ex parte mobilis? Nam perinde est ac si inferretur: Potest movere corpus finitum et infinito tempore continuare motum illum; ergo potest movere mobile infinitum.* At haec consequentia nulla ratione fundari posse videtur. Quia, sicut est longe diversum augmentum motus per repetitionem et revolutionem eiusdem mobilis in eodem spatio, vel per augmentum ipsius mobilis, ita est longe diversum augmentum virtutis requisitum ex parte motoris, neque ex uno licet inferre aliud, cum sint diversae rationis, immo cum unum non sit proprie augmentum, sed duratio eiusdem virtutis. Unde illa reductio infinitatis per accidens ad per se hic nullum fundamentum habet, immo in virtute nihil aliud est quam inferre id quod est maius ex eo quod est minus. Nam, per se loquendo et (ut ita dicam) ex obiecto, minus est movere idem mobile longiori tempore quam movere maius mobile. Unde in motibus finitis non recta esset illatio ex maiori continuatione motus eiusdem mobilis colligere virtutem movendi maius mobile. Denique instantia superius facta contra rationem Aristotelis eodem modo procedit contra hanc interpretationem; nam angelus potest movere caelum tempore infinito ex parte spatii, et tamen non potest movere aliquod corpus tempore infinito ex parte mobilis; ergo neque in primo motore licet unum ex alio inferre.

8. Quod si forte dicatur angelum non ita esse causam per se infinitatis motus sicut Deum, si per causam per se intelligatur causa independens et a se operans, inciditur in expositionem Scoti, et eisdem rationibus reiicienda est; si vero intelligatur causa vere ac proprie influens in effectum et propria virtute, ut causa principalis proxima, sic immerito negatur quod intelligentia sit causa per se infinitatis motus; nam propria virtute illum efficit et in eo perpetuo durat. Neque explicari potest in quo consistat quod Deus per se causet infinitatem et non angelus, quia non differunt nisi in eo quod Deus efficit ut causa prima et angelus ut secunda, quae differentia nihil ad praesens spectat, ut dictum est. Immo vix intelligitur cur infinitus motus ex parte spatii vocetur per accidens, et ex parte mobilis, per se; nam, si quae infinitas potest esse in motu physico, solum in circulari motu per repetitionem circa idem spatium, ut Aristoteles probavit in VIII Phys., et I de Caelo. Et, sicut motus vel tempus continuum est per se unum continuatione, ita, si infinite duraret, esset per se infinitum circuitione continua. Motus autem infinitus ex parte mobilis impossibilis est; nam, si mobile est impossibile, etiam motus, IV Phys., text. 115. Cur ergo vocatur per se infinitus? aut cur ex potentia movendi infinito tempore uno modo, infertur potentia ad movendum alio modo? Dices: etiam iuxta nostram sententiam est impossibilis motus infinitus ex parte spatii. Respondetur nos argumentari in principiis Aristotelis; si autem etiam est impossibilis motus infinitus illo modo, erit Aristotelis ratio infirmior etiam dicto modo interpretata, quia neque antecedens verum est, neque illatio bona.

9. Quocirca D. Thom., I cont. Gent., c. 20, a. 8, ad 4 obiectionem, aliter declarat hanc rationem, dicens solum probare virtutem corpoream finitam de se non sufficere ad movendum tempore infinito, quia non potest moveri nisi mota, et ex se non habet ut perpetuo moveatur, cum sit in potentia ad moveri et non moveri, et ideo neque ex se habet virtutem ut perpetuo moveat. Verumtamen neque haec interpretatio sufficiens apparet. Nam imprimis Aristoteles non probat immediate ex infinitate motus virtutem movendi non posse esse corpoream, sed probat esse infinitam et ex infinitate colligit postea non posse esse corpoream, quam illationem postea examinabimus; unde Aristoteles hic non utitur illo medio quod corpus non movet nisi motum. Deinde hoc principium, si intelligatur de motu actuali et proprio ac physico vel locali, id est, quod corpus non possit localiter movere nisi localiter motum, neque est demonstratum, neque verum, quia in motu attractionis saepe unum corpus manens immotum attrahit aliud, et in impulsione seu expulsionem id interdum accidit, licet rarius, ut in viventibus in virtute expulsiva excrementorum; et in repercussione pilae est probabile impelli a pariete quem vehementer tangit, licet ipse paries immotus maneat.

Si autem principium illud latius intelligatur de motione per auxilium vel concursum superioris causae, sic non est principium physicum neque est proprium corporum, sed commune omnium causarum secundarum. Ac denique in eo sensu idem est dicere virtutem corpoream non posse de se movere tempore infinito, quod dicere corpus non posse movere sine concursu superioris causae, et ita incidimus in sententiam Scoti, qui vim rationis ad hoc reducebat, quod nulla virtus finita agit independenter a superiori, et ita tandem Ferrar. ibi ad hoc deducit expositionem, quod sola prima causa per se primo et non per aliud causat motum infinitum.

10. Tandem Caietanus, in prolixo opusculo de Infnit. Dei intens., vim huius rationis in hoc constituit, quod Deus per se primo, id est, ex vi propriae et intrinsecae perfectionis, causat infinitatem motus; ad causandum autem hoc modo infinitum motum requiritur (ait) virtus intensive infinita. Quod sic probat, quia duratio est ens; ergo alicuius perfectionis; ergo maior duratio, maioris perfectionis; ergo infinita duratio, infinitae perfectionis; ergo qui causat illam ex vi propriae perfectionis debet esse infinitae perfectionis. Hoc autem modo causat Deus infinitam durationem in motu; intelligentia vero vel aliud agens finitum non potest illam causare per se primo, id est, ex vi propriae perfectionis, sed ex conditione annexa, id est, ex eo quod infinite durat; sicut calor ut octo ex vi suae intensionis et perfectionis habet calefacere ut octo; calefacere autem per diem non habet ex vi suae perfectionis, sed ex conditione annexa, scilicet, quia durat per diem. Sed contra hanc expositionem eadem difficultates occurrunt quae contra praecedentes. Et imprimis, quod ad Aristotelem attinet, obiicere possumus Caiet. quod ipse merito obiicit Scoto: *Mirum est quod Aristoteles medium suae rationis non expresserit*; sicut autem Aristoteles non assumpsit pro medio causam moventem a se, ut Scotus volebat, ita nec causam moventem per se primo, ut Caietanus sumit, sed praecise ex continuatione motus per infinitum tempus infert infinitam virtutem moventis. Item deductio illa qua Aristoteles probat motum infiniti temporis non posse esse a finita virtute, longe diversa est a discursu quem Caietanus facit; infert enim Aristoteles quod duo moventia aequalia moverent tempore inaequali. Quod argumentandi genus ad moventia quae per se primo causant infinitatem vel durationem motus eo modo quo Caietanus loquitur, applicari non potest. Immo, si res attente consideretur, nulla virtus creata (etiam iuxta discursum Caietani) potest per se primo movere per horam, nedum infinito tempore, quia ex vi solius intensivae perfectionis non potest vel durationem unius horae efficere movendo, sed ex adiuncta conditione, scilicet, quatenus ipsa etiam per horam durat.

11. *Caietani inefficax discursus ad intentum probandum.*— Ulterius vero addo discursum ipsum Caietani per se sumptum inefficacem esse. Nam imprimis, quae est causa quae possit movere infinito tempore ex vi solius virtutis intensivae, praescindendo illam ex propria duratione? Certa nulla, etiamsi maxime infinita fingatur. Alias si fingeremus per impossibile infinitam virtutem motivam durare per instans nostri temporis, illa ut sic esset potens ad movendum infinito tempore, quod est plane falsum. Et sequela patet, quia, posita causa sufficienti et per se ac primaria, potest poni effectus. Quod si dicatur durationem causae esse conditionem necessariam ad perseverandum in actione, etiam in causa infinitae virtutis intensivae, ergo infinita continuatio motus nunquam ita fit per se primo ab infinita virtute quin requirat ut conditionem necessariam durationem virtutis; sed hoc modo et non alio sufficit et requiritur perpetua duratio in virtute finita ad causandum motum infinitum; ergo in hoc nulla est differentia et sine causa exigitur infinita virtus ad causandum infinitum motum per se primo. Nec declarari potest quid importetur per illam particulam “per se primo”, quandoquidem per illam excludi non potest duratio causae, ut conditio necessaria. Nisi forte dicatur hanc durationem intrinsece includi in causa infinitae virtutis, et ideo in tali causa non annumerari hanc ut conditionem distinctam ab ipsa virtute. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus; nam etiam perpetua duratio potest esse connaturalis virtuti finitae, hac solum interveniente differentia, quod in re simpliciter infinita illa duratio est independens, in

virtute autem finita est dependens, quae differentia non refert ad praesentem discursum, nisi ad expositionem Scoti revertamur, quam neque ipse Caietanus admittit.

12. Praeterea, ascensus ille seu gradatio Caietani fallax est, tum quia, licet duratio sit perfectio, maior tamen duratio non semper est maior perfectio. Tribus enim modis potest una duratio esse maior: uno modo essentialiter, quo modo aevum, verbi gratia, est maior duratio quam tempus et aeternitas quam aevum. Et hoc modo maior duratio est etiam maior perfectio; unde proprius diceretur melior duratio, seu altioris rationis; non exceditur autem hoc modo tempus finitum ab infinito, ut per se constat. Alio modo dicitur una duratio maior alia vel seipsa, solum per comparisonem ad extrinsecam mensuram veram vel imaginariam, quomodo dicitur angelus magis durasse hodie quam heri, et hoc modo maior duratio non est in se maior perfectio, sed eadem coexistens maiori successioni. Atque ita, ad causandum hoc modo maiorem durationem in angelo non requiritur maior virtus, ut per se etiam constat. Alio modo contingit unam durationem esse maiorem alia per additionem realem partis ad partem eiusdem rationis. Et hoc modo annus est maior duratio quam dies, et infinitum tempus quam finitum, et sic maior duratio non est maior perfectio intensive, sed solum extensive (si tamen motus localis vel duratio eius nomen perfectionis meretur distinctae a suo termino). Et haec comparatio est quae ad propositum spectat. Ex hoc autem augmento perfectionis in effectu non potest colligi quod sit necessaria maior virtus, sed eadem magis durans, quia solum est multiplicatio successiva eiusdem vel similis effectus, verbi gratia, similis circulationis; ad multiplicandum autem successive effectum non requiritur maior virtus; idem enim calor potest in infinitum producere calorem similem successive. Et confirmatur primo, quia ex infinitate effectus non potest inferri maior infinitas in causa quam sit in effectu; ergo, si effectus tantum augetur extensive in duratione, ex hoc capite non requirit in causa infinitam virtutem intensivam, sed virtutem infinite durantem. Et confirmatur tandem, quia, si ad movendum infinito tempore esset necessaria infinita virtus, eo quod infinita duratio sit infinita perfectio, nullo modo fieri posset infinitus motus a finita virtute neque per se primo, neque a causa principali et per se. Consequens est falsum, quia intelligentia finita efficere potest talem motum; ergo.

13. *Conclusio posita solo physico medio probari non potest.*— Existimo igitur conclusionem positam non posse efficaciter probari per medium pure physicum seu ex motu. Primo quidem, quia non solum est verum nullum motum durasse tempore infinito, sed probabilius etiam existimo non posse durare tempore infinito, quamvis possit in infinitum durare absque fine, non tamen absque principio, ut supra tactum est. Secundo, quia, licet daremus motum durasse infinito tempore, non posset inde colligi infinita virtus in motore, ut argumenta tacta concludunt. Nec ratio qua Aristoteles conatur probare non posse finitum movere tempore infinito quidquam efficit. Fundatur enim in hoc principio, quod si integra virtus movet integrum mobile per infinitum tempus, pars virtutis movebit partem mobilis minori tempore, atque adeo finito. Hoc autem principium falsum est, nam, si pars virtutis movet partem mobilis sibi proportionatam per idem spatium proportionatum et eodem modo repetitum seu toties illud pertranseundo, tanto tempore movere illam poterit, per se loquendo, quanto tota virtus poterat movere totum mobile. Quod in fine lib. VII Phys. idem Aristoteles docuit et est evidens ex commutata proportione, et applicando illam ad motum caeli, fere ad sensum conspici potest. Nam si fingamus unum motorem movisse ab aeterno solum astrum solis et alium movisse reliquum corpus quartae sphaerae, uterque moveret per infinitum tempus. Quod vero quidem aiunt, Aristotelem locutum esse de virtute quae movendo minuitur, extra rem est; quid enim ad propositum inferret Aristoteles, si hoc supponeret? Non enim posset concludere illam virtutem esse infinitam, sed non lassari nec minui movendo. Quamobrem non vereor dicere Aristotelem non recte argumentatum esse, ubi res est tam clara et manifesta. Atque hoc ipsum videtur sensitisse Cano, lib. XII de Locis, c. 5, ubi inter errores Aristotelis ponit quod crediderit omnes intelligentias moventes caelos esse infinitae virtutis, eo quod infinito tempore moveant. Unde fit etiam mihi probabile Aristotelem, saltem illo loco, non fuisse locutum de virtute activa absolute infinita in genere entis seu in vi agendi simpliciter, sed tantum de infinita virtute in movendo localiter, quae solum est infinita secundum quid. Nam, licet daremus ex illo effectu posse colligi infinitam

virtutem, non excederet hanc infinitatem, et, si omnibus motoribus caelorum virtutem infinitam attribuit, non est credibile tribuisse maiorem; ipse autem illo loco aequaliter de omnibus loquitur, nam inde concludit omnes motores orbium esse incorporeos, ut ibi D. Thomas advertit.

14. Dicit aliquis: esto non possit probari infinita virtus Dei ex infinita duratione motus, posse tamen probari ex augmento in infinitum in velocitate motus. Sic enim putat Gregor., In I, dist. 42, q. 3, a. 2, posse demonstrari infinitatem Dei ex eo quod potest velocius ac velocius in infinitum movere caelum. Quod autem hoc possit probat, quia hic effectus non repugnat; ergo est possibilis; ergo per aliquam potentiam; ergo illa potentia maxime est in primo ente. Et similiter argumentatur ex aliis effectibus quos supponit esse posibles, cum tamen id non sit evidens sed satis obscurum, ut infra dicam tractando de attributo omnipotentiae. Unde aliqui etiam censent rationem factam non esse efficacem, quia non satis probatum neque per se notum est illum processum in infinitum in velocitate motus esse possibilem seu non involvere repugnantiam. Sed, quamquam demus hoc etiam esse evidens (ut certe videtur), nihilominus non potest inde concludi virtus infinita simpliciter, sed secundum quid tantum, id est, in movendo, quae efficacia posset intelligi in virtute finita superioris ordinis, ut est vulgare in huiusmodi processibus in infinitum.

Proponitur alia ratio ex creatione desumpta

15. Alia igitur ratio ex alio effectu desumpta efficacior censi solet et propria metaphysicae, nimirum ex creatione, quam solum insinuabo, quia principia eius in superioribus probata sunt. Unum principium est Deum habere vim ad creandum, quod ex dictis est evidens, quia demonstratum est de facto produxisse hunc mundum, qui non potuit produci nisi per creationem, cum et materia ipsa et res omnes etiam incorruptibiles ab eo effectae sint. Aliud principium est, ad creandum requiri virtutem infinitam simpliciter. Quod non est tam evidens sicut praecedens, est tamen satis consentaneum rationi, ut in superioribus probatum ac declaratum est. Et praesertim est hoc indubitatum de virtute creandi quae ex se complectitur ut obiectum adaequatum omne creabile, quia hoc obiectum in infinitum extenditur et quamcumque perfectionem finitam determinate signabilem superat; requirit ergo in causa habente talem virtutem infinitam vim et perfectionem.

16. Quod autem huiusmodi sit virtus divina, multis modis ostendi potest ex rebus factis. Primo, quia in eis creavit Deus omnes gradus rerum et in singulis varias species, ad quarum productionem non indiguit vel aliqua materia quae actioni eius supponeretur, vel aliqua alia adiuvante causa, sed sola sua potentia, supponendo ex parte effectuum solum quod eis non repugnet esse; ergo signum est eadem potestate et facilitate potuisse Deum facere omne id quod non repugnaverit esse atque adeo quidquid creabile est. Secundo, quia in his entibus quae Deus creavit, per se primo producit ipsum esse participatum seu ens participatum in quantum tale ens, quia neque in se neque in alio praesupponit talem rationem entis; ergo signum est hoc esse obiectum adaequatum illius potentiae et consequenter illam virtutem extendi ad omne illud quod potest participare rationem entis; hoc autem est omne creabile. Tertio, quia, quidquid Deus creet, nunquam faciet effectum adaequatum suae virtuti, neque aequalem suae perfectioni, et aliunde semper eius virtus manet aequae integra ac perfecta; ergo, quocumque effectu facto, potest aliud ens creare quod magis participet perfectionem ipsius Dei; ergo potest quodcumque ens creabile efficere.

17. *Obiectio contra praecedentem rationem.*— Dices videri repugnantiam involvi in hac ratione; nam, si Deus non potest effectum sibi adaequatum creare, ergo non potest facere rem simpliciter infinitam; ergo ex obiecto illius virtutis non potest colligi quod ipsa sit simpliciter infinita. Respondetur negando ultimam consequentiam; Deus enim non potest naturam vel substantiam sibi aequalem creare, quia id involvit apertam repugnantiam; nam potissima excellentia naturae divinae est ut sit increata, independens et ens simpliciter necessarium, qua perfectione necessario caret quidquid creatum est. Seclusa autem hac

aequalitate, non repugnat in infinitum fieri entia creata quae magis ac magis participant perfectionem Dei. Unde neque ex parte Dei potest deesse virtus, praesertim cum ostensum sit in ipso eminenter contineri omnem perfectionem possibilem. Atque hoc obiectum satis est ut illa virtus sit in se simpliciter infinita, non tantum ob modum agendi ex nihilo, sed etiam ob latitudinem creabilis, quae in infinitum extendi potest seu augeri in perfectione. Unde necesse est ut in causa supponatur infinita virtus, tum quia causa est superior et excedens in perfectione totum suum obiectum; tum etiam quia si esset finita, non posset ultra aliquem certum terminum in actione sua progredi. Haec igitur ratio sumpta ex effectu creationis non solum prout facta est, sed etiam prout possibilis ostenditur vel ex his quae facta sunt, vel ex modo quo facta sunt, est satis efficax. At Scot., In I, dist. 2, q. 1, § *Ostensis igitur*, id probat ex his quae Deus fecit et continuo facit, adiungendo quod in hac rerum effectione posset perpetuo durare. Durandus vero, In I, dist. 43, q. 1, addit quod etiam posset ea omnia simul conservare. Sed hoc quod Durandus addit minus evidens est, et toto illo concessio, si totus processus sistat intra species rerum quae facta sunt, non potest ex eo concludi infinita virtus simpliciter, sed tantum virtus finita superioris ordinis, ut etiam Scotus vidit, nisi aliunde ex modo creationis aliud inferatur, ut supra dictum est.

De modo demonstrandi infinitatem Dei a priori

18. Superest dicendum breviter de alia via demonstrandi infinitatem Dei a priori ex aliquo eius attributo prius demonstrato. Et hoc modo probat D. Thom., I, q. 7, a 1, Deum esse infinitum ex eo quod est ipsum esse per essentiam in nulla essentia receptum sed per se subsistens. Cuius rationis vim putant discipuli D. Thomae fundari in hoc quod in Deo non distinguitur ex natura rei esse ab essentia, in creaturis autem distinguatur. Existimantque nullum esse finiri aut limitari nisi quatenus in essentia finita recipitur, et e converso essentiam esse finitam quatenus est capax finiti esse; nam et actus per potentiam et potentia per actum invicem limitari possunt in diversis generibus causarum. Ita ergo concludunt esse divinum, quod omnino irreceptum est, esse infinitum. Atque hoc modo intelligunt hanc rationem Caiet. ibi, et Capreol., In I, dist. 43, q. 1, a. 1, et Ferrar., I cont. Gent., c. 43, eamque defendunt ab impugnationibus Aureoli, dicta dist. 43, et Scoti, In I, dist. 2, q. 1, et in hanc sententiam consentiunt Aegid., In I, dist. 43, q. 1, a. 1; Richard., a. 1, q. 1.

19. Ego vero existimo rationem non esse efficacem, si in hoc fundetur, quod essentia non potest esse finita nisi sit potentia vere ac proprie receptiva ipsius esse, et e converso esse non posse esse finitum, nisi sit vere receptum in essentia, tamquam in potentia proprie passiva ac receptiva. Nam etiam in creaturis falsum esse existimo essentiam et esse hoc modo comparari, ut in disputatione sequenti late dicturus sum. Ut ergo esse sit finitum, satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tanta perfectionis mensura, etiamsi proprie non sit receptum in aliqua passiva potentia, et similiter essentia creata potest esse limitata per suam intrinsecam differentiam, etiamsi non comparetur ad esse per modum receptivae potentiae. Nulla enim sufficienti ratione adhuc probatum est rem non posse esse finitam nisi illo modo; nam, licet res quae inter se habent mutuam habitudinem transcendentalem actus et potentiae dici possint finiri ad invicem hoc sensu quod habitudo unius, ex eo quod ad alteram determinatur, ita finitur ut non maneat indifferens ad alia, tamen, in re absoluta, ut est essentia angeli, verbi gratia, optime intelligitur posse esse finitam sine tali habitudine, ex eo solum quod talem gradum entis habet receptum et praescindit ab alio.

20. *Qualiter ex eo quod sit Deus ens per essentiam, esse infinitum colligatur.*— Illa ergo conclusio: *Deus est ipsum esse per essentiam, ergo est infinitus in perfectione*, in hoc proxime fundari videtur, etiam ex mente D. Thomae, quod esse infinitum in essentia in quadam negatione consistit quae absolutam rei perfectionem indicat et non imperfectionem ullam; primum autem ens, hoc ipso quod est suum esse per essentiam, perfectissimum est; ergo includit etiam hanc perfectionem quae est esse infinitum simpliciter. Unde D. Thom., eadem I, q. 4, a. 2, ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, infert ita esse summe perfectum, ut omnem essendi perfectionem in se includat. Cuius illationis vis in hoc potissimum sita esse videtur, quod, cum Deus a nullo participet esse seu rationem entis, sed ex se et ex intrinseca natura ac necessitate sit id quod est, non potest in se habere diminutam

et solum quasi ex parte rationem et perfectionem entis; est ergo aliquo modo includens totum ens totamque entis perfectionem. Ex eodem ergo principio et eadem fere proportione concluditur infinitas talis entis.

21. *In quo infinitas Dei sit sita.*— Primo quidem, quia haec infinitas in nullo alio consistit nisi in hoc quod perfectio primi entis nec est ita praecisa ac definita ad unum genus perfectionum quae nos in creaturis distingui videmus, ut illud solum includat et non caetera omnia eo eminentissimo modo qui ad summam perfectionem pertinere potest; neque etiam in singulis perfectionum generibus ita est limitata ad certum aliquem et definitum gradum qui in participato ente intelligi possit, quin habeat perfectionem illam nobiliori et excellentiori modo quam possit a creatura participari, etiamsi magis ac magis in infinitum participetur. Sed hoc totum includitur in perfectione primi entis, ratione cuius dicitur omnem possibilem perfectionem in se continere, ut ex dictis in praecedenti assertionem constat. Ergo ex illo principio aequae infertur infinitas, sicut et summa perfectio. Immo hinc fit etiam consequens ut omnes rationes quibus supra probavimus perfectionem primi entis, aequae probent infinitatem eius, quia et modus perfectionis a nobis expositus convertitur cum infinitate recte declarata, et infinitas, quatenus sub illa negatione perfectionem indicat, pertinet ad perfectionem simpliciter atque adeo ad summam entis perfectionem.

22. Secundo potest probari eadem illatio, quia esse per essentiam non habet unde limitetur; esse enim participatum limitari potest aut ex voluntate dantis tantam perfectionem et non maiorem, aut ex capacitate recipientis, sive illa capacitas intelligatur per modum passivae potentiae, sive tantum per modum obiectivae seu non repugnantiae; in primo autem ente, quod ex se est suum esse, nullum principium aut ratio limitationis intelligi potest; quia, sicut nullam habet causam sui esse, ita non potest in illo habere limitationem aut ex parte dantis, aut ex alio principio. Dices, sicut primum ens ex se est, ita ex se et sine alia causa esse posse limitatum ad certum genus vel gradum perfectionis. Respondetur hoc repugnare enti necessario ab intrinseco et ex se habenti esse. Quod quidem a posteriori et ab incommodis facile probari potest ex dictis, vel quia illo modo non repugnaret dari multa entia ab intrinseco necessaria, vel quia quodcumque ens habens limitatam perfectionem et quasi partem entis potest a primo ente manare, vel quia tale ens non esset summe perfectum, quod vera non repugnante conceptione posset concipi ut possibile.

23. A priori autem solum potest probari per non repugnantiam, vel negationem omnis causae vel rationis, ob quam necessitas essendi ut sic potius limitetur ad hoc genus perfectionis quam ad aliud, et ad hunc gradum quam ad meliorem. Et revera est haec sufficiens demonstratio, nisi quis velit voluntarie pertinax esse, tum quia hic non potest intercedere alia ratio a priori per causam positivam, cum hoc ens nullam habeat causam; tum etiam quia in omni genere perfectionis possibilis necessarium fuit ut talis perfectio haberet in aliquo ente intrinsecam necessitatem essendi; alias non haberet unde initium sumeret, aut ad alia entia dimanaret, et idem est de quocumque gradu possibili entitativae perfectionis; ergo ipsa ratio entis ut sic postulat ut secundum totam latitudinem perfectionis possibilem aut vere excogitabilem habeat in aliquo ente necessitatem essendi vel formaliter vel eminenter; non potest autem habere hanc necessitatem quasi divisam et partitam in plura entia necessaria, ut supra probatum est; ergo necesse est ut illam habeat quasi congregatam totam in uno ente per se necessario, et hoc ipsum est illud ens esse infinitum. Hoc igitur modo, ex eo quod Deus est ens per essentiam, recte colligitur esse infinitum in perfectione.

24. *An sit possibilis perfectionemque dicat infinitas quam dicimus Deo convenire.*— Sed adhuc superest una difficultas tam circa assertionem positam, quam circa probationes eius, nam omnes supponunt huiusmodi ens infinitum esse possibile; hoc autem nec per se notum est, nec probatum in omnibus adductis. Qui enim negaret Deum esse infinitum, negaret consequenter hanc infinitatem pertinere ad perfectionem entis, eo quod possibilis non sit. Quin potius imperfectionem quamdam videtur includere, quia quod infinitum esse

concipitur, apprehenditur ut quid confusum et indeterminatum et nunquam satis perfectum, et ideo videtur haec proprietas repugnare enti in actu solumque attribui posse enti in potentia. Et confirmatur, nam, si daretur unum ens actu infinitum simpliciter, non possent intelligi possible alia entia ab illo distincta, eo quod infinitum ens totum in se claudit; sicut, si esset corpus infinitae magnitudinis simpliciter, non posset extra illud intelligi aliud corpus. Unde e contrario, hoc ipso quod unum corpus est extra locum alterius, intelligitur esse finitum localiter; ergo, hoc ipso quod unum ens est extra entitatem alterius, est finitum entitative.

25. Respondetur rationibus factis non solum probari esse possibilem hanc infinitatem primi entis, sed etiam esse simpliciter necessariam, ut quaevis alia perfectio entis finita sit possibilis; nec posse rationabiliter ens de se necessarium definiri aut limitari ad certum perfectionis gradum. Neque est verum huiusmodi infinitatem involvere aut indicare imperfectionem aliquam, quia infinitas in praesenti non dicit negationem consummatae perfectionis, quomodo res inchoata et nondum perfecta dicitur non finita, haec enim magna imperfectio est, sed dicit negationem limitationis et termini limitantis rem. Rursus haec non est infinitas quantitatis, quae est per modum extensionis aut multitudinis, in qua carere termino est quasi carere intrinseco complemento, et ideo non intelligitur sine imperfectione et confusione quadam seu indeterminatione; sed est infinitas perfectionis omnino indivisibilis, quae in se est summe actualis et completa; de qua re in XXVIII disputatione dictum est. Ad confirmationem negatur sequela, quia infinitas primi entis non consistit in multitudine entis tantum, sed in eximia perfectione unius entitatis, et ideo, sicut non tollit unitatem illius entis, ita non impedit distinctionem eius a quolibet alio ente quod ad illam perfectionem non perveniat, et ideo D. Thomas, I, q. 7, a. 1, ad 3, attingens fere idem argumentum, nihil aliud respondet nisi Deum distingui ab aliis entibus, quia ipse est suum esse subsistens, alia vero non. Alens. autem, I, q. 6, memb. 1, ad 9, recte addit *non dici aliquid finitum, quia sit hoc et non aliud, sed quia terminatur ad aliud, vel quia est propter aliud, vel quia perficitur ab alio*. Quibus verbis non tam declarat propriam rationem formalem infinitatis quam indicia eius, et in tertio membro indicat rationem a nobis declaratam; secundum vero est coniunctum cum tertio, nam res quae non habet causam efficientem, nec finalem habere potest, et e converso, et ideo ita non habet unde limitetur qui caret fine, sicut qui caret efficienti. Primum autem membrum ad infinitatem localem spectat, ut ipse etiam declarat. Unde ad primum exemplum ex corporibus sumptum respondetur partim simile esse, partim dissimile. Similitudo in eo est quod, si daretur corpus infinitum, ex hoc praecise non repugnaret dari alia corpora distincta ab illo, quia eius infinitas non consisteret in multitudine vel aggregatione omnium corporum, sed in sola unitate suae magnitudinis sine termino. Dissimilitudo vero est in eo quod unum corpus infinitum occuparet omnia spatia, unde naturaliter non daret locum aliis corporibus; Deus autem nullam habeat repugnantiam cum aliis entibus, quia est purissimus spiritus. In secundo autem exemplo nulla est proportio vel similitudo, quare neganda est consequentia; nam de ratione infiniti corporis est ut occupet omnia spatia, et ideo, si uno spatio finito corpus continetur, necesse est ipsum esse finitum; non est autem de ratione infiniti entis ut sit omnia entia formaliter aut identice, sed ut sit formaliter unum ens eminenter continens reliqua. Hic vero statim occurrebat difficultas de multitudine perfectionum Dei, an finita sit, an infinita, cuius expositio constabit ex sectione sequenti. Aliae vero difficultates, quae oriri poterant ex infinita potentia Dei, tractabuntur melius sectione ultima.

SECTIO III

AN DEMONSTRARI POSSIT DEUM ESSE ACTUM PURUM ET ENS OMNINO SIMPLEX

1. *Affirmative respondetur quaestioni.*— Omitto in his omnibus quaestionibus opiniones eorum, praesertim nominalium, qui negant posse satis cognosci vel demonstrari ratione naturali haec attributa de divina substantia, quia sufficere videntur quae de ea re tetigimus disp. praecedenti, sect. 1. Et quia re ipsa et probationibus eius satis impugnabuntur.

2. *Quid nomine actus puri significetur.* — Respondeo igitur ratione naturali demonstrari posse Deum esse actum purum atque ens simplicissimum. Haec assertio probanda est ex divina perfectione in duabus praecedentibus demonstrata, et ideo prius declarare oportet quid his terminis significetur et quomodo res per illos significata ad perfectionem pertineat. Nominem ergo *actus puri* significetur res illa quae omni caret potentialitate, quae actus dicitur quatenus includit esse quod est ultima vel potius prima actualitas rei. Unde hic non dicitur actus formalis vel actuans, sed in se actu existens; purus autem dicitur, tum ad excludendam potentiam obiectivam seu omnem statum existendi tantum in potentia, qui repugnat enti ab intrinseco necessario, ut per se constat (unde quoad hanc partem satis est haec proprietas demonstrata); tum ad excludendam omnem potentiam passivam veram et realem; unde quoad hanc partem coincidit haec proprietas cum simplicitate et simul probanda est. Non excluditur autem per illam vocem potentia activa, nam potius unumquodque agit in quantum est in actu; unde ipsa vis agendi actualitas quaedam est, quae potius virtutis vel facultatis nomen meretur quam potentiae. Quia tamen non semper actu agit, ideo potentia etiam proprie appellatur; huiusmodi autem ratio potentiae non pertinet ad imperfectionem, quia actu agere non semper est perfectio agentis, ut latius declarabitur in sequentibus. Atque ita constat purum actum praeter actualitatem primi entis solum addere negationem, qua perfectio illius entis declaratur; de qua negatione nihil dicendum superest, praeter ea quae de simplicitate dicemus.

3. *Simplicitasne dicat perfectionem.* — De simplicitate contendunt Scotus et Caietanus. Scotus enim, In I, dist. 8, q. 1, ad 1, et Quodl., 5, quem sequitur Soncin., lib. IV Metaph., q. 14, docet simplicitatem esse perfectionem simpliciter. Caietanus vero, de Ente et essentia, c. 2, docet simplicitatem nullam dicere perfectionem, quia nihil dicit positivum, sed negationem. Dissensio autem videtur esse potius in verbis quam in re. Certum est enim simplicitatem supra rem quae simplex denominatur non addere rem aliquam vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis, quia intelligi non potest qualis sit ille modus positivus, aut quae sit necessitas fingendi illum. Item, quia simplicitas aut est idem quod unitas quaedam perfecta et indivisibilis, aut certe non solum ratione, sed habitudine proportionali distinguuntur, quia unitas multitudini, simplicitas compositioni opponitur; sicut ergo unitas non addit aliquid positivum rei uni, sed negationem tantum, ita nec simplicitas rei simplici. Nihilominus tamen verum est per hanc negationem circumscribi seu indicari perfectionem, tum quia excluditur imperfectio compositionis, tum etiam quia, caeteris paribus, id quod est simplicius, perfectius est, quamvis absolute non semper quod est simplicius sit melius; est enim simplicior pars quam totum, non est tamen perfectior; et similiter accidens saepe est simplicius quam substantia, licet sit in inferiori ordine et gradu entis; sistendo vero intra eundem gradum, ac caeteris paribus, simplicitas perfectionem indicat.

4. Ex his ergo facile est praesentem assertionem ex praecedentibus concludere; ostensum est enim Deum esse perfectissimum ens; sed longe excellentius est habere summam et consummatam perfectionem in simplicissima entitate, quam ex adunatione plurium; ergo hic modus essendi tribuendus est primo enti. Dices argumentum supponere esse possibile habere perfectiones omnes in summo ac perfecto gradu in entitate simplici; hoc autem demonstratum non est possetque aliquis illud negare et nihilominus dicere Deum esse ens perfectissimum, quia melius est habere perfectiones omnes cum aliqua compositione quam esse ens simplex et carere tot perfectionibus; utrumque autem coniungere esse impossibile propter varias rationes ac fere oppositas perfectionum entis. Propter hanc enim causam quidam etiam catholici distinctionem formalem seu ex natura rei inter divinas perfectiones excogitarunt.

5. Respondetur, immo esse evidens non posse esse perfectissimum ens, si ex adunatione plurium perfectionem seu rerum aut partium distinctarum coalescat. Primo, quia singula componentia essent imperfecta, tum quia nullum eorum secundum se includeret

omnem perfectionem, tum etiam quia singula essent incompleta seu insufficientia in genere entis; ergo quod ex illis consurgeret non posset esse undequaque perfectum, quia scilicet hoc ipsum, nimirum constare ex imperfectis, est magna imperfectio. Secundo, quia tale ens esset dependens a suis componentibus. Sed dependere ab alio est imperfectio; ergo.

6. Tertio, quia in omni composito ex aliquibus reipsa distinctis possunt illa plura considerari ut plura entia partialia et incompleta, vel saltem, si unum est completum, reliqua quae adiunguntur erunt incompleta, et unumquodque illorum habebit etiam suum esse sibi proportionatum, quia (ut infra latius dicam) hoc esse includitur intrinsece et cum proportione in omni entitate actuali; si ergo primum ens constat ex pluribus entitatibus partialibus, interrogo an quaelibet earum sit simpliciter prima in ratione entis, id est, ex se omnino habens suum esse proprium et non ab alia, an vero una sit ex se habens esse per se primo, a qua aliae fluant. Primum dici non potest; rationes enim quibus supra probavimus non posse dari plura entia ex se necessaria, non solum de entibus integris, sed de partialibus etiam convincunt¹, immo tanto fortius de partialibus, quanto haec imperfectiora sunt ex suo genere. Et similiter rationes quibus probavimus in ente quod est ipsum esse per essentiam includi omnem perfectionem essendi, probant non posse intelligi plura entia a se, et singula imperfecta et incompleta. Item, quia in omni compositione unum componentium vel supponitur alteri, vel est principium alterius, vel perfectius illo; ergo non potest intelligi quod plura componentia per se primo et ex se habeant esse. Denique in omni vera compositione saltem alterum componentium pendet ab alio; quod autem pendet, non potest habere esse a se; prima enim dependentia realis et physica est ab efficienti, sub qua includo finalem, quia est magis metaphorica et quia efficiens propter finem operatur. Voco autem primam tum convertendi consequentia, nam quidquid pendet ab aliquo ut a materia vel a forma, necesse est ut ab aliquo efficienti pendeat, non vero e converso; tum quia dependentia effectiva minorem imperfectionem dicit quam materialis vel formalis; esse autem a se dicit maximam perfectionem; et ideo, si excludit dependentiam effectivam, multo magis materialem vel formalem.

7. Atque ex hac ultima ratione facile potest probari alterum membrum prioris disiunctionis, nimirum, non posse primum ens ita constare ex multis componentibus, ut unum sit quasi primario et ex se, reliqua vero sint ab ipso; quia iam totum illud compositum non est ens a se neque independens; nec enim potest unum ab alio dimanare sine aliqua efficientia saltem per naturalem resultantiam, supposita eorum distinctione absque aliqua simplici unitate, ut excludamus processiones divinarum personarum in Trinitate, de quibus alia est ratio. Denique id quod in illo ente intelligitur esse primum et a se, ut sic necesse est esse simplex et omnem perfectionem in se formaliter aut eminenter continere, alias non possent ab illo reliqua dimanare; nihil ergo ei per compositionem addi potest.

SECTIO IV

QUA RATIONE DEMONSTRETUR NON ESSE IN DEO COMPOSITIONEM SUBSTANTIALEM

1. Quamquam discursus factus in abstracto et universali sit efficax, fiet tamen res evidentior, si ad singulas compositionis species descendendo, perfectioni primi entis repugnare ostenderit; quod, partim applicando factum discursum, partim aliis rationibus fieri potest. Cum ergo supponamus ex dictis in I sect., disp. XXVIII, primum ens esse etiam primam substantiam, posset in illo fingi compositio, vel manens intra genus substantiae, vel transiens ad genus accidentis, quae sit substantiae cum accidente; de compositione autem accidentis cum accidente nihil dicere oportet, quia, excluso secundo genere compositionis, necessario exclusum manet hoc tertium, ut per se constat; de priori ergo puncto in hac sectione dicimus, de posteriori vero dicemus in sequenti. Compositio autem substantialis excogitari potest quadruplex realis et una rationis, scilicet ex esse et essentia, ex natura et supposito, ex materia et forma, ex genere et differentia specifica, aut (quod perinde est) ex

¹ convincunt, 1960; conveniunt, *ed. Vivès*. Cf. BHF, t. IV, p. 378.

specie et differentia individuali, aut ex quocumque gradu superiori et inferiori². Praeter has autem compositiones nulla alia substantialis inventa est hactenus, neque excogitari facile potest, et quaecumque cogitetur vel fingatur, necesse est ad has revocari, aut sub ratione actus et potentiae, aut sub ratione partium integralium; his ergo exclusis, omnis fictio similis exclusa erit. Per has ergo breviter discurrendum est.

Excluditur compositio ex esse et essentia

2. De prima, quae est ex esse et essentia, nunc dicere non est necesse qualis illa sit, usque ad sequentem disputationem; qualiscumque enim sit, est evidens non reperiri in Deo, nam ostensum est primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essentia sua, propter quod in Scriptura ipse dicitur singulariter esse, immo et quodammodo solus esse et caetera comparatione illius quasi non esse. Et declaratur amplius, quia Deus neque est neque intelligi potest in potentia ad esse, quia ex necessitate simpliciter actu est; ergo esse non intelligitur advenire essentiae Dei ut existenti in potentia obiectiva ad illud. Nec vero comparari ad illam potest ut ad potentiam receptivam; ergo nullo modo potest compositionem facere cum essentia Dei, sed est formalissime ipsamet essentia. Prior consequentia est evidens ex dictis, et posterior similiter ex sufficienti partium enumeratione. Minor vero propositio seu antecedens ultimae consequentiae primo in omni essentia etiam creata, ut opinor, verum est; nulla enim essentia potest comparari ad proprium esse ut potentia receptiva, quia oporteret supponi in ratione entitatis actualis, quod involvit repugnantiam. Deinde specialiter in Deo est evidens, quia nulla potentia proprie receptiva potest esse in ipso et maxime potentia ad esse; omnis enim potentia passiva ut sic reducitur in actum ab aliquo agente, ut circa tertiam compositionem latius declarabimus. Non potest autem in Deo potentia ad esse reduci in actum ab aliquo agente; nam vel illud agens esset extrinsecum, et hoc repugnat primo enti, vel intrinsecum, et hoc repugnat ipsi esse, quia non potest res aliqua esse sibi causa essendi. Et hanc rationem attingit D. Thom., I, q. 3, a. 4, et plura de hac re theologicae a nobis disputata sunt in I tomo III part., disp. XI.

Excluditur compositio ex natura et supposito

3. Circa secundam compositionem vix possumus ex principiis naturalibus quidquam in particulari demonstrare, quia fides nostra docet cum naturae unitate esse in Deo Trinitatem personarum; quod mysterium non potest ratione naturali investigari. Unde nec probari poterit perfectam simplicitatem et identitatem inter naturam et personam divinam cum distinctione personarum inter se posse consistere. Nihilominus tamen certa fide credimus mysterium illud nihil simplicitati divinae derogare, neque esse contra naturalem rationem, esto sit supra illam. Quocirca, abstrahendo ab unitate vel pluralitate personarum, seu loquendo sub nomine et ratione subsistentiae, ratio naturalis docet Deum non esse subsistentem per compositionem vel additionem alicuius rei vel modi a parte rei distincti ab essentia eius, atque ita non posse esse in Deo compositionem ex natura et supposito. Nam si sit sermo de subsistentia ut sic, illa est de essentia Dei; ergo non facit compositionem cum ipsa essentia. Consequentia est clara, quia ibi solum intervenit compositio ex natura et subsistentia, ubi subsistentia est extra rationem et essentiam naturae subsistentis, ut infra ostendemus tractando de hac compositione in creaturis. Estque per se manifestum fere ex terminis, nam in omni compositione vera et reali unum extremum non includitur in essentiali ratione seu conceptu alterius. Antecedens vero ratione naturali constat ex dictis, quia Deus essentialiter est suum esse subsistens; nam, cum illud esse essentialiter ex se sit intrinsece necessarium, est etiam essentialiter perfectissimum; optimum autem et perfectissimum esse est esse subsistens,

² “En el presente texto no aparecen sino tres clases de composición real en lugar de las cuatro que había anunciado. La concordancia de todas las ediciones que hemos consultado nos hace suponer que es un error del propio Suárez, que, por lo demás, subsana él mismo en la p. 384 [hic, p. 19, lin. 914], al añadir la cuarta composición, ‘ex partibus integranibus seu quantitativis.’” Cf. BHF, t. IV, p. 379. (N. de los EE.).

tantoque melius erit, quanto in suamet essentiali ratione essendi supremam rationem subsistendi seu per se essendi incluserit.

4. Si autem sit sermo de personalitate aut suppositualitate, prout includit omnia quae in rigore sunt de ratione personae, sic non habet locum ratio, propter mysterium Trinitatis, ratione cuius plerique theologi et doctissimi existimant relationes non esse de essentia Dei, quamquam ob divinam simplicitatem in re non distinguantur ab illa. Quod alio loco ex professo tractandum est. Quapropter, ex generali ratione negandi in Deo omnem imperfectionem, haec etiam compositio excludenda maxime est. Accedit praeterea quod, si meram rationem naturalem spectemus, vix potest inveniri ratio ad cognoscendam huiusmodi compositionem etiam in creaturis; nec principium sufficiens ad distinguendam subsistentiam a natura, sed ex supernaturalibus mysteriis in illius cognitionem deventum est, ut infra tractando de substantia creata videbimus. Multo ergo minus posset naturalis ratio suspicari huiusmodi compositionem in prima substantia. Cum ergo compositio ex se imperfectionem sonet et huius compositionis nulla necessitas nullumve indicium in primo ente inveniatur, evidens est non posse attribui huiusmodi compositionem, praecise stando in ratione naturali.

5. Praeterea, in substantiis creatis cognoscitur natura facere compositionem cum personalitate creata et a propria personalitate distingui, quia natura creata ex vi suae essentiae est aliquo modo indifferentem ut sit per se vel aliquo modo in alio, id est, ut sit in proprio vel alieno supposito; dico autem esse aliquo modo indifferentem, quia, licet natura sua postulet proprium suppositum, tamen, salva tota essentia naturae, potest illo carere et esse in alieno, quod est manifestum signum distinctionis et compositionis; sed haec indifferentia est potentialitas quaedam et magna imperfectio; unde locum non habet in divina natura, quae propterea omnino determinata est ut per se sit in proprio supposito nec possit ulla ratione esse in alieno. Nam, licet secundum fidem nostram divina natura communis sit tribus personis, non tamen per modum indifferentiae potentialis ad modum essendi per se vel in alio, sed per modum infinitae actualitatis, ratione cuius postulat tres proprias rationes subsistendi incommunicabiliter, ita ut neque sine illis neque aliter quam cum illis esse possit; ergo ratio distinctionis et compositionis suppositi cum natura omnino cessat in divina natura.

6. Ultimo est optima ratio, quia, ubicumque suppositualitas facit realem compositionem cum natura non solum secundum modum concipiendi nostrum, sed etiam in re ipsa, suppositualitas est extra rationem essentialem talis naturae et natura est extra essentialem rationem suppositualitatis, ut in creaturis constat et est manifestum ex generali ratione compositionis realis, in qua necesse est extrema distingui aliquo modo in re ipsa; quae autem distinguuntur in re, etiam illorum quodlibet est extra rationem alterius in re ipsa, ut constat ex superius dictis de distinctionibus rerum. Sed divina essentia non potest ita comparari ad suppositum suum, alioqui ipsum esse per essentiam non esset in re ipsa de essentia divini suppositi seu suppositualitatis divinae, et consequenter illa suppositualitas non esset essentialiter ens necessarium; esset ergo ens participatum et fieret ab aliqua causa, vel saltem naturaliter maneret ac flueret ab ipsa essentia Dei, sicut in creaturis suppositum dimanat a natura; haec autem est magna imperfectio, quia alias divinum suppositum ut sic non esset increatum neque ens per essentiam, sed aliquo modo factum.

7. *Obiectioni satisfit.*— Dices: simili ratione probaretur secundam vel tertiam personam Trinitatis non esse ens per essentiam, quia sunt per dimanationem ab alio. Respondetur negando consequentiam, quia una persona divina procedit ab alia in unitate essentiae, estque de essentia cuiuslibet personae et cuiuslibet personalitatis divinae esse ipsum esse per essentiam, saltem a parte rei, quidquid sit de modo concipiendi nostro; et ideo quaelibet persona et quidquid in illa est, est essentialiter ens per essentiam et necessarium; unde dimanatio unius ab alia non est per imperfectionem efficientiae aut dependentiae, sed per simplicem processionem ac mirabilem originem. At vero, si personalitas in re ipsa distincta flueret a divina natura, illa secundum rem non flueret in unitate essentiae, quia quod in re ipsa distinguitur ab essentia est alterius essentiae ab illa, et ideo secundum se non esset ens per essentiam et dimanatio eius non esset sine aliqua efficientia et imperfectione. Neque

circa hanc veritatem occurrit difficultas specialis praeter eas quae spectant ad Trinitatis mysterium, quod metaphysicam considerationem transcendit.

Excluditur compositio ex materia et forma

8. De tertia compositione res etiam est evidentissima; et imprimis a posteriori demonstrari potest in Deo non esse compositionem materiae et formae, quia in eo non est quarta compositio ex partibus integrantibus seu quantitativis; omne autem ens ex materia et forma constans habet etiam quantitatem et partes integrales, ut supra, disp. XIII, sect. ultima, ostensum est. Quia vero (ut ibidem retuli) aliqui finxere aliud genus materiae abstrahentis a quantitate, ideo generatim et a priori probandum est repugnare primo enti huiusmodi compositionem ex materia et forma. Quia, cuiuscumque rationis aut modi fingatur esse talis materia, necessario debet comparari ad formam ut subiectum vel potentia receptiva illius; alioqui nihil haberet commune cum ea materia quam nos agnoscimus, neque esset cur materia vocaretur, quia *materia* significat potentiam receptivam actus substantialis. In primo autem ente non potest reperiri huiusmodi potentia, quia Deus est primus actus seu primum actuale ens; ergo est etiam purus actus; ergo repugnat admixtio talis potentiae. Consequentia posterior patet ex terminorum expositione, nam id dicitur esse purum in aliqua ratione quod non habet admixtionem contrarii; cum ergo potentia opponatur actui, quod est compositum ex potentia et actu non potest dici purus actus. Maior autem propositio satis probata est in superioribus. Minor vero probatur, quia, dato quolibet ente habente permixtionem actus et potentiae, intelligi potest aliud ens quod sit magis et prior actus, nimirum, si ab illa potentialitate denudetur; ergo quod est primus actus oportet quod sit etiam purus actus.

9. *Obiectio.*— Dicitur potest in hoc discursu aequivocationem committi variando a potentia receptiva ad obiectivam, et e converso; nam, ex eo quod Deus est primum ac necessarium ens, solum inferri potest esse purum actum, id est, non habentem permixtionem potentiae obiectivae, nam tota eius essentia necessaria est. Et hoc recte probatur illa ratione, quia, si haberet admixtionem talis potentiae, illud ens esset prius magisque necessarium quod esset purum a tali potentia, immo illud solum posset dici secundum se totum esse ens actu. Ex hoc vero non recte videtur inferri in tali ente nullam esse compositionem ex potentia receptiva, quia vel committitur aequivocatio, vel in antecedente sumitur quod probandum est. Nam, si dicatur Deum esse primum actum, id est, nullam omnino receptivam potentiam in se includentem, hoc ipsum est quod probandum erat. Neque id sequitur ex eo quod Deus est primum ens necessarium, quia etiamsi constaret materia et forma, posset intelligi totum illud ens secundum se totum vel secundum utramque partem earumque unionem esse ens necessarium et actum purum a potentia obiectiva, non vero receptiva; sicut e converso materia dicitur potentia pura non ab actu entitativo, sed a formali.

10. *Dissolvitur.*— Respondetur non committi aequivocationem, sed ex eo quod Deus est primum ens necessarium et actuale ipsumque esse per essentiam, inferri esse etiam talem actum qui in suo essentiali esse non includat potentiam receptivam. Primo, quia nulla talis potentia, praesertim substantialis, potest esse ens ex se necessarium, quod supra probatum est; tum quia est ens valde imperfectum, tum etiam quia est ens dependens ab actu; ergo ens constans ex tali potentia non potest esse actus purus a potentialitate essendi neque, secundum se totum, ens necessarium. Unde sumi potest secunda ratio ex parte alterius extremi; nam vel talis forma esset in suo esse dependens a tali materia, et sic esset valde imperfecta magis quam sit anima rationalis, et non magis posset esse ens necessarium quam ipsa materia; aut est independens in suo esse a materia, et sic illa esset prior actus et illa sola esset ens per essentiam, cui consequenter repugnaret esse actum materiae eadem ratione qua id repugnat Deo, ut statim declarabimus. Tertio ex parte unionis seu compositionis est optima ratio supra insinuata; nam talis unio et compositio non potest esse ex se necessaria, sed aliquam causam efficientem requirit quae prior sit ente composito ex illa unione resultante; unde omnino repugnat tale compositum esse primum ens necessarium et non factum. Assumptum (caetera

enim clara sunt) declaratur, quia illae partes non possunt habere ex se et ex intrinseca ratione sua illam unionem, quia, cum materia sit pura potentia, non potest ex se habere hanc vim supra formam, et ideo illa, quantum est ex se, semper indiget aliquo dante seu efficiente formam in ipsa. E contrario vero forma, si talis fingatur quae ex intrinseca necessitate sit alligata materiae, hoc ipso est valde imperfecta et dependens, ideoque non potest ex se habere neque esse neque unionem; haec enim compositio omnino repugnat primo ac perfectissimo enti. Huc accedere possent rationes quibus, dicta disp. XIII, probavimus intelligentias creatis carere hac compositioe; nam illae a fortiori probabunt de prima intelligentia. Et ex illo effectu evidenter concluditur principium intelligentiarum esse simplicius et purius ab hac potentialitate quam sint ipsae intelligentiae. Et simile argumentum sumi potest ex simplicitate et immaterialitate animae rationalis.

11. Ex aliis vero inferioribus effectibus non video posse sumi aliquod argumentum efficax ad hanc veritatem confirmandam, quia in omnibus aliis haec compositio reperitur; et ideo, ex eis praecise non videtur concludi quod in eorum causa non reperiatur, nisi fortasse per modum negationis, scilicet, quia, cum haec compositio sit in his effectibus ob eorum imperfectionem, non debet supremae eorum causae attribui. Denique, ex creatione materiae potest naturalis ratio non contemnenda formari, nam, si primum ens constaret materia et forma, non esset activum per totam suam entitatem, sed per formam tantum, quia materia non est activa; ens autem quod solum est activum per formam quam habet in materia, non est activum alterius nisi inducendo formam in materia, vel potius educendo formam de materia; non est autem activum ipsius materiae. Quod patet tum inductione physica, tum etiam ratione, quia operatio est proportionata suo principio et modus operandi modo essendi; cum ergo Deus sit effectivus totius entis et tam materiae quam formae, non est activus per formam in materia, sed per actum purissimum, quo eminenter continet formam et materiam.

12. Aliam rationem affert Aristoteles³. Ex eo enim quod Deus est aeternus, infert carere materia. Sed, si intelligat de duratione aeterna quocumque modo seu de quacumque rei incorruptibilitate, non recte infert; nam ex illius sententia caelum est aeternum, et revera esse posset, estque incorruptibile, nec tamen est immateriale. Si vero intelligat de aeternitate propriissime sumpta, sic falso applicat rationem illam ad omnes intelligentias, nam illo modo perinde est dicere rem esse aeternam, ac dicere esse per se et ab intrinseco necessariam prorsusque immutabilem in suo esse, quod proprium est Dei; ratio ergo illa, ut aliquid valeat, soli Deo applicanda est, et coincidit cum illa qua ex eo quod Deus est suum esse per essentiam infertur carere omni potentialitate.

13. Ex his ergo licet ulterius colligere Deum nullo modo posse informare materiam vere ac proprie. Et ratio est quia aut esset forma natura sua apta et propensa ad informandam materiam, et hoc repugnat evidenter divinae perfectioni, nam forma quae huiusmodi est, est imperfectum ens et incompletum, natura sua institutum ad constituendum aliud ens seu naturam completam; repugnat ergo primo enti esse huiusmodi formam. Aut esset forma voluntarie (ut sic dicam) informans et uniens sibi aliquam materiam vel corpus, etiamsi natura sua illud non postulet; et hoc repugnat tum rationi formae (substantia enim perfecta et completa non potest proprium munus formae exercere informando materiam, ut inferius etiam de intelligentiis dicemus), tum maxime repugnat divinae substantiae, quae, cum sit perfectissima essentia et natura, non potest uniri ad constituendam unam naturam, ut latius tradunt theologi in materia de Incarnatione; et ideo nec potest uniri in ratione formae, quod philosophi dicere solent, Deum non posse supplere effectum causae formalis per seipsum.

14. *Philosophi asserentes Deum mundi animam veram, errarunt.*— Unde constat contra naturale lumen errasse philosophos et gentiles qui existimarunt Deum esse animam mundi seu formale principium rerum omnium, aut hominis vel alterius rei cuiuslibet, ut tribuit Democrito et Thaleti Milesio Eusebius, lib. XV de Praeparat. Evangel., c. 6; et ex Varrone refert August., VII de Civit., c. 6 et 16, et lib. IV, c. 11 et 12, idem ex Virgilio et aliis refert, et lib. XIII, c. 16 et 17 et 18, idem Platoni attribuit. Immo et ex haereticis

³ XII Metaph., c. 6.

Abaelardus idem sensit, teste Bernardo, epist. 190; dixit enim Spiritum Sanctum esse mundi animam; et Amalricus dixit Deum esse ipsam essentiam rerum omnium, ut Turrecrem. refert in Summ. de Ecclesia, lib. IV, II p. illius, c. 25. Haec (inquam) omnia et similia deliria sunt, si de propria forma isti sunt locuti; nam, si per metaphoram vocassent Deum animam, eo quod sit intime in rebus omnibus et quia omnibus conferat esse et operari aut vivere, non formaliter sed effective, sic vera esset sententia, quamvis verba essent corrigenda. Hic vero insinuabatur obiectio de mysterio Incarnationis, et quaestio an possit Deus in compositionem venire. Idem de intellectibus beatorum, an Deus uniatur illis ut forma; sed haec ad theologos spectant; nunc ut certum supponimus in neutro ex his mysteriis Deum effici formam creaturae.

Deum non esse corporeum ostenditur

15. De quarta compositione dicendum est ex ipsis fere terminis et ex rationibus hactenus factis evidentissime constare⁴ Deum non esse corpus et consequenter neque habere compositionem ex partibus integrantibus; haec enim non est nisi in corporibus et rebus quantis. Haec veritas nota fuit philosophis, ut constat ex Arist., VIII Phys., et XII Metaph.; et ex Platone, in Timaeo, refert Iustin., Dialog. cum Triphone; et ex Hermete Trismegisto, Cyril., lib. I cont. Iulian., sub finem. Et a priori demonstrari potest ex praecedenti, quia compositio ex partibus integrantibus non est nisi in rebus compositis ex materia et forma; sed in Deo non est compositio ex materia et forma; ergo. Quia vero nonnulli censuerunt hanc compositionem reperiri posse in substantia carente compositione ex materia et forma, ut de caelo dixerunt Commentator et alii, addendum est omnem substantiam quae ita est subiecta quantitati, ut partes habeat coextensas ad extensionem eius, esse valde imperfectam, eoque fore imperfectiorem, quo non tantum secundum partem, sed etiam secundum se totam fuerit extensa. Unde inter res corporeas minus imperfectus est homo quam aliae, quia, licet sit extensus secundum aliquam partem, scilicet, materialem, non tamen secundum totam substantiam suam; habet enim formalem partem inextensam. Si autem fingatur aliqua substantia integra et completa simplex quoad compositionem materiae et formae, subiecta vero quantitati et composita ex partibus integrantibus, necessario illa esset secundum se totam extensa, atque adeo minus perfecta quam sit hominis substantia; non ergo potest substantia primi entis huiusmodi existimari. Adde quod talis substantia non posset esse intellectualis; nam operatio intelligendi necessario abstrahit a corpore et dimensionibus quantitatis. Quare, qui Deum fingeret corporeum, saltem existimare deberet (ne omnino esset irrationalis) habere Deum partem immaterialem et intellectualem coniunctam alicui corpori nobilissimo et incorruptibili; atque ita non potest Deus cogitari corporeus sine compositione alicuius formae cum materia corporali, quia saltem cogitari debet Deus perfectior quam homo; non esset autem perfectior nisi formam saltem haberet immaterialem et intellectualem.

16. *Effugium praecluditur.*— Sed adhuc posset quis fingere substantiam compositam ex partibus integrantibus mere substantialibus, non tamen habentem hanc molem quantitatis, nec natura sua subiectam aut postulantem illam. Contra hoc tamen afferri possunt imprimis rationes quibus probetur talem modum substantiae esse impossibilem, ex dictis supra, disp. XIII, sect. ult. Deinde, quidquid sit de impossibilitate simpliciter, illud evidentissimum est, ex his substantiis quae in nostram notitiam devenerunt, nullam esse huiusmodi, sed substantialem compositionem et extensionem ex partibus integrantibus semper habere adiunctam quantitativam extensionem et corpoream molem. Ex qua physica inductione saltem concluditur esse vanum et prorsus irrationabile huiusmodi substantiam fingere multoque magis attribuere primo enti. Nam talis substantia non potest esse perfectissima; nam eo ipso quod sit divisa seu extensa in partes, quaelibet partium et unio earum erit imperfecta. Item quaelibet partium habebit dependentiam ab aliis et totum a parte. Item

⁴ Vide D. Thomas, I cont. Gent., c. 21; August. de Haeres., num. 50 y 86.

virtus eius etiam esset extensa et consequenter minus una seu minus unita, ideoque non summe perfecta. Item vel illa substantia esset in aliis rebus seu spatiis cum extensione locali, ita ut esset tota in toto et pars in parte, vel esset sine tali extensione tota in toto et tota in singulis partibus vel punctis. Si primum dicatur, sequitur imprimis talem substantiam non solum esse extensam entitative et in se, sed etiam in ordine ad locum atque adeo esse quantam et corpoream; nihil enim aliud de ratione corporis esse intelligimus, nisi quod habeat extensionem partium, diversa loca seu spatia partialia ex natura sua replentium. Et deinde sequitur talem substantiam non esse infinitam in perfectione neque immensam, id est, secundum se totam ubique praesentem, quae omnia repugnare perfectioni primi entis facile ex dictis colligi potest, et in speciali de immensitate ostendetur inferius.

17. Si vero tota illa substantia est in toto et in singulis partibus, et hoc ex natura sua et ex vi summae perfectionis necessario convenit, unde in ea fingi potest partium integrantium distinctio et compositio? Cum longe difficilior sit concipere talem substantiam ex partibus integrantibus compositam et natura sua totam in toto et totam in qualibet parte, quam si intelligatur simplex et indivisibilis; et aliunde nullum vestigium aut signum talis compositionis inveniri possit, neque ad perfectionem conferat, sed potius magnam imperfectionem prae se ferat. Et praesertim quia specialiter repugnat rei intellectuali ut sic; nam intellectualis virtus tota est indivisibilis, unde requirit substantiam indivisibilem; atque ita fieret substantiam Dei non esse secundum se totam intellectualem, sed tantum ratione alicuius partis, vel ratione alicuius rei indivisibilis in qua sit virtus intelligendi. Est ergo prorsus absurda talis fictio aut cogitatio substantiae Dei.

18. *An ratione pure physica demonstretur Deum non esse corporeum.*—

Aliae rationes philosophicae afferri solent ad probandum Deum non esse corporeum; nam, hoc probato, pro comperto habent omnes philosophi sequi non habere compositionem ex partibus integrantibus. Sed, ut in superioribus dixi, media pure physica non sunt satis efficacia ad res divinas demonstrandas. Huiusmodi est illa quod corpus non movet nisi motum; Deus autem est movens immotum; et ideo non potest esse corpus. In hac enim ratione, maior, pure physice intellecta, nec est demonstrata nec fortasse vera, ut supra dixi. Minor autem ex solo motu physico, absque ratione metaphysica, demonstrari non potest. Efficacior ratio videtur alia, scilicet, quod Deus, cum sit prima causa, influit in omnia; ut autem influat, oportet esse intime in omnibus, nam movens et motum debent esse simul; non posset autem Deus, si corpus haberet, esse intime in omnibus rebus, quia non posset esse intime in corporibus, cum non posset unum corpus aliud penetrare. Quae ratio, si quid habet efficaciae, ex medio metaphysico, scilicet, creatione, vel universali conservatione et influxu, illam sumit. Quanta vero sit eius efficacia, dicemus infra agentes de immensitate Dei.

Ratio Aristotelis expenditur

19. Una vero superest ratio celebris et controversa propter auctoritatem Aristotelis, qui illa utitur VIII Phys., text. 79, ubi primum supponit Deum habere virtutem infinitam; quod an recte probaverit, iam vidimus; sed, quoniam verum est quod sumit, supponamus illud ac si esset demonstratum. Deinde supponit illam virtutem infinitam primi motoris non esse in magnitudine infinita, quia impossibile est dari infinitam magnitudinem, ut probatum supponit III Phys., quod multis videtur non esse demonstratum; ego tamen et verum esse admitto, et sufficienter probatum esse existimo. Quod ergo illa virtus infinita non possit esse in magnitudine finita, ita concludit Aristoteles, quia sequeretur talem virtutem movere in non tempore seu in instanti, quod repugnat motui. Sequelam sic probat, quia necesse est virtutem infinitam citius movere idem mobile quam virtutem finitam, quaecumque illa sit; ergo necesse est ut virtus infinita in suo motu nullum consumat tempus. Probatur consequentia, quia, si aliquod tempus consumit, detur aliqua virtus finita quae tardius moveat maiori tempore; erit ergo aliqua proportio inter illa duo tempora; augeatur igitur illa finita virtus movens cum eadem proportione, et sic tandem devenietur ad finitam virtutem quae tam brevi tempore moveat sicut infinita; ut ergo nulla talis proportio dari possit nec vis finita possit aequare infinitam, necesse est ut infinita moveat in non tempore.

20. *Aliquot difficultates circa rationem Aristotelis inductam.*— Contra hanc rationem occurrunt variae obiectiones. Prima est, quia, si quid probat, non est Deum carere magnitudine, sed simpliciter impossibilem esse virtutem motivam infinitam. Patet sequela, quia ratio illa ita applicari potest ad virtutem infinitam extra magnitudinem, sicut intra; scilicet, quia moveret in non tempore, quoniam alias actio virtutis finitae aequaret velocitatem motionis virtutis infinitae, quod tam esset inconveniens in virtute infinita immateriali, sicut in materiali. Responderi potest non esse parem rationem, quia virtus extra magnitudinem non movet quantum potest, sed quantum vult vel quantum oportet; virtus autem infinita, si esset corporea, ageret secundum ultimum potentiae suae. Sed haec responsio imprimis non potest ad sententiam Aristotelis accommodari; ille enim existimavit Deum non agere libere, sed ex necessitate naturae, ut intra videbimus; ergo ex sententia illius etiam primus motor incorporeus agit secundum ultimum potentiae suae; ergo etiam ille necessario movebit in non tempore. Haec vero obiectio aliquam haberet responsionem, quam insinuavit Soncinas, XII Metaph., q. 41, iuxta sententiam Aristotelis, Deum agere ex necessitate naturae, non modo mere naturali, instar rei inanimatae vel irrationalis, sed modo intellectuali, quia nimirum ex necessitate iudicat quid agere expediat et quomodo, aut quantum, aut quando, etc., et eadem necessitate vult ita operari sicut expedire iudicavit, et ideo, licet ex necessitate naturae operetur, non semper operatur quantum potest, sed quantum expedit. Sed, admissa etiam hac interpretatione, de qua postea videbimus an sit iuxta Aristotelis mentem, ex illa, ad summum, habetur rationem Aristotelis supra factam probare Deum non esse corporeum tamquam rem prorsus inanimatam vel irrationalem, non vero quod non habeat mentem corpori seu magnitudini coniunctam. Itaque esse posset motor corporeus et intellectualis, sicut de angelis multi existimant; et tunc, licet esset infinitae virtutis, non ageret quantum posset, sed quantum vellet aut expediret. Et ita tandem fatetur divus Thomas, I cont. Gent., c. 20. Ex quo plane fit Aristotelem non probasse intelligentias esse immateriales et incorporeas.

21. *Secunda difficultas circa eandem rationem.*— Deinde est secunda difficultas circa illationem seu conditionem illam: Si *virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore*; quia in rigore non videtur id sequi, etiamsi demus illam virtutem esse prorsus materialem. Et primo, si fingamus esse materialem et animale, qualis est virtus motiva equi aut leonis, non oporteret movere in non tempore, quia huiusmodi virtus non semper agit quantum potest, quia movet applicata per appetitum, et appetitus excitatur per apprehensionem; apprehensio autem non semper movet quantum potest, sed quantum expedit, seu prout expedire repraesentatur. Deinde, licet illa virtus esset materialis et omnino naturaliter agens, adhuc non esset necesse ut semper ageret quantum posset; quia posset non movere immediate, sed mediate; et ita posset eius actio modificari in proximiori causa; sic enim Commentator, XII Metaph., text. 41, dicit primum motorem non movere primum mobile in non tempore, quia non immediate movet, sed mediante proximo motore, quem vocat animam caeli et dicit esse finitae virtutis. Quo modo putat se sufficienter defendere rationem Aristotelis; nihil tamen efficit, nam, sicut ipse hoc dicit de virtute immateriali, ita etiam dici idem posset de virtute corporea. Cur enim non posset etiam illa mediate tantum movere et eius motio limitari movente proximo? Immo facilius in illa hoc dici posset quam in immateriali virtute, nam illa cum sit mere naturalis, potest esse omnino determinata ad illum movendi modum, scilicet mediante alio motore, et determinata iuxta capacitatem eius; virtus tamen immaterialis, licet de facto moveat mediante alio motore, tamen, cum sit libera et indifferens, potens erit ad movendum immediate. Haec tamen obiectio, licet ad hominem sit efficax contra Commentatorem, simpliciter tamen non urget, nec satisfacit responsio, tum quia omnis mediata motio reduci potest ad aliquam immediatam, tum etiam quia nulla ratio reddi potest cur, si illa virtus infinita est, non possit immediate movere. Aliunde vero est peculiaris evasio in virtute materiali et corporea, quia, cum sit extensa, non aequae applicatur tota ad effectum, et ita non potest tota per se primo movere, sed per partem propinquam, per quam remotiores agunt; et ideo non ageret secundum ultimum potentiae suae, sed iuxta

rationem et modum applicationis, qui semper esset finitus, partesque remotissimae nihil conferrent ad actionem. Verumtamen, haec etiam obiectio responsionem habet, ut ex dicendis constabit. Sed argumentor ulterius, quia, licet daremus totam illam virtutem esse aequae applicatam, non sequitur eam agere in non tempore, quia non oportet ut virtus infinita extendatur ad hunc effectum, sed satis est ut in infinitum possit minori et minori tempore movere, ita ut in instanti non possit, et in quolibet tempore minori et minori movere possit. Sicut virtus creandi, licet sit infinita, non ideo extenditur ut possit creare rem infinitam, sed ut quamcumque finitam possit, etiamsi in infinitum augeatur. Quando enim in effectu infinito seu summo est aliqua repugnantia vel contradictionis implicatio, non oportet ut virtus, tametsi infinita, ad illud extendatur, quia (si ita dici potest) impossibilitas effectus ei resistit, vel proprius, quia non est de ratione potentiae, quantumvis perfectae, ut extendatur ad impossibile.

22. *Ad omnes obiectiones contra Aristotelis rationem qualis possit adhiberi responsio.— Improbatur.—* Ad hanc rationem et in virtute ad omnes obiectiones factas, responderi potest absolute esse impossibile movere in instanti; tamen, ex hypothese quod detur virtus corporalis infinita in movendo, recte sequi posse dari motum infinitum in velocitate ideoque momentaneum, quod tamen non recte sequitur, posita virtute infinita incorporea. Ratio autem discriminis reddi potest ex D. Thoma, VIII Phys., text. 79, et I, q. 25, a. 2, ad 3, *quia corpus movens aliud corpus est agens univocum, et ideo oportet ut tota potentia moventis manifestetur in motu; movens autem incorporeum est agens aequivocum, et ideo non oportet ut eius potentia manifestetur in aequalitate effectus*, ut idem dicit ad 2. Quam responsionem magni facit Caietanus, opusculo de Infinitate Dei intensiva, ad 1, in secunda solutione, eamque in hoc fundat, quod effectus non est dignior sua causa. Mihi tamen est difficilis responsio, quia vel fundata videtur in propositione falsa, vel omnino voluntaria; nam, si supponat omne corpus esse agens univocum, falsum supponit, nam sol est movens haec inferiora motu alterationis et tamen non est agens univocum; et ideo non est necesse ut virtus eius activa manifestetur in aliquo effectu summo vel adaequato, ut in praedicta solutione ad 2 dicit idem D. Thomas. Vel solutio non fundatur in hac universali propositione, sed in illa particulari, quod corpus habens virtutem infinitam esset movens univocum, et hoc sensu fundamentum est voluntarium, quia probari non potest ex generali ratione moventis corporei nec ex propria et speciali, nam illud corpus esset nobilissimum, et ideo, si quod esset movens aequivocum, maxime illud. Unde mirum est quomodo Caietanus ex illa propositione: *Effectus non est dignior sua causa*, inferat quod si aliqua virtus est in magnitudine, eius adaequatum opus potest recipi in magnitudine. Quasi vero ex nobilitate effectus aut passi eveniat ut non sit capax perfectionis vel actionis adaequatae virtuti causae, et non potius saepe proveniat ex ignobilitate. Quod enim creatura non possit recipere esse adaequatum virtuti divinae est quia creatura est longe ignobilior.

23. Sic ergo quod motus corporis non sit capax infinitae velocitatis, licet potentia motiva sit infinita, non est quia effectus sit nobilior, sed potius quia est ignobilior. Estque evidens dicta instantia de actione solis, nam virtus solis est virtus in magnitudine, et tamen adaequatum opus eius non potest recipi in magnitudine, quia semper agit ut causa aequivoca. Quod si dicas solem semper agere in corpus ignobilius se, idem dicetur facile de primo motore, etiam si corporeus esse fingatur. Adde quod, in universum loquendo, motus ut sic est ignobilior effectus sua causa seu virtute movendi; immo non tam est effectus quam via ad effectum, quae ex suo genere est ens imperfectum, quia successivum est; ex quo intrinsece provenit ut non possit esse totus simul seu in momento; virtus autem motiva est permanens et ideo est tota simul; ideoque intelligi potest quod talis virtus sit actu infinita, sive extra corpus, sive in corpore, quamvis non possit conferre motui summam velocitatem. Et confirmo argumento proportionali, nam si infinita virtus motiva in corpore existens infert corpus debere esse capax infinitae velocitatis, ergo eadem infinita virtus existens in spiritu inferet talem virtutem posse movere spiritum in instanti, quod tamen D. Thomas non admittet, cum neget angelum posse moveri in instanti, quod, servata proportione, verum est, ut statim dicam.

24. *Materialis virtus infinita si moveret, quanta foret velocitate motura.*—

Dices: quanta ergo velocitate moveret illa infinita virtus materialis? Nulla enim certa aut determinata velocitas designari potest, alioqui non plus posset illa virtus infinita quam finita, ut deducit Aristoteles. Respondetur primo in easdem angustias incidere Aristotelem dum ponit Deum movere ex necessitate naturae, ut infra ostendam. Secundo dici potest, quamvis illa virtus ex se non determinet absolute certam velocitatem, determinari tamen ad movendum unumquodque iuxta capacitatem eius; et ita quasi passive determinari ex capacitate mobilis, sicut actio solis determinatur ex passo; sic enim diceret aliquis philosophus primum movens determinari ad movendum primum mobile viginti quatuor horis, quia ipsummet mobile talem motum postulat ut sibi proportionatum. Quam responsionem indicat Caietanus in dicta quaestione. Non tamen omnino satisfacit, tum quia naturale agens non moderatur actionem suam iuxta naturalem appetitum passi, sed agit quantum potest iuxta absolutam capacitatem mobilis, tum etiam quia responsio non est universalis ad omnes motus, sed tantum ad naturales, quia ad violentum motum vel ad neutrum (si hic datur) non potest ex parte mobilis determinari certa velocitas. Et fortasse, si unumquodque caelum secundum privatam naturam spectetur, non appetit tantam velocitatem potius quam maiorem vel minorem, sed solum in ordine ad naturam universalem seu bonum universi. Aliter ergo responderi posset iuxta supra dicta, motorem corporeum non posse secundum se totum applicari, et ideo motionem eius determinari iuxta modum applicationis. Sed haec etiam evasio non satisfacit, nam virtus de qua loquimur esse debet intensive infinita; et ideo non potest habere suam infinitatem ex sola extensione et infinita multitudine partium, nam potius supponitur esse in magnitudine finita; esse ergo debet infinita in intensione seu perfectione virtutis; quapropter, licet esset extensa, posset secundum totam suam intensionem applicari; ergo ex defectu applicationis non posset determinari velocitas motus. Convincit ergo argumentum non posse talem virtutem determinari ad finitum effectum nisi ex voluntate seu appetitu moventis; sed hoc, ut dixi, non satis est ad concludendum primum motorem esse simpliciter incorporeum. Et ideo, saltem quoad hanc partem, fateor non esse efficacem rationem illam.

25. *Tertia difficultas circa eandem rationem Aristotelis.*— Tertio potest ulterius circa illam rationem dubitari, admissa illa conditionali Aristotelis: *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore*, quantum incommodi sit in illo consequenti. Aut enim Aristoteles infert quod moveret motu successivo et in instanti; et hoc modo involvit quidem consequens apertam contradictionem, sed non sequitur ex antecedente, quia differentia inter virtutem infinitam et finitam esse posset ut quod haec facit successivo motu illa faciat in instanti, non tamen motu successivo, sed mutatione instantanea. Quod si hoc tantum Aristoteles infert, sunt aliqui theologi qui id non reputant inconveniens. Et imprimis in motu alterationis, qui successionem habet ex resistantia passi, nullum est inconveniens quod virtus infinita in instanti moveat, seu totam mutationem faciat quam nulla virtus finita posset facere nisi successive. Quin potius Gregorius, In I, dist. 42, q. 2, a. 2, hoc argumento putat evidenter demonstrari Deum habere virtutem infinitam, quod potest in instanti transmutare calidum in frigidum. De motu autem locali sumi potest argumentum ex sententia multorum theologorum asserentium posse angelum moveri in instanti; ergo non involvit repugnantiam quod primus motor possit idem facere in corpore. Immo Gregorius, supra, inde etiam putat posse demonstrari virtutem infinitam primi motoris, quia et potest in infinitum velocitare motum et praeterea potest in momento totum unum corpus ab uno loco in alium transferre.

26. *Quoad alterationis motum ratio Aristotelis expenditur.*— In hac dubitatione de motu alterationis secundum intensionem, verum quidem est nullam repugnantiam involvere ut tota transmutatio ab uno contrario in aliud fiat in instanti, si non desit virtus in agente, quia gradus intensionis, per quos fieri solet successio alterationis, non repugnant in eodem subiecto, neque inde oritur necessitas successionis, sed ex sola resistantia; et ideo, si haec nulla sit vel si a virtute agentis sine ulla proportionem superetur, possunt omnes gradus in

instanti fieri, sicut possunt simul esse. In hoc ergo motu non procedit ratio Aristotelis; neque ex illa probari potest esse impossibilem virtutem infinitam calefactivam, verbi gratia, in magnitudine, vel extra illam. Nec tamen verum censeo ex possibilitate huius mutationis instantaneae satis demonstrari infinitatem Dei, tum quia, cum de tali mutatione non constet experientia esse possibilem, potius est probanda possibilitas eius ex infinita virtute Dei quam ex possibilitate eius demonstranda infinitas Dei. Quod si per possibilitatem intelligatur sola non repugnantia, supponit illa probatio Deum posse facere quidquid non repugnat, quod est supponere ipsum esse infinitum simpliciter. Tum etiam quia ex illa mutatione non concluditur absolute infinita virtus, sed solum secundum quid, verbi gratia, calefactiva, vel potius infertur solum virtus superioris ordinis, quae non servet determinatam proportionem ad virtutes inferioris ordinis.

27. *Expenditur quoad localem motum.*— Circa alteram partem de motu locali dicendum est Aristotelem loqui de tali mutatione physica et locali, qua mobile per omnes suas partes pertransit omnes partes spatii, prout naturaliter fieri videmus; neque enim naturali lumine cognosci potest esse possibilem corporibus alium modum mutandi locum, et ideo optime infert Aristoteles ut impossibile quod talis motus fiat in non tempore, quia intrinsece postulat successionem, eo quod non possit eadem pars mobilis simul attingere distantem partem spatii et pertransire propinquam. Unde non est simile de motu rei spiritualis, quae nullas habet partes, quidquid sit de veritate et intelligentia illius sententiae. Quod vero corpus in momento possit deserere totum locum et acquirere totum alium, potest (ut opinor) fieri virtute divina, non tamen credo posse naturali ratione cognosci, nedum probari. Duobus enim modis id fieri potest unus est transeundo vel secundum totum, vel secundum partes ab extremo in extremum, non tangendo medium; alius est, si simul totum mobile existat in termino et in toto spatio medio et in singulis partibus eius, uterque autem modus adeo est supernaturalis, ut licet credentibus alia mysteria fidei, praesertim Eucharistiae et virginei partus et similia non sit dubium esse possibilem, omnino tamen naturalem rationem superet. Quapropter immerito Gregorius ex hoc effectu probat infinitam Dei virtutem. Et hactenus de hac ratione Aristotelis.

Excluditur a Deo compositio ex genere et differentia

28. De quinta compositione nihil invenio specialiter de Deo dictum ab Aristotele vel Commentatore; quid vero de intelligentiis in communi ipsi senserint dicemus inferius. Ex theologis vero quidam putant nihil derogare divinae simplicitati et purae actualitati, quod Deus sit ex genere et differentia compositus. Ita sentiunt In I, dist. 8, Gregorius, Gabriel et alii nominales; et Marsil., q. 12, a. 2; Holcot, In I, q. 6, qui affirmant Deum constitui in praedicamento substantiae et sub illo genere generalissimo cum aliis substantiis convenire et per propriam differentiam ab eis differre, atque ita ex genere et differentia constitui. Quibus favere videtur D. August., V de Trinit., c. 8, 10 et 11, dicens quaedam praedicamenta proprie de Deo dici; et Damascenus, in lib. de Decret. primae institut., c. 7, ubi ait sub genere summo substantiae⁵ contineri Deum, angelum, etc.

29. *Fundamentum.*— Fundamentum esse potest quia ex genere et differentia non fit vera et realis compositio, sed rationis tantum, ut constat ex dictis in superioribus; ostendimus enim genus et differentiam non distingui ex natura rei in una et eadem re, quam constituunt; ubi autem in re non est distinctio, nec compositio esse potest; compositio autem rationis, quae vere non compositio, sed constitutio dicenda est, non repugnat simplicitati divinae, quia solum est extrinseca denominatio ex modo nostro concipiendi. Unde, sicut distinctio rationis non repugnat perfectae et summae identitati seu unitati divinae, ita nec compositio rationis simplicitati; nulla ergo naturalis ratio afferri potest ob quam haec compositio neganda sit Deo, immo nec supernaturalis ratio aut auctoritas. Quia ex his ad summum habetur Deum esse summe simplicem, ut traditur in c. Firmiter, de Sum. Trinit. et fid. Cathol., haec autem rationis constitutio non derogat divinae simplicitati. Unde in aliis similibus necessario

⁵ substantiae, 1960; substantiam, *ed. Vivès*. Cf. BHF, t. IV, p. 402.

admittenda est; docent enim theologi personam divinam constitui relatione et essentia ratione distinctis, quae necessario efficiunt rationis compositionem.

30. *Opposita sententia asseritur.*— Contraria vero sententia est communis et verior, quam tenet D. Thomas, I, q. 1, a. 5, et lib. I cont. Gent., c. 25, et reliqui fere theologi In I, dist. 8; Albert., a. 32; Argentin., Bonaventura, Scotus, Richard., Durand., Capreol. ac denique Ocham, licet difficilem esse sentiat; Henric., in I p., a. 26, q. 2, a. 28, q. 3; et videtur esse clara sententia Anselmi, in Monolog., c. 26, dicentis: *Illam substantiam nullo communi tractatu substantiarum includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur.* Et Cyril. Alexand., lib. XI Thesauri, negat in Deo esse differentiam substantialem: *Quia haec (inquit) in compositis tantum reperitur, Deus autem simplicissimus est.* Multi hanc sententiam in eo fundant, quod genus et differentia in re ipsa habent aliquam distinctionem, et consequenter faciunt compositionem non tantum rationis, sed etiam ex natura rei. Quod si verum esset, plane repugnaret simplicitati divinae, sed quia id verum non est, ratio non est efficax. Quamquam eam indicat Avicenna, VIII suae Metaph., c. 8, dicens genus esse partem et ideo non habere locum in Deo, quia Deus non habet partes. Responderi autem potest genus non esse partem, sed concipi ut partem; quamvis autem in Deo nulla sit pars, nihil tamen repugnare concipi in Deo aliquid per modum partis. Aliae afferuntur rationes a praedictis auctoribus, praesertim a D. Thoma, I cont. Gent., c. 25, et ab Scoto, dicta dist. 8, q. 3. Duae tamen sunt quae videntur habere vim aliquam.

31. Prima ratio est, quia nullus est conceptus univocus Deo et creaturis; multo ergo minus potest esse genericus. Si autem Deo et creaturis nullum est commune genus, non potest Deus habere aliquod genus, quia non potest habere illud commune sibi et aliis diis. Haec ratio optime concludit de Deo ut Deus est, nonnullam tamen difficultatem habet in tribus personis divinis, quatenus dari possunt aliqui conceptus communes illis secundum rationes respectivas, in quibus videntur univoce convenire, ut ratio personae, etc.; nulla enim vera ratio analogiae ibi excogitari potest, quidquid aliqui sentiant. Et ideo ratio generis ab illis communibus conceptibus excludenda est, vel quia ratio personae non pertinet ad essentialem rationem rei, etiamsi in Deo in re non distinguantur; vel quia divinae personae non distinguuntur essentialiter; utrumque enim horum est contra rationem generis; vel etiam ob sequentem rationem.

32. Secunda ratio est, quia in Deo non potest esse aut concipi differentia proprie dicta; est enim de ratione differentiae, teste Aristotele, III Metaph., ut sit extra rationem generis, id est, ut in suo conceptu praeciso non includat genus; impossibile autem est ita praescindere in Deo rationem aliquam particularem a communi, ut neutra in altera essentialiter includatur. Nam, si illa ratio communis sit, verbi gratia, ratio entis, clarum est includi in quocumque conceptu particulari; si vero sit substantia, etiam quidquid in Deo concipitur per modum differentiae esse debet substantia. Neque vero potest existimari substantia incompleta, nam illud ipsum, quidquid sit, est ens increatum et essentialiter suum esse, et ideo ex vi illius rationis formalis quae ibi concipitur, quantumvis praecise sumptae, est illud ens completum ac perfectissimum; ergo in se includit quemcumque superiorem conceptum quantumvis perfectum. Quod in hunc modum recte declaratur, nam genus ut sic non potest dicere infinitam perfectionem, cum sit quid informe et potentiale. Rursus nec differentia propria potest dicere infinitam perfectionem, cum non includat perfectionem generis, quae necessario esse debet simpliciter simplex, si tale genus Deum comprehendit; ergo ex tali genere et differentia non constitueretur infinita essentia; ergo simpliciter repugnat infinitam essentiam, ut sic, ex genere et differentia componi. Quocirca, licet in Deo possit concipi aliqua ratio communis, saltem analogica, Deo et creaturis, et aliqua ratio determinata et propria Dei, non tamen possunt in Deo concipi ratio determinabilis et ratio determinans ita praecise ut neutra in altera essentialiter includatur; est enim hic modus compositionis proprius rei finitae, quae ex vi suae differentiae constitutivae includit limitatam ac praecisam aliquam perfectionem; sed illa determinatio simplici modo concipienda est, ad eum

videlicet modum quo supra explicuimus determinationem conceptuum transcendentalium ad conceptus magis determinatos.

33. Et iuxta hanc rationem (quae pro capacitate materiae est sine dubio sufficiens) explicari facile potest quaedam ratio qua saepe D. Thomas utitur, quae alioqui difficilis existimatur. Probat enim Deum non constare genere, quia, si aliquod esset genus ad Deum, maxime ens; ens autem non est genus. Prior autem propositio facile a nobis fundari potest, quia, si aliquis conceptus esse potest communis Deo et creaturis, certe maxime ens, quod facile ex supra dictis de analogia entis ostendi potest; nam ratio in ente facta habet locum in substantia et in quolibet alio praedicato communi; quod si, ea non obstante, daretur aliquod genus univocum, etiam ens esset univocum Deo et creaturis. Rursus, sicut ens includitur in quocumque determinante ipsum, ita quilibet conceptus communis Deo includitur in quocumque determinante ipsum ad rationem Dei; vel ergo nullum est genus ad Deum, vel certe primum genus erit ipsum ens; D. Thomas autem solum ex eo probat illam maximam, quod esse est quidditas Dei, ens autem significat esse. De qua probatione Caietan. et Ferrar., locis citatis, et Soto, c. de Substantia, multa dicunt; ego vero censeo in virtute continere rationem factam et hoc modo habere efficaciam, nam esse Dei ut sic dicit totam quidditatem Dei, ita ut in quocumque proprio et simplicissimo conceptu illius esse includatur tota perfectio essentialis Dei, et ideo, si ens non est genus, nullum est genus ad Deum.

34. *Ratio qua ad idem probandum Durandus utitur, probabilis iudicatur.*— Similiter, iuxta praedictum discursum probabilitatem habet ratio qua praesertim utitur Durandus ad probandum Deum non esse in praedicamento, scilicet, quia Deus secundum propriam essentialem et constitutivam rationem suam non dicit praecisam perfectionem unius praedicamenti, sed omnia includit, formaliter quidem rationes plurium, eminenter autem omnium. Non quod rationes aliquae praedicamentales, ut sic, in Deo formaliter reperiantur; nam ut constituuntur in praedicamento, includunt limitationem et imperfectionem; quomodo dixit Dionysius, c. 1 de Divinis nominibus, Deum esse supra substantiam, et August., VII de Trinit., c. 3, Deum dici abusive substantiam; sed quod formales rationes et denominationes aliquorum praedicamentorum secundum abstractiorem rationem et analogam convenientiam tribuantur Deo cum proprietate. Quae convenientia analogica interdum est cum primis generibus praedicamentorum, ut maxime constat in substantia et relatione, interdum cum aliquibus speciebus, ut esse sapientem, iustum, etc. Quo sensu locutus est Augustinus, in priori loco citato ex V de Trinit., quod late prosequitur serm. 28 de Tempore. Alia vero praedicamenta neque huiusmodi convenientiam habent cum Deo, sed solum eminenter in Deo continentur solumque per metaphoram ei attribuuntur. Ob hanc ergo causam et infinitam eminentiam illius rationis constitutivae Dei, non potest definiri ad aliquod praedicamentum, sed supra omnia et extra omnia est tamquam fons omnium.

35. *Oppositae sententiae fundamentis satis fit.*— Denique, ex eadem ratione facile respondetur ad fundamentum contrariae sententiae; quamvis enim aliqua rationis constitutio possit in Deo cogitari, non tamen haec quae est per compositionem generis et differentiae; non quia in rebus creatis genus et differentia ex natura rei distinguantur, sed quia dicunt rationes ita praecisas ac limitatas, ut repugnent divinae infinitati et simplicitati. Nam ex infinitate primario provenit ut in Deo concipi non possit propria ratio generis et differentiae, et consequenter quod tanta sit Dei simplicitas, ut non solum secundum rem, sed etiam secundum rationem, propriam compositionem excludat.

SECTIO V

QUA RATIONE DEMONSTRARI POSSIT NON ESSE IN DEO COMPOSITIONEM ACCIDENTALEM

1. *In Deo nullum accidens esse potest* — Diximus de substantialibus et essentialibus compositionibus, superest dicendum de accidentali. In qua re, licet aliqui philosophi erraverint tribuentes Deo quaedam accidentia, ut refert D. Thomas, I cont. Gent., c. 23, ex Commentat., XII Metaph., text 39, nihilominus evidenti ratione ostendi potest in Deo

nullum esse accidens. Quod non solum theologi et Patres Ecclesiae docuerunt, sed etiam meliores philosophi, ut videre licet apud Cyrillum Alexand., lib. XI Thesauri, et Gregorium Nyssen., homil. 5 in Cantica, et Augustinum, III de Trinit., c. 4 et seqq., et VII de Trinit., c. 5, et serm. 38 de Tempore, et Leonem Papam, epist. 93, c. 5. Sumitur etiam ex Arist., et Commentat., XII Metaph., quos infra citabimus, tractando de aliis intelligentiis. Ut autem ratione probetur conclusio, supponendum est sermonem esse de accidenti physico et intrinsece inhaerente, nam denominationes extrinsecae⁶ nihil ad rem praesentem faciunt, ut ex dicendis constabit.

Prima ratio

2. Prima ratio huius veritatis sumi potest ex iis quae supra diximus de perfectione Dei; nam, ex eo quod Deus est suum esse per essentiam, ostendimus sequi ipsum esse summe perfectum ex vi talis esse; ergo non est capax accidentium quibus perficiatur. Ut enim recte dixit Cyrillus supra: *Perfecto ex seipso nihil potest accidere*; substantia vero Dei ex seipsa perfecta est; nihil ergo ei accidit, nam accidens ideo addi solet essentiae, quia essentia talis est cui aliqua perfectio deest, quae per accidens suppletur. Dices perfectiones aliquas esse in Deo tantum eminenter per essentiam Dei ut substantia infinita est, et ideo posse ulterius illam substantiam per accidentia perfici, ut illas perfectiones etiam formaliter habeat, in quo non augebitur perfectio divinae substantiae intensive, sed extensive tantum, quod non repugnat perfectioni divinae. Et confirmatur ac declaratur exemplo divinarum relationum, quarum perfectio tota relativa eminenter continetur in divina essentia ut sic; quia tamen non continetur in ea formaliter (quia alias non esset tota essentia absoluta communis tribus personis), ideo necessarium fuit ut, non obstante illa eminenti perfectione essentiae divinae, adderentur (more nostro loquimur) formales perfectiones relativae, ut iam non tantum eminenter, sed etiam formaliter in Deo reperirentur; ergo simile quid dici potest de accidentalibus perfectionibus.

Expenditur ratio facta, et inductione probatur veritas

3. Ut hanc evasionem et obiectionem excludamus, sumamus imprimis quod in ea dari videtur, nimirum perfectiones illas quae formaliter sunt in Deo ex vi suae essentiae et substantiae non posse in eo reperiri mediis accidentibus. Ad quid enim indiget Deus sapientia accidentali, si ex vi suae essentiae formaliter est summe sapiens? Et idem est de caeteris similibus. Eo vel maxime quod, si sumantur hae perfectiones quatenus accidentales esse possunt, eadem ratio erit de illis et de aliis quae tantum eminenter in Deo continentur; nam hoc ipso quod sit accidens, iam non est perfectio simpliciter; ratio enim accidentis non dicit perfectionem simpliciter, ut per se notum est. Obiectio ergo tantum procedit de his perfectionibus quas Deus ex vi suae essentiae solum habet eminenter; hae vero aut sunt absolutae aut respectivae. Illae quae absolutae sunt, ideo non sunt in Deo formaliter ex vi essentiae, quia dicunt imperfectionem aliquam; unde fit ut et inter se et cum maioribus perfectionibus formalibus repugnent. Sed haec eadem ratio obstat quominus divinae substantiae formaliter addi possint mediis accidentibus; ergo nulla perfectio absoluta accidentalis in Deo esse potest. Minor (caetera enim clara sunt) probatur primo, quia ob eam causam tales perfectiones formaliter sumptae non spectant ad summam ac consummatam perfectionem summi ac perfectissimi entis, quia est de ratione illius ut nullam imperfectionem includat. Secundo, quia hae perfectiones formaliter sumptae non amittunt imperfectionem suam eo quod mediis accidentibus adiungantur; immo illo modo plures imperfectiones involvunt, tum in subiecto, quia requirunt illud potentiale, nam erit in potentia passiva ad talia accidentia et ita non erit purus actus; tum in suamet entitate, habebunt enim illam imperfectam, nam accidentalis entitas ex suo genere imperfecta est; tum denique in intrinseca repugnantia quam huiusmodi perfectiones formaliter sumptae inter se

⁶ extrinsecae, 1960; intrinsecae, *ed. Vivès*. “La sustitución de *extrinsecae* por *intrinsecae*, tal como aparece, por ejemplo, en la ad. Vivès, carece en absoluto de sentido.” Cf. BHF, t. IV, p. 407.

habent; haec enim non tollitur, propterea quod tales perfectiones sint accidentales. Adde multas esse ex his perfectionibus quas repugnat formaliter inesse per sola accidentia, ut verbi gratia, perfectio quam formaliter dicit *homo* ut sic nulli rei potest formaliter convenire per accidentalem formam.

4. *Relationes transcendentales an in Deo ad creaturas, et quid perfectionis dicant.*— Si vero perfectiones illae sunt relativae, aut intelliguntur dicere respectum ad extra seu ad creaturas, vel ad intra, id est, ad Deum seu personam Dei. De prioribus relationibus eadem est ratio quae de perfectionibus absolutis, quia, aut non sunt in Deo realiter ac formaliter, vel, si aliquae sunt formaliter, sunt ex vi solius substantiae et essentiae ut sic. Hae namque relationes intelligi possunt quasi transcendentales ad creaturas solum ut possibles, ut sunt respectus *omnipotentiae, scientiae, simplicis intelligentiae*, et similes. Et hi respectus, qualescumque sint, conveniunt Deo ex vi suae essentiae et substantiae; nam, si (ut fortasse verum est) tantum sunt respectus secundum dici, id est, secundum modum concipiendi et loquendi nostrum, per eos solum explicatur aliqua absoluta perfectio simpliciter, quae Deo convenit ex vi suae essentiae, ut ostensum est. Si vero (ut alii volunt) vere sint respectus transcendentales, qui in rebus absolutis imbibuntur, et non semper requirunt actualem existentiam termini quem respiciunt, sic etiam tales respectus dicentur pertinere ad perfectionem simpliciter seu in ea includi, verbi gratia, in ratione potentiae aut scientiae, absque ulla imperfectione vel repugnantia cum maiori vel aequali perfectione, ideoque etiam conveniunt Deo ex vi suae essentiae et substantiae. Quia omnis perfectio simpliciter hoc modo convenit, ut ostensum est; ergo etiam quidquid est de ratione talis perfectionis, seu quidquid in illa formaliter et essentialiter includitur.

5. *Relationes quasi praedicamentales in Deo ad creaturas an dicant perfectionem.*— Si autem intelligantur in Deo relationes quasi praedicamentales ad creaturas ut actu existentes, ut relatio *Creatoris, Domini* et similes, tribuuntur quidem Deo ad modum accidentium, re tamen vera nullam omnino perfectionem in Deo dicunt, neque aliquid reale quod in eo sit ultra perfectiones absolutas, sed solam denominationem extrinsecam seu relationem rationis, ut frequentius theologi docent cum Magistro in I, dist. 30, et D. Thom., I, q. 13, a. 7, contra nominales, ut ex infra dicendis in praedicamento relationis constabit. Declaravit autem hoc eleganter Cyrillus, in dicto lib. XI Thesauri, dicens: *Sapienter certe dicitur nihil accidere substantiae Dei, quoniam in seipsa perfecta est; sed tamen, cogimur nonnunquam quasi accidentia, etiamsi non omnino accidant Deo, haec dicere, et mente accidentium modo concipere. Quid enim dicemus, intelligentes ante productionem huius mundi creatorem Deum fuisse, sed non actu? Creato autem mundo, actu quoque creatorem esse, idque modo quodam sibi accidisse, quamvis nulla mutatione sui, sed productione totius a nihilo ad esse actu creator factus esse videatur; qui aeterna incommutabilique tunc creandi voluntate, quando aeternaliter voluit, omnia produxit. Multa huiusmodi sunt, quae quasi accidisse Deo videntur.* Et similem doctrinam habet August., V de Trinit., c. 16, ubi late et optime declarat has denominationes de Deo dici per solam mutationem creaturae, atque adeo per extrinsecam denominationem, sicut pecunia incipit esse pretium, aut res aliqua incipit esse pignus sine sui mutatione. Idem fere habet Anselm., in Monolog., c. 24, et Dionys., c. 9 de Divin. nomin. Ratio autem est eadem, scilicet, quia vel hae relationes et denominationes ex se nullam realitatem dicunt aut perfectionem, et ita nullum accidens possunt in Deo ponere; vel, si in aliquibus rebus hae relationes sunt aliquid, includunt in conceptu suo formali imperfectionem, ratione cuius in Deo non sunt formaliter ex vi solius essentiae, et ob eandem causam esse non possunt mediis accidentibus, nimirum, quia easdem vel maiores imperfectiones Deo afferrent, ut in aliis explicatum est. Et per haec satis confirmata est et explicata ratio facta et exclusa evasio seu obiectio quae in contrarium fiebat. 6. Supererat vero dicendum de relationibus ad intra, quarum exemplo obiectio confirmabatur; sed, quia earum consideratio metaphysicae terminos transcendit, breviter dicendum est perfectionem propriam quam illae relationes dicunt (suppono enim aliquam dicere) non includi formaliter et essentialiter in essentia Dei ut sic, seu ut absoluta et communis est, non ob imperfectionem talium relationum, sed ob oppositionem et incommunicabilitatem. Non potuisset enim essentia communicari Filio, verbi gratia,

secundum totam suam essentialem rationem, si in ea paternitas formaliter et essentialiter includeretur. In essentia ergo ut essentia continetur eminenter perfectio omnium illarum relationum. Nihilominus tamen, necessarium fuit illas perfectiones relativas formaliter esse in Deo, et quasi addi (ut nostro modo concipiendi loquamur) formali perfectioni essentiae, non ut aliquid perfectionis ei accresceret, neque ut aliquod accidens ei adiungeretur, sed ut in illa natura infinita posset esse constitutio proprii suppositi incommunicabiliter subsistentis, et ideo illa perfectio non est accidentalis, sed proprie dicitur personalis. Est enim tanta perfectio et eminentia illius naturae, ut nulla perfectio absoluta potuerit in ea esse omnino incommunicabilis; ut ergo quasi determinaretur ad incommunicabile suppositum, necessaria fuit relatio. Atque etiam ut in illa natura esse posset suppositorum distinctio, et interna processio unius ab alio, quod ad fecunditatem et infinitatem illius naturae pertinebat. Quamquam vero in illo ineffabili mysterio intelligatur relatio ut sic formaliter addere perfectionem relativam, quae in divina essentia erat eminenter, non tamen cum distinctione aliqua actuali quae in re ipsa intercedat seu ex natura rei sit inter relationem et essentiam, sed cum perfecta identitate, ut probabilior doctrina theologorum docet, quam, licet humana ratio comprehendere non possit, est tamen magis consentanea veritati fidei. Et propter hanc etiam causam non potest illa perfectio accidentalis existimari, nam, si in creaturis subsistentia, etiamsi in re ipsa distinguatur a natura, non est accidentalis perfectio sed substantialis, quanto magis relativa subsistentia erit substantialis et non accidentalis perfectio, cum et personam constituat et in re non distinguatur a divina natura, immo essentialiter in se illam includat.

Secunda ratio

7. Nam, si in Deo esset aliquod accidens, oporteret illud esse aut realiter aut saltem modaliter a parte rei distinctum ab essentia divina; hoc autem est impossibile; ergo etiam est impossibile esse in Deo aliquod verum accidens. Maior, intellecta physice et realiter, est clara, quia, cum Deus sit perfectissima substantia et in suo esse substantiali simplicissima, ut ostensum iam est, quidquid in eo realiter est et a parte rei non distinguitur ab ipso, non potest esse nisi substantia. Quale enim accidens fingi potest quod nullum habet esse, nisi substantiale? Si vero sumatur illa maior logice et in ordine ad praedicationes, et denominationes extrinsecas seu rationis excludamus, etiam est evidens, quia, cum Deus ex intrinseca necessitate sit et duret et alioqui sit immutabilis, nihil eorum quae intrinsece conveniunt potest de illo per modum accidentis praedicari, nedum esse verum accidens. Minor probari solet ab inconvenienti, quia alias sequeretur esse in Deo veram compositionem. Sed nos nunc uti non possumus illa ratione, quia hoc ipsum est quod probare intendimus, scilicet, non posse esse in Deo talem compositionem. Probatur ergo aliter, quia, si in Deo reperiretur accidens reipsa distinctum a substantia eius, vel haberet illud ab aliqua causa extrinseca, vel a propria essentia per naturalem emanationem ab illa. Primum est plane impossibile. Primo, quia est contra rationem primae causae ut ab alia causa quidquam recipiat, alias illa alia esset superior et prior, saltem secundum eam rationem. Secundo, quia, saltem quoad talem perfectionem, penderet Deus ab extrinseca causa. Tertio, quia tale accidens esset commune, non proprium, unde, quantum est ex se, posset abesse et adesse; unde secundum tale accidens Deus ex se esset mutabilis, quae omnia sunt plane contra naturalem rationem. Secundum etiam dici non potest. Primo, quia illa interna emanatio revera esset aliqua efficientia, quia per illam reciperet esse illud accidens quod ex se non haberet esse; unde esse talis accidentis deberet esse participatum et non esse per essentiam; esset ergo in Deo ab aeterno quaedam quasi mutatio seu receptio alterius rei seu entitatis participatae et effectae; hoc autem dicit manifestam imperfectionem.⁸ Dicit fortasse aliquis illud accidens nec fieri ab extrinseca causa, nec emanare ab interna essentia Dei, sed per sese et ex intrinseca necessitate esse coniunctum cum substantia Dei sine ulla efficientia. Sed hoc facile etiam ex superius dictis refellitur, tum quia esse a se et absque efficientia non potest convenire duobus entibus omnino essentialiter distinctis, qualia essent tale accidens et

substantia; tum etiam quia illud accidens essentialiter esset ens in alio, quae est magna imperfectio; ergo non posset esse ens a se, quae est summa perfectio. Denique est generalis ratio, quia substantia Dei respectu talis accidentis esset in potentia passiva et receptiva, quod repugnat primo ac puro actui; omnino ergo repugnat esse in Deo aliquod verum accidens.

9. Sed occurrit statim difficultas, quia, licet in accidente realiter distincto satis sint evidentes rationes factae, de aliquo autem accidentali modo ex natura rei distincto non videntur habere posse tantam vim, quia ad hos modos non semper requiritur efficientia aut propria compositio. Et maxime auget difficultatem quod multi et graves theologi sentiunt attributa divina (praesertim intellectum et voluntatem, et perfectiones quae ad haec spectant, ut *sapientia, iustitia, misericordia*) distingui formaliter ex natura rei ab essentia divina; qui tamen nullo modo admitterent compositionem in re, neque effectivam emanationem⁷ attributorum ab essentia. Tribuitur autem illa sententia communiter Scoto, In I, dist. 2, q. 7, et dist. 8, q. 4. Tandem augetur difficultas ex actibus liberis divinae voluntatis, qui aliquam rem in Deo ponunt, nam vere in re ipsa Deus vult quod libere vult. Non potest autem Deus realiter velle nisi per aliquam rem, quae in ipso sit; quod si est res aliqua, etiam erit aliqua perfectio, iuxta principia supra posita de ente et bono; illa autem res et perfectio tamen erit libera Deo, sicut ipse actus quo libere vult, cum sint idem; libera autem perfectio non potest in re non esse distincta a perfectione necessaria. Ergo vel discursus factus convincit in Deo non esse actus liberos, quod dici non potest, ut infra ostendam; vel non probat non posse esse in Deo perfectiones ex natura rei distinctas et consequenter accidentarias.

10. Ad obiectionem respondetur non tantum accidentia realiter distincta, sed etiam ea quae sunt modi vere distincti a rebus quas afficiunt, fieri in huiusmodi rebus per veram efficientiam, id est, per propriam actionem, si sint modi adventitii et extranei, vel saltem, quia cum ipsa re fiunt, ab ea fluunt per internam resultantiam, si sint modi intrinseci et quasi propriae passionis. Primum ostendi facile potest inductione, nam terminus motus localis per veram efficientiam fit, et rerum artificialium vera est effectio, et tamen per has et similes actiones non fiunt res distinctae, sed modi; idemque multi existimant de qualitatum intensione, et de rarefactione quantitatis est id probabilius. Et ratio est quia hi modi vere sunt aliquid reale; ergo, si antea non erant, veram efficientem causam et actionem requirunt ut esse incipiant. Et ex hac priori parte probatur facile posterior, nam modus qui necessario est coniunctus cum re, si per eandem actionem fit cum ipsa re, necesse est ut veram habeat causam efficientem, quo modo fit inhaesio accidentis cum ipso accidente; si vero non fit per eandem actionem, ergo ordine naturae supponit factam rem cuius est modus; ergo ut tali rei talis modus addatur, necessaria est aliqua efficientia.

11. Hinc ergo ad divina ascendendo, si intelligeretur divina substantia ut sic per se existens sine ulla actione, quia est suum esse, non tamen ita ex se habere omnem intrinsecum et realem modum essendi sed aliquem adiungi posse, necessarium plane esset talem modum per aliquam efficientiam fieri, saltem secundum naturalem resultantiam. Nec minus necessaria est compositio ac efficientia, nam compositio revera nil aliud est quam distinctorum coniunctio per realem unionem; modus autem unitur rei cuius est modus et est aliquid actualiter ab ipsa distinctum; ergo ex utroque resultat aliquid in re vere compositum. Et confirmatur, quia, si separaretur talis modus a re quam afficit, vel re ipsa vel cogitatione, intelligi non potest quin illa res simplicior maneat quam sit illud constitutum ex re et modo; ergo negari non potest quin illa sit aliqua compositio in re ipsa, quamvis non sit tanta quanta ex rebus distinctis; sicut distinctio modalis vera distinctio est in re, quamvis non tanta quanta inter res distinctas.

SECTIO VI

AN ATTRIBUTA DIVINA SINT PROPRIETATES DEI, VEL DE EIUS ESSENTIA

⁷ emanationem, 1960; denominationem *aliae ed. et ed. Vivès*. Cf. BHF, t. IV, p. 414.

1. Altera obiectio duas petit et graves theologicas quaestiones, scilicet, de distinctione divinatorum attributorum, et de actibus liberis Dei; haec posterior infra est late tractanda in sect. 9. In praesenti dicemus de priori, quantum ratione naturali definiri poterit.

Resolutio

2. Omnino ergo dicendum censeo attributa divina, quatenus aliquid reale et positivum dicunt in Deo, neque inter se distinguunt actualiter in re ipsa, neque a Dei essentia. Quam sententiam D. Thomas docuit, I, q. 13, a. 4, et In I, dist. 2, q. 2, ubi etiam Durand., Richard., Ocham, et Gab.; Cap., et Gregor., dist. 8; Marsil., q. 12; Henric., Quodl. V, q. 1. Et sine dubio est communis sententia antiquorum Patrum, Dionys., Leon., August. et Anselm., et aliorum quos citavimus; non enim solum negant esse in Deo accidentia, sed etiam docent haec nomina quae in nobis significant accidentia in Deo significare essentiam eius; et ideo etiam addunt, non solum concreta, sed etiam abstracta talium nominum de Deo praedicari. Unde eleganter Leo Papa: *Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo iustitia est, sed multi participes sunt veritatis, sapientiae atque iustitiae; solus autem Deus nullius participationis est indigens, de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia*. Sic etiam Athanas., Oratione contra idola, in fine: *Per se est illa ipsa potentia Patris, illa lux, illa veritas*, etc. Et hic modus loquendi per abstracta est frequentissimus in aliis Patribus, immo et in Scriptura, ubi Deus dicitur vita, veritas, sapientia, etc., Ioan., 14; ad Corinth., I, et I Ioan., 5. Ac denique existimo id plane sequi ex illa definitione fidei quae docet Deum esse omnino simplicem, in c. Firmiter, de Sum. Trinit. et fid. cathol. Vide Dionys., 5 c. de Divin. nom.; Irenaeum, lib. II contra Haeres., c. 18; Iustin., q. 144; Cyrill. Alexand., I Thesauri, c. 8; August., XI de Civitat., c. 10, et lib. XII, c. 2, et VI de Trinit., c. 7, et XV de Trinit., c. 6; Bern., lib. V de Consid. ad Eugen., et serm. 80 in Cantica, ubi etiam refert Rhemense Concilium.

3. *Conclusio probatur ratione naturali.*— Sed, omissis theologis fundamentis, existimo rationibus posse evidenter veritatem hanc demonstrari. Primo a priori ex dictis de perfectione primi entis; ostensum est enim ex eo quod est suum esse per essentiam, et essentialiter esse summe perfectum, et in ipsomet suo esse omnem perfectionem claudere; ergo, sicut perfectiones eminenter in Deo contentae, prout in ipso sunt, non sunt aliud ab eius essentia, ita perfectiones simpliciter, quae in Deo sunt formaliter et attributa eius a nobis dicuntur, non sunt aliud ab eius essentia. Quam rationem paulo inferius urgebimus ac declarabimus. Secundo, ab inconvenientibus dictis, quia non possunt tales perfectiones convenire Deo sine aliqua vera compositione et naturali resultantia, potentialitate et aliis imperfectionibus; nec video quid deesset his attributis ad veram rationem propriarum passionum, si ad hunc modum Deo adhaerent. Quapropter etiam philosophi intellexerunt hunc modum distinctionis et compositionis alienum esse a divina perfectione, ut ex Aristot. colligitur, XII Metaph., text. 37, 39 et 51, quem graeci et arabes secuti sunt, ut in sequentibus etiam videbimus⁸. Idem senserat Plato in Phaedone et in Timaeo, et Alcinous ex doctrina eius scripsit illa verba egregia, quae retulit Ludovicus Vives ad 6 c. August. in lib. VIII de Civit.: *Idem Deus ipse, supremus, aeternus, ineffabilis, seipso perfectus, divinitas, essentia, ratio, veritas, harmonia. Neque vero haec ita dinumero, ut inter se ipsa disiungam, immo ut unum potius cuncta considero*. Quapropter credibile non est Scotum re ipsa ab hac certa doctrina discrepasse, sed alio sensu usum fuisse nomine distinctionis formalis et ex natura rei, ut superius tractando de distinctionibus indicavimus et moderni eius discipuli latius tradunt; ad nos enim nunc non spectat quid ille senserit examinare. Argumenta vero quae de hac re a theologis tractantur, vel solum nituntur in nostro modo concipiendi, et solvuntur facile ex his quae supra diximus de distinctione naturae universalis a particularibus, vel, si quae sunt propria et alicuius momenti, omnia attingunt Trinitatis mysterium, et ideo theologis ea relinquimus.

⁸ Vide Capr., In I, dist. 8, q. 4, a. 1.

Esse omnia attributa de essentia Dei

4. Potest autem non immerito dubitari an haec attributa non solum sint essentia, sed etiam de essentia ipsius Dei. Non sunt enim haec omnia idem, nam relationes divinae sunt ipsamet essentia divina, iuxta sanam doctrinam, et tamen non sunt de essentia Dei ut sic, iuxta veriores sententiam. Et in creaturis differentia individualis in re non distinguitur a natura individua, et tamen non est de essentia eius. Dicunt ergo quidam theologi attributa non esse de essentia Dei secundum rationes formales suas, quamvis in re ab ipsa non distinguantur. Quia haec attributa conveniunt Deo ratione essentiae, et ita vere demonstrantur de Deo per ipsam essentiam; ergo non sunt de essentiali ratione Dei. Item unum attributum non est de essentia alterius; alioqui omnino inter se confunderentur; ergo neque essentia est de ratione illorum; ergo neque e converso ipsa sunt de essentia Dei ut sic.

5. Sed hae rationes nullius sunt momenti. Unde eodem modo certum existimo et ratione naturali evidens omnes has perfectiones absolutas, prout sunt in primo ente, esse de essentia eius. Quod plane convincit illa ratio, quia Deus, ex vi sui esse necessarii, ex seipso est ens essentialiter summe perfectum; ergo praecise conceptum hoc ens secundum id quod est de essentia eius, includit omnem possibilem perfectionem; ergo attributa quae significant has perfectiones simpliciter ita in Deo continentur, ut sint de essentia eius. Confirmatur et declaratur haec ratio, nam perfectiones illae quae sunt in essentia Dei tantum eminenter, prout in ipso sunt, sunt formalissime de conceptu essentiali Dei, quo modo dicebamus supra cum Augustino et Anselmo quod creatura in Deo nihil aliud est quam ipsa creatrix essentia, quia nimirum illa eminentia seu eminens perfectio quam Deus in se habet, ratione cuius dicitur eminenter continere inferiores perfectiones, est ipsamet essentialis ratio Dei atque ita de essentia eius; ergo et perfectiones illae quae formaliter sunt in Deo, prout in eo sunt, sunt de essentia eius.

6. Antecedens est evidens, tum quia Deus continet inferiora omnia, quatenus est primum ens de se necessarium, in quo essentialis eius ratio consistit; tum etiam quia, si illa eminentia non esset de essentia Dei, oporteret intelligere in Deo aliam rationem essentialem priorem secundum rationem, quam sit illa eminentia, quia prima ratio uniuscuiusque entis est illa quae est ei essentialis. Interrogabo igitur an in illa priori ratione contineantur eminenter omnia, necne. Nam si affirmetur, iam in ipsamet essentiali ratione Dei admittitur continentia eminentialis talium perfectionum et superflue ac falso fingitur alia eminentia quae non sit de essentia Dei. Si vero id negetur, sequitur rationem illam essentialem esse finitam in genere entis, quandoquidem ex vi illius nec formaliter nec eminenter omnia continentur in tali ente. Sequitur deinde nullo modo posse convenire Deo talem eminentiam, quia nec convenit formaliter ex vi rationis essentialis, ut dicitur; neque etiam potest convenire consequenter seu concomitanter, quia nihil hoc modo convenit alicui essentiae intrinsece et ex propriis, nisi quod in ipsamet essentia rerum eminenter seu virtute continetur. Non potest autem ipsamet eminentia iterum eminenter contineri, ne procedatur in infinitum, et quia in illa eminentia nulla est imperfectio aut ratio ob quam oporteat eminenter contineri et non formaliter; sistendum ergo est in ipsamet ratione essentiali per quam Deus formaliter et essentialiter habet ut sit eminenter omnia quae sunt vel esse possunt.

7. Prima vero consequentia eadem vim habet et simili fere discursu ostendi potest. Primo, quia ita comparantur perfectiones simpliciter ad essentiam Dei, sicut illa eminens perfectio qua Deus eminenter continet inferiores perfectiones, nam eodem modo sunt formaliter in Deo et aequalem identitatem et intimam coniunctionem habent cum essentia Dei. Secundo, quia hae perfectiones simpliciter ut sic non sunt prius in Deo eminenter quam formaliter, sed tantum formaliter, quia nullam includunt imperfectioem, vel rationem quam abstrahere ab eis oporteat ut in essentiali ratione Dei contineantur, nec potest esse altior vel eminentior modus continendi has perfectiones quam formalis; ergo, cum in prima et essentiali ratione Dei sint necessario continendae, quia alias non esset illa ratio simpliciter infinita, efficitur ut in ea formaliter contineantur; ergo similiter concluditur esse de essentia eius. Unde praeterea confirmatur, nam Deus est perfectissimum ens et perfectissimo modo quantum excogitari potest; perfectior autem modus est, si haec omnia includantur in essentia

Dei tamquam de essentia eius, quam si solum sint adiuncta vel concomitantia essentiam, nam priori modo ex vi praecisi conceptus essentialis intelligitur Deus infinite ac summe perfectus; posteriori autem modo minime, quia nihil intelligitur summe perfectum, nisi formaliter affectum sit omnibus perfectionibus simpliciter.

8. Ultimo declaratur in hunc modum, quia hae perfectiones non sunt in Deo ut aliquid accidentale, etiam per modum propriae passionis, ut in superioribus demonstratum est; sunt ergo de substantia Dei; quidquid autem est substantiale in aliquo, est aut natura ipsa, quae maxime est de essentia; aut singularitas naturae, quae in Deo etiam est de essentia, ut supra ostensum est, licet in creaturis non sit de essentia; vel personalitas seu propria ratio constituens personam ut sic. Hae autem perfectiones quas per attributa significamus non pertinent ad propria constitutiva personarum; nullus ergo superest modus quo possint esse de substantia Dei, nisi sint etiam de essentia seu essentiales Deo.

9. *Non omne quod est idem in re cum essentia est de essentia.*— Atque hinc patet solutio rationis dubitandi in principio positae. Fateor enim in universum non converti esse in re idem cum essentia et esse de essentia, nam ad illud prius sufficit quod in re non sit distinctio, ad hoc vero posterius necesse est ut non possit rei essentia esse plene constituta praeciso eo quod dicitur esse de essentia; et consequenter ut hoc ipsum ita in eius ratione includatur, ut in nullo possit reperiri talis essentia quin de eius essentia sit quidquid dicitur esse de essentia talis naturae. Atque in hoc est magna differentia inter relationes divinas et haec attributa; nam, praecisis relationibus, concipitur essentia Dei plene constituta, et ideo quaelibet persona sigillatim sumpta, per eandem essentiam absolutam formaliter et essentialiter constituitur plene ac perfecte Deus absque aliis relationibus. Unde fit ut formalis perfectio relationis prius secundum rationem contineatur eminenter in essentia quam ei formaliter adiungatur, quia, licet in relatione formaliter nulla sit imperfectio, est tamen aliquid quod ad perfectionem simpliciter non pertinet, scilicet, oppositio cum alia relatione, et ideo in ea locum habet continentia eminentialis praeter formalem; haec vero adiungitur ad constitutionem personae, non ad complementum naturae. Et ideo in ea recte intelligitur quod non sit de essentia, sed inseparabiliter et cum summa identitate concomitans et quasi terminans essentiam. Haec autem omnia longe diverso modo inveniuntur in attributis essentialibus, ut declaratum est, et ideo in eis non est aliud esse essentiam quam esse de essentia.

Omnia attributa esse de essentia singulorum

10. Ex quo ulterius concluditur has divinas perfectiones seu attributa ita inter se comparari, ut omnia sint de essentiali ratione cuiuslibet et tota essentia Dei sit de ratione singulorum; atque adeo ut, licet plura a nobis ratione distinguantur, in re tamen solum sit una simplicissima perfectio, quae tota est adaequata essentia Dei. Quod eleganter declaravit Anselm. in Monolog., c. 16, dicens: *Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis? An potius nobis sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum?* Et infra: *Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimode tot illa bona sit, necesse ut illa omnia, non plura, sed unum sint: idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia sunt simul*, etc., quae late prosequitur. Ratio autem clara est, quia non possunt omnia illa attributa in simplicissimam essentiam convenire eo modo quo diximus, quin inter se eandem identitatem et (ut ita dicam) eandem essentialem habitudinem habeant. Item, quia quodlibet attributum est infinitum, non tantum in perfectione alicuius generis, sed simpliciter in genere entis, nam est ens ex se necessarium et ipsum esse per essentiam; ergo necesse est ut in sua essentiali ratione includat essentiam et omnia alia attributa, quod recte notavit Caiet., de Ente et essentia, c. 6, q. 12.

11. *Obiectio.*— Dices: aut loquimur de his secundum rem, aut prout concipiuntur a nobis. Priori modo vera quidem sunt haec omnia, non tamen sunt locutiones propriae, nam nos proprie loquimur de rebus prout illas concipimus. Alioqui etiam de relationibus dicere

deberemus esse de essentia. Item fateri oporteret iustitiam ut iustitiam esse misericordiam, et Deum per iustitiam misereri et per misericordiam punire; et (quod caput obiectionum est) Filium procedere per voluntatem et Spiritum Sanctum per intellectum. Si autem eligatur posterior modus, sic falsa videntur omnia dicta; nam iustitia, ut a nobis concipitur, praescindit ab omni alia perfectione; quapropter non possunt in essentiali ratione iustitiae ut sic conceptae includi reliqua attributa. Similiter, in ipsamet quaestione quam tractamus, supponimus Deum ut essentialiter conceptum praecisis attributis, cui postea attributa adiungimus seu attribuimus; ergo concipimus essentiam ut priorem attributis; non ergo concipimus attributa ut de essentia illius.

12. *Quae de Deo concipimus, qualiter Deo iure attribuenda.*— Respondetur sermonem esse de rebus ipsis quae a nobis concipiuntur in Deo, prout concipiuntur a nobis, ita tamen ut illa reduplicatio non designet modum concipiendi ex parte nostra, sed ex parte rei conceptae. Est enim considerandum quod, licet res perfectiores et divinae imperfecte concipiantur a nobis, quia concipiuntur ad modum earum rerum a quibus cognitionem accipimus, non tamen concipiuntur cum errore et falsitate, quia non attribuimus rebus conceptis imperfectionem modi nostri concipiendi, sed potius sub illo modo veram earum perfectionem concipimus. Sic igitur talem concipimus esse naturam Dei, ut iudicemus in re ipsa esse de illius essentia omnia attributa et perfectiones quas divisim et per varios conceptus nos apprehendimus.

13. *Obiectioni satis fit.*— Ad priorem autem partem obiectionum, negamus ex dictis sequi idem esse dicendum de relationibus, quia vere etiam iudicamus relationes in re ipsa non pertinere ad constitutionem essentiae, sed personarum, quod de attributis iudicare non possumus. Et similiter, cum dicitur iustitia ut iustitia esse misericordia, aut intellectus ut intellectus esse voluntas, si sermo sit de rebus ipsis conceptis, verae sunt illae locutiones; quia sensus est rem illam quae concipitur sub ratione iustitiae aut intellectus formaliter et essentialiter includere rationem misericordiae, voluntatis, etc. Si vero sit sermo de rebus prout distincte et expresse concipiuntur a nobis, sic illae locutiones falsae sunt; nam mens nostra per inadaequatos conceptus partitur rem in se omnino indivisibilem, et tunc, quamvis res in se omnino sit eadem, tamen non cadit sub singulis conceptibus secundum totam adaequatam rationem suam, et ideo, si reduplicatio fiat in ordine ad conceptus nostros, non potest uni attribui quod attribuitur alteri, quia non concipitur idem et sub eadem expressa habitudine per unum et per alium conceptum. Et ob eandem causam eae locutiones in omni rigore falsae sunt: Deus per iustitiam miseretur, Pater per voluntatem generat.

14. *Quomodo de una entitate Dei simplicissima oppositae praedicationes fiant.*— Est enim animadvertendum quod, licet perfectio divina in se una omnino sit, non tamen operatur semper secundum adaequatam suam rationem. Sicut lux solis, licet in se omnino sit eadem quatenus eminenter continet calorem, siccitatem et alios effectus, quando tamen calefacit, non operatur secundum adaequatam perfectionem suam; et ideo non potest vere dici tunc agere quatenus eminenter continet siccitatem vel alias qualitates, quia hoc est quasi per accidens ad illum effectum; per se autem ut eminenter contineat calorem, et ideo vere ac proprie dicitur calefacere quatenus eminenter continet calorem. Unde, si ratione distingueremus in luce virtutem calefaciendi, exsiccandi, etc., eisque diversa nomina imponeremus, vere diceretur lux calefacere per virtutem calefaciendi, non vero per alias virtutes; quia per eas voces et conceptus significatur lux, non secundum se, sed secundum inadaequatam habitudinem ad effectus et prout illos virtute continet. Sic ergo intelligendum est quod de Deo dicimus. Quod in effectibus ad extra est clarum, quia nullus effectus est adaequatus virtuti divinae, et ideo vere dicimus Deum creare hominem per ideam hominis, non vero per ideam equi, non quia in re distinctae sint hae ideae, sed quia, licet sit unum eminens exemplar ita repraesentans singula ac si esset uniuscuiusque proprium, tamen per se non agit unumquodque nisi quatenus repraesentat illud; quod autem repraesentet alia est quasi per accidens ad talem effectum. Et haec habitudo per se significatur in illis locutionibus. Unde eadem ratio est de illis, iustitia miseretur et misericordia punit, quia neuter effectus est per se adaequatus divinae virtuti.

15. *Filius in divinis cur non per voluntatem, sed per intellectum, contra Spiritus Sanctus producat.*— Atque (ut hoc obiter theologis demus) idem dicendum est de originibus ad intra, nam, cum in Deo Patre una et eadem ratio sit intellectus et voluntatis, non est tamen principium alicuius originis seu personae secundum totam hanc adaequatam rationem, sed est principium Filii prout habet vim intelligendi, et illi virtuti ut sic est adaequata illa origo seu processio; principium autem Spiritus Sancti est prout habet vim amandi. Quia ergo nominibus intellectus et voluntatis significatur illa virtus secundum has praecisas et inadaequatas rationes, ideo non potest voluntati attribui origo Filii nec intellectui origo Spiritus Sancti. Et hoc idem est, quod aliis verbis dici solet, has scilicet virtutes seu attributa, licet non actualiter, virtualiter esse distincta, et unum attributum esse principium vel rationem operandi seu producendi aliquid, prout virtute distinguitur ab alio; et ideo non posse formaliter et per se attribui uni quod est proprium alterius, ut virtute ab alio distinguitur. Nam haec attributa virtualiter distingui, nihil aliud est quam vel virtute continere distinctos effectus, vel unite et simpliciter in se habere quae in aliis distincta sunt, vel esse eminentem virtutem seu rationem, quae potest esse principium quod aut quo diversarum actionum aut processionum. Unde, licet haec virtualis distinctio in re non sit distinctio, sed eminentia, est tamen fundamentum respectu nostri distincte concipiendi illam virtutem secundum proprias et per se habitudines ad distinctos effectus seu terminos, et ideo est etiam sufficiens fundamentum diversarum locutionum, ut declaratum est.

16. *Iustitia Dei, ut a nobis concepta, qualiter a misericordia praescindat.*— Ad alteram partem obiectionum, cum dicitur iustitiam Dei, ut a nobis concipitur, praescindere ab omni alia perfectione, respondetur id esse verum de praecisione simplici quoad expressam cognitionem seu considerationem concipientis, quia ille vere nil aliud expresse cogitat nisi rationem iustitiae. Non est autem verum de praecisione exclusiva, quia ille qui sic cogitat non existimat illam iustitiam tantum esse iustitiam, aut in ratione sua essentiali nullam aliam perfectionem includere. Immo nec secundum abstractionem pure praecisivam ita abstrahuntur alia attributa a iustitia quin in eius conceptu includantur saltem implicite, quia, si iustitia Dei concipitur, non sufficit conceptus iustitiae in communi, sed aliquid adiungere oportet quo fiat conceptus proprius iustitiae divinae; sit ergo iustitia per essentiam aut simpliciter infinita; in hoc ergo conceptu implicite continetur ut talis iustitia essentialiter sit omnis alia perfectio.

17. *Attributa divina, quae de essentia affirmantur, qualiter ab illa praescindant.*— Atque hinc facile etiam intelligitur quo modo essentia Dei concipiatur praecisis attributis, quando eam cum illis comparamus vel haec attribuimus. Praescinduntur enim ab expressa et distincta perfectione talis essentiae totiusque perfectionis eius, non tamen ab implicita inclusione, ut sic dicam. Concipio enim essentiam Dei per communem conceptum entis vel essentiae adiungendo aliquam negationem vel perfectionem qua fiat proprius Dei, ut concipiendo essentiam simpliciter infinitam aut ex se actuaalem, per quem conceptum distincte non considero quae perfectiones sint de ratione essentiali talis naturae; et hoc modo dicuntur praescindi per talem conceptum; tamen, implicite seu confuse non possunt excludi aut praescindi, quia in perfectione illius rei conceptae essentialiter continentur. Postea vero per proprios conceptus iustitiae et misericordiae, etc., explicite considerantur et inter se vel cum essentia comparantur aut praedicantur, nam ad hoc satis est diversus modus concipiendi noster. Unde, cum dicimus de essentia Dei esse quod sit iustus aut sapiens, nihil aliud facimus quam explicare quid in illo conceptu implicite contineretur.

18. Tandem, hinc facile expediuntur rationes contrariae sententiae; et declaratur quomodo attributa dicantur convenire Deo ratione essentiae, quomodo unum per aliud possit demonstrari, et qua ratione in hac essentiali continentia mutua attributorum et essentiae nulla sit confusio vel repugnantia. Essentia enim non dicitur esse ratio attributorum secundum se, sed secundum modum nostrum concipiendi; quia nimirum cum concipimus essentiam conceptu quodam inadaequato, adiuncta aliqua differentia seu modo saltem negativo proprio

Dei, quatenus est primum ens necessarium ac per essentiam, ex hoc conceptu seu ex tali modo entis colligimus talem vel talem perfectionem illi enti esse necessario attribuendam, quia illa ratio, verbi gratia, entis a se talem perfectionem requirit. Tamen, sicut hoc modo colligimus attributum ex ratione essentiali, ita etiam colligimus illud attributum, non utcumque, sed essentialiter convenire tali enti, et consequenter etiam colligimus essentiam non esse rationem attributorum eo modo quo in creaturis essentia solet esse principium proprietatum, sed solum quia in simplici ratione sua, quae a nobis confuse concipitur, necessario continetur quidquid perfectionis per varios conceptus de eadem essentia nos postea concipimus.

19. *Ut per unum Dei attributum a priori aliud demonstretur.*— Et eodem modo demonstramus unum attributum per aliud, et illud apprehendimus ut prius et ut rationem alterius, quod secundum se spectatum et ut abstrahit a Deo et creaturis habet aliquam rationem prioritatis vel praesuppositionis ad aliud, ut videre licet in intellectu et voluntate et similibus. Unde nulla est in re confusio, sed summa et essentialis identitas et simplicitas. Neque etiam est repugnantia, quia omnes hae perfectiones secundum se sumptae et abstractae a conditionibus creatis, non postulant necessario distinctionem ullam, nec includunt aliquid ratione cuius repugnet omnia attributa esse de ratione singulorum. Ut autem minus incredibile vel admirabile videatur hanc tantam unitatem in divina simplicitate reperiri, possumus ex creaturis aliquod exemplum sumere quo rem hanc amplius explicemus vel adumbremus. Nam rationale, verbi gratia, est differentia essentialis hominis, una et indivisibilis, qua concepta ut adiuncta generi, tota hominis essentia concipitur. Ad explicandam autem hanc differentiam, possumus eam nos in plures conceptus dividere. Concipiamus enim hominem esse discursivum (accepta hac voce proportionaliter, non ut sumitur a principio proximo, sed a radice essentiali, et ut significat habitudinem ad tertiam operationem intellectus), et rursus praecise concipiamus hominem esse compositivum et divisivum, et rursus esse apprehensivum simpliciter. Hi sane omnes conceptus nihil aliud explicant nisi quod formaliter continebatur in rationali, sed explicant quasi per partes quod in rationali est unum et simplex declarantque distincte quod a nobis confuse uno conceptu apprehenditur; idque satis est ut unum ex alio ratiocinemur et colligamus. Ad hunc ergo modum concipienda nobis est distinctio attributorum Dei, et comparatio eorum ad essentiam quasi adaequate et confuse conceptam, ut satis declaratum est.

20. *Attributa Dei quae per negationem circumloquimur, quam in ipso dicant perfectionem.*— Solum superest advertendum omnia dicta intelligi de attributis Dei quatenus in ipso ponunt perfectionem positivam; sunt enim multa attributa quae per negationem a nobis declarantur, et ratione negationis solum distinguuntur vel inter se, vel ab essentia, et in his clarum est negationes ipsas non esse de essentia Dei neque unam negationem proprie esse de essentia alterius; fundamentum autem harum negationum in se unum omnino et idem est. Et perfectio quae per unam negationem declaratur, eadem est cum perfectione quae declaratur per aliam; atque hoc modo est evidens talia attributa esse de ratione essentiali Dei et singulorum inter se. Huiusmodi autem sunt omnia attributa Dei, quae nullam habitudinem dicunt ad actionem seu actum, sed solum per varias negationes declarant eminentiam substantiae divinae, ut sunt esse a se, actum purum, omnino simplicem, infinitum, immensum, incomprehensibilem, ineffabilem, et si quae sunt similia, de quibus evidentissimum est dicere eandem perfectionem positivam, et omnia in singulis includi formaliter ac essentialiter. Alia vero attributa quae dicunt ordinem ad actum, ut sunt quae ad intellectum, voluntatem et potentiam spectant, magis videntur significari per modum proprietatum; sed in eis etiam sunt vera quae diximus, et constabit clarius cum de singulis in particulari aliquid dicetur.

SECTIO VII

AN DEUM ESSE IMMENSUM DEMONSTRARI POSSIT

1. Primum quid immensitatis nomine explicetur intelligere oportet; saepe enim accipitur immensum pro eodem quod infinitum. In qua significatione iam satis dictum est

de re ipsa significata. Immensitas ergo stricte sumpta dicit habitudinem ad ubi seu praesentiam Dei in rebus omnibus. Et hoc modo est peculiare attributum, ratione cuius dicitur Deum esse ubique. Et hoc sensu non videtur tam manifestum ratione naturali Deum esse inmensum, nam multi ex antiquis philosophis Deum ad certum aliquem locum definierunt.

Philosophorum variae sententiae

2. Aristoteles enim, VIII Phys. c. ult., text. 84 indicat de loco ubi Deus est duas fuisse antiquorum sententias, scilicet aut esse in centro, aut in circumferentia, quia haec (inquit) sunt quasi duo principia motus caelestis. Et qui ponebant Deum in centro fortasse existimabant illud esse accommodatum locum, ut inde veluti radios efficacitatis suae undique diffunderet. Ipse vero Aristoteles alteram sententiam huic praefert et in eam plane descendere videtur. Et I de Caelo, c. 3, text. 22, sic inquit: *Omnes homines qui de diis existimationem habent, et universi qui deos esse putant, tam graeci quam barbari ipsum supremum locum diis tribuerunt, propterea quod immortale ad immortale est accommodatum*; et II de Gener., c. 19, text. 59, ait *haec inferiora non posse perpetuo eadem conservari, quia ab ipso principio longe absunt*; et non dissimilia dicit II de Caelo, c. 12, text. 68. Quae loca, si per se sola spectentur, facile explicari possent de distantia naturae et non loci; obstat tamen alter locus (si tamen Aristotelis est) in libro de Mundo ad Alexandrum, ubi expresse hoc explicatur de distantia locali, et dicitur multo magis decere Deum, in caelo residentem, inde omnibus salutem afferre. Et explicatur exemplo regis aut ducis humani, quem non decet per seipsum omnibus locis aut negotiis interesse, sed in uno loco sistere et inde universa gubernare. Atque ita Iustin. Martyr, in orat. Paraenetica ad Gentes, librum illum Aristoteli attribuit, et hanc etiam sententiam illi adscribit, ubi etiam indicat Platonem in sphaera ignea Deum constituisse; Eusebius etiam, lib. III de Praeparat., refert Aegyptios caeleste habitaculum Deo tribuisse. Denique Commentator, in disp. XIV contra Algazel., ad ult. dub., puerilem appellat eorum existimationem qui Deum in omnibus rebus esse existimarunt.

Vera quaestionis resolutio

3. Nihilominus dicendum est ratione naturali demonstrari posse Deum esse inmensum et consequenter esse ubique. Haec veritas, sicut de aliis dictum est, ostendi potest aut omnino a posteriori ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato. Priorem viam docuit D. Thom., 1, q. 8, a. 1, ubi, ex universali Dei influxu et actione, infert Deum esse ubique realiter praesentem et intime in omnibus rebus. Nam omne agens debet esse coniunctum passo in quod operatur. Sed Deus est universale agens efficiens omnia et in omnibus quae sunt; ergo est intime praesens in rebus omnibus. Maior sumitur ex Aristotele, VII Phys., c. 2, dicente movens et motum debere esse simul, quod in omni agente verum habet, ut supra, disp. XVI, visum est. Minor autem constat ex disp. XXI et XXII, ubi ostensum est Deum et conservare omnia continua actione et agere immediate in actione omnium agentium secundorum. Atque hanc rationem videtur insinuasse Paulus, Acta. 17, in illis verbis: *Quaerere Deum, si forte attraherent eum aut inveniant; quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*; et in Ps. 138 eadem ratio insinuat in illis verbis: *Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua*. Nam his verbis voluit significare David Deum ibi adesse, sicut in proxime praecedentibus dixerat: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades*. Perinde ergo existimavit dicere: *Ibi ades, vel me adduces, aut ibi me tenebis*; non certe alia ratione, nisi quia operatio habet adiunctam realem praesentiam.

Ratio D. Thomae expenditur

4. *Qui et qualiter eam impugnet Scotus?* — Nihilominus Scoto, In II, dist. 2, q. 5, et In I, dist. 37, et ibi Ocham, Gabrieli, et aliis non solum illa non est visa demonstratio, verum nec sufficiens ratio. Primo, quia illud principium movens et motum debent esse simul non est hactenus satis demonstratum; nam Aristoteles nullam eius rationem [a priori, immo neque a posteriori generalem rationem]⁹ adducit, sed solum id probat inductione quadam satis incerta et quae in nonnullis singularibus deficere videtur, et in aliis est tam occulta, ut experimento non constet.

5. Secundo ac praecipue, quia, licet demus eam conditionem esse necessariam in agentibus finitis, in Deo, qui infinita virtute operatur, non est cur sit necessaria; nam, sicut ex limitatione virtutis provenit quod agens finitum in sphaera limitata operetur et non ultra, ita necessitas realis praesentiae et coniunctionis cum passo potest ex limitatione virtutis provenire. Unde Aristoteles, in dicto libro ad Alexandrum, cum retulisset nonnullos veteres sensisse Deum in rebus omnibus esse ob hanc ipsam rationem, quod scilicet omnia efficiat; haec enim sunt Aristotelis verba: *Vetus fama est, et quidem haereditaria mortalium omnium, universa a Deo et per Deum nobis esse constituta. Nec vero ulla natura per se sufficit, orbata salute quam ille ferat. Quapropter* (nota illationem) *veteres nonnulli adducti sunt ut dicerent haec omnia deorum esse plena; cum igitur hanc sententiam Aristoteles retulisset, subiungit divinae excellentiae magis convenire ut, in uno ac supremo loco residens, omnia inde conficiat. Significat ergo, licet in inferioribus et imperfectis causis sit ea necessitas coniunctionis vel propinquitatis ad effectum ut eum agere possint, in causa tamen eminenti et infinita nullam esse huiusmodi necessitatem.*

6. Et confirmatur primo, nam in agentibus naturalibus potest intelligi haec necessaria conditio ut antecedens ad actionem, eo quod semper supponant subiectum in quod agant, cuius propinquitas et applicatio necessario supponenda sit; at vero in Deo, saltem quoad primam et praecipuam actionem eique propriissimam, quae est creatio, non potest haec conditio praesupponi ad actionem, quia ex parte effectus nihil supponitur in quo Deum esse oporteat ad agendum in illum; ergo ex hac actione vel effectu eius non potest a posteriori colligi haec conditio. Quod si dicatur in hac actione Dei hanc conditionem esse consequentem, non antecedentem ad ipsam actionem, sequitur imprimis ex hac divina actione non colligi existentiam Dei in rebus, sed aliunde ostendendam esse illam consecutionem. Nam vis illius illationis non posset sumi ex causalitate, neque ex conditionibus ad causandum requisitis; ergo medium aliud est quaerendum unde probetur ex tali Dei actione sequi talem praesentiam.

7. Confirmatur secundo theologice, quia nunc de facto divina virtute fit ut aliqua causa immediate operetur in distans, ut in materia de Incarnatione de Christi humanitate probavi; ergo non est haec conditio ita necessaria ad agendum ut prorsus repugnet sine illa operari; ergo, si per impossibile fingamus Deum cum tota virtute activa infinita intensive, quam nunc habet, esse in uno definito loco, nihilominus posset agere in locis distantibus, quia talis modus agendi in se non involvit repugnantiam; ergo non repugnaret virtuti infinitae si alioqui non esset immensa; ergo praecise ex actione Dei in aliquo loco non sequitur realis praesentia et existentia Dei in illo. Respondent aliqui ex actione Dei inferri hanc praesentiam non utcumque, sed adiunctis propriis conditionibus Dei in agendo, scilicet, quod agit ut primum, principale et perfectissimum agens; nam inde sequitur agere infinita virtute et consequenter esse ubi operatur. Et in idem fere redit quod alii respondent, ex actione scilicet Dei in aliquo loco immediate sequi aut Deum ibi esse, aut virtute infinita operari; quod si detur primum, habetur intentum; si autem detur secundum, ex hoc ipso infertur etiam aliud, quia virtus infinita non ex indigentia, sed ex perfectione secum affert hanc praesentiam ad rem in qua operatur. Verumtamen haec responsio imprimis divertit ab intentione proposita, quia non demonstrat ubiunitatem Dei ex actione, sed ex infinitate, quod pertinet ad

⁹ [a priori... rationem], ed. *Vivès om.* "Las palabras entre corchetes faltan en la ed. Vivès y en bastantes otras." Cf. BHF, t. IV, p. 432.

posteriorem viam demonstrandi infra tractandam. Et deinde non est per se evidens illa consecutio, in qua ex infinita virtute ad agendum infertur immensitas; nam hae sunt veluti quantitates diversarum rationum, sicut intensio et extensio; nam infinitas virtutis activae est quasi intensiva, immensitas vero est quasi infinita extensio, unde non est evidens hanc ex illa sequi nisi ad aliud prius medium revocetur.

8. Tertio principaliter augetur difficultas, quia, licet omne agens immediatum debeat esse coniunctum effectui, non tamen quodlibet eodem modo. Est enim quoddam agens immediatum (ut aiunt) immediatione suppositi, aliud immediatione virtutis; de illo admitti potest debere per seipsum esse coniunctum passo, de hoc vero minime; satis enim est ut virtus eius sit passo coniuncta; ergo ex actione Dei non potest definite colligi Deum per seipsum esse immediate in omnibus, sed vel per se, vel per virtutem suam. Nisi fortasse supponatur Deum agere in omnibus immediate immediatione suppositi, quod non est evidens, immo a multis etiam catholicis et thomistis negatur. Respondent aliqui, etsi Deus agat immediate immediatione virtutis, satis inde inferri per suam substantiam adesse suis effectibus, quia virtus eius non est aliud a substantia eius. Sed contra, nam et est virtus propria seu innata agenti, et est virtus diffusa, ut in sole lux est virtus innata, influenza vero aliqua est virtus diffusa. De priori verum est virtutem Dei esse substantiam Dei; tamen, cum dicitur immediate agere immediatione virtutis, si distinguendum hoc est ab immediatione suppositi, non potest intelligi de virtute propria et innata, sed de diffusa. Haec autem non est idem cum substantia Dei, ut per se constat; ergo ex actione Dei non potest colligi Deum esse in omnibus per suam substantiam seu virtutem innatam, quod idem est, sed solum per virtutem diffusam.

9. Quarto et ultimo, quamquam demus totum id quod haec ratio intendit, scilicet Deum esse in rebus omnibus quas facit, adhuc non satis probaretur immensitas Dei, nam illo discursu ad summum probatur Deum esse in toto hoc mundo; hinc autem non fit Deum esse immensum, nam totus hic mundus finitus est; si ergo Deus illo concluditur, non est immensus; quod autem in illo non concludatur, non potest ex actione Dei probari; ergo ex illa non satis probatur immensitas Dei.

10. *Qualiter enervanda sint ab Scoto et aliis Scripturae testimonia pro ratione D. Thomae adducta.*— Ad testimonia autem Scripturae quibus ratio illa confirmabatur, respondere possunt auctores huius sententiae. Primo, esto Paulus et David illa ratione utantur, non ideo esse evidentem, nam saepe scriptores sacri utuntur rationibus aut verisimilibus aut frequentius receptis apud eos ad quos scribunt; nam in eodem loco Paulus testimonio etiam Arati utitur, quod infirmius est; vel certe, etiamsi gratis demus illam rationem fieri certam ex testimonio Scripturae, non tamen sequitur esse evidentem. Rursus (quod ad rem magis spectat) non constat illum esse sensum illorum locorum, nam prior locus Actorum intelligi potest non de reali praesentia Dei in nobis per essentiam, sed de praesentia per potentiam et providentiam, ut idem sit, non longe abesse a nobis quod curare res nostras et non habere illas oblivioni traditas, quod recte probat Paulus, quia nobis vitam, motum et ipsum esse subministrat. Et ad hoc etiam inducit illud Arati: *Ipsius enim et genus sumus*, quae verba nullo sensu potuit inducere ut inde colligat realem praesentiam Dei in nobis. Quod autem nostri curam specialem et providentiam habeat, recte colligit ex eo quod divinam eius naturam quodammodo participamus. Et hanc expositionem significare videtur Theophylactus in eum locum dicens: *Providentiam illius significat, et conflationem, atque exercitationem, nempe quod ab illo simus creati*, etc. Et Beda ibidem his verbis Augustini exponit Paulum: *Ostendit (inquit) Apostolus Deum in his quae creavit indesinenter operari; cum enim aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus nisi quia id operatur, et hoc est opus eius quo continet omnia, et quo eius sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; per quam dispositionem in illo vivimus, et movemur, et sumus.* Alter vero locus ex Ps. 138 minus urgere videtur, quia ibi solum intendit David ostendere neminem posse effugere divinum conspectum; sic enim paulo antea dixerat: *Quo ibo a*

spiritu tuo et quo a facie tua fugiam? Quam praesentiam in omnibus rebus per cognitionem seu intuitionem omnium, immediate probat ex praesentia Dei per essentiam, dicens: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.* Nam, licet ratio intuendi omnia in Deo non sit praesentia realis ad loca omnia, tamen, respectu hominum erat evidentissimum non posse Deum latere ea quae illic fiunt ubi ipse est. Deinde illam probat ex efficacia divinae potentiae in verbis citatis: *Si assumpsero pennas diluculo,* etc. Et tertio illam probat ex infinita Dei scientia: *Quia tenebrae non obscurabuntur a te,* etc. Ex eo igitur quod Deus operatur in nobis omnia, recte infert Psalmista non posse nos Deum latere, cum Deus per scientiam suam operetur; non vero inde infert Deum esse in omnibus realiter praesentem. Neque in superioribus verbis hoc probat, sed affirmat tantum.

Defenditur ratio D. Thomae, primaeque obiectioni satisfit

11. His autem non obstantibus, theologi communiter rationem illam amplectuntur, In II, dist. 17, ubi Bonaventura, Albertus, Durand., Aegid., Richard., Argentin., Capreol.; Henric., in Summa, a. 30, q. 5, et Ferrar., III cont. Gent., c. 68. Quapropter dicendum censeo rationem illam esse satis efficacem et magis consentaneam non solum philosophis, sed etiam sanctis Patribus et vero sensui Scripturae (ut hoc interim theologis demus). Haec autem omnia constabunt discurrendo per singulas obiectiones factas. Ut vero respondeamus ad primam, recolendum est quod diximus disputando de causis, duobus videlicet modis posse intelligi nullum agens posse efficere rem vel in rem distantem. Primo, ut nihil omnino influat in rem distantem nisi per propinquam, ita ut immediate ac per seipsum solum agat in rem sibi proximam. Secundo, ut non possit inchoare actionem nisi a re propinqua, ita ut non possit agere in distans, nisi quasi continuata actione per propinquum et totum medium usque ad extremum, repugnetque agere immediate in rem distantem nihil agendo in totum medium. Prior sensus, sive verus sit, sive falsus, quod ibi definitum relinquimus, nihil ad praesentem demonstrationem attinet; non est enim fundanda in eo principio explicato in eo sensu, quia revera esset valde debile fundamentum et, ut minimum, valde dubium. Posterior ergo sensus est qui ad rem praesentem spectat, et in eo est illud principium physice satis certum propter experientias et rationes quas dicto loco adduximus. Et, licet fateamur nondum id sit satis demonstratum, si de rigorosa demonstratione sermo sit, intentioni autem nostrae et (ut existimo) doctorum omnium qui illa ratione utuntur, satis est quod tam efficaciter probetur Deum esse ubique sicut probatur efficientes causas non agere immediate in distans in sensu explicato.

Ratio cur etiam agens infinitum esse debet coniunctum effectui, et solvitur secunda obiectio

12. Secunda etiam obiectio solvenda est ex dictis in citato loco; ibi enim ostendimus coniunctionem hanc quam agens requirit cum passo vel effectui, non fundari in hoc quod agens est finitum et limitatae virtutis, sed in ratione agentis ut sic. Nam, si fundaretur solum in limitatione virtutis, non esset cur omnia agentia finita aequalem propinquitatem passi seu effectus requirerent, quia non omnia sunt aequalia, licet omnia sint finita. Unde, sicut omnia habent finitam sphaeram activitatis, quia habent finitam virtutem, non tamen habent aequalem sphaeram, quia non habent aequalem virtutem, ita etiam hic modus agendi in rem distantem, prius attingendo propinquam, non aequaliter conveniet omni agenti finito, sed ad summum erit commune omnibus non posse agere immediate ad quamcumque distantiam, sed ad finitam, et quod magis limitatum est, ad minorem distantiam. Quod vero nihil omnino possit agere nisi inchoando actionem a re propinqua, non est cur conveniat necessario omni agenti finito, eo quod finitum est, si ratio agentis ut sic non postulat. Quod declaratur retorquendo rationem in hunc modum, nam, si causa efficiens ut sic non postulat hanc coniunctionem cum effectui seu actione sua ex eo quod causa efficiens est, sed quia finita est, ergo, si fingamus esse causam infinitae virtutis in definito loco, illa posset immediate agere in distans, nihil agendo in propinquum, quia nihil est quod obstat. Immo eadem ratione posset agere ad quamcumque distantiam in infinitum, quia virtus infinita non debet habere limitatam sphaeram, et aliunde supponitur ex ratione causae efficientis non esse necessariam illam immediationem seu propinquitatem; ergo ob eandem rationem, servata proportione,

agens finitum, cum habeat certam sphaeram extensam usque ad certam distantiam, poterit intra illam immediate agere in distans, quamvis non agat in propinquum.

13. Quanta ergo evidentia aut certitudine ex his quae experimur in agentibus naturalibus colligimus omnia sibi determinare hunc modum agendi, tanta certe colligendum est illam necessitatem non provenire ex limitatione virtutis, sed ex ipsamet ratione agentis. Nam, sicut forma, ut forma est, requirit ad suum effectum formalem unionem et indistantiam cum materia, nec posset forma aliqua, quamvis fingeretur infinita, dare suum effectum sine illa propinquitate; vel, sicut causa finalis ad suam causalitatem requirit propinquitatem per cognitionem nec potest aliter illam exercere, etiamsi maxime infinita sit, ita agens ut agens requirit ad agendum propinquitatem et immediationem cum passo vel effectu, sine qua non potest agere, etiamsi infinitum sit. Adde multo minus id posse convenire agenti infinitae virtutis, quia agere in distans, esto in aliquo agente possit videri perfectio, non tamen potest esse perfectio simpliciter, sed supposita imperfectione; absolute tamen multo melius est esse omnino indistans a suo effectu, ut non solum ex virtute agendi, sed etiam ex modo et dispositione seu propinquitate habeat summam perfectionem in agendo summumque dominium in effectum. Unde valde erravit auctor illius libri de mundo ad Alexandrum, existimans ad perfectionem gubernatoris pertinere ut in uno tantum loco existat et efficacia sua etiam in distantia loca influat; hoc enim pertinet ad quamdam perfectionem hominum, supposita eorum imperfectione; absolute tamen non est perfectio multoque melius est per seipsum adesse omnibus suis effectibus, si id possit sine distractione aut diminutione suae virtutis. Ex his ergo sufficienter soluta est secunda obiectio.

An in spirituali agente localis praesentia antecedit actionem

14. *Responsio aliquorum.*— In prima vero illius confirmatione tangitur obiectio quam Scotus facit¹⁰ contra D. Thomam, quod vel petat principium in sua probatione, si supponat Deum esse in rebus per operationem tamquam per rationem formalem existendi in illis, ut de spiritualibus rebus in universum D. Thomas opinatur, vel nihil probet, nisi admittat aliam praesentiam Dei in rebus priorem operatione. Ad quod respondent thomistae Deum quidem nullam habere praesentiam in rebus priorem operatione, et nihilominus non peti principium in dicta ratione, quia procedit vel a causa formali ad suum effectum, vel a fundamento ad relationem, ut si probemus aliquod corpus esse in loco quia est quantum, aut esse simile quia est album. Contra hanc vero responsionem procedit difficultas tacta in dicta confirmatione, nam in naturalibus agentibus ex actione concluditur et demonstratur praesentia vel propinquitas agentis tamquam quid prius et praesuppositum ad actionem; ergo, cum illa ratio sumpta sit ex proportione ad agentia naturalia et ex his quae nos in illis experimur, vel concludere debet praesentiam Dei ut priorem et praerequisitam ad actionem, vel nihil certe concludit.

15. *Aliorum responsio.*— Quare alii respondent et concedunt Scoto necessariam esse aliquam praesentiam priorem actione, illam vero non esse praesentiam ad res ipsas, nam, cum res non sint nisi per actionem Dei, intelligi non potest praesentia ad res ante actionem, sed esse praesentiam ad spatium in quo sunt res quas Deus efficit. Unde in hac conditione praerequisita intercedit quidem differentia inter Deum et alia agentia naturalia: quod haec praerequirunt realem praesentiam ad passum seu mobile, quam Deus non requirit, quia nullum passum necessario supponit ad actionem suam; servatur autem proportio, quia, sicut agens naturale requirit praesentiam ad passum in quo operaturum est, ita Deus praerequirat praesentiam ad spatium in quo est creaturus. Sed huic responsioni obstare videtur, quia illud spatium nihil est, sed solum a nobis imaginatione fingitur, et ideo spatium etiam imaginarium illud vocamus; quomodo ergo fingi potest quod Deus ante creationem rerum sit praesens huic spatio? Alioqui erit etiam praesens ipsis rebus, etiamsi nihil sint, quia tam nihil est illud spatium. Deinde, quae est necessitas huius praesentiae ad spatium imaginarium? In

¹⁰ In II, dist. 2, q. 5.

naturalibus enim agentibus recte intelligitur quod propinquitas ad mobile possit esse necessaria conditio ad agendum, quia et illa propinquitas aliquid reale est, et propterea agens operaturum est ex passo educendo formam de potentia eius; at vero praesentia ad spatium imaginarium nihil reale esse potest, sed solum aliquid tam imaginarium sicut ipsum spatium; neque Deus operaturus est ex spatio, educendo effectum de potentia illius.

16. *Vera difficultatis resolutio.*— Respondetur difficultatem hanc (de qua plura statim dicemus) magis videri sumptam ex modo loquendi nostro et verbis quam ex re ipsa. Nam de re dicendum est ante actionem Dei praesupponi necessario ex parte Dei talem modum existendi seu talem dispositionem (ut modo nostro loquamur) substantiae suae, ut ex parte sua ita existat, ut sine sui mutatione possit intime et realiter esse in quacumque re, si illam velit creare, et hunc modum essendi habet Deus ex vi suae immensitatis. Quia vero nos non possumus hanc dispositionem in substantia spirituali concipere nisi per ordinem ad spatium, eo quod Deus ex vi praedictae dispositionis de se aptus est ad existendum in quibuscumque corporalibus spatiis, etiamsi in infinitum protendantur, ideo non possumus illam divinae substantiae dispositionem et immensitatem concipere nisi per modum cuiusdam extensionis, quam necessario explicamus per ordinem ad corpora; et quando vel re ipsa vel mente realia corpora separamus, necessario apprehendimus veluti quoddam spatium aptum repleti corporibus, cui tota divina substantia sit praesens, et tota in toto, et tota in singulis partibus eius, per quam praesentiam nihil aliud significamus quam praedictam divinae substantiae dispositionem.

17. Hinc ergo ad priorem obiectionem dicitur quod, licet spatium nihil reale sit, tamen, eius apprehensio aut imaginatio nobis utilis est ac fere necessaria ad declarandam praedictam divinae substantiae dispositionem, et hac sola ratione dicitur Deus praesens spatio priusquam rebus ipsis, quia nimirum prius in se habet illam dispositionem, quae independens omnino est a rebus creatis. Unde praesentia illa, licet ut concipitur et significatur per modum relationis, nihil sit et mere relatio rationis, illud autem absolutum quod per hanc relationem nos volumus in divina substantia declarare revera est aliquid in ipso Deo, quod immensitatem eius appellamus. Hanc vero dispositionem vel praesentiam non ita nos concipimus et declaramus per ordinem ad res creabiles ut sic, sicut per ordinem ad spatia, et ideo non dicitur Deus esse praesens rebus possibilibus sicut spatiis imaginariis, quae ita apprehendimus ac si existerent, non per deceptionem, quia non affirmamus ea existere, sed per simplicem apprehensionem, ut per comparisonem ad spatia sic apprehensa illam divinae substantiae dispositionem seu existendi modum declaremus.

18. *Quae praesentia praerequisita in Deo ad creationem, quae subsequens.*— Quod vero (ut ad alteram partem obiectionis respondeamus) haec dispositio divinae substantiae quam per praesentiam ad spatium declaramus, necessaria sit ad actionem, recte probatur illo principio, quod movens et motum debent esse simul, non prout physicum tantum est, sed prout ad metaphysicam rationem et amplitudinem elevatur. Quia necessitas illa non provenit ex peculiari ratione moventis et mobilis, immo nec ex generali ratione agentis et passi, quod actioni supponitur, sed ex dependentia effectus et causae; haec enim est, quae requirit, ut agens immediate coniungatur effectui in quem influit esse. Atque ideo, quamvis ad agendum non praerequiratur existentia causae in effectu, quatenus haec verba significant relationem mutuae praesentiae, nam hoc involvit apertam repugnantiam, quia talis relatio consurgit ex actione, nihilominus supponitur in agente fundamentum ex parte illius necessarium ad talem praesentiam, et consequenter ad relationem, sive rei sive rationis, sive mutuam sive non mutuam. Ex quo facile intelligitur quomodo praesentia vel coniunctio cum effectu sequatur, quomodo antecedit actionem Dei, praesertim loquendo de actione creativa, in qua posita erat difficultas. Nam, si praesentia sumatur pro relatione ad ipsam rem creatam, vel prout involvit denominationem sumptam ab existentia seu consistentia eius in tali loco, sic consequitur actionem Dei; si vero sumatur solum pro fundamento ex parte rei necessario, ut posita existentia creaturae sequatur illa relatio seu denominatio qua Deus dicitur esse in creatura et creatura in ipso, sic tale fundamentum supponitur ad actionem.

19. *Scoti obiectioni satisfit.*— Atque hinc tandem responsum etiam est ad obiectionem Scoti, nam haec ratio quodammodo a priori probat existentiam Dei in rebus creatis et realem praesentiam, ut includit mutuam denominationem sumptam ab utroque extremo, quia haec sequitur ad actionem, ut dictum est. A posteriori vero probat esse in Deo talem modum existendi, quem ex se habet, ratione cuius, quantum ex se est, habet hanc praesentiam, si alia existant. Et si hoc tantum vult Scotus cum dicit admittendam esse in Deo praesentiam priorem actione, non repugnamus; illa enim nihil aliud est quam immensitas ipsius Dei, quam semper habuit, etiamsi nihil aliud existeret. Quod autem admittatur in Deo talis praesentia, nil obstat rationi factae; immo haec est quam potissime demonstrare intendimus, nam, hac posita, consecutio aliarum denominationum vel relationum est per se evidens, si alia extrema ponantur.

20. *Instrumentum Dei an agere possit in distans.*— De alia confirmatione multa dici hic possent, nisi disputata essent in I tomo III partis, disp. XXXI, sect. 7; ideo breviter respondetur in principali agente requiri hanc conditionem. Item etiam in omni instrumento quod agit modo connaturali. Tamen, in instrumento quod agit modo supernaturali et assumitur ad agendum ab agente infinito et immenso, quod per seipsum adesse potest effectui efficiendo, non repugnat instrumentum elevari ad efficiendum effectum a se distantem, cum tamen ille a principali agente non distet. Neque in hoc comparandus est Deus cum instrumentis suis, quia Deus non potest agere nisi connaturali et perfectissimo modo. Atque hoc sensu non est improbanda responsio ibi data, scilicet, quod praesentia Dei in effectibus non sequitur ex quacumque actione, sed ex actione principali et connaturali, seu quae in propria virtute nititur. Deductio autem quae ibi insinuat, quaeque vim huius rationis revocat ad infinitatem Dei, revera non est ad propositum huius rationis, maxime iuxta mentem divi Thomae et aliorum, sed est per se nova ratio, de cuius efficacia dicemus postea.

Ex qua actione colligatur eius praesentia, et solvitur tertia obiectio

21. Circa tertiam obiectionem principalem advertendum est plures esse actiones Dei circa creaturas ex quibus hoc attributum seu praesentia Dei colligi potest, quas ad duo capita revocare possumus. Primum est actionis creativae, sub qua conservationem comprehendimus, quia est eiusdem rationis, vel potius eadem actio continuata, seu perseverans. Aliud caput esse potest actionis gubernativae, sub quo comprehendimus omnem actionem qua Deus, vel solus, vel cum causis secundis, aliquid influit in creaturas iam factas, vel ex eis aliquid operatur, sive actio illa pertineat ad primam rerum distinctionem, sive ad ornatum (ut theologi loquuntur), sive ad mundi propagationem et singularum rerum perfectionem et operationem, quae magis proprie gubernatio dicitur. Loquendo de priori genere actionum et suppositis quae de creatione supra dicta sunt, cessat omnino illa tertia obiectio, quia Deus solus potest creare immediate per seipsum, tam immediatione suppositi quam immediatione virtutis; nulla enim virtute a se creata utitur ut medio agente ad aliud creandum; necesse est ergo ut ratione solius creationis Deus immediate sit per substantiam et virtutem suam in omnibus rebus creatis. Dices: non omnia sunt per propriam creationem producta, sed multa sunt facta ex praeiacente materia. Respondeo: licet hoc verum sit, est tamen in omnibus aliquid quod a solo Deo creatum est, saltem materia prima, ratione cuius necesse est creatorem eius esse in re quae constat tali materia. Atque hinc etiam fit ut hac ratione non solum probetur Deum esse prope res conditas (ut sic dicam) quasi superficie tenus eas attingentem, sed etiam intime esse in omnibus illis quasi penetrantem illas, quia in omnibus et maxime intimis illarum partibus est aliquid a solo Deo creatum. Nam in rebus immaterialibus solum est indivisibilis substantia, quae tota a Deo creata est; in materialibus vero est materia, et quia forma intime et secundum se totam illam penetrat, ideo agens quod creat materiam, necessario esse debet intime praesens toti rei creatae.

22. Atque haec ratio ex creatione sumpta, ea mihi videtur efficacior, quo verum existimo nullam actionem Dei in creaturas esse tam evidentem sicut creationem, quia nulla est magis necessaria ex his quae soli Deo adscribi possunt, ut ex superius dictis tum in sect. 2 huius disputationis, tum in disp. XX, XXI et XXII ostendi potest. Quocirca, si Aristoteles et alii philosophi admittant, ut vere admittunt, illum principium, quod agens immediatum debet esse coniunctum effectui, non video quomodo negare potuerint hanc praesentiam Dei in toto hoc universo, nisi vel negando universum hoc esse creatum a Deo, sed gubernatum tantum mediante motu caeli, ut multi, licet falso, putant Aristotelem sensisse, vel certe existimando Deum immediate solum creasse aliquam rem, et illa mediante aliam, etc., ut putavit Avicenna. Qui tamen non tribuit creationem corporibus, sed tantum intelligentiis, et ideo necesse est ut fateatur inferiorem intelligentiam, cui tribuit creationem totius mundi corporei, esse intime praesentem in toto illo; non poterit ergo negare hanc perfectionem superioribus intelligentiis, multoque minus Deo.

23. *Dissolvitur obiectio.*— Dices, quamvis Deus non creet unam rem mediante alia, non satis inde colligi Deum esse immediate per seipsum in omnibus rebus quas creat, quia non est de ratione agentis ut, si agit in distans, agat per propinquum tamquam per instrumentum, aut tamquam per virtutem agendi, sed solum necesse est ut agat per propinquum tamquam per medium, quasi deferens actionem. At vero hoc modo recte intelligi potest Deum existentem in solo caelo inde incepisse actionem creandi et quasi continuasse et effudisse illam per omnia interiecta corpora usque ad terram, atque hoc modo attingisse creando loca distantia, quamvis immediate non sit in illis, sicut sol attingit illuminando vel calefaciendo. Respondetur: licet medium non sit tota ratio agendi, probabile tamen est oportere ut id quod fit in loco propinquo conferat aliquo modo ad agendum in loco distante, ut ita quasi deferat virtutem primi agentis; quod si hoc verum est, cessat obiectio, quia ad creandum nihil potest hoc modo conferre. Secundo, quidquid de hoc sit, nemo potest rationabiliter existimare creationem illo modo fieri; nam res quae creatur per se et immediate pendet a solo Deo, et non potest a corpore interiecto dependere, neque ut a conditione necessaria, neque ut a deferente talem actionem. Nam, cum illa actio sit ex nihilo et infinita virtute fiat, non potest ex his conditionibus dependere. Adde interdum experimento constare actionem hanc prius natura attingere loca distantia quam propinqua, et consequenter non attingere illa mediantibus his, quod statim declarabo.

24. *Unde colligatur Deum non solum quando creavit, sed etiam nunc toti orbi esse praesentem.*— Dicit rursus aliquis hac ratione ad summum probari Deum in principio, quando mundum creavit, fuisse praesentem rebus omnibus, non tamen semper ac perpetuo esse. Respondetur duobus modis posse hoc ex illo colligi: primo, quia ubi semel Deus est, perpetuo necessario manet; ergo, licet ibi res aliae mutantur, sibi invicem succedant, semper Deus manet in illis. Assumptum sequitur necessario ex supra dictis, quia alias mutaretur Deus secundum aliquod accidens proprium et intrinsecum, quod declarabimus latius in assertionem sequenti. Secundo, quia Deus in eadem actione qua res ab initio creavit aliquo modo semper perseverat, nam res immateriales aut corpora ingenerabilia eadem actione qua ea creavit perpetuo conservat; in aliis vero rebus corruptibilibus saltem conservat materiam eadem actione qua illam produxit; ad eandem autem actionem eadem praesentia seu coniunctio cum effectu necessaria est; sicut ergo Deus ab initio extitit in rebus omnibus quas creavit, ita perpetuo in illis existit conservando illas; quod enim hae res a Deo pendeant in conservari, in superioribus probatum est. Et hinc declarari potest quod supra dicebam, nonnullo experimento ostendi posse Deum non diffundere actionem hanc creativam vel conservativam (quod perinde est) a loco distante per interiecta corpora, sed intime esse in unaquaque re conservando illam, primo quidem, quia, quantumvis varientur intermedia corpora vel multiplicentur, actio illa nihilominus semper eadem est. Secundo et fortius, quia, quando corpus aliquod intermedium, verbi gratia aer, aufertur et aqua ascendit ad replendum vacuum, tunc non potest influenza conservativa Dei ad aquam descendere per intermedia corpora; ergo signum est non ita fieri, sed Deum esse intime in ipsa aqua conservando illam. Assumptum declaratur, nam aqua prius natura conservatur a Deo, quam ascendat ad replendum vacuum; immo probabile est ab eodem auctore naturae, a quo conservatur,

impelli ut ascendat ad replendum vacuum; ergo illa conservatio non potest descendere ad aquam per corpus illud, quo illud intermedium spatium replet.

25. Tertia igitur obiectio potissimum procedere videtur de altera actione Dei circa creaturas; nam, cum illa supponat subiectum ex quo fiat, quantum ex se est, non repugnaret fieri a Deo in locis distantibus per virtutem diffusam mediis interiectis corporibus. Qui modus dicendi insinuatur in libro de Mundo ad Alexandrum. Immo et Aristoteles eundem significat in locis citatis ex II de Caelo, et II de Generat., et ob hanc causam dicit inferiora haec corpora minorem influxum recipere, quia longius absunt a caelo et consequenter a primo motore. In quo etiam sentire videtur primum motorem limitatae esse virtutis, quia non possit aequè influere in distans ac in propinquum, vel saltem sentit necessario agere tali actione limitata et modo definito. Ac denique sentit primum motorem non influere immediate ac per seipsum in haec inferiora. Quae omnia constat esse falsa, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua inferius dicemus. Est igitur considerandum, duobus modis posse Deum agere in res quas condidit: primo, se solo, seu ut causa immediata et particularis; secundo, ut universalis causa influens cum causis secundis ad actiones earum.

26. De priori modo actionis existimo non posse ratione naturali sufficienter probari Deum immediate et per seipsum absque causis secundis quidquam operari vel operatum esse in res quas condidit, nisi per conservationem vel creationem novam (quae solum contingit in anima rationali), quia in caeteris effectibus quos nos experimur, nullus est de quo evidenter constet non nisi a solo Deo posse fieri. Quod si ab aliis causis fieri potest, ut ab elementis, vel a caelis, vel etiam ab angelis, non potest sola ratione constare huiusmodi effectus non fieri mediante aliqua causa creata, sed a solo Deo, seu revelatione opus est, ut in his quae fide tenemus. Atque hinc videtur sequi ex hoc genere actionis per se sumpto non posse probari praesentiam Dei in omnibus rebus seu locis. Sed, quamquam non constet Deum ita operari, potest tamen evidenter probari posse Deum immediate operari hoc modo in quovis loco et ex quacumque re, quia hoc pertinet ad omnipotentiam eius, de qua infra dicemus. Atque hoc modo ex hac actione non ut iam facta, sed ut possibili, colligi potest dicta praesentia, nam Deus iam de facto habet quidquid necessarium est ex parte sua ad agendum quamcumque actionem sibi possibilem; non enim indiget mutatione aliqua ut potentiam illam aut conditionem necessariam assequatur; sed, ut actu agat hoc modo, est necessaria illa praesentia; ergo iam illam actu habet.

27. Posterior modus actionis divinae per universalem influentiam cum omnibus causis secundis notior est lumine naturae, quia est simpliciter necessarius ad omnes effectus et actiones quas experimur, et quia necessario infertur ex dependentia quam res omnes habent a Deo in conservari, ut in superioribus visum est. Ex hac igitur actione per se ac praecise considerata sufficienter infertur praedicta Dei praesentia in rebus omnibus. Neque contra illam procedere potest difficultas in tertia obiectione tacta, nam Deus non potest efficere hanc actionem media virtute a se diffusa, seu media aliqua re creata. Tum quia hic concursus est proprius primae causae ut sic, et ideo non potest per virtutem creatam fieri, nam hoc ipso deficit a propria perfectione et ratione talis concursus. Tum etiam quia, quaecumque fingatur esse talis virtus creata, illa etiam indigeret influxu primae causae, quia hoc est intrinsecum omni virtuti creatae; ergo necessario sistendum est in aliquo influxu, quem prima causa per seipsam immediate praebeat in omni actione creaturae. Unde propriissime dicitur Deus in hac actione agere immediate immediate tam virtutis quam suppositi, ut supra, disp. XXII, late dictum est, et utraque ratio requirit immediatam coniunctionem cum effectum, quia virtus illa non est diffusa, sed intrinseca eiusque substantia. Per hunc autem concursum non ita operatur Deus immediate ut excludat omne aliud suppositum, immediate etiam influens in alio ordine, scilicet, causae proximae et particularis. Hoc vero nihil obstat praesenti intentioni, quia unaquaeque causa requirit ad influxum quem immediate in suo ordine praebeat, immediatam coniunctionem cum effectum et proportionatam virtuti et supposito immediate influenti. Sic igitur ex hac divina actione necessario

concluditur Deum per virtutem sibi intrinsecam, et per suam substantiam suumque suppositum, debere esse intime praesentem omnibus actionibus et effectibus causarum secundarum. Atque ita satisfactum est ad omnia, quae in tertia obiectione insinuabantur.

Circa obiectionem quartam disseritur de praesentia Dei in spatiis imaginariis

28. Quarta obiectio non multum negotium facesset his theologis quibus videtur Deus ita in hoc universo concludi ut extra illud non sit; immo illo argumento maxime utuntur, quia substantia spiritualis non est nisi ubi operatur; sed Deus non operatur nisi in hoc mundo; ergo extra illum non est. Addunt etiam argumentum supra tactum, quia nulla res est in nihilo; extra hunc autem mundum nihil est, nam spatium imaginarium non est, sed imaginatione fingitur. Neque putant hoc repugnare immensitati Dei, quia non pertinet ad immensitatem Dei ut sit in nihilo, aut in rebus fictitiis, aut in entibus rationis, sed quod sit in omnibus rebus creatis; at vero dum nihil creat, non oportet ut sit in aliquo vel alicubi, sed in seipso, ut loquitur August., lib. III cont. Maxim., c. 21, et in illa verba Ps. 122: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi*. Et hanc opinionem tenent In I, dist. 37, Capreol., q. unic., a. 3, et Scot., q. unica, et insinuat Durand., q. 1 et 2. Tenet etiam Bonavent., a. 3, q. 1, n. 22. Unde ad quartam obiectionem iuxta hanc sententiam dicendum erit immensitatem Dei satis probari ex actione Dei, quia probatur Deum esse in omnibus quae vere sunt, et hoc solum est de ratione divinae immensitatis.

29. Addendum vero necessario est aliquid huic sententiae; nam certe, si ita Deus concluderetur hoc mundo ut in ampliori neque actu esset neque esse posset, non esset immensus; nam suo modo finitis terminis clauderetur. Immo non repugnat fieri creaturam spiritualem tam perfectam, quae possit realiter esse praesens toti mundo et cuilibet parti eius; nam unus angelus nunc potest esse praesens, verbi gratia, toti huic civitati, et potest alius angelus fieri perfectior, qui maiorem locum impleat, et in hoc augmento potest in infinitum procedi extra omnem proportionem; ergo deveniri poterit ad angelum qui toti huic mundo praesens esse possit; est ergo haec perfectio finita et non sufficit ad immensitatem Dei. Ergo necessario addendum est ita Deum esse nunc in hoc mundo, ut, quantum est ex se, possit esse in maiori, et in pluribus rebus et maioribus in infinitum. Et hoc est certissimum, tam secundum doctrinam fidei quam in ratione naturali, supposita infinita Dei virtute in operando. Si enim virtus eius operativa non est limitata ad hunc mundum, neque etiam realis praesentia esse potest. Neque hoc negant aut negare possunt auctores huius opinionis, immo Capreolus satis expresse id declarat. Quapropter necesse est ut aliquid amplius respondeant ad quartam obiectionem factam, nimirum, ex actione Dei immediate inferri actualem praesentiam in rebus factis, mediate vero seu consequenter colligi potentiam seu aptitudinem ex parte Dei ad existendum in omnibus rebus quas in infinitum facere potest, et in hoc consistere immensitatem eius. Atque ita fit ut ex actione, quamvis de facto versetur tantum circa res finitas, colligatur tota immensitas, amplificando seu extendendo illam ad actionem possibilem.

30. Ex hac vero ultima responsione (quae sine dubio vera est) videtur plane sequi priorem partem huius sententiae falsam esse, fatendumque potius esse Deum nunc actu esse extra mundum in infinitis spatiis imaginariis. Quam sententiam alii scholastici et philosophi defendunt, ut Altisidor., lib. I Summ., c. 16, et Maior, In I, dist. 37, q. 2, et bene Ricard., ibi, a. 1, q. 4; Bonavent., n. 1, q. 2. ad ult., et q. 3; Caiet., in id Ioan., 12: *Ego lux veni in mundum*; et Ferrar., VIII Phys., q. 4; et indicat Soto, IV Phys., q. 2, ad 4; et Marsil. Ficin., lib. II de Immortal. anim., c. 6, ubi ait platonicos id etiam sensisse, quod de Platone, Aristotele et aliis philosophis refert Eugub., lib. IV de Peren. philosoph., c. 1 et 2. Favet etiam D. Thom., Quodl. XI, a. 1, dicens Deum non tantum esse in his quae sunt, sed etiam in his quae possumus imaginari. Expresse etiam hoc docuit Augus., XI de Civit., c. 5, ubi, contra quosdam arguens, sic inquit: *An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loca, sed de ea, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sumus, ut in uno tantum atque comparatione ipsius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor eos in haec vaniloquia progressuros*; statim vero in fine

capitis dicit inane esse cogitare extra mundum infinita loca, sicut inane est ante initium huius mundi cogitare infinita tempora praecessisse. Quod ideo dicit, quia revera est inane cogitare illa loca tamquam reale aliquid extra Deum, non vero quod sit inane cogitare Deum infinita duratione fuisse ante hoc tempus, et eadem ratione sua immensitate esse praesentem extra hunc mundum. Sic enim toto illo capite contendit Augustinus servandam esse proportionem inter tempus et locum, ut, sicut negari non potest Deum fuisse ante omnia tempora, ita negari non possit esse extra omnia finita loca. Idem sentit lib. I Confess., c. 2 et 3, et lib. VII, c. 5, ubi divinam substantiam comparat mari infinito undique per immensa spatia diffuso, et mundum dicit esse veluti spongiam finitam in eo inclusam.

31. Eodem fere modo declarant divinam immensitatem reliqui sancti Patres, et Scriptura etiam favet; hac enim ratione dicitur Deus, Iob, 11: *Excelsior caelo est*. Ubi Gregorius intelligendum esse dicit non propter quantitatem, neque etiam propter solam naturae perfectionem, sed quia *in circumscriptione spiritus omnia transcendit*, unde c. 22 eiusdem libri Iob dicitur: *Nonne cogitas quod Deus excelsior caelo sit et super stellarum verticem sublimetur?*; et III Reg., 8: *Caeli caelorum te capere non possunt*; et Ecclesia canit: *Quem totus non capit orbis*. Unde Dionys., de Divin. nomin., c. 1, ait Deum in caelo esse atque in terra, in mundo, circa mundum, supra mundum et supra caelum; et c. 9, Deus (inquit) extrinsecus super omnem magnitudinem funditur et supra extenditur. Quod etiam ex professo docet Gregor. Naz., orat. XXXIV, quae est II de Theologia. Vide Basil., hom. 16; Athanasium, in epist. Synodi Nicaenae, et orat. cont. gregales Sabellii; Nazianz., Apolog., I; Hilar., 1 de Trinit., fere initio, et super Ps. 118; Damasc., lib. II de Fid., c. 6; Origen., lib. VII cont. Celsum; Hieronymum optime, in 66 c. Isai., et in 40 Ezechiel.; Gregor., hom. 8 in Ezechiel.; Ambros., in id ad Ephes., 3: *Ut possitis comprehendere quae sit latitudo, longitudo*, etc., Bernard., lib. V de Consider., in serm. de triplici cohaerentia.

32. Ratio vero sumitur ex dictis, quia Deus potest operari extra mundum sine ulla mutatione sui; ergo iam actu est extra mundum. Antecedens est evidens ex dictis et constabit amplius ex dicendis de potentia Dei. Consequentia patet, primo, quia rem esse ubi operatur non est denominatio extrinseca resultans ex operatione aut termino eius, sed potius est aliqua proprietas vel conditio praerequisita ex parte causae; ergo non posset haec denuo convenire Deo sine sui mutatione; solum enim denominationes extrinsecae, vel relationes rationis quae in eis fundantur, possunt de novo attribui Deo, quia nullam mutationem in eo ponunt; esse autem praesentem per substantiam suam ubicumque operatur vel operari potest, non est denominatio extrinseca, cum sit veluti conditio in illo praerequisita ante actionem. Et declaratur in hunc modum, nam ante ascensionem Christi, verbi gratia, non erat corpus aliquod extra ultimam sphaeram; per ascensionem autem factum est (iuxta probabilem sententiam) ut Christi corpus sit supra illam sphaeram, ita ut pedes Christi sint supra convexum eius, atque ita corpus Christi est (vel saltem non repugnat esse) extra totum hunc mundum, replens illud spatium quod antea non replebatur corpore. Nunc ergo etiam est ibi praesens Deus secundum substantiam suam; ergo et antea ex tota aeternitate erat ibi praesens; ergo eadem ratione est extra caelum in omnibus spatiis quae in infinitum ibi excogitari possunt. Probatur penultima consequentia, in qua est tota vis; nam, si antea non esset ibi praesens, non potuisset incipere ibi esse praesens sine sui mutatione, sicut Christi corpus non potuit incipere esse ibi praesens sine aliqua mutatione, quia antea nullo modo ibi actu erat. Est enim quoad hoc eadem ratio; nam, sicut corpus Christi non dicitur ibi esse praesens per denominationem a substantia Dei, sed per aliquid quod est in ipso, quidquid illud sit, quod nomine praesentiae aut Ubi significatur, ita etiam substantia Dei non dicitur ibi esse praesens per denominationem a corpore Christi, ut videtur per se evidens; nam, si cogitatione fingamus substantiam Dei in aliquo definito loco, verbi gratia, in stellato caelo inclusam, non posset a Christi corpore extrinsecus denominare praesens ibi ubi est corpus Christi; ergo denominatur praesens ab aliquo quod est in ipsa; non posset ergo illud acquirere de novo sine sui mutatione. Atque haec ratio potest simili modo fieri de toto spatio quod

nunc repletur corporibus huius mundi; nam Deus hic nunc est realiter praesens; ergo et ab aeterno fuit propter eandem causam, quia scilicet non potuisset de novo ibi esse incipere sine sui mutatione. Rursus potest simile argumentum fieri de alio mundo quem Deus creare posset, nam ille mundus esset extra hunc et ibi esset Deus; ergo esset tunc extra hunc mundum; ergo etiam nunc est, propter eandem immutabilitatis rationem.

33. *Praecluditur effugium a praefata ratione.*— Vim huius rationis aliqui se eludere putant hoc exemplo: nam Deus de novo incepit esse in caelo et in quacumque re creata, sine sui mutatione. Verumtamen non est simile, quia esse in caelo includit denominationem extrinsecam, vel habitudinem rationis ortam ex praesentia caeli ut dimanantis a Deo, ex qua dimanatione vel praesentia solum resultat in Deo relatio rationis vel denominatio extrinseca; esse autem ibi ubi est caelum vel quaelibet alia res creata, non includit denominationem extrinsecam ab illa re, sed solum id quod ex parte Dei praesupponitur necessario, ut, hoc ipso quod res alia ibi existit et ab eo manat, dicatur Deus existere in illa, quod fundamentum non posset Deo acquiri de novo sine mutatione. Sicut Deum coexistere creaturis sub hac denominatione potest incipere de novo, quia includit existentiam creaturae et denominationem ab illa seu relationem rationis ad illam; fundamentum autem quod ex parte Dei supponitur, ut necessario coexistat creaturae hoc ipso quod illa existit, non potest de novo convenire Deo sine sui mutatione, cum nil aliud sit quam ipsum existere Dei.

34. Potestque amplius urgeri et confirmari ratio illa desumpta ex alio mundo possibili; nam posset Deus ita creare alium mundum extra hunc, ut non se contingerent neque essent contigui, sed disiuncti et distantes; tunc ergo esset Deus in utroque mundo; ergo in spatio interiecto, quia non possunt intelligi in Deo illae duae praesentiae in duobus mundis tamquam discretae. Si enim unus angelus non potest esse in duobus locis discretis, nisi aliquo modo sit praesens medio spatio, quomodo potest id tribui Deo, qui omnino est immutabilis, et maxime unus et simplex? Sunt qui respondeant fieri non posse ut alius mundus creetur extra hunc, distans ab isto, nisi aliquod reale corpus inter illos intersit; alioqui necessarium fore ut sint contigui, quia distantia est aliquid reale et certam aliquam quantitatem et proportionem habet, unde intelligi non potest sine spatio reali intermedio. Sed hoc probari non potest; nam si potest Deus creare duos mundos distantes per interiectum corpus, creet igitur illos et statim annihilat corpus medium immutatis manentibus duobus mundis; cur enim repugnaret hoc fieri? Manerent ergo illi mundi distantes sine interiecto corpore; possunt ergo eodem modo creari, et in utroque casu procedit argumentum factum. Deinde, quis neget posse Deum conservatis caelis annihilare totam sphaeram rerum generabilium et elementorum, vacuo manente toto spatio medio? Tunc autem distaret luna, verbi gratia, a centro mundi vel ab alia stella aut parte caeli e regione sibi correspondente in alio hemisphaerio; ergo distantia non requirit reale spatium interiectum, quamvis a nobis non intelligatur nisi per ordinem ad quantitatem vel lineam, quae vel interponitur vel interponi potest; intrinsecum autem fundamentum distantiae, si per modum relationis declaretur, non est aliud nisi unum extremum esse hic et aliud ibi circumscriptive aut definitive.

35. *Inter relatas opiniones an et quanta possit esse discordia.*— Haec ergo sententia sine dubio vera est quoad id quod intendit; opinor tamen differentiam harum opinionum inter auctores catholicos esse posse in usu terminorum. Quapropter, ut tollatur aequivocatio, advertendum est (quod supra insinuavi) cum dicitur res aliqua esse alicubi vel in aliquo loco, duo posse in hac locutione includi: unum est intrinseca et absoluta praesentia quam res ibi habet; aliud est habitudo ad rem aliam, quam contingit, vel quantitate molis, vel quantitate virtutis activae, vel relativa praesentia substantiae suae vel quantitatis. Haec duo necessaria sunt in corporibus quae circumdantur corpore continente; dicitur enim locatum esse in circumscribente, medio contactu quantitativo, et praeterea habet in se suam praesentiam intrinsecam, quae a nobis explicatur per habitudinem ad centrum et polos mundi, eademque manet, etiamsi corpora circumscribentia mutantur aut fluant, immo etiamsi per divinam potentiam omnia perirent. Et in caelo empyreo invenitur haec praesentia sine corpore circumdante, quia haec praesentia non refertur ad alteram cui res dicatur praesens vel per cognitionem vel per loci propinquitatem, quomodo etiam solet illa vox usurpari, sed sumitur

absolute et (si haberet usus) dici posset adsentia, quia nihil aliud est quam rem ibi adesse ubi dicitur, quod in corpore non potest esse corpus extrinsece circumdans, sed aliquid intrinsecum, de quo latius dicemus circa praedicamentum Ubi. Ad hunc ergo modum intelligendum est in rebus spiritualibus, et praesertim in Deo, de quo nunc agimus, servata differentia et proportione, quia praesentia Dei spiritualis est et omnino immutabilis et indefectibilis, contactus vero Dei est virtualis per propriam actionem eius.

36. Quando ergo dicitur Deus esse extra mundum in spatiis imaginariis, si intelligatur ibi esse quasi cum habitudine ad aliquid aliud quod contingit, est plane falsum et impossibile, et hoc tantum potuerunt intendere auctores primae sententiae, neque aliud probant rationes eorum. Nam contactus Dei virtualis est ad aliquam veram rem, quae in spatio imaginario non est. Et eodem sensu verum est Deum, antequam mundum creasset, non fuisse in aliquo loco, sed in seipso. Denique, eodem sensu verum etiam est non pertinere ad immensitatem Dei ut sit in loco infinito, immo nec omnino sic esse in loco, quia immensitas est attributum intrinsece et necessario conveniens Deo; sic autem esse in loco includit liberam actionem Dei. Si vero intelligatur Deus esse extra mundum solum per realem praesentiam suam sine habitudine actuali (ut sic dicam) ad aliquam rem extra ipsum, sic negari non potest Deum esse extra mundum; id enim tam in doctrina fidei quam in naturali ratione convincit secunda sententia.

37. Quod si eodem sensu dicatur Deum esse in spatiis imaginariis, vere etiam dicitur. In aequivoco autem laborant qui putant illam particulam *esse in spatio* dicere habitudinem ad spatium tamquam ad aliquid distinctum quod contingitur, et ideo argumentantur hoc repugnare, quia spatium est nihil. Non est tamen hic sensus illius locutionis, sed intransitive (ut sic dicam) sumenda est illa particula, et declaratur optime per ordinem ad conceptionem nostram, quia, ubi nos concipimus spatium per modum vacui apti repleri corpore, ibi est praesentissima divina substantia totumque illud substantialiter replet. Nam, quia nos spiritualia haec non possumus concipere nisi per ordinem ad materialia, ubi actu non est aliquod corpus, concipimus aptitudinem ut ibi sit, et ibi etiam intelligimus adesse Deum. Ad hunc autem praesentiae modum non est necessarium ut spatium sit aliquid praeter Deum ipsum, cum non fiat nec realiter contingatur a Deo, sed satis est ut a nobis apprehendi possit per modum cuiusdam vacuitatis aptae repleri corporibus, ut per habitudinem ad illam possimus praedictam Dei praesentiam concipere ac declarare. Quod potest ex ipsis corporibus non obscure intelligi; nam corpus Christi (prosequendo exemplum supra positum) extra caelum existens, ibi realiter est praesens absque corpore circumscribente et replet corporaliter illud spatium quod occupat, non quia spatium illud prout distinctum a corpore Christi sit aliquid reale, sed quia per ipsius corporis praesentiam fit corporale spatium et reale, quod de se vacuum et nihil erat. Ad hunc ergo modum, ut substantia Dei esset ibi praesens antequam ibi adesset corpus Christi, non est necesse illud spatium esse aliquid reale distinctum a substantia Dei.

38. *Ex Dei aeternitate aptissime explicatur immensitas et nostra conclusio.*— Ultimo, hoc declaratur per proportionem divinae aeternitatis ad tempus, qua usus est D. Augustinus citato loco, estque aptissima ad rem explicandam; ita enim comparatur Deus per immensitatem suam ad corpora, sicut per aeternitatem ad tempora; nam aequae infinita est immensitas in ratione sua, ac aeternitas in sua; sicut ergo aeternitas est in omnibus finitis temporibus et infinite excedit illa, ita immensitas est in omnibus finitis locis et infinite superat illa; sicut igitur Dei aeternitas comprehendi non potest finitis temporibus, sed est etiam extra illa, id est, ante illa et post illa, ita etiam se habet immensitas ad finita loca. Rursus, hac ratione vere dicitur Deus extitisse ante reale tempus in omni tempore imaginario, etiamsi cum infinita successione apprehendatur, in quo non fingitur imaginarium tempus esse aliquid reale, aut Deum esse in illo per aliquam realem coexistentiam aut habitudinem, sed solum utimur illa comparatione et apprehensione ad declarandam infinitatem divinae rationis, quia nos non possumus illam infinitatem nisi per ordinem ad quantitatem et

successionem declarare, et quia revera ante quodlibet tempus intelligimus potuisse esse aliud, et tunc iam extitisse Deum semperque idem esse, etiamsi in infinitum procedatur; idem ergo eadem proportione et ratione in spatiis veris vel imaginariis intelligendum erit.

39. Ex quo etiam intelligitur quid indicent illa adverbia temporalia et localia cum dicimus Deum fuisse ab aeterno hic ubi nunc creatus est mundus, vel ibi ubicumque creati posset aut tunc fuisse quando potuit a Deo creati ante totum tempus reale praeteritum; nam, sicut illud tunc non significat aliquam durationem quae actu extiterit, distinctam a Deo, sed significat ipsammet durationem Dei ut aptam ad coexistendum tempori vel instanti quod antea esse posset, ita illud adverbium *ibi* aut *hic* non indicat locum realem actu existentem, sed solum praesentiam Dei per immensitatem ut de se aptam ad coexistendum localiter cuicumque corpori realiter ibi existenti.

40. *Elicitor ex dictis quid ad immensitatem Dei requisitum.*— Concludimus ergo ex omnibus dictis verum esse quod in illa quarta obiectione supponitur, ad immensitatem scilicet Dei non satis esse quod actu sit in rebus omnibus creatis, ideoque ex sola actione quam actu exercet circa huiusmodi res, immediate non satis colligi immensitatem Dei; nihilominus tamen (ut supra dicebam), extendendo proportionaliter argumentum ab actione actuali ad possibilem, optime concludi Deum esse immensum, quia, si necesse est Deum actu esse praesentem ubi actu operatur, necesse etiam erit esse realiter praesentem ubicumque operari potest. An vero dicendus sit esse localiter ubi non operatur, quaestio est de nomine, quam inferius breviter expediemus.

41. Superest ut nonnihil dicamus de testimoniis Scripturae. Et de testimonio quidem Pauli, Actor, 17, probabilius est verbum illud *non longe est ab unoquoque nostrum* intelligendum esse de distantia locali, et non de providentia aut cura nostrarum rerum, ut aperte exposuit Theophylactus, cuius testimonium non integrum citatur; dicit enim in illis verbis: *In ipso vivimus, movemur et sumus*, significari providentiam Dei erga nos, non tamen in illis: *Non longe est ab unoquoque nostrum*, sed in his significari dicit non esse procul a nobis, quod asserit colligi ex actionibus ipsius providentiae; explicatque exemplo corporali, quod sicut aer, in quo vivimus et sine quo vivere non possumus, undique debet esse diffusus et non procul a nobis, ita (inquit) *Deus prope est, sine quo vivere non possumus*. Neque aliud sensit Beda in citato loco. Expressius vero Hieronymus, Isaiae, 66, ait Paulum protulisse illa verba ut *Iudaicum convincat errorem, qui putant invisibilem et incorporalem et incomprehensibilem Deum templo Ierusalem posse concludi*. Unde illa verba Pauli aequivalere dicit illis: *Nonne caelum et terram ego impleo?*; et super Habac., 2, in fine, tractans verba illa: *Dominus in templo sancto suo*, post alias expositiones ait: *Aut certo iuxta illud, quod caelos et terras et maria et universum mundum Spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet, mundus omnis qui caelo constat et terra et caelorum circulis clauditur, Dei domus esse perhibetur*. Unde et Apostolus confidenter ait: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*. Denique, haec interpretatio iuxta propriam significationem verborum est, altera vero est metaphorica; est ergo illa praeferenda.

42. Apparentius quidem dici posset illa verba: *Non longe est ab unoquoque nostrum* referri ad cognitionem naturalem quam nos possumus habere de illo. Dixerat enim Paulus homines factos esse ut quaerant Deum et attrahant, nimirum cognitione et amore, et subdit: *Quamvis non longe sit a nobis*, id est, a nostra cognitione, cum in ipso vivamus et simus, ex quibus effectibus possumus in illius cognitionem devenire. Quamquam vero hoc intendat Apostolus, tamen negari non potest quin ad explicandam magis hanc facilitatem attrahendi Deum cognitione et amore, illud etiam commemorare voluerit, quod intra nos ipsos illum habeamus, quia intime in nobis est, nos vivificando effective et conservando.

43. *Testimonium ex Ps. 138 ad idem roborandum explicatur.*— Alter locus ex Ps. 138, licet probabiliter possit exponi modo superius dicto, tamen probabilissimum est, cum David ait: *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?*, in priori verbo realem praesentiam substantiae, in posteriori scientiam intelligere. Quae expositio habetur ibi

nomine Hier., et eandem habent Incognitus, Iansen. et alii. Cum ergo subdit: *Si ascendero in caelum*, respondet ad priorem partem, neminem scilicet posse effugere a spiritu Dei, quia ubique est praesens. Hoc autem probat cum subdit: *Si sumpsero pennas meas diluculo*. Inde enim probat Deum esse in omnibus locis ad quae homo fugere aut avolare potest, quandoquidem nisi Deo adiuvante et sustentante illuc pervenire non potest, ut ibi Iansenius declaravit. Posset tamen nihilominus ad haec testimonia responderi hoc non affirmari in his locis per modum illationis seu approbando consecutionem, sed solum affirmando ita esse. Vel etiam, si admittatur illatio (quod videtur magis consentaneum litterae), posset fundari non in eo principio pure philosophico, quod agens et patiens debent esse simul, sed in proportione vel paritate rationis; nam, si Deus in omnibus operatur, ergo et in omnibus est, cum non sit minus infinitus in existendo quam in agendo. Utcumque tamen fundetur illatio, semper ex actione colligitur praesentia, et ex infinita actione possibili colligetur immensitas, quod nos intendimus praecipue. Atque hoc modo insinuant eandem rationem Anselm., in Monolog., c. 22, in fine; Ambros., lib. I de Spiritu Sancto, c. 7, in principio, ubi probat Spiritum Sanctum esse ubique, quia in omnibus operatur, quod etiam significat Hilarius, VIII de Trinit., circa medium.

Ex aliis attributis divinis probatur immensitas

44. Alter modus probandi divinam immensitatem sumi potest a priori ex aliis attributis divinis. Quem ut declarem suppono rem spiritualem, etiamsi in se indivisibilis sit, non limitari ad exhibendam praesentiam substantiae suae in puncto indivisibili, sed posse habere substantiam suam realiter praesentem in loco divisibili et extenso, quod nobis experimento constat in anima rationali, quae diffusa est per totum corpus, et necesse est ut tota sit in toto et tota in qualibet parte; unde facile intelligimus hunc modum praesentiae convenire substantiae angelicae, quae perfectior est; nam, cum possibilis sit ille modus praesentiae et, per se loquendo, ad perfectionem spectet, non est negandus superiori substantiae, cum inferiori conveniat. Ex quo tandem evidentius concluditur habere Deum hunc praesentiae modum. Addenda vero est differentia inter divinam substantiam et alias immateriales creaturas, quod creaturae, etiamsi possint divisibilia spatia occupare, non tamen naturali necessitate determinantur ad existendum in locis adaequatis, sed, sicut anima rationalis potest esse in maiori et minori corpore et consequenter potest etiam esse praesens maiori vel minori loco seu spatio, ita etiam angelica substantia potest intra suam sphaeram maiori vel minori loco adesse, sicut etiam potest pro sua libertate in maiori vel minori loco operari. At vero divina substantia naturali necessitate definitur ac determinatur ut semper sit actu praesens ubicumque esse potest, sive haec praesentia per ordinem ad loca realia, sive ad spatia imaginaria a nobis concipiatur et declaretur. Ita tamen ut respectu spatii imaginarii intelligatur simpliciter, respectu vero locorum realium ex suppositione quod illa sint; possunt enim non esse, pro Dei voluntate; quod si non essent, nec in illis esset Deus; si autem sunt, necessario in illis est Deus. Ratio huius est quia haec praesentia, quatenus in Deo est aliquid reale, non est aliqua res nec modus ex natura rei distinctus a substantia eius; nam hoc repugnat simplicitati eius, ut ex superius dictis constat; ergo tam necessario convenit Deo sicut ipsamet substantia Dei; sicut ergo Deus naturali necessitate est aeternus et semper actu est in omnibus temporibus aut veris aut imaginariis, servata proportione, ita etiam naturali necessitate est semper actu praesens ubicumque esse potest. Pertinet etiam hoc ad ipsius immutabilitatem; angeli enim ideo sunt loco mutabiles quia naturali necessitate non definiti ad certum locum, nec ad adaequatum locum; haec autem mutabilitas Deo repugnat, ut postea videbimus; ergo necesse est ut semper actu habeat adaequatam praesentiam suae substantiae, quam ex parte sua habere potest ad quascumque res vel spatia.

45. *Dei praesentia, quae a quovis spatio reali absoluta censetur, nullis est terminis clausa.*— Reliquum est ut probemus hunc modum praesentiae qui naturaliter convenit substantiae divinae non posse esse limitatum ad finitum locum vel spatium; nam, hoc demonstrato, constabit illam substantiam esse ex natura sua immensam, quia, ut diximus,

immensitas nihil aliud est quam haec praesentia, quantum, est ex parte Dei, sine ullo fine aut termino. Illud autem evidenter sequitur ex attributo infinitatis. Potestque illatio varias modis declarari; primo, quia, quo substantia spiritualis finita est perfectior, eo aptior est ut seipsam totam maiori spatio praesentem exhibeat, et, crescente perfectione, crescit sphaera huius praesentiae; ergo, si substantia est infinite perfecta, non potest naturalis praesentia eius limitari ad sphaeram finitam; alias sequetur illud inconueniens quod supra insinuabamus, scilicet, substantiam finitam et infinitam esse aequales in huiusmodi sphaera, quia nullum signari potest finitum spatium cui toto non possit esse praesens substantia immaterialis finita, cum in perfectione huiusmodi substantiae possit in infinitum procedi, ut supra in simili argumentabamur.

46. *Talis praesentia infinitam perfectionem in Deo dicit.*— Secundo, quia haec ipsa praesentia est aliqua perfectio; ergo esse debet in Deo in summo gradu perfectionis illius ordinis, quia talis perfectio non repugnat alicui maiori perfectioni; sed summus gradus huius perfectionis est ut illa praesentia per se nullum habeat terminum, sed sit sufficiens ad omnia spatia seu corpora replenda divina substantia, etiamsi in infinitum augeantur; ergo infinita Dei perfectio requirit hanc praesentiam in hoc supremo gradu perfectionis. Et confirmatur, nam, caeteris paribus, hoc ipso quod spiritualis substantia apprehenditur capax huiusmodi praesentiae, concipitur perfectior quam si ad finitum spatium limitata intelligatur; ergo priori modo se habet divina substantia, cum illa talis sit ut melior aut perfectior cogitari non possit. Quod si quis dicat illam perfectionem vel modum illum infinitae praesentiae esse impossibilem, eodem modo respondere poterit de quacumque alia divina perfectione seu infinito gradu eius. Oportet ergo ut contradictio vel repugnantia ostendatur, quae revera nulla est; immo intellectus facile concipit hanc perfectionem ut possibilem, immo ut convenientissimam naturae infinitae.

47. *Nullus tali praesentiae potest terminus praefici rationabiliter.*— Tertio, hoc ipsum probari potest ex his quae praemisimus. Non enim posset divina substantia ratione aliqua determinari necessario ad unam et eandem immutabilem praesentiam, si illam solum posset finito spatio aut corpori exhibere; cum enim hoc spatium sit multiplex et varium, nulla ratio esset cur potius ad unum quam ad aliud naturaliter determinaretur. Aut enim concipimus illud spatium vacuum, et sic est uniforme et aequae inane; cur ergo definiretur substantia divina ad exhibendam praesentiam suam in una parte eius potius quam in alia? Si vero consideremus spatium reale et corporibus plenum, fingamus Deum creare duos vel tres mundos, cur naturali necessitate exhiberet potius praesentiam suam uni eorum quam alteri? Vel, si supponatur esse in hoc mundo, cum non repugnet alium perfectiorem fieri, cur repugnabit illuc transferre praesentiam suam? Idemque argumentum fieri potest inter corpora eiusdem mundi, si fingatur haec praesentia determinata et limitata ad aliquod illorum. Igitur naturalis illa determinatio oriri non potest nisi ex infinitate; nam, quia illa praesentia immensa est, et infinito quodam ac ineffabili modo divinae substantiae convenit, ideo semper eodem modo se exhibet praesentem omnibus ubicumque et quomodocumque sint. Quin potius si divina substantia tantum esset apta ad existendum in loco finito, magna esset imperfectio esse quasi alligatam naturali necessitate illi loco vel spatio, sed melius esset per voluntatem sibi determinare modum praesentiae aut locum in quo esse vellet. Hoc autem aliunde derogat immutabilitati, et ideo non spectat ad perfectionem simpliciter, sed supposita aliqua imperfectio. Et propter hoc, in aliis substantiis immaterialibus, supposita imperfectio quod loca habent limitata, multo melius est se posse movere et ab uno loco in alium transferre quam esse immutabiles et alligatas singulis locis.

Quid Aristoteles et alii philosophi de immensitate Dei senserint

48. Ex his ergo satis (ut existimo) evidenter demonstratur ratione naturali cognosci Deum esse immensum. Nec mirandum esse antiquos philosophos vim harum rationum non esse assecutos, quia fortasse de divina causalitate et universali actione et perfectione infinita non satis recte senserunt, quamquam non omnes divinam immensitatem ignorasse existimandum sit. Plures enim tam philosophos quam poetas referunt Clemens Alexand., lib. V Strom., prope fin., Lactant., lib. I Divin. instit., c. 5, et Cyrill. Alex., lib. I contra Iulian.,

versus finem, recte de ubiuitate Dei sentientes. Inter quos praecipuus fuit Hermes Trismegistus, qui non solum in hoc mundo, sed etiam extra illum sine ullo termino Deum esse agnovit, et ideo Deum comparavit sphaerae perfectae, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam. Ex Platone etiam et aliis philosophis multa referunt Ficinus et Eugubinus, locis supra citatis. Et Cicero, in I Academ., hanc dicit fuisse platoniorum sententiam. Idemque sensisse Thaletem Milesium sumitur ex Arist., lib. I de Anim., text. 86, ubi refert illum dixisse omnia esse deorum plena. De ipso vero Aristotele quid senserit, res est dubia, nam in locis supra citatis videtur plane sentire Deum esse in circumferentia supremi caeli. Quod quidem D. Thomas interpretatur intelligendum esse ad eum modum quo nos etiam dicimus peculiari modo Deum esse in caelo, quia ibi singulari modo ostendit seipsum. Ita inquit D. Thomas dixisse Aristotelem Deum esse in loco caeli, quia ibi plus influit et efficacius operatur. Quam expositionem aliqui etiam extendunt ad locum ex libro de Mundo ad Alexandrum. Sed, si quis locum illum attente consideret, videbit esse violentam expositionem. Ad loca vero sumpta ex Metaph. et VIII Phys., facilius potest accommodari, et ideo multi etiam ex antiquis ita Aristotelem interpretati sunt, ut Simplic., VIII Phys.; Themist., in Paraph. Metaph.; Philopon., I de Anima, text. 40; et ex modernis Eug., lib. IV de Peren. Philos., c. 7; Vicomercatus, in fine VIII Phys., et ibidem Toletus. Quibus favet quod idem Aristot., I de Caelo, c. 9, significat Deum esse etiam extra ultimam sphaeram ibique vitam agere felicissimam, quamquam ibi universe de intelligentiis loqui videatur, de quibus infra videbimus. Favet etiam quod idem Aristot., I de Partib. animal., c. 5, Heraclitum laudat, quod, cum in furnaria casa caloris gratia sederet, ingredi amicos iussit, dicens: *Quoniam ne huic quidem loco Dii desunt immortales*. Denique, favet quod principia philosophica quibus probamus Deum esse in omni loco, in Aristotelis doctrina fundata sunt. Iuxta hanc ergo sententiam oportet negare librum illum ad Alexandrum esse Aristotelis, quod aliqui moderni facile admittunt; non caret tamen difficultate, praesertim propter auctoritatem Iustini, gravissimi et antiquissimi philosophi, ut alii etiam plures satisque accurati antiquitatis investigatores observarunt; est ergo satis lubrica mens Aristotelis in hac parte.

Explicatur difficultas de modo divinae immensitatis

49. Una superest difficultas circa modum quo declaravimus divinam immensitatem, nam videmur attribuere divinae substantiae dispositionem quamdam seu modum existendi habentem actu infinitam quamdam quasi extensionem, quam nos per comparisonem ad infinitum spatium imaginarium declaramus. Hic autem modus existendi videtur repugnare divinae simplicitati, quia non potest intelligi sine aliqua distinctione et compositione partium componentium illum existendi modum, et consequenter necessariam esse aliquam distinctionem ex natura rei inter illum modum praesentiae et substantiam cuius est modus. Quod declaratur per proportionem ad alias substantias immateriales; quando enim angelus habet totam suam substantiam praesentem in loco extenso, quamvis in illo modo praesentiae non sit ulla extensio ex parte subiecti, quod indivisibile est, est tamen necessaria aliqua extensio seu partium distinctio in tali modo praesentiae in ordine ad diversas partes loci seu spatii, cuius signum evidens est quia potest angelus omittere praesentiam ad unam partem spatii et conservare ad aliam; ergo signum est illas partes praesentiae esse in re distinctas, alias non posset a parte rei una destrui, conservata alia. Sicut etiam in anima rationali toti corpori unita intelligimus modum unionis ad totum corpus, licet non habeat partes ex subiecto, scilicet, anima, habere tamen illas per habitudinem ad diversas partes corporis, signumque est, quod, cum una pars abscinditur, verbi gratia, manus, amittit anima partialem unionem ad illam partem materiae, conservata unione ad reliquas partes corporis; idem ergo proportionaliter intelligendum est in praesentia locali. Ex quo videtur ulterius colligi hanc praesentiam ad spatium talis esse rationis et conditionis, ut non possit per indivisibilem entitatem aut modum adesse seu respicere diversa spatia aut diversas partes spatii, sed necessario distingui aut variari praesentias partiales et totales per habitudinem ad spatia diversa, totalia etiam vel partialia. Immo hinc provenit ut quotiescumque mutatur habitudo

ad spatium, mutetur modus praesentiae amittendo unum et acquirendo alium, quia, scilicet, talis modus praesentiae quasi coextenditur spatio et habet suam entitatem quasi commensuratam illi. Hinc ergo, ad Deum ascendendo, si divina substantia intelligitur a nobis quasi diffusa per totum spatium extensum, oportebit etiam in illamet praesentia, quae in Deo aliquid est, intelligere extensionem quamdam non ex parte Dei, sed per comparisonem ad diversas partes spatii, quia illa praesentia, ut dicit habitudinem ad hanc partem, verbi gratia, ubi est centrum terrae, non dicit habitudinem ad illam ubi est caelum, neque e converso.

50. *Discrimen inter modum praesentiae divinae et omnes alias creatas*¹¹.—

Haec difficultas solum posita est ad declarandam eminentiam huius divinae immensitatis et differentiam inter illam et omnes praesentias rerum creatarum, tam corporalium quam incorporalium, non solum in eo quod haec praesentia Dei est infinita, aliae vero finitae, sed etiam in eo quod haec est prorsus inextensa et indivisibilis, aliae vero sunt divisibiles et compositae. Hoc enim posterius efficaciter convincit argumentum factum, illud vero prius omnino necessarium est ob summam perfectionem et simplicitatem divinae substantiae. Neque enim necesse est ut in hac imperfectione praesentia divina similis sit praesentibus finitis. Immo, si in hoc esset eis similis, non posset esse infinita; in re enim formaliter extensa et composita ex partibus non magis potest intelligi infinita entitas sine termino, quam possit esse magnitudo simpliciter infinita. At vero, quia divina praesentia in se omnino indivisibilis est et inextensa, sive in se absolute concipiatur, sive per comparisonem ad quodcumque corpus vel spatium extensum, ideo facile intelligitur illam esse posse simpliciter infinitam in intensione et perfectione sua, et eminenter in extensione, quia nimirum, indivisibilis existens, ita constituit praesentem divinam substantiam locis et spatiis extensis ac si ipsis esset coextensa.

51. Ex quo colligitur alia notanda differentia inter divinam substantiam et alias immateriales; nam aliae, cum sunt in loco extenso, quamvis habeant totam substantiam suam in toto et totam in qualibet parte, non tamen habent totam suam praesentiam in qualibet parte, et anima rationalis, licet sit tota in toto, et tota in qualibet parte, non tamen habet totam suam unionem cum qualibet parte, quod satis convincit argumentum supra factum, quia potest amittere partem unionis, et tunc non amittit partem substantiae; signum ergo est ubi habet totam substantiam non semper habere totam praesentiam. At vero divina substantia ita est tota ubicumque est, ut ibi etiam habeat suam totam praesentiam et immensitatem. Quod quidem, sicut admiratione dignum est, ita etiam est divina eminentia et perfectione dignissimum, quia, cum in nulla perfectione sua partes habeat, non potest alicubi habere aliquid perfectionis suae, quacumque ratione consideretur, quin ibi etiam totum habeat; et ideo, ubicumque se exhibet praesentem, totam suam immensitatem exhibet. Atque hinc etiam intelligitur quod, licet interdum nos more nostro loquamur de hac praesentia divina tamquam de modo vel dispositione divinae substantiae, ut explicare possimus eius infinitam praesentiam et immensitatem, re tamen vera non est modus, sed ipsamet divina substantia absque ulla distinctione in re. Et haec est alia differentia inter hanc praesentiam et omnes creatas, nam omnes aliae sunt modi accidentales respectu substantiarum quibus insunt, quod motus localis evidenter manifestat, nam per illum acquiri possunt et perdi; at vero in solo Deo haec praesentia est ipsa substantia et essentia Dei.

52. *An Deus ubique localiter praesens*.— Ultimo inquiri hic posset an ratione huius immensitatis dicendus sit Deus localiter existere ubicumque est praesens. Sed, suppositis quae iam diximus, existimo quaestionem hanc tantum esse posse de nomine, et ideo illam omitto; nam, ex his quae de praedicamento *ubi* infra dicemus, constabit quomodo in hoc tam de Deo quam de aliis rebus loquendum sit; nam illa quaestio communis esse potest et angelis et aliquibus etiam corporibus. Solum adverto, si illud esse localiter dicat intrinsecam et accidentalem denominationem, sic nullo modo posse Deo convenire, ut ex dictis constat, et in hoc etiam differre Deum a creatura; si vero dicat tantum denominationem extrinsecam sumptam ex contactu aliquo, vel proprio vel metaphorico, sic vere dici Deum esse localiter

¹¹ creatas, 1960; creaturas, ed. Vivès. “Al sustituir *creatas* por *creaturas* nos apartamos de la ed. Vivès, por creer que así lo exige la idea que se expone”, Cf. BHF, t. IV, p. 460.

in toto universo, non autem extra illud. Nam, quatenus confert esse omnibus rebus, in omnibus esse dicitur tangendo illa et replendo virtute sua, et hoc modo ait D. Thom., I, q. 8, a. 2, ad 1, Deum esse in loco per contactum virtutis; hoc autem modo dicitur esse Deus localiter in rebus non circumscriptione, quod est proprium corporum, nec definitione, quod limitationem dicit, sed eminentiori modo, quem significamus cum dicimus Deum esse ubique. Denique, si esse localiter dicat solam intrinsecam denominationem sumptam a substantiali praesentia absolute et simpliciter nullum involvendo accidens, sic dici potest Deus localiter esse per immensitatem suam, non solum in mundo, sed etiam extra mundum, nec solum ex mundi creatione, sed etiam ex aeternitate; hoc autem esse localiter non est esse in alio quam in seipso; declarat vero talem modum existendi illius substantiae, ut ratione illius nata sit esse intime praesens et indistans a quacumque alia re, ubicumque existat aut fiat, et in quacumque corporum mole, etiamsi in infinitum augeatur. Sic adeo ut, si per impossibile res aliqua inciperet esse sine actione Dei, nihilominus non possit esse distans ab illo, ob immensitatem eius, sed necessario simul essent, et quasi penetrative secundum substantiam et entitatem suam. Quamquam in eo casu non diceretur Deus esse in illa re localiter, quia nullo contactu, etiam metaphorico, contingeret illam, sed diceretur esse ibi ubi esset illa res, sicut, si duo corpora se penetrent, unum quidem est ubi est aliud, non tamen unum esset locus alterius, neque unum esset in alio, proprie loquendo. Quia vero hypothesis est impossibilis et non potest res aliqua esse nisi per actionem divinam, ideo ex eo quod Deus absolute et ex se est immenso modo localiter hac ultima acceptione, plane necessario sequitur ut, existente quacumque re alia, sit etiam necessario Deus in ea localiter priori acceptione. Unde etiam fit ut, quamvis Deus alicubi non operetur neque unquam operari decreverit, nihilominus ex modo existendi suae substantiae habeat sufficienter applicatam virtutem suam ut operetur si velit, ob quam etiam specialem rationem illa postrema acceptio existendi localiter Deo attributa minus est impropria, quamvis prior magis usitata videatur.

SECTIO VIII

AN DEMONSTRARI POSSIT DEUM ESSE IMMUTABLEM ET AETERNUM

1. Coniungimus haec duo quia, cum supra ostenderimus Deum esse infinitum in duratione, ex carentia tam principii quam finis ob intrinsecam necessitatem essendi, si nunc probaverimus esse etiam immutabilem, concludetur definitio aeternitatis et quod tota perfectissime in Deum conveniat. De qua aeternitate quid sit, latius dicturi sumus inferius disp. L, ubi tractando de communi ratione durationis et conferendo illam cum aliis, facilius intelligetur, et ideo de aeternitate hic plura non dicemus.

Resolutio quaestionis

2. Dicendum ergo est posse ratione naturali satis demonstrari Deum esse immutabilem. Hoc attributum secundum omnia quae includit, non opinor posse ex aliquo effectu immediate probari evidenter, sed ex aliis attributis quasi a priori demonstrandum. Primo, ex simplicitate Dei; nam omnis mutatio, si proprie sumatur, requirit aliquam compositionem, quia necesse est ut aliquod subiectum sub utroque termino mutationis maneat, quod per mutationem aliquid acquirat vel amittat, quod fieri non potest sine compositione. Si vero mutatio latius magisque improprie sumatur, ita ut creationem etiam vel annihilationem comprehendat, sic requirit saltem compositionem ex esse et essentia seu ex actu et potentia obiectiva, quae (qualiscumque illa sit) in Deum cadere non potest. Rursus hoc ipsum ostendi potest ex necessitate essendi et perfectione talis esse; nam ex priori capite habet ut substantialiter mutari non possit, ex posteriori vero ut neque accidentaliter. Prior pars patet, nam, cum Deus ex se necessario sit, per nullam actionem vel mutationem potest acquirere suum esse simpliciter, et, cum a nullo pendeat, non potest illud amittere; non ergo potest substantialiter mutari. Posterior pars probatur, quia, cum Deus eadem necessitate qua est habeat omnem perfectionem essendi, non potest in ea diminutionem pati; cum vero in eo esse habeat plenitudinem omnis perfectionis, non potest secundum eam recipere augmentum;

ergo non potest pati mutationem aut perfectivam, aut corruptivam, seu diminutivam perfectionis; ergo nullam.

3. Denique, potest hoc demonstrari discurrendo per varia genera mutationum accidentalium; nam de substantialibus satis dictum est. Inter mutationes autem accidentales, quaedam sunt corporeae, quas constat in Deo non habere locum, cum demonstratum sit Deum non esse corporeum. Aliae sunt mutationes spirituales, quae vel ad locum rei spirituali convenientem vel ad qualitatem terminantur; omitto enim relationes, quae, eo modo quo sunt, ad alias mutationes consequuntur; omitto etiam actiones immanentes ut actiones sunt, nam ad eas non est mutatio, sed potius ipsae sunt mutationes quaedam (loquor de veris actionibus accidentalibus), quae ad aliquas qualitates semper (ut opinor) terminantur. Mutatio ergo ad locum in Deo esse non potest ob immensitatem eius, quam ex intrinseca necessitate Deus habet sicut caeteras perfectiones, unde neque habet quo denuo feratur, neque aliquo loco se privare potest, magis quam suamet substantia vel immensitate.

4. Mutatio vero ad qualitatem spiritualem tantum habet locum secundum intellectum vel voluntatem. Illa enim mutatio quae immediate fieri potest in essentia spiritualis substantiae non est naturalis, sed supernaturalis, ut est illa quae fit per gratiam, et ita non est praesentis considerationis. Praesertim quia illa esse non potest nisi per participationem alicuius esse superioris et supernaturalis ab aliquo superiori principio. Unde etiam est evidens talem mutationem non posse habere locum in substantia ipsiusmet primi principii. Rursus illa mutatio quae in divina, vel potius per divinam potentiam fieri videtur quando res aliquas ad extra producit quas prius non producebat, non est mutatio in Deo, sed in creatura; est enim actio transiens aut formaliter aut virtute, quae, per se loquendo, non facit nec requirit mutationem in agente, sed in passo seu effectum, licet inde resultet nova aliqua denominatio extrinseca, quae ad mutationem non sufficit. Solum occurrebat hic difficultas de Incarnationis mysterio, sed illa non ad praesentem doctrinam, sed ad theologiam spectat, et in I tom. III partis late tractata est. Quatenus vero haec actio ad extra procedit ab aliquo actu immanenti Dei, sic procedit ab actu aeterno intellectus et voluntatis. De quibus inferius dicturi sumus. Nunc, ut ab illis etiam excludatur omnis mutatio, sufficiant generales rationes, scilicet, quod omnis mutatio est imperfectio et supponit imperfectionem, et quod in Deo nulla est qualitas, et quod etiam secundum intellectum et voluntatem est actus purus. Denique, in omnibus quae Deus ex necessitate intelligit aut vult, caret hoc omni difficultate; de liberis autem dicemus statim.

Ratio Aristotelis expenditur

5. Duae vero difficultates supersunt declarandae circa hanc assertionem. Una est circa localem immutabilitatem non quoad assertionem ipsam, sed quoad physicam probationem, nam ea quam adduximus metaphysica est. Dubitari vero potest an medio physico demonstrari possit, et specialiter solet quaeri an satis ab Aristotele demonstrata sit in VIII Phys. et XII Metaph. Partem enim affirmantem confirmat eius auctoritas et ratio eius, quae huiusmodi est: *Omne quod movetur, ab alio movetur; supremum caelum movetur; ergo ab alio; vel ergo ille motor etiam movetur, et sic indigebit alio motore, de quo eadem redibit quaestio; cum ergo non possit in infinitum procedi, sistendum erit in primo motore omnino immobili, quem vocamus Deum.* Statim vero se offert responsio, quod non oporteat semper motorem esse suppositum distinctum, sed satis sit ut idem suppositum distinguatur in partem per se moventem et partem per se motam, ut Aristoteles ipse concedit et in animalibus constat, et in his non oportet motorem esse immobilem simpliciter, cum pars illa, verbi gratia, anima moveatur per accidens ad motum totius; sic ergo dici posset de primo motore, maxime si caelum sit animatum, ut locis aliis Aristoteles docere videtur. Huic vero obiectioni occurrit idem Aristoteles, quia motor infinito tempore movens, moveri non potest etiam per accidens; primus autem motor infinito tempore movet primum mobile; ergo neque per accidens moveri potest. Maior probatur, quia qui, dum movet, per accidens movetur, languescit movendo; quod autem sic movet, non potest perpetuo et uniformi motu movere, cum eius virtus minuatur; hactenus Aristoteles.

6. *Prima difficultas in aristotelico discursu.*— Verumtamen, adhuc supersunt difficultates in eo discursu. Prima est quia non est satis probatum motorem per accidens motum non posse perpetuo movere, nam, licet in moventibus et motis corruptibilibus hoc experimento deprehendatur, non tamen licet inde argumentari ad incorruptibilia, qualia sunt caelestia; est enim ratio longe diversa. Nam res corruptibilis movens ideo defatigatur movendo nec potest diu in ea motione perseverare, quia talis motus est aliqua ex parte violentus, ut patet in animalibus, quibus licet naturalis sit motus progressivus quatenus animalia sunt, tamen, quatenus corpora gravia sunt, aliquid violentum in eo motu patiuntur, ascendendo, aut membra elevando, ipsis nitendo, aut recta sustentando. Intercedit etiam alia ratio, scilicet, quia instrumenta huius motus alterantur et rapiuntur, dum movent, et ideo movendo defatigantur; dissipantur etiam et consumuntur spiritus animales, in quibus magna vis ad hunc motum perficiendum posita est. In motu autem rerum incorruptibilium cessant hae rationes; est enim ille motus simplex et absque ulla violentia, nullamque alterationem causat in mobili aut in motore, etiamsi demus per accidens moveri; ergo posset perpetuo movere, etiamsi tali modo moveretur.

7. Secunda difficultas est quia proximi motores saltem inferiorum orbium caelestium sunt intelligentiae finitae, et, teste Aristotele, unaquaeque est in determinata parte sui mobilis; ergo, quamvis talis intelligentia moveretur per accidens ad motum sui orbis, posset nihilominus illum perpetuo movere, quia movet sua voluntate et sine ulla defatigatione, quam voluntatem posset perpetuo habere, etiamsi simul cum suo mobili ferretur. Neque in eo motu passivo magis lassaretur quam in activa motione. Et confirmatur, nam, iuxta doctrinam Arist., VIII Phys., text 52, hae intelligentiae moventur per accidens saltem ad motum alicuius orbis superioris, et tamen perpetuo movent. Dices ex eodem Aristotele moveri per accidens ab alio non repugnare perpetuae motioni, moveri autem per accidens a se impedire illam. Sed certe, si cum eadem proportionem haec sumantur, eadem videtur esse utriusque ratio, nam, si id quod movetur ab alio per accidens corruptibile est et eo motu alteratur et a naturali dispositione extrahitur, non poterit movendo perseverare diu; si autem e contrario quod a seipso movetur per accidens incorruptibile sit et per illum motum nihil alteretur neque aliis instrumentis indigeat ad illum motum perficiendum quam voluntate, aequè poterit in eo motu perseverare ac si ab alio moveretur.

8. Unde nullas etiam vires habet ratio quae hic fieri solet, nempe: quod est per accidens, contingit non esse; ergo quod movetur per accidens, contingit non moveri; ergo non perpetuo movebit, si, dum movet, per accidens movetur. Haec enim ratio, si valida esset, probaret etiam id quod ab alio per accidens movetur non posse sic perpetuo moveri, nam, si aliquid, quod per accidens est, perpetuo est, falsa est illa universalis propositio qua dicitur omne quod per accidens est contingere non esse. In qua videtur aequivocatio committi in illa voce *per accidens*; quatenus enim significat idem quod contingenter et casu, verum est ea quae per accidens eveniunt, interdum non evenire; at vero, quatenus illa vox significat non per se primo, sed per aliud fieri seu consequi ad motum alterius, sic non est in universum verum quidquid per accidens fit, interdum deficere; potest enim ex necessitate consequi ad motum alterius. Qui, si perpetuus sit, etiam illud aliud perpetuo consequetur, etiamsi dicatur per accidens fieri.

9. *Sola physica ratio insufficiens ad Dei immutabilitatem demonstrandam.*— Existimo ergo (quod etiam notavit Scot., In I, dist. 8, q. 1) ex solo physico motu probari satis non posse dari aliquem motorem caeli prorsus immobilem, quia, nisi aliunde supponatur primum motorem esse immensum, nihil repugnaret esse in determinata parte caeli eique suum impetum imprimere, et simul cum ipso mobili ferri, quasi insidens illi parti sui mobilis, sicut auriga in curru. Neque enim propterea languesceret aut virtute motrici destitueretur. Sicut angeli, qui iuxta theologicam doctrinam corpora assumunt eaque movent et ad eorum motum per accidens moventur, nihilominus, etiamsi per quodvis tempus sine cessatione ea moveant, etiam motu quasi progressivo, nihil diminuuntur in virtute et efficacia movendi,

quia non defatigantur, neque alterantur sic movendo, nec indigent instrumentis corruptibilibus quae agendo hebetiora fiant. Addo praeterea, illo discursu praecise sumpto non probari primum motorem caeli non posse moveri per se, nedum per accidens, ad eum modum quo angelus seipsum movet. Quia, nisi supponamus primum motorem esse immensum, sed loco finito existere, non solum per accidens, sed per se posset seipsum transferre ab uno loco in alium, et tunc moveret se per suam voluntatem, moveretur autem secundum substantiam suam, et satis esset hoc modo verificari in ipso illud principium: *Omne quod movetur ab alio movetur*. Neque propterea desisteret a motu caeli, quia simul posset et se et suum mobile movere, maxime cum verius sit primum motorem non immediate movere primum mobile.

10. Quapropter non existimo discursum illum efficaciorum reddi, etiamsi addatur primum motorem talem esse ut propter se ultimate moveat, ut videtur addidisse Arist., XII Metaph., c. 7, ubi transfert sermonem a motu physico ad metaphysicum, qui est per intellectum et voluntatem, et concludit Deum movere ut desiderabile et amabile, et ideo esse movens prorsus immobile. Et in virtute argumentatur in hunc modum: *Aut primus motor movet propter se aut propter alium; si propter alium, ergo non erat primus motor, nam prior est ille propter quem movet; de quo eadem interrogatio fiet, et, cum non procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo movente propter seipsum: erit ergo ille omnino immobilis, cum iam non ab alio ad movendum alliciatur*. Sed in hoc discursu non video vim et efficaciam huius ultimae consequentiae, neque quoad motum physicum, neque quoad metaphysicum; nam, licet propter se moveat, posset se propter se movere, si fingamus finito loco contineri et sibi esse vel utilem vel iucundam praesentiam in alio loco. Similiter, quamvis ipse seipsum alliciat, posset per veram mutationem voluntatis velle propter se movere, quod sane non repugnat ex eo praecise quod propter se moveat; ergo ex hoc medio nec physica nec metaphysica immobilitas colligitur. Et ratio a priori est, quia ex motu physico aut ex eo quod primus motor moveat propter se, sicut non colligitur efficaciter Deum esse simpliciter infinitum, ita neque esse immensum, et consequenter neque esse prorsus immutabilem; ad media ergo metaphysica recurrendum necessario est. Et (ut in principio dixi) ex solis effectibus non potest immediate concludi omnimoda immutabilitas Dei, sed demonstratione quasi a priori utendum est ex aliis attributis prius demonstratis.

SECTIO IX

QUOMODO CUM DIVINA LIBERTATE STET IMMUTABILITAS

1. Poterat haec difficultas usque ad sect. 16 differri; spectat enim ad libertatem divinae voluntatis; tamen, quia ex materia illius loci solum supponit Deum esse liberum in volendo res extra se, quod satis evidens est, et divina immutabilitas non poterat sine hac difficultate exacte tractari, ideo visum est non amplius illam differre.

2. Ratio ergo praesentis difficultatis est quia actus liber est aliquid in Deo, et, hoc ipso quod liber est, potest non esse in Deo; ergo secundum illum necessario est mutabilis Deus. Dicitur, quamquam possit Deus absolute non habere actum liberum, tamen, si illum habiturus est, ex aeternitate habere, et, si semel illum habeat, illo carere non posse, quod ad immutabilitatem satis est. Sic enim D. Thom., I, q. 19, a. 7, declarat divinam immutabilitatem in illius voluntate. Essetque responsio sufficiens, si actus liber in Deo nihil adderet entitati necessariae ipsius Dei; si vero aliquid addit, ut argumentum sumit, non videtur satisfacere. Primo, quia, licet mutatio in toto rigore tunc fiat, quando secundum durationem res aliter se habet nunc quam prius, tamen, etiam est aliquis modus mutationis et imperfectionis quando secundum diversa signa naturae aliquid rei additur ratione cuius aliter se habet nunc quam prius natura. Sic enim iustificatio angeli, aut cognitio vel volitio, quae in primo instanti creationis eius in eo factae sunt, mutationes quaedam fuere, etiamsi tantum ordine naturae posteriores fuerint. Sic igitur videtur accidere in Deo in his actibus liberis; nam voluntas eius ex se considerata nullum ex his actibus habet, et reipsa potest quocumque illorum carere; ergo prius natura caret divina voluntas his actibus et deinde afficitur illis;

ergo mutatur et vere et aliquid additur in aeternitate quod posset non addi, et aliquid etiam addi posset quod non additur quia ipse non vult.

3. Accedit quod, quidquid sit de nomine mutationis, tamen hoc exemplo enervantur rationes omnes quae pro immutabilitate Dei fiunt, saltem quatenus mutationem accidentalem excludunt. Nam hic intervenit vera additio alicuius rei, et consequenter alicuius perfectionis; intervenit etiam aliqua potentialitas ad actum quem voluntas Dei habere posset et nunquam est habitura. Vix etiam potest sufficiens ratio reddi cur, si divina voluntas est capax huiusmodi actuum, non possit pro libertate sua ab aeterno suspendere decretum aliquod liberum, et in tempore habere illud. Nam, si est capax illius rei vel perfectionis quam habet actus liber, et suo arbitrio potest vel illam habere perpetuo vel perpetuo illa carere, cur non poterit prius in aeternitate non habere illam et postea illam habere? Vel e converso, si ab aeterno illam habuit, cur non poterit in tempore illam omittere, saltem postquam explevit effectum quem per illum actum voluit? Ut, si voluit rem creare vel conservare duobus annis, postquam id factum est, poterit cessare non solum ab effectu extrinseco, sed etiam ab actu illo quem in se habuit, quia nec per se est illi necessarius, neque oportet ut ab aeterno decreverit in eo perpetuo durare.

Prima sententia, quod hae sint extrinsecae denominationes in Deo

4. Haec difficultas una est ex obscurioribus quas de Deo tractant theologi; quia tamen non excedit naturalia principia, non potuit a nobis omnino praeteriri. Prima igitur responsio est quorundam dicentium huiusmodi actus nihil in Deo dicere praeter extrinsecas denominationes, quia Deum (inquiunt) velle aliquid extra se nil aliud est quam in re illa aliquam mutationem facere pro aliquo tempore, vel aliquod esse conferre, quod est in potestate Dei facere vel non facere et, cum facit, dicitur id velle; cum vero non facit, dicitur nolle, non quia ipse aliter habeat, sed solum quia res ipsa aliter se habet. Hanc opinionem refert Gregorius, In I, dist. 45, et Capr., q. 1, a. 2, indicatque eam Altisid., I parte Sum., c. 13.

5. *Impugnatur.*— Nullo tamen modo defendi potest, primo iuxta principia fidei, quibus certum est Deum non metaphorice, sed proprie amare et velle alia extra se, ut illi passim tribuunt Scripturae sacrae, quae non metaphorice sed proprie intelliguntur a Patribus, quos nunc referre non est nostri instituti. Sufficiat illud Ps. 113: *Omnia quaecumque voluit, fecit*, ubi satis distinguitur velle ab efficere, et utrumque tribuitur Deo. Cui consonat illud ad Ephesios, 1: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*: et illud Sap., 11: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Ex quibus testimoniis ratio etiam formari potest; nam vere dicitur Deus aliquid agere, quia vult bona conferre, quia amat, iuxta illud Ioannis, 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*, et illud ad Galatas, 4: *Propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos Deus, Filium suum misit*; ergo velle Deum aliquid et illud facere non sunt formaliter et secundum rationem idem, sed ipsum facere, quod extrinsecum est Deo, effectus est ipsius velle seu amoris eius. Accedit quod iuxta vera theologiae principia, non omnis voluntas Dei quae versatur circa obiecta creata vel creabilia facit aliquam realem mutationem in ipsis formaliter ac immediate, ut est voluntas efficax qua eligit praedestinos ad gloriam, de qua re dixi plura in I tom. III partis, disp. V, sect. 1.

6. *Naturali ratione confutatur praecedens sententia.*— Secundo, etiam ratione naturali improbat illa sententia, quia velle, amare et similes denominationes, cum sint vitales, non possunt esse omnino extrinsecae; ergo vel Deus non amat, vel amat per amorem qui in ipso est. Secundo, quia facere illo modo, cum indifferentia scilicet agendi et non agendi, et nihilominus determinare se ad agendum immediate ac formaliter per ipsammet actionem extrinsecam, et est modus inintelligibilis ac impossibilis, et, quamquam esset possibilis, esset imperfectissimus et Deo indignus. Primum patet; qui enim intelligi potest solem non esse naturaliter determinatum ad illuminandum, etiam applicato passo et concurrentibus aliis ad agendum requisitis, et tamen sese determinare ad illuminandum

solum per illuminationem quae in passo recipitur? Cur enim determinatus est nunc et non antea? Sane non potest ratio reddi quia nunc illuminat; huius enim rationem quaerimus, quam oportet ex parte ipsius agentis reddi, quia supponimus non determinari ab alio; per actionem autem mere extrinsecam non potest se determinare, si alioqui erat indifferens, quia per illam non potest velle nec in se habere determinationem ad agendum. In quo est magna differentia inter voluntatem et similia agentia; nam voluntas actione sua interna vult non solum obiectum, sed ipsammet actionem, et ideo potest per illam se determinare. Secundum patet, quia ille modus determinationis potentiae indifferentis, revera non esset per modum actus vitalis, sed solum per modum actionis extrinsecae; hic autem modus imperfectus est. Praeterea, non posset intelligi in tali modo actionis et determinationis quod esset proprie ac formaliter propter finem, ex intentione et relatione agentis; nam illa relatio non est necessaria, sed libera; potest enim Deus unum effectum propter varios fines operari; haec autem relatio non est formaliter in ipsa actione extrinseca, immo nec semper in illa apparet; ergo non potest talis modus operandi propter finem ex sola extrinseca denominatione Deo tribui, sed potius e contrario per denominationem ab actu interiori Dei externa eius actio dicitur esse propter talem finem; ergo nullo modo defendi potest praedicta sententia.

Secunda sententia, quod sint in Deo liberae perfectiones

7. Secundo, alii, convicti rationibus factis, concedunt Deum denominari volentem ea quae libere vult ab aliqua re quae intrinsece in ipso est. Unde, cum illa denominatio respectu creaturarum non sit necessario in Deo, consequenter aiunt rem illam seu perfectionem quae Deo tribuit talem denominationem, non esse simpliciter necessariam Deo, sed potuisse non esse in illo, quamvis, postquam est, non possit a Deo separari. Ita tenet Caietanus, I, q. 19, a. 2 et 3. Fundamentum est iam tactum, et sane difficillimum, quia impossibile videtur ut eadem forma secundum eandem omnino rationem realem det aliquam intrinsecam denominationem, et quod eadem omnino manens et eodem modo informans seu quasi informans, aut coniuncta supposito, possit non dare illam denominationem. Sed Deus denominatur volens creaturam ab aliqua forma seu quasi forma reali et intrinsece existente in ipso; ergo impossibile est quod illa denominatio proveniat ex vi solius perfectionis formalis et essentialis necessario convenientis Deo. Probatur consequentia, quia haec denominatio seu quasi effectus formalis non convenit necessario Deo; ergo non potest formaliter provenire a perfectione simpliciter necessaria, nam haec, cum sit eadem et eodem modo coniuncta Deo, non potest nisi eandem necessariam denominationem semper tribuere. Alias eadem forma eodem modo unita posset novum vel diversum quasi formalem effectum tribuere, quod intelligi non potest. Ut, si voluntas mea habeat unum et indivisibilem actum immutatum et sine ulla additione et eodem modo illam afficientem, intelligi non potest quod nunc constituit illam formaliter volentem tale obiectum, et tamen quod eodem modo manens possit non constituere volentem illud obiectum.

8. Et confirmatur, nam in ipsa aeternitate voluntas divina prius ratione quam velit hoc vel illud obiectum extra se, intelligitur potens ad volendum vel nolendum illud, alioqui non esset libera, et in illo signo intelligitur cum tota perfectione quae necessario est in ipsa et deinde intelligitur actu volens tale obiectum; ergo necesse est ut aliquid reale Deo addi intelligatur, a quo talis denominatio et quasi informatio orta sit. Patet consequentia, quia illa denominatio non est rationis, sed realis, quia vere et in re ipsa Deus vult et amat tale obiectum; neque est extrinseca, ut ostensum est, et est nova, si non duratione, saltem naturae ordine et separabilitate, quia absolute loquendo posset non esse in Deo; ergo necesse est ut proveniat a forma reali intrinseca et ex se separabili ab omni re et perfectione quae necessario convenit Deo.

9. Responsio quae reddi solet ad rationes pro Caietano factas.— Enervatur.—

Ad haec et similia argumenta responderi solet Deum velle creaturam partim esse denominationem rei, partim rationis; ut enim est velle, est reale quid; ut autem dicitur esse velle huius vel illius obiecti, solum additur relatio rationis. Priori ergo ratione sumitur illa denominatio ab actu reali qui necessario est in Deo; posteriori autem ratione illa denominatio non est simpliciter necessaria, sed libera, quia ille respectus rationis non convenit necessario

illi actui. Sed haec responsio non expedit difficultatem tactam. Primo, quia respectus rationis, proprie et in rigore sumptus, ut est quid fictum per intellectum et in eo tantum obiective existens, non est necessarius ut Deus vere dicatur aliquid velle libere, nam, licet nullus intellectus tale aliquid fingat aut cogitet, Deus vere et reipsa vult quod libere amat. Quis enim ponere potest illum amorem dependentem a tali fictione vel respectu? Si vero respectus rationis latius sumatur pro illo fundamento, quod ex parte rei intellectui nostro datur ad cogitandas res cum hoc respectu, sic revera non est aliquid fictum a ratione, sed aliquid reale, quod non potest esse nisi vel denominatio extrinseca, vel aliquid reale intrinsecum habens respectum transcendentalem ad aliud quod noster intellectus concipit per modum verae relationis. Sed in praesenti hoc fundamentum non est denominatio extrinseca, ut ostendimus; oportet ergo ut sit aliquid reale intrinsecum includens transcendentalem habitudinem ad tale obiectum; ergo aliquid huiusmodi additur Deo cum dicitur velle libere hoc obiectum. Et revera huiusmodi denominationes volendi, amandi, sciendi, ut determinantur ad talia obiecta ex suo genere, non dicunt relationes rationis, sed transcendentales habitudines, quae in rebus ipsis existunt.

10. Et confirmatur, nam, si intellectus noster nunc intelligit duas res sine relatione rationis et sine fundamento illius, et deinde intelligit inter duas illas res aliquem respectum rationis non mere gratis confictum sed in eis fundatum, necesse est ut aliqua mutatio vel additio in rebus ipsis sit facta, ratione cuius intellectus concipit illum respectum ad res ipsas explicandas. Sed intellectus noster concipit Deum secundum omnia quae necessario illi conveniunt in sua aeternitate seipsum amantem, et ut sic non concipit in eo aliquam relationem rei vel rationis, nisi forte ad creaturas possibles; deinde vero concipit Deum ut amantem, verbi gratia, Petrum, quem ad aeternam gloriam eligit, et tunc concipit relationem rationis ad illum, et praeterea concipit occasionem vel fundamentum illius relationis non esse sumptam ex Petro, qui ex se eodem modo semper manet; intelligit ergo esse fundatam in ipsomet Deo, qui aliter se habet ad Petrum quam in priori signo se haberet; ergo necesse est intelligere aliquid rei esse additum Deo, in quo fundetur illa relatio rationis. Tandem explicatur in hunc modum, nam haec additio, quae in aeternitate intelligitur fieri in Deo per actum liberum secundum diversa signa rationis, talis est quod, si in tempore fieret, realiter mutaretur Deus; ergo non est tantum additio rationis, sed vera et realis. Patet consequentia, quia per solam additionem relationum rationis non mutatur Deus, unde multi respectus huiusmodi illi ex tempore conveniunt. Antecedens vero patet, quia alias non esset inconveniens illam additionem fieri Deo ex tempore, et consequenter posset Deus incipere in tempore aliquid velle libere, quia, si aliquod esset incommodum, maxime quia mutaretur.

Improbatur dicta sententia

11. Haec argumenta, si puram naturalem rationem spectemus, adeo sunt difficilia ut partem hanc verisimilem et probabilem reddere videantur; tamen, si vere et digne sentiamus de Deo, et maxime prout fide docemur, nullo modo possumus huic assentiri sententiae, etiamsi oporteret ignorantiam nostram in omnibus his difficultatibus expediendis confiteri. Atque ita Ferrar., I cont. Gent., c. 75, et recentiores D. Thom. commentatores, in I parte, graviter hoc Caietani placitum reiiciunt ac reprehendunt. Fundamentum est quia ex illa Caietani sententia multae imperfectiones attribuuntur Deo. Primum, quod sit capax additionis perfectionis realis, et quod haec additio ex parte facta sit in aeternitate, ex parte vero non sit facta, sed maneat in Deo illa capacitas non reducta ad actum. Respondet Caietanus hanc perfectionem non esse magnam vel simpliciter simplicem, sed tantum secundum quid, et ideo illa non esse inconvenientia, quia sine tali additione Deus manet summe perfectus, et cum illa non manet perfectior intensive, sed quasi extensive, quia in sua essentia continet eminenter totam illam perfectionem. Quae responsio ex eo ab aliquibus improbatur quod absurdum esse censent ponere in Deo perfectionem aliquam diminutam et secundum quid. Sed hoc nisi aliquid aliud addatur, non videtur esse magnum inconveniens, quia nos admittimus in Trinitate perfectiones relativas, quae formaliter non sunt perfectiones

simpliciter simplices, sed tantum in propriis generibus seu rationibus, et in eo sensu dici possunt perfectiones secundum quid.

12. Quamquam, cum Caietanus hoc non admittat in relationibus, contra eum maiorem habet efficaciam argumentum. Et praeterea censeo esse longe diversam rationem de perfectionibus absolutis et de relativis; perfectio enim relativa ex intrinseca ratione habet ut non possit esse perfectio simpliciter absque ulla imperfectione, quia illa oppositio non est imperfectio, neque excludit a singulis relationibus omnem aliam perfectionem simpliciter, et infinitatem in genere entis, simul cum infinita perfectione proprio genere. At vero perfectio absoluta ex hac generali ratione non habet, quod non sit perfectio simpliciter; alias nulla esse posset perfectio simpliciter. Quod ergo aliqua perfectio absoluta non sit simpliciter perfectio, semper provenit ex imperfectione admixta. Nam, cum ex communi ratione perfectionis absolutae non habeat repugnantiam cum aliqua alia perfectione maiori vel aequali, quod secundum propriam rationem talem repugnantiam habeat, non est sine imperfectione. Maxime quia omnis oppositio inter absoluta semper includit imperfectionem, saltem ex parte alterius extremi quod imperfectum est.

13. Haec autem generalis ratio magis declaratur et roboratur, descendendo in particulari ad perfectionem de qua loquimur. Primo quidem, quia, si actus liber voluntatis divinae dicit aliquam perfectionem, interrogo quaenam illa sit. Respondet Caietanus esse perfectionem liberalitatis, misericordiae, aut iustitiae, aut alterius similis virtutis, quae per actus rectissimae voluntatis exerceri potest. At enim liberalitas, misericordia et iustitia perfectiones simpliciter sunt, alioqui non essent formaliter in Deo. Quod si Caietanus dicat liberalitatem, verbi gratia, in actu primo esse perfectionem simpliciter, in actu autem secundo esse perfectionem, non tamen simpliciter, primum, loquendo, ut loquitur, de actu secundo immanenti, in terminis ipsis involvit repugnantiam, quia actus secundus de suo genere perfectior est quam primus. Deinde magnam imperfectionem tribuit Deo, ponens in illo actum primum proprium et separabilem a secundo et actuabilem per illum. Nec satis est si quis dicat talem actum primum semper ac necessario esse in aliquo actu secundo, ut, verbi gratia, liberalitatem in actuali et simplici affectu ad honestatem liberalitatis. Quia hoc non excludit quin respectu alicuius actus secundi sit vere actus primus; nam ad illum ex se est in potentia, et per illum constituitur in actu ultimo sub ea ratione. Denique, cur potius talis actus primus est perfectio simpliciter quam talis actus secundus? Certe huius ratio reddi non potest, nisi ob aliquam imperfectionem adiunctam, et ea quae in ipsismet terminis actus primi et secundi imbibitur est sufficiens; illa tamen satis declarat talem actum, tam secundum quam primum, non posse esse perfectionem simpliciter, quia neuter est actus purus, cum inter se comparentur ut potentia et actus.

14. Secundo ille actus liber, qui in suo ordine concipitur ut secundus et ultimus, ita ut secundum propriam realem perfectionem et entitatem possit non esse in Deo et consequenter simpliciter non esse, hoc ipso includit magnam imperfectionem; quae enim manifestior esse potest, quam posse non esse? Dices: postquam semel est, non potest non esse. Sed, quid hoc refert ad excludendam imperfectionem simpliciter? Primum enim id non habet ex se, sed ad summum ex immobilitate et constantia (ut sic dicam) divinae voluntatis; tamen, si consideratur conditio et natura illius perfectionis liberae, et ex se non repugnabit iterum non esse, cum absolute non sit ens necessarium. Secundo hoc ipsum, scilicet, non esse ens absolute et intrinsece necessarium absque illa hypothesi, est satis magna imperfectio, scilicet, absolute et simpliciter posse non esse. Quod tertio evidenter inspicitur in actibus liberis, quos Deus habere potuit et non habuit nec habebit unquam; illi enim absolute nihil sunt nunc, et, cum esse potuissent, habent suam non repugnantiam ad essendum, atque adeo sunt simpliciter possibili obiective; haec autem est quasi transcendentalis imperfectio creaturarum. Immo Sancti omnes radicem omnium imperfectionum creatorum entium in hoc ponunt, quod ex se sunt nihil. Quarto, ex hoc necessario consequitur quod isti actus, quando sunt, non possunt esse suum esse quidditative et essentialiter; nam ens quod huiusmodi est, nunquam potest concipi aut esse sub nihilo; ens autem quod non est essentialiter suum esse est ens participatum, finitum et imperfectum.

15. Quinto, praecipue ac principaliter necesse est ut talis actus sit actualiter in re ipsa distinctus a divina voluntate, si non ut res omnino distincta (hoc enim neque ex necessitate sequitur, neque ab aliquo catholico in controversiam adduci potest), saltem ut modus vere distinctus in re ipsa a re modificata; hoc autem absurdissimum est. Sequela patet, quia hic actus dicitur realiter addi ipsi voluntati; additio autem realis sine distinctione in re intelligi non potest, tunc praesertim quando additio talis est ut possit non fieri. Minor autem multis modis probari potest ex dictis supra de simplicitate Dei; illa enim distinctio modalis aperte excludit a Deo omnimodam simplicitatem. Quod ex terminis ipsis videtur evidens, quia simplicior est res nude sumpta, quam affecta modo in re ipsa distincto, vel quam illud constitutum quod ex ipsa et modo resultat. Item, quia compositum nihil aliud est quam constans ex extremis in re ipsa distinctis, ut supra dicebamus.

16. Ex quo ulterius necesse est ut voluntas divina comparetur ad talem modum ut vera potentia ad suum actum distinctum, idque duplici ratione. Primo in ratione potentiae elicentis ac vere efficientis; quid enim deest tali actui ut vere ac proprie fiat? Numquid quod non realiter, sed modaliter distinguitur? At hoc nihil refert, nam etiam modi ex natura rei distincti per veram efficientiam producuntur, praesertim quando non sunt cum ipsa natura coniuncti per naturalem resultantiam. Aut vero obstat quod tales actus, quando sunt, ex aeternitate sunt? Sed hoc etiam nihil refert, nam creatio etiam vel illuminatio posset esse aeterna cum vera efficientia. Illud certe apparentius dici posset, illos actus non fieri, quia ex ipsa divina substantia sunt, sicut Verbum divinum non fit, quia producitur de substantia Dei. Sed, licet hoc sufficiat ut talis actus non possit dici creari, quia revera non fit ex nihilo, tamen id non potest obstare quominus per veram efficientiam fiat, quia non erit de substantia Dei tamquam de essentia, sed tamquam de subiecto.

17. Unde hinc ulterius infertur comparari voluntatem divinam ad talem actum non solum sub ratione potentiae activae, sed etiam per modum potentiae receptivae et fere passivae, ex qua educitur talis actus et quidquid propriae entitatis in illo est. Quod quidem locum non habet in exemplo adducto de productione Filii; nam Filius ita producitur de substantia Patris, ut non sit aliquid distinctum ab illa substantia, sed simplicissimum suppositum in illa subsistens et idem cum illa. At vero hic actus de quo loquimur, producitur de substantia tamquam quid distinctum ab illa. Unde intelligi non potest quin productio eius sit vera effectio, et, cum non sit creatio, eriteductio ex praesupposito subiecto; intercedit ergo ibi vera ratio potentiae activae et passivae. Et confirmatur, nam ostensum est illum actum non esse ens necessarium et per essentiam; omnis autem actio per quam fit vel communicatur aliquod esse quod non est de essentia rei productae, est vera effectio; sequitur ergo esse in Deo aliquid vere factum et quod non est Deus; nihil enim factum est Deus. Item, quia ostensum est illum actum non esse ens necessarium, neque esse suum esse per essentiam; ergo non est Deus.

18. Ultimo denique sequitur talem actum esse verum accidens divinae substantiae, et productionem eius non solum esse effectioem, sed etiam imperfectam, nempe accidentalem. Sequelam probo primo ex definitione, quia ille actus potest adesse et abesse, et alioqui est extra totam substantiam rei, quae sine illo esset integra et consummata substantialiter. Dicent fortasse non posse adesse et abesse, quia, si adest, non potest abesse, neque e converso. Sed hoc frivolum est, tum quia inde ad summum fit esse accidens inseparabile; tum etiam quia ad rationem accidentis necesse non est ut possit adesse et abesse in sensu compositionis, sed sufficit in sensu divisionis, id est, quod quantum est ex se, ita sit extra substantiam rei, ut possit adesse vel abesse ab illa, sive possit unum post aliud succedere, sive non. Aliter dici posset hunc actum non esse accidens, quia non est res distincta, sed modus. Sed hoc etiam nullius momenti est, quia modus non est extra latitudinem accidentis, ut inductione facile ostendi potest, et infra tractabitur. Unde etiam de actibus nostrae voluntatis nondum est exploratum an sint res vel modi distincti, cum tamen constet esse accidentia. Tandem ille actus liber, prout est modus divinae voluntatis, aut est substantia, vel accidens, non enim est

medium; non est autem substantia, quia increata esse non potest, cum ab illa distinguatur, neque etiam creata, quia non posset esse intra Deum aut actuare divinam voluntatem. Neque etiam potest esse substantia tamquam modus substantialis increatae substantiae, cum nullo modo ad constitutionem vel complementum substantiae pertineat; relinquatur ergo ut sit accidens.

Explicatur et defenditur praecedens sententia

19. Viderunt haec incommoda nonnulli ex defensoribus opinionis Caietani et iure veriti sunt illa admittere, ideoque ad illa vitanda conati sunt ita illam declarare aut temperare, ut dicant hos actus seu perfectiones liberas aliquid quidem addere perfectioni necessariae Dei, illud vero additum in Deo actu existens nullo modo distingui ex natura rei a perfectione necessaria ipsius Dei. Quia haec duo non videntur repugnantia, scilicet, quod addatur aliquid et illud non sit distinctum; nam hoc ipso quod adiungitur substantiae Dei, fit ipsa substantia Dei. Filiatio enim divina, verbi gratia, aliquid perfectionis addit essentiae Dei secundum se consideratae, quod additum per Filii generationem producitur vel comproducitur, ut more nostro loquamur, et tamen non est distinctum ullo modo in re a substantia Dei; ergo, etc. Quod si haec duo impossibilia non sunt, utrumque asserendo omnes difficultates optime expediuntur. Nam, si huiusmodi actus liberi addunt aliquid reale, facile intelligitur quo modo formaliter constituent Deum volentem libere; si autem illud quod addunt non est distinctum in re a voluntate divina, cessant incommoda quae ex opinione Caietani inferri videbantur. Et ita etiam intelligitur optime quo modo in his actibus sit immutabilitas; nam id quod addunt ex aeternitate additur voluntati divinae, quia, cum Deus habeat infinitam scientiam, nihil habet quod expectet ad omnem liberam determinationem; et, cum voluntas eius sit infinite perfecta, non debet manere suspensa et quasi anceps per infinitam aeternitatem, et ideo ab aeterno habet omne suum decretum liberum. Et quia id quod addit tale decretum omnino identificatur ipsi Deo, ideo et sine ulla umbra mutationis additur, et inseparabile et immutabile manet.

Refellitur explicatio et defensio

20. Verumtamen hic modus dicendi et coniungit alia impossibilia ac repugnantia, et, illis positus, non potest adhuc potissima incommoda illata evitare. Quapropter difficultatem non solvit, sed auget potius. Declaro singula: nam imprimis in universum est impossibile quod aliqua duo absoluta ita se habeant ut unum possit existere alio non existente, et tamen quod in re non distinguantur. Quod principium late probatum est supra tractando de distinctionibus rerum, et in praesenti statim specialiter probabitur. At divina voluntas et haec perfectio libera quae addi dicitur, ita comparantur, quod voluntas divina potest absolute loquendo existere non existente in rerum natura tali perfectione libera, ergo non potest mente concipi ut in re sint omnino idem sine ulla distinctione in re. Quod declaratur in actibus liberis qui esse possent in divina voluntate, et de facto non sunt. Necesse est enim voluntatem divinam distingui ab illis tamquam ens a non ente, vel tamquam ens actu ab ente possibili, quae distinctio non est certe conficta per intellectum, sed in rebus ipsis conspicitur. Unde si illa duo considerentur secundum esse essentiae, distinguuntur maxime ex natura rei; nam voluntas habet essentiam actualem necessariam, perfectio autem libera habet essentiam possibilem, vel contingentem (late sumpto vocabulo contingentis prout omni necessario opponitur); haec autem non solum est distinctio, verum etiam prima diversitas quae inter reales essentias reperiri potest, ut constat ex dictis in disp. XXVIII. Tota autem haec diversitas intercedit etiam inter voluntatem divinam et perfectionem liberam, quae de facto illi addita est; nam etiam haec perfectio libera ex se prius natura fuit sub esse possibili quam actuali, et habet essentiam possibilem, quae, quantum est ex se, potuisset non actu esse; huiusmodi autem res eiusdem est essentiae, sive actu existat, sive non; ergo eandem distinctionem retinet a quacumque alia essentia, a qua ex se distinguitur in esse essentiae. Eo vel maxime quod necesse est etiam esse existentiae esse distinctum a parte rei in huiusmodi rebus; nam esse existentiae voluntatis divinae est esse per essentiam intrinsece necessarium; esse autem existentiae illius perfectionis liberae non est ita necessarium, sed, absolute loquendo, potuisset non esse; ergo impossibile est quod tale esse sit unum et

omnino idem in re ipsa. Sunt ergo impossibilia et repugnantia illa duo quae simul coniungit illa sententia, scilicet, esse perfectionem liberam, realem, et quae absolute posset non esse, et nihilominus quando est, non esse in re distinctam a perfectione necessaria Dei et voluntatis eius.

21. Iam vero facile est ex his elicere alteram partem quam proposuimus et deducere eadem vel similia incommoda quae ex hac positione sequuntur. Unum et maximum est aliquid quod ex se est nihil et reipsa posset manere sub nihilo, esse vere formaliter ac essentialiter Deum; et e converso aliquid quod nunc est vere et essentialiter Deus, tale esse quod, absolute loquendo, posset non esse; hoc autem maxime pugnat cum Deo. Sequela videtur evidens ex his quae docet illa sententia; nam, si perfectio libera in re non distinguitur ab essentia Dei, ergo includit in se totam perfectionem divinae essentiae; ergo est essentialiter Deus. Item, quia vel illa perfectio est Deus, vel non. Si non est Deus, sequuntur multa inconvenientia supra illata, nimirum aliquid esse in Deo quod non est Deus, vel (quod mirabilius est) aliquid esse omnino idem cum Deo, quod tamen non sit Deus. Item, si non est Deus, nec substantia increata erit; ergo vel erit substantia creata vel accidens, et nihilominus erit aliquid indistinctum a Deo, quae omnia et similia sunt absurda et repugnantia. Si autem illa perfectio libera est vere Deus, ergo est essentialiter Deus, quia non est Deus per participationem, sed verus Deus; nulla autem res potest esse verus Deus participative aut accidentaliter; ergo necesse est ut sit essentialiter Deus. Probatur iam falsitas consequentis; nam, cum Deus sit ens per se necessarium, et hoc sit maxime proprium eius et in quo primario distinguitur a quolibet alio ente, impossibile est quod aliquod ens liberum sit essentialiter Deus.

22. Et declaratur hoc ex quadam recepta doctrina sanctorum et theologorum omnium, qui docent processiones divinas ad intra, etsi voluntariae sint, non tamen posse esse liberas propria libertate indifferentiae, quoniam quaelibet persona procedens est verus Deus, cui repugnat indifferentia ad essendum et non essendum, quia de ratione eius est intrinseca necessitas essendi. Unde haeretici ariani, ut docerent Filium esse creaturam, asserebant voluntate Patris libera fuisse productum. Quam consecutionem concilia et sancti Patres existimarunt necessariam et ideo antecedens illud haeresis damnarunt, ut videre licet in Hilar., lib. de Synod., anath. 24, et in Concil. Tolet. XI, in confessione fidei, et Aug., XV de Trinitat., c. 10, et D. Thom., I, q. 41, a. 2, et aliis theologis. Existimarunt ergo esse impossibile aliquod quod ex voluntate libera habet ut sit vel non sit esse Deus. Et similiter existimarunt impossibile aliquid reale esse intra Deum, quod, simpliciter loquendo, possit esse et non esse. Et in hoc cernitur evidens discrimen inter hoc additum liberum quod ab hac sententia fingitur et id quod secundum rationem intelligimus divinas relationes addere ad divinam essentiam; nam hoc tam absolute et simpliciter est ens necessarium, sicut ipsa essentia divina; et ideo potest esse in Deo et idem cum Deo et essentialiter Deus, quod secus omnino est in illo libero addito.

23. Praeterea, sequitur ex illa sententia perfectionem divinam realem, prout nunc est in rerum natura, talem esse ut partim necessario sit, partim potuerit non esse, quod admittere non minus est absurdum in simplici entitate, quam per modum compositionis. Utcumque enim intelligatur, includit imperfectionem et diminutionem quamdam in ipso esse quoad eam partem, vel quasi partem, quae posset non esse. Unde quo magis haec imperfectio attribuitur ipsimet simplici entitati Dei, eo cum maiori absurditate et inconveniente illi attribuitur talis imperfectio. Praeterquam quod maiorem involvit repugnantiam quod una simplex entitas in uno simplicissimo esse includat illas duas condiciones, necessitatis essendi et potentiae ad non essendum. Nam si illa entitas habet unum simplicissimum esse, ergo totum illud est ab intrinseco necessarium, et prout tale est, est de essentia illius entitatis; ergo impossibile est ut illamet entitas secundum idem omnino esse reale sit ens contingens quantum ad aliquid quod absolute posset non esse et manere sub nihilo. Atque hoc modo facile possunt applicari fere omnes rationes supra factae; nam, licet haec evasio unum inconveniens evitet, nempe

compositionem, tamen alia evitare non potest, et divinae entitati non solum pugnancia tribuit, sed etiam multa quae imperfectionem includunt, prout satis declaratum est et in tertio membro magis explicabitur.

24. Hinc ergo facile ostendi potest quod ultimo loco de praedicta sententia diximus, nimirum augere potius difficultatem quam expedire. Primo quidem, quia e duobus alterum hic dicendum est, scilicet, vel Deum velle creaturam quam posset non velle, nihil reale addendo suae voluntati, vel addere aliquid reale suae voluntati quod reipsa posset non addi illi, et illud quod additur, ita transfundi (ut sic dicam) in divinam substantiam, ut nullo modo ab ea maneat distinctum in re; si autem haec duo inter se conferantur, ut minimum aequae difficile intellectu est hoc posterius ac illud prius. Immo hoc posterius videtur directe demonstrari impossibile et involvens contradictionem, ut argumenta facta declarant. Illud vero prius licet fateamur esse obscurissimum, non tamen positive demonstratur impossibile, et conabimur respondere ad argumenta quibus id ostendi videtur. Aliunde vero illud prius nullam Deo tribuit imperfectionem, sed potius eminentiam quamdam, quae vel hoc ipso quod humanum captum superat, est consentanea divinae excellentiae. Posterior autem modus includit sine dubio imperfectiones multas, ut paulo antea declaravimus.

25. Quibus addo non vitari inconveniens supra illatum, scilicet, ad hanc realem additionem necessarium esse intelligere in divina voluntate aliquam realem productionem aut effectum, aut quovis alio nomine nuncupetur. Quia realis additio vel argumentum reale non potest intelligi sine productione reali; hic autem fit additio realis et augmentum reale extensivum, nam in divina voluntate secundum se non erat formaliter illa perfectio libera; ergo augetur extensive eius perfectio per additionem illius; ergo est necessaria aliqua vera actio vel productio qua id fiat. Neque obstare potest quod illud augmentum vel additio fiat cum identificatione; nam potius ad hoc videtur requiri maior efficacia; nam magis est facere ut duo quae secundum se erant distincta coalescant in unum simplex, quam quod uniantur; in praesenti autem perfectio libera et necessaria secundum se, seu praecisa actione vel determinatione divinae voluntatis, ita sunt distinctae ut altera sit non ens seu ens possibile tantum, altera sit ens necessarium; ergo, ut illud ens possibile sit non solum ens actu, sed etiam sit ipsummet ens necessarium sine ulla distinctione ab illo, magna certe vis et plusquam efficacia requiritur. Etenim si illa perfectio libera ex ente possibili fieret ens actu, unitum tantum enti necessario et non unum cum illo, necessaria esset efficientia vel actio; multo ergo magis necessaria est ut non solum fiat ens actu unitum, sed etiam unum. Et confirmatur exemplo filiationis divinae; nam quia persona Filii ratione filiationis addit nostro modo intelligendi aliquid realitatis divinae essentiae, necesse est ut illud habeat per realem originem et productionem, etiamsi illud additum non sit in re distinctum ab essentia, et idem est de persona Spiritus Sancti; ergo idem est in praesenti dicendum, si actus liber ut sic addit aliquid realitatis seu perfectionis realis. Dices: etiam paternitas intelligitur aliquid addere essentiae, sine ulla reali emanatione. Respondetur hoc verissimum esse, quia persona Patris non solum secundum absoluta, sed etiam secundum relativa, est omnino ens a se, quod declarant theologi per notionem ingeniti; haec autem conditio non potest convenire actui libero, quia ut sic non est ens necessarium, nedum omnino a se, et ideo omnino necessarium videtur ut fiat ens per aliquam actionem.

26. Dices esse aliam differentiam, quod Filius est res distincta a producente; actus autem liber non est res distincta a voluntate divina. Sed contra; nam hoc ipsum est quod ex argumento deducitur, nimirum illum actum debere esse distinctum, quia effectus et productus. Filius enim non ideo producitur quia est distinctus, sed potius e converso, quia producitur, ideo distinguitur; sic ergo in praesenti, si actus liber talis est ut suam actualem entitatem et perfectionem non possit habere in rerum natura sine aliqua actione, recte concluditur esse distinctum. Unde, cum ei tribuitur aliquid quod sine efficacia habere non potest, et simul dicitur in re non distingui ullo modo a suo principio, contradictoria dicuntur. Ac praeterea, quacumque ratione asseratur esse in Deo aliquid factum vel quasi factum per voluntatem liberam, est omnino absurdum et a sana doctrina alienum. Accedit quod necessarium erit fateri esse in Deo perfectionem aliquo modo pendentem ab actuali

existentia creaturae, aut facta aut futura in sua propria duratione; illa enim perfectio libera quam habet Deus ex eo quod liberaliter voluit mundum creare, ita dicit habitudinem transcendentalem ad creaturam ut existentem aliquando, ut nullo modo possit esse in Deo sine tali existentia creaturae; at hoc certe absurdissimum est, quod nimirum indigeat Deus ullo modo creatura sua ad habendam aliquam perfectionem, sive magnam sive parvam, sive intensivam sive extensivam.

27. Denique addere possumus exemplum ex recepta sententia inter graves theologos. Illi enim absurdum existimant admittere in Deo relationes reales ad creaturas ut actu existentes et ab illis ut sic dependentes, quia impossibile existimant aliquid reale esse in Deo quod ab actuali existentia creaturae pendeat, sive ut a termino, sive ut a conditione necessaria, sive quacumque alia ratione, quia quidquid est in Deo necessario est Deus, et ideo nullo modo potest non esse; quod autem aliquo modo pendet a creatura, potest non esse sicut illa. Si qui vero sunt theologi, ut nominales, qui has relationes tribuant Deo, ideo id faciunt, quia existimant relationem nihil rei addere intrinsece subiecto seu fundamento, sed solum positionem seu concomitantiam termini, omnes tamen pro comperto habent nullam veram rem, etiam respectivam, quae in Deo sit, posse aliquo modo pendere ab existentia creaturae; multo ergo magis id dicendum est de re et perfectione absoluta, qualis est actus voluntatis.

28. Praeterea, necesse est iuxta contrariam sententiam admittere realitatem quamdam; seu realem perfectionem ex se indifferentem ut sit nihil vel ut sit Deus, quod per se incredibile est et graviter offendit. Sequela declaratur, nam, si concipiamus Deum in aeternitate prius ratione quam velit aut nolit creare mundum, verbi gratia, necessario intelligimus Deum praecognoscere hunc actum volendi creare mundum ut sibi possibilem et non necessarium; cognoscit ergo illum actum et realem perfectionem liberam eius ut indifferentem ad esse et non esse; ergo ut indifferentem ut sit Deus vel ut sit nihil, quia, si non sit, nihil erit; si autem sit, erit Deus, cum non possit esse nisi in Deo. Falsitas autem consequentis, et ex se nota videtur, et declaratur amplius, tum quia illamet indifferentia est magna imperfectio, et consequenter repugnat rei quae formaliter possit esse in Deo; tum etiam quia illa indifferentia repugnat cum esse Dei, de cuius intrinseco conceptu est necessitas essendi. Unde in ipsis terminis involvitur contradictio. Immo etiam generalius loquendo, impossibile est intelligere duas res includentes in suis propriis conceptibus oppositas ac repugnantes rationes esse indifferentes ut distinguantur vel identificentur; sed Deus et haec perfectio libera habent omnino oppositas rationes, nam Deus dicitur esse ens necessarium, illa autem perfectio dicitur esse ens non necessarium; ergo impossibile est ut in eandem omnino simplicem et indivisibilem entitatem coalescant.

Quarta et communis sententia

29. *Capreolus quid addat communi sententiae.*— Est igitur quarta sententia, quae affirmat actum liberum Dei praeter actum necessarium, qui est ipsum velle divinum absolute sumptum, solum addere relationem rationis ad aliquod obiectum creatum, et quoad hunc respectum potuisse esse et non esse, licet actus ipse necessarius sit. Hanc sententiam docet Capreolus, In I, dist. 45, q. 1, a. 2, ad argum. cont. 1 et 2 concl. Quamquam addat aliquid quod a nobis praetermissum est, quia nec in rigore verum, neque ad hanc rem explicandam necessarium videatur; dicit enim divinum velle addere imprimis directionem divini intellectus ostendentis voluntati tale obiectum et proponentis illud ut volendum, et quoad hoc dicit addere aliquid reale, non tamen realiter distinctum, sed secundum rationem. Possumus autem a Capreolo interrogare an haec directio divini intellectus sit libera vel necessaria; si enim est necessaria, ergo non recte dicitur velle Dei liberum addere hanc directionem; nam determinatio libera non addit ea quae necessaria sunt, sed potius illa supponit, et solum intelligitur addere id quod est indifferens. Si vero illa directio est libera, primum augetur difficultas; nam de illa quaerendum erit quid addat, quatenus libera est; et deinde

interrogabimus ulterius an illa directio sit formaliter libera ut praecise est ab intellectu; et hoc non admittet Capreolus; est enim falsum et alienum a doctrina D. Thomae, ut nunc suppono; vel est libera per denominationem a voluntate, et sic falsum est quod velle liberum addat hanc directionem, cum potius ipsa directio denominetur libera ab eo quod addit velle liberum.

30. *Scotus an nobiscum sentiat.*— Omissa ergo hac parte, de qua etiam alii auctores nihil dicunt, tractanda est altera de respectu rationis, quam fere alii sequuntur, praesertim thomistae, Ferrar., I cont. Gent., c. 75 et 76, et alii recentiores, I, q. 19, a. 2, 3 et 7, et Sylvest., in Conflato, I part., q. 19, a. 2, ubi referens et declarans opinionem Caietani, nihil aliud de ea dicit, quam haec verba: *Videant isti quid hoc importet*; et deinde aliter rem declarat. Solet haec sententia tribui Scoto, In II, dist. 45, sed ibi solum dicit per volitionem liberam Dei consurgere relationem in re volita, quam dicit nec esse realem, nec rationis stricte, id est, quae consurgat per actum seu intellectum, nam hanc dicit consurgere per actum seu comparisonem voluntatis. Unde, quatenus voluntas est potentia rationalis, potest illa relatio dici rationis, quam dicit Scotus terminari in Deo ad aliquid absolutum, non declarat tamen quid sit illud absolutum, nec quam relationem addat in voluntate Dei terminatio libera ad creaturas. Favet autem huic sententiae, In I, dist. 39, ubi ait libertatem Dei esse perfectissimam, et ideo non consistere in indifferentia ad actus diversos, sicut est in nobis, sed in indifferentia eiusdem omnino actus ad diversa obiecta. Unde sentit terminationem ad obiectum creatum nihil reale addere divinae voluntati, alias libertas Dei consisteret in indifferentia non tantum ad obiecta, sed ad perfectiones liberas et inter se repugnantes ac contrarias. Atque ita omnes scotistae in hanc sententiam inclinant, et expresse Lychetus eam tenet in dist. 46, ubi Gabr., et Ocham, et alii nominales docent velle liberum Dei ut sic nihil rei addere supra velle necessarium, sed esse omnino idem; nihil autem dicunt de relatione rationis. Et videtur praedicta sententia necessario sequi ex impugnationibus aliarum; cum enim vere ac proprie Deus velit libere creaturas, et absolute loquendo potuerit non velle, necesse est ut actu velle creaturam aliquid addat praeter posse velle seu praeter actum volendi necessarium quo Deus amat seipsum; ostensum est autem non addere aliquid rei; ergo necesse est ut addat aliquid rationis.

Proponuntur difficultates dictae sententiae praesertim quoad additionem rationis

31. Sed haec sententia habet etiam summam difficultatem: primo, quia relatio rationis aut sumitur in rigore ac formaliter, aut late ac fundamentaliter. Priori modo est quid fictum, et solum est in intellectu considerante et comparante unum ad aliud, per modum relati quod in se relationem non habet; hoc autem modo non potest velle liberum Dei includere relationem rationis, quia etiam si in nullo intellectu talis relatio consurgat, Deus in re ipsa vere et realiter vult tale obiectum. Nec quidquam refert, quod Capreolus significat et Scotus probabile censet, hanc relationem necessario consurgere in intellectu divino; tum quia satis incertum est an relationes rationis fabricentur suo modo per divinam scientiam, quae res prout in se sunt intuetur sine ulla improprietate, analogia aut fictione; tum maxime quia, licet id gratis demus, non potest quidquam referre illa relatio, ut consurgens per intellectum Dei ad complendum seu constituendum velle liberum Dei, ut actu terminatum ad creaturas. Quia prius secundum rationem Deus vult libere creaturam, quam intelligat se velle libere creaturam et intelligendo fabricetur respectus rationis; ergo id quod addit velle liberum ut sic, non est ille respectus rationis, sed aliquid prius ipso. Et confirmatur primo, nam Deus per voluntatem ut sic vult libere, ergo id quod addit *velle libere* per voluntatem additur, non per intellectum, formaliter loquendo; ergo respectus ille rationis qui consurgit per actum intellectus ut sic, non potest esse id quod formaliter addit velle liberum supra velle necessarium. Tandem confirmatur, quia ille respectus rationis, etiam ut dicitur esse obiective in actu intellectus divini, est quid confictum et nihil; ergo non potest constituere formaliter Deum volentem libere creaturas, nec tamquam tota forma, nec tamquam aliquid complens vel ultimate constituens illam. Unde Capreolus supra expresse declarat hunc respectum non constituere formaliter determinationem liberam Dei, ut sic, sed consequi ad illam. Quod quidem erit verum de respectu rationis in praedicto rigore sumpto; sed iuxta hanc

expositionem nondum est explicatum quod quaerimus, scilicet, quid formaliter addat determinatio libera naturali actui voluntatis divinae, quia, si relatio rationis consequitur ex determinatione libera, ergo est determinatio libera ante illum respectum; quid ergo addit actui necessario ut sic?

32. Si ergo dicatur addere fundamentum illius respectus, seu (quod idem est) addere respectum rationis fundamentaliter, quod erat alterum membrum supra positum, tunc restat inquirendum quid sit hoc fundamentum. Fundamentum enim relationis rationis, quod ex parte rei sumitur, aliquid reale esse debet; nam, si esset aliquid rationis, procederetur in infinitum et totum esset mera fictio; aliquid ergo supponitur in re, quod occasionem praebet intellectui ad fabricandum respectum rationis, et illud vocamus fundamentum ex parte rei. Hoc ergo fundamentum in praesenti esse non potest, nisi vel aliqua res extra Deum extrinsece denominans ipsum, vel aliqua res intra Deum ipsum. Primum dici non potest in praesenti, quia, ut contra primam opinionem ostendimus, Deus non dicitur volens per extrinsecam denominationem. Nec cogitari potest a quo proveniat illa extrinseca denominatio; nam, vel provenit a creatura possibili ut sic, et hoc non, tum quia alias illa non esset denominatio libera, sed necessaria, tum etiam quia esset indifferens et communis omni rei possibili. Vel provenit a creatura, ut existente vel futura aliquando, et hoc etiam dici non potest; quia omnis creatura est, vel futura est, eo quod Deus per voluntatem suam libere vult eam esse; ergo relatio quam Deus, ut actu volens, dicit ad talem creaturam, non potest fundari in denominatione sumpta ab ipsa creatura ut existente vel futura. Unde acute Henricus, Quodl. IX, q. 1, distinguit in Deo duplices relationes rationis: quaedam sunt quae secundum rem praesupponuntur aliquo modo in creatura et per quamdam correspondentiam (ut ipse ait) formantur in alio extremo, scilicet, Deo, et huiusmodi sunt relatio creatoris, domini, et similes, quae actionem transeuntem consequuntur. Aliae vero sunt quae per se primo formantur in ipso Deo, ut relatio praedestinantis, eligentis, etc. In hoc ergo genere collocandus est hic respectus, quem intelligimus consequi ad determinationem liberam; fundamentum ergo eius non in aliqua re extrinseca, sed in ipso Deo quaerendum est.

33. Et sine dubio ita esse videtur, nam Deus ex se solo se libere determinat ut hoc velit potius quam illud, et ideo non videtur ille respectus posse prius in alio fundari quam in ipsomet Deo. In quo est magna differentia inter volitionem liberam et scientiam, etiam quatenus dicitur scientia visionis et dicitur aliquo modo contingens aut libera, quatenus posset sub tali ratione non esse, si res non essent futurae. Intercedit ergo differentia inter hanc scientiam et voluntatem, quod scientia, ut ex simplici intelligentia fiat visio et praeter res possibles se extendat ad repraesentandas res existentes, supponit in obiecto aliquam varietatem pro aliquo tempore cui aeternitas coexistit, vel saltem supponit aliquod decretum liberum divinae voluntatis, et ita ibi intelligi potest extra ipsam scientiam aliquod fundamentum vel principium illius relationis; at vero in voluntate nihil supponi potest, sed omnis varietas quae in obiectis intelligi potest, ab ipsa voluntate trahit originem. Et ratio a priori est quia scientia, etiam ut terminata ad talia obiecta contingentia, non est in se formaliter libera, sed necessaria ex praesuppositione talis obiecti existentis vel futuri; at vero voluntas ut terminata ad talia obiecta est formaliter libera, et ideo illa relatio in scientia posset intelligi per modum cuiusdam respectus resultantis necessario in ipsa, posito altero extremo, scilicet, obiecto scibili, in esse veri seu scibilis; in voluntate autem non potest ita intelligi, sed primo ac per se originem trahit ab ipsamet voluntate, omnibus aliis eodem modo se habentibus, et ideo intime in illa esse debet fundamentum talis respectus.

34. Tunc ergo ulterius inquirendum restat quid sit in divina voluntate tale fundamentum. Aut enim est ipsum velle Dei necessarium ut sic, aut aliquid ei additum; primum dici non potest, tum quia illud fundamentum semper ac necessario est; posito autem eodem fundamento et termino eadem relatio nata est consurgere, sive rationis sive realis; esset ergo illa relatio non libere, sed necessario; tum etiam quia ex modo concipiendi nostro constat, ex solo velle Dei necessario, ut sic, nullam nobis praeberi occasionem

apprehendendi relationem aliquam vel habitudinem ad obiecta creata, quia per illud velle, ut necessarium, solum concipimus Deum ut se amantem; ergo in illo velle ut sic nulla relatio rationis ad creaturas, ut in se ipsis existentes, fundari potest. Si autem dicatur secundum, inciditur in opinionem Caietani; illud enim additum aliquid rei est, non rationis, quia est fundamentum ex parte Dei et volitionis eius, ut cum illo respectu concipi possit; ostendimus autem iam huiusmodi fundamentum non esse aliquid rationis, sed rei. Rursus illud non potest esse aliquid necessarium, tum quia dicitur esse quid additum ipsi velle necessario, tum etiam quia non magis posset esse fundamentum quam ipsum velle necessarium ut sic; ergo erit aliquid liberum quo Deus proxime ac formaliter constituitur actu volens creaturas; hoc autem ipsum est quod Caietanus asserebat. Et confirmatur primo, quia impossibile est transire a contradictorio in contradictorium, nisi facta aliqua mutatione vel additione in altero extremo; sed Deus, quatenus praecise volens actu necessario ut sic non est volens creaturas (loquor semper de voluntate creaturarum in se, ut omittam complacentiam earum secundum esse quod habent in Deo, et quae si in Deo est, necessaria est et non libera), et deinde intelligitur volens creaturas; ergo necesse est aliquid esse additum, vel ipsi, vel creaturis, ratione cuius intelligatur inter ea esse illa habitudo quae antea non erat; sed non potest additio intelligi facta creaturis, ut ostensum est; ergo esse debet in voluntate divina. Tandem, quia alias, si Deus suo velle aeterno sine ulla prorsus additione rei, sed rationis tantum, posset velle libere creaturas, ergo etiam in tempore posset incipere illas velle sine ulla sui mutatione, quia mutatio non fit sine aliqua additione vel ablatione reali; sed, quamvis Deus ex non volente inciperet esse volens creaturas, nihil reale adderetur, sicut neque in aeternitate additur, etiamsi ex aeternitate velit creaturas; ergo non mutaretur, etiamsi inciperet amare creaturas in tempore, neque etiamsi amare desineret quas antea amabat.

Resolutio quaestionis

35. Ex his quae circa has opiniones dicta sunt satis (ut opinor) declaratum est quanta sit huius quaestionis difficultas, faciliusque esse quamlibet eius partem impugnare quam aliquam probe defendere aut explicare. Quapropter non vereor confiteri nihil me invenire quod mihi satisficiat, nisi hoc solum, in huiusmodi rebus id de Deo esse credendum quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum quo id Deo conveniat non assequamur; ideo in hoc puncto haec asserenda esse censeo. Primo, Deum vere, proprie et sine metaphora velle et amare ea quae libere vult vel amat, quaeque potuit non amare. Hoc satis probatum est ex dictis contra primam sententiam. Et confirmari potest ex divina scientia; nullus namque negabit Deum proprie scire res creatas existere, id enim non solum est manifestum in Scriptura: *Vidit (dicitur) Deus cuncta quae fecerat*, et similia, sed etiam est ex se evidentissimum, ut infra attingemus, et tamen de illa scientia est fere eadem difficultas, quid addat Deo, cum potuerit non esse in illo, si res creatae non extitissent; ergo.

36. Secundo, dicendum est Deum velle creaturas actu reali suae voluntatis, seu potius, qui est sua voluntas et sua essentia. Hoc probant quae circa ultimam sententiam obiecta seu proposita sunt, quia Deus non potest esse volens, sive seipsum sive quamcumque rem aliam, per aliquid fictum vel imaginarium, sed per aliquid quod in re ipsa subsistat vereque in ipso sit, quia vere et realiter vult et amat. Item, quia, si Deus constitueretur volens per compositionem, constitueretur per formam realem illum in re ipsa afficientem, et non per ens rationis, neque totaliter neque ex parte seu complete, sed omnino per realem formam et intrinsecam, quia totus effectus formalis esset intrinsecus et realis, ut est in nobis et in angelis; ergo multo magis, cum constituatur Deus volens creaturas simplicissimo modo, tamquam purus actus, solum constituitur suo reali et intrinseco velle. Tandem, hoc est evidentissimum in scientia, nam Deus non intuetur creaturas ut existentes in aliqua differentia temporis, nisi per scientiam suam tamquam per formam (loquimur modo nostro) realem et intrinsecam sibi, et non per aliquid extrinsecum vel per aliqua entia rationis; nam Deus vere et realiter iudicat de rebus creatis ut existentibus, et apprehendit ac intellectualiter repraesentat illas; totum autem hoc est reale, absolutum et intrinsecum Deo; est ergo in ipso per aliquid reale et intrinsecum ipsi; ergo per intrinsecam scientiam ipsius.

37. Tertio dicendum est Deum eodem omnino actu simplicissimo, indivisibili et absque ullo reali augmento vel diminutione eius, velle omnia quae vult et nolle quae non vult, sive necessario sive libere ea velit. Haec est mens auctorum ultimae sententiae eamque intendit D. Thomas, I, q. 19, a. 2, ad 4, et a. 5, et maxime a. 3, ubi expresse ait nihil perfectionis accrescere Deo ex eo quod velit alia a se. Idem ex professo probat I cont. Gent., c. 76, et hoc ipsum praecipue intendit Scotus, In I, dist. 39; idem Hervaeus, Quodl. I, q. 1. Hancque assertionem convincunt rationes factae contra secundam et tertiam sententiam. Et quamquam modus quo id Deo conveniat non possit a nobis comprehendi, declaratur tamen aliquo modo; nam velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum, non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus; ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia obiecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam; in illo igitur actu est tota actualitas necessaria ut amet Deus seipsum propter se, et alia propter ipsum, et se ut finem, alia ut media, et se necessario, quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non amplius requirit finis aut obiecti bonitas. Cum ergo amat Deus alia a se, non alio actu, nec per aliquid additum actui, vult, sed illomet quo se amat et quo posset non amare alia, si vellet.

38. In hoc ergo solum consistit eminentia huius mysterii, quod hic actus apprehenditur ut forma quaedam quae secundum totam realitatem suam necessario est in Deo, seu est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adaequatum effectum formalem quem conferre potest in ordine ad extrinseca obiecta, sed est in manu et potestate habentis talem actum per illum tendere vel non tendere in talia obiecta; et cum tendit, vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem, quod nos explicamus per modum formae et effectus formalis, est in Deo longe eminentiori et altiori modo, et ideo, licet in formis imperfectis nunquam possit accidere ut eadem omnino forma necessario existens in subiecto non conferat illi totum effectum formalem suum, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi quod necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus sit in manu eius velle aut non velle per illum actum aliquod obiectum ad quod potest terminari, quia actus existens in potentia necessario habet in illa totum suum effectum formalem facitque eam actualiter tendere in totum obiectum suum, nihilominus divinum velle, quia non est forma informans, neque actus actuans, sed actus purissimus, altiori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere obiecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria obiecta, nulla in ipso actu mutatione vel reali additione facta.

39. Accedit alia notanda differentia inter velle creatum et increatum; nam velle creatum est totum natura sua ordinatum ad obiectum a quo sumit speciem; et ideo non potest esse talis actus in potentia, quin actu inclinet ad tale obiectum, et non per modum potentiae, sed per modum actus, et ideo necessario constituit volentem vel nolentem tale obiectum; velle autem increatum nullam speciem sumit ab obiectis creatis, neque habet realem habitudinem ad illa, sed eminentissimo et absolutissimo modo illa attingit, quando Deus illa vult; et ideo, licet illud velle secundum totam suam entitatem necessario sit, non tamen necessario attingit talia extrinseca seu secundaria obiecta; et cum ea libere attingit, non est necesse aliquid rei illi addere, sed seipso est volitio eorum, libere volendo et se determinando. Et hac ratione dicunt auctores hoc quod est Deum attingere per suum velle talia obiecta tantum addere actui divino relationem rationis, non quia Deus constituatur actu volens talia obiecta per relationem rationis, sed quia in ipso Deo nullam addit habitudinem realem, nec praedicamentalem nec transcendentalem, sed eminentiori modo illa attingit, quem modum nos explicare non possumus nisi per relationem rationis.

40. Tandem, hoc confirmari et declarari potest ex comparatione inter libertatem creatam et incretam. Libertas enim creata est potentialis, increata vero est summe actualis; et ideo illa est per modum potentiae activae simul et receptivae, haec vero est per modum

purissimi actus, ex quo nascitur inter eas proportionalis quaedam convenientia cum absoluta et summa quadam dissimilitudine ac differentia. Proportio consistit in hoc quod, sicut libera facultas creata quae activa est, ut se determinet ad hunc actum potius quam ad alium agendum, non indiget alio determinante active, sed ipsa active accommodat suam vim ad hunc actum potius quam ad alium, ita libera facultas, seu potius actualitas increata, non indiget alio formaliter determinante et quasi actuante, ut se quasi flectat (ut sic loquar) ad hoc obiectum potius quam ad aliud, sed seipsa id praestat. Est tamen differentia manifesta, quod facultas creata in qua est formalis libertas, quia est tantum in potentia seu actu primo, indiget aliquo addito per modum actus secundi quo formaliter determinetur; entitas autem libera Dei, quia non est potentia, sed actus purus, non indiget addito aliquo tali ut ad obiectum terminetur, sed seipsa formaliter id praestat. Ratio autem huius differentiae non est alia nisi summa actualitas divini velle et infinita eius perfectio, ratione cuius in se prae habet quidquid ad omnem actualitatem volendi necessarium esse potest. Unde tota illa perfectio quae addi fingitur per illud liberum ac reale additum, in ipsamet infinita perfectione actualissime continetur, seclusa tamen quadam imperfectione; nam illud additum quod fingitur tale est, ut necessitate quadam coniungat voluntatem divinam obiecto creato, postquam scilicet intelligitur illi voluntati adiunctum esse illud additum. At vero infinita illa perfectio divini actus nulli obiecto creato necessario coniungitur, sed ad illud seipsa terminari potest cum quadam indifferentia et dominio, non supra seipsum, sed supra obiectum.

Corollaria ex praecedenti resolutione

41. Ex quo intelligitur aliter dici liberum amorem Dei quam dicatur amor creaturae; hic enim dicitur liber quantum ad esse, non vero quantum ad terminari tali modo ad tale obiectum (loquor de amore non ut cogitatione abstrahitur in communi, hic enim indifferentis est ut ad hoc vel illud obiectum terminetur, quae magis est indifferentia generis quam libertatis; sed loquor de actu amoris ut realiter existente in particulari), hic ergo dicitur liber quoad esse, quia ita est a sua causa, ut ex vi eius posset non esse; non est autem liber quoad terminari, quia, si est, necessario terminatur ad tale obiectum, tali entitati actus adaequatum. At vero divinus amor est liber non quoad esse, sed quoad terminari respectu creaturarum. Nam ille amor secundum suam totam entitatem et perfectionem necessarius est, neque in hoc potest habere indifferentiam, quia esset magna imperfectio; tamen in terminari habet indifferentiam, non quidem respectu primarii obiecti, quod est ipsemet seu divina essentia, quia necesse est ut ad aliquod obiectum necessario terminetur, ad illud, scilicet, cum quo habet intimam et necessariam coniunctionem, vel potius unitatem; sed indifferentiam habet respectu secundariorum obiectorum, cum quibus non habet necessariam connexionem, neque ab illis ullo modo pendet.

42. Secundo intelligitur ex dictis quam sit eminentis et excellens modus libertatis divinae, quamque ab omni imperfectione semotus, ut, vel ob hanc solam causam, hic modus sentiendi de divina voluntate praefendus sit omni alii, etiamsi humanum captum excedat. Sic enim optime intelligitur illud propter quod tota haec disputatio hoc loco inserta est, quo modo occasione libertatis nulla sit in Deo mutatio, non solum stricte secundum realem durationem, verum etiam neque late secundum diversa signa rationis in ipso nunc aeternitatis. Quia, licet in primo signo rationis intelligatur divinum velle ut indifferentis ad hoc vel illud obiectum creatum, in alio vero signo ut terminatum ad hoc obiectum, tamen nulla in hoc est umbra mutationis, quia nullum est vestigium realis additionis, sed formalis tantum terminationis per seipsum, novo tantum respectu rationis inde resultante. Deinde intelligitur optime quo modo divina libertas sit absque ulla potentialitate. Unde, cum dicitur Deus posse velle et non velle, illud posse non dicit potentiam activam vel passivam, sed dicit solum indifferentiam eiusdem actus ut ad hoc obiectum terminetur vel non terminetur. Quod iuxta secundam sententiam vix explicari potest sine potentialitate passiva et activa in seipsam, ut supra explicatum est. Necesse est enim fateantur voluntatem divinam per modum actus primi esse indifferentem ad perfectionem liberam; vel ergo determinatur ad habendam illam efficiendo illam, et hoc est absurdissimum, vel formaliter per seipsam, et, si ita dicant, in

eamdem fere difficultatem incidunt; quare id nos melius dicimus respectu ipsius obiecti, cui immediate talis actus suo modo coniungitur per seipsum formaliter absque illo imperfecto addito.

43. Sic denique intelligitur optime in libertate divina distinctio et oppositio actuum secundum rationem, sine ulla reali contrarietate vel distinctione, quia nimirum idem est omnino actus secundum rem qui sine ulla additione ad varia terminatur; et sic ratione distinguitur; et, prout terminatur ad hoc ut aliqua res sit, dicitur amor aut volitio; prout vero terminatur ad non esse talis rei, dicitur nolitio eiusdem rei, et metaphorice odium, non inimicitiae, sed abominationis. At vero iuxta aliam sententiam vitari non potest vera et realis contrarietas et oppositio inter perfectiones reales liberarum Dei; nam, si voluntas creandi mundum addit Deo realem perfectionem, quae in illo non esset si mundum creare nolisset, sed loco illius haberet aliam per voluntatem liberam non creandi mundum, ergo necessarium est illas duas perfectiones liberarum esse inter se tam vere oppositas et contrarias, sicut sunt in nobis voluntas agendi et non agendi; nam etiam illae perfectiones sese mutuo excluderent ab eadem voluntate divina et essent quasi actuales motus tendentes in terminos contrarios, quod certe indignum est attribuere Deo.

44. Tertio constat ex dictis idem proportionaliter dicendum esse de actu scientiae divinae respectu earum rerum seu veritatum quas ex parte earum non necessario repraesentat; ex parte (inquam) earum, quatenus, scilicet, illae possunt esse et non esse, eo quod contingenter seu libere fiant; nam ex parte Dei necessario illas ita cognoscit sicut sunt, quia statim ac in aliqua differentia temporis futurae sunt, in divina essentia repraesentantur. Quod si nunquam futurae sunt, hoc ipsum in essentia divina repraesentatur. Haec autem repraesentatio et aeterna est, eo quod aeternae scientiae Dei omnia sint obiective praesentia, et nullam rem addit ipsi divinae scientiae, sed ipsamet scientia, quae necessaria est in Deo et qua se necessario comprehendit, hanc vim habet ob suam infinitatem, ut seipsa et sine ullo reali addito omnia infallibiliter repraesentet quae quovis modo vera sunt aut intelligibilia. Quod eodem modo in scientia declarandum est quo id in voluntate declaravimus, et quodam modo facilius intelligitur in scientia, eo quod supponat obiectum ad alteram veritatis partem determinatum, ut etiam in superioribus declaratum est.

Ad primam difficultatem de libera denominatione

45. Ultimo conabimur ex dictis satisfacere ad difficultates quae in contrarium tactae sunt. Sunt autem illae tres praecipuae. Prima est de illa denominatione qua Deus dicitur volens creaturas, cum non sit rationis, sed realis, a qua forma seu quasi forma sumatur; et, cum sit denominatio non necessario conveniens Deo, quomodo possit a forma necessaria sumi et non potius a forma seu reali perfectione libera. Responsio enim brevis, si ad solam rem spectemus, est illam denominationem, prout realis est, ab ipsamet infinita Dei entitate sumi, quae propter eminentiam suam per seipsam potest quasi formaliter id totum conferre. Rursus respondendo in forma, quod ad scientiam attinet, potest facile dici quod, licet scientia secundum totam entitatem suam sit necessaria, non confert totam illam denominationem eadem absoluta necessitate, quia in obiecto non semper est veritas absoluta necessaria; est autem in ratione scientiae ut repraesentet obiectum tale esse quale in se est, et ideo sufficit quod, supposita obiecti veritate, Deus ex necessitate constituatur sciens illud per suam aeternam ac necessariam scientiam; in voluntate vero neque haec necessitas reperitur, nam, etiam supposito obiecto creabili bono in suo ordine ac diligibili, non resultat (ut ita dicam) in Deo ex necessitate illa denominatio volentis; et ideo est quodammodo mirabilius in illa quomodo libere sit a forma seu actu simpliciter necessario quoad totum suum esse.

46. Dicendum est tamen hanc esse praestantiam vel eminentiam potius illius actus ut iuxta exigentiam obiectorum tendat in illa, et ideo, licet sit necessarius in se, potest, secundum tendentiam ad aliquod obiectum, liberam denominationem dare. Quod a nobis potest a posteriori amplius declarari, nam divina voluntas circa obiecta creata involvit

causalitatem; nam est prima radix ut illa sint vel non sint; quamvis autem velle Dei sit necessarium in essendo, est tamen liberum in causando, et ideo est etiam liberum in volendo creaturas, seu (quod idem est) in tribuenda Deo denominatione volentis aut nolentis creaturas. Quod si instes quia illa denominatio est realis; ergo est aliquid reale; rursus est denominatio non necessaria, sed libera; ergo est aliquid reale non necessarium, sed liberum. Respondetur distinguendo ultimum consequens, scilicet: est aliquid reale non necessarium quoad esse, negatur consequentia; non necessarium autem quoad terminationem vel causalitatem, sic conceditur consequentia. Unde, licet illa denominatio realis sit ex parte Dei, involvit tamen causalitatem seu terminationem ad creaturam, et ideo simpliciter non est necessaria; neque actus ipse, quamvis in se necessarius, illam necessario praebet, tum propter eminentiam suam, ut dictum est, tum etiam quia, licet illa denominatio sit intrinseca, est tamen cum ordine ad extrinsecum quod secum aliquo modo involvit, et ideo potest esse libera. Et in idem fere coincidit, quod in simili respondet Marsil., In I, q. 44, ad 3, ubi ait nolle producere mundum non necessario fuisse in Deo, licet potuerit esse, quia nolle Dei non tantum dicit rem, sed actionem, quae potuit non esse in Deo in esse actionis, id est, quatenus ex illa aliquid in creatura resultat. Et in idem fere redit quod respondet Gregor., In I, dist. 45, post concl. 7, et quod auctores supra citati in ultima opinione dicebant de respectu rationis. Omnes tamen pro comperto supponunt nullam rem esse in Deo quae potuerit non esse, aut e contrario nullam posse esse quae non sit.

Ad secundam difficultatem de respectu rationis

47. Secunda difficultas erat de respectu rationis qui involvitur in hac denominatione seu terminatione et de fundamento eius. In qua breviter dicendum est hanc relationem rationis non constituere intrinsece ac formaliter Deum volentem creaturam; hoc enim recte probant quae circa sententiam ultimam diximus. Consequitur ergo, nostro modo concipiendi, ex hoc quod Deus intimo et ineffabili modo amat creaturam; quia vero nos explicare aut concipere non possumus illam determinationem liberam Dei sine aliquo addito aut sine aliquo respectu, ideo theologi per huiusmodi respectum hanc rem explicarunt. Quod vero attinet ad fundamentum huius respectus, verum est quod discursu supra facto circa ultimam opinionem concluditur, tale scilicet fundamentum ex parte Dei aliquo modo sumendum esse, ut ante Henricum ibi citatum significavit D. Thomas, I, q. 14, a. 15, ad 1; hoc autem fundamentum, ut in eodem discursu significatum est, facillimo negotio declaratur in scientia; nam ipsamet scientia necessaria Dei est de se sufficiens fundamentum illius relationis quam importat scientia libera seu visionis, si ex parte alterius extremi ponatur conditio necessaria ad terminandam talem relationem, scilicet, aliqua veritas vel actualis entitas; et ideo nullum est inconveniens quod res simpliciter necessaria possit fundare respectum non necessarium, quia quod talis respectus necessarius non sit, provenit solum ex parte termini. Unde, hoc ipso quod in termino est aptitudo ad terminandam talem relationem, intelligitur quasi necessario consurgens talis relatio, quia divina essentia naturaliter ac necessario repraesentat omne verum omneque intelligibile obiectum.

48. De voluntate vero dicendum est in re ipsa non esse aliud fundamentum ex parte Dei ad talem relationem, praeter actum ipsum necessarium voluntatis Dei, non tamen ut est tantum necessarius in esse, sed ut est etiam liber quoad terminationem et aliquam causalitatem. Unde hic respectus non intelligitur tamquam resultans posito actu necessario ex parte Dei absolute et secundum se, et praeintellecta creatura ut diligibili; nam, his duobus stantibus, stat non sequi seu intelligi respectum illum; intercedit ergo libera determinatio Dei, quae, licet in se ac formaliter non sit res nova in Deo, a nobis tamen concipitur per modum rei novae ad fundandum respectum. Vel certe illa determinatio in voluntate semper concipitur per modum alicuius causalitatis, per quam concipitur obiectum tamquam mutatum aliquo modo in ordine ad actualem existentiam sibi proportionatam, et ideo actus ille voluntatis in se necessarius, ut habens vim libere causandi, intelligitur ex parte Dei ut sufficiens fundamentum talis respectus. Non intelligitur autem ipse respectus resultare, donec actus ille Dei exercent suam vim liberam seu causalitatem circa tale obiectum, in quo non ipse actus aliter se habet, sed facit ut obiectum aliter se habeat, et intelligitur quasi

resultare huiusmodi respectus, et in hoc differt hic respectus a respectu scientiae visionis ut sic.

49. Cum autem dicimus per voluntatem Dei fieri aliquam mutationem in obiecto, ut talis respectus consequi intelligatur, non est intelligendum de reali ac physica mutatione, sed de obiectiva secundum habitudinem ad actualem existentiam, et ideo hic respectus intelligitur aeternus in Deo, licet creatura realiter et in se non mutetur, nisi in tempore. Quia, hoc ipso quod Deus amat creaturam ab aeterno, intelligitur creatura habere aliquam habitudinem ad existendum quam ex se non habebat; et hanc voco mutationem in esse obiectivo. Quae etiam in rebus numquam futuris suo modo intelligitur, nam, hoc ipso quod Deus decrevit ut illae nunquam sint, intelliguntur habere aliquam habitudinem ad existentiam, quam ex se non habebant, nam ex se erant quasi indifferentes, per decretum autem Dei determinatur ut nunquam existant; et haec sola mutatio sufficit ut aliter etiam cadant sub scientiam, nam iam cognoscuntur per scientiam visionis ut nunquam futurae; eadem ergo mutatio in obiecto sufficit ad utramque relationem; sed differt, quod voluntas facit illam, scientia vero visionis supponit factam vel permissam per voluntatem. Nec mirum est quod talis mutatio obiectiva sufficiat, cum totum esse horum respectuum obiectivum sit.

Ad tertiam difficultatem de immutabilitate

50. Tertia difficultas erat circa divinam immutabilitatem, quasi per oppositum extremum. Nam ex sententia explicata sequitur Deum non fore mutabilem, etiamsi posset incipere velle quod nunquam voluit, vel desinere velle quod voluit. Ad quam respondent Ferrar., I cont. Gent., c. 83, et Bassolis ac Lychetus, In I, dist. 45, non posse desinere Deum velle quod voluit, quin mutetur, quia respectus rationis quem velle Dei includit, non potest mutari nisi mutato aliquo extremorum; non potest autem hic respectus auferri per mutationem creaturae, et ideo necessarium esset fieri mutationem in Deo. Sed haec ratio, si consequenter loquamur, non est efficax, et contra illam procedit difficultas tacta; nam idem argumentum fieri potest de hoc respectu etiamsi ab aeterno esse intelligatur, quia ex aeternitate resultare non potuit sine aliquo addito, vel in Deo, vel in creatura, praeter ea quae sunt necessaria in Deo vel possibilis in creatura. Quod si in aeternitate ipsa non esset necessaria additio ex parte Dei, neque alia mutatio in creatura, nisi illa obiectiva quae a nobis explicata est, etiam in tempore non erit necessaria realis additio ex parte Dei, et consequenter nec mutatio, sed eodem simplicissimo actu poterit velle quod antea non volebat et causare praedictam mutationem in obiecto, quae sufficit ad novum illum respectum.

51. Alii respondent verum quidem esse non fore mutandum Deum ex eo quod aliquid de novo inciperet vel desineret velle, inde tamen sequi in eo vicissitudinis obumbrationem, quae non minus repugnat Deo quam propria mutatio, ut dicitur Iacobi, 1. Sed haec responsio supponit vicissitudinis obumbrationem esse quid distinctum a mutatione, et aliquid minus illa, quod tamen est praeter mentem Iacobi et expositionem omnium. Nam vicissitudinis obumbratio nihil aliud est quam mutatio quae umbrae vicissitudinem affert, sumpta metaphora a motu solis. Nam quia Deum vocaverat Patrem luminum, subdit non esse concipiendum Deum ad modum solis, in quo est perpetua mutatio et vicissitudinis obumbratio. Quod uno verbo significavit August., in lib. de Speculo, dicens: *Apud Deum non est transmutatio, et ideo apud eum cursus temporis diei noctisque alternatione nequaquam variatur.* Et sane, seclusa metaphora et loquendi modo, non videtur posse medium reperiri inter veram et realem mutationem ac immutabilitatem, quia illa quae dicitur umbra vicissitudinis, vel est in aliqua vera re, et sic erit vera mutatio, vel est tantum in respectu rationis, et sic non repugnat Deo, et consequenter non est vicissitudinis obumbratio, de qua Iacobus loquitur. Haec ultima propositio patet in respectu creatoris vel domini.

52. Dices cum D. Thom., I, q. 14, a. 15, ad 1, hanc vicissitudinem respectuum habere locum in his respectibus qui fundantur in actionibus ad extra, non vero in his qui oriuntur ex actibus immanentibus. Sed esto hoc verum sit, huius rei causam investigamus; nam, si in

ipsis actibus immanentibus non est necessaria realis additio ut talis respectus resultet, neque etiam erit necessaria realis mutatio ut de novo resultet. Neque e converso, ut auferatur, erit necessaria ablatio aut suspensio alicuius realis actus. Aliam responsionem adhibet ibi D. Thom. (quam ipse etiam non videtur probare, cum post illam aliam adiungat), nimirum hos respectus non terminari ad creaturas ut sunt in seipsis, sicut relationes domini vel creatoris, sed ut sunt in ipso Deo, et ideo non posse mutari, nisi mutato Deo. Sed hoc imprimis locum non habet in voluntate libera, nam per eam vult Deus creaturam in seipsa; ergo respectus ille non terminatur ad creaturam in Deo, sed in ipsa. Idemque est de scientia visionis, de qua ibi est sermo; nam, licet dicatur Deus videre res in se tamquam in causa vel ratione cognoscendi, tamen intuitus Dei ultimate fertur ad res prout sunt in seipsis, et ita respectus talis scientiae ad illas in seipsis terminatur.

53. Igitur haec difficultas aliter expedienda videtur in scientia et aliter in voluntate. In scientia enim est res longe facilior; nam, cum ipsa in se non sit libera, sed necessaria, non potest in ea intelligi quod de novo aliquid sub eam cadat vel sciri desinat, nisi facta aliqua mutatione in ipsa scientia; nam, si supponatur obiectum scibile, divina scientia talis tam perfecta est, ut naturaliter ac necessario repraesentet omne verum seu omne scibile. Quapropter, si in tempore Deus aliquid sciret quod ab aeterno non scivisset, necessarium esset ei addi aliquam scientiam realem, quia nihil scire potest nisi per realem scientiam; aut ergo illam non habuit ab aeterno, et sic oportuit in tempore addi, aut, si ab aeterno illam habuit, ab aeterno etiam illi repraesentavit tale obiectum, quia, ut diximus, naturaliter repraesentat; et eadem ratione, quod ab aeterno repraesentavit, perpetuo repraesentat. Neque enim potest accidere variatio in tali respectu ex parte solius obiecti; nam omnis res futura in aliqua differentia temporis, quantum est ex se, semper est scibilis, quia ex aeternitate verum est dicere illam fore in tali tempore. Et eadem ratione omnis veritas, tam affirmativa quam negativa, circa res futuras aut non futuras, sive a nobis per modum futuri, sive praesentis aut praeteriti significetur, ex se scibilis est obiective seu terminative; et ideo quod non semper, sed de novo sciatur, non potest provenire nisi ex imperfectione scientiae, quae vel limitata est, vel a rebus ipsis est sumenda. Quare talis additio scientiae non potest fieri quasi per extrinsecam additionem obiecti, sed per reale augmentum ipsius scientiae, et consequenter per veram ac realem mutationem.

54. Quapropter, hoc ipso quod divina scientia infinita est, illi repugnat talis mutatio seu novitas, quia illa scientia nec sumitur ab obiecto, nec ab illius reali existentia pendet, sed ex se nata est repraesentare illud, etiamsi duratione distet, semperque ac naturaliter repraesentat quidquid in obiecto repraesentabile est. Et eadem ratione non potest tali scientiae accidere diminutio, quia unumquodque repraesentat pro eo tempore et modo quo futurum vel non futurum est.

55. Addunt aliqui immutabilitatem scientiae visionis provenire ex immutabilitate divinae voluntatis; nam, quia eius decretum aeternum est et immutabile et ab eo dependent res futurae, ideo scientia earum immutabilis etiam est. Sed, licet verum sit, posita immutabilitate decreti scientiam in eo fundatam fore etiam ex eo capite invariabilem, tamen, per se loquendo, non fundatur invariabilitas scientiae in immutabilitate decreti liberi. Nam, etiamsi per impossibile Deus de novo aliquid inciperet velle aut desineret, seu mutare posset voluntatem suam, nihilominus scientia esset invariabilis, quia ex aeternitate repraesentaret tale decretum, vel mutationem in eo futuram pro suis temporibus, eo modo quo de voluntate creata haec invariabiliter repraesentat. Est ergo illa scientia ex se et ab intrinseco immutabilis, ob infinitam ac naturalem seu necessariam repraesentationem suam.

56. De voluntate ergo est res difficilius, eo quod, etiam sufficienti proposito obiecto, determinatio eius libera sit; et ideo, quamvis actus eius sit infinitus et per se sufficiens sine ullo addito reali ad tendendum in obiectum creatum, non apparet unde necessarium sit liberam eius determinationem esse aeternam et ab aeterno in re positam, si aliquando futura est, aut in aeternum durare, si semel est. Dices: immo hoc ipso quod Dei volitio et determinatio libera non est aliud quam entitas eius, necessarium est ut quod semel vult, semper ab aeterno et in aeternum velit, quia fieri non potest ut obiectum quod semel Deus

vult pro aliqua differentia temporis, verbi gratia, pro illa non sit futurum, et consequenter quod ab aeterno et in aeternum sit ita futurum seu habeat eandem habitudinem ad existendum pro illa differentia temporis; ergo neque etiam fieri potest ut, si semel Deus vult tale obiectum, non velit illud ab aeterno et in aeternum. Sed haec ratio non videtur efficax; aut enim fundatur in hoc quod volitio Dei libera est simplex eius entitas necessaria absque additione realitatis liberae; vel in hoc quod posita veritate obiecti futuri pro aliqua differentia temporis, fieri non potest ut non sit futurum eo modo quo cadit in divinam voluntatem. Primum non sufficit, nam hoc est cuius rationem inquirimus: cum Deus per eandem entitatem necessariam possit libere velle res ad extra sine ulla additione, cur non possit id tam in tempore quam in aeternitate praestare, cum non maior additio in uno quam in alio requiratur, et consequenter nec maior mutatio? unde tantum abest, ut ex illo principio expediatur haec difficultas, ut potius ex illo nascatur. Si vero adiungatur secundum de obiecto, videtur petitio principii; obiectum enim seu effectus volitus a divina voluntate pro aliqua differentia temporis ideo infallibiliter erit, quia voluntas divina est efficax et immutabilis; si autem decretum Dei esset mutabile, etiamsi ab aeterno esset positum, non esset absolute infallibiliter futurus effectus eius, sed tantum sub conditione, nempe si in eo decreto Deus persistat. Neque hoc erit contra efficaciam divinae voluntatis, sed potius ex illa nascetur quod mutato decreto cesset effectus. Igitur principium petitur, dum immutabilitas decreti probatur ex immutabilitate obiecti semel voliti. Responderi potest rationem fundari in obiecti immutabilitate; hanc autem non fundari in immutabilitate divinae voluntatis, sic enim peteretur principium, sed fundari in aeterna veritate propositionis de futuro, quae mutari non potest ob necessitatem compositam quam includit. Quia, sicut id quod est, quando est, necesse est esse, ita quod futurum est, supposito quod futurum sit, non potest non fore. In omnibus autem quae in re futura sunt vel non sunt in aliqua differentia temporis, altera contradictoriarum est vera ex aeternitate, ut ex alibi dictis nunc suppono. Igitur, si ex aeternitate est verum aliquid esse futurum, ergo non potuit Deus ex aeternitate nolle illud, quia vel postea esset contra voluntatem Dei, vel omnino sine illa, quod est impossibile; vel postea inciperet Deus velle illud nulla facta mutatione in obiecto, et insurgeret novus respectus rationis nulla facta mutatione in utroque extremo, quod etiam esse non potest. Et eadem ratione, si ab aeterno est verum rem non esse futuram, Deus ab aeterno vult illam non esse, quia Deus potest id velle, et in obiecto non efficit aliam mutationem volendo ut non sit, nec insurgit alius respectus; ergo talis respectus necessario est aeternus. Atque hoc modo haec ratio est probabilis. Semper tamen procedit ex modo nostro concipiendi ad rem, nam hi respectus rationis non sunt in re, sed finguntur a nobis; unde dici posset quod, licet nos non intelligamus novum respectum, nihilominus Deus de novo vult. Deinde supponit hos respectus fundari tantum in obiecto, cum tamen primam radicem habeant in voluntate Dei, non quidem in mutatione eius vel re illi addita, sed in eminentia et causalitate, ut explicatum est. Unde tandem dici posset quod, licet res quae de facto est futura aliquando, ab aeterno sit futura, id non habet ex eo quod ab aeterno voluit Deus ut esset, sed quia etiam fuit ab aeterno verum Deum fuisse aliquando voliturum ut illa res esset. Et tunc, licet intelligatur novus respectus rationis in Deo volente ex tempore, ille posset fundari ex parte Dei in eminentia eius; ex parte vero obiecti in hoc solum, quod prius erat futurum ex futura determinatione causae, iam vero ex actuali; unde ex vi prioris status potuisset non fore, quantum erat ex actuali statu causarum, non vero in posteriori statu.

57. Alia ratio reddi potest ex parte intellectus, fundaturque in D. Thom., I, q. 19, a. 7, ubi probat non posse voluntatem mutari, perseverante in obiecto eadem ratione boni, nisi quia mutatur cognitio et cognoscitur bonum quod antea ignorabatur. Cum ergo ostensum sit non posse hanc variationem accidere in divina cognitione sine reali mutatione, fit ut neque in voluntate accidere possit nova determinatio libera sine mutatione. Qui discursus adhuc non probat accidere tunc mutationem formaliter in voluntate ut voluntas est, sed ad summum quod in scientia praesupponatur. Deinde, etiam hoc non videtur sufficienter probari, nam, stante eadem omnino cognitione, potest voluntas pro sua libertate amare quod prius non

amabat, vel non appetere quod appetebat, quia supposita quacumque cognitione, voluntas manet libera. Et declaratur in praesenti, nam in aeternitate, supposita tota scientia Dei mere naturali (quae sola ad liberam determinationem voluntatis supponitur), voluntas mansit libera ad amandam vel non amandam creaturam; ergo stante eadem cognitione potuit prius amare et postea non amare, quia cognitio ex se non magis necessitat ad perseverandum in amore quam ad exhibendum amorem. Et eadem ratione, stante infinita Dei scientia, posset voluntas pro sua libertate suspendere omnem determinationem liberam; ergo ex eadem libertate posset postea quam vellet partem eligere; ergo si aliunde non intervenit mutatio in nova determinatione libera, ex parte scientiae non esset necessaria.

58. Quocirca ea responsio ad hanc difficultatem mihi semper maxime placuit, argumentum hoc concludere ex huiusmodi variatione decreti aut determinationis liberae non inferri immediate physicam mutationem in divina voluntate, inferri tamen quamdam (ut ita dicam) animi inconstantiam et imprudentem modum se gerendi in suis decretis; quae imperfectiones non minus repugnant Deo quam physica mutatio. Immo cum Deus dicitur absolute immutabilis, non minus intelligitur de morali quam de physica immutabilitate, et in homine imperfectio existimatur quod in suo proposito mutabilis sit, non solum propter variationem entitatis actus, sed multo magis propter animi inconstantiam. Unde, si per impossibile per eandem actus entitatem posset homo variare propositum, et nunc velle, postea nolle, magna esset imperfectio. Ex hac vero imperfectioe immediate inferri potest voluntatem sic mutabilem esse finitam et non rectam per essentiam, et inde tandem mediate concludi potest nunquam accidere illam mutationem quasi moralem sine mutatione physica. Hic discursus totus videtur per se satis evidens, nam quod sint quaedam imperfectiones morales, ex quibus per locum intrinsecum (ut aiunt) non sequitur imperfectio vel mutatio physica, est evidens. Nam velle mentiri aut velle peccatum non infert immediate in Deo aliquam mutationem physicam, nec compositionem aut aliquid simile. Posset enim intelligi Deus ex aeternitate id volens per simplicem determinationem liberam, prout supra explicata est; infertur tamen ex illa imperfectioe talem voluntatem non esse per se rectam, et consequenter esse finitam, et inde quasi per locum extrinsecum concludetur talem voluntatem esse mutabilem physice. Sic ergo in praesenti procedendum existimo, nam quod illa (quam sic vocamus) animi inconstantia imperfectio sit, et modus operandi vel ex inconsideratione vel ex imprudentia procedens, ex terminis ipsis per se notum est; nam, si in hominibus haec merito censetur imperfectio, quanto magis in Deo! Item, quia non implere promissum magna imperfectio est, non quidem formaliter ac praecise propter mutationem physicam, sed propter indecentiam et moralem defectum qui est in illo actu, et tamen totus ille defectus, etiam secluso mendacio, in hac mobilitate animi consistit, et ex ea oriretur, etiamsi absque mutatione physica contingeret.

59. Qualiter autem haec imperfectio in Deo sequeretur ex illo volendi modo, sic breviter explicandum est. Considerando enim Deum ut habentem, in aeternitate sua, praesentia per simplicem intelligentiam omnia obiecta creata diligibilia secundum omnes gradus, modos ac rationes convenientiae quae in eis excogitari possunt, necessarium fuit divinam voluntatem non manere quasi suspensam in suis decretis liberis circa talia obiecta, sed in alterutram partem inclinari, aut volendo illa, aut definite non volendo, seu volendo ea non esse, aut ea non amare vel non eligere. Primo quidem, quia probabile est in omni voluntate esse id necessarium, postquam de re amanda vel non amanda, agenda vel non agenda, plenum consilium aut iudicium habitum est. Deinde, quidquid sit de aliis, de divina voluntate videtur hoc certum, tum quia tam velle quam nolle aut non velle, et tam quam esse non esse creaturae est ex arbitrio Dei; debet ergo esse perfecte voluntarium; ergo directe per positivum actum, et non tantum indirecte per suspensionem actus. Loquor autem de bonis obiectis, quae cadere possunt sub divinam voluntatem; applicandum autem est cum proportione ad mala, quae, licet non sint volita sed permissa, per actum tamen positivum permitti debent, quo Deus vult vel illa non impedire, vel etiam ad entitatem illorum concurrere. Praeterea quia illa totalis suspensio decreti revera est imperfectio, et a D. Thom., I cont. Gent., c. 82, vocatur potentialitas quaedam. Duobus enim modis concipi potest illa suspensio: primo, ut includat voluntatem definitam nihil amplius in ea re ut sic proposita

deliberandi aut definiendi, et haec non est suspensio de qua agimus, sed est decretum liberum, quod in Deo tam immutabile erit sicut alia, et revera est voluntas non agendi id quod ita relinquatur. Alio ergo modo intelligitur illa suspensio totalis, quia nec voluntas tunc alterutram partem eligit, nec decernit quid sibi postea eligendum sit, et huiusmodi animi suspensio sine dubio est magna imperfectio. Et videtur praeterea ex imperfectione intellectus oriri, qui nimirum nondum plene consideravit aut iudicavit quidquid ad aliquid decernendum requiri potest; nam, si omnia considerasset et certus esset nihil amplius desiderari posse, non posset voluntas in ea suspensione manere. Dices: ex libertate sua id posset. Respondeo non habere locum libertatis usum, nisi ubi sub ratione boni repraesentatur; in ea vero suspensione, posito praedicto statu intellectus, nulla ratio boni apparere potest, et maxime in Deo, qui perfectissimo modo et summo cum iudicio et ratione in omnibus se gerit. Unde interrogabo rursus an, cum fingitur Deus suspendere deliberationem suam quasi in futurum, praesciat quid postea electurus sit necne; nam, si non praescit, illa est in intellectu imperfectio, et in voluntatem non posset non inducere anxietatem et sollicitudinem de futura deliberatione. Si vero iam praescit ex aeternitate futuram deliberationem suam, irrationalis et impertinens est talis suspensio. Relinquatur ergo necessario habere Deum aeternum decretum in alterutram partem volendi vel nolendi aliquo modo quodlibet obiectum sibi propositum, quae necessitas non pendet ex eo quod decretum liberum addat vel non addat aliquid reale, sed absolute sequitur ex plenitudine scientiae, et ex perfecte voluntario et perfecto modo quo Deus in omnibus se gerit, etiamsi simplicissime et sine ulla reali additione voluntatem suam libere determinet.

60. Ex hoc vero principio ulterius sequitur tale decretum aeternum non posse esse mutabile sine magna inconstantia et imperfectione Dei volentis, quia duobus modis potest intelligi variari quod decretum est a Deo. Uno modo per propriam mutationem ipsius decreti, scilicet, quia talis mutatio intelligitur esse circa idem obiectum et secundum idem pro eodem tempore, etc., id est, quod prius decreverit Deus tali tempore Petrum creare, verbi gratia, et postea nolit pro eodem tempore creare illum, et haec est propria animi inconstantia, prudentiae et perfectae virtuti repugnans, et ideo impossibile est in Deo reperiri; de quo propterea scriptum est: *Poenitudine non flectetur, neque enim homo est ut agat poenitentiam*, I Reg., 15. Idque confirmari potest argumentis paulo antea factis, et declarari optime in hunc modum. Nam, vel Deus praesciret se mutaturum propositum et illud prius nullum effectum habiturum, et sic levissimum esset habere tale propositum, immo vix posset esse efficax; vel non praescivisset hoc Deus, et sic supponitur magna imperfectio in scientia, et maneret Deus quasi dubius et suspectus de sua constantia et firmitate sui propositi, quae est summa imperfectio. Alio modo accidere potest varietas circa rem decretam aut amatam a Deo, non secundum idem aut pro eodem tempore, sed pro diversis temporibus, ut, verbi gratia, si Deus hodie diligit Petrum, cras non diligit, etc. Et haec varietas non infert mutationem in Deo, quia sine mutatione vel inconstantia animi potest res uno tempore diligi et non alio. Maxime quando id fit sine ulla novitate ex parte amantis, qui simul utrumque decrevit, scilicet, et pro tali tempore amare, et pro tali non amare, et utrumque ex sufficienti causa et ratione. Ita vero se gerit Deus volens rerum varietatem sine ulla varietate in ipso, quia nec habet nova decreta nec mutat antiqua, sed singula pro suis temporibus ex aeternitate amat, disponit aut permittit, et in eo quod semel proposuit perpetuo durat. Igitur, ad rerum varietatem et mutationem non est necessaria talis inconstantia in divina voluntate, neque esse posset sine magna imperfectio. Et iuxta hunc discursum efficax manet illa ratio quae probat non posse esse talem mutationem in voluntate nisi praesupposita aliqua imperfectione et mutatione in scientia et cognitione; quia ostensum est semper antecedere huiusmodi imperfectionem ad omnem novam deliberationem. Et praeterea, quamvis fortasse mutatio propositi imprudenter facta possit accidere sine augmento cognitionis, non tamen prudens; unde, cum in Deo nec imprudens mutatio esse possit, neque augmentum cognitionis, ut prudenter fieret talis mutatio, relinquatur nullo modo in Deo esse posse.

61. Alia tandem ratio reddi posset huius immutabilitatis ex aeternitate divina; est enim tota aeternitas unum indivisibile instans, multo magis, si fieri potest, quam instans nostri temporis; in uno autem et eodem instanti nostri temporis non potest intelligi quod Deus habeat aliquam liberam determinationem et mutet illam, sive illa determinatio addat aliquid reale, sive tantum respectum rationis, nam etiam in illis respectibus est talis oppositio quae contradictionem includit ex parte obiecti. Igitur neque in instanti aeternitatis potest esse in Deo talis mutationis modus. Et confirmatur, nam illa varietas in decreto libero intelligi non potest sine successione vera per prius et posterius; in Deo autem non potest esse successio ulla. Verumtamen haec ratio eludi potest dicendo ibi non esse successionem rerum in Deo, sed respectuum rationis, qui possunt variari, non variato realiter fundamento, et consequenter dicitur in aeternitate posse esse illam variationem respectuum, eo quod, licet sit realiter indivisibilis sicut instans nostri temporis, est tamen eminentior et permanentior potestque cuilibet tempori coexistere. Contra hoc vero fieri posset ratio supra tractata, quod haec variatio respectuum locum non habeat; quia in obiecto esse non potest mutatio, eo quod necessario ex aeternitate aut est futurum aut non est futurum; sed de vi huius rationis iam satis dictum est. Quocirca in ratione prius facta persistendum est, quae recte probat hanc mutationem respectuum non posse provenire nisi ex limitata perfectione tam in modo cognoscendi quam in modo deliberandi, et ideo semper fundari in reali aliqua successione, et inde recte concluditur repugnare.

SECTIO X

AN TANTUM UNUM DEUM ESSE DEMONSTRARI POSSIT

1. Haec quaestio definita videri potest in superioribus, ubi ostendimus ens a se non posse esse nisi unum; cum enim de ratione Dei sit quod sit ens a se, inde necessario concluditur non posse esse nisi unum Deum. Nihilominus tamen eam hoc loco addere visum est, tum quod formaliter sit haec conclusio diversa diversisque rationibus probari soleat, quas expendere breviter oportet, tum etiam ut obiter theologos moneamus quomodo rationes quae unitatem Dei demonstrant nihil Trinitati personarum adversentur.

Ratio Aristotelis expenditur

2. Deum igitur esse unum ex physico motu colligere conatus est Arist., VIII Phys., text. 54 et sequentibus. Quia primus motor unus tantum est; sed primus motor est Deus; ergo Deus est tantum unus. Maior constat, quia tantum est unum primum mobile et unus primus motus; ergo tantum est unus primus motor. Quae ratio amplius declaratur ex his quae ipse tradit in XII Metaph., text. 44, ubi ostendit tot esse intelligentias moventes, quot sunt caeli mobiles, et consequenter, iuxta ordinem et dignitatem mobilium esse ordinem moventium; sicut ergo inter corpora mobilia datur unum supremum, ita et inter motores datur unus tantum primus, et ille appellatur Deus. Hic discursus Aristotelis habet quidem tantam probabilitatem quanta ex medio physico et motu sensibili haberi potest; tamen, ut saepe in superioribus dixi, haec media physica minus efficacia sunt ad ea demonstranda quae in Deo reperiuntur. Unde si, ut diximus, ex solo motu physico non potest evidenter demonstrari Deum esse, multo minus poterit concludi esse tantum unum. Primo igitur, licet illo discursu concludatur in hoc universo esse tantum unum primum motorem, non tamen simpliciter, quia ex motu demonstrari non potest non esse aliud universum et aliud mobile aequae primum.

3. Deinde, cum intelligentiae non sint per se primo propter motum caeli, omnis ratiocinatio quae ex motibus caeli fit ad numerum, ordinem et nobilitatem intelligentiarum inferendam, est valde infirma coniectura, ut idemet Aristoteles vidit, et infra iterum dicemus agentes de aliis spiritualibus substantiis; ergo unitas Dei non satis potest ex unitate primi motus caelorum demonstrari; nam supra illum motorem possunt esse aliae superiores substantiae. Immo iuxta veriore sententiam etiam philosophicam, proximus motor primi caeli non est Deus; ex ordine autem motuum ad summum concludi potest illum proximum motorem primi orbis esse unum tantum esseque nobiliorem inferiorum orbium motoribus. Quod vero ultra illum non sint alia nobiliora entia, aut quod non sint multa, sed unum tantum, non potest ex illo motu demonstrari. Quamquam neque etiam possit ex physico motu

aliquid amplius colligi, quam unus primus motor. Unde ex illo discursu saltem sumi potest ordinem rerum et motuum universi indicare unitatem, potius quam pluralitatem Dei. Sumitur etiam argumentum proportionale quod, sicut omnes motus physici ad unum primum motorem reducuntur, ita omnia entia ad unum primum principium et causam, quam appellamus Deum.

Secunda ratio probabilis

4. Huc accedit alia ratio, quam tetigit Aristoteles in fine lib. XII Metaph. Ubi, cum intulisset contra phythagoricos quod ponerent multa principia prima, addit: *At entia nolunt male gubernari; non est bonum pluralitas principatuum. Unus ergo princeps.* Quam rationem sic proponit D. Thom., I cont. Gent., c. 43, rat. 3. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa; sed rerum ordo est sicut melius potest esse; non enim potentia agentis primi deest perfectioni rerum; optimus autem ordo est per reductionem ad unum; ergo, etc. Quae ratio est quidem bona coniectura, non potest tamen esse convincens demonstratio, quia esse Dei non est propter universum, nec propter optimum ordinem aut gubernationem eius, sed est per sese ob intrinsicam necessitatem essendi quam ex se habet. Quamvis ergo ordo et regimen universi non requirat plura principia prima, tamen, si aliunde non repugnaret esse plures deos, inde concludi non posset illos non esse, quia dici posset esse ex se et propter se, etiamsi ad regimen universi unus sufficeret. Sicut de multitudine personarum in una divinitate nos dicimus per se quidem non fuisse necessariam ad creationem universi, nihilominus tamen, ex intrinseca necessitate et infinitate, dari in Deo multitudinem personarum, non propter aliud, sed propter se.

5. Quocirca ex solis effectibus Dei non videtur posse immediate demonstrative concludi esse tantum unum Deum, sed solum quasi negative ex illis non ostendi nisi unum Deum, quia unus ad omnia sufficit; non tamen hoc satis est ad positive demonstrandam unitatem Dei, sed oportet ostendere repugnare divinam naturam multiplicari. Unde, quia hoc non videtur ex effectibus colligi, inde quidam theologi sumpserunt occasionem negandi posse hoc demonstrari ratione naturali; quia ratio naturalis solum ex effectibus sumi potest. Sicut in exemplo dicto de Trinitate personarum, ex effectibus naturalibus ostendi potest ad illos non esse necessariam multitudinem personarum in primo principio; inde tamen non recte concluderetur talem multitudinem in re non esse. Sed haec sententia merito ab aliis theologis reiicitur¹²; eadem enim est ratio de esse et de unitate Dei; unde, sicut illa demonstrari potest, ita et haec. Et praeterea, quamvis demus ex effectibus immediate non concludi Deum esse tantum unum, mediate tamen concludi potest, quia nimirum ex effectibus demonstratur de Deo aliqua proprietas, ex qua concludi potest repugnare enti habenti talem proprietatem multiplicari. Haec autem proprietas praecipue ac maxime est esse ens per se necessarium.

6. Tertia ergo ac praecipua ratio sic formari potest. Deus est ens per se necessarium, ut ex communi notione Dei constat et ex supra dictis; sed enti necessario repugnat multiplicari; ergo et Deo.

7. Dicitur fortasse ens ita per se necessarium ut sit prorsus improductum non posse multiplicari, et hoc ad summum probari ex superius dictis; ens autem simpliciter necessarium per productionem unius ab alio non repugnare multiplicari, quia, etsi unum sit ab alio, si hoc ex necessitate producat et illud ex necessitate producatur, utrumque erit ens necessarium; hoc autem satis esse ut detur pluralitas deorum. Nam, si tale ens ex necessitate productum ab alio sit infinite perfectum sicut illud, tam erit Deus, sicut illud; non est autem demonstratum esse impossibile huiusmodi ens dicto modo produci. Nam, licet demus Deum non producere necessitate naturae inferiora entia, quod infra probabimus, tamen, quod aliquod sibi aequale non possit necessitate naturae producere, quasi ex naturae fecunditate, neque ex Dei libertate,

¹² Ocham, Gabr. et alii, In I.

quae satis exercetur circa inferiora entia, neque ex alio capite videri potest demonstrabile. Et confirmatur, quia secundum fidem nostram una persona divina necessitate naturae producit aliam; cur ergo non poterit unus Deus necessitate naturae producere alium? Nam rationes quibus hoc probari solet, in illo mysterio deficere et enervari videntur. Ut, verbi gratia, solet id probari ex attributo summae et infinitae perfectionis, quia oportet aliam perfectionem esse in producto quae non esset in producente, vel e contrario, et ideo neuter esset infinite perfectus, et consequenter neque esset Deus. Quae ratio eadem applicari potest ad personas divinas, et responsio quae in eis datur potest in praesenti dari. Nam, si illi duo dii excogitarentur essentialiter et quasi specie distincti, diceretur aliquam perfectionem esse formaliter in uno quae non esset formaliter in alio; eas tamen esse eminenter in unoquoque idque satis esse ad infinitam perfectionem. Si vero excogitarentur isti dii eiusdem perfectionis, tunc negaretur aliquam perfectionem esse in uno quae non esset in alio; quia in omnibus essent similes, et ita unusquisque esset infinite perfectus, quamvis singuli eorum non haberent omnes entitates individuales talium perfectionum; hoc enim ad infinitatem intensivam non est necessarium. Alia ratio sumi solet ex attributo simplicitatis, scilicet, quia tales dii convenirent in genere vel in specie, et consequenter differrent etiam in specie vel individuo, et ita haberent in se compositionem ex gradu in quo convenirent et in quo differrent. Quae ratio simpliciter instari potest in divinis relationibus seu personis; illae enim conveniunt in communi ratione relationis, et distinguuntur in propriis, sine compositione in re, quia illa convenientia est tantum rationis; idem ergo dici posset in praedicta deorum multiplicatione.

Quaestionis resolutio propriaeque demonstratio

8. Nihilominus dicendum est ex unitate entis per se necessarij evidentem inferri unitatem Dei; nam implicat contradictionem ens illud quod ex se est necessarium producere aliud a se essentialiter distinctum, quod possit esse Deus. Repugnantia autem quae in hoc involvitur sumi facile potest ex dictis supra de unitate entis increati, nam est fere eadem quae in multiplicandis increatis entibus reperitur. Prima sit quia necessarium esset tale ens esse productum per veram creationem quamvis necessariam et aeternam, quia esset productum ex nihilo; tota enim entitas talis entis, tam quoad naturam quam quoad personam, esset ex se non ens, nisi ab alio Deo produceretur, et hoc est produci ex nihilo, quia nihil illius entis ad ipsius productionem supponitur; esset ergo tale ens vere creatum; non posset igitur esse Deus, nam haec duo, Deus et creatum ens, involvunt in suis conceptibus primariam diversitatem, ut ex dictis supra de prima divisione entis facile constat. Et declaratur breviter, quia conceptus verus Dei est conceptus entis summe perfecti, quo non potest excogitari maius, ut supra explicatum est; quolibet autem ente creato potest aliud maius excogitari; quia hoc ipsum, scilicet esse quid creatum, includit imperfectam originem seu imperfectum modum habendi vel recipiendi esse, quo facile potest alius nobilior intelligi vere ac sine repugnantia ulla.

9. Secunda repugnantia est quod ens quod est increatum producat aliud essentialiter diversum et sibi aequale; nam hoc ipso quod habet essentiam quae esse non posset nisi ab alio fieret seu produceretur, talis essentia est inferioris rationis et ordinis, quia esset essentia dependens et facta; essentia autem dependens ex intrinseca ratione minus perfecta est, quam essentia ex se independens. Unde ulterius fit tale ens non posse esse infinitum in essentia, cum non sit aequale illi a quo productum est.

10. Tertia repugnantia, quae magis explicat praecedentes, quia vel tale ens esset in essentia dissimile et quasi diversum in specie, vel omnino simile et solum in individuo distinctum. Neutrum dici potest sine repugnantia; ergo. Prior pars de specifica diversitate probari solet, quia non possunt dari duo entia specie diversa aequae perfectae; quod maxime videtur verum in entibus habentibus essentias summe perfectas et includentibus in se omnem entis perfectionem, de quibus non potest concipi in quo sint dissimiles essentialiter, si unumquodque talem habet essentiam quae includat totam entis perfectionem. Sed hoc ipsum urgentius declaratur, nam id quo constituitur essentialiter ens omnino increatum et improductum oportet ut sit maxima perfectio simpliciter simplex, cum constituat ens summe

perfectum quod excogitari potest. Vel ergo talis perfectio invenitur formaliter in alio ente producto, vel non. Si primum, ergo non est essentialiter diversum, quia repugnat ens essentialiter distinctum habere in se formaliter propriam differentiam constituentem aliud. Si secundum, ergo tale ens non est infinite perfectum, cum in se non habeat formaliter perfectionem illam summam et simpliciter simplicem, qua aliud constituitur. Et inde etiam concludi potest, propriam rationem et quasi differentiam ultimam essentialem, constituentem illud ens productum, non esse perfectionem simpliciter simplicem, quia repugnaret formaliter cum differentia propria alterius entis improducti. Atque ita non posset constituere ens summe perfectum essentialiter; nam constitui essentialiter est constitui simpliciter in esse entis, et ideo intelligi non potest quod per differentiam quae non sit perfectio simpliciter constituatur ens simpliciter infinite perfectum. Tandem declaratur in hunc modum, nam, si illa duo entia essent essentialiter diversa, compararetur producens ad productum sicut principium vel causa aequivoca ad effectum; ergo necessarium esset totam perfectionem entis producti contineri altiori et eminentiori modo in producente, quia non containeretur formaliter, cum ponatur specie diversum; ergo eminenter; ergo illud ens productum non posset esse infinite et summe perfectum, quia non potest tota perfectio talis entis eminentius in alio contineri, quia in ipsa summa et infinita perfectione includitur eminentissimus modus habendi illam.

11. Probatur iam alterum membrum, scilicet, identitatem specificam cum numerali distinctione essentialium esse impossibilem in natura infinita. Primo, quia ostensum est supra essentialitatem entis increati esse essentialiter singularem, quia necessitas essendi ab intrinseco non potest essentialiter convenire nisi rei singulari; ergo impossibile est quod talis natura per aliquam productionem multiplicetur in individuis, quia involvit apertam contradictionem quod natura essentialiter singularis multiplicetur in individuis, sive per productionem, sive quocumque alio modo. Secundo, quia impossibile est essentialitatem increatam et creatam seu productam esse eiusdem speciei, quia sola haec diversitas essentialis est, nimirum quod altera essentia ex se talis est, ut per se et sine productione ulla habeat suam entitatem actualem, et consequenter repugnet aliter illam habere; altera vero talis est, ut non habeat suam entitatem actualem nisi ab alio; haec enim tanta diversitas in essentiis ipsis non potest intelligi cum specifica identitate. Huc accedunt aliae rationes quibus supra probavimus non posse dari duo entia improducta solo numero diversa, quia invicem sese privarent supremo dominio et suprema potestate; illae enim aequae probant, etiamsi talia entia suprema et habentia essentialitatem numero distinctas fingantur cum dimanatione unius ab alio. Atque hoc modo etiam ex attributo omnipotentiae potest haec unitas Dei comprobari. Et roborari etiam potest secunda ratio supra adducta ex Aristotele, sumpta ex monarchia universi, qua etiam utitur Cypr., lib. de Idolorum vanitate, quia, si monarchia esse debet perfecta, ut in supremo principe esse oportet, non solum superfluum, sed etiam impossibile est quod talis princeps habeat consortem, de quo satis in superioribus dictum est.

12. *Quomodo rationes quae unitatem Dei propugnant Trinitatem non impugnant.*— Ultimo facile est ex dictis explicare quomodo hae rationes ita sint efficaces ad probandam Dei unitatem, ut tamen contra veritatem et personarum Trinitatem nihil obstant. Nam imprimis, personae quae in Trinitate producuntur, non ex nihilo, sed de substantia divina producuntur, quia non in essentia, specie aut numero diversa, sed in eadem numero natura procedunt atque subsistunt, et ideo neque creantur, neque fiunt, neque dependent, sed altiori origine procedunt quam naturalis ratio cognoscere valeat. Rursus, hinc fit ut persona procedens non sit essentialiter diversa a producente, quia licet altera producens sit, altera producta, neque aliter subsistere possint, tamen hae proprietates non conveniunt illis ratione naturae essentialis, sed ratione proprietatum personalium; unde natura ipsa neque producit, neque procedit, sed in omnibus personis improducta est, quamvis in aliqua persona absque alterius communicatione sit, in aliis vero sit communicata per aliquam productionem. Quod non indicat diversitatem in natura (sicut in diversis diis argumentabamur), quia in divinis

personis eadem numero natura est quae in utraque persona existit, in una communicata per suppositi productionem, in alia ex se absque communicatione per aliquam originem talis personae, et eadem natura postulat utrumque existendi modum. At vero, si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario altera natura esset independens et altera pendens, quae proprietates non tantum personales essent, sed etiam essentialia, quia non convenirent tantum personis, sed etiam naturis. Impossibile autem est ut naturae habentes tales proprietates sint perfectione aequales; immo necesse est ut illa quae est dependens sit imperfecta. Quod non habet locum in personis eiusdem naturae, quia, si natura est eadem numero, non potest esse magis aut minus perfecta, et dummodo talis natura habeatur aequae bonum est habere illam communicatam per aliquam productionem ac habere illam sine origine.

13. Ex quo etiam obiter intelligitur rationem supra factam de carentia perfectionis optimam esse contra distinctionem deorum, non tamen contra distinctionem personarum. Nam si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario deesset productio perfectio aliqua pertinens ad essentiam producentis, et aliunde haberet imperfectionem repugnantem perfectioni talis naturae, nimirum esse creatum et dependens; at vero ubi origo est in eadem numero natura, nulla perfectio deesse potest quae pertineat ad formalem constitutionem essentiae, et ideo potest persona producta tam esse infinita sicut producens. Denique, ultimum dilemma de distinctione specifica vel individuali cessat in productione distinctae personae eiusdem naturae, quia talis persona producta non est Deus specie aut numero distinctus, sed idem numero Deus cum persona producente. Quod si illa interrogatio fiat de personis ut personae sunt, dicendum est personam, simpliciter loquendo, essentialiter constitui per naturam, et ideo personas illas, etiam simpliciter loquendo, non esse essentialiter diversas. Immo nec quatenus personae sunt dici possunt habere distinctam essentiam, et consequenter, absolute loquendo, non possunt dici essentialiter distingui, quia essentialiam distinctionem ab essentia distincta sumi necesse est; essentia autem absolute non dicitur de ratione personali, etiamsi cum reduplicatione sumatur. Latius autem loquendo de ratione formali quasi specifica, dici possunt illae tres personae ut sic, seu tres relationes, formaliter diversae secundum proprias rationes; in eis tamen ut sic non procedit argumentum factum de diversis diis, quia in his esset absolute et simpliciter diversitas essentialis in tota utriusque entitate, quia natura in eis esset diversa; at vero in personis eiusdem naturae solum est distinctio in rationibus personalibus, in quibus tota perfectio naturae intime includitur, et ab illa habent infinitam perfectionem simpliciter. Sic igitur pro qualitate huius loci satis declaratum est rationes factas et demonstrare optime non posse esse distinctos deos, et distinctioni personarum in eadem deitate nihil obstare.

14. *Quare Dei unitas tot nationibus incognita.*— Sed quaeret aliquis: si est naturaliter evidens unum tantum Deum esse, qui fieri potuit ut fere omnes homines in eo fuerint errore versati, ut plures existimaverint esse deos, immo (quod mirabilius est) quod bruta animalia, volucres et serpentes, immo et lapides ut deos adorarint? Respondetur imprimis fere omnes viros in philosophia eruditos unum tantum agnovisse Deum, ut de Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone et aliis constat, et de Pythagora, Sophocle, Euripide, et de Orpheo, et antiquis poetis refert late Iustinus, lib. de Monarch., et in oratione Paraenetica; et Lactant., lib. I Divinar. institut., a c. 5; et Arnob., lib. III contra Gent.; Euseb., lib. XI de Praeparat. Evangel., c. 9; Tertul., in Apologet., c. 10, 11 et 12; et Augustin., late, lib. IV de Civit. Dei, a principio, ubi, c. 11, dicit philosophos fere omnes de unitate Dei recte sensisse, quamvis plures deos ut virtutes vel partes unius Dei colerent. Quod significavit Paulus ad Rom., 1, dicens de gentibus: *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, quia vel illam colebant ut animam mundi habentem in diversis partibus eius diversas virtutes, quas sigillatim eodem gradu honoris venerabantur; vel quia, licet unum Deum cognoscerent, praesertim philosophi (de quibus maxime videtur loqui Paulus) et existimationem plurium deorum vulgi errorem esse non ignorarent, quod populari aut veteri consuetudine vel mortuos quosdam homines, vel daemones deos appellabat et ut tales venerabatur, non audebant autem veritatem profiteri, ut de Varrone indicat August., dicto libro IV de Civit., c. 21. Quocirca, ex errore gentilium in pluralitate deorum nullum potest sumi argumentum ut

contraria veritas non censeatur demonstrabilis naturali lumine, tum quia ille erat error vulgi ignorantis, quod humana opinione et consuetudine ducebatur; tum etiam quia non satis constat quid nomine Dei intelligeret, nec an cognosceret aliquem Deum ut creatorem ac principium rerum, sed quamlibet superiorem causam aut virtutem, aut hominem insignem, Deum appellaret; quo autem sensu idola coleret, ad hunc locum non spectat. Dictum est a nobis de ea re tractando de imaginum adoratione, in I tomo III partis, disp. LIV, sect. 8.

SECTIO XI

AN DEUM ESSE INVISIBILEM DEMONSTRARI POSSIT

1. *Quanta difficultas in Deo cognoscendo sit, philosophorum actis et dictis probatur.*— Quid sit Deus, nunquam satis explicare potest humana mens, quod acute significavit Simonides, apud Cicer., I de Natura deorum, qui, interrogatus a tyranno quid esset Deus, de die in diem procrastinabatur, semper novum diem ad respondendum exostulans, quod semper res obscurior videretur. In quam sententiam dixit Plato, in Timaeo, Deum intellectu percipere difficile esse, eloqui autem impossibile. Quod dictum corrigens Greg. Nazianzen., orat. 34, quae est 2 de theolog., non longe ab initio, dicit: *Ego vero ita potius dicendum censeo, Dei naturam nullis quidem verbis explicari posse, animo autem atque intellectu comprehendi multo minus posse.* Hinc ergo factum est ut, ad explicandam aliquo modo excellentiam divinae naturae, variis negationibus seu attributis a negationibus sumptis utamur, eo quod nec proprie vel directe seu positive dicere possimus quid aut quale sit, neque etiam una vel altera negatione id satis exprimamus. Hactenus ergo explicuimus attributa quae ex negationibus imperfectionum creaturarum sumuntur, quibus indicatur naturam divinam omnem creatam naturam superare. Praeter haec vero adduntur alia attributa quibus divina excellentia per comparisonem ad intellectum creatum et eius capacitatem explicetur. Videtur enim plus esse quod in intellectum cadere potest, quam quod ipse intellectus est, et ideo magis etiam explicari videtur excellentia divinae naturae per comparisonem et excessum supra capacitatem intellectus, quam per quemcumque positivum conceptum quem de Deo formare possumus. Hac ergo ratione dicitur Deus invisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis; de quibus attributis videndum est quid per illa importetur et quo modo naturali ratione ostendi possint.

Quot modis dicatur Deus invisibilis

2. Quod ergo Deus invisibilis dicitur, primum referri potest ad corporalem visum, et sic difficultatem non habet et facile demonstrari potest ex superius dictis; nam ostensum est Deum esse incorporeum, ex quo evidenter sequitur non posse videri oculis corporis, saltem naturaliter, quo modo nunc loquimur; nam, cum visus sit actus corporis, non potest ultra corpora extendi. Immo peritiores theologi censent etiam de potentia absoluta non posse visum corporalem ad incorporalia videnda elevari, quia non potest extra obiectum suum ferri; quod indicasse videtur Ambrosius, serm. 8 in Ps. 118. Estque probabilius, quamvis interdum dubitare videatur Augustin., XXII de Civitate, c. 29. Unde, cum in Scriptura dicitur Deus visus oculis corporeis, intelligendum est non in se, sed in aliqua sensibili repraesentatione, ut late Ephiphan., haeres. 70, et Greg., XVIII Mor., c. 36, et August., epist. 111 et 112. Hoc autem attributum in hoc sensu declaratum non admodum explicat perfectionem Dei, nam hoc commune est omnibus rebus spiritualibus, ut ex ratione facta constat.

3. *Deus cognosci potest a creaturis, etiam evidenter.*— Alio ergo sensu potest illa negatio ad intellectum referri; nam per translationem etiam illa videri dicuntur quae per intellectum proprie et prout in se sunt conspiciuntur. Unde per hanc negationem non negatur aut impossibilis dicitur omnis cognitio Dei, alioqui falso Deo attribueretur, cum ostensum superius sit posse Deum naturali lumine cognosci, immo et demonstrari. Unde neque omnis cognitio evidens excluditur per hoc attributum; non enim omnis cognitio, etiam evidens,

visio proprie appellari potest; nam visio intuitivam cognitionem proprie significat, potest autem esse cognitio evidens abstractiva. Item, visio dicit claram rei cognitionem in seipsa et prout in se est; cognitio autem evidens potest esse confusa et per conceptus improprius seu connotativos et negativos. Itaque, per hoc attributum non dicitur Deus incognoscibilis (ut sic dicam) aut indemonstrabilis, sed tantum invisibilis. Non potest autem hoc attributum in hoc sensu explicatum intelligi aut vere dici respectu omnium intellectuum, nam certum est Deum sibi ipsi non esse invisibilem; quod ratione etiam naturali demonstrari potest, nam Deus est substantia intelligens et intelligibilis, cum immaterialis sit; ergo est sibi ipsi maxime proportionatus, ut se perfecte intelligat ac videat; non ergo dicitur Deus invisibilis sibi ipsi; dicitur ergo invisibilis respectu aliorum.

4. *Deus ab homine in hoc statu existente intueri non potest.*— *Haeretici qui hoc negaverunt.*— Potest autem Deus dici invisibilis primo respectu intellectus humani, prout in hac vita existit et cognoscit cum dependentia a phantasmatis, et hoc modo est non solum certum secundum fidem nostram, sed etiam evidens, Deum esse invisibilem ab homine mortali, naturali virtute sui ingenii inquirente Deum, etiamsi illum invenire et intelligere contingat cum summa perfectione quam humanum ingenium discursu, inventionem, doctrina et quacumque naturali intelligentia acquirere potest. Patet primo ipso experimento, nullus enim mortalium hactenus Deum vidit hoc modo, neque ullus philosophorum infidelium de se vel de alio sapientiori testatus est quod ad huiusmodi Dei visionem pervenerit; neque etiam fidelis aliquis philosophus id testificari potuit, cum id fidei repugnet. Fuerunt quidem nonnulli haeretici, dicti Begardi et Beguinae, qui asseruerunt Deum posse naturaliter ab homine videri. Sed illi leviter ac sine fundamento locuti sunt, et nullum possunt sui mendacii testem afferre, sed potius apertissimis Scripturae testimoniis convincuntur, et ideo ab Ecclesia damnati sunt¹³; sed non est nostrum haec nunc prosequi. Ratione idem demonstratur, quia omnis cognitio nostra in hac vita incipit a sensu et pendet a phantasmatis; Deus autem est supra omnia sensibilia et supra omnia phantasmata; qua ergo via aut ratione ascendere poterit homo ad videndum Deum in se? Item, ob hanc rationem non potest homo intuitive videre animam suam, quae sibi videtur maxime coniuncta et proportionata, quia nimirum ipsa et virtus eius intelligendi in se immaterialis est; tamen, ut est coniuncta corpori, per illud recipit principia proxima cognoscendi, quae sunt species, et ita pendet in modo cognoscendi a corpore ut nihil nisi ad modum corporum et phantasmatum concipiat; ergo multo minus poterit homo in hac vita discursu naturali pervenire ad cognitionem Dei. Atque haec veritas ex dicendis evidentius constabit; nam hoc solo modo seu respectu non declaratur propria invisibilitas Dei, cum hoc modo esse invisibilem commune sit omnibus substantiis separatis.

5. *Anima rationalis corpori coniuncta an supernaturaliter elevari possit ad Dei visionem.*— Dubitant autem theologi an supernaturaliter possit anima coniuncta huic corpori elevari ad visionem Dei, vel de potentia absoluta vel ordinaria, et etiam an alicui hoc concessum sit; sed hae quaestiones ad metaphysicam non spectant, nihil enim existimo per solam rationem naturalem posse in illis satis definiri, ut statim in simili dicam. Secundum doctrinam autem fidei, dubitari non potest de absoluta potestate, nec de aliquo actu eius, nimirum in anima Christi quamdiu vivit etiam in corpore mortali; aliis vero hominibus certum est secundum legem ordinariam non concedi hoc donum; an vero aliquibus vel ad breve tempus ex privilegio datum sit, incerta res est. Illud vero adnotaverim, cum dicitur fieri posse ut homo in mortali corpore videat Deum, non esse intelligendum servato modo cognitionis connaturali ac proportionato statui animae humanae in tali corpore, aut quod medio corpore seu cognitione et principiis ab illo acceptis Deus videatur; hoc enim involvit repugnantiam, eo quod impossibile sit ut res materialis repraesentet Deum prout in se est; igitur, in tantum id est possibile, in quantum Deus potest ad alium cognitionis modum intellectum elevare, cui modo omnino extraneum est et per accidens quod anima sit coniuncta corpori; de quo modo nihil, ut dixi, naturali ratione explicari potest. Alia quae circa hoc desiderari possunt, paulo inferius attingemus.

¹³ Isai., 64; Exod., 32; Ioan., 1; Clemens V cum Conc. Vien. In Clement. *Ad nostrum, de Haereticis.*

Proprius sensus quaestionis

6. Secundo, potest hoc attributum accipi respectu intellectus humani a corpore separati, vel latius respectu cuiuscumque intellectus creati, virtute propria et naturali operantis aut intelligentis, ita ut dicatur Deus invisibilis quia a nullo intellectu creato naturali virtute intelligente videri possit. Et in hoc sensu vere hoc attribuitur Deo; est enim id certum secundum fidem, ut ex supra adducta definitione constat. Et ob hanc causam dicitur Deus in Scriptura habitare lucem inaccessibilem, immo et esse invisibilis, I ad Tim., 9, ut notarunt Epiph., haeres. 80, Ambr., Luc., 1. An vero hoc attributum in hoc sensu possit ratione naturali inveniri aut demonstrari, difficile est. Et, quoniam difficultas eadem est de anima separata et de qualibet alia intelligentia creata, simul utrumque tractabitur.

Quaestionis difficultas

7. Multi ergo censent hoc non posse ratione naturali demonstrari, quia neque ex aliquo effectu Dei id colligi potest, neque etiam ex perfectione divini esse. Quid enim ad illam perfectionem spectat, quod ab alio possit videri vel non videri? Quod enim res aliqua ab alia imperfecta videatur, nullum argumentum est ipsam, quae videtur esse imperfectam; potest enim res inferior superiorem clare videre, ut angelus inferior superiorem, et anima separata omnes angelos; ergo, licet Deus sit summe perfectus, inde inferri non potest esse invisibilem omnibus intellectibus qui creati sunt vel creari possunt.⁸ Secundo, declaratur difficultas in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest intellectum creatum pervenire naturali virtute ad visionem Dei; uno modo ex solis effectibus Dei et eorum cognitione, inde eliciendo aliquam speciem qua tandem directe videatur Deus in se clare et distincte. Alter modus esse posset si angelus, verbi gratia, haberet innatam et connaturalem speciem ipsius Dei, sicut habet aliarum rerum, qua videret Deum naturaliter, sicut videt superiorem angelum. Priorem modum demonstrari posse impossibilem, facile (ut opinor) suadebitur, quia nullus effectus Dei quantumvis perfectus, praesertim naturaliter cognoscibilis, continet in se aut adaequate participat perfectionem Dei. Item in nulla creatura est ipsum esse eo modo quo est in Deo, scilicet per modum purissimi actus sine admixtione potentiae; ergo ex nullo esse creato ut cognito potest perveniri ad cognitionem Dei in se, aut elici species quae repraesentet Deum prout in se est. Quomodo enim in solo vestigio rei, aut ex imagine imperfecta, aut ex inadaequato effectu elicietur species quae totam rei virtutem ac perfectionem, prout in se est, directe repraesentet? Est sane id plane impossibile.

9. Dixi praesertim naturaliter cognoscibilis, ut tacite responderem aliquorum theologorum opinioni, qui existimant visionem beatificam creatam talem esse effectum ut, eo perfecte cognito, per illum possit videri Deus prout in se est; quamquam enim hoc totum admitteremus, nihilominus inde non fieret posse per effectus naturaliter cognitos in Dei visionem deveniri, quia illa visio naturaliter cognosci non potest, sicut neque esse, ut infra dicemus. Praeterquam quod opinio illa vera non est, nam, licet actus ille sit proxima ratio videndi Deum, ut medium quod vocant incognitum, et quamvis etiam illa visio fortasse exacte videri aut comprehendi non possit, nisi viso Deo et per visionem ipsiusmet Dei, nihilominus tamen, ipsa ut medium cognitum non potest esse ratio videndi Deum, quia etiam illa est effectus inadaequatus Dei, et longe inferioris rationis. Unde, si referatur ad Deum ut ad causam, non exacte repraesentat illum; si autem referatur ad Deum ut ad obiectum, sic non refert illud ut medium cognitum, sed ut formalis ratio cognoscendi, quam non exercet ut cognita est, sed ut formaliter constituit cognoscentem, ut alibi attigi¹⁴. Igitur, quantum ad hunc modum cognitionis per effectum, recte ostenditur non posse Deum per effectus suos videri ab aliquo intellectu creato virtute naturali.

10. Hinc vero inferri non potest alium modum visionis directe et immediate tendentis in Deum ex vi alicuius speciei propriae esse ultra naturalem virtutem et gradum intellectus

¹⁴ I tom. III p., disp. XXVII, sect. 3.

creati. Nam unus angelus non potest per effectus devenire in visionem claram alterius angeli prout in se est, immo nec in visionem claram animae rationalis, quia nullus est effectus ita adaequatus illi, qui eam prout in se est repraesentet, et tamen per inditas species naturale est angelo videre alium quantumvis superiorem; cur ergo non idem dici potest respectu Dei? aut quae ratio afferri potest cur hoc sit ultra naturale debitum intellectus creati? Quod enim Deus sit perfectius ens, non est sufficiens ratio, immo nec quod sit infinite perfectum, quia, non obstante illa infinitate, clauditur sub obiecto adaequato intellectus creati; ergo naturalis capacitas intellectus in hoc habet quamdam infinitatem et proportionem ut attingat obiectum etiam infinitum; ergo eadem ratione poterit esse naturaliter capax propriae speciei et visionis eius. Et confirmatur, nam aliqui theologi docent angelis et hominibus videntibus Deum dari nunc de facto huiusmodi speciem Dei, et praeter illam non indigere alio lumine vel alia virtute intrinseca ut connaturaliter videant Deum; est ergo in ipsis intellectibus creatis facultas et virtus intrinseca ex parte eorum necessaria ad videndum Deum, et tota illa virtus est connaturalis illis; ergo tali virtuti est connaturalis species qua intellectus creatus coniungitur cum obiecto proportionato et connaturali suae virtuti; ergo et actus dicendus est connaturalis et connaturaliter possibilis.

11. Tertio non solum videtur id non posse demonstrari ratione naturali, verum etiam oppositum esse probabilius, si rationem praecise spectemus. Primo quidem, quia, teste etiam Aristot., X Ethic., c. 7, naturalis beatitudo nostra consistit in contemplatione Dei; non consistit autem in contemplatione imperfecta et confusa; illa enim non implet contemplantis appetitum, tum quia unusquisque, viso effectu, naturaliter desiderat videre causam, et, quamvis per effectum cognoscat illam esse, non tamen quiescit donec distincte videat quid et qualis illa sit; tum etiam quia, si ad contemplationem adiungitur amor, prout ad veram felicitatem necessarium est, ipsemet amor excitat desiderium videndi; igitur naturalis felicitas in visione Dei consistit; ergo visio illa naturaliter haberi potest, quia naturalis felicitas haberi naturaliter potest; natura enim maxime inclinatur ad naturalem felicitatem; non inclinatur autem ad rem naturaliter impossibilem. Unde etiam philosophi lumine fidei carentes crediderunt intelligentias inferiores posse videre primam, et nos etiam post hanc vitam huiusmodi contemplatione illius primae intelligentiae futuros esse beatos. Quod significavit Averroes, XII Metaph., com. 17, et alii quos infra commemorabimus.

12. Quarto argumentari possumus quia, si esset demonstrabile Deum esse invisibilem in praedicto sensu, esset etiam demonstrabile non solum esse ita invisibilem a creaturis iam factis, sed etiam non esse possibilem creaturam quae virtute sibi connaturali Deum videat; at hoc demonstrabile non est; quin potius multi theologi putant aut verum aut saltem probabile esse quod sit possibilis creatura quae connaturale habeat lumen quo utens clare videat Deum; non esset autem probabile si oppositum demonstraretur. Immo Durandus, In VI, dist. 43, q. 2, arbitratur, seclusis impedimentis, quemlibet intellectum creatum esse natura sua aptum ut ei fiat praesens Deus per claram visionem absque infusione alterius doni supernaturalis.

Quaestionis resolutio

13. Nihilominus, dicendum est veritatem hanc posse sufficienti ratione suaderi, quae, licet non sit ita evidens demonstratio ut intellectum reluctantem omnino cogat, satis tamen sit ad persuadendum intellectum bene dispositum. Et imprimis D. Thom., I, q. 12, a. 4, ex eo quod Deus est suum esse et purissimus actus, colligit esse invisibilem omni intellectui creato per naturales vires eius. Quam illationem probat eleganti discursu, quem late declarant et ab impugnationibus aliorum defendunt Caietanus ibi, Capreolus In IV, dist. 49, q. 4, ad argumenta contra 1 concl., et ibi Soto, q. 2, a. 2, et Ferrar., III cont. Gent., c. 52. Breviter tamen existimo efficaciam eius in hoc consistere, quod modus intelligendi et concipiendi sequitur modum essendi estque ita proportionatus illi ut unusquisque intelligens alia concipiat iuxta modum suum. Ex quo principio ita concluditur ratio. Modus essendi Dei est superioris ordinis respectu omnis intellectualis naturae creatae; ergo nulla intellectualis natura creata potest suis viribus connaturalibus formare proprium conceptum Dei prout in se est; ergo nec videre illum clare et in se. Haec posterior consequentia est evidens ex priori,

quia visio rei clara non fit nisi per proprium conceptum rei; prior vero consequentia est evidens ex principio posito et propositione subsumpta. Quae facile etiam declaratur in hunc modum. Nam Deus, ex eo quod est suum esse, per essentiam habet quod sit actus purissimus et simplicissimus sine ulla admixtione potentiae; omnis autem natura creata habet suum esse cum aliqua compositione et potentialitate; habet ergo Deus superiorem quemdam essendi modum incommunicabilem creaturae, prout in ipso Deo est. Si ergo creatura naturaliter intelligens omnia concipit et in se format ad modum sui, omnia etiam concipiet, vel ut aliquo modo composita, vel per analogiam et proportionem ad suum esse suamque compositionem; nunquam ergo poterit formare naturalem conceptum repraesentantem purissimam Dei actualitatem et simplicissimam entitatem prout in se est.

14. Et sane, qui attente ponderaverit, hinc purissimam actualitatem divinae naturae cum eius infinitate et immensitate coniunctam, inde vero limitatas vires naturales cuiuscumque intellectus creati et imperfectum modum illius, statim (credo) intelliget esse per sese valde verisimile non posse tam imperfectam facultatem suis viribus formare proprium conceptum tam excellentis obiecti. Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles cum dixit, sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturae. Addereque nos possumus infinita inaequalitate seu disproportionem distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino quam oculum noctuae a lumine solis; si ergo non solum oculus noctuae, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est quod sit Deus invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti?

15. *Modus concipiendi ut modo essendi respondeat.*— Superest ut declarem et probemus principium illud quod basis est et fundamentum totius discursus, videlicet modum concipiendi esse proportionatum modo essendi. Declarari autem potest primo ex his quae in nobis experimur; nam sensus nostri, eo quod materiales sunt, solum materialis individua percipiunt, et (quod ad rem magis spectat) anima nostra, licet in se immaterialis sit, quia tamen dum est in corpore vere exercet officium formae corporis et habet modum essendi in materia, inde fit ut nihil proprio conceptu possit concipere nisi rem materialem, et ut caetera omnia per aliquam analogiam et proportionem ab illa concipiat. Huius autem evidentissimi experimenti non possumus aliunde rationem reddere nisi quia modus concipiendi connaturalis rei sequitur modum essendi. Immo, si hoc experimur in actuali modo essendi animae, qui non spectat ad essentiam et substantiam eius, sed ad statum connaturalem et conformem essentiae, multo magis habebit verum in modo essendi omnino essentiali, qualis est potentialitas illa et essentialis compositio, quae in omni creata substantia reperitur.

16. Quod si forte dicatur id accidere in anima nostra coniuncta corpori quia per illud sumit species mediis phantasmatis, respondebimus imprimis hoc praecise et solitarie sumptum non satis esse, nam experimur praeterea, etiam post acceptas huiusmodi species, non posse intellectum libere eis uti sine aliqua dependentia et consortio phantasmatum, cum tamen anima separata a corpore libere possit uti illis speciebus quas per corpus accepit; ergo signum est modum intelligendi accommodari modo essendi, non solum quoad receptionem specierum, sed etiam quoad usum earum et modum formandi conceptus. Immo propterea animae coniunctae non debentur naturaliter aliae species, quia non potest naturaliter eis uti propter modum essendi quem habet. Sic igitur, ex hoc experimento sumitur indicium quod in omni re intellectuali modus intelligendi est accommodatus modo essendi. Quod etiam propria ratione et a priori confirmari potest, quia facultas intelligendi est proprietas consequens ipsum esse substantiae immaterialis; ergo consentaneum rationi est ut modus huius facultatis et usus eius sit proportionatus modo ipsius esse. Item species, quae sunt principia proxima intelligenda, quando connaturales sunt, recipiuntur iuxta modum intelligentis in quo recipiuntur, iuxta vulgare axioma; ergo ex hoc etiam capite modus intelligendi erit accommodatus modo essendi intelligentis.

17. *Quilibet intellectus aliquod sortitur obiectum maxime proportionatum.*—

Tandem, ex eadem experientia intelligi potest omnem intellectum habere aliquod obiectum maxime proportionatum suis viribus suoque intelligendi modo, et idcirco per illud vel ad proportionem eius reliqua omnia percipere. Unde, si sint inferioris ordinis, non solum perfecte ea percipit, sed etiam aliquo modo ad altiorem ordinem ea elevat ut illa perfecte cognoscat; si vero sint superioris ordinis, ea sibi accommodat et imperfectiori modo concipit; et, si nimium improportionata sint, solum per analogiam et proportionem ad propria et proportionata obiecta ea potest concipere, si naturali modo intelligat. Hoc autem postremo modo comparatur quilibet intellectus creatus ad divinum esse, et ideo non potest naturaliter illud prout in se est videre. Assumptum declaratur in supremo et infimo intellectu, ex quibus sumi potest argumentum idem esse, et proportionato modo, in intermediis. Intellectus ergo divinus suam substantiam et naturam habet ut obiectum maxime proportionatum; immo, ut infra dicemus, adaequatum aliquo modo, quatenus in illo et per illud reliqua omnia intelligit; unde, quia reliqua omnia sunt illo inferiora, aliquo modo elevantur ad esse divinum ut illud perfecte cognoscant; respectu autem intellectus divini, nullum est intelligibile obiectum quod sit ordinis superioris, et ideo in eo non habet locum imperfectus cognoscendi modus. Intellectus autem humanus corpori coniunctus adeo est infimus et potentialis, ut nec seipsum nec substantiam animae suae habeat pro obiecto proportionato, sed solum materiale ens quod per sensum aliquo modo percipi possit, quod est infimum obiectum intelligibile et in potentia tantum, et ideo nullum fingi potest obiectum minus perfectum quod ab hoc intellectu inferiori aliquo modo percipi possit; obiecta autem superiora non possunt ab hoc intellectu naturaliter cognosci prout in se sunt, sed tantum per analogiam et proportionem ad suum obiectum proportionatum.

18. *Spirituales substantiae quod proportionatum obiectum sibi vindicent.*—

Hinc ergo colligimus intelligentias separatas a corporibus, sub quibus anima rationalis separata comprehenditur, habere aliquod obiectum proportionatum, quod esse non potest nisi propria substantia respective seu comparatione proprii intellectus. Nam cum talis substantia sit actu intelligibilis et intellectiva ratione suae perfectionis, videtur in ratione obiecti intelligibilis maxime proportionata et commensurata suae facultati intelligendi; est ergo omnis substantia separata obiectum quasi proprium et maxime proportionatum sui intellectus; ergo omnia superiora intelligit ad modum huius obiecti proportionati et suae capacitati illa accommodando; ergo, si obiectum sit ita excellens ut sit omnino superioris ordinis, sicut est Deus, et habens modum essendi omnino diversum, non poterit illud, prout in se est, naturaliter cognoscere. Et confirmatur hoc, nam multo magis excedit Deus in ratione obiecti intelligibilis omnem intellectum creatum, quam excedant substantiae immateriales creatae intellectum corpori coniunctum, et similiter maior est improportio inter actualitatem divini esse et potentialitatem spiritus creati, quam sit huius ad res materiales; sed propter has improportiones non potest intellectus corpori coniunctus videre aut concipere naturaliter substantias spirituales creatas prout in se sunt; ergo multo minus poterit intellectus creatus sua naturali vi cognoscere aut videre Deum prout in se est.

19. Hic ergo discursus cum omnibus quae in illius declaratione diximus satis videtur efficax ad praedictam veritatem confirmandam. Quae vero contra illum obiicit Scotus In II, dist. 3, q. 9, et In IV, dist. 49, q. 11, et Quodl., 14, a. 2, omnia reducuntur ad duo incommoda, scilicet, quod eodem discursu probaretur et inferiorem angelum non posse naturaliter videre superiorem prout in se est, et intellectum creatum, etiam perfusum lumine gloriae, non posse videre Deum. Haec autem incommoda non sequuntur, ut constabit facile ex solutionibus aliarum difficultatum quae propositae sunt. Et inter easdem solvendas attingemus alias rationes quae ad dictam veritatem confirmandam ab aliis adduci solent, nobis tamen minus efficaces esse videntur.

Responsio ad primam difficultatem

20. Ad primam ergo difficultatem respondetur multum spectare ad excellentiam Dei, quod sit hoc modo invisibilis a creatura, quia hoc est argumentum ipsum habere nobiliorem quemdam essendi modum, quem nulla creatura cum aequalitate, immo nec cum univocatione

imitari potest. Quocirca, quamvis posse videre alterum virtute naturali non inferat aequalitatem perfectionis vel imperfectionis inter videntem et visum, infert tamen saltem aequalitatem vel convenientiam in gradu et modo essendi. Et ideo non sequitur inferiorem angelum non posse videre superiorem, quia conveniunt in modo compositionis aut potentialitatis quam habent, solumque differunt secundum maiorem vel minorem perfectionem essentialem, et ideo, quamvis inferior angelus concipiat superiorem ad modum suae propriae naturae, nihilominus tamen format illum proprio conceptu et prout in se est; nam ille modus est quodammodo idem seu eiusdem rationis in utroque, sicut compositio materiae et formae eiusdem rationis est in rebus materialibus, quamvis formae secundum speciem sint diversae. Ex illa vero inaequalitate perfectionis provenit quod, licet inferior angelus videat superiorem, non tamen comprehendat, quia hoc ipso quod concipit illum modo sibi proportionato, minus exacte illum intelligit quam secundum se intelligibilis sit, et ideo non comprehendit illum. Atque hoc totum applicari potest ad animam separatam respectu intelligentiarum, quamvis de illa minus certum sit an possit distincte videre angelos virtute naturali; multi enim, inter quos videtur esse D. Thom., id negant; ex qua sententia, si vera esset, optime confirmaretur quod nunc tractamus, nam multo maior est impropertio cuiuslibet intellectus creati ad Deum, quam sit animae separatae ad quamlibet intelligentiam creatam; sed de hoc alias.

In secunda difficultate inquiritur an propria Dei species sit connaturalis intellectui creato

21. Circa secundam difficultatem (omisso priori modo ibi explicato cognoscendi Deum, quia clarum est, naturaliter esse impossibile, ut satis ibi probatur), de secundo Scotus, In II, dist. 3, q. 9, admittit non solum posse, sed etiam de facto esse in intellectu creato angelico speciem connaturalem, qua naturaliter cognoscit Deum distincta cognitione divinae essentiae. Quia nec repugnat dari speciem quae ita distincte repraesentet essentiam divinam, neque etiam est inconveniens affirmare hanc speciem esse connaturalem angelo, quia potest ei esse naturaliter debita et in ordine ad actum naturalem, quamvis non possit ab alia causa fieri nisi a Deo. Addit vero (ne contra fidem loquatur) illam speciem non repraesentare intuitive, sed abstractivae tantum essentiam divinam, quia non repraesentat Deum ut praesentem, sed ut absentem, et ita non admittit cognitionem per talem speciem elicitam esse visionem. Unde, iuxta hanc declarationem, haec sententia non est contraria iis quae diximus, nam adhuc simpliciter fatetur Scotus Deum esse invisibilem angelo per naturalia principia.

22. *Negative respondetur.*— Sed nihilominus illa sententia mihi semper vehementer displicuit, propter duo praecipue. Primo, quia impossibile videtur distinguere in Deo cognitionem seu repraesentationem distinctam divinae essentiae ab intuitiva visione. Cum enim dicitur per illam speciem aut actum non repraesentari Deum ut praesentem sed ut absentem, aut est sermo de absentia secundum locum, aut secundum durationem seu existentiam; neutrum horum dici potest, et aliud membrum fingi non potest, unde neque hactenus excogitatum est; ergo non potest esse talis cognitio abstractiva, sed intuitiva. Maior constat a sufficienti enumeratione. Minor probatur quoad singulas partes, nam, si illa species repraesentat essentiam Dei distincte, ergo repraesentat illam ut immensam; ergo fieri non potest quin repraesentet illam ut praesentem per essentiam seu ut indistantem et intime existentem etiam in ipso intelligente. Rursus, necessario etiam repraesentat Deum ut aeternum, quia etiam aeternitas est de essentia Dei; ergo nec potest illum repraesentare nisi ut duratione praesentem, quia aeternitas tota est simul et semper praesens. Atque hinc tandem (quod ad mentem Scoti maxime spectat) concluditur non posse per talem speciem repraesentari essentiam divinam distincte, praescindendo ab actuali existentia, quia potissimum praedicatum essentialis divinae naturae est ipsum actualiter existere ab intrinseco necessario; ergo, nisi huiusmodi esse actuale distincte repraesentetur, non repraesentatur distincte essentia Dei; si autem hoc esse repraesentatur, non praescinditur ab actuali

existentia; ob hanc ergo causam, licet in creaturis distincta repraesentatio essentiae possit esse abstractiva, quia potest praescindi ab actuali existentia, et consequenter a loco et tempore, in Deo tamen est singularis ratio quam non satis perpendit Scotus; nam, cum sit ipsum esse per essentiam, non potest distincta repraesentatio essentiae divinae ab actuali existentia praescindi, et consequenter neque a praesentia durationis et loci, per aeternitatem et immensitatem suam.

23. Secunda ratio contra hanc sententiam Scoti est quia si talis species est possibilis, quae repraesentet distincte divinam essentiam abstractivae, ut ipse dicit, cur non etiam intuitive? An quia repugnat intuitivam visionem fieri per speciem? At hoc, si generatim dicatur, nec verum est, nec probabile; nam visus corporeus intuitive videt media specie impressa, et unus angelus intuetur alium per speciem eius, quod Scotus non negat. Si vero intelligatur speciatim de intuitionem Dei, oportet specialem causam reddere, quae referri non potest nisi in impossibilitatem talis speciei, quae esset petitio principii; nam hoc est quod agimus, scilicet, si Scotus admittit speciem repraesentantem distincte divinam essentiam, immerito negare posse etiam dari speciem quae intuitive illam repraesentet. Et fortasse id non negaret Scotus, nam In IV, dist. 49, q. 11, probabilius credit dari in beatis speciem Dei quam lumen gloriae. Cogetur tamen dicere talem speciem non esse naturalem, sed gratuitam, etiam respectu intellectus angelici.

24. Hoc autem dupliciter intelligi potest: primo, in eo sensu quo idem Scotus in priori loco vocat supernaturalem illam speciem quae abstractivae repraesentat distincte essentiam Dei, quam dicit esse a Deo ut causa supernaturali supernaturaliter agente, solum ex eo quod a solo Deo per liberam voluntatem infundi potest. Et hoc non satis est, primo quia ille modus loquendi in rigore et consequenter est improprius et falsus, quia ipse concedit usum talis speciei esse naturalem et viribus naturae fieri, et actum ipsum esse mere naturalem, unde etiam necesse est fateatur illam speciem infundi angelo secundum capacitatem naturalem atque adeo esse naturaliter debitam; alioqui, quo fundamento asserere posset talem speciem esse concreatam angelo? cum simul ibidem affirmet talem speciem et actum eius non pertinere ad dona gratiae vel gloriae, sed ad inferiorem ordinem, ad quem pertinent aliae perfectiones naturales concreatae angelo. Quod vero solus Deus infundat talem speciem non satis est ut illa dicatur supernaturalis, aut Deum illam efficere ut causam supernaturalem; nam etiam anima rationalis a solo Deo creari potest, et tunc Deus non operatur ut supernaturale agens; et aliarum etiam rerum species habet angelus a principio inditas a solo Deo, non ut ab agente supernaturali, sed ut a propria causa perficiente suum effectum iuxta naturalem capacitatem ac debitum. Respondet Scotus alias species esse naturales quia possent fieri similes a propriis obiectis. Sed hoc in multis est incertum, ut in rebus spiritualibus, et in aliis clare falsum, ut in materialibus; et praeterea nihil ad rem spectat; nam potius inde fieret alias species esse aliquo modo supernaturales, saltem quoad modum, quia, cum habeant proprias causas, a quibus possint causari, Deus illas praevenit; sicut scientia humana, per accidens infusa, supernaturalis dicitur quoad modum. At vero species illa repraesentans Deum, cum non habeat aliam causam magis propriam a qua fieri possit quam Deum, cum ab ipso infunditur, fit modo sibi connaturali; unde, si alias est iuxta capacitatem naturalem subiecti et naturale debitum, simpliciter erit naturalis et a Deo ut operante intra ordinem naturae.

25. Deinde, quidquid sit de illo modo loquendi, tamen cum Scotus fateatur illam speciem repraesentantem abstractivae non pertinere ad ordinem gratiae et gloriae, et actum eius ex viribus naturae, supposita tali specie, non potest idem dicere de specie repraesentante intuitive; non ergo satis est in praedicto sensu vocare hanc supernaturalem vel gratuitam. Oportet ergo fateri illam esse donum pertinens ad ordinem gratiae et supernaturalis gloriae, et non esse naturae debitam, et actum eius esse simpliciter supernaturalem, etiam angelo. Et tunc redit argumentum superius factum. Quam enim rationem reddere potest Scotus cur una species potius quam alia sit angelo connaturalis dicto modo seu naturaliter debita? Fortasse dicet illam quae intuitive repraesentat esse perfectiorem. Sed id non satis est ut sit etiam superioris ordinis et supernaturalis, praesertim quia ipse Scotus, In II, ubi supra, ut concludat

in angelis esse speciem illam distincte et abstractivae repraesentantem essentiam Dei, assumit hoc principium: *Rationabile esse tribuere angelis omnem perfectionem quae convenit intellectui creato*. Sed haec etiam perfectio convenit intellectui creato; cur ergo non etiam tribuitur illi ut connaturalis? Unde cum Scotus ibidem subdit: *Nulla repugnantia occurrit quod intellectus creatus habeat talem cognitionem per speciem distincte repraesentantem divinam essentiam, dummodo non intuitive*, non apparet quo fundamento ab eo addita sit illa ultima limitatio, quia nulla specialis repugnantia apparet aut ab ipso declarata est in repraesentatione intuitiva magis quam in abstractiva. Accedit quod coniecturae quas ibi adducit ut probet dari priorem speciem angelis, si quid valent, aequae ac melius procedunt de intuitiva specie, praesertim illa de cognitione matutina, quam probabilius est fieri per intuitivam visionem divinae essentiae. Fateor tamen coniecturas illas esse valde debiles ad utrumque probandum, et ideo illas omitto.

26. Denique addo rationes quibus idem Scotus, in IV, probare conatur intellectum humanum, etiam separatum, non posse suis connaturalibus viribus videre Deum, debilissimas esse, praesertim si ad intellectum creatum in communi applicentur. Prior est quia nullus intellectus potest efficere visionem, nisi vel in se habeat obiectum, vel aliquid in quo obiectum eminentius contineatur; sed nullus intellectus habet in se Deum praesentem in ratione obiecti, neque aliquid quod tale obiectum eminentius contineat, quia Deus non potest in aliquo alio eminentius contineri; ergo nullus intellectus potest videre Deum ex suis viribus. Posterior ratio est quia visio est cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana seu intellectus creatus non potest ex se habere Deum praesentem in ratione obiecti, licet sibi praesens sit per illapsus; ergo non potest ex se habere visionem divinae naturae. Sed in priori ratione maior propositio in rigore est falsa; nam, ad eliciendam visionem alicuius obiecti non est necesse habere in se obiectum per ipsummet, vel per aliquid in quo eminenter contineatur, sed satis est habere in specie intentionali, in qua sit repraesentative vel virtualiter tamquam in semine seu virtute instrumentali; hoc autem modo non repugnat Deum in ratione obiecti esse in intellectu creato, mediante aliqua specie. Posterior autem ratio assumit quamdam minorem propositionem quae in re est ipsa conclusio probanda, cum enim dicit intellectum creatum non posse ex se habere Deum praesentem in ratione obiecti, vel loquitur de praesentia in actu secundo, et sic habere praesentem idem est quod videre, vel loquitur de praesentia in actu primo, et sic habere praesentem Deum nihil aliud est quam habere ipsum, vel per se vel per speciem, sufficienter coniunctum vel unitum ad eliciendam visionem, et hoc est etiam quod inquiritur, cur scilicet non possit ita naturaliter haberi, praesertim si species distincte repraesentans Deum est possibilis et connaturalis intellectui creato, ut ipse admittit de specie quam abstractivam vocat.

An species intelligibilis Dei sit absolute impossibilis

27. Omissa ergo hac opinione Scoti, alii respondent illum secundum modum videndi Deum per speciem naturaliter inditam esse impossibilem, quia talis species distincte repraesentans Deum sive abstractivae sive intuitive (hi enim duo modi in Deo non distinguuntur, ut diximus) impossibilem est. Hanc opinionem ex professo docet Henricus, Quodl. III, q. 3, et Quodl. IV, q. 7, et sumitur ex communi sententia thomistarum, qui putant implicare contradictionem quod detur creata species qua possit videri Deus sicuti est, quam etiam videtur docere D. Thom., I, q. 12, a. 2, et q. 56, a. 3. Fundamenta huius sententiae latius ponuntur ab Henrico quam ab aliis, et ea refert Scotus et solvit. Summa omnium est quia infinitum non potest repraesentari a finito. Quod si haec sententia vera sit, optima ratio ex illa conficitur ob quam Deus sit naturaliter invisibilis omni intellectui creato, quia nimirum non est repraesentabilis per speciem creatam. Quod enim ipsemet Deus per seipsum et per suam essentiam uniatur intellectui creato in ratione speciei, non potest esse intellectui creato naturaliter debitum, tum quia forma omnino superioris ordinis non potest esse debita potentiae ordinis inferioris, tum maxime quia, cum Deus sit actus purissimus et propter seipsum tantum, nulli rei creatae deberi potest sub ratione formae etiam intelligibilis. Et ad

hoc confirmandum tendunt quatuor primae rationes quibus Divus Thomas, III cont. Gent., c. 52, probat Deum esse naturaliter invisibilem omni intellectui creato.

28. *Dubium propositum resolvitur.*— Verumtamen, haec responsio, prout ab his auctoribus asseritur, mihi non satisfacit. Duobus enim modis intelligi potest huiusmodi speciem esse impossibilem. Primo, simpliciter tamquam implicans contradictionem. Secundo, ex natura rei, seu iuxta capacitatem naturalem creaturae. Priori modo loquuntur dicti auctores, quorum opinio probari mihi nunquam potuit, quia nullam afferunt satis probabilem rationem qua talis implicatio contradictionis probetur; non est autem divinae potentiae negandum quod impossibile non probetur. Antecedens facile ostendi posset discurrendo per rationes singulas et illis satisfaciendo; sed hoc fit a theologis fusius, et materia haec, quoad hunc punctum, ad eos magis spectat, et ideo breviter sic declaro fundamentum, quo posito, facillimum unicuique erit omnes rationes dissolvere. Nam, ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus repraesentans aliquod obiectum, et possibilis etiam est virtus creata intellectualis elicitiva talis actus in suo ordine, possibilis est etiam species intelligibilis creata eiusdem ordinis commensurata tali actui et tali virtuti; sed possibilis est actus creatus divini ordinis quo videatur et repraesentetur Deus prout est in se; possibilis est etiam virtus intellectualis eiusdem ordinis elicitiva talis actus, quam theologii lumen gloriae vocant; ergo possibilis est etiam species creata eiusdem ordinis. Consequentia est evidens. Minor est certa ex doctrina vel fidei, vel recepta a theologis ut magis sana magisque consentanea fidei, quatenus fides docet et Deum videri a beatis, et ad hoc illis infundi quoddam lumen gloriae. Item, ex generali doctrina fidei, quod sunt in nobis quidam actus supernaturales, ad quos eliciendos supernaturales virtutes eiusdem ordinis nobis infunduntur; haec enim doctrina potissima ratione locum habet in visione Dei. Maior autem, in qua est vis argumenti, primo suaderi potest inductione, quia extra exemplum de quo agimus, in omnibus aliis vera invenitur; ergo sufficiens inde sumitur argumentum ad rem praesentem, nisi manifesta ratio differentiae assignetur. Secundo, quia nulla ratio impossibilitatis fingi potest in specie, quae in actu aut virtute non procedat et inefficax inveniatur. Si enim fiat vis in infinitate Dei, quod non potest Deus, qui infinitus est, per finitam speciem repraesentari, interrogabimus quomodo repraesentetur per finitum actum et in seipso attingatur per finitum lumen. Responsio autem est id fieri posse, quia talis virtus et actus sunt divini et superioris ordinis, et non infinite ac comprehensive, sed finite repraesentant Deum; et ideo ad illud munus potest esse sufficiens proportio inter rem finitam et infinitam in ratione obiecti et actus seu virtutis. Applicetur ergo eadem responsio ad speciem intelligibilem; nam, loquendo in genere de tali specie, evidens est iuxta principia theologiae dari posse species intelligibiles illius ordinis supernaturalis et divini, tum a paritate rationis et quia ille ordo debet esse integer et completus in suis principiis, tum etiam inductione, nam gratia, vel caritas, etc., videri possunt per proprias species supernaturales et eiusdem ordinis, et de facto ita videntur a Christo per scientiam infusam, ut alibi latius dixi; ergo ex hoc capite non repugnat dari etiam speciem eiusdem ordinis, et eiusdem obiecti luminis, et visionis, scilicet, divinae essentiae in seipsa.

29. *Obiectioni fit satis.*— Dicent fortasse ex alio capite repugnare, quia non potest species finite repraesentare sicut actus et lumen; nam, si species repraesentat, necessario debet adaequate, atque adeo comprehensive repraesentare, quod repugnat in re finita respectu infinitae. Sed cur haec necessitas specialiter attribuitur speciei? Non enim est gratis asserendum, alias, qua facilitate dicitur, contemnetur. Respondebunt speciem naturaliter manare ab obiecto ut obiectum est; quod proinde vel nullam vel adaequatam sui speciem communicat. At haec ratio multipliciter et facillime refelli potest. Primo, quia non est necesse omnem speciem intentionalem causari ab obiecto ut obiectum, sed potest effici ab alia causa, ut manifeste constat in nostro intellectu agente et in speciebus inditis angelis in eorum creatione. In quibus etiam cernitur non esse necessarium ut species semper sit adaequata obiecto seu comprehensiva eius. Angelus enim inferior, sicut non comprehendit superiorem, ita nec habet speciem illi adaequatam seu comprehensivam eius. Quod enim quidam aiunt, speciem illam de se etiam esse adaequatam et comprehensivam, defectu tamen potentiae in qua est non posse habere actum adaequatum, hoc (inquam) voluntarie dictum

est, nam omne quod recipitur est ad modum recipientis, et instrumentum est accommodatum et commensuratum virtuti principali; ad quid enim auctor naturae daret angelo species impropportionatas et excedentes virtutem eius, quibus nunquam adaequate uti posset secundum totam earum perfectionem? Neque enim Deus agit mere naturaliter, ut temperare non possit actionem suam iuxta capacitatem recipientis. Neque etiam speciei secundum se repugnat esse minus perfectam, seu inadaequatam obiecto; nam etiam in speciebus sensibilibus experimur minus perfectas efficacesque fieri in locis distantibus quam in propinquis, et in medio vel organo prave affecto quam in bene disposito. Et praeterea, quia nulla est ratio cur haec varietas vel inaequalitas magis repugnet speciei secundum se quam actui. Sic igitur, quamvis gratis concedamus Deum ut obiectum non communicare finitam speciem sui, nihilominus idem Deus, ut prima causa effectrix aliarum formarum, poterit etiam hanc efficere commensuratam lumini vel actui, et non adaequatam sibi ut obiecto.

30. Deinde, quamvis Deus, ut obiectum, efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectioem esse mere naturalem, quia Deus quacumque ratione aliquid extra se producat, tota effectio semper est pendens ex libera voluntate eius. Quod etiam de angelis multi probabiliter opinantur, videlicet, cum sint obiecta actu intelligibilia, posse ex se sui speciem emittere, et nihilominus eam efficaciam habere suae voluntati subiectam, iuxta quam doctrinam probabiliter declarant angelicam locutionem. Multo ergo magis Deus, etiamsi ut summum obiectum actu intelligibile posset seipsum manifestare emittendo speciem sui, nihilominus talis actio esset illi libera, et ideo non oporteret talem speciem esse adaequatam ipsi Deo, quia non esset necessarium Deum, ut obiectum, agere quantum posset in talem speciem. Eo vel maxime quod, licet obiectum naturaliter efficiat speciem sui, non esse necesse ut semper efficiat adaequatam, sed iuxta capacitatem talem subiecti; nam generale hoc est, ut actio agentis naturalis ex capacitate seu dispositione passi limitetur ac determinetur; nec enim sol semper illuminat aut agit quantum potest absolute, sed quantum potest circa tale passum. Et in obiectis sensibilibus, quantum experientia constat efficere has species, tantum certe constat non efficere semper adaequatas, seu quam perfectas possunt, sed iuxta recipientium dispositionem. Nulla ergo probabili ratione dici potest fore necessarium ut, si fiat species Dei, illa sit adaequata et infinite repraesentans. Est ergo etiam in hoc eadem ratio de specie quae de actu et lumine, ut in universum verum sit eius obiecti intelligibilis cuius est possibilis visio et virtus visiva creata, esse etiam possibilem speciem commensuratam visioni et facultati videndi.

31. *Evasio praecluditur.*— Sed fortasse vis fiet in ratione repraesentationis et imaginis; visio enim et lumen non sunt imagines repraesentantes Deum, sed visio est quaedam actio quae versatur circa Deum, cuius principium est lumen, sicut dilectio et caritas; at vero species est imago et propria similitudo obiecti; et ex hoc capite peculiariter repugnat dari speciem Dei, quia non potest creatura propriam imaginem et similitudinem Dei prout in se est gerere. Haec tamen responsio multa ex philosophia peteret, si exacte examinanda esset. Videtur enim supponere speciem esse imaginem et formalem similitudinem, quod falsum est; quod si hoc non supponat, nullius momenti est ratio, et vim facit in verbis metaphoricis male interpretatis. De formali ergo imagine et similitudine concedimus non posse creatam entitatem gerere propriam et naturalem similitudinem Dei, prout in se est, quia talis similitudo intelligi non potest nisi per univocam convenientiam in ea forma in qua ratio similitudinis vel imaginis constituitur. Loquimur autem de imagine propria, non de re, quae propter convenientiam analogam potest dici facta ad imaginem, ut est homo respectu Dei. Haec enim imago neque est medium incognitum (ut vocant) cognoscendi, sed ad summum potest esse medium cognitum, et non inducet cognitionem Dei, prout est in se, sed imperfectam per effectum. Loquendo igitur de propria imagine, negamus esse de ratione speciei quod sit talis similitudo aut formalis imago. Primo, ob eandem rationem, quia non est de ratione speciei ut habeat univocam convenientiam cum obiecto in aliqua forma vel figura, ut patet in specie repraesentante substantiam angeli.

32. Secundo, quia nulla est necessitas ob quam in specie requiratur talis similitudo formalis. Aut enim id est necessarium quia species supplet vicem obiecti, et ad hoc non est necessaria talis similitudo, nam supplet per modum instrumenti aut tamquam semen ipsius obiecti; non est autem necesse ut instrumentum aut semen sit formalis imago primarii agentis. Vel illa necessitas oritur ex eo quod species ad cognitionem ordinatur, et cognitio fit per assimilationem, et hoc etiam non recte dicitur, quia, si cognitio ipsa non est formalis similitudo, cum totum esse speciei quodam modo sit propter cognitionem, cur necesse erit speciem esse ipsam formalem similitudinem? Item hinc conficitur dilemma quo apertius ostenditur verum esse principium a nobis positum, eamdem scilicet esse proportionem speciei, actus et luminis. Nam, vel actus ipse cognoscendi, et multo magis videndi, est imago actualis obiecti visi per veram et formalem similitudinem, vel non. Si affirmetur esse (licet id sit falsum), negari non poterit ipsum actum videndi Deum esse veram imaginem et formalem similitudinem Dei; unde vel negandum est esse possibilem talem similitudinem in actu, vel admittendum est in specie. Frivolum enim est quod quidam dicunt, magis hoc repugnare in specie quam in actu aut verbo, quia verbum vel actus fit ab intellectu elevato per lumen et habente essentiam unitam per modum obiecti, species autem non ita fieret, sed a solo Deo. Hoc enim nullius momenti est, tum quia, si quae est repugnantia in hoc quod res creata sit formalis similitudo Dei, non est ex causa vel modo producendi talem entitatem, sed ex hoc quod repugnat finitae entitati habere cum Deo eam convenientiam formalem quae ad imaginem et similitudinem formalem necessaria est; vel, si formalis similitudo et imago in hoc rigore non sumitur, sed aliqua alia ratione qua creaturae, ut creatura est, non repugnet, neque etiam speciei repugnabit. Tum etiam quia ob eam causam facilius ratio imaginis communicari poterit speciei quam verbo seu actui, quia species fit a solo Deo, actus vero medio intellectu; facilius autem videtur posse fieri ut Deus imprimat similitudinem sui quam ut intellectum illam efficiat, vel saltem est aequale facile, quod nobis perinde est.

33. Si autem negetur actum esse similitudinem formalem, maiori ratione id negandum est de specie, quia tota ratio concipiendi speciem per modum imaginis vel similitudinis est quia cognitio fit per assimilationem, quae assimilatio per ipsum actum cognoscendi maxime perficitur; si ergo ipsa actualis cognitio non est formalis similitudo in praedicto sensu, non est cur species talis esse fingatur. Quod si talis non est, ruit responsio vel ratio in contrarium adducta, manetque firmum fundamentum positum, servandam esse in hoc proportionem inter speciem, actum et lumen. Et revera ita est, nam vera repraesentatio quae per cognitionem fieri dicitur, solum est intentionalis, et in hoc solum consistit quod res ita apprehenditur vel concipitur sicut est. Et a nobis ita explicari potest, quia per cognitionem ita inter nos ipsos res conceptas formamus, ut ex vi talis conceptus possimus res ipsas quasi depingere vel declarare quales sint. Haec autem repraesentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quae informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi refert obiectum, et hoc est formaliter repraesentare illud; species autem intelligibilis in hoc genere potius effective quam formaliter repraesentare dicitur, quia est proprium principium efficiens actum et determinans illum ad dictam formalem repraesentationem. Atque ita concluditur intelligibilem repraesentationem, qualiscumque illa sit, vel magis vel ut minimum aequaliter in actu ac in specie reperiri, ideoque ex hac parte repugnare non posse ut obiecti illius intelligibilis detur species creata cuius proprius conceptus per visionem creatam et creatum lumen illi visioni proportionatum dari potest.

34. *Effugium aliud occluditur.*— Denique, hinc facile excluditur quod quidam aiunt, ob summam Dei immaterialitatem non posse dari speciem creatam eius, quia, si qualitas materialis non potest esse species intelligibilis ad repraesentandum angelum, multo minus qualitas creata poterit esse species intelligibilis ad repraesentandum Deum, quia magis distat a purissima immaterialitate Dei quilibet spiritus creatus, quam corpus a creato spiritu. Sed haec ratio, si efficaciam haberet, idem probaret de actu et lumine; nam per lumen materiale et visionem corpoream non potest videri spiritus creatus; ergo per lumen et visionem creatam immaterialem non poterit videri spiritus increatus. Quod si hoc argumentum est inefficax, quia non servatur proportio in ratione obiecti et actus seu potentiae, nam obiectum spirituale,

sive creatum sive increatum, est omnino extra latitudinem obiecti actus aut facultatis corporeae, spiritus autem increatus non est omnino extra latitudinem obiecti potentiae spiritualis, etiamsi creata sit; haec eadem responsio applicanda est ad speciem intelligibilem, quae accommodata semper est principio et actui intelligendi. Sicut ergo Deus, ex eo quod est actus purissimus, habet quidem ut in se attingi non possit per naturalem facultatem creaturae, non vero excludit quin per lumen et actum superioris ordinis in seipso attingi possit, ita etiam non excludit speciem eiusdem ordinis. Neque enim necesse est ut species semper sit omnino aequalis obiecto in immaterialitate et puritate, sed satis est ut sit aliquo modo eiusdem ordinis. Sicut inter angelos inferior habet speciem propriam superioris, quamvis non cum aequali immaterialitate, quia in eo accommodatur subiecto in quo est, sufficit tamen quod ad eundem ordinem pertineat et quod proportionem servet cum intellectu quem connaturaliter informat et actu quem elicit; idem ergo ad speciem Dei sufficet. Atque ita semper relinquitur firmum fundamentum positum, scilicet, servari semper proportionem inter lumen, actum et speciem; ideoque non posse censi simpliciter impossibilem speciem, ubi actus et lumen possibilis sunt.

35. *Species creata Deum in se repraesentans, naturaliter impossibilis.*— In alio igitur sensu vere dicitur haec species impossibilis, scilicet, iuxta ordinem connaturalem et ex natura rei debitum intellectui creato, et hic sensus satis est ad expediendam secundam difficultatem, in qua versamur. Ratio autem quae in ea postulatur cur haec species non possit esse connaturaliter debita intellectui creato, sumenda est ex fundamento demonstrato, quod scilicet species, actus et lumen inter se proportionem servant et ad eundem ordinem rerum pertinent; quia ergo visio et lumen superioris ordinis sunt et ultra naturae debitum, ideo species non potest esse connaturalis intellectui creato. Ne autem videamur circulum committere, radix a qua provenit quod illa tria in praesenti supernaturalia sint, posita est in ratione qua probavimus Deum esse naturaliter invisibilem, scilicet, quia modus essendi Dei est omnino alterius ordinis a modo essendi connaturali naturae. Nec refert quod Deus contineatur sub obiecto intellectus creati; continetur enim quatenus per effectus naturaliter cognoscibiles manifestari potest, vel quatenus modo aliquo imperfecto et naturae intelligenti proportionato concipi potest; inde tamen non fit ut maiori perfectione, aut per speciem propriam, possit naturaliter cognosci.

36. *Dei in se repraesentativa species de facto non datur.*— Alia vero opinio quae in confirmatione illius difficultatis tangebatur, quod de facto detur species creata ad videndum Deum, falsa est, ut ex sententia theologorum iam fere communi nunc suppono. Multo vero magis falsum est dicere quod intellectus creatus informatus tali specie sola, absque alia virtute supernaturali, possit connaturali modo elicere illam visionem. Nam hinc plane sequitur intellectum ex se habere omnes vires seu activitatem ex parte intellectus necessariam ad videndum Deum, solumque deesse speciem et concursum proportionatum; hoc autem falsum et absurdum est. Cur enim talis species non dicetur connaturalis, immo iuxta ordinem naturae debita, etiamsi a solo Deo fieri possit, ut in simili dicebamus superius cum Scoto disputantes? Nam intellectui creato ex se sola illa activitas ab intrinseco convenit quae ex parte potentiae adhibenda est; nam illa quae provenire debet ab obiecto, ab illo communicanda est, vel per seipsum, vel per speciem. Unde respectu potentiae non potest actus videndi vel cognoscendi magis connaturalis esse quam si potentia naturaliter habeat totam vim activam necessariam ex parte facultatis intellectivae ad talem actum. Neque etiam potest ex alio principio iudicari quod species sit connaturaliter debita, quam ex eo quod potentia ex se habet connaturalem totam activitatem ex parte ipsius necessariam. Nullo ergo modo hoc affirmari potest de aliquo intellectu creato respectu visionis Dei. Et ideo D. Thomas pluresque theologi, praeter concursum divinae essentiae in ratione speciei, requirunt lumen quod sit virtus intellectualis supplens defectum virium naturalium intellectus creati, et ideo in superioribus non diximus speciem proportionari intellectui, sed lumini. Et eadem ratione intellectui secundum se non est debita haec species; intellectui autem iam

elevato per lumen esset quidem debita, nisi obiectum ipsum per se adesset et necessitatem speciei excluderet. Et ideo talis species creata, quamvis possibilis sit logice, id est, non implicet contradictionem, nunquam tamen est possibilis physice seu connaturaliter, quia intellectui secundum se est improportionata; intellectui autem elevato per lumen non est necessaria, quia obiectum, eo quod sit actualissimum et summe intelligibile et immensum, per seipsum intime adest potentiae. Plura de hac re dixi in tomo I III partis, disp. XXIX, sec. 2.

Expeditur tertia difficultas, et aliquid naturali felicitate tangitur

37. Tertia difficultas amplissimam postulabat quaestionem, an felicitas illa quae in visione Dei consistit, naturalis dici possit, et consequenter, an sit in creatura intellectuali naturalis appetitus ad illam, vel, si ibi non est naturalis felicitas, ubi sit, vel in quo sistat naturalis appetitus felicitatis, quem in nobis esse certo certius est, cum nihil magis naturaliter appetamus quam esse beati. Sed hae quaestiones et maiori ex parte theologicae sunt, et non possent hoc loco sine magno incommodo tractari, et ideo breviter dicendum est naturalem felicitatem creaturae non consistere in clara Dei visione, tum propter rationem factam in tertia illa difficultate, tum maxime quia alias debita esset intellectuali creaturae ordinatio in talem finem per proportionata ac sufficientia media, neque aliter cum illa agi posset nisi providentiam naturae illius debitam ei denegando; hoc autem censeo esse magnum absurdum in theologia et perniciosum fundamentum ad materiam de gratia explicandam. Sequela vero est manifesta, quia nihil magis pertinet ad providentiam unicuique naturae debitam, quam ordinatio eius in connaturalem finem per convenientia media. Quod si felicitas illa nullo modo naturalis est, nec naturalis et innatus appetitus ad illam esse potest, quia, ut recte etiam tactum est in tertia difficultate, hic appetitus solum est ad ea quae naturalia sunt. Item, quia ille appetitus semper fundatur, seu potius est idem cum naturali potentia, vel activa vel saltem passiva, cui semper aliqua activa naturalis correspondet, iuxta doctrinam Aristot., IX Metaph., c. 1, et III de Anima, c. 5. Cum ergo in creatura nulla naturalis potentia sit ad illum actum, nec naturalis appetitus esse potest.

38. Loquimur autem de appetitu innato, quem pondus naturae appellant, nam ille appetitus proprie dicitur naturalis; appetitus autem elicitus magis est voluntarius. Quomodo autem circa hoc obiectum exerceri possit, statim attingemus. Intelligendum est etiam de appetitu illius visionis seu felicitatis, ut talis est, seu secundum specificam rationem suam; nam quatenus illa visio est quaedam magna perfectio intellectus et scientia quaedam et felicitas perfectissima, homo naturaliter appetens scientiam potest dici naturaliter appetere illam visionem, non ut visio talis est, sed sub communi ratione scientiae, quod non est revera appetere illam visionem, sed scientiam ut sic. Immo, si propria ratio illius appetitus spectetur, in scientia connaturali clauditur. Ex illo autem naturali appetitu nascitur ut quacumque ratione homo apprehendat, vel sibi persuadeat illam visionem esse perfectionem sibi possibilem, illam possit aliquo actu elicitio desiderare, quod desiderium, si imperfectum sit et improportionatum, poterit etiam viribus naturae elici, et ea ratione dici potest appetitus naturalis, et quia est etiam conformis illi inclinationi naturali qua homo generatim appetit suam perfectionem. Sed hic modus appetitus elicitio non solum circa naturalia bona, sed etiam circa praeternaturalia versatur. Immo, si sit omnino inefficax seu conditionatus, vel per simplicem complacentiam, potest interdum circa impossibilia versari.

39. *Creaturae rationalis naturalis felicitas in quo actu consistat.*— Dicendum ergo est contemplationem Dei in qua consistit naturalis felicitas uniuscuiusque creaturae intellectualis esse actum cognitionis Dei summe perfectum, quem unaquaeque suo naturali lumine et per media suae naturae proportionata consequi potest. Nam esse debet actus naturalis, ut argumenta facta probant, et aliunde debet esse perfectissimus, ut ratio felicitatis postulat; nullus ergo alius actus excogitari potest. Unde in intelligentiis separatis felicitas haec erit cognitio illa Dei quam unaquaeque per suam propriam substantiam habere potest, ut significavit D. Thom., I, q. 56, a. 3, et idem est proportionaliter de anima separata. Hominis vero in hac vita talis felicitas erit optima contemplatio qua Deum ex creaturis cognoscere potest, ut dixit D. Thom., I, q. 62, a. 1, et est mens Aristotelis, quem ibi exponit.

An vero cum hac cognitione oporteat amorem coniungi, ut nomen felicitatis obtinere possit, alterius est considerationis. Haec autem contemplatio, quamvis in se imperfecta sit, comparata tamen ad talem naturam, est perfectissima, quantum iuxta naturalem eius capacitatem esse potest, et hoc satis est ut sit beatitudo naturalis eius; satis enim est homini, ut Aristoteles dixit, lib. X Ethic., quod sit beatus ut homo, et idem de angelis dici potest. Quapropter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicited, eo quod non censeretur possibilis et sibi debita perfectior cognitio; loquimur enim intra naturae limites, et nulla revelatione facta de superiori felicitate; tunc enim, licet homo vel angelus naturaliter contemplans Deum ex effectibus suam cognitionem imperfectam esse cognosceret, et ideo excitari posset ad velleitatem aliquam seu desiderium conditionatum videndi Deum, si fieri posset, non ideo tamen esset inquietus et quasi sollicitus, sed sua sorte esset contentus, et hoc satis esset ad beatitudinem imperfectam, ut dixi, proportionatam tamen naturae imperfectae.

40. De philosophorum autem sententia circa visionem claram primae causae, nihil certum inuenio, neque Aristoteles quidquam in hoc asseruit nec insinuavit unquam, praesertim agens de humana beatitudine. Averroes autem, citato loco, non tam de hominibus loquitur quam de illo intellectu agente quem finxit esse substantiam separatam nobis unitam, de quo intellectu ait ultimam prosperitatem esse intelligere per hunc intellectum, denudatum a potentia, et per intellectionem quae sit substantia eius; non vero declarat quod talis intellectio sit visio primae causae, sed potius sentit esse intellectionem propriae substantiae talis intelligentiae seu formae. Denique, si qui philosophi, praesertim arabes, quos infra commemorabimus, senserunt inferiores intelligentias pertingere ad visionem primae, ideo est, quia de omnibus locuti sunt ut de rebus eiusdem ordinis et tamquam de puris actibus; nec tamen, ut iam dixi, satis declarant qualis sit illa visio aut contemplatio.

41. *An Dei claram visionem aliqui philosophi possibilem esse iudicaverint.*— In quarta difficultate omittamus imprimis opinionem Durandi quae in ea tangitur, quia in theologia est absurda et in metaphysica tam perplexa, ut nihil quod ad rem pertineat dicere videatur. Quid enim est Deum fieri praesentem alicui per visionem creatam? Aut enim est quod Deus sua sola efficacitate in intellectu creato efficiat visionem sui, et ita continet duos errores, unum in philosophia, scilicet, quod videat aliquis nihil agens, sed tantum recipiens; alterum in theologia, scilicet, quod intellectus creatus ex sola sua natura sit sufficienter aptus et dispositus ad illam visionem, maxime cum ipse aperte loquatur de aptitudine seu capacitatem naturali. Aut fieri Deum praesentem est per seipsum concurrere cum intellectu creato ad visionem sui, et hoc modo omnino falsum est dicere nullam aliam virtutem nisi naturalem requiri ex parte intellectus ut Deus fiat illi praesens. Et quidem Durandus per hanc praesentationem obiecti, non visionem, sed aliquid prius visione intelligit; ait enim, stante virtute potentiae et praesentato obiecto per se et immediate et secluso impedimento, sequi visionem, et ita fieri dicit visionem Dei. Quid autem sit illa praesentatio obiecti quae antecedit visionem, neque explicat neque explicare potest (maxime in Deo, qui de se semper est intime in potentia), nisi per hoc solum quod Deus quasi applicatur in ratione obiecti ad influendam visionem, et ita supponit totam virtutem necessariam per se ex parte intellectus esse innatam et connaturalem illi, quod est falsissimum.

42. Igitur, hac opinione omissa, ad quartam difficultatem concedo rationem quae probat Deum esse naturaliter invisibilem, vel hominibus, vel angelis iam creatis, aequae procedere de quacumque substantia intellectuali quae a Deo creari possit. Quod satis constat ex discursu a nobis facto, neque ego rationem aliquam excogitare aut invenire potui quae magis procedat de intelligentiis iam creatis quam de creabilibus. Unde consequenter concedo eodem discursu sufficienter ostendi non posse lumen gloriae esse connaturale alicui substantiae creatae. Immo, ob eandem rationem existimo idem satis probari ex eo quod secundum fidem credimus, de facto nullam esse substantiam creatam quae talis sit. Quam illationem declarabimus plenius infra tractando de intelligentiis creatis. Et quidem, quod

illudmet lumen gloriae secundum speciem, quod nunc extrinsecus communicatur hominibus et angelis, non sit connaturale alicui substantiae creatae, difficile creditu non est. Primo, quia intelligi vix potest quod intellectus secundum speciem, qui est connaturalis homini et intrinsecus manat ab essentia eius, alteri substantiae communicetur tamquam accidens extrinsecum, ut per illum intelligat; ergo e contrario, cum lumen gloriae communicetur hominibus aut angelis tamquam accidens adventitium, signum est hoc ipsum lumen non esse proprietatem connaturalem illius substantiae creabilis, et, quamvis daremus hoc non implicare contradictionem, esse tamen valde monstrosum et alienum omnino a perfectione operum Dei quod illa proprietas semper esset in rerum natura in extraneo supposito et nunquam in proprio.

43. Secundo, quia hoc lumen non est, ut ita dicam, plena potentia intellectiva, id est, per se sufficiens in ratione potentiae ad intelligendum; alioqui non esset ponendum in intellectu, sed immediate in substantia; neque etiam est purus habitus, quia non solum dat facilitatem, sed etiam facultatem videndi; nulla autem qualitas huiusmodi est connaturalis alicui substantiae intelligenti; sed, si qualitas ita est naturalis et fluens ab essentia, est plena potentia; si vero est connaturalis solum ut consona et congruens naturae, acquisita tamen seu superaddita, est purus habitus, neque in qualitatibus connaturalibus invenitur illud medium. Quod ita in praesenti declaro: fingatur etenim substantia cui connaturale sit hoc lumen gloriae; aut in illa substantia hoc lumen est verus intellectus et integra facultas proxima intelligendi, et hoc repugnat huic lumini, ut ostensum est, alias non magis posset noster intellectus informari tali lumine quam aliquo intellectu angelico. Vel illud lumen in tali substantia non esset intellectus eius, et sic necessario supponeret alium intellectum in tali substantia; cumque alias supponatur hoc lumen esse connaturale substantiae, necessarium esset talem intellectum esse illius superioris ordinis cuius nunc censetur esse hoc lumen, nam propterea nunc non est connaturale intellectibus de facto creatis, quia illi pertinent ad inferiorem ordinem; ergo, ut esset proportio et connaturalitas, oporteret intellectum illum esse in ordine superiori. At, hoc posito, non indigeret talis intellectus superaddito lumine a se distincto quod compleat potestatem eius; omnis enim intellectus in suo ordine et gradu est sufficiens principium, in ratione facultatis intellectivae, omnium actuum sibi connaturalium, nec indiget lumine superaddito, nisi quando elevatur ad actus supernaturales. His ergo rationibus (ut opinor) sufficienter probatur hoc lumen gloriae quod hominibus vel angelis infunditur, secundum hanc eandem rationem et speciem non esse qualitatem naturaliter inditam aut fluentem ab aliqua substantia creata.

44. Quod vero nec possit esse substantia creata habens intellectum superioris ordinis et rationis, qui haberet sufficientes vires connaturales ad eliciendam visionem Dei, quia eminenti ratione diceretur lumen gloriae connaturale tali creaturae, hoc (inquam) est quod directe et a priori probat discursus D. Thomae superius fuse declaratus. Quia talis intellectus esset connaturalis substantiae a qua manaret, et potentialis sicut illa, quam respiceret ut proprium et proportionatum obiectum, ad cuius normam (ut ita dicam) conciperet quidquid conciperet; in hoc autem ordine sunt omnes intellectus de facto creati, et inde habent ut non possint naturaliter videre Deum. Repugnantia ergo involvitur cum dicitur talis intellectus esse superioris ordinis. A posteriori autem et ab incommodis declarari potest primo, quia talis substantia esset naturaliter perfecte beata. Secundo, quia necessitate naturali videret Deum, sicut nunc intellectus informatus lumine gloriae naturali necessitate videt. Tertio, naturaliter esset omnino impeccabilis, quia visio Dei reddit impeccabilem. Quarto, lumen gloriae, quod nunc datur hominibus vel angelis, proxime et immediate non tam esset participatio increati luminis Dei quam creati luminis talis intellectus. Quinto, vel visio quam talis intellectus eliceret esset alterius et nobilioris speciei quam nunc sit visio beatifica, quod repugnat; vel nunc visio beatifica in tota sua latitudine esset extra connaturale subiectum, cum tamen posset illud habere, quae etiam esset magna imperfectio. Igitur illorum theologorum opinio (si qui sunt) qui crediderunt lumen gloriae esse posse connaturale creaturae, non solum non enervat vim rationis factae, verum potius efficacia illius rationis in eo conspicitur, quod talis opinio a priori per eam improbat, cum tamen a posteriori et ab incommodis satis etiam constet illam esse falsam.

Discrimen inter lumen gloriae et lumen connaturale creaturae

45. Atque hinc etiam facile respondere potest ad instantias vel obiectiones quae ex hoc lumine fieri solent contra discursum superius factum, quod nimirum, si ille efficax sit, aequè probet esse impossibile videre Deum per hoc lumen creatum, quantumvis divinitus infusum. Primo, quia intellectus affectus hoc lumine dicitur connaturaliter videre Deum, et tamen ipsum lumen et intellectus, ut affectus illo, ens est potentiale habetque modum essendi multo inferiorem quam sit modus essendi divinitatis; ergo vel ex hoc modo essendi nihil concludi potest de caeteris intellectibus et luminibus creatis, vel aequè probat de lumine gloriae creato; nam quod illud supernaturale dicatur, et alia naturalia, nil refert, si, quatenus creatum est, eadem proportionem idemque impedimentum habet.

46. Dicendum est autem rationem esse longe diversam, quia lumen naturale cuiuscumque intellectus creati, sicut intrinsece manat ab essentia creata, ita commensuratur illi in virtute et modo agendi eamque respicit ut primum et accommodatum obiectum; estque quasi coniunctum instrumentum eius ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quae est radix illius luminis, est propria et principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriae quod theologi dicunt infundi beatis, sicut nullae creaturae esse potest connaturale, ita peculiari quodam modo et ratione ab essentia divina fluit tamquam singularis participatio increati luminis eius; ideoque et ipsam primario respicit ut proprium et accommodatum obiectum suum, et modum operandi eius participat, et est proprium instrumentum eius ad visionem eiusdem efficiendam, cuius propterea visionis nulla creata essentia est principalis et quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia divina. Quia, sicut intellectus est instrumentum animae, ita lumen est instrumentum Dei. Hoc autem modo dicitur instrumentum, non quia, eo modo quo agit, non agat virtute propria et proportionata; nam revera ita agit, et sub ea ratione dici potest causa proxima principalis in suo genere; sed quia est virtus subordinata alteri, cui sub alia ratione principaliter tribuitur operatio; sicut calor dicitur instrumentum ignis etiam ad calefaciendum, et intellectus instrumentum animae ad intelligendum; ad hunc ergo modum lumen gloriae nullius creaturae instrumentum est, sed Dei; hac igitur ratione dicitur Deus esse illius visionis causa principalis.

47. *Intellectus creatus instrumentarie solum beatam visionem attingit.*— Deinde, quia illud lumen non est tota virtus activa illius visionis in ratione facultatis proximae, sed necesse est ut intellectus etiam creatus, in quo est tale lumen, suam proximam activitatem adhibeat, partialem (ut aiunt) partialitate causae, non effectus: illa enim omnino necessaria est¹⁵, ut actus sit vitalis. Eam vero activitatem non adhibet intellectus ut virtus naturalis, etiamsi per entitatem suam illam adhibeat, sed ut est virtus obediens, quia tota actio totusque effectus supernaturalis est; agit ergo ut virtus subordinata Deo, atque adeo ut instrumentum eius, unde hoc etiam titulo dicitur Deus causa principalis. Tandem, quia in actione intelligendi (sicut in omni actione animali) praeter activitatem facultatis proximae intercedit actualis fluxus ipsiusmet animae vel essentiae, in qua radicatur talis facultas, et ideo illa censetur principale principium talis actionis, non denominatione tantum, sed causalitate, ut supra, disp. XVIII, tractatum est. Ad hunc ergo concursum praestandum circa visionem beatam insufficientis est omnis creata essentia, et ideo in hoc etiam operatur ut instrumentum Dei, qui propterea cum his principiis longe altiori auxilio concurrat quam si in omnibus ipsis principiis esset connaturalis et proportionata virtus ad talem actionem, et ideo hanc etiam ob causam est *Deus principalis causa illius operis*.

48. *Intellectus creatus, non Deus, beatifica visione videns denominatur.*— Nec vero inde sequitur (ut quidam obiiciunt) Deum denominari videntem illa visione, eo quod actio praecipue denominare soleat causam principalem; hoc (inquam) non sequitur, nam videre non est denominatio praecise agentis ut sic, sed talis agentis qui in se recipiat et informetur visione; propter quod Aristoteles dixit intelligere esse quoddam pati, sicut sentire. Deus

¹⁵ non effectus... necessaria est, 1597, 1960; ed. Vivès om. Cf. BHF, t. IV, p. 578.

autem ita efficit illam visionem ut eam non recipiat neque illa informetur; homo autem vel angelus recte dicitur videre illa visione, quia informatur illa; et quantum ad activitatem, sufficit quod vitali modo ad illam concurrat, etiam ut instrumentum, ut latius declaratum est, I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6, ad 4.

49. Est igitur longe diversa ratio de lumine superaddito rebus supra naturas earum et de modo quo per illud operantur, quam de lumine et actionibus connaturalibus. Ex qua differentia nascitur ut modus connaturalis actionis seu visionis regulandus sit et commensurandus iuxta connaturalem modum essendi, vel luminis naturalis, vel principalius essentiae creatae, quae est quasi primum fundamentum et principale principium illius actionis et ordinis; modus autem supernaturalis actionis seu visionis non sit regulandus quoad omnia ex modo essendi creati luminis aut rei intelligentis per illam visionem, sed praecipue ex divina essentia, cui ut principali radici in tali actione haec omnia subordinantur.

50. Unde in forma concedo assumptum, scilicet, intellectum etiam informatum lumine gloriae habere modum essendi inferiorem quem Deus in se habet; nego tamen simpliciter consequentiam, quia totum illud coniunctum non concurrat ut organum alicuius essentiae creatae cui commensuretur. Et hoc ipsum est lumen illud esse cuiusdam superioris ordinis, in quo talem dicitur habere ad Deum ut nullam substantiam creatam possit respicere tamquam radicale principium et fundamentum sui esse, et ideo non possit ei esse connaturale. Adde vero etiam visionem illam quae huic lumini est proportionata habere in se inferiorem modum essendi quam habeat visio increata ipsiusmet Dei. Est tamen singularis participatio illius visionis et superat omnem visionem connaturalem creaturae, eo quod immediate respicit ipsam Dei essentiam prout in se est, tamquam proprius conceptus eius. In quo habet etiam proportionem cum lumine supernaturali, quia illud, sicut immediatam originem suam habet a solo increato lumine cuius est participatio, ita ipsam divinam essentiam in seipsa respicit ut proprium obiectum, prout explicatum est.

51. *Quo alio modo Deus dici possit invisibilis.*— Ex his intelligitur alio modo posse Deum dici invisibilem ab intellectu creato, quod nulla via aut ratione sive naturali sive supernaturali conspici possit. Quo sensu interpretati sunt attributum illud quidam haeretici, qui negarunt nos aut angelos visuros esse Deum in seipso, sed in aliquo splendore creato. Quorum sententia merito haeresis damnata est, ut aperte repugnans Ioanni dicenti: *Videbimus eum sicuti est*, et aliis locis, quae recensere et interpretari, adductis sanctis Patribus, theologorum est¹⁶. Quamquam vero illa sententia tam falsa sit, non tamen censeo esse ex iis quae sola naturali ratione falsitatis convinci possunt. Nam, si quae in superiori puncto diximus vera et efficacia sunt, ex eis probabiliter colligitur, sola ratione naturali spectata, potius existimandum esse Deum simpliciter et omni modo invisibilem in seipso, quam aliquo medio aut ratione visibilem. Primo quidem, quia naturalis ratio per se sumpta non facile sibi persuaderet esse possibilem effectum, qui iuxta naturalem cursum et virtutem fieri non potest. Secundo et maxime videri posset hoc repugnare in actu vitali, quem necesse est fieri a potentia quam informat et versari circa obiectum eius; ex quo videtur sequi aut naturalem esse debere, aut nullo modo esse posse. Cum ergo naturali ratione sufficienter probetur illum actum non posse esse naturalem, sistendo intra limites eiusdem rationis naturalis, existimaretur potius talis actus simpliciter impossibilis, quam aliqua ratione possibilis. Vel ad summum, qui magno iudicio et moderatione ageret, iudicaret Deum quidem naturaliter esse invisibilem; an vero ipse posset superiori aliqua ratione se manifestare, cognosci non posse. Est ergo haec veritas quoad hanc partem, qua Deus dicitur supernaturaliter visibilis, ex his quae sola fide tenentur. Ratio vero deservit ad solvenda argumenta contraria, vel ex generalibus principiis per se credibilibus, quod multa fieri possint virtute divina quae naturae creatae viribus non possunt, vel in particulari ostendendo hic non esse repugnantiam aut contradictionem, eo quod Deus aliquo modo ad obiectum intellectus pertineat, quod satis est ut idem intellectus elevari possit ad perfectius operandum circa tale obiectum quam naturaliter possit.

¹⁶ Lege Bern., epist. 110; Concil. Flor., in lit. Unionis; c. *Damnamus*, de *Haer.*, quatenus damnat errores Amalrici. Vide Direct. Inquisit., p. II, q. 7; Turrecrem., in Summ. de Eccles., lib. IV, c. 35.

SECTIO XII

AN DEMONSTRARI VALEAT DEUM NEC COMPREHENDI, NEC
QUIDDITATIVE COGNOSCI POSSE

1. Aliud Dei attributum est esse incomprehensibilem, quod partim in praecedenti continetur et necessario ex illo sequitur, partim aliquid addit quod solum indicabimus, quia magis ad theologos quam ad metaphysicos spectat. Constat igitur imprimis hoc attributum intelligendum esse comparatione intellectus creati, nam a seipso comprehensibilis est Deus, si tamen metaphora comprehensionis recte eidem rei respectu sui ipsius accommodatur. Nam comprehensionis nomen secundum proprietatem suam a corporibus quantis sumptum est, in quibus non dicitur unum corpus seipsum comprehendere, sed aliud, quod ita circumdat seu complectitur intra se, ut nihil extra maneat, et inde translatum est nomen ad comprehensionem vel visionem, ut illa vocetur comprehensio qua obiectum videtur quantum visibile est, ita ut nihil eius lateat videntem, ut Augustinus, dixit. Si ergo proportio metaphorae in omnibus servanda esset, non esset tribuenda eidem rei respectu sui ipsius; quia tamen intellectio reflectitur in seipsam seu in ipsum intelligentem, ideo, sicut dicitur Deus videre seipsum, ita etiam propriissime dicitur adaequate videre seipsum quantum visibilis est, quia non minus intellectivus est quam intelligibilis; hoc ergo sensu vere dicitur comprehensibilis a seipso; cum ergo incomprehensibilis nominatur, comparatione intellectus creati intelligendum est.

Quomodo sit Deus incomprehensibilis

2. Potest autem hoc intelligi respectu intellectus creati, vel ut operantis per vires suae naturae, vel absolute et simpliciter et omni ratione. Priori modo dicimus hoc attributum contineri in superiori esseque evidentius illo; nam comprehensio includit quidquid est de perfectione visionis et ulterius addit adaequationem ad obiectum, nam dicit exactam et omnino perfectam obiecti cognitionem; si ergo visio non est possibilis naturaliter, multo minus erit comprehensio. Item est hoc evidentius, quia, cum Deus sit infinitus, intelligi non potest quod a finita potentia et maxime naturali virtute comprehendatur.

3. De posteriori autem sensu non est tanta evidentia, supposita praesertim veritate fidei, quod Deus videri supernaturaliter potest, etiamsi sit naturaliter invisibilis; dubitari enim potest, nec immerito, an supernaturali virtute comprehendere possit ab intellectu creato, etiamsi naturaliter sit incomprehensibilis. Praesertim quia non est facile intellectu quomodo videatur Deus clare prout est in se, et non videatur quantum visibilis est, cum sit res simplicissima. Immo non defuerunt theologo qui existimaverint hoc esse unum ex maxime reconditis mysteriis fidei; et propterea dixi disputationem de hoc attributo sub hac ratione non pertinere ad metaphysicum. Existimo nihilominus certa fide tenendum esse simpliciter et omnino esse Deum incomprehensibilem ab intellectu creato, quantumcumque ad intelligendum elevetur, ut ex Scriptura, Conciliis et Patribus alibi probavi latius. Atque incomprehensibilitas hoc sensu declarata sequitur ad infinitatem Dei; nam quia infinitus est, ideo finita virtute comprehendere non potest, et quia intellectus creatus, quantumvis elevatus, semper est finitae virtutis, ideo respectu illius simpliciter et omnino est Deus incomprehensibilis, et quamvis videatur totus, quia simplicissimus est, non tamen videtur adaequate seu totaliter, propter eminentiam suam. Videantur quae scripsimus I tomo III partis, disp. XXVI, fere per totam.

Possitne Deus naturaliter quidditative cognosci

4. *Aliquorum sententia.*— Sed quaeret aliquis, esto non possit Deus comprehendere, an possit saltem quidditative cognosci. Potest autem id quaeri in duplici illo sensu saepe distincto, scilicet vel naturali vel supernaturali virtute. Et de hoc posteriori modo nulla est quaestio, nam qua cognitione videtur Deus clare et prout est in se, eadem cognoscitur quidditative; nam videtur secundum totam essentiam suam, quod a fortiori ex dicendis

constabit. Unde intelligitur comprehensionem aliquid addere ultra cognitionem quidditativam, scilicet adaequationem, sicut de visione diximus. De priori autem sensu est quaestio propter quosdam philosophos qui dixerunt posse nos cognoscere quidditative substantias separatas, in illis Deum etiam comprehendendo. Ita tenuit Commentat., III de Anim., c. 7, et refert in eam sententiam Avempace, Themistium et Alexandr., qui maiori ratione concederent posse Deum ab inferioribus intelligentiis naturaliter cognosci quidditative. Et Scotus, ut vidimus supra, affirmat angelos naturali cognitione cognoscere quidditative Deum per speciem naturalem illis inditam. Immo In I, dist. 3, q. 1, affirmat posse nos in hac vita naturaliter et ex creaturis pervenire ad formandum talem conceptum Dei, qui nobis illum quidditative repraesentet. Rationes fiunt plures, sed parum efficaces et quae vix indigeant responsione, quas melius attingemus infra tractando de intelligentiis creatis. Nunc una sufficit, quia de Deo naturaliter cognoscimus id quod maxime est illi essenziale ac proprium, scilicet esse ipsum esse per essentiam, atque ex se et ex intrinseca necessitate esse ens actu; ergo naturaliter cognoscimus illum quidditative.

5. In hoc vero dubio, nisi aequivocatio aliqua in terminis misceatur, nulla potest nobis superesse quaestio quae ad rem pertineat, supposita doctrina data de visione. Potest autem aequivoce sumi nomen *quidditativae cognitionis*; nam uno modo dici potest quidditativa cognitio qua de re cognoscitur quid sit, concipiendo aliquod praedicatum quidditativum eius, non tantum ut commune, sed etiam ut proprium, sive concipiatur per positivam rationem seu repraesentationem, sive per negationem. Alio modo dicitur quidditativa cognitio illa per quam cognoscuntur de re omnia praedicata quidditativa usque ad differentiam vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et positivo conceptu. Priori modo usus videtur nomine *quidditativae cognitionis* Scotus supra; posteriori autem modo usi videntur Aver. et alii citati, et D. Thom., I, q. 88, a. 2, et III cont. Gent., c. 45, ut illis locis Ferrar. et Caiet. notarunt; et iterum Caiet., in tract. de Ent. et essent., c. 6, q. 14, ubi advertit Scotum in hac parte solum in usu nominis a D. Thom. differre. Unde ipse, ad tollendam vocis aequivocationem, distinguit aliud esse cognoscere quidditatem rei, aliud cognoscere rem quidditative, ut primum horum solum significet cognoscere quodcumque praedicatum essenziale; secundum autem sit cognoscere totam rei essentiam, usque ad ultimum gradum seu differentiam.

6. *Dei quidditas potest a nobis in hac vita naturaliter aliquo modo cognosci.*— Explicata igitur terminorum significatione, certa res est non solum intelligentias a corpore abstractas, sed etiam nos in hac vita posse aliquo modo cognoscere naturaliter quid sit Deus seu quidditatem Dei. Hoc probat argumentum in favorem prioris opinionis factum; immo omnia quibus hactenus probavimus divina attributa cognosci naturali ratione hoc ipsum suadent, quia per illa omnia explicatur essentia Dei, et prout de illo dicuntur, essentialiter dicuntur, ut ostendimus. Item quia Deo tribuimus multa praedicata communia ipsi et creaturis, quae secundum abstractissimam seu analogam rationem proprie de Deo dicuntur, ut esse ens, substantiam, spiritum, etc.; sed haec dicuntur essentialiter de creaturis; multo ergo magis de Deo. Rursus, ut haec Deo appropriemus, et aliquo modo proprium Dei conceptum formemus, id est, non communem aliis rebus, addimus quasdam quasi differentias vel modos, quibus singularem excellentiam quam in Deo habent talia praedicata declaremus, ut cum dicimus Deum esse ens per essentiam, infinitum, actum purum, etc.; ergo vere cognoscimus aliquo modo quidditatem Dei.

7. Dicendum vero ulterius est non solum hominem in hac vita, verum neque ullam creaturam posse cognoscere Deum quidditative ex effectibus eius et naturali virtute. Hanc conclusionem intendit D. Thom., I, q. 12, a. 12, et q. 88, a. 2; et Caiet. ac Ferrar., citatis locis; et Capr. late In I, dist. 2, q. 1, a. 1, a concl. 4 usque ad 8; et in re idem dicit Scotus supra, quantum attinet ad cognitionem nostram et angelorum per solos effectus; nam quoad aliam cognitionem quam tribuit angelis per propriam speciem abstractivam, plane discrepat a D. Thoma; sed de ea iam satis dictum est. Ratio autem conclusionis est supra tacta, quia nullus effectus Dei ita adaequatur illi, ut propriam eius similitudinem referat, et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam seu ultimum constitutum Dei prout in

se est. Item, quia modus essendi Dei est alterius ordinis ab omni creatura; magisque distat a creatura etiam spirituali quam creatura spiritualis a materiali; ergo ex perfectione creaturae nunquam potest perfectio creatoris quidditative concipi. Tandem, quod ad nos attinet, sufficienter hoc persuadet experientia ipsa et inductio, quam facere possumus de his quae de Deo cognoscimus seu praedicamus.

8. Quaedam enim (ut distinxit Dionys., c. 2 de Caelesti hierar.) negativa sunt, alia affirmativa, sub quibus ex utrisque composita seu mixta comprehenduntur. Affirmativa rursus aut absoluta sunt aut respectiva. Non oportet autem distinguere propria et metaphorica praedicata, nam de propriis tantum agimus, cum metaphorica solum tribuantur Deo quatenus per translationem significant aliquid eorum quae proprie Deo attribuuntur, et ita solum differunt in voce seu conceptu nominis. Praedicata igitur quae absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem eius, quia vel sunt analogae et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima, et vix fiunt propria nisi adiuncta negatione. Assumptum patet, quia haec omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, iustus et similia, quae proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus ea concipere ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem id facimus adiuncta negatione illius imperfectionis quam tale praedicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est. Propter quod Dionys., in init. de Mystica Theologia, et de Caelesti hierarch., c. 2, cognitionem Dei per conceptus negativos praefert ei quae est per positivos, quod etiam docet August., tract. XXIII in Ioan., et V de Trinit., c. 1, et saepe alias. Quia facilius et distinctius concipimus quid Deus non sit quam quid sit, si aliquid proprium et absolutum, et non tantum commune et analogum et respectivum, de Deo concipere cupimus. Per conceptus ergo positivos et absolutos non cognoscimus quidditative Deum; constat autem quod, licet adiungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per illos directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit quam quid sit; quatenus vero per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinae, manet cognitio in eadem confusione et caligine. Atque idem est etiam si his omnibus conceptibus absolutis addantur respectivi, ut creatoris et similes, tum quia illa praedicata de formali aut dicunt denominationes extrinsecas aut relationes rationis (nam relationes reales ad intra non sunt naturaliter cognoscibiles, neque etiam proprie sunt de quidditate Dei); tum etiam quia proprietates reales quas per illas relationes cupimus declarare, vel sunt emanationes ad extra, quae non sunt in Deo sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas quae in Deo est ad tales actiones, et haec etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso vel negativo, sicut de aliis attributis declaratum est. Sic igitur constat per nullum conceptum, nec simul per omnes quos de Deo naturaliter formare possumus, in quidditativam eius cognitionem pervenire.

9. Atque hic discursus applicari potest, servata proportione, ad quemlibet intellectum creatum. Nam licet angelus, verbi gratia, possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones quae proprie Deo tribuuntur, ut esse spiritum, intelligentem, etc., semper tamen infinite distat a modo quo illae perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda illa proprietate ut communi et analogae, vel, ut concipiat illam tamquam propriam Dei, adhibet negationem aliquam aut respectum, vel quid simile. Et hac ratione dixit Dionys., in Mystica Theolog., c. 2, Deum esse supra omnem cognitionem, et c. 17 de Divin. nomin.: *Veraciter* (inquit) *dicemus nos Deum non ex ipsius natura cognoscere; ignota enim est, omnemque superat rationem et sensum;* et Gregor. Nazianz., orat. 3 de Theolog., hoc sensu dixit *non posse Deum ab ullo intellectu naturaliter comprehendere*: ibi enim comprehensionem late sumit, prout complectitur propriam et quidditativam cognitionem. Ratio vero a priori huius veritatis est illa eadem qua probavimus Deum non posse naturaliter videri, addendo non posse Deum quidditative cognosci nisi videatur, ut contra Scotum etiam supra probavimus.

10. Nec ratio facta in priori sententia contra hunc sensum quidquam urget, nam, licet cognoscamus Deum esse ipsum esse per essentiam, tamen neque proprie concipimus quale sit illud esse, neque etiam concipere possumus quid sit esse ipsum esse per essentiam, nisi per negationes, scilicet, quia ex se est ens actu, id est, non ab alio, et propriam perfectionem illius esse etiam per negationem declaramus, quia est infinitum. Dices: ergo revera non concipimus Deum, quia constitutum per illam negationem, ut sic, non est Deus; quod autem concipimus ut substratum illi negationi non est proprium Dei; nam, seclusa illa negatione, quod remanet est commune. Et in nostro concipiendi modo videtur hoc esse difficilius, quia nihil concipimus nisi ad modum rei sensibilis vel materialis, qui conceptus non videtur posse Deum repraesentare. Si autem non formamus aliquem conceptum Dei proprium, neque illum certe cognoscimus.

Explicatur modus quo Deum concipimus

11. Respondetur negando primam consequentiam, quia, licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repraesentationem eius, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repraesentante ipsum, vel perfectionem aliquam ut propriam eius. Hic tamen conceptus, si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi, quod vocant totum potentiale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repraesentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem eius, quae est propria quidditas Dei et non ratio aliqua communis vel analogae; ut, cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur. Quod universale est in nobis quandocumque utimur differentiis negativis ad contrahenda genera positiva, ut cum dicimus animal irrationale, non concipimus animal ut sic, tamquam fundamentum illius negationis, sed concipimus quamdam differentiam contractivam animalis, quam, quia non possumus mere positive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus.

12. Neque est verum omnem conceptum nostrum directe et immediate esse alicuius rei sensibilis, nam conceptus entis vel substantiae non est conceptus rei sensibilis. Ad summum ergo id verum habet in conceptibus quos volumus distincte formare de rebus prout sunt in seipsis; tunc enim verum est semper talem repraesentationem esse rei materialis ut sic, immo semper esse de re secundum aliquem modum quo per sensum externum percepta est, vel componendo eam ex his quae per sensum percepta sunt; Deum autem non ita distincte concipimus, sed confuse adiungendo negationem vel respectum, prout explicatum est. Quod si aliquando videtur concipere Deum ad modum rei sensibilis, ut ad modum lucis cuiusdam, vel nebulae, vel hominis senis et gravissimi, etc., non est putandum hos conceptus repraesentantes sensibilia esse conceptus Dei, sed intelligendum est ibi intervenire duos conceptus, unum illius obiecti sensibilis, quod imaginamur, alium conceptum confusum quasi respectivum quo concipimus Deum ut quid simile vel proportionale illi rei sensibili quam praesentem facimus. Quod ex metaphoricis locutionibus explicare licet; cum enim dicimus Deum esse leonem, immediate concipimus fortitudinem Dei; eam tamen apprehendimus, non quidem conceptu leonis aut rei materialis, sed ipsiusmet Dei, confuse tamen concepti, et cum quodam respectu similitudinis seu proportionalitatis ad fortitudinem leonis.

SECTIO XIII

POSSITNE DEMONSTRARI DEUM ESSE INEFFABILEM

1. *Explicatur tituli quaestionis sensus.*— Non est huius attributi sensus Deum tale ens esse ut nullo modo nominari aut sermone exprimi possit; nam ipso usu constat nos multa de Deo loqui eique propria, et similiter constat Deum multa habere nomina, etiam in Scriptura sacra. Sensus ergo est Deum nec sermone declarari posse secundum totam perfectionem suam, neque a nobis vel ab aliqua creatura posse nominari tali nomine quod naturam eius, secundum quod in se est, exprimat. Et hoc sensu hoc attributum non declarat in

Deo aliam perfectionem quam duo praecedentia; neque alia ratione fundatur nisi quia nomina sunt signa conceptuum, et ideo, sicut non possumus Deum satis concipere, nec prout in se est, ita nec nominare aut perfectionem eius sermone declarare possumus. Unde non solum sancti Patres (quod in eis est frequentissimum), sed etiam philosophi, hanc excellentiam Deo tribuerunt, esse scilicet ineffabilem, ut ex Platone refert Nazianz., orat. 2 de Theolog., et ex Hermete Trismeg., Cyrill., lib. I cont. Iulian.

Nonnulla investigantur de attributo ineffabilitatis

2. Sed quaeres an sit Deus ineffabilis a nobis, vel etiam ab angelis. Item, an naturaliter solum, an etiam supernaturaliter sit ineffabilis a creatura, scilicet, a videntibus ipsum clare. Item, an etiam a seipso ineffabilis sit. Denique, an sit ineffabilis linguis hominum seu sermone sensibili et humano, an etiam linguis seu verbis spiritualibus. Ad haec omnia respondetur facile incipiendo ab hoc ultimo, sermonem hic esse de nominibus vocalibus, quae ex impositione significant; nam spiritualia seu intellectualia repraesentant naturaliter et non sunt aliud quam conceptus ipsi, qui a cognitione non distinguuntur. Unde in hoc ultimo sensu non aliter est Deus ineffabilis quam incognoscibilis [vel invisibilis]¹⁷.

3. *Angelis hominibusque Deus naturaliter ineffabilis.*— Ex quo facile respondetur ad primam interrogationem, non solum esse Deum ineffabilem hominibus, sed etiam angelis naturaliter, sive intelligantur loqui ad homines sermone sensibili in assumptis corporibus, sive inter se angelicis linguis ac verbis, quia non possunt plus loqui quam concipiant; non concipiunt autem naturaliter Deum prout in se est; igitur neque illum effari possunt. Haec autem ratio (ut de secunda interrogatione dicamus) videtur cessare in videntibus Deum, nam, cum illi concipiant Deum prout in se est, poterunt etiam vel illi nomen imponere quod propriam eius naturam exprimat, vel illius quidditatem sermone explicare. Sed imprimis, sicut perfectionem Dei non comprehendunt, ita nec possunt satis illam explicare dicendo; atque hoc modo ita est illis ineffabilis Deus, sicut incomprehensibilis. Deinde, non possunt ipsi ita quid sit Deus aliis explicare sicut ipsi concipiunt, quia non possunt talia verba proferre quae in aliis generent talem conceptum qualem ipsi habent, quia similis conceptus haberi non potest nisi per visionem beatam; ipsi autem non possunt ullo modo efficere ut alii similem visionem forment. Immo, etiamsi spiritualiter seu mentaliter loqui vellent, non possent suamet visionem clare et prout in se est aliis manifestare, quia visio illa cognosci non potest nisi aut per similem visionem, aut saltem per species et lumen superioris ordinis, quae solus Deus conferre potest; et, quamvis daremus per supernaturalem facultatem posse unum beatum manifestare alteri suam visionem, non tamen propterea manifestaret Deum prout in se est, quia visio solius visionis creatae non est visio Dei. Sic igitur etiam beatis est ineffabilis Deus prout in se est; est ineffabilis (inquam) respectu aliorum, nam respectu sui ipsius et locutione mentali unusquisque sibi loquitur et dicit quid Deus sit, proprium ipsius verbum formando. Sed hoc non est aliud quam formare conceptum quo Deum prout in se est cognoscit et videt.

4. *Deus nullo creato sermone se potest omnino eloqui.*— Unde ad tertiam interrogationem dicendum est, etiam Deum seipsum satis eloqui non posse, non solum sermone sensibili et humano, sed nec etiam intellectuali et angelico. Omitto illam interiorem locutionem qua semel intra seipsum locutus est; nam illa non est aliud a comprehensione qua ipse seipsum comprehendit, de qua quomodo rationem locutionis habeat, quatenus Pater Verbum producit, tractant theologi explicantes mysterium Trinitatis, quod ad metaphysicum nullo modo spectat. Omissa ergo illa interna locutione, extra se non potest Deus perfectionem suam satis eloqui; aut enim id faceret uno verbo et momento, aut longo sermone et temporis spatio. Primum dici non potest, quia nullum verbum fieri potest quod totam Dei perfectionem exhauriat et comprehendit. Neque etiam secundum, quia, etiamsi per

¹⁷ [vel invisibilis], 1960; ed. Vivès om. “Las palabras entre corchetes no aparecen en la ed. Vivès.” Cf. BHF, t. IV, p. 590.

totam aeternitatem Deus de seipso loqueretur, nunquam satis totam suam perfectionem explicaret. Item, non potest Deus seipsum eloqui prout in se est alio sermone vocali aut mentali praeterquam visione beata, quam hominibus vel angelis supernaturaliter infundit; per eam autem visionem nunquam satis seipsum manifestat, nam, etiamsi fingeremus Deum magis ac magis perficere visionem aliquam sui, et in infinitum in eo augmento durare, nunquam absolveret exactam sui manifestationem.

5. Atque hinc fit multo minus posse Deum, si loquatur hominibus more humano, seipsum satis eloqui, quia nullum sermonem formare potest aut nullum nomen sibi imponere, quod naturam et perfectionem eius prout in se est repraesentet, nedum exhauriat. Quo modo absolute dixit Dionys., c. 1 de Divin. nomin., *Deum esse innominabilem*, adducens illud Genes., 34: *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?*

Obiectiones aliquae

6. Dices: cum Deus seipsum comprehendat, cur non potest vocem aliquam ita ad significandum imponere, ut rem talis naturae prout in se est significet? Et similiter, cum Christus ut homo videret Deum prout in se est et posset nomina ad significandum imponere, cur non potuit similiter imponere nomen Deo quo ipsius naturam prout in se est exprimeret? Ad hoc enim non est necessaria comprehensio, neque ex parte nominis potest esse aliqua repugnantia; nam, cum haec significatio sit ad placitum et per solam extrinsecam denominationem, non requirit in re quae ad significandum imponitur determinatam perfectionem.

7. Immo hinc ulterius colligit Scotus, Ocham, Gabriel, et alii, In I, dist. 22, non repugnare ut nos, etiamsi Deum prout in se est non cognoscamus, imponamus nomen ad significandum ipsum prout in se est, et huiusmodi aiunt esse hoc nomen *Deus* apud Latinos, aut *Iehova* apud hebraeos; nam, licet fortasse quoad etymologiam sumpta sint ab aliqua actione Dei aut ab ipso esse ut sic, ut indicatur Exod., 3: *Qui est, misit me ad vos*, tamen imposita sunt ad significandam ipsam substantiam Dei qualis in se est, quocumque tandem modo a nobis concipiatur. Sicut hoc nomen, *angelus* aut *Gabriel*, tam proprie significat substantiam angeli vel talis angeli, sicut hoc nomen *Petrus* significat hunc hominem, etiamsi non aequè utrumque nos concipiamus. Potestque accommodato exemplo declarari, nam voluntas ferri non potest nisi in rem cognitam, et nihilominus dicitur in hac vita tendere in Deum prout in se est, etiamsi intellectus non concipiat illum prout in se est, quia, licet affectus non tendat nisi in rem conceptam, aliter tamen quam ipsa conceptio, scilicet non repraesentando, sed inclinando; inclinatur autem in rem ipsam in se, quamvis non repraesentetur prout est in se. Sic igitur, quamvis nomen non imponatur ad significandum nisi rem conceptam, tamen, quia non repraesentat naturaliter sicut conceptus, sed ad placitum, potest imponi ad significandum rem apprehensam, non tamen sicut apprehenditur, sed prout in se est.

Responsio ad obiectiones

8. Ad priorem partem respondetur haec nomina non imponi ad significandum nisi respectu eorum qui per illa nomina pervenire possunt in rerum significatarum cognitionem; et ideo eorum significationem metiri non debere ex sola cognitione quae in imponente supponitur, sed maxime ex illa quam in audientibus generare possunt. Ut enim dialectici dicunt, signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus aliquid aliud facit in cognitionem venire; unde non plus nec perfectius potest significare quam possit facere ut cognoscatur. Quod igitur ad Deum vel Christum vel quemlibet alium videntem Deum pertinet, ex parte ipsius imponentis non repugnaret imponi nomen ad significandum Deum prout in se est; quia tamen fieri non potest quod nomen ita significet ut audientem faciat pervenire in cognitionem propriam Dei prout in se est, ideo ex parte eorum pro quibus tale nomen imponitur, repugnat nomini talis impositio et significatio Dei. Ex quo constat multo magis repugnare ut tale nomen ex hominum impositione habeat illam significationem, quia in eis est eadem difficultas et repugnantia ex parte eorum pro quibus nomen imponitur, et praeterea est defectus ex parte ipsorum imponentium, qui non possunt res exprimere nisi

prout ab ipsis concipiuntur; immo interdum ac saepe non possunt tantum exprimere quantum concipiunt, quod maxime accidit in sermone de Deo. Propter quod dixit Plato saepius iam citatus difficile esse Deum intellectu percipere, eloqui autem impossibile; Augustinus vero seu Prosper., sent. 61: *Verius* (inquit) *cogitatur Deus quam dicitur; et verius est quam cogitatur*. Et in Ps. 85, ait idem Augustinus: *Quaeris quid sit Deus? Quod oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quaeris ut ascendat in linguam quod in cor non ascendit?* Et similiter LIX de Trinitate, c. 10, significat nihil posse ore hominis proprie de Deo dici. Et eodem modo Dionysius, c. 1 de Divinis nominibus, et c. ult. de Mystica Theolog., negat esse aliquod nomen proprium Dei, quod scilicet illum prout in se est nobis significet. Quod ergo ex Aristotele, in lib. de Interpret., affertur, verba significare res mediis conceptibus, verum est tam respectu imponentis seu loquentis, quam eius cui nomen significat; et ideo fieri non potest ut nominis significatio excedat conceptum tam imponentis, quam eorum pro quibus imponitur; atque ita sentiunt D. Thom., I, q. 13, a. 1, et frequentius theologi, In I, dist. 22.

9. Ad Scotum ergo et alios respondetur, quamquam nomina significant res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris seu in ordine ad conceptus, quos, auditis talibus nominibus, de rebus formare debemus; et ideo non possunt etiam voluntarie imponi ad significandam rem aliter quam a nobis concipi possit. Nec vero propterea negandum est quin hoc nomen Deus, aut aliud simile, significet divinam substantiam et naturam, quia revera id est quod per eam vocem significare intendimus, et id satis probant rationes et exempla in favorem Scoti adducta; idque admittit etiam D. Thom., I, q. 13, a. 2, ad 2 et 3, et a. 8 et 9. Haec tamen significatio non excedit conceptum nostrum, quia etiam nos concipimus aliquo modo Dei naturam et substantiam, quamvis non formemus distinctum et proprium conceptum eius prout in se est; et ita potest etiam significari per nomen, quia non significatur nisi medio tali conceptu et cum habitudine ad illum. Neque in significatione unius nominis simplicis, cum tantum significet ex impositione, quae est sola denominatio extrinseca, intelligi potest quod sit confusa vel distincta, aut magis vel minus pura, nisi in ordine ad conceptum quem facit formare ex vi suae impositionis.

10. *Voci "Deus" unus simplex in mente correspondet conceptus.*— Quod vero nonnulli cum Scoto affirmant, hoc nomen Deus, et similia, non subordinari in nobis uni conceptui incompleto, sed alicui operationi complexae, qualis his vel illis vocibus exprimitur *ens infinitum, prima causa, universalis provisor*, etc., hoc (inquam) incredibile mihi est, quod accurate notavit Fonseca, II Metaph., c. 1, q. 2, sect. 4. Cum enim voces sint signa conceptuum, quod simplici voce significamus, possumus etiam simplici conceptu concipere. Item, quia, si, audito nomine *Deus*, semper interius formamus conceptum ex duobus compositum, facilius poterimus conceptum illum exprimere vel termino complexo vel oratione aliqua; interrogo ergo quaenam illa sit. Erit sane aliqua ex illis: *ens infinitum, prima causa*, vel alia similis. At constat hoc esse falsum, quia fere evidenti experientia constat aliter et distinctius concipere nos audita aliqua ex illis orationibus, quam audito solo illo nomine Dei; tum etiam quia ob eam causam merito non existimamus nos nugationem committere dicendo: Deus est ens infinitum, sicut dicendo: Deus est Deus; et idem est de quacumque simili oratione; tum denique quia omnes qui recte de Deo sentiunt, audito hoc nomine Dei, eundem conceptum formant, si eius significationem percipiunt; et tamen non omnes illum conceptum eadem oratione declarant. Quamquam ergo ad definiendum aliquo modo vel describendum quid hoc nomen significet vel quid nos concipiamus, illo audito, semper utamur oratione aliqua, quod in omnibus etiam vocibus accidit, inde tamen non fit ut proximus et immediatus conceptus cui illa vox subordinatur, sit complexus; immo quia ille est simplex et confusus, ideo, ut aliquo modo illum explicemus, utimur oratione complexa; ac propterea in illa explicatione et oratione potest esse varietas, quamvis conceptus idem sit. Concipimus ergo Deum sicut nominamus, et nominamus sicut concipimus, nomine scilicet et conceptu simplici, confuso tamen et imperfecto ex parte nostra, in ea vero confusione

involvendo in re concepta omnem perfectionem. Quo tandem fit ut, sicut Deus est incomprehensibilis et invisibilis, ita etiam sit ineffabilis; prout autem aliquo modo cognoscitur, ita etiam nominari possit.

SECTIO XIV

AN DEUM ESSE SUBSTANTIAM VIVENTEM, INTELLECTUALEM PER ESSENTIAM SIBIQUE SUFFICIENTEM DEMONSTRARI POSSIT

1. Ut more nostro explicemus amplius essentiam Dei per quamdam imitationem generis et differentiae, seu praedicati communis et proprii, sicut solemus creatas essentias declarare, visum est in hac sectione ostendere quomodo ratione naturali cognosci possit Deum esse substantiam viventem vita intellectuali perfectissima et felicissima; attributa enim quae hactenus explicuimus conveniunt Deo secundum primam illam diversitatem quae inter ipsum et reliqua omnia entia consideratur in ipsa ratione essendi seu entis; in hac vero quasi descriptione quam nunc proponimus, explicantur attributa seu praedicata in quibus quasi per rectam lineam Deus cum creaturis convenit usque ad gradum ultimum et quasi differentiam in qua ab aliis differt.

Deum esse substantiam

2. Principio igitur, quod Deus sit substantia, tamquam probatum in superioribus sumimus; nam, cum sit primum ens, constat non posse esse accidens, quod imperfectum est et substantiam necessario supponit ut in ea sit. Quin potius ex eo principio demonstratum est Deum tale esse ens, ut in eo nullum accidens esse possit; relinquitur ergo ut omnino sit substantia. Atque hoc est primum praedicatum sub ente contentum, in quo Deus essentialiter convenit cum aliquibus entibus creatis, et in eo ab aliis distinguitur; est autem illa convenientia analogica, non generica; et ideo nec ratione illius, nec ratione aliorum attributorum quae sub hac ratione substantiae considerantur, collocatur Deus in praedicamento substantiae, ut satis constat ex his quae supra diximus de simplicitate Dei.

Deum esse viventem

3. Rursus, quod Deus sit substantia vivens, non solum evidens, sed etiam per se notum videtur, si semel Deum esse in rerum natura admittamus; nam incredibilius est aliquid inanime, tamquam lignum vel lapidem, esse Deum, quam nullum esse Deum. Unde etiam de ignorantissimis gentibus, qui ligna et lapides tamquam Deos adorabant, ait D. Aug., concione II in Ps. 113, eos non putasse esse sine aliquo vivo habitatore. Et a posteriori probatur facile, quia quidquid est praeter Deum, a Deo est; sed in creaturis multa sunt quae vitam habent; ergo habent illam a Deo; multo ergo magis habet illam Deus; est ergo substantia vivens. Respondere potest recte concludi habere illam eminenter, non tamen formaliter. Sed contra, quia gradus viventis ut sic est perfectior gradu non viventis; ergo non potest gradus vitae eminenter contineri in aliquo non vivente; si ergo Deus habet vitam, non potest illam continere eminenter tantum, sed oportet ut etiam habeat formaliter, quoniam alias formaliter esset quid inanime, et consequenter non posset eminenter gradum viventis continere.

4. *Caeli an substantiae viventes.*— Circa quam rationem offerebat se occasio examinandi propositionem illam: *vivens est perfectius non vivente*; et alteram: *res non vivens non potest eminenter continere rem viventem*; solet enim hoc in dubium revocari propter caelestia corpora, quae, cum inanimata sint, nihilominus videntur perfectiora viventibus eaque eminenter continere, cum illa efficiant. De qua re multa a philosophis dicuntur. Quidam enim asserunt caelos esse vere animatos, et ita evertunt fundamentum dubitationis. Alii confitentur eos esse inanimatos, ut revera sunt, et consequenter dicunt in gradu et essentia formae eos esse minus perfectos quolibet vivente, nec posse illa eminenter continere aut sua virtute sufficienti et principali illa efficere, sed solum vel per modum instrumentorum intelligentiarum a quibus moventur; vel (quod probabilius est) ut causas partiales concurrere ad dispositionem materiae, concurrente alia causa perfectiori ad inductionem formae, quae causa regulariter est proxima et univoca; si autem haec aut virtus eius desit, suppleri per aliquam superiorem, iuxta superius dicta de causis. Alii vero non existimant inconveniens

admittere aliquod corpus non vivens posse esse perfectius multis viventibus eaque eminenter continere.

5. Sed, quidquid sit de his sententiis, dicendum est demonstrationem factam non fundari in his incertis principiis et opinionibus dubiis, sed in eo quod per se evidentissimum ac certissimum est, nimirum, gradum viventis ex suo genere esse perfectius gradu substantiae quae vitam non participat. Quod adeo est evidens, ut a nemine unquam in controversiam adductum sit; sic enim distinguuntur ab omnibus quatuor gradus rerum, scilicet, existentium, viventium, sentientium et intelligentium, et in his praeferuntur viventia non viventibus, ut August. dixit XI de Civit., c. 16. Quia viventia ut sic actualiora sunt et nobiliori modo operativa minusque materialia. Atque adeo, quia si uterque gradus ad summum perfectionis statum ascendat in determinatis speciebus seu entibus, sine ulla controversia excedit id quod vivit. Ex hoc autem principio evidenter sequitur fieri non posse ut totus viventium gradus cum tota sua latitudine eminenter contineatur in re aliqua quae vita careat, quia non potest omnem perfectionem superioris gradus usque ad speciem vel rem summe perfectam in illo ordine in perfectione adaequare; ergo multo minus poterit totam illam eminenter continere. Sic ergo evidenter concluditur Deum secundum suam formalem et essentialem rationem non posse contineri intra limitem perfectionis substantiarum non viventium. Et consequenter non tantum continere eminenter omnia viventia creata, sed etiam esse formaliter viventem.

Quomodo Deus vivat

6. Sed adhuc superest difficultas, quia ratio vitae non videtur esse perfectio simpliciter simplex; ergo non potest formaliter in Deo inveniri. Antecedens patet, quia vita in hoc consistit quod sit aut operatio elicita a principio intrinseco activo eius in quo est, aut quod sit ipsum principium intrinsecum activum talis operationis seu motus quo seipsum per se movet qui sic operatur. Vita enim aut sumitur in actu secundo, et sic dicit operationem, aut in actu primo, principali et radicali, et sic est ipsa natura seu substantia rei viventis. Neque aliter nos possumus intelligere rem viventem nisi in ordine ad efficientiam, quatenus scilicet potest sese agere aut movere aliquo modo; et tunc censemus rem aliquam antea viventem amisisse vitam quando omnem intrinsecam motionem amisit; ergo vita intrinsece includit hanc imperfectionem quae est sese movere et intra seipsum suamet virtutem activam exercere; ergo non dicit perfectionem simpliciter nec potest formaliter reperiri in Deo.

7. Haec difficultas solum proponitur ad declarandum quomodo vita reperiatur in Deo. Recte enim ex hac obiectione intelligitur esse longe diversum modum vivendi divinae et creatae substantiae, et quod de divinis attributis positivis superius diximus, in hoc manifestissimum esse, scilicet, secundum modum quo sunt in creaturis non esse in Deo formaliter, sed eminenter; esse autem in Deo formaliter secundum modum altiozem, qui omnem imperfectionem creaturarum excludat. In modo ergo vitae quem creaturae habent, duo considerare licet: unum, quod existentes in suo naturali statu sese actuunt, vel aliquo modo se perficiendo, vel in seipsis alia repraesentando per cognitionem, vel in ea tendendo per appetitum perfectum. Aliud est quod haec efficiunt per veram causalitatem et motionem qua seipsa movent, vel proprio motu, vel saltem mutatione perfectiva. Prius horum perfectionis est, et nullam includit vel supponit imperfectionem, nisi quatenus includit posterius, id est, quatenus illud actuare se est per veram causalitatem. Haec ergo imperfectio tollenda est a vita Dei, et solum id quod perfectionis est illi est tribuendum; atque ita concipiendus est Deus ut actualissime habens totam illam perfectionem quam habet vivens cum sese actuat intelligendo vel cognoscendo, seclusa illa imperfectione distinctionis inter actum et potentiam et causalitatis. Et simili ratione, quod in vita creata distinguatur in re ipsa vita in actu primo a vita in actu secundo, et quod illa sit principium huius, haec vero forma illius, non est perfectionis simpliciter, sed includendo imperfectionem. Illud vero est in priori vita perfectionis simpliciter, quod nimirum est substantialis vita; in posteriori vero quod est

vita actualis; utrumque ergo horum unitissime et simpliciter coniungitur in vita Dei absque ulla imperfectione; nam per suamet substantiam actualissime vivit, et in eius vita non est actus primus aut secundus, sed purissimus actus; et ideo non est ibi vita accidentalis, sed per essentiam; quapropter non solum est substantia vivens, sed ipsa substantialis vita.

8. *D. Thom., I, q. 18, a. 3.*— Cum ergo nonnulli theologi more platonico dicunt Deum vivere, quia perpetuo se movet per operationem immanentem perfectivam, quam ex se et ex interna natura habet et non aliunde, loquuntur late de operatione magis quantum ad modum significandi et concipiendi nostrum quam secundum rem, ita ut in operatione non includatur efficientia nec realis dimanatio, sed solum illa actualis perfectio quam nonnisi per modum operationis aut motus explicare nos possumus. Addere posset theologus etiam esse in Deo ad intra veras et reales processiones, quae manifestissime sunt actus vitae. Verumtamen illae superant rationem naturalem et per se non sunt necessariae ad intelligendam essentialem vitam Dei. Nam hic Deus ut sic est essentialiter vivens, etiamsi ut sic nihil ad intra producat. Et similiter, si in tali essentia una persona tantum subsistens intelligeretur, esset vivens ex vi talis essentiae; sicut etiam nunc Spiritus Sanctus perfectissime vivit, licet nihil ad intra producat; et Filius intelligendo vivit, quamvis intelligendo non producat. Processiones ergo illae per se ac formaliter non erant necessariae ad vitam, esse tamen non potuissent, nisi in natura vivente et fecundissima. Et ideo nobis, qui eas credimus, recte declarant perfectissimam vitam divinae naturae.

Vitam Dei intellectualem esse

9. Ex his facile est probare alteram partem propositam, nimirum, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali, quae etiam facile potest ratione demonstrari; et ita utramque partem coniunxit Arist. XII Metaph., in fine; immo ex hac posteriori parte colligit praecedentem, quem imitari videtur D. Thom., I, q. 18, a. 3. Ubi ex eo probat Deum vivere quia intelligit; nam intelligere est actus vitae seu vitalis, quatenus est actus immanens, ab intrinseco conveniens, vel per efficientiam, ut in accidentali vita, vel per essentiam. Quod autem Deus sit intelligens, probatur ab eodem D. Thom., in eadem I, q. 14, a. 1, ex eo quod est spiritualis, seu immaterialis; quod probatum iam est supra tractando de simplicitate Dei; et ideo hanc proprietatem et quasi differentiam subalternam hic non numeravimus, quamvis in illa multae substantiae creatae cum Deo aliquo modo convenient, quia iam probata erat et quia cum intellectualitate convertitur. Nulla enim substantia vivere potest vita intellectuali nisi spiritualis sit, ut in scientia de anima probatur fusius. Neque etiam substantia spiritualis esse potest quin intellectualis sit.

10. Quia vero haec ultima propositio non videtur esse adeo evidens, et in ea fundari videtur illatio a D. Thoma facta, ideo nonnullis theologis visa non est illa ratio sufficiens demonstratio, ut Gab., In I, dist. 35, q. 1, et ibid. Aureol. apud Capreol., 1, q. 1. Dicendum vero est imprimis hanc propositionem: *omnis substantia spiritualis est intellectualis*, sufficienter posse lumine naturae probari, ut commodiori loco infra ostendemus tractando de intelligentiis creatis. Deinde addimus illam propositionem absolute sumptam non esse necessariam ad efficaciam illius rationis et illationis. Nam, licet fingeremus Deum posse creare substantiam spiritualem non intelligentem, nihilominus evidentissimum est in illo gradu perfectiorem esse substantiam intellectualem quam eam quae aptitudine ad intelligendum careret. Constat autem Deum non solum esse spiritualem substantiam, sed etiam summe immaterialem et spiritualem esse, et ideo summam perfectionem in eo gradu obtinere.

11. Atque hoc modo haec pars potest probari ex praecedente per locum a divisione; nam, cum vivens intellectualem esse possit et non intellectualem, perfectius est quod vivit intellectuali vita quam quod irrationali, ut ex terminis est per se notum; neque id negare posset nisi qui intellectu et ratione careret. Sed rationes quae probant Deum esse viventem aequae probant perfectissime vivere; ergo oportet ut vita eius intellectualis sit. Praeterea, id ostendi potest ex effectibus Dei, idque dupliciter. Primo, ex rebus productis a Deo, nam inter eas quaedam sunt intellectuales; ergo multo magis Deus. Antecedens est nobis evidens de

hominibus. De angelis vero, licet verum sit, non tamen est ita notum nobis, et ideo ad praesentem demonstrationem non potest inde sumi argumentum nisi ex suppositione quod tales sint angeli; quod vero tales sint, potius a nobis probandum est ex eo quod Deus est intellectualis. Consequentia vero probatur ex eo quod illa est magna perfectio, quae necessario praeesistere debet in causa, et non potest esse tantum eminenter, tum quia est perfectio simpliciter nullam includens imperfectionem, tum quia non potest eminenter contineri in re non intellectuali, ut ex dictis patet.

12. Secundo, idem colligitur ex effectibus, quatenus ordo et pulchritudo eorum satis manifestat non potuisse produci nisi ab agente per intellectum et voluntatem. Quod fuit dogma ab omnibus philosophis receptum post Anaxagoram, qui fertur primus omnium illud docuisse, ut refert Plato, in Theet., Aristotel., I Metaph., c. 3. Et facile explicari potest discursu disp. praeced. facto, ubi ex connexionem rerum omnium et ordine earum inter se ostendimus unum esse omnium auctorem, qui ex praeconcepto exemplari tam pulchrum opus produxit, quique ad finem praestitutum omnia dirigit et ordinat; hic autem operandi modus est proprius naturae intellectualis. Praeterea, ex eo quod res naturales operantur propter finem, ut II Phys. demonstratur, et supra, disp. XXIII, tactum est, evidenter sequitur Deum multo magis operari propter finem, tum quia perfectius est sic operari quam fortuito vel casu; tum maxime quia natura in rebus irrationabilibus non operatur propter finem tamquam sibi finem proponens, sed ut directa in finem ab aliqua superiori causa, quae non potest esse alia ab auctore ipsius naturae, qui est Deus. Ille autem non potest actionem suam dirigere in finem ut ab alio motus; ipse ergo formalissime intendit et cognoscit finem, quod est proprium intellectualis agentis; vivit igitur Deus intellectuali vita.

13. *Quam connexionem habeat intellectualis vita cum sensitiva et vegetativa.*— Dices: vita intellectualis supponit sensitivam, sicut haec vegetativam; sed neutra ex his potest convenire Deo; ergo neque illa. Respondetur vitam intellectualem ut sic non ita comparari et per se subordinari ad vitam sensitivam sicut haec ad vegetativam; vita enim sensitiva et vegetativa in hoc conveniunt quod ambae intra materialem gradum continentur; ideoque ita inter se subordinantur ut vegetativa sit quasi fundamentum sensitivae et necessaria dispositio ad illam, quantum a nobis ex rebus factis intelligi potest. At vero intellectualis gradus ut sic non habet necessarium ordinem cum sensitivo, quia non continetur cum illo in ordine rerum materialium; sed per se potius postulat abstractionem secundum esse a materia, et ideo solus gradus rationalis ob imperfectionem suam coniunctus est cum vita sensitiva, quia illa indiget aliquo modo ad suam operationem, saltem ut cooperante et administrante species; intellectualis autem gradus ex se et in sua puritate sumptus nullam habet connexionem cum sensitivo.

14. Ex quo intelligitur, quando dicitur Deus vivere et in eo gradu convenire saltem analogice cum omnibus creaturis viventibus, longe aliter accipi illud praedicatum vivens, quam cum communiter sumi solet ut species subalterna praedicamenti substantiae sub corpore et supra animal constituta, nam hoc modo sumitur a peculiari gradu vitae vegetativae, quatenus omnibus corporalibus viventibus communis est. Secundum quam rationem nullo modo convenit Deo, quia in eo non est formaliter talis vitae gradus etiam secundum convenientiam analogam. Sumitur ergo vivens, ut de Deo dicitur (et quoad hoc idem est de angelis), prout commune est et quasi transcendens ad omnes gradus vitae, quatenus omnes illi in hoc conveniunt quod ab intrinseco operantur in suo connaturali ac perfecto statu. Atque hoc modo sumptum vivens non dividitur immediate in sensitivum et vegetativum tantum, ut in alia acceptione, sed in intellectualem seu spirituale et corporale vivens. Vel etiam dividi posset in cognoscitivum et vegetativum tantum, et rursus cognoscitivum in intellectualem et sensitivum tantum, et deinde intellectualem late sumptum in rationale et intellectivum stricte sumptum pro eo quod sine discursu, sed simplici intuitu intelligit, atque in hoc ultimo gradu constituitur Deus, et in hoc sensu dicitur esse substantia

vivens intellectualis; sub hac enim quasi differentia, aliae intermediae, quae a nobis facile excogitari et multiplicari possunt, comprehenduntur.

15. Addidi vero Deum esse intellectualem per essentiam, ut propriam et quasi specificam rationem quam in eo gradu habet, complem. Nam, cum in eo aliquo modo conveniat cum intelligentiis creatis, necesse est concipere in Deo proprium et peculiarem modum habendi hunc gradum, in quo reliqua omnia intellectualia superet; hic autem modus non est alius nisi ille qui explicatur per illam particulam *per essentiam*. Quae eodem modo declaranda est sicut vivere Dei in communi exposuimus, nimirum, Deum ita esse intellectualem ut tamen ad exercitium (ut sic dicam) vitae intellectualis non indigeat aliquo accidente vel operatione proprie dicta seu effectione aliqua, sed per essentiam suam habeat totam actualitatem huius vitae. Quapropter non minus dicitur Deus intelligens per essentiam, quam intellectualis; quia, licet intellectuale solam aptitudinem significare videatur, intelligens vero actum, Deus tamen actus purus est etiam in ratione intelligentis; est ergo intelligens, vel potius intellectio ipsa per essentiam. Quae omnia in sequenti sectione latius explicabuntur.

De felicitate Dei

16. Ultimo addidi Deum agere vitam intellectualem sibi sufficientem, ut amplius perfectionem et felicitatem illius vitae explicarem. Hoc enim attributo illam declaravit Aristotel., I de Caelo, c. 9, ubi generatim et in plurali ait *ea quae supra caelum sunt, optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habere*. Ubi ita loquitur, sive quod ita sentiat de omnibus intelligentiis, sive quia in eo gradu est haec vita felicissima, non tamen aequae in omnibus quae illum gradum participant, sed absolute et simpliciter in suprema substantia illius ordinis, quae est suprema simpliciter, in aliis vero secundum maiorem vel minorem participationem perfectionis eius. Unde idem Arist., II Magnor. Moral., c. 15: *Est (inquit) iactatus de Deo sermo quod sit sibi satis neque ullo indigeat: quoniam bona cuncta obtinet Deus*. Et XVII Polit., c. 1, ait: *Deum esse felicem atque beatum, non per aliquid externorum, sed per seipsum, quia talis est secundum naturam*. Quocirca, optime declaratur haec singularis perfectio vitae divinae per hoc quod est sibi ita sufficiens ut nullo alio indigeat, vel ad vivendum, vel ad feliciter beateque vivendum, quod nulli creaturae communicabile est. Nam inferiora et materialia viventia multis auxiliis extrinsecis indigent ut vivant; ea enim quae vegetantur, indigent alimento, alteratione et aliis similibus motionibus. Quae autem sentiunt ad substantialem et radicalem vitam (ut sic dicam) indigent omnibus illis auxiliis quae ad vitam vegetativam necessaria sunt, et propriis praeterea motionibus, sine quibus conservari non possunt. Et praeterea ad actualem vitam sensuum indigent obiectis extrinsecis, sine quibus actu vivere non possunt. Et idem proportionaliter est de vita hominis, quantum ad inferiores operationes eius, nam quantum ad supremam seu rationalem, intelligentias potius imitatur. Intelligentiae igitur creatae sibi non sufficiunt ut vivant, multoque minus ut feliciter vivant; non solum quia Dei influxu indigent ut sint et operentur, sed etiam quia in seipsis quiescere non possunt, nec suis propriis creatis bonis esse contentae, sed bono increato indigent ut obiecto in quo vivant et quiescant, intuendo scilicet et cognoscendo illud, et amando. Quia, cum intelligentia creata non sit a se, nec summum ac perfectum bonum, non est finis ultimus sui ipsius, et ideo indiget aliquo alio extrinseco fine ultimo, quem suis vitalibus operationibus attingat, ut in eo feliciter vivat.

17. Deus autem, cum sit summum bonum perfectum, sub nulla ratione aliquo sibi extrinseco indiget ut felicissime vivat, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut vivere aut aliquo alio modo, neque etiam finem habet extra se, immo ipse est finis omnium aliorum; sui autem ipsius proprie ac positive non est finis, sed negative dicitur finis, quia non alium habet finem, sed in se ipso quiescit tamquam in suo summo bono. Et ideo neque etiam ut obiecto indiget aliquo extrinseco bono ut felicissime vivat, quia ipsemet sibi sufficit, cum in ipso sint omnia bona. Nec denique indiget aliquo alio praeter suam essentiam, ut operatione qua feliciter vivat, quia, ut diximus, suamet essentia formaliter sumpta actualiter vivit habetque ultimam vitae perfectionem. Ita ergo fit ut, ad agendam vitam felicissimam, Deus essentialiter sibi sufficiat, et ideo tam essentielle est feliciter vivere

sicut vivere, quemadmodum etiam tam essentielle est vivere sicut esse. Quare, sicut dicitur Deus ens per essentiam aut vivens per essentiam, ita est etiam felix et beatus ac sibi sufficiens per essentiam.

18. Neque huic veritati obstat quod dici communiter solet, Deum esse felicem videndo seipsum et cognoscendo suam sufficientiam in bono quo fruitur, nam per illam visionem quasi possidet vitaliter bonum illud, sine quo non posset intelligi beatus. Est enim hoc totum verissimum, sed non repugnat superiori doctrinae, nam illamet visio non est extra essentiam Dei, sed est veluti ultimum constitutivum essenziale ipsius Dei in tali gradu et perfectione entis, ut in superioribus insinuat est et magis explicabitur in sectione sequenti.

SECTIO XV

QUID POSSIT DE DIVINA SCIENTIA RATIONE NATURALI COGNOSCI

1. Quamvis dictum sit in superioribus haec attributa positiva quae dicunt formalem perfectionem absolutam Deo necessariam, esse de essentia ipsius Dei, nihilominus haec tria, scilicet scientia, voluntas et potentia, peculiari modo concipiuntur a nobis tamquam facultates vel operationes ipsius Dei per analogiam ad res creatas, et ideo praeter ea quae de quidditate Dei considerabimus, oportet de his tribus in speciali dicere, quia in singulis nonnulla occurrunt consideratione digna, quae non excedunt terminos rationis naturalis et metaphysicae, in qua versamur.

2. Primo igitur, ne in aequivoco laboremus, supponendum est quid nomine scientiae significetur; non enim intelligimus qualitatem aliquam vel habitum, aut actum proprie factum seu elicited a potentia, neque etiam cognitionem per discursum comparatam, ut aliam similem imperfectionem includentem; in qua significatione videntur accepisse scientiam qui dixerunt non esse proprie in Deo, sed per metaphoram vel causalitatem attribui, id est, quia causat in nobis scientiam, ut refert D. Thom., q. 2 de Veritate, a. 1. Hos enim non est verisimile intellexisse Deum ita carere scientia ut sit prorsus stolidus; nam, cum faterentur Deum esse fontem omnis scientiae creatae, non est verisimile credidisse Deum esse omnino inscium. Igitur, quia putarunt scientiam includere imperfectionem, ideo formaliter et proprie in Deo esse negarunt. Illae autem imperfectiones quasi materiales sunt, inventae in scientia humana vel angelica, non vero pertinent ad rationem formalem scientiae ut sic, quae hic abstractissime sumitur, praescindendo a creata et increata, et solum significat claram et evidentem ac perfectam cognitionem seu perceptionem veritatis seu obiecti scibilis, sive illa perceptio fiat per qualitatem, sive per substantiam, sive cum effectione et receptione, sive absque his imperfectionibus. Immo nec sumitur hic scientia cum ea restrictione qua nos illa voce uti solemus, pro cognitione veritatem demonstrabilium, quam in nobis ab habitu principiorum distinguimus. Neque etiam prout scientiam distinguere solemus a sapientia, vel ab arte et prudentia; sed generatim sumitur pro aperta et clara intelligentia cuiuscumque veritatis.

Quaestionis resolutio

3. Dico iam primo evidens esse naturali lumine in Deo esse scientiam. Haec conclusio in sensu exposito tam est nota ut nullus philosophorum qui Deum agnoverit illam negaverit, eamque probat Aristotel., XII Metaph., c. 7, et X Ethic., c. 8, et satis probata est ex dictis in fine sectionis praecedentis. Ostensum est enim Deum vivere intellectuali vita actuali ac perfecta; scientia autem nihil aliud est quam huiusmodi vita.

Sitne in Deo scientia in actu primo, vel tantum in ultimo

4. Ex his sequitur et dicitur secundo, in Deo non esse scientiam in actu primo proprio, sed in actu secundo. Hoc etiam plane docet Aristoteles citato loco, et consentiunt Commentator et reliqui interpretes, etiam ethnici. Et probatur, nam duobus modis intelligi potest scientia in actu primo. Uno modo, quod reipsa separatur ab actu secundo, quam

Aristoteles comparat dormitioni, et hoc modo est evidentissimum scientiam Dei non posse esse in actu primo, quia huiusmodi status includit potentialitatem et carentiam ultimae perfectionis, et consequenter mutabilitatem et alias similes imperfectiones.

5. *Dubiolum.*— Solum potest in hoc dubitari, quia ratio facta non solum probat non posse Deum esse in solo actu primo respectu omnium obiectorum scibilium, quod est evidentissimum, quia saltem seipsum necessario scit, ut ex fine praecedentis sectionis constare potest, quia sciendo seipsum est felix et beatus; non potest autem non esse beatus; verum etiam probat circa nullum obiectum scibile posse Deum esse in solo actu primo, quia eadem inconvenientia sequuntur respectu cuiuscumque obiecti. Hoc autem videtur dici posse propter duo. Unum est quia sequitur Deum tanta necessitate scire alia sicut seipsum, quod videtur repugnare ultimae assertioni positae in praecedenti sectione; nam si hoc pertineret ad perfectionem Dei, indigeret Deus creaturis saltem ut obiectis ad suam consummatam perfectionem; oppositum autem in superiori sectione demonstratum est. Aliud est quia de obiectis contingentibus multa sunt quae Deus posset scire et non scit, ut verbi gratia, pluviam esse futuram cras, quae posset quidem esse, non tamen erit; ergo respectu horum et similium obiectorum scientia Dei est tantum in actu primo.

6. *Expenditur.*— Respondetur concedendo assumptum, nimirum respectu nullius obiecti esse divinam scientiam solum in actu primo, proprie loquendo, quia ille status imperfectus est et potentialis, ut recte probat argumentum; ad primum autem inconueniens respondetur, supposita in obiectis creatis et creabilibus veritate vel cognoscibilitate, necessario a Deo cognosci, non quia Deus illis indigeat, sed quia necessitate quadam naturali hoc consequitur ad divinam perfectionem. Et quidem, si sit sermo de creaturis possibilibus ut sic, illae eatenus necessario a Deo videntur, quatenus Deus necessario comprehendit suam essentiam, qua comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter vel eminenter continetur et quidquid ab illa dimanare potest. Atque hac ratione, quamvis, formaliter ac praecise loquendo, non sit Deus beatus cognitione aut scientia creaturarum, pertinet vero ad perfectionem et beatitudinem Dei habere talem scientiam, qua necessario et veluti consecutione quadam sciat creaturas posibles, earum possibilitate supposita. Unde hic etiam quadrat illud dictum Augustini, V Confess., c. 4, ubi agens de hominibus ait: *Infelix qui illa omnia (scilicet creata) novit, te autem nescit, beatus autem qui te scit etiamsi alia nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus.* Si autem sit sermo de creaturis iam factis, vel futuris, posset quidem Deus nullam earum nosse sub ea conditione vel statu, si nullam creare statuisset; et sine illis tam perfectus ac beatus maneret et tam infinitam scientiam haberet, sicut modo habet. Ex quo plane constat non indigere creaturis ad perfectionem suam. Supposito tamen quod creaturae aliquando sint, pertinet ad perfectionem Dei eas¹⁸ actu scire, non quia eis indigeat, sed ex abundantia propriae et intrinsecae perfectionis.

7. Unde ad secundum argumentum respondetur, respectu eorum quae futura non sunt et esse possent, non esse scientiam Dei in actu primo tantum, sed esse in quodam actu secundo, de se sufficienti ad videnda illa omnia si futura essent. Quod vero nunc de facto illa non repraesentet ut existentia, non est ex eo quod illi actui aliquid entitatis vel ultimae actualitatis desit, sed solum quia obiectum non habet neque habiturum est talem conditionem quae in eo repraesentari possit. Unde, cum dicitur Deus posse has res cognoscere si essent, illud posse non physice, sed logice sumendum est, quia non significat potentiam activam vel passivam, neque actum primum, sed talem actum secundum, qui de se sufficiens sit ad repraesentandas res illas, si aliquando futurae sint, ita ut, cum illas non repraesentat, in se non minuatur; quando vero repraesentat illas, in se non augeatur realiter, sed solum intelligi in eo possit novus respectus rationis, iuxta dicta in superioribus de immutabilitate Dei. Atque ita constat nunquam posse scientiam Dei ita esse in solo actu primo ut ab actu secundo in re ipsa separetur.

¹⁸ ea, 1597, 1751, 1960, ed. Vivès; “verbum *scire* videtur accusativum fem. *eas* postulare (Castellote).

8. Alio tamen modo potest sumi scientia in actu primo, ut in re quidem semper sit coniuncta actui secundo, nihilominus tamen diversam actualitatem habeat et praebeat intelligenti; ut beatus videns Deum necessario est semper in actu secundo, simul tamen habet actum primum illius scientiae beatae, qui est lumen gloriae; et in naturali scientia angelorum, et infusa animae Christi, similia exempla sunt facilia. Atque in hoc etiam sensu negamus esse in Deo scientiam in actu primo, sed tantum in ultima et simplicissima actualitate scientiae. Quae assertio etiam sumitur ex Aristotele, XII Metaph., cit. loco, ubi sentit Deum esse suum intelligere. Idem sumitur ex D. Thom., I, q. 14, a. 1, ad 1, et I cont. Gent., c. 40, et aliis theologis In I, dist. 35, ubi specialiter Capreolus, q. 1, a. 2. Ratione declaratur, quia actus primus respectu scientiae duplex esse potest: alter per modum potentiae passivae, alter per modum principii activi; sive haec duo semper inter se distinguantur in re, sive aliquando ratione tantum. Prior ergo actus primus repugnat Deo, eo quod potentia passiva imperfectionem dicit, unde formaliter repugnat esse in actu puro. Posterior vero actus primus in praesenti materia supponit priorem vel includit illum, nam, cum intellectio sit actus immanens, non potest dari actus primus qui sit per modum principii intellectionis, nisi detur etiam actus primus receptivus intellectionis tamquam actus ultimi. Deinde huiusmodi actus primus, si vere est elicivus actus secundi, distinctus est ab illo; at hoc in Deo esse non potest. Tandem, hoc principium in nobis triplex esse potest, scilicet potentia intellectiva, aut habitus facilitans illam, aut species intelligibilis coniungens obiectum potentiae; discurrendo autem per singula ex his, constabit in Deo non reperiri.

9. *In Deo non est intellectiva potentia.*— Ex dictis ergo infertur primo non esse in Deo, si proprie loquamur, intellectivam potentiam. Quod notavit D. Thom., I cont. Gent., c. 10, quia intellectiva potentia formaliter dicit vim seu facultatem eliciendi et recipiendi intellectionem; in Deo autem non est intellectio elicitata aut recepta, sed est intellectio ex se necessaria ac per se subsistens; ergo non datur in Deo potentia intellectiva respectu talis intellectionis, neque huiusmodi potentia dicit perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit, quare non est in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Dicet theologus: in aeterno Patre est potentia proxima ad generandum; haec autem potentia non est nisi ipse intellectus. Respondetur potentiam generandi ut sic, etiam secundum rationem conceptam, in duobus differre a potentia intellectiva. Primo, quia non dicit potentiam recipiendi, sed producendi tantum; secundo, quia potentia intellectiva dicit habitudinem ad intellectionem tamquam ad quid productum et distinctum ab ipsa; potentia autem generandi non dicit habitudinem ad generationem vel personam genitam, ut ad rem a seipsa distinctam, sed ut ad terminum distinctum ab ipsa persona generante. Unde etiam potentia intelligendi solum dicit absolutum, potentia autem generandi connotat relationem principii distincti a termino genito. Propter haec ergo neganda est consequentia; in hoc tamen est aliqua similitudo, quod, sicut non datur in Deo realis potentia respectu intellectionis quam eliciat vel recipiat, ita non datur potentia generativa respectu generationis quam realiter eliciat, sed tantum respectu rei genitae, quae in re distinguitur a principio producente, non vero ab ipsamet potentia generandi, nisi quantum ad relationem quam connotat; sed de hoc latius alibi.

10. *In Deo scientia non est habitus facilitans potentiam.*— Secundo sequitur non esse in Deo scientiam quatenus dicit habitum facilitantem potentiam ad actum. Probatur primo, quia ubi non est talis potentia, nec dispositio eius esse potest. Secundo, quia etiam ubi est haec potentia, non est necessaria talis dispositio nisi ob imperfectionem potentiae, quia haec dispositio media inter potentiam et actum adiungitur ad confortandum et adjuvandum ipsum intellectuale lumen, quod proinde imperfectum supponitur, et ideo tales habitus non pertinent formaliter ad perfectionem simpliciter. Unde est probabile etiam in angelis non reperiri quantum ad naturales scientias.

11. Tertio infertur non esse proprie in Deo speciem intelligibilem, quae per modum actus primi suppleat vicem obiecti. Probatur ex eodem principio, quia in Deo non est potentia cui obiectum uniatur per modum actus primi; sed species ad hoc solum ponitur ut

obiectum uniatur potentiae praedicto modo; ergo non habet locum in Deo. Item, species intelligibilis ut sic ponitur in ratione principii determinantis potentiam ad eliciendum actum; sed in Deo non est actus scientiae ut elicited. Relinquitur ergo nullo modo esse in Deo scientiam quantum ad actum primum, sed per modum purissimi et ultimi actus.

12. *Dubiolum.*— Sed quaeres an haec intelligenda sint secundum rem, an etiam secundum rationem et modum intelligendi nostrum; priori enim modo non habent difficultatem et sufficienter probata sunt; posteriori autem modo non nihil habent controversiae, quam disputat cum Aureolo Capreolus, In I, dist. 35, q. 1, a. 2. Ille enim contendebat etiam secundum rationem et modum concipiendi nostrum vera esse; Capreolus autem oppositum defendit, cui favet modus loquendi divi Thomae et reliquorum theologorum, immo et Augustini, praesertim in materia de Trinitate. Dicunt enim Verbum procedere ex memoria fecunda Patris, et essentiam divinam quatenus eminenter continet omnia esse rationem cognoscendi omnia per modum speciei. Aureolus autem urget apparentibus rationibus, quia actus primus ut sic non potest vere Deo attribui, ut formaliter in eo inventus respectu actus immanentis ipsius Dei; ergo neque secundum modum nostrum concipiendi potest in Deo intelligi actus primus distinctus ratione a secundo. Probatur consequentia, quia haec distinctio rationis supponit ea quae sic distinguuntur, formaliter ac proprie reperiri in Deo, ut in reliquis attributis patet. Antecedens vero probatur ex dictis, quia actus primus in suo conceptu formali includit imperfectionem et potentialitatem; immo et actus secundus, si formaliter sumatur, etiam includit imperfectionem, scilicet habitudinem ad primum, vel ut ad principium a quo manat, vel ut ad potentiam quam actualiter, et ideo fere nunquam dixi in Deo esse scientiam per modum actus secundi, sed per modum puri et ultimi actus. Et confirmatur, nam nostra actualis intellectio non potest intelligi per modum actus primi, quia essentialiter est ultimus; multo ergo minus divina scientia potest illo modo concipi, quia etiam est actus ultimus multo purior et essentialior. Quae argumenta non dissolvit Capreolus, sed fatetur convincere rationem actus primi formaliter, et quoad omnia quae includit, non posse vere concipi in Deo neque ei attribui. Sed nihilominus ait aliquid perfectionis esse in actu primo, quae formaliter reperitur in Deo, ratione cuius aliquid in ipso concipitur per modum actus primi.

13. Quam sententiam veram esse puto et in re non differre a superiori. Eamque ita declaro, nam intellectio divina non solum habet illud perfectionis quod nos intelligimus in intellectione ut sic, sed habet totam perfectionem, quae est in intelligente; nam ita est intellectio ut sit ipsa substantia intelligens, in qua esse intelligimus et vim penetrandi seu intuendi obiectum intelligibile, et rationem aliquam continendi intentionali seu intelligibili modo res cognitae. Rursus, duobus modis potest aliquid a nobis concipi per modum actus primi. Uno modo ex parte obiecti et positive tribuendo illi formalem rationem actus primi, et hoc modo non tribuitur Deo, ut recte probant argumenta facta. Alio modo tantum ex parte intelligentis, praescindendo solum unam rationem ab alia, et hoc modo nos dicimur concipere in Deo aliquid per modum actus primi; concipimus enim in Deo esse vim intelligendi, praescindendo ab actuali intellectione et ab hoc quod illa vis sit activa vel ipsemet formalis actus. Et similiter concipitur esse in Deo sufficiens ratio ad repraesentandum intentionaliter omnia obiecta intelligibilia, praescindendo ab hoc quod formaliter et actualiter repraesentet. Atque hoc satis est ut sine falsitate vel attributione imperfectionis dicatur aliquid concipi in Deo per modum actus primi. Neque quoad hoc est aequalis ratio de intellectione creata, quia haec non includit omnem perfectionem et virtutem quae ad intelligendum requiritur, quam tamen includit, ut diximus, intellectio increata.

Quomodo scientia sit de essentia Dei

14. *Resolutio quaestiunculae.*— Dico tertio: divina scientia non solum est ipsamet Dei substantia, sed formaliter est de essentia ipsius Dei et quasi ultimo constituens illam in ratione talis naturae vel essentiae. Haec assertio nota est (ut existimo) lumine naturali, praesertim quoad priorem partem, quam etiam Aristoteles cognovit, ut patet ex XII Metaph. Et probari potest ex dictis supra de simplicitate divinae naturae et identitate attributorum eius inter se et cum ipsa. De posteriori autem parte dubitari potest, nam aliqui theologi non

intelligunt scientiam Dei esse substantiam Dei, nisi per quamdam identitatem, vel realem, ut sentit Scot., In I, dist. 2, q. 2, vel etiam formalem veluti ortam ex simplicitate Dei, non ex formali constitutione ipsius, ut sentit Caiet., I, q. 14, a. 1, loquendo de Deo ut Deus est, nam de Deo ut causa aliter sentit, ut infra, sect. 17, attingemus. Ratio est, quia formaliter prius intelligitur res essentialiter constituta quam operans, et esse priusquam intelligere. Nihilominus assertio posita est magis consentanea D. Thom., I, q. 14, a. 1, ad 1, et a. 4 et seqq. Ubi saepe repetit intelligere esse ipsum esse Dei; loquitur autem formaliter, alias non recte procederet. Quod et indicavit Ferrar., I cont. Gent., c. 50, rat. 3, et alii. Probarique potest sufficienter ex dictis in fine praecedentis sectionis et ex superiori assertionem.

15. Haec enim praedicata vivens et intellectuale, substantialiter sumpta, sine dubio sunt et concipiuntur ut essentialia seu formaliter constituenta ipsam essentiam Dei. Nam de creaturis essentialiter dicuntur secundum communem et analogam rationem; ergo multo magis de Deo dicuntur; essentialiter ergo necesse est concipi a nobis aliquid in Deo, ratione cuius habet illa praedicata modo essentialiter diverso et superiori quam omnis creatura. Hic autem modus in hoc solum consistit, quod habet illam vitam intellectualem per essentiam et non per participationem; habere autem per essentiam non est aliud quam habere ipsam intellectualitatem per modum puri et ultimi actus absque ulla effectione vel causalitate. At hoc non est aliud quam quod divina essentia sit intellectualis, non per modum principii aut radicis intellectualis, sed ut ipsamet intellectio subsistens; sed intellectio et scientia Dei idem formalissime sunt; ergo actualis scientia per essentiam est veluti ultimum essentialia constitutum divinae naturae. Itaque, cum dupliciter concipiatur a nobis quod aliqua natura sit intellectualis, scilicet, quia habet intrinsecam habitudinem ad intelligere, vel quia est ipsum intelligere, priori modo concipimus naturam creatam esse intellectualem; et, quia hoc commune est omnibus, in unaquaque concipimus proprium constitutum seu specificativum per habitudinem ad proprium intelligere. Divina vero natura est intellectualis posteriori modo, quia est proprius eius, scilicet, quia est ipsum intelligere purissimum et abstractissimum. Sic igitur scire Dei formalissime constituit et quasi specificat eius essentiam. Quocirca, quando concipimus Deum praecise ut existentem et non ut intelligentem, illa est vera conceptio, quia non excludimus nec negamus, sed solum ab explicita et distincta consideratione praescindimus. Re tamen vera in ipsa re concepta intrinsece includitur ut proprium constitutum eius. Sicut etiam quando concipimus Deum ut substantiam immensam, non excludimus quin illa substantia essentialiter sit constituta in gradu viventis, vita non aptitudinali (ut sic dicam) sed actualissima; haec autem vita non est alia quam intellectiva et intellectio ipsa; haec enim est vita dignissima et honorabilissima. Quo argumento Aristoteles supra probavit intelligere Dei esse de essentia ipsius Dei. An vero eodem modo philosophandum sit de voluntate et potentia dicemus inferius. Rursus an divina essentia sit de essentia ipsius scientiae divinae, supra satis definitum est tractando de simplicitate divina.

Quanta sit perfectio divinae scientiae

16. Dico quarto: ratione naturali constat hanc scientiam Dei esse perfectissimam, tam essentialiter, quam intensive ac extensive. Prima pars manifesta est primum ex generali ratione perfectionis divinae, nam omnia quae in Deo sunt, sunt essentialiter summe perfecta: hoc enim pertinet ad consummatam Dei perfectionem. Item, quia ostensum est Deum esse summe perfectum in gradu intellectuali; ergo et scientia eius est essentialiter summe perfecta in gradu scientiae. Item, primum obiectum illius scientiae est infinite perfectum et supremum obiectum intelligibile, nam est ipsamet essentia divina, et illa scientia est adaequata tali obiecto, nam est comprehensiva illius; est ergo essentialiter summe perfecta. Denique illa sola est fons omnis scientiae, iuxta illud: *Fons sapientiae, verbum Dei in excelsis*; illa enim sola est scientia per essentiam, omnis autem alia est quaedam participatio eius; est ergo illa scientia in specie sua (ut ita dicam) summe perfecta.

17. Atque hinc etiam facilis est secunda pars, quae non est intelligenda de intensione graduali, qualis esse solet in qualitibus, nam constat hanc non habere locum in entitate simplicissima et substantiali, sed per eam metaphoram significare intendimus eximiam perfectionem quam habet illa scientia in omnibus conditionibus seu proprietatibus perfectae scientiae. Est enim imprimis clarissima et evidentissima, nam haec perfectio maxime pertinet ad essentiam scientiae; si ergo illa scientia in essentiali ratione scientiae summe perfecta est, etiam in claritate necesse est esse perfectissimam. Unde etiam fit esse summe certam; nam certitudo comitatur evidentiam cum proportionata perfectione. Nam, licet interdum certitudo sit sine evidentia, nunquam tamen est evidentia sine certitudine; et, licet certitudo obscura excedat aliquam certitudinem evidentem, absolute tamen et ex suo genere certitudo evidens melior est; unde, si comitetur supremam evidentiam, est etiam suprema certitudo. Rursus hinc fit illam scientiam etiam esse summe infallibilem et maxime veram, quia attingit veritatem cum perfectissimo lumine et simplicissimo intuitu, unumquodque verum intuendo prout in se est, et de unaquaque veritate iudicando secundum mensuram eius, et in hoc consistit infallibilitas, quae idem fere est quod certitudo. Unde non refert quod veritates cognitae per hanc scientiam in se non sint aequales, eo quod quaedam sint increatae, aliae creatae, quaedam immediatae, aliae mediatæ, quaedam necessariae, aliae contingentes; tota enim haec varietas uniformiter cadit sub hanc scientiam, quae sub eodem infinito lumine et absque dependentia ab objecto unamquamque veritatem videt secundum statum in quo habet determinationem et certitudinem, et de unaquaque iudicat secundum gradum eius, et ideo omnibus est summe adaequata, atque ita summe vera et infallibilis. Atque hinc tandem fit ut etiam sit prorsus invariabilis, nam, ut supra dixi circa attributum immutabilitatis, in se non recipit reale augmentum nec diminutionem; immo neque, ut scientia est, varietatem recipit in respectibus rationis; nam ex arce aeternitatis omnia immutabili intuitu videt, etiam illa quae in se variantur, et omnia respicit pro suis temporibus, et in illo respectu semper ac perpetuo permanet.

18. *Theologicae aliquot quaestiones obiter expediuntur.*— Hic vero occurrebant disputandae et declarandae nonnullae locutiones de quibus theologi disputant, an, scilicet, Deus in rebus contingentibus plura scire potuerit quam sciat, vel an potuerit aliquid nescire quod scierit, et similia; sed ea omitto quia non spectant ad metaphysicam et magis consistunt in modo loquendi quam in re. Constat enim in rebus contingentibus aliquas propositiones potuisse esse veras, quae nunc non sunt verae; et e converso, aliquas nunc esse veras quae potuerunt esse falsae, ut Petrum fore salvandum; et nunc Deus scit eas quae verae sunt, non autem quae sunt falsae; scit tamen Deus illas esse falsas, et oppositas esse veras, et posset oppositum scire, si oppositum futurum fuisset in rebus. Per haec autem non augetur nec minuitur illa scientia, neque secundum rem, quia haec repraesentatio contingentium nihil rei addit, ut supra tractatum est; neque secundum rationem, quia semper necesse est alterutram partem esse veram, scilicet, aut rem esse futuram aut non esse futuram, et Deus ex aeternitate videt eam partem in qua veritas obiectiva est. Et ob eandem causam nunquam variatur secundum se, quia intuitum illum seu respectum aut conformitatem quam ex aeternitate habet cum tali re semper retinet, et ideo simpliciter et ex parte ipsius Dei nihil nunc scit, quod antea non sciverit, neque, e converso, aliquid nunc nescit quod antea sciverit, quamvis ex parte rerum et in ordine ad successionem temporis et varia instantia eius, aliqua propositio nunc sit vera quae antea non fuit vera. Legatur Augustinus, XV de Trin., c. 7; et D. Thomas, I, q. 14, a. 15, et I cont. Gent., c. 67, et q. 2 de Verit., a. 13, praesertim ad 7; et reliqui theologi, In I, dist. 59; et Alens., I p., q. 24, memb. 7.

19. Tertia pars conclusionis de perfecta extensione divinae scientiae non est intelligenda (ut per se clarum est) de extensione entitativa ex parte ipsius scientiae; constat enim indivisibilem ac simplicissimam Dei entitatem non esse capacem huius extensionis. Dicitur ergo divina scientia summe perfecta in extensione ex parte obiecti, quia, in se simplicissima existens, omnia obiecta scibilia intuetur. Et hoc sensu probatur primo generali ratione infinitae perfectionis Dei. Est enim omnis perfectio eius infinita sub omni ratione quae ad perfectionem simpliciter spectat; sed habere hoc modo scientiam infinitam et comprehensivam omnis obiecti scibilis pertinet ad perfectionem simpliciter; dicit enim

perfectionem sine imperfectione, et, caeteris paribus, est maior perfectio. Deinde potest sigillatim probari dividendo obiecta scibilia in tres classes. In prima sit tantum Deus ipse et quae intra ipsum sunt, in secunda, creaturae possibles seu factibiles ab ipso Deo, in tertia, res omnes existentes, seu futurae in aliqua differentia temporis seu in tota aeternitate. De rebus primi ordinis est evidentissimum, et ideo neque ab infidelibus philosophis in dubium vocatum est. Primo, quia Deus, sicut res est summe immaterialis, ita est obiectum maxime intelligibile in actu; ergo per aliquam scientiam est scibile; ergo maxime per suam, quia nulla potest esse illi magis proportionata, neque ullum obiectum potest illi scientiae esse magis proprium. Quo argumento non solum probatur Deum scire se, sed etiam comprehendere, ut supra etiam tetigimus tractando de attributo incomprehensibilitatis; neque in re clara oportet plures rationes multiplicare.

20. *Quod sit divinae scientiae obiectum accommodatissimum.*— Solum potest aliquis obiicere, nam hinc sequitur ipsummet Deum esse primum et accommodatissimum obiectum scientiae suae; supra enim generatim ostendimus unamquamque substantiam intellectualem esse obiectum maxime proprium et proportionatum sui connaturalis intellectus, quod in divina substantia maxime necessarium est, quia seipsa contenta est ad omnem perfectionem suam, erit ergo obiectum maxime proprium suae scientiae, immo et quodammodo adaequatum, ut postea dicemus. Hoc autem difficile intellectu est, quia, ut diximus, scientia Dei est formalissime ipsa scientia divina; non potest autem intelligi quod scientia ut scientia seipsam habeat pro primario obiecto. Sic enim D. Thom., I-II, q. 1, a. 1, ad 2, dicit impossibile esse quod primum visibile sit primum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis, et eodem modo probat fieri non posse ut primum amabile sit ipse amor, et in omni intellectione creata idem in universum reperitur, quod non potest in se tamquam in primo obiecto sistere. Et ratio est quia scientia, cum sit actus immanens, directe tendit in aliquod obiectum, priusquam intelligatur reflexe tendere in seipsam.

21. Respondetur in actibus seu intellectionibus aut volitionibus creatis ita semper accidere, quia sunt actus aliquo modo effecti vel causati ab ipsis obiectis, et ad ea dicunt transcendentalem habitudinem, unde necesse est ut ab ipsis ex natura rei distinguantur. Item reddi potest alia ratio, quia actus creatus non est ita immaterialis et purus ut possit secundum se totum (ut sic dicam) esse reflexivus in seipsum; oportet ergo ut sit tamquam motus directe tendens in aliquem terminum a se distinctum. At vero utraque ratio cessat in divina scientia, quia non est causata, sed per se primo et ex se talis est; deinde, est immaterialissima et purissima, et ideo seipsa est contenta et sibi sufficiens sub omni ratione, tam formali quam obiectiva. Ex quo obiter intelligitur divinam scientiam eminentissimo modo esse simul directam et reflexam, quod etiam est necessarium in illa, hoc ipso quod prima et perfectissima est. Nam, ex eo quod est perfectissima, non potest esse ignorata ab ipso sciente, quia ille perfecte scit qui scit se scire; ex eo vero quod est prima, non potest esse scita per aliam scientiam, quia alias illa esset scita per aliam scientiam, et sic procederetur in infinitum, quod cum fieri non possit, sistendum est in scientia divina tamquam in prima, quae seipsam tamquam proprium et primum obiectum intuetur. Neque hoc est adeo difficile intellectu, cum illa scientia sit subsistens et substantia intelligens perfectissima.

De scientia Dei circa creaturas possibles

22. Dicendum iam est de rebus secundi ordinis, id est, de his quas Deus potest facere, solum quatenus possibles sunt, et de his omnibus est etiam evidens cadere sub divinam scientiam. Ratio a priori est, quia Deus est infinite intellectivus; ergo habet vim cognoscendi omne intelligibile; sed huiusmodi res sunt intelligibiles, quia sunt entia saltem possible, et unumquodque sicut est ens ita est intelligibile; ergo divina scientia ob infinitatem suam omnia haec complectitur. Secundo, quia Deus comprehendit suam essentiam et potentiam; comprehendendo autem potentiam suam, necessario comprehendit quidquid in illa eminenter continetur et ab illa fieri potest. De qua ratione latius dixi I tomo

III partis, disp. XXVI, sect. 3. Tertio est optima ratio a posteriori, quia impossibile est Deum ignorare rem quam possit creare, quia nihil operatur neque operari potest nisi ut intellectuale agens, tum quia solus hic modus operandi est perfectus et dignus Deo, tum etiam quia potentia divina, cum sit infinita, non potest esse ex se determinata ad producendos omnes suos effectus, et ideo non potest determinari ad hos effectus producendos potius quam illos, nisi per intellectum et voluntatem. Repugnat ergo aliquid cadere sub divinam potentiam quod non cadat sub divinam scientiam.²³ Ex quibus rationibus intelligitur Deum non tantum cognoscere aut scire has res creabiles secundum esse quod habent in ipsomet Deo, sed etiam secundum proprium et formale esse quod in seipsis habere possunt. Itaque divina scientia non tantum terminatur ad ipsam Dei essentiam et ad eminentiam illam omnium rerum creabilium quam in se formaliter Deus habet, sed etiam ad ipsas res creabiles, quae in ipso non sunt formaliter, sed tantum eminenter. Probatur, quia alias non cognosceret creaturas, sed tantum suam essentiam, quia creaturae, prout in Deo, non sunt creaturae, sed ipsa creatrix essentia, iuxta illud: *Quod factum est, in ipso vita erat*. Item, quia impossibile est comprehendere totam eminentiam creaturarum, quae in Deo est formaliter, distinctissime et clarissime non cognoscendo simul et comprehendendo ipsas formales creaturas, quae ibi eminenter continentur. Denique, cum creaturae non sint condendae secundum esse eminens quod habent in Deo, sed secundum esse formale quod in se recipiunt, cognitio earum secundum prius esse, si in eo sisteret et ad posterius esse non transiret, nihil ad earum productionem posset iuvare; cognoscit ergo Deus creaturas possibles formaliter et in seipsis.

24. *Obiectio*.— Sed videmur in hoc theologis contradicere; communiter enim dicunt Deum cognoscere creaturas in seipso, non autem in seipsis, ut affirmat Dionys., c 7 de Divin. nomin., et c. ult. de Mystic. Theologia; August., lib. LXXXIII Quaest., quaest. 46, et XV de Trinit., c. 14; D. Thom., I, q. 14, a. 5, et I cont. Gent., c. 30, et q. 2 de Veritate; et reliqui theologi, In I, dist. 35; Alens., I p., q. 23, a. 1 et 3; Scotus, in Quodl., q. 16 et q. 2 et 3 Prologi. Videtur etiam imperfectio, quod divina scientia terminetur ad creaturas in ipsis, quia sub ea ratione habebit transcendentalem habitudinem ad illas. Et consequenter eius scientia sumet speciem ab illis ut ab obiectis et ab eis sub ea ratione pendeat, et indigeat Deus creaturis ad aliquam perfectionem suam; quae omnia repugnant.

25. *Dissolvitur*.— Respondetur ad priorem partem theologos affirmare quidem Deum cognoscere creaturas in se, non negare autem quod eas etiam in ipsis cognoscat in sensu a nobis declarato. Quod si interdum aliqui id negant, ut Aureolus apud Capreol., In I, dist. 35, q. 2, in argumentis cont. 2 concl., id solum intelligunt in sensu contrario priori affirmationi. Duo igitur docere intendunt, quae in ratione etiam naturali vera sunt et satis nota. Unum est Deum non accipere scientiam quam de creaturis habet ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata et anterior omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deus cognoscere creaturas in seipso, quia, scilicet, ex se habet scientiam, et quasi speciem intelligibilem repraesentantem sibi omnem creaturam; quamquam in hoc solo sensu locutio sit minus propria, nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas ex se et per se, quam in se. Secundum est, scientiam Dei non respicere creaturas nisi ut obiectum secundarium; nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes possibles creaturas, et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in seipso tamquam in causa. Ita enim loquuntur et declarant probatores theologi, quamvis nonnulli discrepent. Non tamen negant divinam scientiam extendi (ut sic dicam) ad creaturas secundum proprium esse earum; quin potius alias docent habere Deum proprias ideas omnium creaturarum, quae nihil aliud sunt quam ipsa intellectio seu conceptus Dei repraesentans proprias naturas singularum creaturarum. Unde D. Thom., I, q. 14, a. 6, ad I, aperte declarat Deum non dici cognoscere creaturas in se quia solum cognoscat illas secundum esse quod habent in ipso, sed quia per illud cognoscit eas in propriis rationibus, et q. 20, a. 2, ad 2, dicit cognoscere Deum creaturas in propriis naturis sicut nos. Idem, q. 2 de Verit., a. 4, ad 6, et I cont. Gent., c. 48 et 49. In hoc ergo sensu vere dicitur Deus cognoscere creaturas in seipsis, solumque potest illa locutio negari, si per eam significetur Deum sumere scientiam a creaturis, aut eas ut primum obiectum respicere.

26. *Nulla imperfectio est in scientia divina attingere creaturas in seipsis.*— Atque hinc facilis est responsio ad alteram partem difficultatis; negatur enim supponi vel sequi imperfectionem aliquam ex eo quod Deus cognoscat creaturas in seipsis modo iam explicato, aut ex eo quod scientia Dei in eodem sensu terminetur ad creaturas. Quia hoc terminari non ponit dependentiam aliquam in illa scientia a creatura, sed solum eminentem et intellectualem repraesentationem, in qua nos fundamus denominationem seu relationem rationis, secundum quam dicimus illam scientiam terminari ad tale obiectum. Neque etiam sequitur scientiam illam habere propriam specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad talia obiecta, quia per se non ordinatur ad illa, neque est instituta (ut sic dicam) propter illa, sed ex se et propter se tantum est; illa vero omnia quae sunt extra se, solum quasi consequenter et ex eminentia perfectionis attingit. Et in universum scientia non accipit speciem a secundario obiecto, neque ab illo per se pendet, sed a primario. Exemplum theologicum est in visione Dei creata qua fruuntur beati; nam, licet per illam videant Deum et creaturas, in eo non accipit speciem et rationem suam a creaturis, sed a Deo, quia Deus est primum obiectum illius, creaturae autem secundarium. Idem ergo multo maiori ratione intelligendum est in visione increata ipsius Dei, quae simpliciter est magisque absoluta et independens. Neque tandem sequitur Deum indigere creaturis ad aliquam perfectionem suam, sed potius sequitur creaturas indigere hac divina scientia ut sint, vel actu, vel etiam ut sint possibles, quia creaturae, sicut ex divina efficacia habent ut sint, ita ex divina eminentia et potentia, a qua non separatur scientia, habent quod possibles sint.

27. Hic autem occurrebat quaestio theologica, an haec scientia Dei ponat vel supponat aliquod esse in creaturis ut cognosci possint, etiam ut possibles, quam disputant Henric., in Summ., q. 23 et 25, et Quodl. VIII, q. 1 et 9, et Quodl. IX, q. 1 et 2, et Quodl. XI, q. 3; Scotus, In I, dist. 35 et 36, et In II, dist. 1, q. 1, a. 2, et in Quodl., q. 1 et 14; Capreol., In III, dist. 35; Caiet. et alii, I, q. 14, a. 5 et 6, et q. 34, a. 3. Sed non est quod in ea immoremur hoc loco, quia de essentia creaturarum antequam sint, de quo disputat Henricus, dicturi sumus infra, tractando de ente finito et de distinctione essentiae et existentiae in illo; de esse autem cognito creaturarum, de quo tractat Scotus, solum potest esse et revera est dissensio in modo loquendi; dicuntur enim creaturae esse cognitae ab aliquo esse reali, non quod in se habeant, sed in Deo; Deus enim cognoscendo creaturas habet illas peculiari modo in esse repraesentativo seu ideali, ut sumitur ex D. Thom., I, q. 14, a. 1, et q. 15, per totam, et q. 16, a. 7; et August., VI de Trinit., c. ult., V Genes. ad lit., c. 14, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 46; et alios refert Waldens., lib. I Doctrinalis fidei antiquae, c. 8. Ab illo autem esse quod creaturae in Deo habent, denominantur cognitae, sed haec solum est denominatio extrinseca in illis solumque esse potest fundamentum alicuius relationis rationis. Neque aliud esse fingi potest sine magno errore, tam in fide quam in omni ratione naturali. Nec Scotus aliud intendit, ut ex citatis locis aperte constat et iterum dicitur disputatione sequenti.

De scientia rerum existentium

28. Venio ad tertiam partem propositam, nimirum scientiam Dei extendi etiam ad creaturas factas, vel quae in quocumque tempore fiunt aut fient. Quae pars non solum est de fide, iuxta id: *Vidit Deus cuncta quae fecerat*, et alia innumerabilia quae adduci possent, sed etiam est evidens naturali ratione, quamquam nominales quidam id negent, eo quod existiment divinam providentiam non posse ratione naturali probari¹⁹. Sed errant valde, nam, ut recte dixit Augustinus, V de Civitate, ubi per totum fuse hoc disputat, nihil magis rationi naturali repugnat quam admittere Deum esse et tamen sentire eum insipientem esse. Itaque scire etiam creaturas existentes, supposito quod sint vel futura sint, per se est magna perfectio et in nobis reperitur, et ex se non repugnat cum quacumque alia perfectione; pertinet ergo ad perfectionem simpliciter; est ergo formaliter in Deo. Item ratio in

¹⁹ Ocham et Gabriel, In I, dist. 35.

praecedenti puncto facta de infinita vi intelligendi divina hic etiam locum habet, quia res creatae, etiam ut existentes, sunt peculiari modo visibiles aut intelligibiles; et in eis fundantur propriae veritates scibiles; ergo ad infinitatem divinae scientiae pertinet ut haec omnia complectatur.

29. Praeterea ab effectu, nam Deus imprimis ignorare non potest ea quae per seipsum immediate et solus facit; nam illa vult facere et scit suam voluntatem esse potentem et efficacem; non ergo potest ignorare illum effectum ut a se factum. Deinde caetera omnia quae a creaturis fiunt, ab ipso etiam Deo immediate fiunt, quamvis non solo, ut in superioribus ostensum est; ergo nihil eorum quae fiunt potest a Deo ignorari. Dices: quid de peccatis, quae a Deo non fiunt? Respondeo: quidquid reale et positivum sit in illis, vel circa illa, a Deo fit, et ideo non potest etiam defectus ab ipso ignorari, tum quia, cognitis omnibus positivis quae sunt in tali actu, necessario cognoscitur defectus, tum etiam quia, licet ille defectus non fiat a Deo, non tamen fit nisi Deo permittente. Atque hinc etiam est efficax argumentum quod ex divina providentia sumitur, quam falsum est non esse notam naturali ratione, tum quoad sufficientiam ex parte Dei, tum etiam quoad usum seu exercitium. Quid enim indignius Deo cogitari potest quam esse ipsum insufficientem ad universum gubernandum? Non esset autem sufficiens, nisi potens esset ad omnia quae fiunt cognoscenda, ut iuxta exigentiam rerum eis provideat. Quod si potens est haec omnia scire, actu omnia scit, quia scientia eius naturaliter repraesentat omnia quae repraesentabilia sunt, alioqui illa scientia esset mutabilis. Rursus ipse universi ordo satis manifestat non esse sine universali gubernatore, ut partim in superioribus ostensum est et partim in sequentibus attingemus.

30. Atque hinc sequitur Deum habere hanc scientiam creaturarum omnium quae fiunt in tempore ex aeternitate sua, quia necesse est ut totam illam simul habeat sine successione, quia non potest in se variationem admittere, alioqui realiter mutaretur, quod est impossibile; utrumque autem horum supra demonstratum est. Item, quia non posset Deus habere perfectam providentiam et prudentiam in rebus administrandis seu gubernandis, nisi haberet omnium praescientiam.

31. *Futura contingentia an Deus cognoscat.*— Statim vero offerebat se hoc loco disputatio de cognitione futurorum contingentium; non enim potuit Deus ex aeternitate scire omnia quae in tempore fiunt, nisi etiam praesciverit quidquid quocumque modo in tempore futurum fuit; si ergo aliqua contingenter futura fuere, etiam illa praescivit. Hoc autem involvit contradictionem, tum quia quod contingens est, quamdiu factum non est, non habet determinatam veritatem scibilem; tum etiam quia ipsamet scientia Dei, cum sit necessaria et causa rerum, tolleret contingentiam earum; tum denique quia nulla potest excogitari via aut modus quo haec futura cognoscantur. Propter quas difficultates Cicero, in lib. De Fato et Divinatione, negavit habere Deum hanc praescientiam, et, ut Augustinus ait, V de Civitat., c. 9: *Ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos.* Sed, quoniam haec difficultas latissime a theologis disputatur, et ex professo tractari non potest, nisi adducendo multa de divina providentia, praedestinatione et gratia, quae sunt propria theologorum, ideo praeter superius dicta de contingentia effectuum in disputationibus de causis, hic nihil adiungemus. Sed respondemus breviter verissimum ac certissimum esse illatum consequens, quod non aliis rationibus probandum est, nisi illis quibus probavimus assertionem positam, nam ex illa evidenter sequitur hoc consequens, ut deductum est.

32. Neque est verum implicari contradictionem in praescientia horum futurorum, quia, licet in suis causis non habeant determinationem, id est, in virtute et modo operandi causae proximae, tamen, in re ipsa altera pars contradictionis futura est, quam, licet nos ignoremus, Deus tamen ex sua aeternitate intuetur. Neque hinc etiam fit ut per hanc praescientiam Deus imponat necessitatem aliquam rebus sic cognitis, quia haec scientia ut sic non est causa earum, immo supponit, tam ex parte Dei quam ex parte cuiusvis alterius causae necessariae ad talem effectum, totam efficaciam seu concursum suo tempore futurum, et Deus per hanc scientiam intuetur res futuras ut suae aeternitati praesentes. Nec denique Deus ad hoc indiget aliquo medio extrinseco, sed suo infinito lumine et aeterna visione

attingit omnia tempora, et in singulis intuetur quidquid in eis est, quod respectu diversarum partium ipsius temporis futurum vel praeteritum denominatur, respectu vero divinae visionis semper est ita praesens obiective ac si semper existeret. Unde, sicut nos ad videndam veritatem rei existentis non indigemus aliquo medio quo illa veritas demonstretur, sed immediate videmus in seipsa hanc veritatem, verbi gratia, Petrum esse album, quia videmus albedinem coniunctam ipsi, non quia ex necessitate albedo coniuncta sit, sed solum quia de facto ita se habet, sic etiam, maiori ratione, Deus non indiget medio aliquo extra lumen suum ad videndas has veritates in seipsis, quia efficacius est ad intuendum omnia tempora, et omnia quae in illis fiunt, sua aeterna visione, quam sit noster intellectus aut visus ad videndas res sibi coexistentes et praesentes. Verum quidem est rationem naturalem non posse satis investigare quomodo hoc sit, satis vero percipit in hoc nullam esse repugnantiam, totumque esse consentaneum, immo et necessarium ad consummatam Dei perfectionem ac providentiam.

33. *Futura contingentia sub conditione, an Deus cognoscat.*— Alia vero quaestio, quae hic se insinuabat de cognitione futurorum contingentium, quae conditionata vocant, quamvis metaphysica revera sit, tamen sine Scripturis et Patribus et aliis principiis theologis non potest pro dignitate tractari, et ideo illam omnino praetermitto. Solumque assero, si hae conditionatae locutiones, *si fuisset hic Petrus, peccasset*, vel aliae similes, habent determinatam veritatem secundum quam sint cognoscibiles, non posse a Deo ignorari. Esse autem multo probabilius habere has propositiones veritatem aliquam determinatam, non quidem fundatam in vi illationis aut consequentiae (neque enim in hoc sensu tales propositiones sumendae sunt), sed in eo quod in tali eventu una sola pars contradictionis determinate fieret, quae, licet nos lateat, non tamen Deum, qui infinito suo lumine omnia penetrat, cuius signum certissimum est quod non minus haec futura praedicit quam absoluta; sed de hoc alias. Satis ergo ex his probata manet assertio posita quoad omnia membra quae in illa distinximus.

Quotuplex sit scientia Dei

34. Dico quinto: in Deo una tantum est scientia, eaque simplicissima, formaliter et eminenter continens omnem perfectionem simpliciter intellectualis virtutis, secundum quam in plures scientias per rationem et conceptus inadaequatos a nobis distinguitur. Haec assertio, quoad rem praecipuam quae in illa intenditur, est evidens naturali ratione, nimirum quod scientia Dei sit maxime una et simplex. Nam, si inter divina attributa non potest esse distinctio ulla in re, neque in scientia ipsa esse poterit, praesertim cum ostensum sit scientiam hanc esse quasi formale constitutivum ipsius essentiae Dei²⁰ in esse talis naturae et essentiae. Item, quia haec scientia Dei, ut versatur circa ipsum Deum, quod est simplicissimum obiectum, una est et simplex; eadem autem omnino est quae comprehendit omnes creaturas ut possibles, quia has attingit secundo ex vi comprehensionis suae essentiae, ut diximus. Rursus ostensum est in superioribus scientiam liberam Dei, quae versatur circa creaturas ut existentes, nihil rei addere scientiae necessariae ut sic; ergo est illa scientia omnino una et simplex.

35. *Modus cognoscendi quem Deus habet universalissimus est.*— Ex quo intelligitur obiter modum cognoscendi per illam scientiam perfectissimum esse, et recte etiam dici posse universalissimum. Primum patet, quia in eo nulla est compositio, divisio, aut discursus, sed simplex intuitus, quo simpliciter videntur quae composita sunt, et invariabiliter quae variabilia sunt, et simul quae successiva. Lege D. Dionysium, c. 7 de Divin. nomin.; et Augustin., IX Genes. ad litter., c. 18; et Clement. Alexand., lib. VI Stromat., versus finem,

²⁰ scientiam hanc... essentiae Dei, 1597, 1960; essentiam hanc ... scientiae Dei, ed. Vivès. Cf. BHF, t. IV, p. 632: “La ed. Vivès y otras construyen indebidamente, a nuestro juicio, la frase última de la siguiente manera: *praesertim cum ostensum sit essentiam hanc esse quasi formale constitutivum ipsius scientiae Dei...* (N. de los EE.)”

ubi hoc sensu dicit, *Deum omnia intueri unica applicatione*; et D. Thom., I, q. 14, a. 7, 14 et 15.

36. Secundum declaratur, quia scientia illa solet dici universalis quae unico principio vel actu multa et varia attingit; non enim fingi potest scientia universalis praedicatione seu abstractione; omnis scientia rei singularis est. Neque etiam formaliter scientia ut scientia dicitur universalis ob causalitatem; ergo sic denominatur propter attingentiam plurium rerum, ut scientia angelica dicitur universalior quam humana; et inter angelos, superiores dicuntur habere scientiam et species universaliores quam inferiores; sic ergo ascendendo ad Deum, eius scientia dicitur universalissima, ut recte notavit D. Thomas, In II, dist.3, q. 2, a. 2, *quia una similitudine* (ait) *quae est sua essentia, omnia cognoscit*. Verum est alibi D. Thomam dicere illam scientiam Dei neque esse universalem, neque particularem, scilicet, I, q. 14, a. 1, ad 3, sed ibi loquitur in alio sensu, scilicet, ut scientia universalis dicitur de ea quae attingit praecise rationes universales rerum et non descendit ad particularia. Quo sensu (inter alios) nostra metaphysica dicitur universalissima scientia; e contrario vero singularis dicitur quae solum versatur circa particularia, quomodo sensus dicitur esse singularium. Sic igitur dicitur scientia Dei neque universalis neque particularis, quia neutras rationes excludit, sed in omnibus rebus omnes attingit perfectissime, et ob hanc eandem causam dicitur in alio sensu universalissima.

37. *Aliquot divinae scientiae attributa declarantur.*— Reliqua quae in quinta assertionem sunt posita, solum ad explicandam eminentem multipliciter illius simplicissimae scientiae et diversos conceptus ac voces quibus a nobis significatur, posita sunt. Est ergo imprimis considerandum in nostro intellectu quasdam esse cognitiones quae dicuntur virtutes simpliciter, quia in suo conceptu formali nullam includunt imperfectionem, ut sunt illae quinque quas Aristoteles distinguit in VI Ethic., scilicet, intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars. Alia vero sunt quae vel nullo modo sunt virtutes, ut opinio et fides humana, quia non attingunt infallibiliter veritatem, vel non sunt virtutes sine aliquo defectu et imperfectione, ut fides divina, et theologia in ea fundata; quatenus enim sunt infallibiles, virtutum rationem habent, deficiunt tamen in obscuritate. In hoc etiam genere poni potest scientia *quia*; est enim aliquo modo virtus, sed imperfectionem includit. Divina ergo scientia formaliter includit omnes priores virtutes simplicissime unitas in unica perfectione sua. Est enim illa scientia clarissima cognitio omnium primorum principiorum et iucundissima contemplatio primae ac supremae causae et omnium rerum, tam naturalium quam supernaturalium. Est item ars omnium quae fieri possunt, et prudentia, quae rectissime iudicat de omnibus quae agere expedit. Sub his ergo rationibus, et intelligentia, et sapientia, et scientia, et ars ac prudentia nominari potest. Quae omnia sola ratione distingui per inadaequatos conceptus nostros perspicuum est.

38. Posteriores autem proprietates non sunt in Deo formaliter et in eius scientia. Neque enim Deus opinionem habet, quae assensum dicit fallibilem ideoque formidolosum. Novit quidem Deus rationes omnes quibus homines niti possunt ad assensus probabiles eliciendos; sed haec notitia in Deo scientifica est et evidens, qua novit quod pondus habeat unaquaeque ratio ad probabilitatem generandam. Et ideo Deus etiam mutabiles res et contingentes non cognoscit nisi quatenus evidetiae et certitudinis sunt capaces; ut verbi gratia, si effectum contingentem in causis et circumstantiis contemplatur, solum cognoscit causam esse sufficientem, sed indifferentem ad talem effectum, vel aequaliter, vel cum maiori propensione ad unam partem quam ad aliam, prout revera fuerit; effectum autem esse futurum non iudicat, nisi intuendo causam ut suo tempore determinandam. Rursus, nec fides locum habet in cognitione Dei, ut per se notum est, tum quia omnis obscuritas repugnat infinitae claritati Dei, tum etiam quia nulla est auctoritas cui ipse credere possit; nam sibi non credit, cum locutio, qua secum loqui potest, sit perfectissima sui et rerum omnium comprehensio; inferior vero auctoritas, quae ex se fallibilis est, non potest Deum ad assensum movere, sed ipse evidenter videt quid ponderis habeat uniuscuiusque testimonium ut humanum vel angelicum intellectum possit ad assentiendum movere.

39. Tandem nec scientia quia, seu a posteriori, potest Deo formaliter tribui, quia talis scientia tunc est quando cognitio effectus inducit ad cognitionem causae; unde oportet ut cognitio effectus sit causa cognitionis causae; non potest autem haec causalitas intercedere ex parte obiecti, ut ex ipsis terminis constat; ergo necesse est ut sit ex parte cognoscentis; at hoc repugnat Deo, quia manifestam includit imperfectionem. Novit igitur Deus necessariam connexionem inter effectum et causam, prout in se est; novit etiam eum qui imperfecte cognoscat posse ascendere ex cognitione effectus ad cognitionem causae; ipse autem non ita ascendit, sed effectum potius in causa cognoscat, et ideo scientiam *quia*, seu a posteriori, non habet. Scientia autem *propter quid* formaliter ac proprie in Deo recte concipitur, quia illa dictio *propter quid* non indicat causalitatem ex parte ipsius cognoscentis, ita ut cognitio causae sit causa cognitionis effectus, sed dicit tantum causalitatem ex parte obiecti, quae per simplicissimam cognitionem videri potest, et hoc modo videt Deus ex qua causa vel ex quibus sit unusquisque effectus, et ideo propriissime dicitur habere scientiam propter quid, praesertim respectu creaturarum, in quo sine causa formidavit Durand., In I, dist. 35, q. 4. Advertit tamen, non abs re, non habere Deum scientiam *propter quid* respectu sui ipsius, quia nullam habet causam; unde dici potest habere perfectissimam scientiam quia et eminenter *propter quid*; quia in simplicissima ratione sua cognoscat contineri rationes omnes, quae aliquo modo a priori de attributis eius reddi possunt.

40. *Quid considerandum in intellectualibus virtutibus ut Deo attribui possint.*—

Atque ad hunc modum discurrere possumus per omnes voces vel conceptus cognitionum seu perfectionum intellectualium, sunt enim innumerae. Et in eis est attente considerandum an dicant perfectionem simpliciter, an includant aliquam imperfectionem, ut illae formaliter et proprie tribuantur divinae scientiae, hae vero minime; ut, verbi gratia, cognitio apprehensiva et iudicativa, ut absolute et formaliter dicunt perfectionem sine imperfectione, scilicet, repraesentare res intelligibiles et assentiri veritati, merito tribuuntur Deo. Si vero apprehensio sumatur non solum cum praecisione iudicii ex parte nostra, sed etiam cum exclusione ex parte ipsius rei, id est, quod talis conceptus sit vere apprehensivus et non iudicativus, sic non potest Deo attribui formaliter talis apprehensio, quia includit imperfectionem, scilicet, quod per talem apprehensionem non cognoscatur res quantum cognoscibilis est; nam, quando hoc modo concipitur, per talem conceptionem de illa iudicatur quidquid iudicari potest. Atque hac ratione omnes illae voces quae videntur significare apprehensionem rei sine perfecto iudicio, non nisi metaphorice Deo tribuuntur, et huiusmodi videntur esse *cogitatio*, *consilium* et similes. Rursus reperitur in nobis scientia intuitiva et abstractiva, quae, quatenus dicunt cognitionem rei existentis vel non existentis, nullam includunt imperfectionem in ipsa cognitione, et hoc modo tribui possunt Deo; tamen, si cognitio abstractiva dicatur propter absentiam et distantiam localem vel temporalem ab obiecto, sic includit imperfectionem et limitationem in tali cognitione, nimirum, quod non possit ad omnia tempora vel ad omnia loca extendi, et hoc modo non reperitur in Deo formaliter; et si quae sunt voces quae hanc significationem involvant, non tribuuntur Deo proprie, sed metaphorice; huiusmodi autem esse videtur *recordatio*, quae propterea solum per metaphoram Deo attribui potest. Et iuxta hanc significationem et considerationem data est celebris illa divisio theologorum scientiae divinae, in scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis; nam prior de se est tantum rerum possibilium ut sic et abstractiva; posterior vero dicitur de tota cognitione rerum quae existentiam habent vel habiturae sunt in aliqua differentia temporis. De qua divisione plura a theologis traduntur, quae ad metaphysicum non spectant; satisque est significationem illorum terminorum nosse.

Quid Aristoteles de divina scientia senserit

41. Solum potest philosophus desiderare quid de divina scientia Aristoteles senserit, in quo unum fere est controversum, de caeteris enim bene sensisse constat. Nam aperte in XII Metaph. ponit Deum intelligentem seipsum tamquam purum actum, atque unica ac simplicissima, perpetua et immutabili intellectione, quae est substantia eius, in quo principio

caetera quae superius diximus continentur, quae, licet non omnia sint ab eo declarata, nihil tamen dicit quod eis repugnet; illo tantum excepto, de quo, ut dixi, est controversia, nimirum, circa cognitionem quam Deus habet de creaturis; multi enim existimant docuisse Aristotelem Deum extra se vel nihil cognoscere, vel non distincte, clare ac in particulari. Ita opinatur Gregorius, In I, dist. 35, q. 1, ubi adducit etiam Commentatorem, XII Metaph., text. 51, ita exponentem Aristotelem. Ex quo textu praecipuum sumitur fundamentum, nam ibi dicit Aristoteles Deum quaedam non cognoscere, ne vilescat intellectus eius; nam quaedam adeo vilia sunt ut nobilius sit ea ignorare quam nosse; alia vero testimonia quae ex Aristotele adduci solent, nullius sunt momenti. Eamdem opinionem tribuit Averroi, non tamen Aristoteli, Gabr., In I, dist. 35, q. 2. Avicenna etiam, ut idem Averroes refert, disp. XII Destructorii, existimavit Deum non cognoscere singularia secundum existentias eorum, quia non intellexit quo modo talis scientia posset esse invariabilis et independens a rebus mutabilibus. Averroes alias addit rationes, quas late referunt Gregorius et Gabriel supra, quae in virtute sunt a nobis solutae in superioribus, praeter illam, quod si Deus singularia cognosceret, infinita cognosceret, quod est impossibile. Denique ita sensit Aristotelem multi ex antiquis Patribus docuerunt, ut Clemens Alexandrinus, lib. V Stromaton; Ambros., lib. I de Officiis, c. 13; Gregorius Nyssenus lib. VIII Philosophiae, c. 4 (vel Nemesius); et Theodoretus, lib. VI de Curandis graecanicis affectionibus.

42. *Aristoteles recte sensit de scientia Dei circa creaturas.*— Sed rectius sentiunt qui ab hoc errore Aristotelem vindicant, quia in aliis locis recte sentit, et ille textus Metaphysicae congruam habet expositionem, ut necesse non sit cum Durando dicere illum contraria docuisse. Primum probatur ex variis principiis et testimoniis Aristotelis, quia in II Phys. demonstrat naturam agere propter finem, directam ab auctore suo, et ideo ait opus naturae esse opus intelligentiae; ergo supponebat Aristoteles auctorem naturae cognoscere actiones ac fines naturalium agentium, quae circa singularia versantur. Unde I de Caelo, text. 13, Deum dixit et naturam nihil facere frustra; omnia ergo quae fiunt cognoscuntur a Deo. Deinde XII Metaph., c. 2, Deum facit causam et auctorem omnium; est autem constans apud Aristotelem Deum non agere ignoranter, sed per intellectum et voluntatem, ut infra videbimus. Quod latius et elegantius docet in lib. de Caelo et Mundo ad Alexand., dicens: *Omnes aeris, terrae et aquae res Dei opera dicere poteris*; et inferius ait voluntate sua omnia continere et movere. Rursus, X Ethic., c. 8, eum qui felicitati activae contemplativam coniungit, Deo dicit esse carissimum, et lib. II Magnorum Moralium, c. 8, ait bonam fortunam iniquorum hominum non esse in Deum referendam. In quo quidem errat, in ratione tamen quam subdit, declarat quod intendimus. *Talium siquidem (ait) dominum praeficimus Deum, ut bona malaque meritis distribuat.* Et infra: *Quod si huiusmodi distributori Deo adscriperimus, malum ipsum iudicem faciemus, et caetera quae in eamdem sententiam subiungit.* Item I lib. Oeconomic., c. 3, ait, *sic divina providentia ordinatam esse utriusque naturam* (id est, viri et mulieris) *ad societatem.* Praeterea, II Metaph., text. 15, et I de Anima, text. 80, ad hoc deducit Empedoclem tamquam ad maximum incommodum, quod Deus sit insipiens seu ignorans aliquarum rerum. Constat igitur hanc fuisse Aristotelis sententiam. Atque ita censuit D. Thomas, I, q. 14, a. 11, et I cont. Gent., c. 50, et Commentatores eius, eisdem locis; et Capreolus ac alii scholastici, In I, dist. 35; Marsilius, q. 38, a. 3.

43. Secundo patet, nam textus ille XII Metaph. duobus modis exponi potest, quibus nos similia verba in sanctis Patribus exponimus. Primo enim, D. Hieronymus, Habacuc, 1, simili modo dicit: *Absurdum est ad hoc deducere Dei maiestatem, ut sciat per momenta singula quod nascantur culices, etc.*, cum tamen certissimum sit Hieronymum non ignorasse Deum omnia scire; loquitur ergo ibi non de qualibet scientia, sed de illa quae habet coniunctam peculiarem curam et providentiam; non quod etiam omnia non cadant sub divinam providentiam, sed quod non eodem modo ac res humanae, quas Deus principaliter intendit, ut statim Hieronymus declarat; quomodo etiam Paulus dixit: *Numquid de bobus cura est Deo?* Sic ergo exponere possumus Aristotelem, quod Deus quaedam, quae sunt vilia, nesciat, principaliter ea intendens aut procurans. Secundo (magis ad mentem eius), etiam August., lib. LXXXIII Quaest., q. 46, dixit Deum nihil cognoscere extra se; non quia alia omnino nesciat, sed quia nihil per seipsum et ex cognitione sui scit. Hoc igitur eodem

sensu locutus est Aristoteles, ut D. Thomas eum interpretatur. Et hoc solum probat ratio eius, scilicet, Deum non ita haec cognoscere ut ab eis perficiatur et pendeat, hoc enim esset vile et indignum Deo. Cognoscere autem haec quantumvis vilia, superiori et independenti cognitione, et solum ut secundaria obiecta, id non solum non est indignum, sed est ex abundantia perfectionis. Atque in hunc modum facile etiam solvitur ratio Avicennae; non enim sequitur variabilitas in divina scientia, cum sit independens, ut latissime in superioribus declaratum est.

44. *Quid Averroes senserit in hac re.— Quid Plato et alii philosophi.*— Atque in hunc etiam modum aliqui voluerunt Averroem interpretari, praesertim Palacios, In I, dist. 35, et certe adducit probabilia eius testimonia, ex disp. VI et XIII contra Algazel., et ex lib. I de Generat. animal. Sed quid Averroes senserit parum curandum censeo, et de illo facile admitterem quod Durand. ibi, q. 2, dicit, non fuisse constantem in hoc, sed contraria scripsisse; praesertim quia ex professo et in propria disputatione videtur illum errorem docuisse. Argumentum autem sumptum ab infinitate singularium nullius est momenti, quia infinitus Dei intellectus haec omnia distinctissime capere potest, alioqui nec omnes species rerum possibilium comprehendere posset Deus. Denique, alios philosophos veritatem hanc assecutos fuisse constat ex Platone, lib. X de Legib., et ex Algazele, contra Avicennam, ut refert Averroes, dicta disp. XII Destruct., et ex aliis, quae tractat Eugub., lib. VI de Peren. philosophia.

SECTIO XVI

QUID POSSIT RATIONE NATURALI DEMONSTRARI DE DIVINA VOLUNTATE

1. De divina voluntate idem fere iudicium est quod de divina scientia, et ideo illi fere applicanda sunt quae in praecedenti sectione sunt dicta, et pauca addenda quae voluntatis sunt propria.

Esse in Deo voluntatem

2. Primo igitur dicendum est ratione naturali demonstrari esse in Deo propriam et formalem voluntatem. Omitto testimonia quibus constat hoc etiam esse de fide, quia et vulgaria sunt et non pertinent ad praesens institutum. Probatur ergo primo a priori, quia demonstratum est Deum esse vivens intellectuale perfectissimum; sed de ratione huiusmodi viventis est ut habeat non solum vim intelligendi, sed etiam appetendi vitaliter; ergo est in Deo huiusmodi vis appetitiva spiritualis et vitalis; haec autem appellatur voluntas proprie ac formaliter. Minor propositio demonstratur in philosophia, quia ad omnem formam consequitur appetitus illi proportionatus; ad formam, scilicet, naturalem, appetitus naturalis; et ad formam apprehensam, appetitus vitalis; ad sensitivam, sensitivus, et ad intellectivam, rationalis seu intellectualis. Secundo, principaliter potest a posteriori probari ex effectibus; primo, quia hic appetitus reperitur in creaturis perfectissimis, quae sunt ad imaginem Dei, et ad magnam perfectionem earum spectat et formaliter nullam includit imperfectionem; nam quod motus huius appetitus in his creaturis sit accidens, aut quod sit per efficientiam intrinsicam vel informationem, et quod similes imperfectiones habeat, non est de ratione voluntatis ut sic, abstrahendo a voluntate participata et per essentiam, sed consequitur ex eo quod talis voluntas participata est et imperfecta.

De appetitu innato

3. *In Deo est naturalis necessariusque appetitus.— Dubitandi ratio.—* Sed quaeret aliquis an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut, scilicet, a libero distinguitur; nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui; sed sumendo naturale ut distinguitur ab elicito et dicitur pondus naturae seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra, disp. I, sectione ultima. Videtur autem non posse huiusmodi appetitus tribui Deo, tum quia talis modus appetendi videtur imperfectus, quia, ut talis est, non includit vitam, unde communis est rebus inanimatis, et in creatis viventibus non videtur reperiri, nisi quatenus potentia appetitiva in eis antecedit vitalem appetitionem; in Deo autem neque est aliquid imperfectum aut non vitale, neque est facultas appetitiva quae antecedit vitalem motum appetendi, ut infra dicam. Secundo, quia appetitus naturalis videtur proprius earum rerum quae per seipsas non habent consummatam omnem perfectionem suam; nam, si haberent, nihil esset quod appeterent. Unde communiter dici solet hunc appetitum nihil aliud esse praeter capacitatem naturalem; Deus autem per seipsum habet consummatam omnem perfectionem suam, nec vere habet capacitatem, sed actualitatem omnis perfectionis. Quod si quis dicat habere Deum naturalem appetitum, non ad propria commoda, sed aliorum, contra hoc est tertio, quia sequitur vel Deum necessario se aliis communicare, vel appetitum Dei naturalem non expleri; utrumque autem est inconveniens.

4. *Resolutio affirmativa.—* Nihilominus, negandum non est esse in Deo appetitum naturalem; est quidem hic appetitus metaphorice sic dictus; id tamen, quod per eam metaphoram significatur, dicimus vere in Deum convenire quia nihil aliud est quam naturalis inclinatio vel determinatio uniuscuiusque rei ad propriam perfectionem vel actionem. Non est autem de ratione huius appetitus quod sit per modum desiderii boni non possessi, sed etiam esse potest per modum amoris et quietis in perfectione habita. Sic enim materia non solum appetit quasi desiderando formam quam non habet, sed etiam quiete et quasi delectabiliter possidendo quam habet; et visio creata beatifica, aut lumen gloriae, naturali pondere fertur in Deum, quamvis ab eo nunquam separetur. Neque etiam est de ratione huius

appetitus ut tendat in rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus seu quasi obiectum et subiectum eius in re distinguantur; nam potest esse appetitus quasi reflexus eiusdem rei ad seipsam. Nam si in vitali amore propriissime hoc reperitur, cur per metaphoram non transferetur idem ad naturalem appetitum? Item inductione id constat, nam unaquaeque res dicitur naturaliter appetere suum esse vel suam actualementem entitatem, quae non est aliud quam ipsa; dicitur etiam unaquaeque res appetere suam perfectionem, non tantum eam quae sibi superaddi potest, sed etiam eam quam in sua entitate intime includit; immo tanto magis illam, quanto magis est idem sibi; nam si unicuique amabile est bonum proprium, caeteris paribus, illud erit magis amabile quod magis fuerit proprium.

5. Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturalem, etiam ad intrinseca bona quae in seipso possidet, quamvis illa bona necessario habeat et ab ipso non distinguantur, neque in re sit nisi unum excellentissimum bonum. Quia, si aliae res naturaliter appetunt seipsas et suam perfectionem, sine distinctione aut carentia, cur non etiam Deus? Item, per hanc metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur quam quod unaquaeque res ita est quieta et quasi contenta suo esse et perfectione, sicut solet appetitus vitae quiescere in bono adeptio; et quod habeat quasi intrinsecum vinculum cum sua perfectione, ratione cuius illam tuetur ac defendit, si necesse sit; hoc autem totum in Deum propriissime convenit, etiamsi praecise consideretur absque amore vitali. Adde quod proprius vitalis amor in hoc appetitu naturali fundatur, supposita cognitione, id est, in illo naturali vinculo quod res habet ad seipsam. Et inter alias causas, ideo vitalis amor sui maxime in Deo est necessarius, quia res est naturaliter determinata ad seipsam, et in universum amor elicitedus connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

6. *Dubitandi ratio solvitur.*— Nullam ergo imperfectionem includit hic appetitus ob quam Deo denegandus sit. Quid enim refert quod hic appetitus communis sit rebus inanimatis? Multa enim praedicata sunt Deo et illis communia, ut esse substantiam, ens, etc. Quocirca non omnis ratio quae abstrahit vel praescindit a vitalitate imperfecta est, sed illa tantum quae condistinguitur et opponitur vitae; quae vero est quasi transcendens et intime inclusa etiam in ipsa vita, perfectionem simpliciter dicere potest; ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, et hoc modo solet distingui ipsamet voluntas in naturam et voluntatem ut sic. Unde non solum in voluntate creata quatenus est potentia, sed etiam in ipsomet actu elicitedo imbibitur naturalis appetitus; nam actus amoris, verbi gratia Dei, ut est talis entitas, naturalem propensionem habet ad Deum et ad suum proprium esse, et ita appetit semper esse, et sic de aliis. Ergo, quamvis in Deo nihil sit quod non sit vita, immo licet nihil sit quod non sit vitalis amor, nihilominus in eo intelligitur includi ratio appetitus naturalis, non per modum desiderii, ut recte probat secunda ratio dubitandi in principio facta, sed per modum unionis et quietis in propria perfectione, etiamsi sit maxime necessaria, immo in ea melius et securius quiescit. Quare, cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, si proprie sumatur capacitas pro potentia passiva, solum habet verum in appetitu imperfecto et creato, in ordine ad propriam perfectionem; si vero sumatur latius pro quacumque naturali aptitudine seu proprietate, etiam hic appetitus in Deo fundatur in naturali aptitudine seu potius necessitate quam habet ad suum esse et suam perfectionem. Et ita, praescindendo secundum conceptus, dici solet Deum esse capacem scientiae, et sic etiam naturaliter scire appetit; et ad hunc modum loqui possumus de aliis attributis essentialibus. Et in personalibus id etiam facile intelligitur; cur enim non dicetur aeternus Pater naturaliter appetere Filium, et e converso? et divina essentia naturaliter appetit esse in tribus personis, et sic de aliis.

7. Et haec quidem procedunt de appetitu innato ad internas proprietates seu perfectiones ipsiusmet Dei, de quo priores duae rationes dubitandi procedebant; quod vero spectat ad naturalem appetitum rerum externarum seu creaturarum, quod in tertia ratione tangebatur, dicendum est etiam ad alias res extra seipsum habere Deum appetitum innatum. Primo quidem ac praecipue, quia est summum bonum; bonum autem est diffusivum sui; habet ergo Deus naturalem propensionem ad suam bonitatem communicandam, et ideo

communicare seipsum dicitur a Patribus et theologis conveniens Deo quatenus bonus est, non quia illi afferat aliquam perfectionem vel commoditatem, sed quia est consentaneum propensioni seu inclinationi bonitatis eius, ut tractavi cum D. Thoma, III p., q. 1, a. 1. Hoc autem non potest intelligi de inclinatione elicita seu vitali; haec enim non convenit Deo necessario, sed libere; propensio autem boni ad se communicandum est naturalis et necessaria, quamvis eius executionem et usum liberum regat arbitrium intellectualis naturae. Praeterea, omnis potentia activa naturaliter inclinatur ad actionem suam, quia est consentanea naturae eius; sed in Deo est potentia activa perfectissima; ergo. Praeterea, in creaturis huiusmodi naturalis propensio ad benefaciendum aliis bona est et participata a Deo; est ergo in Deo multo perfectior ac per essentiam. Adde quod, licet creaturae nullam Deo afferant perfectionem, nihilominus sunt in eis quaedam bona quae censentur aliquo modo ad Deum pertinere et esse quasi extrinseca bona eius, ut est gloria, cultus, honor, notitia, amor Dei ac similia; sed haec etiam sunt naturaliter appetibilia, et talis appetitus non est malus, sed bonus, quando ad verum et debitum honorem seu cultum tendit; est ergo in Deo naturalis appetitus etiam ad haec bona. Non tamen hinc sequitur Deum necessario haec velle absolute et simpliciter actu quasi elicto, quia illa bona non sunt ei necessaria, et potest habere rationes alias ob quas illa nolit absoluta et efficaci voluntate. Et ideo non est etiam inconveniens quod hic appetitus Dei ad res extra se non semper vel omnino expleatur, vel in opus prodeat, sicut non est inconveniens quod potentia eius activa non semper agat, vel non quidquid potest; nam, cum haec naturalis propensio non sit ad propriam perfectionem, sed ad perficienda alia, est maior perfectio Dei quod executio eius sit libera, ut paulo post dicemus.

Qualis voluntas in Deo sit

8. *In Deo est voluntas per modum actus ultimi.*— Secundo principaliter dicendum est ratione naturali constare voluntatem quae est in Deo non esse per modum potentiae secundum rem, sed per modum actus ultimi et puri. Haec assertio eodem modo probanda et declaranda est quo in intellectu et scientia. Nam voluntas quae in re est potentia habet eam rationem respectu actus quem elicit et recipit²¹, non est autem in Deo potentia efficiens aut recipiens actum, quia nec est potentia illa receptiva in Deo, cum haec repugnet puro actui, neque etiam est potentia realiter activa seu productiva respectu attributorum seu actuum essentialium, quale est ipsum velle. Praeterea, velle Dei non est aliud quam eius substantia seu esse; sicut ergo ad ipsum esse non datur in Deo potentia receptiva nec activa, ita neque ad velle; non est ergo in ipso potentia volendi, sed volitio per essentiam.

9. *In actibus necessariis essentialibus probatur.*— Atque in actu quidem necessario et essentiali quo Deus se amat, non habet haec assertio difficultatem ullam, sed rationem manifestam; nam omnia quae sunt necessaria in Deo tam actualia sunt sicut ipsa essentia, et tam pura ab omni potentialitate; sicut ergo in essentia non est potentia ad esse prior quam esse, aut ab eo aliquo modo distincta, ita nec est potentia amandi se prior quam amor sui, ab illo aliquo modo distincta. Et hoc quidem evidenter concluditur de potentia et actu secundum rem; dubitari autem posset secundum rationem et modum concipiendi nostrum. In hoc tamen eodem modo loquendum est quo de intellectu et scientia locuti sumus, quod, scilicet, ex parte rei conceptae non potest concipi potentia volendi in Deo, quia non potest concipi potentia agendi vel recipiendi ad intra. Nec fingi potest quod sit potentia ad agendum et recipiendum non secundum rem, sed secundum rationem, quia, loquendo ex parte rei conceptae, involvitur repugnantia in his terminis, nam agere secundum rationem non est agere, sed fingere actionem. Ex parte autem modi concipiendi nostri concipimus in Deo aliquid ad eum modum quo in creaturis concipimus potentiam volendi, scilicet, virtutem amandi se ut sic, quam praescindimus ab actuali amore, sicut de actu primo et secundo in scientia diximus.

10. *In actibus liberis probatur.*— De actibus autem liberis dubitare quis posset, quia in his clarius videmur distinguere potentiam volendi ab actuali determinatione. Sed, cum ostensum sit hos actus nihil rei addere actui necessario Dei, quod sit reipsa elicatum et receptum in Deo, necessario efficitur etiam ad hos actus nullam esse in Deo veram

²¹ recipit, 1597, 1960; respicit, ed. Vivès.

potentiam, sed usum ipsum libertatis esse in Deo per modum purissimi actus, ut iterum paulo post attingemus.

11. *In actibus etiam notionalibus.*— Tandem, dubitare quis posset de velle quod theologi vocant notionale, quo Pater et Filius producant Spiritum Sanctum, nam ad illud videtur ponenda realis potentia in Deo, quam theologi vocant potentiam spirandi. Sed hoc excedit limites metaphysicae, et ideo solum dicendum est ita esse in hoc loquendum sicut de potentia generandi supra attigimus, nam eodem modo potentia spirandi dicitur, non respectu actus volendi, sed respectu termini seu personae productae. Nam, quia illa est in re ipsa distincta a producente, ideo intelligitur in producente aliquid quod sit ratio spirandi, et hoc dicitur potentia productiva per modum principii, non respectu actionis, sed respectu termini, ad quem non comparatur ut potentia receptiva, sed ut principium quo productivum. At vero respectu actus volendi ut sic non potest dari potentia, quia oportet esse activam et receptivam eius. Quod expresse notavit D. Thomas, I, q. 41, a. 4, ad 3, et II cont. Gent., c. 10.

12. *Velle divinum quam habeat cum essentia unitatem.*— Sed occasione huius assertionis quaeri hic potest an voluntas Dei actualis seu ipsum velle sit substantia Dei, non solum identice reali identitate, hoc enim extra controversiam est; nec solum omnino ex natura rei seu absque ulla actuali distinctione in re, nam quoad hoc etiam eadem est ratio de voluntate et de caeteris attributis; unde etiam longe probabilius est hoc modo velle Dei esse substantiam Dei. Sed magis formaliter, an sit ita de essentia Dei, ut sit etiam constitutum eius, sicut diximus de scientia. Videtur enim esse dispar ratio, quia in omni re appetitus ut sic non pertinet formaliter ad esse rei, sed consequitur illud. Unde in natura intellectuali creata principium intelligendi, ut sic, primario constituit essentiam eius; velle autem est tamquam quid consequens formam apprehensam; ergo ad eundem modum intelligendum erit in Deo: scientiam formaliter ac primario constituere illam naturam in tali gradu viventis intellectualis, voluntatem vero esse tamquam quid concomitans, quamvis propter simplicitatem sit in ipso absque ulla distinctione. Atque hanc partem eo libenter amplectuntur aliqui theologi, quod videatur apta ad reddendam rationem illius difficillimae quaestionis theologicae, cur productio ad intra per intellectum sit generatio, non vero productio per voluntatem, scilicet, quia illius principium est natura ut natura, secundum eam formalitatem qua in tali gradu naturae constituitur; huius vero principium est natura, non ut natura, sed ut voluntas. Quae ratio formaliter non pertinet ad propriam et quasi specificam constitutionem naturae.

13. In contrarium autem est, primo, communis modus loquendi sanctorum et theologorum, praesertim Augustini et D. Thomae, qui eodem modo de voluntate quo de scientia loquuntur, dicentes sicut scire, ita et velle, esse ipsum esse seu essentiam Dei, ut patet apud Augustinum, XV de Trinitate, c. 7; et D. Thomam, I, q. 19, a. 1, ad 4, et II cont. Gent., c. 10. Secundo, quia rationes quibus supra probavimus attributa Dei esse de essentia Dei, non solum materialiter (ut sic dicam) seu identice, sed ut formaliter constituentia ipsam Dei essentiam, illae (inquam) rationes aequae probant de ipso actu volendi, quia hic etiam actus dicit perfectionem simpliciter, quae formaliter sumpta est de essentia entis infinite perfecti. Nec sufficit eam includere eminenter aut radicaliter, quia debet includere optimo modo, ut sit optimum ens; optimus autem modus est ut includat formaliter et essentialiter; ergo actus volendi hoc modo est de essentia Dei. Et confirmatur ac declaratur ex dictis de scientia; diximus enim duobus modis esse posse substantiam aliquam intellectualem. Uno modo, ut radicem intellectionis; alio modo, ut ipsam formalem intellectionem; et priorem modum diximus convenire creatis substantiis, posteriorem increatae. Hinc ergo argumentum conficio, nam illa natura quae est intellectualis ut radix intellectionis, sicut essentialiter hoc habet, ita etiam quod sit radix volitionis, quia per eandem indivisibilem differentiam utrumque habet; sed denominatur ab intellectione, quia illa est prior operatio; ergo illa natura quae actualissime est intellectualis tamquam ipsamet intellectio substantialis, aequae essentialiter est volens tamquam ipsamet volitio substantialis. Patet consequentia, quia

quidquid perfectionis convenit essentialiter naturae creatae ut intellectuali radicaliter, convenit altiori modo et actualissime naturae intellectuali per essentiam; unde, sicut illa essentialiter est radix volendi, ita haec essentialiter est ipsa volitio. Denique, ad perfectionem divinae naturae pertinet ut perfectiones simpliciter, quas aliae naturae participant per quamdam consecutionem, efficientiam vel emanationem ab essentiali ratione, ipsa praehabeat seu formaliter includat in sua quidditativa ratione; ergo voluntas seu velle quod convenit naturis inferioribus intellectualibus, ut quid consequens ex scientia vel intellectione, Deo non ita convenit, sed ut aliquid formaliter existens de conceptu quidditativo Dei. Unde, sicut supra dicebamus, intelligere divinum esse quasi ultimum essenziale constitutum divinae naturae in tali gradu et excellentia illius gradus, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, ut ex vi suae rationis essentialis sit non tantum intelligere, sed etiam velle, quamvis nos per praecisos et inadaequatos conceptus illud dividamus.

14. Et sane hae posteriores rationes efficaciter concludunt actum volendi esse de essentia et quidditate divinae naturae aequae ac sciendi actum, neque in re posse veram differentiam excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquale discrimen, nam ipsum scire tale est ut absque illo non intelligatur illa natura distincte ut constituta in proprio gradu et perfectione essentiali, et cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu et in excellentia eius. Velle autem non intelligitur ut sic constituens naturam, nam iam praeintelligitur constituta, ipsum autem velle intelligitur ut quid consequens, vel certe intelligitur tale esse quale extitit ipsum intelligere. Propter quod dixit D. Thomas, I, q. 70, a. 3, appetitum non constituere specialem gradum seu ordinem entium. Ex quo etiam fit ut scientia ex se et ex summa excellentia in sua ratione formali habeat formaliter constituere ipsam essentiam Dei in propria et quasi specifica ratione; velle autem solum habet quod sit de essentia, vel ex generali ratione perfectionis simpliciter, vel certe quia ipsum intelligere adeo est perfectum, ut non consecutive tantum, sed formaliter secum afferat ipsum velle.

Quod sit obiectum divinae voluntatis

15. Dico tertio: divina voluntas, quamvis primario versetur circa Deum et quae in Deo intrinsece sunt, non tamen in ipso solo sistit, sed secundario circa res alias extra Deum versari potest. In hac conclusione declaramus obiectum divinae voluntatis, quae etiam est lumine naturali nota. Primo quidem, quia voluntas est universalis potentia sicut intellectus; sicut ergo intellectus Dei non solum in ipso, sed etiam in rebus aliis versatur, quatenus alia etiam rationem obiecti intelligibilis participare aut induere possunt, ita et voluntas non solum potest velle Deum ipsum, sed etiam alia quatenus rationem obiecti diligibilis participare possunt.

16. Secundo, speciatim probantur singula membra, nam, quod Deus se amet, et consequenter quod sit obiectum voluntatis suae evidentissimum est; quia, si in aliis rebus verum est quod Aristoteles dixit: *Amabile bonum, unicuique autem proprium*, multo magis in Deo, cuius bonitas propria est etiam summa et maxime amabilis; est etiam universalis bonitas, non solum quia omnem bonitatem modo quodam excellentissimo in se includit, sed etiam quia omnis alia bonitas ab illa pendet et sine illa esse non potest. Ex quibus rationibus non solum concluditur Deum esse obiectum voluntatis suae, sed etiam esse primum obiectum, tum quia est maxime proprium et proportionatum, tum etiam quia est summe bonum et a nullo pendens, et a quo omnia alia pendunt. An vero ratione aliqua sit etiam adaequatum, dicemus paulo inferius. Rursus non solum concludunt illae rationes divinam voluntatem posse amare hoc obiectum, sed etiam necessario illud amare, quod est certissimum, iuxta veram theologiam, quae imprimis docet Deum se amando producere Spiritum sanctum, qui verus Deus est, et consequenter ens simpliciter necessarium; ergo necessario producit; ergo per amorem necessarium. Item docet summum bonum clare visum ita voluntatem attrahere, ut non possit illud non amare; quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) videntibus, et non comprehendentibus, quid erit in ipsomet summo bono non solum se vidente, sed etiam comprehendente?

17. Metaphysica etiam habet sufficientia principia quibus hoc demonstrat. Primo, quia actus voluntatis divinae est ens simpliciter necessarium, nam ostensum est esse ipsum esse Dei; ergo circa aliquod obiectum necessario versatur; ergo maxime circa seipsum, tum quia est sibi propinquior, tum etiam quia Deus est primum obiectum talis actus, tum denique quia ostendemus posse non versari circa alia obiecta quae sunt extra se. Secundo, quia impossibile est quin Deus sit in statu felicissimo et perfectissimo; sine amore autem vel nulla est felicitas, vel non potest esse perfecta, ut est per se manifestum. Tertio, quia cessare ab illo amore non potest esse Deo voluntarium; nullam enim rationem boni in tali cessatione inveniri potest; nec vero cessabit involuntarie; quis enim ei vim inferet ut a sui amore cessare compellat? Est ergo ille amor essentialiter et ab intrinseco necessarius. Dices: haec ipsa necessitas amandi se videtur quaedam imperfectio, tum quia est modus operandi similis modo operandi naturalium agentium, qui imperfectus est; tum etiam quia libertas et dominium operationis est maior perfectio, ut statim videbimus. Respondetur negando assumptum, nam potius necessitas in tali amore est summa perfectio, quia non est necessitas violenta aut irrationalis seu inanimata (ut sic dicam), sed intrinseca, vitalis et summe voluntaria cum perfectissima ratione. Unde, licet conveniat aliquo modo cum naturali actione in eo, quod est non posse non esse, immo non solum conveniat, sed excellentiori et maiori necessitate non possit non esse, quia haec firmitas et stabilitas in esse per se non pertinet ad imperfectionem, sed ad perfectionem potius, tamen in aliis conditionibus imperfectis non conveniunt, quia necessitas naturalium agentium est pure naturalis et non vitalis seu non intrinsece voluntaria, sicut est necessitas huius amoris. Libertas autem non semper pertinet ad perfectionem, sed iuxta obiecti capacitatem, ut statim videbimus. Circa obiectum ergo summe bonum summeque necessarium, summa perfectio erit summa necessitate illud amare; et e contrario, libertas in tali amore esset magna imperfectio, quia includeret potestatem carendi illa, loquimur enim proprie de libertate indifferentiae, quae necessitati opponitur. Adde necessitatem huius amoris non esse causalem (ut sic dicam) seu ex causa, sed formalem, quia, sicut Deus necessario est, non ex causa, sed formaliter et ex se, ita hic amor eodem modo est necessarius, quia et essentialiter Deus est, et ipse est de essentia Dei, iuxta illud: Deus caritas est.

18. *Creatura aliquod divinae voluntatis obiectum.*— Superest dicendum de alia parte conclusionis, scilicet, quod divina voluntas etiam circa res alias extra Deum versetur. Quod in superioribus fere probatum est. Ibi enim, cum de immutabilitate Dei ageremus, ostendimus Deum non metaphorice, sed proprie velle alia a se; nec posse catholicos in hoc dubitare, cum Scriptura sacra ita manifeste loquatur, tribuens Deo amorem proprium suarum creaturarum et tribuens voluntati divinae quod sit principium et causa omnium operum Dei. Ex quo principio sumitur etiam naturalis ratio; nam effectus Dei sunt obiecta voluntatis eius, est enim Deus agens per intellectum et voluntatem; ergo et operatur quae vult et vult quae operatur; sed non operatur nisi res extra se; ergo eas vere ac proprie vult.

19. *In se ipsis vult proprie Deus creaturas.*— Ex quo intelligitur ita esse sentiendum et loquendum in hac parte de voluntate sicut de scientia, nimirum, quod, sicut Deus scit creaturas non tantum in seipso, sed etiam in seipsis, ita etiam vult creaturas in seipsis, ut expresse docuit D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 6, et a. 6, ad 2. Quod quidem est certissimum respectu rerum existentium in aliqua differentia temporis; nam illae in se ipsis habent esse distinctum ab illo esse quod habent in essentia Dei, et habent illud ex voluntate Dei; ergo Deus vult illas ut habentes tale esse, et hoc est terminari ad illas in se ipsis, id est, secundum proprium esse earum. An vero etiam voluntas Dei terminetur ad res possibles quatenus possibles sunt in seipsis, postea attingemus. Rursus, an dici etiam possit Deus velle in seipso creaturas omnes, etiam quas vult aliquando existere, dicendum est in aliquo genere causae vel rationis formalis eum loquendi modum admitti posse in voluntate sicut in scientia, ut significavit D. Thomas, I, q. 19, a. 2 et 5. Nam ita Deus vult res extra se, ut tamen velit omnia esse propter seipsum et propter bonitatem suam; ita ut, licet velit bonitatem creatam

quam rebus ipsis communicat, illam tamen non velit nisi quatenus est participatio bonitatis suae et quatenus bonitatem suam decet se communicare. Hoc ergo modo dici potest Deus velle omnia in se ipso seu in bonitate sua tamquam in fine ultimo propter quem omnia vult; atque hac etiam ratione, ut supra insinuabam, dici potest aliquo modo bonitas Dei adaequatum obiectum voluntatis eius, non ut obiectum volitum, sed ut ratio volendi. Atque haec omnia clara sunt et satis consentanea rationi naturali et doctrinae philosophorum, praesertim Aristotelis.

De libertate divinae voluntatis

20. *Prima ratio suadens Deum creaturas velle necessario.*— Illud vero est circa hanc partem arduum et difficile dubium, quomodo Deus velit alia extra se, an, scilicet, necessario vel libere, et quid in hoc philosophi senserint. Et videtur sane iuxta naturalem rationem dicendum esse Deum haec velle ex necessitate. Primo, quia libertas in volendo non potest esse in actu, sed in potentia voluntatis; ostensum est autem in Deo non esse potentiam, sed solum actum voluntatis; ergo non potest in eo esse libertas. Maior patet, tum ex definitione theologorum in superioribus declarata, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; tum etiam quia actus est determinatus ad volendum, cum sit volitio actualis; liberum autem est quod est indifferens ad volendum et non volendum; ergo formaliter liberum non potest esse actus, sed potentia; actus autem solum denominabitur liber quatenus est a potentia libera, quae potest velle et non velle. 21. *Secunda ratio.*— Secundo, quia alias sequitur posse Deum nihil extra se velle nihilque creare aut efficere. Consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia non est maior ratio de una re quam de alia, nec de tota earum collectione quam de singulis. Minor vero probatur, tum quia ad perfectionem Dei pertinet se communicare; hinc enim D. Thomas probat quod velit alia a se; tum etiam quia alias posset Deus omnino velle contra suam inclinationem naturalem, haec enim, ut supra diximus, est ad communicandam bonitatem suam; posset autem velle omnino se non communicare; ergo vellet omnino contra suam inclinationem. Unde confirmatur, quia Deus non potest non velle se perfectissime; sed perfectius vult Deus se si non tantum sibi velit intrinseca bona, sed extrinseca, nec solum velit se, sed etiam aliquid aliud propter se; ergo ex necessitate ita vult; ergo non omnino libere vult caetera omnia extra se.

22. *Tertia.*— Tertio, quia alias sequitur Deum contingenter velle et operari; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia contingens opponitur necessario, sicut et impossibili, quia includit posse esse et posse non esse; liberum autem haec includit et opponitur necessario; si ergo Deus libere vult, etiam contingenter vult et operatur. Consequens autem esse absurdum constat, quia contingentia includit imperfectionem, tum quia includit potentiam, tum etiam quia videtur includere casum et eventum praeter intentionem. Atque hic adiungi possent omnia quae de divina immutabilitate sunt dicta, quia non potest intelligi voluntatem divinam determinari nisi ei fiat aliqua realis additio. 23. *Quarta.*— Quarto, quia causa indifferens, ut indifferens, nihil potest operari nisi ab alio determinetur; sed divina voluntas non potest ab alio determinari; ergo oportet ut ex se sit determinata, alias nihil posset velle vel operari. Maior constat, quia in terminis includit repugnantiam quod causa indifferens ex se operetur aliquid determinate.

24. *Quinta ex principiis aristotelicis.*— Tandem, ita Aristotelem de divina voluntate sensisse ex duobus eius principiis constat. Primum est Deum agere intelligendo et volendo, ex lib. I Metaph., c. 2, et lib. XII, c. 9, et lib. II Phys., c. 8 et 9, et lib. VII Ethic., c. 4. Secundum est Deum agere ad extra ex necessitate naturae, in hoc enim fundat suam positionem de mundi aeternitate. Aut enim credit mundum factum esse, aut non. Si primum, non alia ratione potuit existimare esse aeternum, nisi quia naturali necessitate manat a Deo; nam, si libere factus est, unde probari potest ex aeternitate factum esse? Si autem non credit mundum factum, fiet idem argumentum de motu caeli, quem ipse non negat nec negare potest esse factum, immo et continue fieri. Unde VIII Phys., c. 1, sic argumentatur. Si primum movens antea non movebat, ergo aliquid erat quod ipsum a motu retardabat, supponens quidem ex necessitate naturae movere; nam, si esset liberum, sine impediante

potuisset solum arbitrio suo antea non movere. Unde c. 6, text. 52, ex necessitate primi motoris probat aeternitatem mundi et motus.

Multiplici necessitate declarata, divina libertas comprobatur

25. Nihilominus dicendum est evidenti ratione demonstrari posse Deum velle res extra se libere, absolute et simpliciter loquendo, et oppositam sententiam, scilicet Deum agere extra se ex necessitate naturae esse errorem, non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem. Sed, quia in hac necessitate possunt esse gradus, oportet eos distinguere et de singulis breviter dicere. Primus est, si quis fingat Deum ita agere extra se necessitate naturae, ut nullo modo per intellectum et voluntatem operetur, sed mera actione transeunte ab illo naturaliter dimanante, sicut illuminatio manat a sole. Et in hoc sensu neque Aristoteles, neque ullus philosophus qui Deum cognoverit, ei tribuit quod ex necessitate naturae agat, quia omnes fatentur Deum esse naturae intellectualis et per intellectum et voluntatem operari. Dicet quis, etiamsi Deus habeat intellectum et voluntatem nihilominus posse agere ex mera necessitate naturae, voluntate et intellectu nullo modo ad actionem concurrentibus, sed ad summum concomitanter se habentibus, cognoscendo et volendo id quod necessario manat a natura Dei; sicut theologi dicunt Patrem aeternum generare Filium voluntarie concomitanter, non tamen antecedenter. Sed hoc etiam clare repugnat perfectioni divinae et effectibus eius; nam, ut constat ex dictis in disputatione de causis, causa efficiens agens perfecto modo agit et iuxta exemplar praeconceptum et iuxta finem praecognitum et intentum; ergo ad perfectum modum agendi necesse est ut concurrant intellectus et voluntas, non tantum concomitanter, sed etiam causaliter. Hic autem modus agendi tribuendus necessario est Deo. Primo, quia in omnibus habet summam perfectionem. Secundo, quia est prima causa, quae non potest ab alia recipere finem suae actionis, unde necesse est ut ipsa illum concipiat et sibi ipsi proponat. Tertio, quia ob infinitam virtutem sunt etiam infinita quae agere potest; unde virtus eius est universalissima et indifferens ad multa, quae non potest ab extrinseco agente vel materia determinari, quia neque habet agens superius, neque indiget materia ad primam actionem suam; ergo solum potest determinari ab exemplari praeconcepto, adiuncta voluntate seu intentione finis; ergo est evidens hunc modum necessitatis non habere locum in Deo.

26. Deus modo non agit quantum potest. Secundus modus, qui ad rem praesentem magis spectat, est, supposito quod Deus operetur per intellectum et voluntatem, si voluntas eius existimetur natura sua determinata ad volendum res ad extra seu effectum earum. Quae necessitas adhuc potest duobus modis excogitari: unus est, si illa determinatio sit absoluta ad volendum agere quantum simpliciter potest sine ulla limitatione. Et hic modus facile etiam potest impugnari ex supra dictis; repugnat enim aperte cum infinitate Dei intensiva, tam in suo esse quam in virtute agendi et movendi, quia impossibile est ut virtus infinita agat secundum totam virtutem suam et secundum ultimum potentiae suae. Quod probari potest primo argumento Aristotelis, sumpto ex motu locali, quia, si primus motor habens infinitam virtutem, naturaliter ageret quantum simpliciter potest, moveret in non tempore. Propter quam rationem multi existimant non potuisse Aristotelem existimare Deum agere ex necessitate naturae, cum alioqui posuerit ipsum habere virtutem motivam infinitam, quia alias involveret contradictionem in dictis suis.

27. Secundo, potest simile argumentum fieri ex omnibus fere effectibus divinae virtutis, maxime ex his quos immediate et per seipsum facit, quia, si Deus creavit angelos, verbi gratia, cur creavit illos in tali multitudine et non maiori nec minori? Aut cur in speciebus talis perfectionis et non maioris neque minoris? Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia aut aliud non potuit, aut quia noluit. Si primum dicatur, id est contra eius infinitam virtutem et excellentiam et contra omnipotentiam, ut magis ex sectione sequenti patebit. Si vero dicatur secundum, ergo non necessario vult agere quantum simpliciter potest. Simile argumentum fieri potest interrogando cur creavit hunc mundum et non alium, vel in hac

quantitate et non maiori, vel nunc et non antea, supposito quod non produxit ab aeterno, ut fides docet et sufficienter probari credimus ratione, saltem quoad motum caeli et successiones generationum, ut in superioribus attigimus. Nam horum omnium et similium ratio reddi non potest, si Deus ex necessitate operatur secundum totam potentiam suam, nisi ponendo illam potentiam limitatam et finitam quoad effectus sibi possibles, tam in multitudine quam in magnitudine et aliis circumstantiis.

28. Tertio, argumentari possumus ex contingentia effectuum, quia, si Deus ageret ex necessitate naturae illo modo, nulli essent in universo effectus contingentes; quod non solum est contra fidem, sed etiam contra veram philosophiam ipsumque Aristotelem, ut in superioribus visum est. Sequela vero probatur, quia si prima causa ex necessitate ageret quantum posset, nulla causa secunda ei posset resistere; ergo tanta necessitate moveretur, quanta prima causa moveret; atque ita absoluta necessitate unum ex alio sequeretur, de qua re in superioribus dictum est, disp. XXII.

29. Tertio ergo modo intelligi potest quod Deus agat aut velit ex necessitate naturae, non absolute et simpliciter respectu potentiae suae, id est, necessario volendo agere quantum potest, vel infinite applicando infinitam virtutem suam ad agendum; sed duntaxat agere ex necessitate iuxta finem apprehensum, vel iuxta capacitatem naturalem subiecti aut materiae circa quam operatur. Ut, verbi gratia, si dicamus Deum ex necessitate movere caelum tanta velocitate et non maiori, non quia absolute non possit velocius movere aut maiorem imprimere impulsus, sed quia apprehendit hanc velocitatem esse convenientem caelo et mundo, et necessitate naturae id operatur quod necessitas finis exigit, et sic de aliis. Atque in hunc modum aliqui interpretantur Aristotelis sententiam, ut Soncin., XII Metaph., q. 39 et 41. Est tamen non minus erronea in fide quam praecedens, quamquam nonnulli catholici in eam inadvertenter incidant, ut statim declarabo. Est etiam contra rationem naturalem, primo, quia, si divina potentia non est limitata ad definitum effectum, verbi gratia, ad hanc motus velocitatem, neque voluntas divina natura sua potest esse terminata ad volendam illam ex necessitate, et non maiorem neque minorem. Cur enim, aut unde talem determinationem habet? Dices habere illam ex fine, verbi gratia, quia talis motus expedit ad bonum universi, quod Deus intendit. Sed contra, nam de hoc ipso fine inquiram cur voluntas divina sit determinata ad volendum ex necessitate hoc universum et bonum eius, cum potentia Dei non sit ad hoc limitata, sed possit aliud universum, vel simile vel perfectius efficere. Deinde, in hoc eodem universo posset divina sapientia alios modos invenire componendi motus caelorum cum maiori vel minori velocitate, ex qua consurgeret proportio aequae utilis ad conservationem universi, ac est illa quae nunc in caelis reperitur; est igitur ille modus determinationis divinae prorsus irrationalis. An vero sit sufficiens ad intentionem Aristotelis, infra ostendam.

30. Secundo, repugnat etiam divinae perfectioni, nam ex illa positione sequitur Deum non tam velle et operari ex rationali voluntate, quam veluti naturali instinctu, quae est magna imperfectio, multum accedens ad imperfectionem brutorum et a perfectione intellectualis naturae declinans. Declaratur sequela: nam Deus est potens ad producendos hos angelos et innumeros alios, et licet non necessario determinetur ut velit creare omnes quos potest, nihilominus ex naturali necessitate determinatur, tum ut iudicet hos sibi esse creandos et non alios et ut velit hos et non alios creare; haec autem determinatio non oritur ex ratione aliqua a Deo cognita, quae illum ex necessitate movere possit; nam, sicut cognoscit creationem horum esse sibi possibilem, ita et aliorum; et, sicut in his manifestat bonitatem suam, ita faceret in aliis, et fortasse perfectius, si illi essent perfectiores; ergo illa determinatio non potest reduci nisi in aliquem veluti naturalem instinctum divinae naturae. Nec in hoc est simile de determinatione ad se amandum, quia illa revera fundatur in obiecti dignitate et necessitate ab ipso Deo cognita, et ideo ita est naturalis, ut sit etiam rationalis et perfectissima. Quod in obiecto creato dici non potest, quia nulla maior necessitas reperitur in his angelis, quam in aliis possibilibus.

31. Atque hinc sumitur tertia ratio, et maxime a priori, quia nullum bonum extra Deum cognoscitur ab ipso ut necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam felicitatem, vel ad

suam consummatam perfectionem; ergo voluntas eius nullo modo determinatur necessario ad volendum aliquod ex his bonis. Antecedens constat ex dictis in superioribus; ideo enim probavimus Deum esse bonum sibi sufficiens nullamque veram perfectionem illi accrescere ex hoc quod velit creaturas. Consequentia autem probatur, quia motus voluntatis sequitur rationem, et ideo necessario non amat nisi necessarium bonum; quamobrem dici solet ex indifferentia iudicii oriri libertatem voluntatis, ex indifferentia (inquam) obiectiva; ita enim uno verbo recte exponitur, id est, ex eo quod obiectum volendum indifferens seu non necessarium iudicatur. Unde etiam intelligitur (quod maxime hanc veritatem confirmat) libertatem circa talia obiecta ad magnam perfectionem pertinere, quia posse unumquodque amare iuxta mensuram vel proportionem suae bonitatis, magna est perfectio; sicut ergo necessario amare necessarium bonum magna perfectio est, ita bonum non necessarium non necessario amare, sed pro iudicio rationis et dominio libertatis, maxima perfectio est; non potest ergo Deo denegari. Eo vel maxime quod creaturae intellectuales hac fruuntur libertate et perfectione, quae, licet in eis habeat aliquas imperfectiones adiunctas, non sunt tamen de ratione libertatis ut sic; non potest ergo talis perfectio Deo denegari. A quo enim illam participarent creaturae si Deus illa careret, ut supra argumentabamur? Et e converso, nulla creatura rationalis habet illam naturalem determinationem ad volendum aliquod obiectum ex iis quae ex se necessaria non sunt, sed vel aequae amabilia, si considerentur ut fines, vel aequae eligibilia, si considerentur ut media; cur ergo tribuetur Deo talis determinatio, cum ad perfectionem non spectet?

32. *Necessitas ex immutabilitate orta divinae voluntati convenit.*— Quarta necessitas adiungi potest, quae dicitur immutabilitatis, quae revera non est necessitas absoluta, sed secundum quid, scilicet, ex suppositione, et haec necessario admitti debet in voluntate divina, ut in superioribus ostensum est. Haec vero necessitas non repugnat libertati, immo intrinsece includit vel supponit usum eius, nam in eo quod Deus semel libere decrevit, immutabilis permanet. Dices pugnare immutabilitatem cum libertate, quia, cum immutabilitas sit perpetua, nunquam relinquit usum libertatis. Respondeo breviter usum libertatis in Deo unicum seu semel tantum esse, nimirum in aeternitate ipsa, in qua simul de omnibus extra se deliberat, et in eo quod semel libere decrevit, perpetuo permanet. Negatur ergo sequela, quia cum hoc usu non repugnat immutabilitas, nam tam perpetuus est hic usus sicut ipsa immutabilitas, et, quamvis simul duratione sint, ipsa tamen determinatio libera ordine rationis antecedit et ipsam determinationem liberam antecedit eodem rationis ordine indifferentia voluntatis, seu potius volitionis divinae. Potestque declarari haec necessitas iuxta illud Aristotelis dictum: *Quod est, quando est, necesse est esse.* Quod etiam in actu libero voluntatis nostrae verum est; nos enim non solum sumus liberi antequam velimus, sed etiam cum volumus, et actus quo volumus simul est liber simpliciter et necessarius ex suppositione; prius autem natura vel ratione fit aut est, quam illam necessitatem habere intelligatur, et prius ratione vel natura quam talis actus fiat, intelligitur voluntas pro eodem instanti indifferens ad illum faciendum; quod autem in nobis est instans, est in Deo ipsa aeternitas, et quod in nostro actu est necessitas ex suppositione pro illo instanti pro quo esse supponitur, est in Deo necessitas immutabilitatis pro sua aeternitate.

33. *Obiectioni satis fit.*— Dices: ergo iam nunc Deus nihil vult libere, aut saltem non est liber ad nolendum quod voluit. Respondetur ad priorem partem negando absolute sequelam, si de ipso secundum se loquamur; nam in eo secundum se non est proprie voluisse, sed velle, et in sua aeternitate simpliciter libere vult, et eadem libertate perpetua permanet in eodem decreto; si tamen per comparisonem ad nostrum tempus loquamur, verum est necessario nunc velle quod prius voluit; tamen illa necessitas est tantum ex suppositione, quae, ut diximus, non repugnat libertati. Unde ad alteram partem conceditur sequela in sensu composito quem prae se fert; nam revera in Deo non est potentia ut nolit quod voluit, ex suppositione quod voluit, et loquendo de eodem obiecto pro eodem tempore et secundum idem, quia talis potentia esset ad mutationem; simpliciter tamen potest in sua

aeternitate nolle quod vult, in sensu (ut aiunt) diviso, quod nos per praeteritum melius explicamus, potuisse, scilicet, nolle quod vult, et hoc satis est ad perfectam libertatem. Ex his ergo (ut existimo) satis demonstratum est Deum habere libertatem in volendo quae extra ipsum sunt, libertatem (inquam) tam quoad exercitium, quia, scilicet, potest ea velle aut non velle, quam quoad specificationem, quia potest velle et nolle, seu velle hoc aut oppositum eius, quod in sequenti assertionem amplius declarabimus.

Solvuntur difficultates contra divinam libertatem supra positae

34. Ad primum argumentum in principio dubitationis factum, responsio sumenda est ex dictis supra de divina immutabilitate. Libertas enim creata formaliter esse non potest nisi in potentia voluntatis tamquam in principio efficienti proximo a quo actus denominatur liber. Et de hoc libero arbitrio creato, immo et peculiariter de humano, dari solet illa definitio, quod sit facultas voluntatis et rationis. At vero in libero arbitrio increato libertas est non in potentia, sed in actu, quia indifferentia eius non est in ordine ad actus, sed immediate ad obiecta secundaria, respectu quorum non est actus ille determinatus ad volendum, sed solum respectu sui primarii obiecti, quod est divina bonitas, circa quam in se et propter se amandam necessario habet actus ille totam entitatem suam, et per eandem potest reliqua obiecta amare vel non amare sine augmento vel diminutione entitatis suae, et in hoc consistit libertas eius, admirabilis quidem, sed vera.

An saltem in communi Deus velit necessario aliquid extra se

35. In secundo argumento petitur an voluntas Dei non solum sit libera ad volendum quodlibet bonum creatum in particulari, sed etiam in communi, ita ut non solum determinate ac distributive nullum necessario velit, sed etiam confuse et collective. Videntur enim rationes in illo argumento insinuatæ probare quod, licet Deus possit nolle hanc vel illam creaturam, et sic de singulis determinate, nihilominus non potuerit omnino creaturas nolle, et ab earum productione perpetuo abstinere, quia videtur hoc valde repugnans bonitati eius. Et aliunde non est necessarium ad libertatem eius, nam haec satis salvatur si Deus nullam creaturam determinate sumptam necessario velit. Nihilominus, si loquamur de voluntate efficaci qua Deus vult aliquid extra se producere, dicendum est non solum esse liberum Deo velle quamlibet creaturam, sed simpliciter velle creaturam, seu communicare se ad extra, ideoque potuisse nihil omnino creatum velle producere. Ratio est quia bonum creatum, sive absolute et simpliciter sive in particulari sumatur, est bonum distinctum a Deo et minime necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam beatitudinem aut perfectionem; ergo, quacumque ratione bonum creatum sumatur, non est obiectum necessario determinans divinam voluntatem ad sui dilectionem. Et confirmatur primo, quia alias Deus non esset bonum sibi sufficiens, sed indigeret consortio boni creati, seu communicatione bonitatis suae cum creatura saltem confuse et indistincte sumpta; hoc autem non minus repugnat Deo quam quod aliqua creatura in particulari indigeat. Confirmatur secundo, quia, quando electio cuiuslibet medii in particulari est libera, non est necessarium velle aliquid eorum confuse et indistincte, nisi intentio finis necessario praesupponatur; si ergo Deo est libera electio cuiuslibet creaturae, non vero absolute est liberum velle aliquid creatum, supponenda erit in Deo intentio alicuius finis necessaria, quae necessitatem inferat volendi aliquam creaturam, saltem in confuso; nulla autem talis intentio in Deo fingi potest, quia perfectissime potest amare bonitatem suam nihil extra se intendendo. Unde Deus ad finem (si ita loqui licet) sibi necessarium nullis indiget mediis, nec determinate nec confuse sumptis, quia Deus non habet causam finalem, et consequenter nec finem sibi necessarium quem per media consequi oporteat, quia naturaliter ac per se habet ultimam perfectionem suam; ergo intentio cuiuslibet alterius finis per media consequendi est sibi libera; ergo volitio mediorum, tam determinate quam confuse sumpta, est sibi libera et non necessaria.

36. Communicare se creaturis an in Deo aliquam dicat perfectionem.—

Ad secundum igitur argumentum conceditur sequela, quae sufficienter ibi probatur. Ad primam autem improbationem consequentis iam supra responsum est communicare se actu creaturis nullam formalem perfectionem dicere aut addere in Deo, sed supponere ac

provenire ex maxima perfectione, et hoc modo exponendum est cum dicitur ad perfectionem Dei pertinere se communicare, ut latius a. 1 de Incarnatione dixi. Ad secundam improbationem respondetur quod, etiamsi Deus nihil extra se vellet, non ideo proprie ageret contra inclinationem suam, sed solum non ageret secundum aliqualem inclinationem suam, quod nullum est inconveniens, quia illa inclinatio non est ad bonum ipsius Dei, sed aliorum, et quia non inclinatur nisi cum subordinatione (ut sic dicam) ad rationem et voluntatem. Neque propterea frustraretur illa naturalis inclinatio Dei ad se communicandum, quia tunc proprie aliqua inclinatio frustrari dicitur quando caret actu vel perfectione sibi debita; bonum autem divinum, etiamsi aliis extra se non communicetur, non caret statu, perfectione aut actione sibi debita, sed solum actione sibi possibili et consentanea suae bonitati. Ad tertiam improbationem seu confirmationem negatur Deum perfectius velle se cum vult se esse et communicare creaturis quam cum solum vult se esse, quia idem omnino est actus quo utroque modo se vult, et idem omnino bonum in se habet utroque modo se volendo; solumque ponit in creaturis aliquod bonum, quando vult se communicare illis seu esse finis illarum, quod non poneret si tantum se absolute vellet. Et hoc ipsum est quod aliis verbis dici solet, Deum necessario se amare perfectissime intensive, non vero extensive; quamquam haec verba minus propria mihi videantur, et sano modo interpretanda de extensione pure obiectiva et causali, non vero de entitativa et formali in ipsomet actu Dei, ut Caietanus et alii intendisse videntur, cum quibus satis in superioribus disputatum est. Extensio enim obiectiva aut causalis nullam rem addit ipsi Deo, sed creaturae in quam influit et ad quam libere terminatur actus necessarius Dei; propter hanc autem extensionem non potest dici perfectior actus Dei, etiam extensive, cum perfectio eius nullo modo crescat aut multiplicetur.

An Deus necessario amet creaturas possibles

37. Dices: Deus, comprehendendo se, necessario cognoscit creaturas, etiamsi creaturarum cognitio nullam illi perfectionem addat; ergo similiter Deus, amando se, necessario amat creaturas, quia non minus comprehensive amat se Deus quam se cognoscat. Hanc difficultatem attingit D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 6, et constituit differentiam inter scientiam et voluntatem, quod voluntas fertur ad res in seipsis, intellectus vero fertur ad res prout sunt in Deo. Res autem creatae vel creabiles habent necessarium esse prout in Deo sunt, non vero prout sunt in seipsis. Quae responsio valde difficilis est, ut ex dicendis constabit, ex quibus fortasse aliquo modo explicabitur. Possunt itaque comparari scientia et voluntas divina primo ad creaturas prout existentes in aliqua differentia temporis, et sic de utraque verum est quod terminatur ad creaturas in seipsis; nam, sicut Deus vult creaturas esse in se, ita etiam intuetur illas in se existentes, et de utraque etiam in alio sensu verum est quod Deus scit et vult creaturas in seipso, ut in superioribus explicatum est. Quo fit ut, sicut simpliciter necessarium non est divinam voluntatem hoc modo terminari ad creaturas, ita neque in scientia est simpliciter haec necessitas, sed solum ex suppositione quod sint a Deo volitae seu quod futurae sint in aliqua differentia temporis. Et in hoc est differentia inter voluntatem et scientiam; nam voluntas creaturarum existentium est in se formaliter libera quoad talem determinationem, et non resultat necessario ex aliqua priori suppositione; scientia autem divina, etiam prout terminatur ad creaturas existentes, non est in se formaliter libera, sed necessario convenit Deo, supposita futura existentia talis obiecti; ex quo fit ut omne obiectum scibile, etiam creatum, necessario sciatur a Deo; non autem omne diligibile necessario diligatur. Ratio autem huius discriminis propria est quia voluntas est formaliter libera, scientia vero non est formaliter libera; nam inde fit ut scientia naturaliter ac necessario repraesentet quidquid repraesentabile aut scibile est, voluntas vero non necessario amet quidquid amabile est. Pertinet autem haec libertas ad perfectionem in voluntate circa bona, quae non sunt necessaria diligenti, ut supra declaratum est; in intellectu vero libertas assensus vel cognitionis nunquam provenit ex perfectione; nam, si intelligatur talis libertas quoad specificationem actus, provenit ex obscuritate aliqua, nam in evidenti cognitione non habet locum talis libertas, quia, ubi intervenit evidentia, non potest intellectus dissentire.

Libertas autem quoad exercitium in intellectu creato provenit ex potentialitate, quia non semper potest esse in actu ultimo, et ideo indiget aliquo alio motore, a quo de actu primo in secundum reducatur, vel ex consideratione unius obiecti ad considerationem alterius transferatur; hae autem imperfectiones non habent locum in Deo, et ideo scientia eius necessario repraesentat quidquid repraesentabile est. Ratio autem magis a priori huius discriminis est quia voluntas Dei, prout versatur circa creaturas existentes, est primaria et radicalis causa illarum, et ideo dicitur terminari ad illas in seipsis, id est, ut eis beneficiat et in se existentes efficiat; hoc autem non potest esse necessarium Deo, quia ad eius commodum et perfectionem non refert. Scientia autem visionis, de qua nunc agimus, quamvis intueatur res prout in seipsis sunt, tamen non est causa illarum, nec confert illis ut in se sint, sed solum intuetur illas ex vi illius eminentiae et perfectionis qua illas in se continet, quod pertinet ad perfectionem Dei in se et non ad perfectionem creaturae.

38. *Amorem simplicis complacentiae necessarium in Deo erga creaturas possibles aliqui asserunt.*— Secundo, comparari possunt scientia et voluntas Dei ad creaturas tantum ut possibles. Et hoc modo nonnulli theologi admittunt illationem et paritatem rationis quoad aliquem amorem, qui versari potest circa creaturas possibles ut possibles sunt. Dupliciter enim versari potest divina voluntas circa creaturas possibles. Uno modo efficaciter, volendo eas creare, et hic amor iam non terminatur ad illas simpliciter ut possibles, sed ut existentes, et de illo procedunt quae in priori membro diximus. Alio autem modo potest versari voluntas divina circa creaturas possibles per quamdam simplicem complacentiam in essentiis earum, quatenus cognoscimus habere tantam ac talem perfectionem possibilem; et quoad hunc effectum concedunt quod, sicut Deus cognoscendo se, necessario cognoscit creaturas ut possibles, ita amando se, necessario complacet in creaturis ut possibilibus. Nam hic amor non est causa efficax creaturarum nec tendit ad illas in se, id est, ut illis det esse, et ideo cessant differentiae assignatae in priori membro, et cogit similitudo rationis inter scientiam et amorem.

39. *Alii negant.*— Aliis non placet admittere in Deo ullum amorem simpliciter necessarium, etiam per modum simplicis affectus, circa creaturas, etiam ut possibles. Quia amare creaturas quocumque modo, neque est necessarium ad perfectionem Dei, alias Deus indigeret aliquo modo creaturis; neque est necessario consequens ad aliquam divinam perfectionem, quia, sicut divina bonitas est omnino independens a creaturis, etiam ut possibilibus, ita potest Deus illam amare et in illa praecise complacere, etiamsi nullum affectum habeat circa tales creaturas. Et confirmatur, quia liberum arbitrium creatum nihil necessario amat nisi Deum, et fortasse etiam seipsum, alias vero creaturas nullo modo necessario amat, neque amore efficaci neque complacentiae, quod etiam in beatis videntibus et amantibus Deum verum est. Nam, licet fortasse, viso Deo, necessario videant in eo aliquas creaturas, non tamen, diligendo Deum, necessario amant creaturas etiam amore complacentiae. Et ratio est quia creaturae non sunt summum bonum, quantumvis in summo bono videantur; voluntas autem solum fertur necessario in summum bonum, et in suum esse quasi consequenter et propter summum bonum, quatenus est fundamentum sine quo non posset frui summo bono; cum aliis vero creaturis non habet necessariam connexionem, et ideo illas non necessario diligit nec in eis complacet. Multo ergo minus potest Deus habere aliquem necessarium affectum qui ad creaturas vere terminetur.

40. Addunt etiam aliqui hanc complacentiam quae non includat affectum ad actualem existentiam ipsius boni cogniti, vel esse fictam, vel non pertinere ad voluntatem, sed ad intellectum. Nihil enim aliud esse videtur quam iudicium quo aliquis approbat talem rei naturam aut essentiam quam cognoscit; si autem ex hoc iudicio non sequitur aliquis affectus quo voluntas velit illam rem esse et habere talem perfectionem, nullus verus amor intelligi potest qui appelletur complacentia voluntatis in tali re. Quod ex his quae in nobis experimur confirmari potest. Nunquam enim aliquid amamus aut volumus nisi in ordine ad existentiam eius, sive appetamus rem ut in nobis sit et nos perficiat, sive ut in se sit suamque perfectionem habeat. Quod quidem in amore efficaci est evidentissimum; idem vero intelligere licet in simplici affectu, qui dupliciter in nobis intelligitur. Primo, per actum

inefficacem, quem per voluntatem conditionatam explicamus, scilicet, vellem hoc bonum si fieri posset, aut si non esset tale impedimentum, qui affectus est clarum desiderium rei in ordine ad existentiam eius, quamvis non sit efficax et absolutum. Alter modus huius simplicis affectus est per complacentiam in re pulchra aut bona absque ullo desiderio habendi illam, ut quando quis complacet in pulchra imagine visa, aut in rosa, aut in Dei bonitate contemplata. Et talis complacentia esse non potest nisi vel delectatio quaedam de proprio actu circa tale obiectum. Delectat enim nos pulcher aspectus quia ipsemet actus circa tale obiectum est consentaneus nostrae naturae; et illam delectationem vocamus simplicem complacentiam, quae sine dubio est de illo obiecto seu aspectu eius ut existente in nobis. Vel potest esse illa complacentia per modum benevolentiae ipsius obiecti seu rei visae et contemplatae, et sic nihil aliud est quam velle vel gaudere quod res illa habeat illam pulchritudinem aut bonitatem quam in illa conspiciamus aut consideramus, et ita etiam hic affectus fertur ad bonitatem in ordine ad esse eius. Sic igitur in Deo non intelligitur actus voluntatis qui sit verus amor ad creaturam, nisi in ordine ad actualem existentiam eius. Et quia nulla res habere potest perfectionem actu existentem nisi ex voluntate Dei, ideo eas solas creaturas dicitur amare Deus quibus vult dare esse; et si absoluta voluntate (quam consequentem vocant) id velit, dicitur amare efficaciter; si autem id tantum velit simplici affectu seu conditionato (quem antecedentem voluntatem vocant), amor de se est inefficax; tamen uterque eo modo quo est, est de actuali existentia rei, et ideo est liber in Deo; ergo circa creaturas possibles, quae per voluntatem divinam nullo modo ordinantur ad existentiam, non potest intelligi aliquis verus amor qui dicatur simplex complacentia. Denique ob hanc causam multi philosophi et theologi, praesertim qui D. Thomae doctrinam sequuntur, hanc differentiam constituunt inter intellectum et voluntatem, quod intellectus versatur circa quidditatem rei praescindendo illam ab actuali existentia, voluntas vero semper tendit in bonum in ordine ad esse actuale, ut patet ex D. Thoma, I, q. 82, a. 3; ergo iuxta hanc doctrinam non potest intelligi verus actus voluntatis divinae circa essentiae rerum possibilium quas nullo modo ordinat ad esse.

41. *Secunda sententia probabilis iudicatur.*— Iuxta hanc ergo sententiam, quae satis probabilis est, constituenda est differentia inter scientiam simplicis intelligentiae et amorem Dei necessarium, quod Deus per illam scientiam necessario comprehendit creaturas possibles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturae habent necessariam connexionem in esse possibili, et consequenter in esse scibili seu intelligibili, quia connexio effectus ut possibilis cum potentia est omnino necessaria; et ideo, comprehensa potentia, quae sua sola virtute eminenter continet totum effectum, comprehenditur effectus ut possibilis, etiamsi nunquam sit futurus, nam, ut dixi, intellectus ex se praescindit ab actuali existentia. At vero amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei; amor autem non est sine ordine ad actuale esse. Et hanc differentiam intendere videtur D. Thom., citato loco, cum dixit scientiam versari circa creaturas ut sunt in Deo, amorem vero circa eas prout sunt in seipsis. Et eandem tradunt frequentius commentatores eius, I, q. 34, a. 3, cum contra Scotum aiunt Verbum divinum procedere ex cognitione creaturarum possibilium, quae necessaria est, Spiritum sanctum vero non procedere ex amore creaturarum, quia nullus est necessarius.

42. *Prioris sententiae modus explicandi probabilis.*— Quod si quis ita priorem sententiam interpretetur quod Deus, amando omnipotentiam suam, necessario amat et gaudet quod creaturae sint possibles, quia non potest ipse esse omnipotens quin creaturae sint possibles, et hunc vocet simplicem amorem creaturarum possibilium, nihil dicet improbabile, sed reipsa verissimum. Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiae, non quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentiae ipsius Dei; amatur enim possibilitas creaturarum solum quatenus connexa est cum actuali existentia omnipotentiae Dei; et ideo necessario amantur ut possibles, quia necessario amatur omnipotentia Dei.

Tamen, si vere ac proprie loquamur, hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentiae Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo. Et hoc sensu dixisse videtur Caiet., I, q. 34, a. 3, Deum necessario amare creaturas ut sunt in ipso, non vero ut sunt in seipsis, quia ut sunt in Deo non habent aliud bonum nec aliud esse nisi Dei; ut vero sunt in seipsis, habent esse distinctum. Et propter hanc causam aequiparat amorem cognitioni creaturarum ut possibilium. In quo non omnino nobis placet, nam per scientiam vere cognoscuntur naturae creabiles ut sunt entia essentialiter ab ipso distincta, et ita terminative sciuntur in se et secundum suum esse essentiae absolutum; at vero per amorem dictum revera non amantur in se, sed solum in eo esse quod habent in omnipotentia Dei, a quo denominantur possibles, quia non amatur in se nisi quod ordinatur ut in se et in proprio esse habeat aliquod bonum; scitur autem in se etiam quod praescinditur ab omni suo actuali esse; semper ergo intercedit differentia inter scientiam et amorem, ob quam potest Deus perfectissime se amare non amando proprie creaturas in seipsis.

An Deus contingenter velit

43. Tertium argumentum tangit controversiam inter Scotum et thomistas, an effectus procedentes ex libera voluntate Dei dicendi sint contingentes necne. Nam Scotus ita loquitur, In I, dist. 38 et 39, quem Gabriel, Palacios et alii imitantur; nec discordat Capreolus ibi, dist. 38, q. 2, ad argum. Aureoli cont. 2 et 3 concl. Aliis vero thomistis non placet hic loquendi modus, ut constat ex Caietano, I, q. 19, a. 8; Ferrar., I cont. Gent., c. 67 et 70, et insinuat etiam Capreol., supra, a. 1; et habent fundamentum in D. Thoma, In I, dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4. Ego vero existimo quaestionem esse de nomine; nam, si contingentia solum significet indifferentiam quamdam quam effectus habet in ordine ad suam causam, in quantum ex vi eius potest esse et non esse, sic non est dubium quin tales effectus sint contingentes, quia hoc nihil aliud est quam non esse simpliciter necessarios. Constat enim voluntatem divinam, etsi in se quoad suum esse necessaria sit, non tamen in ratione causae, quia non habet necessariam habitudinem ad obiecta secundaria, ut recte D. Thomas notavit, I, q. 19, a. 3, ad 4, 5 et 6. Si autem contingentia praeter indifferentiam includit aliquam imperfectionem ex his quae in argumento notantur, sic clarum est non esse de ratione causae liberae; et ideo non sequi Deum esse causam contingentem, etiamsi libera sit. Atque hoc modo D. Thomas, In I, dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4, dicit: *Non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo nulla est.* Atque hic modus loquendi cautiore est, quamvis inter homines doctos saepe soleant effectus contingentes appellari propter solam indifferentiam causae. Reliqua quae in illo argumento tanguntur de immutabilitate, et quomodo possit esse determinatio libera sine additione reali, in superioribus sufficienter tractata sunt in attributo immutabilitatis.

A quo determinetur libera voluntas Dei

44. *Aliquorum sententia.*— In quarto argumento latissima inculcatur materia de determinatione causae liberae; sed ea res, quod attinet ad causas creatas, supra, disp. XIX et XXII, tractata est. Quod vero pertinet ad divinam voluntatem, non desunt qui in ea etiam quaerant aliquod determinans, saltem ratione distinctum ab ipsa, propter illud axioma, quod causa indifferens ut sic nihil potest determinate velle aut operari. Et quia hoc determinans non potest esse extra Deum, quia esset imperfectio, aiunt divinam voluntatem determinari ab intellectu practice iudicante quid velle conveniat. Ita sentit Capreol., In I, dist. 45, q. 1, a. 2, ad argum. Aureoli cont. 3 concl., et Ferrar., I cont. Gent., c. 82, ubi D. Thomas, solvens quartam objectionem, ita loquitur, dicens divinam voluntatem determinari ab intellectu proponente bonum quod ipsa velit. Verumtamen, ne in aequivoco laboremus, supponendum est duplex determinans solere distingui in voluntate. Unum, quoad specificationem actus; aliud, quoad exercitium; de priori hic nulla difficultas est, neque in argumento facto quidquam de illo inquiritur, quia volitio divina non sumit speciem suam ab obiectis creatis, sed ex se et ex sua bonitate talis est, ut recte notavit Ferrar., supra, ubi in hoc sensu negat dici posse obiecta creata, vel intellectum proponentem illa, determinare voluntatem divinam quoad speciem actus, sed solum quatenus terminant seu sunt materialia obiecta secundaria, circa quae divinum velle, ut liberum, versatur. Et hoc sensu dicitur intellectus divinus

determinare voluntatem divinam, solum quia offert materiam quae possit terminare volitionem eius. Et D. Thomas quidem in hoc tantum sensu locutus est; et Capreolus ac Ferrar. interdum eundem insinuant, licet postea aliud indicent, ut videbimus.

45. Unde maioris claritatis gratia possumus distinguere hanc determinationem in sufficientem et efficacem, sive illa appelletur quoad specificationem, haec quoad exercitium, sive ad quodlibet ex his membris illae duae voces applicentur, ut facile fieri potest. Igitur determinationem sufficientem appello illam motionem metaphoricam quae de sese sufficiens est ut ratione illius voluntas ad talem actum determinetur; determinatio autem efficax erit illa motio, qua posita, ita determinatur voluntas ad actum, ut fieri nullo modo possit quin, posita tali motione, talis determinatio in voluntate non sequatur. Priori modo verissimum est intellectum divinum determinare voluntatem divinam, etiam circa obiecta creata, quia illa proponit et sufficientes rationes convenientiae et bonitatis ob quas determinetur voluntas vel determinari possit ad talia obiecta volenda; ac denique, quantum est ex se, voluntatem ipsam sufficienter allicit ut talia obiecta determinate velit. Quod genus determinationis sufficientis in omni intellectu et voluntate reperitur, et potest dici motio seu determinatio sufficiens, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, quia in suo genere sufficienter trahit voluntatem ut exerceat talem actum, seu ad talem determinationem. Et hoc etiam modo potest optime intelligi D. Thomas, I cont. Gent., c. 82, et lib. II, c. 26. Verumtamen, hoc genus sufficientis determinationis non sufficit ad solvendam difficultatem tactam in quarto argumento, quia si, adhuc posita illa sufficienti determinatione ex parte intellectus, voluntas manet indifferens ut possit non exercere actum ad quem allicitur, quaerendum erit a quo determinetur. Determinatio ergo efficax quoad exercitium erit, si ordine rationis praecedat in intellectu divino aliquod iudicium, quo posito non possit non sequi determinatio voluntatis. Sic enim dici potest divina voluntas determinari ad amorem sui a iudicio intellectus.

46. *Voluntas divina non determinatur a divino intellectu ad creata obiecta volenda.*— De hac igitur determinatione loquendo, dicimus impossibile esse voluntatem divinam determinari ab intellectu ad talia obiecta creata volenda. Probatur primo ratione iudicio meo efficacissima, quia hoc repugnat liberae determinationi voluntatis divinae, nam iudicium intellectus, quod voluntatem antecedit, naturale est et non liberum; ergo si, posito iudicio, voluntas non potest non sequi illud et determinari sequendo illud, ergo nullibi est exercitium libertatis, sed per naturalem determinationem omnia ex necessitate consequuntur. Illatio est evidens ex praedicta positione. Neque audienda hic est distinctio vulgaris de sensu composito et diviso, nam, si sensus compositus est ex suppositione antecedenti et naturali, et consecutio certae volitionis et determinationis est inevitabilis in sensu composito, seu facta illa suppositione, simpliciter et in omni sensu est necessaria et non libera. Cur enim amor Dei ad seipsum est simpliciter necessarius, quamvis esse non possit nisi supposita sui cognitione? Non certe alia ratione nisi quia et visio illa talis est, et illa posita non potest non sequi talis amor. Primum vero antecedens clarum est quia intellectus non est formaliter liber, sed solum ut subest motioni voluntatis. Quod si quis cum Durando contendat iudicium ipsum intellectus per se ac formaliter esse liberum, praeter illius sententiae improbabilitatem, in eandem quaestionem incidet, a quo, scilicet, divinus intellectus determinetur ad iudicandum, verbi gratia, hunc mundum esse creandum, cum ad hoc non sit natura sua determinatus; quod si respondeat ipsummet sua libertate se determinare, idem dicet de voluntate, seclusa illa falsa sententia de formali libertate intellectus.

47. Aliter vero respondet Capreolus supra: illud primum iudicium intellectus non esse mere naturale ac necessarium, sed liberum, non ex formali libertate intellectus, sed ex motione voluntatis libere determinantis intellectum. Unde hunc constituit ordinem, quod divinus intellectus naturaliter ac necessario omnia intelligit et proponit voluntati; voluntas autem naturaliter ac necessario vult suum principale obiectum, *quo* (inquit) *amato vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat. Quo facto intellectus divinus dictat hoc vel hoc esse fiendum, et post ad hoc*

volendum voluntas determinatur. Sed statim occurrit interrogandum a Capreolo an illa volitio qua voluntas vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat, sit necessaria vel libera. Primum non dicet, alias quidquid ex illa necessario consequitur, esset necessarium, atque ita Deus necessario se ad extra communicaret in tali gradu. Si autem illa volitio est libera, quaeram rursus an voluntas ad illam determinetur ab aliquo iudicio intellectus; nam si id affirmetur, aut tale iudicium est mere naturale, et ex illo inevitabiliter sequitur talis volitio, et sic redit argumentum factum, quo destruitur libertas; vel illud iudicium est liberum, et sic oportebit antecedere aliam priorem volitionem, a qua tale iudicium determinetur, quam tamen ipse non ponit, et merito, quia alias procederetur in infinitum. Si autem dicatur voluntatem non determinari ad illum primum actum liberum ab aliquo iudicio intellectus, sed ipsammet se determinare sua libertate, ut tandem videtur ipse Capreolus fateri, dicens: *Quoad exercitium actus determinatur voluntas divina ex sua natura quantum ad principale obiectum, et quantum ad alia per libertatem suam. Et si dicatur, quod in hoc saltem ipsa prius existens indeterminata se determinat, conceditur; nam non est determinata ad volendum vel nolendum, et tamen determinate habet velle vel nolle;* si hoc (inquam) dicatur de illo primo actu, idem eadem ratione dici potest immediate de voluntate creandi mundum et communicandi se in tali gradu; et superflue fingitur ille circulus seu multiplicatio actuum intellectus et voluntatis.

48. Adde vix posse intelligi quis sit ille actus intellectus divini, ad quem dicitur a voluntate determinari, volente intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat; nam, si per conceptionem intelligamus apprehensionem intellectus, nihil potest intellectus divinus concipere ex motione voluntatis circa creaturas producibiles, quod naturaliter ac necessario conceptum non sit per scientiam simplicis intelligentiae. Quod si illa conceptio non sit tantum rei ut producibilis, sed ut producendae, iam supponit voluntatem producendi rem illam; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus ita rem concipiat, nisi prius velit rem ipsam producere. Immo in nullo signo est necessaria illa formalis volitio circa conceptionem intellectus; nam, hoc ipso quod voluntas vult rem producere, naturaliter ac necessario concipitur ab intellectu ut producenda, ut supra ostensum est; non est ergo necessaria specialis applicatio voluntatis ad illam conceptionem, Quod si sermo sit, non de apprehensione tantum, sed de iudicio, quod idem est cum dictamine, interrogabo rursus quid novi iudicet aut dictet intellectus divinus, ut motus per illam voluntatem, quod antea non dictabat. Aut enim iudicat productionem rei in hoc gradu esse possibilem, et hoc antea naturaliter ac necessario dictabat; vel iudicat esse convenientem et divinae bonitati consentaneam, vel aliquid simile; et totum hoc necessario dictabat sine tali voluntate, ut per se notum est. Ac praeterea, stante toto illo iudicio et dictamine, adhuc voluntas manet indifferens et indeterminata. Vel iudicat tale opus esse necessarium, seu necessario sibi agendum, et sic iudicium erit falsum, nisi supponatur alia prior voluntas ipsius Dei, in qua talis necessitas fundetur; nam ex se et ex obiecto, tale opus seu productio talis rei non est Deo necessaria, aut necessario agenda vel volenda. Quinimmo, si talis esset, naturaliter iudicaretur ut talis ab intellectu, absque illa speciali applicatione voluntatis. Vel denique iudicat tale opus omnino esse a se volendum et faciendum, non quidem ex necessitate, tamen de facto ita esse faciendum. Et hoc iudicium aut spectat ad praescientiam conditionatam, quam Deus habere potest, etiam de actibus suae voluntatis, de qua est alia consideratio quae ad praesens non spectat; aut est impossibile, nisi supponat decretum divinae voluntatis liberum et absolutum de tali re facienda. Nihil enim Deus facit nisi quatenus vult illud facere; nihil ergo potest iudicari ut omnino ac certissime faciendum a Deo, nisi prius secundum rationem Deus ipse decreverit id facere; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus dictet aliquid, ut a se producendum dicto modo, nisi iam ipsa decreverit id facere. Ergo falso fingitur hoc decretum aliquid faciendi fundari in voluntate illius dictaminis, seu in dictamine ipso. Quin potius, ut supra in simili dicebam, posito decreto quo Deus vult aliquid producere, superflua est illa alia voluntas applicans intellectum ut dictet id esse faciendum, quia hoc dictamen naturali necessitate sequitur in intellectu, posito illo decreto libero de re facienda, ut obiecto scibili, ut saepe in superioribus dictum est.

49. *Ex dictis primum corollarium.*— Atque ex hoc discursu colliguntur duo valde necessaria ad hanc veritatem confirmandam. Unum est iam supra tactum, in divino, scilicet, intellectu nullum esse iudicium in se liberum, vel formaliter, vel ex propria motione seu applicatione voluntatis, quia talis libertas nunquam est in indicio, nisi ex imperfectione et obscuritate eius; omne ergo iudicium ex parte divini intellectus necessarium est. Aliquod vero iudicium denominatur liberum, solum quia obiectum eius supponit determinationem liberam voluntatis; illa vero determinatione supposita, intellectus necessario iudicat quidquid verum in illo obiecto reperitur. Ex hoc autem principio, quod certissimum esse existimo, plane sequitur non posse divinam voluntatem determinari a iudicio intellectus, quia non a iudicio omni ex parte necessario, alioqui determinatio voluntatis esset etiam necessaria et non libera; neque a iudicio aliqua ex parte libero, quia solum potest esse liberum obiective; tale autem iudicium, ut haberi possit, supponit determinationem liberam; non ergo potest determinatio ipsa ex tali iudicio oriri.

50. Alterum quod ex dictis sequitur est voluntatem nunquam determinari efficaciter a iudicio intellectus nisi sub aliqua ratione necessitatis. Itaque, nisi intellectus iudicet hoc bonum seu obiectum diligibile esse necessarium, nunquam determinabit efficaciter voluntatem ut id velit. Quod patet a contrario, nam libertas voluntatis oritur ex indifferentia obiectiva intellectus, ut supra dicebam, id est, ex eo quod intellectus iudicat tale bonum, quod amandum proponitur, non esse necessarium, et licet rationem habeat ob quam diligere possit, non tamen deesse rationem ob quam etiam possit non diligere. Iam vero intellectus divinus non potest iudicare aut proponere voluntati suae aliquod bonum creabile aut creandum ut ipsi necessarium ad operandum vel volendum, nisi ex aliqua determinatione libera in ipsa voluntate praesupposita. Quod sic patet, nam duobus modis iudicari potest necessarium bonum voluntati propositum: uno modo, absolute et ex se, sicut proponitur Deus ipse sibi et videntibus ipsum. Et hoc modo non potest intellectus divinus bona creabilia ut necessaria concipere, esset enim iudicium erroneum, ut ex supra dictis patet. Alio modo potest iudicari obiectum necessarium ex praesuppositione prioris voluntatis, sicut iudicatur necessarium unicum medium, supposita intentione finis. Et tale iudicium sumit totam suam efficaciam ex voluntate quam supponit. Unde, si illa voluntas sit per determinationem liberam, non potest tale iudicium esse prima ratio illius determinationis, cum illam supponat. Sic igitur intellectus divinus non potest iudicare aliquid ad extra ut necessario a se volendum, nisi supponat aliquid aliud libere volitum, cum quo alterum habeat necessariam connexionem; ergo prima determinatio libera voluntatis Dei non potest esse ex determinatione iudicii.

51. *Quarti argumenti solutio.*— Dicendum est ergo ad quartum argumentum voluntatem divinam non indigere alio determinante quoad exercitium praeter seipsam, quae ex vi suae libertatis se quasi inflectit et determinat ad hoc obiectum potius quam ad aliud. Atque ita docet expresse D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 5. Neque ratio in contrarium facta in dicto quarto argumento difficultatem habet, nam, ut sumitur ex eodem D. Thoma, I cont. Gent., c. 82, licet causa indifferens ob imperfectionem, id est, quae nondum assecuta est totum id quod est necessarium ad determinate operandum, non possit quidquam operari nisi prius in se determinetur vel potius compleatur, causa tamen quae est indifferens per eminentiam, quia in se completa est, non tamen determinatur ad unum vel aliud obiectum seu effectum, quia omnia excedit et per se omnia potest, recte potest sese determinare et unum vel alterum effectum suo arbitrio ac voluntate producere.

Quid senserit Aristoteles de libertate Dei

52. *Opinio Scoti.*— In ultima obiectione petitur ut explicemus quid de hac re Aristoteles senserit. Testimonia enim ibi adducta videntur convincere Aristotelem in hac parte non recte de Deo sensisse eique naturalem necessitatem in agendo et volendo tribuisse. Et hanc fuisse eius sententiam opinantur communiter Doctores, Scotus, In I, dist. 8, q. 5, et in

Quodl., q. 7; Gregorius, In I, dist. 42; Gabriel et Ocham, dist. 43; Marsilius, q. 42 et 44; Hervaeus, Quodl. II, q. 4, et in tractat. de Aeternitate mundi, q. 4, Ferrar., I lib. cont. Gent., c. 23; et Iavell., XII Metaph., q. 10; Soncin., XII Metaph., q. 30 et 41; Soto, VIII Phys., 1. Hi omnes et multi alii docent Aristotelem quidem credidisse Deum agere per intellectum et voluntatem, esse tamen naturaliter determinatum ad iudicandum et volendum quod agendum est. Soncinas inter alios vero declarat non sensisse Aristotelem Deum ita agere ex necessitate naturae, ut necessario velit agere quantum potest, sed quia necessario agit aliquid quod iudicat esse melius aut convenientius. Quod fecit, ut Aristotelem excusaret a contradictione manifesta, nimirum, quod habens infinitam virtutem motivam, ex necessitate naturae agat quantum simpliciter potest, et quod solum moveat definita velocitate.

53. *Quid habeat dubii praecedens opinio.*— Sed iuxta hanc interpretationem enervatur discursus Aristotelis qui probat mundi aeternitatem; hanc enim colligit ex eo quod primus motor necessitate naturae movet. At si solum credidisset agere ex necessitate naturae praedicto modo, respondere facile posset ipsius discursui quod, licet Deus necessario voluerit creare mundum, illa tamen necessitate voluit illum creare in tempore, non in aeternitate, quia fortasse id naturaliter apprehendit ut melius et convenientius. Debuisset autem Aristoteles probare necessario iudicasse Deum esse convenientius mundum ex aeternitate creare. Ad hoc vero dici potest Aristotelem praecipue motum fuisse ad existimandum Deum agere ex necessitate naturae quia non intellexit sine Dei mutatione fieri potuisse ut prius nihil egerit aut moverit, et postea agere aut movere inceperit. Quia ergo credidit Deum esse immutabilem, ideo credidit semper agere et non posse non agere, quod est ex necessitate naturae agere. Et ideo, licet quantum ad magnitudinem, multitudinem vel perfectionem effectuum aut velocitatem motus, fortasse non crediderit Deum necessario agere quantum simpliciter potest, tamen, quantum ad durationem mundi et earum rerum quas ipse immediate facit, credidit necessario agere quantum potest, seu quamprimum potest, ob immutabilitatem suam.

54. Atque hoc fuisse praecipuum Aristotelis motivum constat. ex VIII Phys., textu 9 et 13, et textu 52 et 53, et lib. IX Metaph., textu 17, ubi dicit in aeternis nihil esse in potentia, sed omnia in actu. Unde infert non esse timendum quod caelum quiescat, quia neque ipsum neque motor eius est in potentia ad non movendum, ut ibi D. Thomas exponit. Et inde, lib. XII Metaph., c. 6, concludit non satis esse ponere substantiam aeternam potentem movere, quia alias posset etiam non movere, sed oportere ut sit actu movens ex necessitate, ita ut motio eius sit substantia eius, et consequenter tam necessaria sit motio sicut ipsa substantia. Et lib. II de Caelo, c. 6, textu 35, probat motum caeli esse invariabilem, quia motor eius immutabilis est. Ex quo vult inferre semper eodem modo et ex necessitate moveri. Denique, ex eodem principio colligit necessitatem generationum, et ad earum varietatem requiri varias rationes²² caelorum, quia primus motor ex se semper eodem modo et immutabiliter movet, ut patet ex VIII Phys., textu 53, II de Caelo, textu 21, et lib. I de Generat., textu 16, et II de Generat., textu 56. Accedit quod idem Aristoteles, lib. II Magn. Moral., c. 15, licet dicat Deum per se esse felicem et externis bonis non indigere, nihilominus sentit non posse carere operatione, neque aliquibus quasi amicis vel sociis, cum quibus suam felicitatem communicet. *Quid enim (inquit) faciet? Neque enim dormiet. Inspiciet aliquid, inquit. Quid igitur inspiciet? Nam, si quidquam aliud melius, hoc absurdum est ut se quidquam melius habeat Deus. Ipse igitur sese inspiciet? At hoc delirium; nam homini qui se suspiciat, utpote attonito inclamamus.* Et in fine tandem concludit opus esse amicitia, etiam ei qui sibi satis sit. Denique in hanc sententiam videntur descendere Averroes, IX Phys., a textu 6; et Simplicius, VI Phys., textu 15; et Avicenna, libro IX suae Metaphys., c. 4.

55. Nihilominus sunt alia Aristotelis loca ex quibus oppositum colligi potest, praesertim in libro illo de Mund. ad Alexand., si Aristotelis est, ubi est expressum huius rei testimonium. Primo enim comparat eius auctor Deum imperatori qui omnibus praeest et quaecumque voluerit conficit, atque ita concludit: *Ad summum, quod in navi gubernator, in*

²² rationes, 1960; *alit.* lationes. “Lectura perfectamente acceptable”. Cf. BHF, Roma 1960, t. IV, p. 683.

curru auriga, in choro praeceptor, in civitate lex, in exercitu imperator, hoc idem in mundo est Deus; nisi quod illis ipsis principatus laboriosus, perturbatus et anxius est, Deo autem expers omnis maestitiae, laboris, nullamque corpori afferens imbecillitatem; nam, cum in re immobili collocetur, omnia quae vult movet arbitrataque suo in diversis rerum generibus et naturis versat. Praeterea, II Phys., textu 49, distinguit agentia propter finem in ea quae agunt ex necessitate naturae et in ea quae agunt ex electione, id est, mente et ratione. Constat autem Aristotelem in posteriori ordine primam causam collocasse, cum ei tribuerit quod causas naturales omnes ad suos fines dirigat, eodem II libro Phys., c. 8. Rursus VIII Ethic., c. 7, et clarius lib. X, c. 8, dicit virum sapientem et probum esse Deo amicum; et libro II Magnor. Moral., c. 8, Deo tribuit quod bona et mala pro meritis distribuat. Haec autem sine usu libertatis intelligi non possunt. Praeterea, IV Topic., c. 5, ait: *Potest Deus et studiosus prava agere, non sunt autem pravi: nam omnes pravi secundum electionem dicuntur.* Ubi, licet in eo erret quod Deo tribuit potestatem prave eligendi, in eo vero veritati favet quod Deo tribuit potestatem eligendi. Praeterea, refert Laertius, in Vita Aristotelis, quod tempore mortis suae misericordiam a prima causa postulaverit. Quod est argumentum eum credidisse Deum posse precibus moveri ad beneficia praestanda, quod est proprium agentis liberi. Unde Alexand., in lib. de Fato, ex Aristot. sententia, admonet a Deo petenda esse beneficia, quod ea possit et non dare et concedere. Unde idem Alexand., in VI Phys., textu 15, ait motorem caeli non movere adductum necessitate, *nam boni (inquit) non ita operantur, etiamsi semper eadem faciant, sed potestatem habent contraria faciendi.* Denique, Commentator, in libro Destructionum, disp. III, et XI, ad 1 et 2 dubitationem, ait Deum apud Aristotelem neque agere ex necessitate naturae neque ex electione, sed alio eminentiori modo mortalibus incognito, quem ipse solus novit. In quo indicat Deo negari necessitatem naturae quantum ad determinationem ad unum, electionem vero quantum ad mutabilitatem et alias imperfectiones, tribui vero eminentiorem modum operandi ita simplicem et uniformem, ut indifferentiam et libertatem non excludat, et ita liberum, ut mutabilitatem non admittat.

56. *Auctoris hac super re iudicium.*— Constat ergo ex his lubricam esse et obscuram in hac parte Aristotelis sententiam. Unde aliqui existimant eum credidisse Deum circa universale bonum universi et circa creationem et generalem dispositionem ac ordinem eius quadam naturali determinatione et necessitate operari, in aliis vero particularibus operibus posse libertate uti. Sed, si ita sensit, non satis constanter locutus est, quia, si immutabilitas repugnat libertati, in omnibus effectibus repugnabit; si autem non repugnat, nec in creatione totius universi immutabilitas excludet libertatem. Deinde, non potuit negare Aristoteles Deum multa in tempore facere, etiam se solo, ut saltem patet de creatione animarum. Nec refert si dicatur non creare illas nisi occasione corporis iam dispositi; nam, si ad novam operationem esset necessaria mutatio, etiamsi nova occasione oblata fieret operatio, cum mutatione fieret. Quod si fieri potest sine mutatione, quia Deus ab aeterno praevidens occasionem ita disposuit, et eodem modo se habens ita in tempore exsequitur, idem de motu caeli et de creatione mundi debuisset Aristoteles intelligere; nam sine externa occasione illa, aeterna sua sapientia et voluntate potuit Deus disponere quod in tempore fierent sine ulla ipsius facientis mutatione. Non possumus ergo excusare Aristotelem quin et modum operandi Dei ignoraverit et infirma ratione ad aeternitatem mundi probandam usus fuerit et in rationibus suis ac sentiis non satis fuerit constans. Neque id mirum videri debet, quia modus operandi voluntatis divinae summe difficilis est, ut ex dictis supra satis constat.

De variis perfectionibus divinae voluntatis

57. Ultimo dicendum est voluntatem divinam in se unicam esse ac simplicissimam et formaliter continentem omnem perfectionem simpliciter rationalis appetitus, licet per conceptus nostros varie distinguatur ac nominetur. Haec assertio eadem proportione explicanda est et probanda ac ultima conclusio praecedentis sectionis. Est enim quoad omnes eius partes eadem ratio de voluntate, quae de scientia. Itaque, cum velle Dei sit ipsum esse eius, constat, sicut esse est unum et simplicissimum, ita et velle. Item, actus voluntatis Dei,

quatenus per illum se necessario amat, unus est, adaequatus tali obiecto; ostensum est autem supra actui illi, prout libere terminatur ad creaturas, nullam rem addi; est ergo in Deo unica tantum voluntas, vel potius unicum velle simplicissimum; iam enim ostendimus in Deo non esse voluntatem per modum potentiae, sed tantum per modum actus.

58. Quod autem illud velle includat formaliter omnem perfectionem simpliciter in ratione voluntatis seu volendi, est etiam evidens. Primo, ex generali ratione, nempe, quod divinum esse includit formaliter omnem perfectionem simpliciter; sed velle Dei essentialiter est ipsum esse Dei; ergo. Secundo specialius ac formalius, secundum nostrum concipiendi modum, illud velle est simpliciter infinitum in ratione actus intellectualis appetitus; ergo includit formaliter quidquid perfectionis simpliciter in tali appetitu intelligi potest, eminenter autem includet omnes alias perfectiones voluntatis quae aliquam imperfectionem involvunt. Ex quo intelligi potest quatenam virtutes voluntatis proprie ac formaliter tribuantur Deo, et quo modo. Utimur autem nomine virtutis, non ut habitum qualitatemque in nobis significat, sed ut dicit internam perfectionem voluntatis in actu amandi seu volendi. Quo supposito, attente considerandum est an talis virtus formaliter includat aliquam imperfectionem, necne; et secundum illum conceptum formalem in quo nihil imperfectionis reperiatur, proprie ac formaliter tribuetur Deo, secundum alias vero rationes tantum metaphorice.

59. *Quae virtutes sint divinae voluntati tribuendae.*— *Caritas.*— Hinc caritas, quae est potissima virtus voluntatis, propriissime ac perfectissime in divina voluntate reperitur, praesertim si nomine caritatis solum amor aut benevolentia erga intellectualem personam significetur. Nam hoc modo est evidens ratione naturali in tali amore ut sic nihil imperfectionis includi. Immo est evidens non posse esse in aliquo voluntatem, quin in eo sit amor, quia amor est primus voluntatis actus; si autem in Deo est amor, maxime sui ipsius; ergo est in eo amor intellectualis naturae seu personae; est ergo in eo caritas, vel potius est ipsa caritas per essentiam.

Sitne amicitia in Deo

60. Si vero caritatis nomine amicitia proprie dicta significetur, quae est ad alterum, sic non est tam evidens naturali lumine in Deo esse caritatem cum omni proprietate. Nam potest primo dubitare theologus an Deus in seipso sine consortio creaturarum habeat veram amicitiam, quod dubium ex sola ratione naturali non solum definiri, sed nec moveri posset; supposita autem fide, merito quaeri potest an distinctio personarum sufficiat ad veram amicitiam, an vero propter unitatem voluntatis, non sit illa propria amicitia, sed aliquid maius amicitia. Quod videtur rectius dici; sed de hoc alias. Rursus dubitari potest an cum intellectualibus creaturis inest Deus veram amicitiam. Aristoteles enim id negare videtur, VIII Ethic., c. 7; cui contradicunt theologo, non tam loquentes de pura natura aut fundati in sola ratione naturali, quam fundati in ordine gratiae, quem naturalis ratio non attingit. Loquendo tamen de pura natura, non negat Aristoteles quin Deus amet rationales personas; immo interdum id affirmat, ut supra vidimus, praesertim de studiosis et sapientiae deditis. Neque etiam negare potest quin ab eis possit amari, cum id sit evidentissimum. Non loquor de amore super omnia, nam de hoc fortasse nihil Aristoteles aut alii philosophi excogitaverunt sub hoc expresso et formali conceptu, sed loquor praecise de amore Dei, ut est primum principium et ultimus finis creaturae intellectualis. Denique, etiam videtur evidens velle Deum amari a sua intellectuali creatura, quam ipse amat, nam hoc honestissimum est et maxime debitum. An vero hic mutuus amor sufficiat ad veram amicitiam vel ab ea deficiat propter magnam inaequalitatem inter Deum et creaturam, quod Aristoteles intendit, quaestio est parvi momenti et de usu vocis et quae ad rem praesentem earum refert; illud enim quod ad rem spectat evidens est lumine naturali, scilicet, Deum et amare creaturam naturalem cui benefacit et, quantum in ipso est et iuxta dignitatem suam, omne officium ac beneficium verae amicitiae in eam conferre, vel potius nihil boni posse habere huiusmodi creaturam, quod non ex hoc amore procedat; quia non potest illud habere nisi a Deo, saltem ut prima causa; Deus autem non causat illud nisi volendo; velle autem bonum est amare. Quo discursu concludi proportionaliter potest Deum amare quidquid ab eo esse participat, iuxta illud: *Diligis omnia quae sunt*, Sap., 2, quia non habent esse nisi a Dei

beneplacito et amore derivatum; sic igitur constat caritatem, seu generalius perfectionem amandi, propriissime tribui divinae voluntati.

Sintne in Deo virtutes morales

61. De aliis autem virtutibus voluntatis dubitare posset philosophus; nam Aristoteles, X Ethic., c. 8, in universum negat Deo huiusmodi virtutes morales. Distinguendum vero est de virtutibus quae sunt ad alterum vel ad se, seu (quod idem est) de virtutibus quae circa actiones vel circa passiones versantur. De nonnullis ergo virtutibus quae sunt circa actiones ad alterum, non est dubium quin formaliter ac proprie in Deo inveniantur. Primo, id constat de liberalitate, nam vult sua bona communicare aliis, non intuitu alicuius commodi, nullum enim aut desiderare aut expectare potest; haec autem est magna liberalitas, ut patet ex Aristotele, IV Ethic., c. 6. Unde eleganter D. Thomas, I cont. Gent., c. 93, concludit cum Avicenna non solum esse Deum liberalem, sed etiam solum ipsum esse proprie liberalem. Nec in ratione liberalitatis aliqua imperfectio excogitari potest ob quam Deo formaliter negetur. Nam quod Aristoteles obiicit ridiculum est; sic enim ait: *Quosnam actus tribuere illis* (id est diis) *oportet? An liberales? At cuinam dabunt? Absurdum est insuper si nummos²³ etiam habeant, aut aliquid tale*; hoc (inquam) si ut sonat accipiatur, ridiculum est, quia Deus non solum habet cui det, sed etiam nihil praeter ipsum esse potest nisi ipse det. Et paulo inferius ipsemet Aristoteles ait Deum maxima beneficia conferre, iis praesertim qui ipsum amant atque honorant. Unde D. Thomas ibi eum excusat, quod de liberalitate imperfecta et humana loquatur.

62. Rursus, eodem proportionali modo ostendi potest esse in Deo magnificentiam, secundum formalem rationem eius, et seclusa imperfectione quam in nobis potest connotare. Nam magnificentia in eadem materia versatur in qua liberalitas, ut ait D. Thomas, II-II, q. 134, a. 4, ad 1, solumque differt quod magnificentia in magnis sumptibus seu bonis elargiendis versatur; in nobis tamen supponit quamdam imperfectionem, quatenus magni sumptus per comparisonem ad hominis facultatem et indigentiam quam timere potest, induunt rationem obiecti peculiari modo ardui ac difficilis; respectu autem Dei nulli sumptus sunt ardui ac difficiles. Neque enim est quod timeat indigentiam, etiamsi sumptus faciat quantumvis maximos; seclusa autem hac imperfectione, quae materialiter potius quam formaliter pertinet ad rationem magnificentiae ut sic, reperitur in Deo haec virtus in summa perfectione.

63. Atque idem iudicium est de virtute misericordiae; haec enim virtus inclinatur ad sublevandam alterius miseriam, in nobis vero connotat quamdam compassionem de proximi miseria et necessitate; unde, quoad hanc imperfectionem non potest in Deo reperiri; tamen, illa imperfectio materialiter comparatur ad rationem misericordiae ut sic; formaliter vero dicit voluntatem sublevandi miseriam alienam, et sic est in Deo. Immo, quodammodo est propria virtus eius secundum omnem perfectionem suam, quia et ipse solus potest omnem miseriam sublevare solusque est extra omnem miseriam, et alioqui est summe bonus, ex quo nascitur inclinatio benefaciendi et subveniendi aliis.

64. Rursus, proprie tribuitur voluntati divinae virtus veritatis, quae etiam versatur circa actiones quae ad alterum ordinantur, nimirum circa locutionem, et inclinatur ad dicendum verum seu loquendum iuxta mentem. Supponendum est ergo Deum ad alios loqui posse, scilicet, ad creaturas intellectuales vel racionales, quod non est difficile creditu, etiam stando in pura ratione naturali; nam posse loqui ad alterum et mentem suam ei iuxta capacitatem eius manifestare, perfectio quaedam est, maxime consentanea intellectuali naturae; cur ergo non conveniet divinae, et multo perfectius quam aliis? Hoc ergo supposito, evidens est in Deo esse illam virtutem; est enim per se honestissima, et vitium ei contrarium, quod est

²³ nummos, 1605 (ed. M. Sonnum), 1960; numeros, ed. Vivès.
Cf. <https://en.wiktionary.org/wiki/Nummus>.

mendacium, adeo est intrinsece malum, ut nunquam possit honestari; est ergo in Deo illa virtus; immo in solo illo habere potest summam illam perfectionem, quia solus ipse nec falli potest, eo quod summe sapiens sit, nec fallere, eo quod sit summe bonus; et ideo non solum verax est, sed etiam ipsa prima veritas.

65. Et cum hac virtute coniuncta est alia, quae dicitur fidelitas, de qua eadem est ratio quae de praecedenti. Est enim virtus inclinans ad promissa implenda; Deus autem, sicut loqui potest, ita et aliquid promittere; decet autem maxime eius maiestatem et auctoritatem ut quae promittit impleat. Sequiturque id necessario ex eius veritate et immutabilitate; nam, si verax est, non potest promittere sine voluntate et proposito faciendi quod promittit; quia vero immutabilis est, non potest non esse constans in ea voluntate, ac subinde fidelis in ea promissione. Hae igitur virtutes et omnes similes proprie tribuuntur Deo, quia nullam imperfectionem includunt. Ratio autem a priori esse videtur quod, cum non versentur circa passiones, sed circa actiones, ex hac parte imperfectionem non includunt, quia actio, ut actio, licet non addat perfectionem agenti, tamen nec imperfectionem dicit, sed potius est signum perfectionis. Aliunde vero omnes illae actiones tales sunt, ut possint a superiori circa inferiorem exerceri, ut sunt loqui, promittere, benefacere, donare, etc.; et ideo rectitudo in his actionibus vere ac proprie in Deum convenit.

66. Ex quo fit primo, si quae sunt virtutes quae versentur circa actiones includentes in suo formali conceptu respectum inferioris ad superiorem, illas non posse Deo, cum proprietate attribui neque in eo esse formaliter, sed solum eminenter; huiusmodi est religio, observantia et similes. Et ratio est manifesta, quia Deus nullum potest ut superiorem recognoscere. Et fortasse in hoc ordine constituenda est iustitia legalis, ut est specialis virtus; respicit enim rempublicam ut se superiorem, seu bonum eius ut quid excellentius. Immo ex eodem principio sequitur, si quae est virtus quae respiciat alterum ut aequalem, illam non posse esse in Deo formaliter ac proprie, quia etiam Deus nullum habet aequalem, Et hinc oritur commune dubium de iustitia, an proprie Deo tribuatur. Quod Aristoteles supra absolute negat: *Ridiculi enim (ait) videbuntur (scilicet dii) si commutent et deposita reddant, et huiusmodi caetera agant.* Quae ratio probat bene de iustitia commutativa propriissime sumpta; nam haec videtur includere aequalitatem quamdam eorum inter quos versatur, saltem in modo domini, non probat autem de iustitia distributiva; et ita D. Thom., I cont. Gent., c. 64, illam negat, hanc vero affirmat convenire Deo; et ipse Aristoteles alibi Deo tribuit iustam distributionem, ut supra vidimus. Et revera est hoc munus superioris; unde ex hac parte imperfectionem non includit, nec vero ex alia. Quod idem est de iustitia vindicativa formaliter sumpta, et quatenus veluti pars quaedam est distributivae. Quae res latius a theologis tractatur, eamque attigi in I tomo de Incarnatione, disp. IV, sect. 5.

67. Secundo, intelligitur ex dictis reliquas virtutes omnes, quae circa passiones versantur, vel quacumque alia ratione imperfectionem includunt, non proprie, sed metaphorice tantum Deo attribui, ut sunt fortitudo, quae moderatur timorem, patientia, quae tristitiam, et similes; constat enim huiusmodi passiones vel imperfectiones in Deo non habere locum, sed per eas virtutes interdum metaphorice indicari vel Dei potentiam et efficaciam in operando, vel bonitatem seu bonam voluntatem qua differt supplicium, ut occasionem habeat remittendi peccata, vel aliquid simile.

68. Tertio, intelligi potest ex dictis eas virtutes quae sunt in Deo proprie, non esse cogitandas per modum habitus, sicut sunt in nobis, sed solum per modum actus ultimi; nam habitus est quid medium inter potentiam et actum; ubi ergo non est potentia, sed purus actus, non debet nec potest vere concipi virtus per modum habitus, sed tantum per modum puri actus. Loquor autem ex parte rei conceptae; nam ex parte concipientis, fieri potest ut hae virtutes concipiantur in Deo secundum aliquam rationem actus primi, ac si essent habitus, ad modum supra explicatum in scientia, est enim eadem ratio. Ex quo facile solvitur obiectio quae statim occurrere poterat; nam formales perfectiones harum virtutum necessario sunt in voluntate Dei, pertinent enim ad infinitam perfectionem eius; actus autem ultimi talium virtutum sunt liberi, cum includant vel supponant actionem in creaturas; ergo, ut sunt perfectiones necessariae, non sunt actus secundi, sed primi per modum habitus. Respondetur

enim hoc esse nobis fundamentum ut per modum actus primi illas concipiamus, re tamen vera non esse nisi ipsum esse Dei necessarium, quod per sese est rectissimum et honestissimum, et actualis quidam affectus ad omnem rectitudinem actionum omnium quas exercere potest, quamvis exercitium talium actionum ad extra sit ei liberum, per quod exercitium nullus actus additur divinae voluntati, ut in superioribus vidimus.

69. Quarto, intelligitur facile ex dictis quo modo omnes hae perfectiones, quae a nobis ut plures concipiuntur et declarantur, in re sint una simplicissima perfectio divinae voluntatis, absque ulla distinctione actuali in re, quia nihil aliud sunt quam rectitudo essentialis divini velle, sicut in voluntate nostra radicalis illa rectitudo seu inclinatio quam habet ad iustitiam, vel ad misericordiam, aut alias virtutes, in se una est absque distinctione in re. Quod si esset tam perfecta, ut per solam entitatem potentiae esset ita facilis et propensa ad actus virtutum sicut nunc est per habitus omnium virtutum, tunc voluntas per seipsam esset in actu primo sufficienter iusta, misericors, liberalis, etc., quae omnia non essent ex natura rei distincta in ipsa voluntate, sed dicerent solum inadaequatos conceptus adaequatae propensionis et habitudinis perfectae, quam talis voluntas haberet ad bonum honestum. Ascendendo ergo ad divinam voluntatem, ipsa per seipsam habet summam rectitudinem in omni honestate, non ut actus primus tantum, sed ut actus ultimus, perfectissimus et simplicissimus.

70. Ultimo, facile est ex dictis declarare quo modo in illo unico actu divinae voluntatis formaliter et eminenter contineatur quidquid perfectionis est in omnibus actibus voluntatis creatae. In his enim quidam sunt, qui secundum suam abstractam rationem dicunt perfectionem simpliciter, et hi reperiuntur formaliter in Deo, vel necessario, si abstrahantur a relatione libera ad creaturas, ut amor, gaudium seu voluptas. Si vero involvatur respectus ad creaturas ut existentes seu futuras, proprie quidem tribui possunt Deo, non tamen ex absoluta necessitate, sed libere, ut intentio, electio, amor creaturarum in seipsis, gaudium de salute hominum. Et huc spectant multa quae theologi disputant de voluntate antecedente et consequente, praeveniente aut permittente, beneplaciti aut signi, de quibus omnibus quid significant et quomodo proprie vel metaphorice Deo attribuantur, non est praesentis loci exponere, excedit enim limites metaphysicae. Solum id sit certum, quandocumque in obiecto vel modo talium actuum non includitur imperfectio, etiamsi modo nostro concipiendi involvatur respectus liber, nihilominus proprie ac formaliter Deo attribui; vere enim gaudet Deus de nostra, verbi gratia, salute, quamquam (quod mirabile est) ex illo gaudio nullum reale gaudium illi accrescat, praeter illud quod de se ipso habet, sicut vere vult et amat nostram salutem sine augmento sui actus. At vero, quando actus voluntatis non dicunt perfectionem simpliciter, sed admixtam imperfectioni, tunc non sunt in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Ideoque si aliquando ei tribuuntur, non proprie, sed per metaphoram intelligendum est. Quod quidem in quibusdam est manifestum, quia imperfectio eorum nota est, ut in tristitia, dolore, poenitentia et similibus; in aliis vero non est ita manifesta imperfectio, ut in actu desiderii et in actu voluntatis inefficacis, quam velleitatem vocant, et in actu odii et similibus, de quibus theologi disputant an proprie vel tantum metaphorice Deo tribuantur, quod de singulis in particulari examinare non est nostri instituti.

SECTIO XVII

QUID POSSIT DE DIVINA POTENTIA ET ACTIONE COGNOSCI NATURALI RATIONE

1. *De qua potentia sermo fiat.*— Suppono sermonem esse de potentia operandi ad extra; nam ea quae est generandi vel spirandi ad intra, sub naturalem cognitionem non cadit, ut certa habet theologorum doctrina et est per se evidens. Nam effectus quos Deus extra se producit, praesertim illi qui ad ordinem naturae pertinent, non manifestant illum ut trinum, sed ut unum tantum, quia non habent ex se connexionem necessariam cum divinis relationibus, sed cum divina essentia ac virtute; potentia autem generandi vel spirandi

includit aliquo modo has relationes, et ideo metaphysica consideratio ad illam non extenditur, sed ad illam quae absolute et essentialiter Deo tribuitur.

Esse in Deo veram potentiam activam.— De hac ergo potentia multa in superioribus tractata et demonstrata sumere possumus. Primum est esse in Deo veram et propriam potentiam activam. Hoc patet primo a posteriori, quia ostensum est praeter Deum nullum ens esse posse non effectum a Deo; ergo necesse est ut primum ens ex se necessarium sit effectivum aliorum, quoniam alias nihil praeter ipsum esse posset; cum ergo constet praeter ipsum esse multa alia entia, haec evidenter ostendunt in Deo esse veram potentiam activam. Secundo a priori, quia haec potentia pertinet ad perfectionem et nullam includit imperfectionem. In quo est notanda differentia inter veram potentiam ad efficiendum ad extra, vel ad intelligendum et volendum, quod illa ita est ad agendum, ut nullo modo sit ad recipiendum, quia quidquid per illam efficitur extra illam est; at vero potentia propria ad intelligendum et volendum non potest esse vere activa, quin sit etiam passiva; et ideo hae potentiae non sunt in Deo proprie, illa vero propriissime ac perfectissime. E contrario tamen, actus intelligendi et volendi necessario est in Deo, utpote dicens perfectionem simpliciter; attamen actio illius potentiae activae, ut proprie est actio ad extra, non convenit Deo necessario, quia ut sic non dicit nudam perfectionem simpliciter; immo, fortasse non est in Deo ipso, sed in effectu eius; vel si est in Deo, connotat respectum liberum ad creaturas, ratione cuius non pertinet ad necessariam perfectionem Dei.

Esse in Deo potentiam infinitam

3. Secundo, sumi etiam potest ex superius dictis hanc potentiam esse simpliciter infinitam. Quod etiam duobus modis probari potest. Primo a posteriori, ex actione Dei, non tam ratione termini producti, cum semper finitus sit, quam ratione modi, quia, scilicet, ex nihilo totam hanc universi machinam produxit, quod esse notum lumine naturali supra probatum est, disp. XX, ubi etiam probabilius iudicavi ad hunc modum productionis requiri virtutem simpliciter infinitam; nam, quoad hanc partem, non videtur esse tam evidens demonstratio. Secundo demonstratur a priori, tum quia talis est potentia rei qualis est essentia, probatum est autem in superioribus essentiam Dei esse simpliciter infinitam in genere entis, ergo etiam eius potentia erit infinita simpliciter; tum etiam quia potentia finita, ex ea parte qua limitata est, imperfecta est et potest facile ac sine repugnantia concipi alia maior illa; sed in Deo neque ulla imperfectio esse potest, neque aliqua talis perfectio, qua possit maior in illo genere concipi sine repugnantia; ergo non potest divina potentia esse limitata et finita. Neque in his duabus assertionibus aliquid explicatione dignum occurrit; nam potentia activa ad actualitatem et non ad potentialitatem pertinet, et ideo ex se perfectionem importat et nullam imperfectionem, praesertim si summa et illimitata sit, quod per se est satis evidens. Quod vero ad infinitatem attinet, satis declaratum est in attributo infinitatis essentiae, et in sequenti assertionem pauca addemus.

In Deo esse omnipotentiam

4. Tertio, igitur, ex dictis concludo ratione naturali probari posse hanc potentiam Dei esse omnipotentiam, seu (quod idem est) Deum esse omnipotentem. Probatur, primo, ex praecedenti assertionem, nam potentia infinita simpliciter potest in omnem effectum possibilem; sed haec est definitio omnipotentiae; ergo. Minor constat ex terminis. Maior probatur. Primo, quia potentia infinita simpliciter est infinita omnibus modis quibus esse potest; est ergo infinita, non solum in sua perfectione entitativa, nec solum in modo agendi, sed etiam in obiecto, quantum ex parte illius esse aut intelligi potest infinitas; ergo includit sub obiecto suo omnia possiblea, etiamsi in infinitum multiplicentur seu concipiantur. Secundo, quia, si aliquid est possibile et non cadit sub dictam potentiam, ergo quantum ad id finita et limitata est talis potentia, maiorque ac perfectior esset si ad illud etiam extenderetur. Tertio, quia, si aliquid est possibile, per aliquam potentiam possibile est, haec enim duo correlativa sunt; ergo, vel illa potentia est in Deo, et habemus quod intendimus, vel est in aliquo alio ente, et inde etiam necessario concluditur multo magis et perfectius esse in primo ente, quia non potest aliquod aliud ens illam habere nisi participatam a primo; et praeterea,

quia illa est perfectio quaedam; omnis autem perfectio est eminentiori modo in Deo; sicut enim in essentia Dei ut sic continetur omnis perfectio essendi, ita divina potentia complectitur omnem perfectionem seu vim agendi, formaliter quidem, quatenus est pura vis agendi non involvens aliquam aliam imperfectionem, eminenter vero secundum omnem aliam inferiorem rationem.

5. Ex quo principio optime intulerunt theologi quidquid possunt facere causae secundae, posse facere Deum sua sola virtute. Quia, nimirum, omnis vis agendi quae est in aliis causis, perfectius est in Deo, a quo manat. Et quia agere ut sic, si nihil aliud misceatur, dicit perfectionem sine imperfectione, ideo omnis vis agendi, altiori quidem modo, formaliter tamen ac proprie, in divina potentia continetur; quidquid ergo possibile est, sub illam potentiam cadit; est ergo illa potentia omnipotentia. Quam veritatem non solum fides docet, sed etiam philosophi assecuti vel suspicati sunt: Seneca, lib. IV de Beneficiis; c. 7 et 8, eam insinuat; et Cicero, lib. II et III de Natura Deorum: *Nihil est (inquit) quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo*. Et poetae Iovem frequenter omnipotentem vocant. Unde, ut ex Porphyrio refert Vives, in lib. IV de Civitate, c. 17, Iovem pingebant sceptrum tenentem laeva, dextera vero modo aquilam, modo victoriam, quia et omnia subiecta sunt, et nihil est a quo vinci possit. Et ita Seneca, citato loco, vim eius invictam vocat. De Aristotele vero an hoc assecutus fuerit, mihi non constat; nam, licet primo motori vim movendi infinitam attribuerit, nunquam tamen declaravit habere vim infinitam agendi simpliciter, sed ad summum movendi secundum locum et alioqui videtur saepe divinam activitatem definire seu coarctare ad ordinem naturalium causarum, quamquam aliquando aliquid amplius ei concedere videatur; non satis ergo declaravit quid in hac parte senserit.

Difficultates circa praecedentem veritatem

6. Sed supersunt circa hanc et praecedentem assertionem nonnulla explicanda. Primum est, quo modo verum sit Deum esse omnipotentem, cum multa negemus illi esse possibilium; ita enim saepe theologi et Sancti Patres loquuntur, cum negant, vel Deum posse mentiri, vel facere ut praeterita non fuerint. Unde est illud Hieronymi, epist. 22 ad Eustoch.: *Audenter loquar, cum omnia possit Deus, suscitare non potest virginem post ruinam*; et similem sententiam habet August., XXVI cont. Faust., c. 5. Loquuntur enim de re praeterita, ex suppositione quod praeterita sit. Sicut enim non potest Deus facere ut res, dum est, non sit, ita neque ut praeterita non fuerit. Nec solum theologi, sed etiam Paulus ita loquitur: *Deus fidelis est, seipsum negare non potest*, II ad Tim., 2.7. Secundo, est difficultas in concordia huius et praecedentis assertionis; nam, si Deus potest facere omne possibile, ergo potest exhaurire potentiam suam efficiendo quidquid sibi possibile est; nam, si esset possibile et non posset actu fieri ab ipso, iam non esset omnipotens. At vero, si Dei potentia faceret omnia sibi possibilium, hoc ipso esset finita.

8. Tertio, sequitur ex dictis, quacumque creatura facta, posse Deum facere meliorem, immo et posse facere creaturam infinite perfectam; nam, si hoc posterius non potest, iam non est omnipotens; multoque minus erit omnipotens si non possit aliud prius; immo nec infinitam potentiam habebit, quia terminabitur ad aliquem effectum finitum quem producere possit, et non maiorem. Consequens autem videtur falsum quoad utramque partem; nam, si Deus posset facere creaturam infinite perfectam, posset facere alium Deum; si autem posset semper facere creaturam meliorem, nunquam posset facere aliquid optimum, quod aliunde repugnat omnipotentiae eius. Unde videtur in his conclusionibus talis repugnantia involvi ut, cum volumus ex una parte infinitatem potentiae defendere, ex alia omnipotentiam diminuere videamur.

9. Quarto, si omnipotentia Dei potest lumine naturali cognosci, sequitur posse etiam cognosci lumine naturae mysteria supernaturalia esse possibilium, ut, verbi gratia, hominem concipi ex femina sine opera viri, aut nasci ex virgine, aut post mortem resurgere, et similia. Probatur sequela, quia, si semel homo sibi persuadeat Deum esse omnipotentem, facillime

colliget haec et similia posse fieri ab ipso. Consequens autem multum derogare videtur dignitati nostrae fidei, quae omnino supernaturalis est, et ideo mysteria eius sine ope gratiae comparari non possunt.

De obiecto omnipotentiae circa difficultates positas

10. In his obiectionibus illud imprimis petitur explicandum, nimirum, quid intelligatur per omne possibile, cum dicimus potentiam Dei extendi ad omne possibile, et ideo esse omnipotentiam; nam in his ipsis vocibus videtur circulus committi, aut idem per idem explicari. Quia possibile a potentia denominatur; hic autem non sumitur denominatio a potentia passiva, quia nulla praesupponitur potentiae activae Dei; sumitur ergo a potentia activa, et non alia, nisi ipsiusmet Dei, quia nulla est prior. Sic igitur potentiam Dei extendi ad omne possibile nihil aliud erit quam posse id quod ab illa denominatur possibile. Idem ergo per idem explicatur, et id aequè obscurum manet, quid sit illud quod est Deo possibile. Et iuxta illam explicationem, etiam si quis negaret Deum posse creare aliquid aliud praeter hoc universum, posset nihilominus dicere Deum esse omnipotentem, quia potest omne possibile, eo quod nihil praeter hoc universum ab eius potentia possibile denominetur. Propter hanc ergo causam merito theologi, ad declarandam omnipotentiam Dei et adaequatum obiectum eius, dicunt, quidquid non involvit contradictionem, esse possibile per omnipotentiam Dei. Ita docet D. Thomas, I, q. 25, a. 3, et I cont. Gent., c. 25; Alex. Alens., I p., q. 20; et reliqui, In I, dist. 34; Albert., a. 4 et 6; Capr., Greg., et Dur., q. 1; Richar., q. 3 et 4; Scot., dist. 44. Et ratio sumi potest ex dictis; nam possibile dupliciter dici potest. Primo, positive, et sic denominatur a potentia, et ideo non potest in praesenti ita sumi, ut argumentum factum probat. Secundo, per non repugnantiam; erit ergo necessario in praesenti sumendum hoc modo; ergo omne illud quod repugnantiam non involvit, est possibile respectu omnipotentiae Dei. Et ita non petitur principium, sed explicatur infinita virtus seu capacitas (ut sic dicam) illius potentiae, ut quidquid ex se non repugnat, sit possibile per ipsam. Constat autem illud maxime repugnare quod contradictionem involvit; nam nihil magis repugnat enti quam non ens, et ideo quod involvit contradictionem est extra latitudinem entis.

11. *Obiectio.*— Dices hinc recte colligi id quod involvit contradictionem non esse possibile, nec pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit illud facere; non tamen, e contrario, sequi omne id quod non involvit contradictionem esse possibile, aut ex se non repugnans; nam possunt esse alii modi repugnantiae praeter contradictionem. Unde Soto, lib. III Phys., q. 4, dicit non solum ea quae contradictionem implicant esse ex se impossibilia, sed etiam aliqua quae lumini naturali intellectus proposita, statim ita apparent repugnantia, ut intellectus dissentiat ac resiliat, quia, quod lumini naturali intellectus repugnat, merito dicitur natura sua repugnare. Et confirmat, primo, nam multa fatemur esse impossibilia Deo quae non prae se ferunt ita apertam contradictionem, ut quod Filius in divinis generet, vel quod homo sit equus. Clariora exempla sunt quod Deus non possit mentiri, aut non implere promissum. Confirmat, secundo, ex illo verbo Angeli, Luc., 1: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*; nam *verbum* significat id quod mente concipi potest ut factibile et non repugnans.

12. *Vera responsio.*— Dicendum vero est, cum D. Thoma et omnibus theologis citatis, solum id quod reipsa implicationem involvit esse vere repugnans ex seipso, et ideo solum illud esse extra obiectum divinae omnipotentiae. Quod imprimis aequè probat ratio superius facta, quia, sicut solum illud est possibile quod non involvit aliquid repugnans rationi entis creati, ita solum illud est impossibile quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia, quod huiusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suae intrinsecae rationis, et ideo ex se non est impossibile. Si ergo esset impossibile, solum esset ex defectu extrinsecae potentiae, quod est contra infinitatem et omnipotentiam Dei. Igitur omne id quod ex sua ratione non involvit aliquid repugnans rationi entis, cadit sub omnipotentiam Dei; quidquid autem non involvit contradictionem, non includit aliquid repugnans rationi entis, quia enti ut sic nihil repugnat nisi non ens. Nam, licet unum ens possit repugnare alteri, non tamen repugnant in quantum sunt entia, neque aliquod eorum includit aliquid repugnans rationi entis, sed solum talis entis sibi repugnantis. Immo, ubi non intervenit contradictio,

nulla est vera repugnantia, et ideo contradictio dicitur prima oppositio, quia in omnibus aliis includitur; nam privatio manifeste includit negationem oppositae formae; relativa vero vel contraria in tantum repugnantia sunt in quantum unum infert negationem alterius, et idem est de omni forma quae alteri repugnare dicitur. Quod si per divinam potentiam impediri possunt ne una alteram excludat, ut sic non sunt pugnantia, sed potius in concordiam rediguntur. Igitur sola illa est vera repugnantia in re quae contradictionem involvit; ergo, e converso, quod non involvit contradictionem, ex se non est repugnans nec impossibile; ergo nec Deo esse potest impossibile, alioquin id esset ex defectu potentiae ipsius, non ex repugnantia rei.

13. Deinde, non potest naturale lumen intellectus nostri esse regula obiecti possibilis vel repugnantis omnipotentiae Dei; alioqui, multa essent iudicanda vere repugnantia quae certa fide credimus non repugnare. Quid enim maiorem speciem repugnantiae prae se fert, solo lumine naturali spectatum, quam quod tres res sint una et eadem simplicissima res, et quod Pater Deus generet Filium Deum realiter a se distinctum, qui tamen sint unus numero, et simplicissimus Deus; idem est de mysterio Incarnationis et Eucharistiae, quae, si intellectui proponantur, destituto lumine fidei et auxilio gratiae, statim resiliit neque ea valet concipere ut non repugnantia. Quod si quis dicat haec mysteria non esse contra rationem et naturam, sed supra, respondeo hoc ipsum addisci a nobis auxilio fidei, idemque applicandum esse ad quodcumque opus non involvens contradictionem, nam, etiamsi intellectus noster resiliat et suis viribus non valeat concipere quomodo id fieri possit, nihilominus non habet sufficiens fundamentum ut existimet illud esse impossibile Deo, aut esse contra, sed supra rationem vel naturam. Est enim nobis evidens res ipsas naturales imperfecte concipi a nobis, et ideo etiam est evidens non posse lumen nostrum naturale esse regulam eorum quae in re ipsa veram repugnantiam includunt aut non includunt. Verum quidem est interdum non inveniri a nobis in aliquo opere aliquam definitam, certam ac evidentem implicationem contradictionis, esse tamen tot signa repugnantiae, et intellectum nostrum tot invenire inconvenientia in tali opere, ut probabiliter credat illud esse impossibile, non tamen quia existimet hanc impossibilitatem esse sine implicatione contradictionis quae in re sit, sed potius quia coniectat eam ibi latere et multis indiciis aliquo modo manifestari.

14. Quod si fortasse hoc ipsum voluit significare Soto, non satis rem ipsam aut mentem suam declaravit. Nec ratio eius sufficiens est, nam multa videntur repugnare secundum rationem nostram naturalem, quae vere et reipsa non repugnant. Exempla vero quae in prima confirmatione afferuntur, potius rem confirmant; quid enim clariorem implicat contradictionem quam quod homo sit equus?; esset enim simul rationalis et non rationalis. Quod vero in Trinitate non possit esse nisi unus Filius, non est ex rebus et obiectis quae pertinent ad omnipotentiam Dei, sed ad esse ipsius Dei, et in eo etiam est implicatio contradictionis, quamquam fortasse, quia nos non comprehendimus Trinitatis mysterium, propriam causam illius repugnantiae non exacte intelligamus, eam vero esse credimus quia repugnat Verbum esse adaequatum et multiplicari. Unde, si Verbum generare posset, sequeretur non esse adaequatum intellectui divino, et consequenter non esse Verbum divinum. Similiter, si Deus mentiri posset, esset prima veritas, quia Deus, et non esset prima veritas, quia mendax, sicut, si peccare posset, esset summum bonum et prima regula honestatis, quia Deus, et non esset prima regula, quia defectibilis. Et similiter, si posset non implere promissum, aut mendax esset aut mutabilis, atque ita non Deus. Unde Paulus hanc implicationem indicavit, cum dixit: *Seipsum negare non potest*. Quod exponens Dionys., c. 8 de Divin. nominibus, inquit: *Se negare est a veritate cadere*; cum autem Deus sit ipsa veritas, a veritate cadere esset cadere ab esse Dei, vel (ut clarius dicamus) seipsum negare est opere profiteri se non esse Deum; semper ergo haec impossibilitas in vera repugnantia et implicatione contradictionis fundatur. Nec, denique, verba illa Gabrielis Angeli aliena sunt ab hoc sensu; nam, ut omittam *verbum* ibi sumi posse pro dicto vel promissione Dei, ut sensus sit: Non erit impossibile Deo facere quidquid promiserit aut dixerit se facturum; item sumi posse absolute pro quacumque re, quae est usitata phrasia Scripturae; etiamsi referatur

ad verbum vel conceptum mentis, non est limitandum ad intellectum humanum naturaliter concipientem et iudicantem, sed absolute sumendum de quocumque intellectu vere concipiente rem, prout ex se est possibilis aut non repugnans.

Satisfit primae difficultati

15. Ex hac igitur explicatione facile expedientur difficultates tactae. Ad primam enim respondetur, proprie loquendo, nihil esse quod Deus non possit facere; nam, si quid dicitur non posse, illud est ex se impossibile, et ita non est aliquid contentum in latitudine entis, non modo actualis, verum nec possibilis. Unde Ambrosius, lib. VI, epist. 37: *Quid (inquit) impossibile Deo? Non quod virtuti arduum, sed quod naturae eius contrarium. Impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis et maiestatis.* Et Anselm., in Proslog., c. 7, similiter ait: *Haec posse quae repugnant, non esse potentiam, sed impotentiam.* Et Augustinus, id magis declarans, XXVI cont. Faust., c. 5, ait Deum, qui est summa veritas, non posse facere ut quae vera sunt, sint falsa; et XV de Civit., c. 15: *Magna (inquit) potentia est non posse mentiri.* Itaque, quod Deus dicatur quaedam quae ex se impossibilia sunt non posse, non est contra omnipotentiam eius, sicut quod Deus non sciat ea quae falsa sunt, non est contra omniscientiam eius; immo, eo quod exactam scientiam omnium habet, non potest scire quae falsa sunt.

Possitne Deus simul facere omnia quae potest

16. Ad secundum, fortasse aliquis admitteret Deum posse simul facere omnia possibilis, et negaret id esse contra infinitatem potentiae, quia illa essent infinita. Sed haec sententia falsa est. Primum, quia probabilis est fieri non posse actu infinitum; deinde, quia ad infinitatem potentiae non solum spectat posse simul facere quamcumque rem possibilem, sed etiam non posse exhauriri (ut sic dicam), sed posse semper efficere, quantumvis multa vel magna prius effecerit. Immo, est clara repugnantia quod potentia maneat integra et ex se sit sufficiens sine dependentia ab alio, vel a materia ex qua efficiat, et quod iam nihil possit efficere. Ad argumentum ergo respondetur Deum posse omne possibile dupliciter posse intelligi: uno modo, divisim seu sigillatim signando quamcumque rem, vel etiam finitam multitudinem possibilem, et sic est simpliciter verum absque ulla distinctione. Secundo, potest intelligi collective, et sic neque est necessarium neque verum. Non quidem necessarium, quia, ut vere dicatur Deus illa omnia posse, satis est ut quodlibet eorum comparatum ad divinam potentiam possit ex vi illius ita in re constitui sicut dicitur esse possibile. Non vero necesse est ut possit quodcumque illorum facere simul cum omnibus aliis, quia in hoc potest repugnantia involvi, quae non involvitur in singulorum productione. Et ideo non solum id necessarium non est, sed nec etiam verum.

17. Quod si instes quia tota collectio rerum possibilium vere concipitur ut possibilis; ergo illa conceptio seu obiectum eius est unum ex illis verbis, de quibus dictum est: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*, respondetur eodem modo, illam collectionem esse possibilem secundum quamcumque rem in ea contentam, quod satis est ut Deus habeat absolutam potentiam in totam illam; non tamen esse illam collectionem ita possibilem ut tota simul, seu quaelibet res simul cum quibuscumque aliis possit fieri, nam in hoc potest specialis repugnantia involvi. Exemplum vulgare est in divisione continui; omnes enim divisiones eius sunt possibile Deo, vel etiam angelo, si divisim sumantur; collective autem possibile non est omnes illas divisiones in re poni, nec successive, quia nunquam finiuntur, nec simul, quia implicat continuum esse actu divisum in omnem suam partem. Sicut etiam Deus habet potentiam vel conservandi vel destruendi rem quam creavit, non tamen potest simul utrumque efficere. Illa ergo rerum omnium possibilium collectio, eo quod infinita sit in potentia et quasi adaequatum obiectum infinitae potentiae, non potest tota simul in actu poni.

De potentia faciendi infinitum, vel in infinitum

18. In tertio argumento duo extrema vitanda sunt. Unum est eorum qui admittunt ad omnipotentiam Dei pertinere ut possit facere rem infinitam. Quod quidem, si intelligatur de infinito in essentia simpliciter et absolute, est evidenter falsum; quia, ut supra ostendimus, de essentia infinitae naturae est ut sit independens, et dependentia est imperfectio repugnans

infinitati simpliciter. Et ex hac ipsa omnipotentia quam tractamus, potest sumi evidens argumentum; nam de ratione infinitatis simpliciter est omnipotentia; si ergo Deus faceret creaturam infinitam simpliciter, faceret creaturam omnipotentem; hoc autem multis modis repugnat. Primo, quia talis creatura potens esset producere seipsam, quia de ratione omnipotentis est ut possit in omne factibile; illa autem factibilis esset, ut supponitur. Secundo, quia illa posset resistere Deo, quia esset aequalis virtutis cum ipso; unde, si ipsa vellet permanere in esse, necessario permaneret, quidquid Deus vellet; nam de ratione omnipotentis est ut quidquid vult, possit, ut ait Augustinus, in Enchir., c. 96; si ergo creatura est omnipotens et vult esse, assequitur quod vult. Unde, e contrario, fieret ut Deus non esset omnipotens, quia volens ut talis creatura non sit, ei resisti potest ne id assequatur. Si autem non sit sermo de infinito in essentia, sed in intentione, aut magnitudine, vel multitudine, sic magis controversa res est, an tale infinitum possit fieri necne; sed ad praesens nil refert, nam certum est absolute et formaliter non pertinere ad omnipotentiam Dei ut possit facere tale infinitum, sed solum sub ea conditione: si illud ex se possibile est seu non involvit repugnantiam. At probabilius creditur illam infinitatem repugnare enti in actu, ut notavit D. Thomas, I, q. 7, a. 3 et 4, et Quodl. IX, a. 1, praesertim ad ultimum. Sed hanc controversiam philosophis relinquimus.

19. Alterum extremum vitandum est quorundam theologorum, qui dixerunt divinam potentiam non posse semper facere plures aut meliores species rerum, sed posse ab ipso Deo cognosci aliquam speciem creabilem adeo perfectam, ut non possit Deus perfectiorem efficere. Quod sensit Durand., In I, dist. 44, q. 2 et 3; et Aureol. in eadem fuit sententia, ut ibidem refert Capreolus. Nec videtur repugnare Scotus, In III, dist. 13, q. 1. Quod solum fundatur in hoc quod non potest dari progressus in infinitum in perfectionibus specificis. Quod argumentis valde infirmis suadent; quae propterea omitto, nam tacta sufficienter sunt in tertio argumento, cui nunc respondemus. Contraria ergo sententia est longe verior, quam docuit D. Thomas, I, q. 25, a. 6. Nam praecedens opinio multum derogat omnipotentiae Dei, quia, signata aliqua substantia creata quantumvis perfecta, si Deus non possit facere meliorem, id non posset esse ex repugnantia rei; cum enim illa sit finita et imperfecte participans esse divinum, nulla repugnantia involvitur ex parte rei in hoc quod sit alia substantia creabilis perfectior et magis participans esse divinum; ergo, si illa fieri non potest, solum erit ex defectu divinae potentiae. Et confirmo, nam si id esset verum, consequenti ratione dici posset Deum non posse creare alias species rerum praeter eas quas produxit, quod Durandus censet probabile; at vero omnes qui recte sentiunt, id erroris damnant in Petro Abaelardo, Wiclepho et aliis haereticis, quod dixerint Deum non posse alia facere quam fecit. Verum est eos esse locutos tam de speciebus quam de individuis, et de omnibus omnino operibus; quod est multo magis iniuriosum Deo, et evidenter falsum, nam homo potest facere multa quae non facit, etiam bona, et aliter quam facit; quidni Deus? Haec enim potestas non repugnat immutabilitati eius, ut supra ostendimus. Lege D. Thomam, I, q. 2, a. 24; Hug. Victor., lib. I de Sacram., p. II, c. ult.; August., XXIII de Trinit., c. 19. Sed, loquendo etiam de solis speciebus, est intolerabile, ne dicam erroneum, illud consequens. Quae enim ratio afferri potest cur Deus non possit efficere angelum melioris naturae quam sit Michael vel Lucifer?, cum in conceptu perfectioris angeli nulla involvatur repugnantia, quae aut destruat naturam supremi angeli iam producti, aut destruat rationem entis in illa superiori natura, quae excogitatur ut possibilis; nulla ergo ratio talis repugnantiae aut implicationis ex parte ipsius rei ostendi potest, unde necesse est ut talis impotentia Deo adscribatur. Confirmatur praeterea ac declaratur, quia omnis substantia intellectualis est ad imaginem Dei, et nulla est perfecta imago eius, sed infinite distat; ergo, quacumque facta, quantumvis in se perfecta videatur, potest fieri alia Deo similior, et purius ac simplicius intelligens. Et idem argumentum fieri posset in speciebus aliorum graduum, quatenus participant esse divinum et sunt vestigia eius.

20. Accedit quod fundamentum illorum auctorum est valde infirmum; nulla enim repugnantia in eo involvitur quod in speciebus possibilibus in infinitum procedatur. Constat enim in numerorum speciebus posse in infinitum procedi, sicut et in divisionibus continui. Item in magnitudine corporis possibilis; quis enim catholicus audeat dicere, esse posse corpus finitum tantae magnitudinis ut Deus non possit facere maius? Nullum autem inconueniens maius sequitur ex progressu in infinitum in speciebus possibilibus quam in his rebus. Quod enim inferunt, in ea, scilicet, multitudine specierum possibilium dandam esse unam speciem supremam omnium, quae caeterarum omnium perfectiones eminenter contineat, et consequenter infinita simpliciter sit, hoc (inquam) multis modis deficit. Primo, quia non est necesse ut species superior caeteris eminenter contineat inferiores; immo, raro id accidit, nisi in causis aequivocis respectu suorum effectuum. Secundo, quia necesse etiam non est ut species quae sub se continet infinitas, sit infinita simpliciter, sed satis est, quod sit alterius ordinis et rationis, ut supra declaratum est tractando de causa formali. Tertio (et magis ad rem de qua agimus), quia illud consequens non solum non sequitur, verum etiam oppositum necessario sequitur ex processu in infinitum. Nam, quoties proceditur in infinitum, non potest deveniri ad supremum, alias perveniretur ad terminum, quae est implicatio in adiecto. In tota ergo collectione specierum possibilium, quam Deus habet praesentissimam, nullam cognoscit perfectiorem caeteris omnibus; neque id est inconueniens, quia nulla est; sicut etiam non cognoscit maximam partem continui, quia nulla est. Ille itaque processus specierum possibilium non habet terminum intrinsecum (ut ita dicam), sed extrinsecus, ipsum, nimirum, Deum, qui cognoscit seipsum aut aliquid sibi aequale non posse se creare, posse tamen quodlibet minus perfectum; quod non est aliquid determinatae perfectionis, sed est collectio quaedam infinita syncategorematicae (ut aiunt), in qua non datur supremus terminus. Ex quo etiam fit, quod supra dicebamus, totam collectionem simul produci non posse, neque etiam successive exhauriri.

21. *Quaedam notabilia circa praecedentia.*— Oportet tamen advertere, primo, haec omnia intelligenda esse de speciebus, non de gradibus seu ordinibus rerum, nam gradus sunt velut capita aut classes quaedam ad quas nos per intellectum reducimus omnium rerum species, secundum varias convenientias vel operationes; et ideo non est inconueniens hos gradus esse finitos. Et sic distinguimus quatuor gradus entium: existentium tantum seu inanimatorum, vegetalium, sensibilium et intellectualium; in quibus dari etiam potest supremus gradus possibilis, quia, secundum genericam vel confusam rationem, non est inconueniens dari summam convenientiam vel similitudinem ad Deum quae in aliquo ordine creaturarum esse potest, ut iterum dicemus infra, tractando de intelligentiis creatis. Secus vero est in speciebus ultimis, quia illae habent determinatas et indivisibiles essentias, et ideo fieri non potest ut detur aliqua species creata habens summam perfectionem quae in substantia creata esse potest.

22. Secundo est observandum doctrinam datam praecipue intelligi de speciebus substantiarum, inde vero fieri ut etiam verum habeat in accidentibus connaturalibus huiusmodi substantiis, quia sunt ipsis commensurata. Unde, stando in sola ratione naturali, nihil addere oporteret, quia ratio naturalis non cognoscit alia accidentia praeter ea quae substantiis sunt connaturalia, sub quibus omnia comprehendo quae per naturales causas fieri possunt. Theologia vero praeter haec agnoscit ordinem gratiae sanctificantis, qui pervenit usque ad visionem beatam; qui ordo est sine dubio supremus omnium possibilium inter perfectiones accidentales. Et in eo ordine fortasse dari potest aliqua species summe perfecta inter omnes species posibles accidentium, eo quod sit suprema quaedam participatio divinae naturae, qua nulla potest intelligi essentialiter maior, licet secundum intensionem possit ipsa recipere magis et minus. Rursus, ultra hunc ordinem gratiae accidentariae agnoscunt theologi alium superiorem, quem vocant gratiae unionis, in quo datur quoddam opus quo maius Deus efficere non potest, quia per illud non solum communicat Deus aliquid creatum, sed etiam seipsum substantiali modo. Quae in theologia explicanda sunt latius.

23. Hinc vero sumi potest quaedam responsio ad inconueniens quod in illo tertio argumento inferebatur, scilicet, nunquam posse Deum facere aliquid optimum; negatur enim

sequela; potest enim facere Deum hominem, quod est optimum. Sed quia haec responsio theologica est, ideo respondetur Deum semper facere optimum secundum essentiam, comparatione facta ad rem quam facit et ad proprium ac perfectum exemplar eius; secundum perfectionem vero accidentalem non semper facere optimum, sed prout placet. Comparatione autem ad potentiam suam, nunquam facit optimum simpliciter, immo nec facere potest, seclusa unione hypostatica; quod tantum abest ut deroget omnipotentiae suae, quod potius ex illa necessario sequitur, ut declaratum est. Et propter hoc etiam necessarium est ut illa potentia divina sit optima in modo agendi, scilicet, per intellectum et liberam voluntatem, ut electione sua possit facere quod voluerit; alioqui nihil determinate posset operari, quod in superioribus etiam tactum est.

Omnipotentia Dei quo modo ratione ostendatur

24. In quarto argumento petitur an divina omnipotentia, prout eam declaravimus, possit ratione naturali cognosci; nam aliqui theologi absolute negant, Scotus, Gabriel, et alii, In I, dist. 42. Nituntur autem quibusdam fundamentis in superioribus a nobis improbatis, scilicet, quia non est evidens ratione naturali Deum immediate concurrere ad omnes effectus causarum secundarum. Sed hoc et non est ad rem, quia nunc non agimus an efficiat, sed an possit efficere; et est falsum, ut supra, in disp. XXII de causis, visum est. Item argumentantur, quia ratione naturali non potest probari Deum posse creare. Item, quia, iuxta principia naturalia, Deus agit necessario, quod repugnat omnipotentiae. Sed utrumque assumptum est falsum. Maiorem difficultatem habent quae in quarto argumento tetigimus, quia non potest ratione naturali cognosci posse Deum ordinem causarum naturalium invertere, aut sine illis quidquam agere quod per eas iuxta naturalem ordinem fieri debeat; et multo minus cognoscere potest alia mysteria naturam superantia esse possibilea per divinam potentiam.

25. Respondeo tamen dupliciter nos loqui posse de omnipotentia Dei, scilicet, formaliter solum, vel simul etiam materialiter. Cognoscere formaliter omnipotentiam Dei, appello cognoscere illam secundum praecisam rationem formalem eius, nimirum, quatenus est potentia ex se habens efficaciam ad omne possibile seu quod ex se non repugnat. Materialiter autem eam cognoscere erit distincte cognoscere eam rationem ut applicatam ad singulos effectus qui possunt per omnipotentiam Dei fieri. Priori modo verius existimo posse ratione naturali cognosci Deum esse omnipotentem. Nam rationes superius factae sufficienter hanc veritatem demonstrare videntur, et tamen omnes ex solis principiis naturalibus procedunt. Et aliae videri possunt in D. Thoma, II cont. Gent., c. 22 et sequentibus. Quam veritatem in eo sensu videtur attigisse Aristoteles, VI Ethic., c. 2, approbans Agathonis carmina:

Hoc etiam ipse Deus soloque carere videtur,

Infectum ut faciat quod factum est atque peractum.

In qua sententia confiteri videtur Deum posse omne id quod non repugnat; immo, solum videtur excipere unum impossibile, scilicet, facere ut praeterita infecta sint; tamen, sub illo intelligere possumus omnia quae similem contradictionem involvunt. Et ita interpretatur D. Thomas ibi Aristotelis sententiam, eam confirmans ratione superius tacta, quod potentia Dei est universalissima, habens pro obiecto adaequato ens in quantum ens; et ideo solum illud ei subtrahitur, quod repugnat rationi entis; quale est illud tantum quod implicat contradictionem. Sed de sententia Aristotelis plura inferius.

26. Posteriori autem modo non potest divina omnipotentia ratione naturali cognosci, ut recte probat ratio facta. Neque id mirum videri debet, quandoquidem etiam post fidei revelationem de multis operibus seu effectibus dubitamus an tales sint ut fieri repugnent per potentiam Dei absolutam; et (quod maiori admiratione dignum est) etiam credendo quaedam supernaturalia mysteria facta esse a Deo, adhuc dubitamus an alia non multum dissimilia, et

interdum minora fieri possint. Ut, credendo Eucharistiae mysterium, sunt qui negent posse Deum constituere idem corpus in duobus locis proprio modo quantitativo; et sic de aliis. Multo igitur maiori ratione, naturale lumen, adiutorio fidei destitutum, etiamsi assequatur Deum esse omnipotentem, errabit facillime in particulari, multa credendo esse impossibilia quae revera non sunt. Erit autem error materialis, id est, non ex falsa existimatione limitationis potentiae divinae, sed ex eo quod in obiecto existimatur esse repugnantia, ubi non est.

27. In quo est magna differentia inter naturale ingenium per se sumptum aut fide illustratum, duplici ratione. Primo, quia per ipsam fidem credimus multa esse facta a Deo quae, fide destituti, sine dubio existimaremus esse impossibilia, praesertim mysterium Incarnationis et Eucharistiae, et quae illis annexa sunt. Secundo, quia, illustratum per fidem circa quaedam mysteria, ipsum naturale lumen nostrum quasi concomitanter iuvatur et roboratur ut melius concipiat et penetret ipsa naturalia principia, et ideo intelligat multa esse possibilia Deo quae per se solum non potuisset concipere. Et ratio a priori est quia lumen naturale imperfecte concipit naturas et proprietates rerum, et quid proprie pertineat ad essentias earum et inseparabile sit ab eis, quid vero tantum sit annexum et coniunctum essentiis. Ut, verbi gratia, ratio naturalis per se sola non comprehendit essentiam accidentis, et ideo fortasse existimaret non posse accidens sine subiecto conservari, quia putaret actualem unionem et dependentiam a subiecto esse illi essentialem; fide autem illustrati, agnoscimus actualem unionem non esse essentiam accidentis, sed aliquid annexum essentiae, ideoque posse separari. Quia vero nondum credimus factam similem separationem materiae a forma, adhuc multi dubitant, vel etiam credunt dependentiam eius esse a forma omnino essentialem, ideoque non posse separatam ab illa conservari; quamquam, qui melius ex creditis philosophantur, non dubitent haec et multo maiora opera esse Deo possibilia.

28. Ex his ergo facile est respondere ad ea quae inferuntur in quarta obiectione, negando posse solo lumine naturali cognosci omnia mysteria supernaturalia ibi numerata esse possibilia; nam possent facile existimari ex se involvere repugnantiam et contradictionem. Ut, verbi gratia, partus virginis, integra manente virginitate, crederetur repugnans, quia sequeretur corpora quanta non esse quanta utpote se penetrantia in eodem loco; quod adeo apparet difficile humano intellectui, ut etiam post fidei illustrationem existimaverit Durandus fieri non posse ut duo corpora se penetrent in eodem loco, sed partum Virginis aliter esse factum, scilicet transiliendo ad locum distantem, sine transitu per medium, in quo quidem erravit; eius tamen error indicat difficultatem mysterii et quantum distet a naturali lumine ingenii humani. Et haec doctrina potest ad alia mysteria et exempla adducta accommodari, quamvis fortasse non ad omnia.

Probarine possit ratione Deum aliquid supra naturam operari posse

29. Adhuc enim inquiri potest an, saltem in communi, cognosci possit lumine naturae Deum posse aliquid supernaturale facere seu praeter naturas rerum. Quod dubium latissimum est, et magna ex parte theologicum; quare, ut breviter expediamus illud in propriis metaphysicae terminis, supponamus theologorum distinctionem, qui dicunt quaedam esse supernaturalia quoad substantiam, seu tam in fieri quam in esse, alia vero quoad modum, seu in fieri tantum. Prioris generis sunt imprimis qualitates omnes quae nulli creaturae possunt esse connaturales, ut gratia, lumen gloriae, etc. Deinde, omnes modi essendi qui in facto esse non possunt esse connaturales rebus quibus communicantur, ut unio hypostatica, modus existendi corporis Christi in Eucharistia. Et de his omnibus existimo certum non posse cognosci lumine naturae quod Dei omnipotentia ad illa se extendat; quod a fortiori probant omnia quae in hac responsione ad quartam obiectionem dicta sunt. Unde, si humanum ingenium solo lumine naturae discurreret, vel nunquam incideret in similes quaestiones de possibilitate horum mysteriorum, quia etiam in notitiam apprehensivam eorum non deveniret; vel certe, si, audiendo aliquid, vel alio casu in eas incideret, existimaret inesse repugnantiam et contradictionem, vel ad summum si aliquis esset nimium prudens et cordatus, intelligeret se non posse de illis rebus iudicium ferre. Quia in natura non sunt ulla

principia quae directe ostendant in his rebus non esse repugnantiam; nec etiam sunt aliqua quae sufficienter repugnantiam ostendant.

30. In posteriori ordine sunt effectus qui in termino seu facto esse sunt naturales, fiunt autem a Deo modo praeternaturali, ut dare visum caeco; et in hoc ordine est resurrectio mortui praecise sumpta quoad naturalem vitam, et generatio hominis ex femina sine opera viri. Et in his adhuc observare oportet, in modo illo supernaturali faciendi tales effectus, interdum nihil aliud esse nisi quod sola divina virtute et imperio fiunt, aliquando vero adiungi aliquem alium modum aliunde superantem naturas rerum creaturarum, ut quod Deus voce hominis hominem resuscitet, aut quod per aquam, verbi gratia, aliquid efficiat in anima, aut quod per ignem cruciet spiritum. Et, quoad hunc modum posteriorem, etiam existimo certum non posse talem modum supernaturalem cognosci ut possibilem lumine naturae; quia, licet respectu termini sit tantum supernaturalis in fieri, tamen, respectu ipsiusmet actionis est ita supernaturalis ut non possit esse ullo modo connaturalis illa actio creaturae, seu proximo principio a quo procedit. Quidquid autem huiusmodi est, non potest solo lumine naturae cognosci ut possibile, eadem ratione qua neque alia supernaturalia quoad substantiam cognosci possunt, quia illa actio secundum suam rationem et speciem dici potest quoad substantiam supernaturalis.

31. *Dubium de supernaturalibus solum quoad modum quo fiunt.*— *Aliquorum sententia.*— *Aliorum sententia.*— Tota ergo quaestio revocatur ad eos effectus qui in se naturales sunt et a Deo solo modo extraordinario fiunt. Qui effectus adhuc sunt duplices, quidam qui possent fieri cursu naturalium causarum, ut, verbi gratia, generatio hominis, effectio luminis, pluviae, venti, etc. Alii sunt qui iam non possunt fieri cursu naturalium causarum, ut illuminatio caeci, resurrectio mortui, etc. De prioribus praecipue disputant quaestionem Ocham, Scotus, et alii supra. Et in eo sensu definiunt non posse omnipotentiam Dei naturaliter cognosci, id est, posse Deum per seipsum solum efficere hos effectus sine interventu causarum secundarum. Qui a fortiori id dicent de posterioribus effectibus, et, ut dixi, praecipue fundantur in eo quod, iuxta philosophiam, Deus agit ex necessitate naturae. Quod fundamentum eversum a nobis est. At vero Soncin., lib. XII Metaph., q. 18, distinctione utitur; ait enim potentiam divinam posse considerari aut in sensu diviso aut in sensu composito. Sensus divisus, quantum ex eo colligi potest, est consideratio potentiae divinae secundum se, et ante omnem determinationem; sensus autem compositus est si consideretur illa potentia ut iam necessitate naturae determinata ad producendum hoc universum et hanc causarum connexionem. Priori modo ait Deum ex se posse efficere hos effectus sine causis secundis, hocque naturali ratione cognosci posse. Immo, addit Aristotelem id cognovisse, quod non probat aliquo eius testimonio. Rationes vero quas adducit potissime fundantur in infinitate potentiae divinae. Et quidem, supposita infinitate simpliciter talis potentiae, ut a nobis probata est, optima est illatio, quam supra variis modis deduximus ac declaravimus. An vero Aristoteles in eo sensu cognoverit infinitatem potentiae divinae, non mihi satis constat; illud tamen certo scio, non satis illam probasse, ut supra visum est.

32. Posteriori autem modo negat Soncinas, iuxta sententiam Philosophi, Deum posse immutare ordinem et connexionem causarum naturalium, aut quidquam agere nisi mediantibus illis; quia divina potentia naturaliter iam determinata fuit ad producendum hunc ordinem rerum et causarum, quem immutare non potest nisi ipsa mutetur. Unde Arist., II Metaph., text. 8, ait hunc ordinem causarum esse essentialem seu immutabilem. Potestque haec doctrina declarari ex alia quam theologi tradunt, distinguentes potentiam Dei in ordinariam et absolutam, ut est apud D. Thom., I, q. 25, a. 5, ad 1. Potentiam absolutam vocant potentiam Dei secundum se, sine ulla alia suppositione vel determinatione voluntatis, et sine ullo respectu ad naturas rerum vel alias causas. Potentia vero ordinaria duobus modis exponitur: primus est, ut potentia ordinaria dicatur ipsamet potentia Dei prout habet adiunctam scientiam et voluntatem qua Deus decrevit hos effectus et non alios facere,

cuiuscumque ordinis sint, id est, sive naturalis sive supernaturalis. Alio modo et magis usitato potentia ordinaria dicitur ipsa potentia Dei prout operatur secundum communes leges et causas quas in universo statuit. Et, iuxta hanc posteriorem explicationem, multa facere potest Deus secundum potentiam ordinariam quae nunquam facit; iuxta priorem vero, ea tantum dicitur posse facere secundum ordinariam potentiam quae aliquando facturus est. Et, iuxta illam oppositionem, potentia ordinaria includit sensum compositum quem Soncinas dicebat, absoluta autem divisum. Unde perinde est ac si diceretur ratione naturali cognosci Deum posse immediate et per se solum facere illos effectus de potentia absoluta, non tamen de potentia ordinaria, id est, quae ad actum sit aliquando reducenda.

33. *Auctoris opinio.*— Verumtamen, haec distinctio Soncinatis mihi non probatur, quia tota fundatur in hoc quod Deus agit ex necessitate naturae et quod non potest mutare ordinem causarum naturalium in aliquo effectu, nisi ipse in se mutetur; utrumque autem est falsum et contra rationem naturalem, quidquid sit de mente Aristotelis, quod supra visum est. Deinde, in illis duobus membris, prout a dicto auctore explicantur, invenitur tam aperta repugnantia, ut nullo modo simul possint ratione naturali persuaderi, et fere incredibile sit Aristotelem utrumque simul sensisse. Nam si potentia Dei, secundum se spectata, potens est ad hos effectus et alios, et ad operandum cum his causis et sine illis, quo modo potest esse natura sua determinata ad hos effectus et non alios, et ad agendum mediantibus his causis, et non alio modo? Revera haec est contradictio, nam potentia de se propensa est et indifferens ad omnes hos effectus. Item, quia, si ex se determinatur ad agendum hos et non illos, superflua et impertinens est talis potentia ad alios effectus cum intrinseca necessitate et determinatione ad nunquam faciendos illos. Unde hic sensus compositus longe diversus est ab illo quem D. Thomas, citato loco, insinuat, declarando potentiam ordinariam. Nam hic sensus compositus dicitur esse per determinationem intrinsecam ipsi potentiae et omnino necessariam ac connaturalem, et ideo hic sensus compositus destruit divisum, quia talis determinatio revera non est aliud quam limitatio talis potentiae ad hos tantum effectus. Alter vero sensus compositus est per determinationem liberam voluntatis, quae optime admittit absolutam potentiam ad aliud, quia simpliciter posset Deus non determinare suam potentiam ad hos effectus, sed ad alios, quamvis in determinatione semel facta immutabilis perseveret, et ideo in sensu composito non possit aliter operari.

34. Dicendum ergo censeo posse ratione naturali cognosci Deum absolute esse potentem ad faciendum sua sola virtute omnes effectus quos per causas secundas operatur, quatenus in eis pura efficientia intervenit seu consideratur. Quod ideo dico quia, si aliud genus causalitatis formalis vel materialis aliunde adiungatur, ex eo capite ignotum esse poterit lumine naturali an talis effectus possit fieri sine causa secunda, propter imperfectionem quam tales causae includunt, et quia sunt magis intrinsecae, ideoque magis obscurum est magisque praeter naturam quod per aliud genus causae suppleantur. Huius rei exempla cerni possunt in actibus vitalibus et in aliquibus propriis passionibus valde intrinsecis et similibus. Quibus omissis, stando in pura efficientia, evidens esse censeo posse Deum et immutare ordinem causarum naturalium et effectus earum sine illis producere. Primum patet ex libertate Dei, cuius arbitrio omnia facta sunt et conservantur; et utrumque est notum naturae lumine. Unde, sicut ab aeterno statuit res facere tali tempore, et ideo id facit sine sui mutatione, ita potuit statuere eas conservare solum usque ad tale tempus, et prout ipsi placuit; ergo sine sui mutatione potest absolute hunc ordinem immutare. Et hoc est quod dixit August., XXVI cont. Faust., c. 3, et ex illo D. Thomas, I, q. 105, a. 5: *Virtutem divinam non subdi ordini causarum, sed eum potius habere sibi subiectum.* Quod dictum non solum creditum est, sed etiam ratione naturali evidens, quia hoc pertinet ad perfectum dominium Dei; quod necessario consequitur ad infinitam perfectionem Dei et omnipotentiam cum libertate coniunctam. Secundum etiam optime probatur ex infinitate omnipotentiae Dei, et ex ratione supra tractata, quod virtus integra efficiendi respectu cuiuscumque effectus dicit perfectionem simpliciter, quia efficere ut sic nullam habet admixtam imperfectionem, et ideo formaliter reperitur in Deo, et non tantum eminenter seu remote. Adde contra hanc veritatem et hanc demonstrationem nullam esse vel apparentem rationem naturalem quae probet hoc esse impossibile.

35. Hinc ulterius dico ratione naturali cognosci posse Deum esse potentem ad efficiendos effectus in se naturales, qui secundum speciem suam possent per causas naturales fieri, quamvis in individuo sint in eo statu in quo iam non possent per huiusmodi causas fieri, quales sunt resurrectio mortui, praecise quoad naturam et seclusis donis gratiae, de quibus late dixi in II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 8. Et ratio breviter est quia in hoc effectu nullum est vestigium repugnantiae aut contradictionis, neque etiam in ipsa actione; nam, licet non sit debita naturae nec sequi possit ex ordine causarum naturalium, et hoc respectu supernaturalis dicatur, tamen, respectu divinae omnipotentiae, tam proportionata est illi sicut creatio, et ex parte termini non requirit aliam potentiam praeter non repugnantiam, nam, hoc ipso quod res non repugnat, est apta dependere a Deo per quamcumque actionem consentaneam divinae potentiae. Quod principium est valde notandum, et fit evidens ex dictis de omnipotentia Dei et obiecto eius; nam illa omnia fundata sufficienter sunt in principiis naturalibus. Et ex illis evidenter sequitur, si res quae fit naturalis est, ut hic esse supponitur, et in actione seu modo quo a Deo solo fieri dicitur non intervenit specialis repugnantia et contradictio, Deum posse illam efficere tali modo, sive talis actio sit resurrectio, sive illuminatio caeci, sive quaelibet alia similis.

36. Hinc rursus addo ratione naturali cognosci posse Deum esse potentem ad producendos effectus alios praeter eos qui produci possent a causis naturalibus huius universi, tam secundum speciem quam secundum individua. Probatur ex principiis supra demonstratis; ostensum est enim Deum posse creare; item, potentiam eius esse infinitam simpliciter, etiam in latitudine obiecti; item, operari libere. Ex his autem principiis evidenter sequitur posse facere alias res praeter eas quae sunt in universo et quae in virtute causarum eius continentur. Atque ita fit ut distinctio etiam illa potentiae Dei in absolutam et ordinariam intra limites rationis naturalis locum habeat. Quamvis enim naturalis ratio non possit cognoscere totam latitudinem (ut ita dicam) potentiae absolutae, ut supra visum est, cognoscit tamen potentiam Dei ex se ad plura extendi quam de facto operetur vel operari decreverit, vel quam mediis causis naturalibus universi operari possit. Cognoscit item hanc limitationem (ut sit dicam) vel determinationem potentiae divinae absolutae ad modum operandi secundum ordinariam potentiam non convenire Deo ex necessitate naturae, sed ex arbitrio suae voluntatis. Ex quo ulterius potest ratiocinari interdum posse Deum praeter ordinariam potentiam de facto operari, loquendo de ordinaria potentia in secundo sensu supra exposito, id est, non prout includit sensum compositum divinae determinationis, sed prout dicit modum operandi per naturales causas et secundum leges earum. Potest enim Deus ab aeterno decrevisse aliter interdum operari. Quae potestas necessario colligitur ex principiis positis, quamquam quod interdum ita operetur non satis possit ratione naturali demonstrari. Cum autem dicimus (quod semel pro tota hac materia animadversum volumus) haec omnia posse ratione naturali cognosci, loquimur quantum est ex parte obiecti ac naturalium principiorum et veritatum quae in eis continentur, praesertim sigillatim de qualibet earum; nam ex parte subiecti, id est, ipsius hominis, et ex difficultate ac morositate qua de his rebus philosophatur, et ex impedimentis suae in inquirendis et inveniendis his veritatibus patitur, saepe deficit in eis intelligendis, et, licet singulas possit assequi, non tamen omnes sine speciali gratia Dei. Unde etiam fit ut, illuminati nunc seu roborati lumine fidei, multas ex his veritatibus intelligamus ut contentas in principiis naturalibus, quas fortasse non assequeremur, si in pura ratione naturali philosopharemur. Ita enim acutissimis etiam philosophis lumine fidei carentibus accidisse perspectum est.

Potentia quomodo distinguatur a scientia et voluntate in Deo

37. Quarto, principaliter dicendum est hanc divinam potentiam non esse aliud in re quam ipsam divinam essentiam, scientiam et voluntatem, ratione tamen ab eis distingui. Haec assertio quoad priorem partem est evidens ex dictis in superioribus; ostensum est enim in Deo nullum esse accidens, neque ullam in re ipsa compositionem; ergo potentia eius non potest esse accidens eius, neque in re ab ipso distingui; alioqui, cum in ipso sit, faceret cum

eo compositionem. Ex quo fit ut in re etiam non sit aliquid distinctum a scientia et voluntate, cum scientia eius et voluntas non sint aliud ab essentia Dei. Ac denique, omnes hae perfectiones sunt de essentia substantiae divinae, ut in superioribus visum est.

Tractatur opinio quod scientia sit ipsa potentia operans per imperium

38. Sed de distinctione rationis movetur quaestio a Doctoribus, quae necessaria est ad explicandum formaliter ac praecise quid sit potentia Dei. In qua re quidam sentiunt Deum immediate causare res ad extra per scientiam suam. Qui consequenter aiunt potentiam, etiam secundum rationem, esse ipsam scientiam, sub diverso tamen respectu significatam; nam scientia dicitur solum ut est cognitio; potentia vero ut est causa seu principium actionis ad extra. Quae sententia duobus modis declarari solet. Prior (atque adeo prima sententia absolute) est intellectum divinum, praeter actum cognitionis rerum creaturarum, qui est quasi speculativus, habere actum practicum imperii, qui in Scriptura explicari solet illis verbis: fiat lux, fiat firmamentum, etc. Quo actu immediate exsequitur voluntatem qua decernit aliquid facere, sicut homo, imperando famulo, facit ut exsequatur voluntatem suam. Deus autem in rerum effectione non imperat aliis ut ministris, sed imperat rebus ipsis ut in lucem prodeant, iuxta illud Ps. 149: *Ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt*. Atque ita fit ut intellectus, quatenus ad ipsum imperare pertinet, teste D. Thoma, I-II, q. 17, sit ipsa potentia qua Deus producit res ad extra, ipsum autem imperium sit actualis effectio ex parte Dei.

39. Fundamentum opinionis (in ratione stando) solum est quia hic modus agendi videtur perfectissimus et maxime consentaneus naturae intellectuali. Operatur enim Deus, ut saepe dictum est, per intellectum et voluntatem. Hae autem duae facultates in nobis ita sunt subordinatae, ut, licet in ordine intentionis seu effectiois internae intellectus antecedit et moveat voluntatem, tamen, in executione et actione externa, voluntas antecedit eligendo et decernendo quod faciendum est, intellectus vero subsequatur imperando executionem; ergo secundum rationem eundem ordinem servant in Deo. Est tamen differentia, quia in nobis imperium est imperfectum et inefficax ad physicam executionem, et ideo solum moraliter movet, indigetque aliis ministris vel potentiis proxime exsequentibus. Dei autem imperium est perfectum, et ideo per seipsum est efficax ut per se ac immediate executioni mandetur quod imperat.

40. *Iudicium de praecedenti sententia.*— Haec autem opinio probari non potest, nam in intellectu nullus potest intelligi actus, etiam ordinatus ad opus per modum impellentis seu applicantis ad ipsum opus, nisi talis actus sit vel iudicium aliquod, si sit respectu ipsiusmet imperantis, vel aliqua locutio, si sit respectu aliorum; nam, praeter haec duo, quidquid in intellectu fingitur tamquam impulsio ad opus, et sine causa vel ratione fingitur, et intelligi ac explicari non potest quale illud sit. Nam in intellectu concipi non potest actus, nisi per modum cognitionis apprehensivae aut iudicativae; est enim essentialiter et adaequate cognoscitiva potentia, et ideo non potest in eo intelligi imperium, nisi aut per modum absoluti iudicii, si sit ad seipsum, aut per modum iudicii ordinati ad alios, si imperium ad alios referatur, ut latius in I-II et in scientia de anima explicatur. Divinum ergo imperium, quod dicitur subsequi decretum liberum divinae voluntatis de rebus faciendis et exsequi illud, vel intelligitur referri immediate ad ipsum Deum, ita ut intelligatur Deus sibi imperans ut creet, sicut homo sibi imperat ut ambulet; vel referri immediate ad creaturas quibus Deus imperat ut sint. Primum non potest dici consequenter iuxta illam sententiam, tum quia tale imperium non erit immediata ratio agendi ad extra, sed erit quasi applicatio efficax, qua Deus se vel potentiam suam applicat ad opus, sicut, quando homo sibi imperat motum, imperium est applicatio efficax ad motum, non proximum principium illius; tum etiam quia post decretum liberum non potest in intellectu divino consequi aliquis actus eius qui versetur immediate circa ipsummet Deum vel res eius, nisi vel cognitio qua cognoscit se hoc iam decrevisse, vel iudicium quo iudicat sibi omnino esse agendum quod decrevit nec posse iam aliud fieri, quod iudicium, si quis imperium vocare voluerit, de voce non contendam, quamvis sit satis metaphorica respectu Dei. Nemo tamen probabiliter cogitare potest illam cognitionem vel iudicium esse proximam rationem per quam Deus extra se agit, cum proxime solum versetur circa decretum liberum ipsius Dei et circa immutabilitatem et

efficaciam eius. Praeter hunc autem actum non potest fingi aut intelligi in divino intellectu aliquis alius actus posterior secundum rationem quam decretum liberum voluntatis de rebus ad extra producendis, qui habeat rationem imperii Dei ad seipsum quo practice applicet se vel suam potentiam ad opus, quia nec declarari potest qualis sit talis actus, aut quid per illum cognoscatur aut iudicetur, aut quae sit necessitas eius, cum Deus per voluntatem suam sibi cognitam et manifestatam sufficienter applicetur ad opus.

41. Quod si altera pars eligatur, nimirum, illud imperium immediate ordinari ad creaturas ipsas producendas, primum id dici non potest de imperio in sensu proprio, sed tantum in metaphorico. Nam creaturae, ut educuntur de non esse ad esse, non sunt capaces proprii imperii, quod maxime patet in inanimatis. Est autem idem in omnibus etiam intelligentibus, quia, ut terminant creationem, non exercent actum intelligendi, neque id est per se necessarium ut creentur, ut ex se est evidens; immo, necesse est ut terminare creationem antecedit actum intelligendi, saltem ordine naturae. Imperium autem proprie dictum ordinatur ad intelligentem ut sic, quod patet ex suo correlativo; imperio enim proprie dicto respondet obedientia; obedientia autem proprie dicta tantum est in rebus intelligentibus. Accommodantur autem haec, scilicet, imperium et obedientia, per quamdam imperfectam et quasi materialem participationem, quibusdam brutis, quatenus ex consuetudine quadam percipere possunt signa quibus imperium seu motio intimatur. Per metaphoram vero dicuntur creaturae obedire Deo quando esse incipiunt, vel recipiunt ex efficacia Dei et ad nutum voluntatis eius, quia ita se gerunt ac si intelligerent et ad nutum obedirent. Unde, e converso, Deum imperare creaturis ut fiant, nihil aliud est quam ad nutum voluntatis suae efficaciter illas procreare. Quocirca, per illud locutionis genus non explicatur aliquis actus proprius intellectus Dei loquentis ad creaturas, sed metaphorice declaratur efficacia divinae potentiae operantis ad nutum voluntatis suae. Quod genus metaphorae est frequens in Scriptura, ut, Iob, 13, Deus dicitur loqui ad mare: *Usque huc venies, et non procedes amplius*, etc., de quo dicitur Prov., 8: *Et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos*. Sic etiam ad Rom., 4, dicitur: *Vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt*; quibus dicendi modis declaratur efficacia divinae voluntatis et potentiae. Non est ergo in intellectu divino aliquis actus qui sit proprium imperium respectu effectus producendi. Et ideo D. Thomas, locis statim citandis, imperium divinum ad effectus producendos in voluntate constituit.

Tractatur secunda sententia, scientiam per ideas esse proximam potentiam agendi

42. Secunda sententia esse potest divinum intellectum, per ideas seu exemplaria rerum quae in se habet, esse proximam rationem agendi, atque adeo potentiam ipsam per quam Deus res ad extra producit. Deus enim, ut supra tetigimus, in sua infinita scientia habet rationes seu exemplaria omnium rerum possibilium, quae non sunt aliud quam ipsemet intellectualis conceptus quem de singulis rerum naturis habet Deus, qui, ut intentionaliter seu intelligibiliter repraesentat unamquamque naturam factibilem a Deo, dicitur ratio, exemplar aut idea eius. Haec autem exemplaria divina nihil extra se agunt necessitate naturae, sed per voluntatem determinari debent, et ideo secundum se, et ut anteriores voluntate nostro modo intelligendi, vocantur rationes rerum; postquam vero eis adiungitur voluntas qua Deus vult iuxta hoc vel illud exemplar hanc vel illam naturam efficere, vocantur ideae practicae. Ab his ergo ideis, ut applicatis et determinatis per voluntatem, dicit haec opinio manare creaturas per se et immediate, non medio alio actu immanenti divini intellectus, hic enim nullus excogitari potest, ut contra priorem sententiam declaratum est, sed per immediatam efficientiam seu influxum in res ipsas. Ut, verbi gratia, artifex humanus prius in se concipit ideam domus, et deinde vult efficere domum conformem exemplari concepto; si ergo illud exemplar esset tam perfectum et efficax, ut sine manibus et instrumentis statim efficeret tale artificium quale voluntas vult, tunc intellectus per exemplar conceptum esset potentia immediate exsequens et efficiens res artificiales. Ad hunc ergo modum imaginatur haec opinio divinas ideas et efficientiam earum.

43. Et ex hac expositione persuaderi potest haec opinio; nam hic modus agendi pertinet ad magnam perfectionem scientiae et artis, ut in exemplo allato intueri licet; si enim intellectus hominis per sua exemplaria haberet illam efficaciam, altior et nobilior esset eius ars quam nunc est; omnis autem nobilitas et perfectio est divinae scientiae tribuenda, maxime ubi nulla miscetur imperfectio neque intercedit repugnantia; in hoc autem nulla imperfectio cogitari potest, quia habere vim efficiendi perfectio est. Neque etiam in hoc invenitur repugnantia, quia, licet actus immanens per se non requirat efficientiam extra intelligentem, tamen nihil repugnat quod, ut est forma quaedam intellectualis, sit activa sui obiecti seu rei per ipsam repraesentatae. Immo, hoc est maxime consentaneum divinis exemplaribus, tum quia, sicut sunt perfectissima, ita etiam esse debent efficacissima, tum etiam quia quae in creatis artificibus sunt divisa, in supremo et simplicissimo debent esse unita. Hanc sententiam attingit Durand., In I, dist. 45, q. 2, et eam impugnat non admodum efficaciter; nam revera, praedicto modo explicata, nec improbabilis est nec facile impugnari poterit; quid autem de illa sentiam, statim aperiam.

Tertia sententia, quod voluntas sit potentia

44. Tertia sententia est ipsam voluntatem divinam esse potentiam per quam Deus ad extra immediate operatur, per absolutum velle et efficax quod talis creatura sit tali tempore, modo, etc.; ab hoc enim velle immediate fluunt et recipiunt esse creaturae quae a Deo fiunt. Solet haec opinio tribui D. Thomae, locis infra citandis; sed aliam fuisse eius sententiam ibidem ostendam. In eam tamen inclinat Caietan., I p., q. 25, a. 1, dicens forsitan esse veriolem. Ferrar. vero, II cont. Gent., c. 1 et 16, solum ait agere Dei ad extra aut esse velle aut intelligere; significat etiam Scotus, In I, dist. 37. Nec desunt theologi qui hanc sententiam certam existiment propter modum loquendi Sacrae Scripturae, divinae voluntati tribuentis efficaciam in operando, et dicentis: *Omnia quaecumque voluit, fecit*; et: *Omnia operatur secundum consilium voluntatis suae*. Unde Leo Papa, serm. 2 de Nativit.: *Deus* (inquit) *cuius natura bonitas, cuius voluntas potentia, cuius opus misericordia est*. Et August., in Meditationib., c. 29: *Cuius voluntas opus, cuius velle posse est; qui omnia de nihilo creasti, quae sola tua voluntate fecisti*. Ratio vero est quia voluntas Dei est efficacissima; ergo ad eius perfectionem pertinet ut per seipsam sit operativa eorum quae vult fieri, ita ut, licet praecise intelligatur, seclusa omni alia potentia, per seipsam sit potens ad exsequendum quod vult; ipsa ergo est principium formale ac proximum omnis effectiois et actionis divinae.

Quarta opinio, ratione distinguens potentiam a scientia et voluntate

45. Quarta sententia est potentiam divinam esse ratione distinctam ab intellectu et voluntate secundum suas praecisas rationes formales conceptis, nihilque aliud esse quam ipsamet divinam naturam, quae, quatenus est ipsum esse per essentiam, est per se effectrix cuiuslibet esse participati seu participabilis, si accedat voluntas ut applicans, et scientia ut dirigens. Et haec videtur esse sententia D. Thom., I, q. 19, a. 4, ad 4, ubi ait: *In nobis scientia est causa ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exsequens et immediatum principium operationis*. Et concludit: *Sed haec omnia in Deo idem sunt*, significans re quidem esse unum, secundum rationem autem distinguere. Quod expressius declaravit inferius, q. 25, a. 1, ad 4, dicens: *Potentia non ponatur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum potentia importat rationem principia exsequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit*. Addit vero deinde etiam scientiam et voluntatem divinam, secundum quod est principium effectivum, habere rationem potentiae, in quo non destruit aut negat quod antea dixerat, sed addit scientiam et voluntatem, secundum suum causalitatis modum, posse nomen potentiae participare; nunquam tamen tribuit illis modum causandi exsequendo proxime et quasi eliciendo actionem ad extra, sed imperando tantum vel dirigendo. Unde inferius, eadem quaest., a. 5, ad 1, iterum repetit: *Potentia intelligitur ut exsequens, voluntas ut imperans, intellectus et sapientia ut dirigens*. Et in fine illius solutionis concludit: *Ideo Deus aliquid facit quia vult, non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura*. Et hanc sententiam tenet etiam Durandus, In I, dist. 38, q. 1.

46. Et potest ita suaderi, nam Deus non agit extra se quatenus est infinitus solum in ratione scientis aut volentis, sed quatenus est infinitus simpliciter in genere entis; tota enim haec infinitas necessaria est ad creandum, ut supra diximus, et ad agendum sine dependentia a superiori, quomodo semper operatur Deus; ergo potentia convenit Deo non formaliter ratione intellectus vel voluntatis, sed ratione ipsius esse per essentiam, quatenus infinitum est et eminenter includit omnem perfectionem participabilem ab ipso. Et confirmatur, primo, quia Deus non est omnipotens eo quod sciat omnia, sed potius scit omnia quia est omnipotens et eminenter continet omnia; sic enim supra dicebamus, cum Dionys., D. Thom., et aliis, Deum, comprehendendo se et potentiam suam, cognoscere omnes creaturas possibles; ergo scientia creaturarum ratione distinguitur ab omnipotentia, et illa scientia, ut determinata ad creaturas, supponit, modo nostro concipiendi, in divina natura continentiam eminentialem omnium creaturarum, ratione cuius esse potest primum principium earum. Et similis discursus fieri potest de voluntate; nam Deus non ideo potest rem creare quia vult, ut bene D. Thomas dixit, immo neque ideo potest creare quia potest velle, sed potius ideo potest velle creare quia est omnipotens ad exsequendum; ergo voluntas etiam secundum rationem supponit omnipotentiam. Et confirmatur, secundo, quia nulla est sufficiens ratio ob quam vis executiva et elicitiva immediate actionis ad extra magis tribuatur voluntati quam intellectui, vel e converso; ergo neutri attribuenda est. Antecedens patet ex dictis; nam ex una parte scientia superat voluntatem, quia, iuxta formalem suam rationem, est excellentior perfectio, et formalius constituit seu pertinet ad esse Dei, et continet in se formas seu ideas rerum agendarum, quod maxime necessarium videtur ad earum productionem. Aliunde vero superat voluntas intellectum quia ad illam pertinet executio operum, quia est magis impulsiva quam intellectus. Prima vero consequentia probatur, tum quia non est, absolute loquendo, maior ratio de una potentia quam de alia, tum etiam quia in neutra est sufficiens ratio ut ei executio tribuatur, quia neutra sine altera est sufficiens ad efficiendum, et unaquaqueque in sua ratione habet proprium causalitatis modum, quem non transcendit, praecise stando in suo conceptu et ratione formali, sed in illo habet infinitatem suam. Scientia enim ut scientia, quantumvis practica, solum habet dirigere actionem; est enim scientia repraesentans et quasi illuminans, unde hoc munus habet in agente per intellectum, dirigit enim actionem eius. Quapropter, etiamsi sit infinita, praecise stando in ratione scientiae solum habebit infinitam perfectionem in dirigendo cum infinita claritate et infallibilitate. Voluntatis vero munus est dirigere, intendere, eligere et uti, et hac ratione applicare ad opus alias potentias eiusdem appetentis. Quod si infinita sit voluntas, sub hac praecisa ratione habebit infinitatem in applicando, ita ut etiam infinitam potentiam possit efficaciter applicare ad opus, si necessaria sit; et in hoc consistit efficacia divinae voluntatis, propter quam ei tribuuntur actiones ad extra, *quia illi subest, cum voluerit, posse*, ut dicitur Sap., 12; ergo neque est sufficiens ratio extrahendi aliquam ex his potentiis ad alium causalitatis modum, neque etiam est maior ratio de una quam de altera. Nec vero dici potest, quod quidam insinuant, intellectum et voluntatem simul esse ipsam potentiam executivam, tum quia actio huius potentiae unius ac simplicis rationis a nobis concipitur, et ideo fieri non potest ut potentia praecise concepta includat intellectus et voluntatis actum, tum maxime quia discursus factus, et quae statim attingemus, aequae procedunt de utraque voluntate simul ac de singulis.

Approbatum quarta opinio

47. Atque haec sententia mihi simpliciter probanda videtur, quam ultimo ita declaro et confirmo. Aut enim hic inquirimus potentiam quae sit quasi principium proximum actionis distinctum a principali et radicali, vel ut solum dicit ipsum principium principale quod sit etiam immediatum. Priori modo, non oportet fingere aut concipere in Deo potentiam ratione distinctam ab essentia; posteriori autem modo non potest esse scientia ut scientia, vel voluntas ut voluntas, sed essentia ut infinita entitas, et ipsum esse per essentiam; ergo. Minorem ita declaro, nam in creaturis calor, verbi gratia, quatenus est forma dans esse

calidum, et quatenus est principium calefaciendi, in re est una et eadem forma, quae ratione sui est activa; unde, licet, secundum has diversas habitudines vel causalitates, possit a nobis diversis conceptibus inadaequatis concipi, non tamen ita distinguuntur, etiam ratione, potentia proxima et principalis calefaciendi, sed ipsemet calor ratione suae entitatis est proxima et principalis potentia ad calefactionem accidentalem, in ea praecise sistendo. Idem proportionaliter esset in forma substantiali ignis, verbi gratia, si per seipsam esset productiva similis formae; nunc vero, si non potest esse principium proximum suae communicationis, sed tantum principale, ideo est quia est limitata et finita forma indigens dispositionibus accidentalibus. In divina autem substantia cessat haec ratio, quia illimitata est et omnem vim agendi in suo esse substantiali continens. Igitur divina natura ut sic est sine dubio principium principale et radicale omnis actionis ad extra. Quod etiam concludit illa ratio, quia non est tale principium nisi quatenus eminenter continet omnia; hoc autem non habet praecise ratione scientiae aut voluntatis, sed ratione totius infinitatis suae. Item, quia in tantum est fons totius esse in quantum est ipsum esse per essentiam; quod esse, quatenus a nobis concipitur formaliter in ipso Deo, vocatur natura seu essentia eius; ut vero per seipsum est communicativum sui, dicitur principium seu ratio agendi ad extra.

48. Praeter hoc autem principium, non oportet in Deo concipere aliud principium proximum etiam ratione distinctum, immediatius eliciens actionem, quia, cum illud sit illimitatum et infinitum, quamvis substantiale sit, et efficiens etiam in ratione proxima virtutis, non indiget media facultate. Nam, in substantiis creatis, distinctio horum principiorum ex imperfectione provenit, et perfectius erit principium si sub utraque ratione sit sufficiens quam si sub altera tantum; Deo autem tribuendum est quod est perfectissimum; ipsum ergo esse divinum per seipsum est principium proximum quasi eliciens et exsequens omnem actionem ad extra, quod est esse ipsam potentiam. Quia vero hoc ipsum praestat perfectissimo modo, indiget intellectu et voluntate, illo ut dirigente, hac ut applicante. Quia vero ipsa scientia et voluntas non sunt in Deo aliud quam suum esse, ideo per illud habet Deus quidquid necessarium est ad agendum perfectissimo modo. Atque ita tandem divina scientia et voluntas sunt causa rerum, in re quidem per se ac propriissime efficiendo illas, quatenus in re sunt ipsum esse et ipsa omnipotentia Dei; secundum proprias vero rationes, altera dirigendo, altera vero applicando potentiam exsequentem, a qua secundum rationem distinguuntur.

49. Ex quo plane sequitur actionem ad extra immediatius comparari ad potentiam ut sic quam ad scientiam vel voluntatem ut sic, quia ad illam solam comparatur ut ad principium eliciens. Unde ulterius consequitur illam actionem debere esse transeuntem, quod est consentaneum his quae in superioribus, tractando de causis, diximus de creatione et de concursu divino, et illa etiam omnia melius intelliguntur iuxta hunc modum explicandi divinam potentiam. Neque est verum quod quidam obiiciunt, huiusmodi potentiam, quae ita operatur quasi efficiens immediate actionem transeuntem, esse imperfectam. Nam id solum est verum quando talis potentia mere naturaliter agit sine intelligentia et libertate; at vero, si haec habeat intime adiuncta, esse potest perfectissima. Ut, si intelligeremus solem habere libertatem ad illuminandum vel continendum luminis influxum, perfecto modo illuminaret, etiamsi lux eius esset immediatum principium eliciens illuminationem, quae est actio transiens. Esset autem multo maior perfectio, si non tantum sol, sed ipsa etiam lux solis intime in se includeret illam libertatem et intelligentiam ad illam necessariam; ita vero se habet haec divina potentia, a qua proxime fluit exterior actio. Quae secundum modum concipiendi nostrum ad divinam scientiam et voluntatem remote tantum comparatur, scilicet, ut ad applicantem vel dirigentem potentiam exsequentem.

50. Sed quaeres ad quam illarum remotius comparetur. Durandus, In I, dist. 45, q. 2, dicit ad scientiam remotius comparari, quia scientia movet voluntatem, et voluntas potentiam exsequentem. Sed Durandus tantum meminit illius motionis qua intellectus movet voluntatem proponendo illi obiectum, secundum quam non est dubium quin remotius concurrat scientia. Omittit tamen actualem directionem, quae immediate necessaria est ad rectam executionem; ut ad pingendum non concurrat ars movendo voluntatem, sed

immediate dirigendo manum, quod proprie spectat ad causam exemplarem; nam alia motio magis pertinet ad causam finalem. Quapropter dicendum est utramque ex his potentiis immediate concurrere, unamquamque in suo ordine, voluntatem quoad applicationem et exercitium, nam hoc est munus eius, scientiam quoad directionem et (ut sic dicam) quoad specificationem, quia exemplar est ratio efficiendi hanc vel illam naturam; loquor autem de scientia quatenus est practica et habet rationem artis, nam quatenus voluntatem inducit ut efficere velit, sic potius habet rationem prudentiae et remotius concurrat, ut diximus.

Potentiam Dei unam esse

51. Ultima assertio est potentiam divinam in se ac formaliter unam esse et simplicissimam, continere autem omnem perfectionem potentiae activae, et ideo in ordine ad varias actiones posse a nobis per inadaequatos conceptus in plures secundum rationem distingui. Haec conclusio quoad omnes partes est facillima, et iuxta ea quae de scientia et voluntate dicta sunt, explicanda et probanda est. Nam, quod in re sit omnino simplex, constat ex simplicitate naturae divinae, cui in re haec potentia nihil addit. Item, ex universalitate eius et sui obiecti, quod est ipsum ens participabile ut sic. Quod vero possit ratione distingui per inadaequatos conceptus, facillimum est; nam etiam finitam potentiam hoc modo nos partimur, verbi gratia, intellectum nostrum in rationem superiorem et inferiorem, per varia munera eiusdem intellectus, sine distinctione quae in re sit in ipsa facultate intelligendi. Sic ergo, iuxta varias actiones, distinguere possumus in Deo potentiam creativam et generativam ad extra, seu effectivam per educationem formae de potentia subiecti, quae ulterius distingui potest in potentiam activam per modum causae proximae vel per modum causae universalis tantum, quia utroque modo potest Deus agere. Aliqui addunt potentiam conservativam; sed haec non est proprie distincta ab effectiva secundum conceptum, sed secundum nomen tantum, iuxta supra dicta de effectione et conservatione. Alii addunt potentiam annihilandi; haec vero non tam est potentia agendi quam non agendi; unde non addit etiam secundum intellectum propriam rationem potentiae, sed connotat libertatem seu subordinationem ad voluntatem. Iuxta haec vero distingui potest theologice divina potentia in naturalem et supernaturalem, sicut dicitur Deus prima causa naturalis et supernaturalis. Sic autem denominatur potentia supernaturalis, non respectu ipsius Dei, illi enim omnis eius potentia maxime connaturalis est, quia ex propria naturali perfectione illi convenit, sed denominatur supernaturalis in ordine ad actiones, quae sunt supra naturam rerum creaturarum; de quibus disputare proprium est theologorum.

De divina providentia

52. Atque haec sint satis de divina potentia; de actionibus vero eius, nihil hic occurrit addendum iis quae de causalitate causae primae in superioribus dicta sunt. Et ideo etiam hic nihil specialiter addimus de divina providentia, quia haec praeter scientiam, voluntatem et operationem, nil addit, sed formaliter dicit rationem qua Deus ab aeterno decrevit res huius universi gubernare easque per media convenientia in suos fines dirigere. Cum ergo ostensum sit, et totum hunc mundum a Deo esse conditum, ordinando omnes partes eius ad unum finem, seu commune bonum, et nihil in eo fieri sine Dei influxu ac voluntate, constat habere Deum in mente sua rationem aeternam qua hic mundus regitur, quae providentia dicitur. Quam, licet nonnulli philosophi vel omnino vel ex parte ignoraverint, ut Plin., lib. I, c. 7, et Cicero, et alii, qui scientiam rerum particularium aut contingentium Deo denegarunt, graviore tamen philosophi eam agnoverunt, praesertim Seneca, lib. de Provid., ubi ait supervacuum esse ostendere tantum opus non sine aliquo custode stare. Idem, lib. I Natur. quaest., Aristot. idem significavit in his quae supra retulimus, et II Phys., ubi ait naturam, ut est sub primo agente intellectuali, operari propter finem, et XII Metaph., c. 10, inde concludit unum esse principem, ut optima sit universi gubernatio, et X Ethic., c. 8, Deo tribuit curam humanarum rerum. Plato etiam, in Epimenide, recte sentit de providentia; quod etiam ex Plotino platonico refert D. Augustin., lib. XX de Civit., c. 14, ubi etiam Vives nonnulla

SECTIO XVII

congerit. Cicero etiam citra res humanas et liberas in reliquis non male sentit de providentia, ut constat ex somnio Scipionis, et ex lib. I de Natura Deorum. Verum philosophi praecipue attigerunt providentiam quoad conservationem huius universi et quoad cursum rerum et corporalium effectuum qui in eo fiunt. De morali autem providentia rerum humanarum pauca dicunt, et praesertim de praemio bonorum et supplicio malorum, circa quas res versantur potissimae difficultates quae de divina providentia tractari possunt; sed illae omnino coniunctae sunt cum his quae ad divinam gratiam et supernaturalem providentiam spectant, nam de his quae pertinent ad generalem concursum cum libero arbitrio, iam supra dictum est, et ideo caetera theologis relinimus.