



**R. Patris, Francisci Svarez, E Societate Iesv,
Metaphysicarvm Disputationvm, In Qvibvs Et Vniversa
Natvralis Theologia Ordinate Traditvr, Et Qvæstiones Ad
omnes duodecim Aristotelis Libros ...**

Suárez, Francisco

Mogvntiæ ; [Coloniæ Agrippinæ], 1630

11 An Deus sit indiuisibilis, quidq[ue] possit ratione naturali circa
hoc inuestigari.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-94179](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-94179)

Collati: etiam si cum reduplicacione sumatur. Latini autem loquendo de ratione formali quasi specificam, dici possunt illa tres personae ut sic, seu tres relationes formaliter diuersae secundum proprias rationes in eis tamen ut sic non procedit argumentum factum de diuersis diis: quia in his esset absolute & simpliciter diuersitas essentialis, in tota utriusque entitate, quia natura in eis esset diuersa: at vero in personis eiusdem naturae solum est distinctio in rationibus personalibus, in quibus tota perfectio naturae intime includitur, & ab illa habent infinitam perfectionem simpliciter. Sic igitur pro qualitate huius loci satis declaratum est, rationes factas & demonstrare optime non posse esse distinctos Deos, & distincti personarum in eadem deitate nihil obstat.

Sed quæret aliquis, si est naturaliter evidens vnum tantum Deum esse, qui fieri potuit, ut fere omnes homines in eo fuerint errore versati, ut plures existimarent esse Deos: imo (quod mirabilius est) quod bruta animalia, volucres & serpentes, imo & lapides ut Deos adorarent. Respondetur in primis, fere omnes viros in Philosophia eruditos vnum tantum agnouisse Deum, ut de Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone, & aliis constat: & de Pythagora, Sophocle, Euripide, & de Orpheo, & antiquis Poetis refert late Iustinus libro de Monarch. & in oratione Paronenica, & Lactant. libro primo diuinari. Insuper à capite quinto, & Arnob. libro tertio, contra Gent. Euseb. libr. 11. de preparat. Euangel. capite 9. Tertul. in Apologet. capit. 10. 11. & 12. & Augustin. late lib. 4. de Ciuit. Dei à principio, ubi cap. 11. dicit, Philosophos fere omnes de vnitae Dei recte sensisse, quamuis plures Deos ut virtutes, vel partes vnius Dei colerent. Quod significauit Paulus ad Romanos 1. dicens de gentibus, Cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, quia vel illum colebant ut animam mundi habentem in diuersis partibus eius diuersas virtutes, quas sigillatim eodem gradu honoris venerantur: vel, quia licet vnum Deum cognoscerent, praesertim Philosophi (de quibus maxime videtur loqui Paulus) & existimationem plurium Deorum, vulgi errore esse non ignorarent, quod populari aut veteri consuetudine, vel mortuos quosdam homines, vel daemones Deos appellabat, & ut tales venerabatur: non audebant autem veritatem profiteri, ut de Varrone indicat August. dist. libro 4. de Ciuit. capit. 31. Quocirca ex errore Gentilium in pluritate Deorum nullum potest sumi argumentum, ut contraria veritas censetur demonstrabilis naturalilumine: tum quia ille erat error vulgi ignorantis, quod humana opinione, & consuetudine ducebatur: tum etiam quia non satis constat quid nomine Dei intelligeret, nec an cognosceret aliquem Deum ut creatorem ac principium rerum, sed quamlibet superiore causa aut virtutem aut hominem insignem Deum appellaret: quo autem sensu idola colebant, ad hunc locum non spectat: dictum est à nobis de ea retractando de imaginum adoratione, in 1. co. 3. p. disp. 54. sect. 8.

SECTIO XI.

An Deum esse inuisibilem demonstrari possit.

Vid sit Deus, nunquam satis explicare potest humana mens, quod acute significauit Simoniades apud Cicer. 1. de Natura Deorum. Qui interrogatus à Tyranno quid esset Deus, de die in diem procrastinabatur, semper nouum diem ad respondendum exoptulans, 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. quæ 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 comprehendere multo minus posse. Hinc ergo factum est, ut ad explicandam aliquo modo excellentiam diuinæ naturæ variis negationibus, seu attributis à negationibus sumptis utamur, eo quod nec proprie, vel directe seu positue dicere possimus quid aut quale sit, neque etiam vna vel altera negatione id satis exprimamus. Hactenus ergo explicuimus attributa, quæ ex negationibus imperfectionum creaturarum sumuntur, quibus indicatur, naturam diuinam omnem creatam naturam superare. Præter hæc vero adduntur alia attributa, quibus diuina excellentia per comparationem ad intellectum creatum, & eius capacitatem explicetur. Videtur enim prius esse quod in intellectum cadere potest, quam quod ipse intellectus est: & ideo magis etiam explicari videtur excellentia diuinæ naturæ per comparationem & excessum supra capacitatem intellectus, quam per quemcunque posituum conceptum, quem de Deo formare possumus. Hac ergo ratione dicitur Deus inuisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis: de quibus attributis videndum est quid per illa importetur: & quo modo naturali ratione ostendi possint.

Quot modis dicatur inuisibilis.

Quod ergo Deus inuisibilis dicitur, primum referri potest ad corporalem visum: & sic difficultatem non habet: & facile demonstrari potest ex superius dictis: nam ostensum est, Deum esse incorporeum, ex quo euidenter sequitur, non posse videri oculis corporis, saltem naturaliter: quo modo nunc loquimur: nam cum visus sit actus corporis, non potest ultra corpora extendi. Imo peritiores Theologi censent etiam de potentia absoluta non posse visum corporalem ad incorporea videnda eleuari, quia non potest extra obiectum suum ferri: quod indicasse videtur Ambrosius sermon. 3. in Psalm. 118. Estque probabilius, quamuis interdum dubitare videatur Augustin. 22. de Ciuitate capit. 29. Vnde cum in Scriptura dicitur Deus visus oculis corporeis, intelligendum est non in se, sed in aliqua sensibili representatione, ut Epiphani. hæres. 70. & Gregor. 18. mor. capite 36. & August. epist. 11. & 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.

Alio ergo sensu potest illa negatio ad intellectum referri: nam per translationem etiam illa videri dicuntur, quæ per intellectum proprie, & prout in se sunt conspiciuntur. Vnde per hanc negationem negatur, aut impossibilis dicitur omnis cognitio Dei, alioqui falso Deo attribueretur, cum ostensum superius sit, posse Deum naturali lumine cognosci, imo & demonstrari. Vnde neque omnis cognitio euidentis excluditur per hoc attributum: non enim omnis cognitio etiam euidentis, visio proprie appellari potest: nam visio intuitiuam cognitionem proprie significat. potest autem esse cognitio euidentis abstractiua. Item visio dicit claram rei cognitionem in seipsa, & prout in se est: cognitio autem euidentis potest esse confusa, & per conceptus improprios seu connotatiuos, & negatiuos. Itaque per hoc attributum non dicitur Deus incognoscibilis (ut sic dicam) aut demonstrabilis, sed tantum inuisibilis. Non potest autem hoc attributum in hoc sensu explicatum intelligi aut vere dici respectu omnium intellectuum, nam certum est, Deum sibi ipsi non esse inuisibilem: quod ratione etiam naturali demonstrari potest, nam Deus est substantia intelligens & intelligibilis, cum immaterialis sit: ergo est si ipsi

II.

III.

Deus agitur
sci potest à
creaturis,
etiam eni-
dentet.

bi ipsi maxime proportionatus, ut se perfecte intelligat ac videat: non ergo dicitur Deus inuisibilis sibi ipsi, dicitur ergo inuisibilis respectu aliorum.

IV. Potest autem Deus dici inuisibilis primo respectu intellectus humani, prout in hac vita existit, & cognoscit cum dependentia à phantasmatibus: & hoc modo est non solum certum secundum fidem nostram, sed etiam evidens, Deum esse inuisibilem ab homine mortali naturali virtute sui ingenij inquirente Deum, etiam si illum inuenire & intelligere contingat cum summa perfectione quam humanum ingenium discursu, inuentione, doctrina, & quacunque naturali intelligentia acquirere potest. Pater primo ipso experimento: nullus enim mortalium hactenus Deum vidit hoc modo, neque vllus 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 heretici, dicti Begardi, & Beguine, quæ asseruerunt Deum posse naturaliter ab homine videri. Sed illi leuiter ac sine fundamento locuti sunt: & nullum possunt sui mendacii testem afferre, sed potius apertissimis Scripturæ testimoniis conuincuntur, & ideo ab Ecclesia damnati sunt: sed non est nostrum hæc nunc profsequi. Ratione idem demonstratur, quia omnis cognitio nostra in hac vita, incipit à sensu & pender à phantasmatibus: Deus autem est supra omnia sensibilia, & supra omnia phantasmata: quia ergo via aut ratione ascendere poterit homo ad videndum Deum in se? Item ob hanc rationem non potest homo intuitiue videre animam suam, quæ sibi videtur maxime coniuncta & proportionata, quia nimirum ipsa, & virtus eius intelligendi, in se immaterialis est: tamen vt est coniuncta corpori, per illud recipit principia proxima cognoscendi, quæ sunt species, & ita pender in modo cognoscendi à corpore, vt nihil nisi ad modum corporum & plantarum concipiat: ergo multo minus poterit homo in hac vita discursu naturali peruenire ad cognitionem Dei. Atque hæc veritas ex dicendis euidentius constabit: nam hoc solo modo, seu respectu, nõ declaratur propria inuisibilitas Dei, cum hoc modo esse inuisibilem commune sit omnibus substantiis separatis.

V. Dubitant autem Theologi, an supernaturaliter possit anima coniuncta huic corpori eleuari ad visionem Dei, vel de potentia absoluta, vel ordinaria, & etiam an alicui hoc concessum sit: sed hæc quæstio an supernas ad Metaphysicam non spectat: nihil enim ex naturaliter summo per solam rationem naturalem posse in illis satisfieri, vt statim in simili dicam. Secundum doctrinam autem fidei dubitari non potest de absoluta potestate, nec de aliquo actu eius, nimirum in anima Christi quamdiu vixit etiam in corpore mortali: aliis vero hominibus certum est secundum legem ordinariam non concedi hoc donum: an vero aliquibus vel ad breue tempus ex privilegio datum sit, incerta res est. Illud vero adnotauimus, cum dicitur fieri posse vt homo in mortali corpore videat Deum, non esse intelligendum seruato modo cognitionis, connaturali ac proportionato statui animæ humanæ in tali corpore, aut quod medio corpore, seu cognitione & principiis ab illo acceptis Deus videatur: hoc enim inuoluit repugnantiam, eo quod impossibile sit vt res materialis repræsentet Deum prout in se est, igitur in tantum id est possibile, in quantum Deus potest ad alium cognitionis modum intellectum eleuari, cui modo omnino extraneum est & per accidens, quod anima sit coniuncta corpori: de quo modo nihil, vt dixi, naturaliratione explicari potest. Alia quæ circa hoc desiderari possunt, paulo inferius attin-
genus.

Proprius sensus questionis.

Secundo potest hoc attributum accipi respectu intellectus humani à corpore separati, vel latius respectu cuiuscunque intellectus creati, virtute propria & naturali operantis, aut intelligentis: ita vt dicatur Deus inuisibilis, quia à nullo intellectu creato naturali virtute intelligente videri possit. Et in hoc sensu vere hoc attribuitur Deo: est enim id certum secundum fidem, vt ex supra adducta definitione constat. Et ob hanc causam dicitur Deus in Scriptura habitare inaccessibilem: imò & esse inuisibilis. Prima ad Tim. 9. vt notatur Epiph. hæres. 80. Ambros. Luc. 1. An vero hoc attributum in hoc sensu possit ratione naturali inueniri aut demonstrari, difficile est. Et, quoniam difficultas eadem est de animalis separata, & de qualibet alia indulgentia creata, simul verumque tractabitur.

Questionis difficultas.

Mlti ergo censent hoc non posse ratione naturali demonstrari, quia neque ex aliquo effectu Dei id colligi potest, neque etiam ex perfectione diuini 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, quæ videtur, esse imperfectam: potest enim res inferior superiorem clarescere, vt Angelus inferior superiorem, & anima separata omnes Angelos; ergo licet Deus sit summe perfectus, inde inferri non potest esse inuisibilem omnibus intellectibus, qui creati sunt, vel creati possunt.

Secundo declaratur difficultas in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest intellectum creatum peruenire naturali virtute ad visionem Dei: vno modo ex solis effectibus Dei, & eorum cognitione, inde eliciendo aliquam speciem, qua tandem directe videatur Deus in se clare & distincte. Alter modus esse posset si Angelus, verbi gratia, haberet innatam & connaturalem speciem ipsius Dei, sicut habent aliorum rerum, quæ videret Deum naturaliter, sicut videt superiorem Angelum. Priorem modum demonstrari posse impossibile, facile (vt opinor) suadebitur: quia nullus effectus Dei quantumuis perfectus, præterquam naturaliter cognoscibilis, continet in se, aut adæquate participat perfectionem Dei. Item in nulla creatura est ipsum esse eo modo, quo est in Deo, scilicet per modum purissimi actus sine admixtione potentie: ergo ex nullo esse creato vt cognito potest perueniri ad cognitionem Dei in se, aut elici species quæ repræsentet Deum prout in se est. Quomodo enim in solo vestigio rei, aut ex imagine imperfecta, aut ex inadæquato effectu elicietur species, quæ totam rei virtutem ac perfectionem, prout in se est, directe repræsentet? Est sane id plane impossibile.

Dixi, præsertim naturaliter cognoscibilis, vt tacite responderem aliquorum Theologorum opinionem, qui existimant, visionem beatificam creatam tale esse effectum, vt, eo perfecte cognito, per illum possit videri Deus prout in se est: quamquam enim hoc totum admitteremus, nihilominus inde non fieret posse per effectum naturaliter cognitos in Dei visionem deueniri, quia illa visio naturaliter cognoscibilis non potest, sicut neque esse, vt infra dicemus. Præterquam quod opinio illa vera non est, nam licet effectus ille sit proxima ratio videndi Deum, vt medium [quod vocat] incognitum: & quamuis etiam illa visio fortasse exacte videri aut comprehendi non possit, nisi viso Deo, & per visionem ipsiusmet Dei: nihilominus tamen ipsi vt medium cognitum non potest esse ratio videndi Deum, quia etiam illa est effectus inadæquatus Dei, & longe inferioris rationis.

nia. Vnde si referatur ad Deum vt ad causam, nō ex-
actere representat illum, si autem referatur ad Deum
vt ad obiectum, sic non refertur illud vt medium cog-
nitum, sed vt formalis ratio cognoscendi, quā non
exercent vt cognita est, sed vt formaliter constituit
cognoscētem, vt alibi attingi. Igitur quantum ad hūc
modum cognitionis per effectum, recte ostenditur
non posse Deum per effectus suos videri ab aliquo
intellectu creato virtute naturali.

Hinc vero inferri non potest alium modum vi-
sionis diēte & immediate tendentis in Deum ex vi
aliquius speciei propriae esse vltra naturalem virtu-
tem & gradum intellectus creati. Nam vnus Ange-
lus non potest per effectus deuenire in visionem cla-
ram alterius Angeli prout in se est, imo nec in visi-
onem claram anime rationalis, quia nullus est effectus
ita adequatus illi, qui eam prout in se est, represen-
tet, & tamen per inditas species naturale est Angelo
videre alium quantumvis superiorem: cur ergo non
idem dici potest respectu Dei? aut quā ratio asserri
potest, cur hoc sit vltra naturale debitum intellectus
creati? Quod enim Deus sit perfectius ens, non est
sufficiens ratio, imo nec quod sit infinite perfectum,
quia non obstante illa infinitate clauditur sub ob-
iecto ad equato intellectus creati: ergo naturalis ca-
pacitas intellectus in hoc habet quandam infinita-
tem & proportionem, vt attingat obiectum, etiam
infinite: ergo eadem ratione poterit esse naturali-
ter capax propriae speciei & visionis eius. Et confir-
matur nam aliqui Theologi docent, Angelis & ho-
minibus videntibus Deum dari nunc de facto hu-
iustmodi speciem Dei, & prater illam non indigere
alio lumine, vel alia virtute intrinseca, vt connatura
liter videant Deum: est ergo in ipsis intellectibus
creatis facultas, & virtus intrinseca ex parte eorum
necessaria ad videndum Deum: & tota illa virtus est
connaturalis illis: ergo tali virtuti est connaturalis
species, qua intellectus creatus coniungitur cum ob-
iecto proportionato & connaturali suę virtuti: er-
go & actus dicendus est connaturalis & connaturali-
ter possibilis.

Tertio non solum videtur id non posse demon-
strari ratione naturali, verum etiam oppositum esse
probabilius, si rationem præcisè spectemus. Primo
quidem, quia, teste etiam Aristot. 10. Ethicor. capi-
te septimo, naturalis beatitudo nostra consistit in
contemplatione Dei: non consistit autem in con-
templatione imperfecta, & confusa: illa enim non
implet contemplantis appetitum: tum quia vnus-
quisque visio effectum naturaliter desiderat videre cau-
sam, & quamvis per effectum cognoscat illam esse,
non tamen quiescit, donec distincte videat quid, &
qualis illa sit. Tum etiam, quia si ad cōtemplationem
adiungitur amor, prout ad veram felicitatem ne-
cessarius est, ipsemet amor excitat desiderium vi-
dendi: igitur naturalis felicitas in visione Dei con-
sistit: ergo visio illa naturaliter haberi potest, quia
naturalis felicitas haberi naturaliter potest: natura
enim maxime inclinat ad naturalem felicitatem:
non inclinat autem ad rem naturaliter impossi-
bilem. Vnde etiam Philosophi lumine fidei carentes
crediderunt intelligētias inferiores posse videre pri-
mam, & nos etiam post hanc vitam huiusmodi con-
templatione illius primæ intelligentiæ futuros esse
beatos. Quod significauit Auerroes duodecimo Me-
taphysicæ comment. 17. & alii, quos infra com-
memorabimus.

Quarto argumentari possumus, quia, si esset de-
monstrabile, Deum esse inuisibilem in prædicto sen-
su, esset etiam demonstrabile non solum esse ita in-
uisibilem à creaturis iam factis, sed etiam non esse
possibilem creaturam, quę virtute sibi connaturali
Deum videat: hoc demonstrabile non est, quin po-
tius multi Theologi putant, aut verum, aut saltem
probabile esse, quod sit possibilis creatura, quę con-

naturale habeat lumē, quo vtens clare videat Deum:
non esset autem probabile, si oppositum demon-
straretur. Imo Durandus in quartum distinctio-
ne 43. questione secunda arbitratur, seculis impe-
dimentis quemlibet intellectum creatum esse na-
tura sua aptum, vt ei fiat præsens Deus per claram
visionem absque infusione alterius doni supernatu-
ralis.

Questionis resolutio.

Nihilominus dicendum est, veritatem hanc pos-
se sufficiens ratione suaderi, quæ licet non sit
ita euidentis demonstratio, vt intellectum reluctan-
tem omnino cogat, satis tamen sit ad persuadēdum
intellectum bene dispositum. Et in primis Diuus
Thomas prima parte, questione 12. articulo 4. ex eo
quod Deus est suum esse, & purissimus actus, colligit
esse inuisibilem omni intellectui creato per natura-
les vires eius. Quam illationem probat eleganti dis-
cursu, quem late declarant, & ab impugnationibus
aliorum defendunt Caietanus ibi, Capreolus in 4.
dist. 49. quæst. 4. ad argumenta contra 1. cōclusion. &
ibi Soto quæst. 2. artic. 2. & Ferrar. 5. contra Gent. c. 52.
Breuiter tamen existimo, efficaciam eius in hoc con-
sistere, quod modus intelligendi & concipiendi se-
quitur modum essendi, estque ita proportionatus illi,
vt vnusquisque intelligens, alia concipiat iuxta mo-
dum suum. Ex quo principio ita concluditur ratio.
Modus essendi Dei est superioris ordinis respectu o-
mnis intellectualis naturæ creatæ: ergo nulla intel-
lectualis natura creata potest suis viribus connatura-
libus formare proprium conceptum Dei, prout in
se est: ergo nec videre illum clare & in se. Hæc poste-
rior consequentia est euidentis ex priori, quia visio
rei clara non fit, nisi per proprium conceptum rei:
prior vero consequentia est euidentis ex principio po-
sito, & propositione subsumpta. Quæ facile etiam
declaratur in hunc modum. Nam Deus ex eo, quod
est suum esse, per essentiam habet, quod si actus pu-
rissimus, & simplicissimus sine vlla admittance po-
tentiz: omnis autem natura creata habet suum esse
cum aliqua compositione & potentialitate: habet
ergo Deus superiorem quandam essendi modum
incommunicabilem creaturæ, prout in ipso Deo est.
Si ergo creatura naturaliter intelligens omnia concipit,
& in se format ad modum sui, omnia etiam
concipiet, vel vt aliquo modo composita, vel per a-
nalogiam & proportionem ad suum esse, suamque
compositionem: nunquam ergo poterit formare natu-
ralem conceptum representantem purissimam
Dei actualitatem, & simplicissimam entitatem, pro-
ut in se est.

Et sane qui attente ponderauerit, hinc purissi-
mam actualitatem diuinæ naturæ cum eius infinita-
te, & immensitate coniunctam, inde vero limitatam
vires naturales cuiuscunque intellectus creati, & im-
perfectum modum illius, statim (credo) intelliget,
esse per sese valde verisimile, non posse tam imper-
fectam facultatem suis viribus formare proprium
conceptum tam excellentis obiecti. Quod etiam a-
ptissime declarat sensibile exemplum, quo vsus est
Aristoteles cum dixit, sicut se habet oculus nocturnus
ad lumen Solis: ita comparari intellectum nostrum
ad manifestissimam naturæ. Addereque nos possumus
infinita inæqualitate seu disproportione distare ma-
gis quemlibet intellectum creatum ab increato lu-
mine diuino, quam oculum nocturnum à lumine Solis:
si ergo non solum oculus nocturnus, verum etiam mul-
ti alii perfectiores non possunt Solem in se directe
intueri, quid mirum est, quod sit Deus inuisibilis o-
mni intellectui creato, propria & naturali virtute o-
peranti?

Supereft, vt declaremus & probemus principium
illud: quod basis est & fundamentum totius discursus,

XIII.

XIV.

XV.

Modum con-
cipiendi, vt
modo essen-
dis respon-
dent.

*Rationalis
animus cor
pori immen
sus quare
non possit
nisi materi
alia, vel per
ordinem ad
alia cognos
cere.*

fus, videlicet modum concipiendi esse proportionatum modo essendi. Declarari autem potest primo ex his quæ in nobis experimur: nam sensus nostri eo quod materiales sunt, solum materialia individua percipiunt: & (quod ad rem magis spectat) anima nostra licet in se immaterialis sit, quia tamen dum est in corpore, vere exercet officium formæ corporis, & habet modum essendi in materia, inde fit ut nihil proprio conceptu possit concipere, nisi rem materialem, & ut cætera omnia per aliquam analogiam, & proportionem ad illa concipiat. Huius autem evidentissimi experimenti non possumus aliunde rationem reddere, nisi quia modus concipiendi connaturalis rei sequitur modum essendi. Imo si hoc experimur in actuali modo essendi animæ, qui non spectat ad essentiam & substantiam eius, sed ad statum connaturalem & conformem essentiae, multo magis habebit verum in modo essendi, omnino essentiali, qualis est potentialitas illa, & essentialis compositio, quæ in omni creata substantia reperitur.

XVI.

Quod si forte dicatur id accidere in anima nostra coniuncta corpori, quia per illud sumit species mediis phantasmatis: Respondemus imprimis, hoc præcise & solitarie sumptum non satis esse, nam experimur præterea, etiâ potest acceptas huiusmodi species non posse intellectum libere eis uti, sine aliqua dependentia & consortio phantasmatum, cum tamen anima separata à 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, & modum formandi conceptus. Imo præterea animæ coniunctæ non debetur naturaliter alie species quia non potest naturaliter eis uti propter modum essendi, quæ habet. Sicigitur ex hoc experimento sumitur indicium, quod in omni re intellectu, modus intelligendi est accommodatus modo essendi. Quod etiam propria ratione, & à priori confirmari potest, quia facultas intelligendi est proprietas consequens ipsum esse substantiæ immaterialis: ergo consentaneum rationi est, ut modus huius facultatis: & usus eius sit proportionatus modo ipsius esse. Item species, quæ sunt principia proxima intelligendi, 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.

XVII.

*Quilibet in
tellectus ali
xime proportionatus
suis viribus, suoque
intelligendi modo, &
idcirco per illud, vel
ad proportionem eius
reliqua omnia percipere.
Vnde si sint
inferioris ordinis, non
solum perfecte ea
percipit, sed etiam
aliquo modo ad
altiorum ordinem ea
elevant, ut illa
perfecte cognoscant:
si vero sint superioris
ordinis, ea sibi
accommodat, &
imperfectiori
modo concipit, &
si nimium impropor
tionata sint, solum
per analogiam &
proportionem ad
propria & proportionata
obiecta, ea potest
concipere, si naturali
modo intelligat. Hoc
autem postremo modo
comparatur quilibet
intellectus creatus ad
divinum esse: & ideo
non potest naturaliter
illud prout in se est
videre. Assumptum
declaratur in supremo
& infinito intellectu,
ex quibus sumi potest
argumentum idem esse,
& proportionato modo
in intermediis. Intel
lectus ergo divinus suam
substantiam & naturam
habet ut obiectum
maxime proportionatum:
imo ut infra dicemus
ad æquatum aliquo
modo, quatenus in illo
& per illud reliqua
omnia intelligit: vnde
quia reliqua omnia sunt
in illo inferiora, aliquo
modo eleuantur ad
esse divinum, ut illud
perfecte cognoscant:
respectu autem intel*

tandem ex eadem experientia intelligi potest, omnem intellectum habere aliquod obiectum maxime proportionatum suis viribus, suoque intelligendi modo, & idcirco per illud, vel ad proportionem eius reliqua omnia percipere. Vnde si sint inferioris ordinis, non solum perfecte ea percipit, sed etiam aliquo modo ad altiorum ordinem ea eleuat, ut illa perfecte cognoscant: si vero sint superioris ordinis, ea sibi accommodat, & imperfectiori modo concipit, & si nimium improporcionata sint, solum per analogiam & proportionem ad propria & proportionata obiecta, ea potest concipere, si naturali modo intelligat. Hoc autem postremo modo comparatur quilibet intellectus creatus ad divinum esse: & ideo non potest naturaliter illud prout in se est videre. Assumptum declaratur in supremo & infinito intellectu, ex quibus sumi potest argumentum idem esse, & proportionato modo in intermediis. Intellectus ergo divinus suam substantiam & naturam habet ut obiectum maxime proportionatum: imo ut infra dicemus ad æquatum aliquo modo, quatenus in illo & per illud reliqua omnia intelligit: vnde quia reliqua omnia sunt in illo inferiora, aliquo modo eleuantur ad esse divinum, ut illud perfecte cognoscant: respectu autem intel

lectus divini, nullum est intelligibile obiectum quod sit ordinis superioris, & ideo in eo non habet locum imperfectus cognoscendi modus. Intellectus autem humanus corpori coniunctus, adeo est infirmus, & potentialis, ut nec se ipsum, nec substantiam animæ suæ habeat pro obiecto proportionato, sed solum materiale ens, quod per se ipsum aliquo modo percipi possit, quod est infinitum obiectum intelligibile, & in potentia tantum, & 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 & proportionem ad suum obiectum proportionatum.

Hinc ergo colligimus intelligentias separatas à corporibus, sub quibus anima rationalis separata comprehenditur, habere aliquod obiectum proportionatum, quod esse non potest, nisi propria substantia respectu, seu comparatione proprii intellectus. Nam cum talis substantia sit actu intelligibilis, & intellectiva ratione suæ perfectionis, videtur in ratione obiecti intelligibilis maxime proportionata & commensurata suæ facultati intelligenti: est ergo omnis substantia separata obiectum quasi proprium & maxime proportionatum sui intellectus: ergo omnia superiora intelligit ad modum huius obiecti proportionati, & suæ capacitati illa accommodando: ergo si obiectum sit ita excellens, ut sit omnino superioris ordinis, sicut est Deus, & habens modum essendi omnino diversum, non poterit illud prout in se est, naturaliter cognoscere. Sit confirmatur hoc: nam multo magis excedit Deus in ratione obiecti intelligibilis omnem intellectum creatum, quam excedant substantiæ immateriales creatæ intellectum corpori coniunctum: & similiter maior est improporcion inter actualitatem divini esse, & potentialitatem spiritus creati, quam sit huius ad res materiales: sed propter has improporciones 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.

Hic ergo discursus cum omnibus, quæ in illius declaratione diximus, satis videtur efficax ad prædictam veritatem confirmandam. Quæ vero contrarium obicit Scotus in secundum distinctione tertiæ quæstione nona, & in quartum distinctione quadragésimæ, quæstione undecima, quodlibet 14. articulo secundo, omnia reducuntur ad duo incommoda, scilicet, quod eodem discursu probaretur & inferiori Angelum non posse naturaliter videre superiorem prout in se est, & intellectum creatum etiam per fuscum lumen gloriæ, non posse videre Deum. Hæc autem incommoda non sequuntur, ut constabit facile ex solutionibus aliarum difficultatum, quæ propositæ sunt. Et inter easdem solvendas attingimus alias rationes, quæ ad dictam veritatem confirmandam ab aliis adduci solent: nobis tamen minus efficaces esse videntur.

Responsio ad primam difficultatem.

Ad primam ergo difficultatem responderetur, multum spectare ad excellentiam Dei, quod sit hoc modo inuisibilis à creatura, quia hoc est argumentum ipsum habere nobiliorem quandam essendi modum, quem nulla creatura cū equalitate, imo nec cum vniocatione imitari potest. Quocirca quamvis possit videre alterum virtute naturali, non inferat æqualitatem perfectionis, vel imperfectioris inter videntem & visum, inferat tamen saltem æqualitatem vel convenientiam in gradu & modo essendi. Et ideo non sequitur, inferiorem angelum non

non posse videre superiorem, quia conueniunt in modo compositionis, aut potentialitatis quam habent, solumque differunt secundum maiorem, vel minorem perfectionem essentialem, & ideo quamuis inferior angelus concipiat superiorem ad modum suae propriae naturae: nihilominus tamen format illum proprio conceptu, & prout in se est: nam ille modus est quodammodo idem, seu eiusdem rationis in utroque: sicut compositio materiae & formae eiusdem rationis est in rebus materialibus, quamuis formae secundum speciem sint diuersae. Ex illa vero inaequalitate perfectionis prouenit, quod licet inferior angelus videat superiorem, non tamen comprehendat, quia hoc ipso quod exaeque illum intelligit, quam secundum se intelligibilis sit, & ideo non comprehendit illum. Atque hoc totum applicari potest ad animam separatam respectu intelligentiarum, quamuis 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 improprio cuiuslibet intellectus creati ad Deum, quam sit anima separata ad quamlibet intelligentiam creatam, sed de hoc alias.

*In secunda difficultate inquiritur, an propria
Dei species sit connaturalis intellectu
creato.*

III. Circa secundam difficultatem (omisso priori modo ibi explicato cognoscendi Deum, quia clarum est, naturaliter esse impossibile, ut satis ibi probatur) de secundo Scotus in secundum, distinctione tertia quaestione non admittit, non solum posse, sed etiam de facto esse in intellectu creato angelico speciem connaturalem, qua naturaliter cognoscit Deum distincta cognitione diuinæ essentiae. Quia nec repugnat dari speciem, quæ ita distincte repræsentet essentiam diuinam, neque etiam est inconueniens affirmare hanc speciem esse connaturalem angelo: quia potest ei esse naturaliter debita, & in ordine ad actum naturalem, quamuis non possit ab alia causa fieri, nisi à Deo. Addit vero (ne contra fidem loquatur) illam speciem non repræsentare intuitiue, sed abstractiue tantum essentiam diuinam, quia non repræsentat Deum, ut præsentem, sed ut absentem: & ita non admittit cognitionem per talem speciem elicitam, esse visionem. Vnde iuxta hanc declarationem, hæc sententia non est contraria illi, quæ diximus: nam adhuc simpliciter fatetur Scotus, Deum esse inuisibilem angelo per naturalia principia.

XXII. Sed nihilominus illa sententia mihi semper vehementer displicuit, propter duo precipue. Primo, quia impossibile videtur distinguere in Deo cognitionem seu representationem distinctam diuinæ essentiae ab intuitiua visione. Cum enim dicitur per illam speciem, aut actum non repræsentari Deum, ut præsentem, sed ut absentem, aut est sermo de absentia secundum locum, aut secundum durationem seu existentiam, neutrum horum dici potest, & aliud membrum fingi non potest, vnde neque hætenus excogitatum est, ergo non potest esse talis cognitio abstractiua, sed intuitiua. Maior constat à sufficienti enumeratione. Minor probatur quoad singulas partes: nam si illa species repræsentat essentiam Dei distincte: ergo repræsentat illam ut immensam, ergo fieri non potest, quin repræsentet illam, ut præsentem per essentiam seu videntem, & intime existentem etiam in ipso intelligente. Rursus necessario etiam repræsentat Deum ut æternum, quia etiam æternitas est de essentia Dei: ergo nec potest illum repræsentare, nisi ut duratione præsentem, quia æternitas tota est simul & semper præsens. Atque hinc tandem (quod ad mentem Scoti maxime spectat) concluditur, non posse

Tom. II. Metaphys.

per talem speciem repræsentari essentiam diuinam distincte, præscindendo ab actuali existentia, quia potissimum prædicatum essentiale diuinæ naturæ est ipsum actualiter existere ab intrinseco necessarium: ergo nisi huiusmodi esse actuale distincte repræsentetur, non repræsentatur distincte essentia Dei: si autem hoc esse repræsentatur, non præscinditur ab actuali existentia: ob hanc ergo causam licet in creaturis distincta representatio essentiae possit esse abstractiua, quia potest præscindi ab actuali existentia, & consequenter à loco & tempore: in Deo tamen est singularis ratio, quam non satis perpendit Scotus, nam cum sit ipsum esse per essentiam, non potest distincta representatio essentiae diuinæ ab actuali existentia præscindi, & consequenter neque à præsentia durationis, & loci per æternitatem & immensitatem suam.

XXIII. Secunda ratio contra hanc sententiam Scoti est, quia talis species est possibilis, quæ repræsentet distincte diuinam essentiam abstractiue, ut ipse dicit, cur non etiam intuitiue? An quia repugnat intuitiua visionem fieri per speciem? At hoc, si generatim dicatur, nec verum est, nec probabile: nam & visus corporeus intuitiue videt, media specie impressa, & vnus angelus intuetur alium per speciem eius, quod Scotus non negat. Si vero intelligatur speciem de intuitionem Dei oportet speciem causam reddere, quæ referri non potest, nisi in impossibilitatem talis speciei, quæ esset petitio principii: nam hoc est quod agimus, scilicet, si Scotus admittit speciem repræsentantem distincte diuinam essentiam, immerito negare, posse etiam dari speciem, quæ intuitiue illam repræsentet. Et fortasse id non negaret Scotus: nam in 4. dist. 49. q. 11. probabilius credit, dari in beatis speciem Dei, quæ lumen gloriæ. Cogetur tamen dicere, talem speciem non esse naturalem, sed gratuitam: etiam respectu intellectus angelici.

XXIV. Hoc autem dupliciter intelligi potest: primo, in eo sensu, quo idem Scotus in priori loco vocat supernaturalem illam speciem, quæ abstractiue repræsentat distincte essentiam Dei, quam dicit esse à Deo, ut causa supernaturali supernaturaliter agente solum ex eo, quod à solo Deo per liberam voluntatem infundi potest. Et hoc non satis est: primo quia ille modus loquendi in rigore, & consequenter est improprius & fallus, quia ipse concedit usum talis speciei esse naturalem, & viribus naturæ fieri, & actum ipsum esse mere naturalem, vnde etiam necesse est fateatur, illam speciem infundi angelo secundum capacitatem naturalem, atque adeo esse naturaliter debitam: alioqui, quo fundamento asserere posset, talem speciem esse concretam angelo? cum simul ibidem assermet talem speciem ad actum eius, non pertinere ad dona gratiæ, vel gloriæ, sed ad inferiorem ordinem, ad quem pertinent alia perfectiones naturales concretæ 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 à solo Deo creari potest, & tunc Deus non operatur, ut supernaturale agens: & aliarum etiam rerum species habet angelus à principio inditas à solo Deo, non ut ab agente supernaturali, sed ut à propria causa perficiente suum effectum iuxta naturalem capacitatem, ac debitum. Respondet Scotus, alias species esse naturales, quia possent fieri similes à propriis obiectis. Sed hoc in multis est incertum, ut in rebus spiritalibus, & in aliis clare falsum, ut in materialibus: & præterea nihil ad rem spectat: nam potius inde fieret, alias species esse aliquo modo supernaturales: saltem quoad modum, quia cum habeant proprias causas, à quibus possunt causari, Deus illas præuenit: sicut scientia humana per accidens infusa, supernaturalis dicitur quoad modum. At vero species illa repræsentans Deum, cum non habeat aliam causam magis propriam, à qua fieri possit, quæ Deum,

cum ab ipso infunditur, fit modo sibi connaturali: unde si aliàs est iuxta capacitatem naturalem subiecti, & naturale debitum, simpliciter erit naturalis, & à Deo ut operante intra ordinem naturæ.

XXV.

Deinde, quidquid sit de illo modo loquendi, tamē cum Scotus fateatur, illam speciem repræsentantem abstractivè, non pertinere ad ordinem gratiæ & gloriæ, & actum eius ex viribus naturæ, supposita tali specie, non potest idem dicere de specie repræsentante intuitivè: non ergo satis est, in prædicto sensu vocare hanc supernaturalem vel gratuitam. Oportet ergo fateri, illā esse donum pertinens ad ordinem gratiæ, & supernaturalis gloriæ, & non esse naturæ debitam & 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 dicit, illam quæ intuitivè repræsentat, esse perfectiorem. Sed id non satis est, ut sit etiam superioris ordinis & supernaturalis, præsertim, quia ipse Scotus in secundo, ubi supra, ut concludat in angelis esse speciem illam distincte & abstractivè repræsentantē essentiam Dei, assumit hoc principium: *Rationabile esse tribuere angelis omnem perfectionem, quæ convenit intellectui creato.* Sed hæc 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 repræsentantem divinam essentiam, dummodo non intuitivè: non apparet, quo fundamento ab eo addita sit illa ultima limitatio, quia nulla specialis repugnantia apparet, aut ab ipso declarata est in repræsentatione intuitiva magis, quam in abstractiva.* Accedit, quod coniecturæ, quas ibi adducit, ut probet dari priorem speciem angelis, si quid valent, æque ac melius procedunt de intuitiva specie præsertim illa de cognitione maritima, quam probabilius est fieri per intuitivam visionem divinæ essentiae. Fateor tamen coniecturas illas esse valde debiles ad utrumque probandum: & ideo illas omitto.

XXVI.

Denique addo rationes, quibus idem Scotus in 4. probare conatur, intellectum humanum, etiam separatim non posse suis connaturalibus videre Deum, debilissimas esse, præsertim, 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 præsentem 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 præsentem in ratione obiecti, licet sibi præsens sit per illapsum: ergo non potest ex se habere visionem divinæ naturæ. 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 repræsentativè, vel virtualiter tanquam 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 quandam minorem propositionem: cum enim dicit, intellectum creatum non posse ex se habere Deum præsentem in ratione obiecti, vel loquitur de præsentia in actu secundo, & sic habere præsentem, idem est quod videre: vel loquitur de præsentia in actu primo, & sic habere præsentem Deum nihil aliud est, quam ha-

bere ipsum, vel per se, & per speciem, sufficienter coniunctum, vel unitum ad eliciendam visionem: & hoc est etiam quod inquiritur, cur scilicet non possit ita naturaliter haberi, præsertim si species distincte repræsentans Deum, est possibilis, & connaturalis intellectui creato, ut ipse admittit de specie, quam abstractivam vocat.

An species intelligibilis Dei sit absolute impossibilis.

Omissa ergo hac opinione Scoti, alii respondent, nullum secundum modum vidēdi Deum per speciem naturaliter inditam, esse impossibile, quia talis species distincte repræsentans Deum, siue abstractivè, siue intuitivè (hi enim duo modi in Deo non distinguuntur, ut diximus) impossibile est. Hanc opinionem, ex professo docet Henricus quodlib. tert. quæstione 3. & quodlibeto quart. quæstione 7. & sumitur ex communi sententia Thomistarum, qui putant implicare contradictionem, quod dicitur creatura species, quæ possit videri Deus sicuti est, quam etiam videtur docere D. Thom. prima parte, quæstione 11. articulo secundo, & quæstione 56. art. 3. Fundamenta huius sententiæ latius ponuntur ab Henrico quam ab aliis, & ea refert Scotus & soluit. Summa omnium est, quia infinitum non potest repræsentari à finito, Quod si hæc scientia vera sit, optima ratio ex illo conficitur, ob quam Deus sit naturaliter invisibilis omni intellectui creato: quia nimirum non est repræsentabilis per speciem creatam. Quod enim ipsemet Deus per seipsum, & per suam essentiam videtur 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, & propter seipsum tantum, nulli rei creatæ deberi potest sub ratione formæ etiam intelligibilis. Et ad hoc confirmandum tendunt quatuor primæ rationes, quibus D. Thom. tertio, contra Gentes, capite quinquagesimo secundo probat, Deum esse naturaliter invisibilem omni intellectui creato.

Veruntamen hæc responsio, prout ab his auctoribus assertur, mihi non satisfacit. Duobus enim modis intelligi potest huiusmodi speciem esse impossibilem. Primo simpliciter tanquam implicans contradictionem. Secundo ex natura rei, seu iuxta capacitatem naturalem creaturæ. Priori modo loquitur dicti auctores, quorum opinio probari mihi nunquam potuit, quia nullam asserunt satis probabilem rationem, quæ talis implicatio contradictionis probetur: non est autem divine potentie negandū, quod impossibile non probetur. Antecedens facile ostendi posset discurrendo per rationes singulas, & illas satisfaciendo, sed hoc fit à Theologis futuris, & materia hæc quoad hunc punctum, ad eos magis spectat: & ideo brevitè sic declaro fundamentum, quo posito facillimum unicuique erit; omnes rationes dissolvere. Nam ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus repræsentans aliquod obiectum, & possibilis etiā est virtus creata intellectualis eliciendi talis actus in suo ordine, possibilis est etiam species intelligibilis creata eiusdem ordinis commensurata tali actui, & tali virtuti: sed possibilis est actus creatus divini ordinis, quo videatur, & repræsentetur DEVS, prout est in se: possibilis est etiam virtus intellectualis eiusdem ordinis eliciendi talis actus, quam Theologi lumen gloriæ vocant: ergo possibilis est etiam species creata eiusdem ordinis. Consequentia est evidens. Minor est certa ex doctrina vel fidei, vel recepta à Theologis, ut magis sana, magisque consentanea fidei, quærens fides docet, & DEVM videri à beatis, & ad hoc illis in-fundi quoddam lumen gloriæ. Item ex generali doctrina

doctrina fidei, quod sunt in nobis quidam actus supernaturales, ad quos eliciendos supernaturales virtutes eiusdem ordinis nobis infunduntur: hæc 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 inuenitur: ergo sufficiens inde sumitur argumentum ad rem præsentem, nisi manifesta ratio differentie assignetur. Secundo, quia nulla ratio impossibilitatis fingi potest in specie, quæ in actu, aut virtute non procedat, & inefficax inueniatur. Si enim fiat vis in infinitate Dei, quod non potest Deus, qui infinitus est, per finitam speciem representari: interrogabimus quomodo representetur per finitum actum, & in seipso attingatur per finitum lumen? Responsio autem est id fieri posse, quia talis virtus & actus sunt diuini & superioris ordinis, & non infinite ac comprehensivæ, sed finitæ representant Deum: & ideo ad illud munus potest esse sufficiens proportio inter rem finitam & infinitam in ratione obiecti, & actus, seu virtutis. Applicetur ergo eadem responsio ad speciem intelligibilem, nam loquendo in genere de tali specie, evidens est iuxta principia Theologiæ, dari posse, species intelligibiles illius ordinis supernaturalis, & diuini, tum à paritate rationis, & quia ille ordo debet esse integer & completus in suis principiis: tum etiam inductione, nam gratia, vel charitas, &c. videri possunt per proprias species supernaturales, & eiusdem ordinis: & de facto ita videntur à Christo per scientiam infusam, ut alibi latius dixi: ergo ex hoc capite non repugnat dari etiam speciem eiusdem ordinis, & eiusdem obiecti luminis, & visionis, scilicet, diuinæ essentiae in seipsa.

XXXII. Dicent fortasse ex alio capite repugnare, quia non potest species finitæ representare sicut actus & lumen: nam si species representat, necessarium debet adæquate, atque adeo comprehensive representare, quod repugnat in re finitæ respectu infinitæ. Sed cur hæc necessitas specialiter attribuitur speciei? non enim est gratis asserendum, aliàs quia facilitate dicitur, cōtineatur. Respondentur speciem naturaliter manere ab obiecto ut obiectum est: quod proinde vel nullum, vel adæquatam sui speciem communicat. At hæc ratio multipliciter, & 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, & in speciebus inditis angelis in eorum creatione. In quibus etiam cernitur non esse necessarium, ut species semper sit adæquata obiecto, seu comprehensiva eius: angelus enim inferior sicut non comprehendit superiorem, ita nec habet speciem illi adæquatam, seu comprehensivam eius. Quod enim quidam ajunt, speciem illam de se etiam esse adæquatam, & comprehensivam: defectu tamen potentie in qua est, non posse habere actum adæquatam: hoc (inquam) voluntariè dictum est, nam omne quod recipitur, est ad modum recipientis, & instrumentum est accommodatum & commensuratum virtuti principali: ad quid enim auctor nature daret angelis species improporcionatas, & excedentes virtutem eius, quibus nunquam adæquate vti 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 inadæquatam obiecto: nam etiam in speciebus sensibilibus experimur minus perfectas, efficacesque fieri in locis distantibus, quam in propinquis, & in medio, vel organo prave affecto, quam in bene disposito: & præterea, quia nulla est ratio, cur hæc varietas vel inadæquitas magis repugnet speciei secundum se, quam actui. Siquidem, quamvis gratis concedamus Deum

Tom. II. Metaphys.

ut obiectum non communicare finitam speciem sui, nihilominus idem Deus ut prima causa effectrix aliarum formarum, poterit etiam hanc efficere commensuratum luminis, vel actui, & non adæquatam sibi ut obiecto.

Deinde, quamvis Deus ut obiectum efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectorem esse mere naturalem, quia Deus quacunque 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, & nihilominus eam efficaciam habere suæ voluntati subiectam, iuxta quam doctrinam probabiliter declarant angelicam locutionem. Multo ergo magis Deus, etiam si ut summum obiectum actu intelligibile posset seipsum manifestare emittendo speciem sui, nihilominus talis actio esset illi libera, & ideo non oporteret talem speciem esse adæquatam 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 adæquatam, sed iuxta capacitatem talem subiecti, nam generale hoc est, ut actio agentis naturalis ex capacitare, seu dispositione passivi limitetur, & determinetur, nec enim Sol semper illuminat, aut agit quantum potest absolute, sed quantum potest circa tale passivum. Et in obiectis sensibilibus quantum experientia constat efficere has species, tantum certe constat non efficere semper adæquatas, seu quæ perfectas possunt, sed iuxta recipientium dispositionem. Nulla ergo probabili ratione dici potest, fore necessarium, ut si fiat species Dei, illa sit adæquata, & infinite representans. Est ergo etiam in hoc eadem ratio de specie, quæ de actu & lumine: ut in universum verum sit eius obiecti intelligibilis, cuius est possibilis visio & virtus visiva creata, esse etiam possibilem speciem commensuratum visioni, & facultati videndi.

Sed fortasse vis fiet in ratione representationis, & imaginis: visio enim & lumen non sunt imagines representantes Deum, sed visio est quædam actio, quæ versatur circa Deum, cuius principium est lumen, sicut dilectio & charitas: at vero species, est imago, & propria similitudo obiecti: ex hoc capite peculiariter repugnat dari speciem Dei, quia non potest creatura propriam imaginem, & similitudinem Dei, prout in se est, gerere. Hæc tamen responsio multa ex Philosophia peteret, si exakte examinanda esset. Videtur enim supponere speciem esse imaginem, & formalem similitudinem, quod falsum est: quod si hoc non supponat, nullius momenti est ratio, & vim facit in verbis metaphoricis male interpretatis. De formali ergo imagine & similitudine concedimus, non posse creatam entitatem gerere propriam & naturalem similitudinem Dei, prout in se est, quia talis similitudo intelligi non potest, nisi per vniuocam convenientiam in ea forma, in qua ratio similitudinis, vel imaginis constituitur. Loquimur autem de imagine propria non de re, quæ propter convenientiam analogam potest dici facta ad imaginem, ut est homo respectu Dei. Hæc enim imago neque est medium incognitum (ut vocant) cognoscendi, sed ad summum potest esse medium cognitum, & 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 vniuocam convenientiam cum obiecto, in aliqua forma, vel figura, ut patet in specie representante substantiam angeli.

Secundo, quia nulla est necessitas, ob quam in specie requiratur talis similitudo formalis. Aut enim id

XXXI.

XXX.

Ensis præcluditur.

XXX.

XXXI.

I a est ne-

est necessarium, quia species supplet vicem obiecti, & ad hoc non est necessaria talis similitudo, nā supplet per modum instrumenti, aut tanquam 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, & cognitio fit per assimilationem: & 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 ipsam esse formalem similitudinem? Item hinc conficitur dilemma, quo apertius ostenditur verum esse principium à nobis positum, eandem scilicet esse proportionem speciei, actus, & luminis. Nam vel actus ipse cognoscendi, & multo magis videndi est imago actualis obiecti visi per veram & formalem similitudinem, vel non. Si affirmetur esse (licet id sit falsum) negari non poterit ipsum actum videndi Deum, esse veram imaginem, & formalem similitudinem Dei: unde vel negandum est esse possibilem talem similitudinem in actu, vel admitendum est in specie. Friuolum enim est quod quidam dicunt magis hoc repugnare in specie, quam in actu aut verbo, quia verbum, vel actus sit ab intellectu eleuato per lumen, & habente essentiam vnā tam per modum obiecti: species autem non ita fieret, sed à solo Deo. Hoc enim nullius momenti est, tum quia, si quæ est repugnantia in hoc, quod res creata sit formalis similitudo Dei, non est ex causa, vel modo producendi talē entitatem: sed ex hoc, quod repugnat finitæ entitati habere cum Deo eam conuenientiam formalem, quæ ad imaginem, & similitudinem formalem necessaria est, vel, si formalis similitudo & imago in hoc rigore non sumitur, sed aliqua alia ratione, quæ creaturæ vt creatura est non repugnet, neque etiam speciei repugnet. Tum etiam, quia ob eam causam facilius ratio imaginis communicari poterit speciei, quam verbo, seu actui, quia species fiat à solo Deo, actus vero medio intellectu: facilius autem videtur posse fieri, vt Deus imprimat similitudinem sui, quam vt intellectus illam efficiat, vel saltem est æque facile, quod nobis perinde est.

XXXII. 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, quæ assimilatio per ipsum actum cognoscendi maxime perficitur: si ergo ipsa actualis cognitio non est formalis talis esse fingatur. Quod si talis non est, ruit responsio, vel ratio in contrarium adducta, manetque firmum fundamentum positum, seruandam esse in hoc proportionem inter speciem, actum, & lumen. Et re vera ita est, nam vera representatio, quæ per cognitionem fieri dicitur, solum est intentionalis, & in hoc solum consistit, quod res ita apprehenditur, vel concipitur, sicut est. Et à nobis ita explicari potest: quia per cognitionem ita inter nos ipsos res conceptas formamus, vt ex vi talis conceptus possimus res ipsas quasi depingere vel declarare quales sint. Hæc autem representatio formaliter dicitur fieri per ipsam actum intelligendi, seu verbum, non quia in eo sit formalis conuenientia, vt bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quæ informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi refert obiectum: & hoc est formaliter representare illud: species autem intelligibilis in hoc genere, potius effectus iue quam formaliter representare dicitur, quia est proprium principium efficiens actum, & determinans illum ad dictam formalem representationem. Atque ita concluditur, intelligibilem representationem, qualiscunque illa sit, vel magis, vel vt minimum æqualiter in actu ac in specie reperiri, ideoque ex hac parte repugnare

non posse vt obiecti illius intelligibilis detur species creata, cuius proprius conceptus per visionem creatam & creatum lumen illi visioni proportionatum dari potest.

Denique hinc facile excluditur, quod quidam adducunt, ob summam Dei immaterialitatem non posse dari speciem creatam eius: quia si qualitas materialis non potest esse species intelligibilis ad representationem angelum, multo minus qualitas creata poterit esse species intelligibilis ad representationem Deum, quia magis distat à purissima immaterialitate Dei quilibet spiritus creatus, quam corpus à creato spiritu. Sed hæc ratio, si efficaciam haberet, idem probaret de actu, & lumine: nam per lumen materiale & visionem corpoream, non potest videri spiritus creatus: ergo per lumen, & visionem creatam immaterialem, non poterit videri spiritus increatus. Quod si hic argumentum est inefficax, quia non seruatur proportio in ratione obiecti, & actus seu potentie, nam obiectum spirituale, siue creatum, siue increatum est omnino extra latitudinem obiecti actus, aut facultatis corporeæ: spiritus autem increatus, non est omnino extra latitudinem obiecti potentie spiritualis, etiam si creata sit: hæc eadem responsio applicanda est ad speciem intelligibilem, quæ accommodata semper est principio & actui intelligendi. Sicut ergo Deus, ex eo, quod est actus purissimus, habet quidem, vt in se attingi non possit per naturalem facultatem creaturæ, non vero excludit, quin per lumen & actum superioris ordinis in seipso attingi possit, ita etiam non excludit speciem eiusdem ordinis. Neque enim necesse est, vt species semper sit omnino æqualis obiecto in immaterialitate, & puritate, sed satis est, vt sit aliquo modo eiusdem ordinis. Sicut inter angelos inferior habet speciem propriam superioris, quamuis non cum æquali immaterialitate, quia in eo accommodatur subiecto, in quo est: sufficit tamen, quod ad eundem ordinem pertineat, & quod proportionem seruet cum intellectu, quem connaturaliter informat, & actum quem elicit: idem ergo ad speciem Dei sufficit. Atque ita semper relinquatur firmum fundamentum positum, scilicet, seruari semper proportionem inter lumen, actum, & speciem: ideoque non posse censeri simpliciter impossibilem speciem, vbi actus, & lumen possibilia sunt.

In alio igitur sensu vere dicitur hæc species impossibilis, scilicet, iuxta ordinem connaturalem, & ex natura rei debitum intellectui creato, & hic sensus satis est ad expediendam secundam difficultatem, in qua versamur. Ratio autem (quæ in ea postulatur) cur hæc species non possit esse connaturaliter debita intellectui creato, sumenda est ex fundamento demonstrato, quod scilicet species, actus & lumen inter proportionem seruant, & ad eundem ordinem rerum pertinent: quia ergo visio & lumen, superioris ordinis sunt, & vltra naturæ debitum, ideo species non potest esse connaturalis intellectui creato. Ne autem videamur circulum committere, radia qua provenit, quod illa tria in presenti supernaturalia sint, posita est in ratione, qua probauimus Deum esse naturaliter inuisibilem, scilicet, quia modus essendi Dei, est omnino alterius ordinis à modo essendi connaturali naturæ. Nec refert, quod Deus contineatur sub obiecto intellectus creati: contineatur enim, quatenus per effectus naturaliter cognoscibiles manifestari potest, vel quatenus modo aliquo imperfecto, & naturæ intelligentiis proportionato concipi potest: inde tamen non fit, vt maiori perfectione, aut per speciem propriam, possit naturaliter cognosci.

Alia vero opinio, quæ in confirmatione illius difficultatis tangebatur, quod de facto detur species creata ad videndum Deum, falsa est, vt ex sententia Theolo-

Theologorum iam fere communi nunc suppono. Multo vero magis falsum est dicere, quod intellectus creatus informatus tali specie sola abque alia virtute supernaturali, possit connaturali modo elicere illam visionem. Nam hinc plane sequitur, intellectum ex se habere omnes vires, seu actiuitatem ex parte intellectus necessariam ad videndum Deum, solumque deesse illi speciem & concursum proportionatum: hoc autem falsum & absurdum est. Cur enim talis species non diceretur connaturalis, imo iuxta ordinem naturæ debita, etiam à solo Deo fieri possit? ut in simili dicebamus superius cum Secro disputantes. Nam intellectui creato ex se sola illa actiuitas ab intrinseco conuenit, quæ ex parte potentia adhibenda est: nam illa, quæ prouenire debet ab obiecto, ab illo communicaanda est, vel per seipsum, vel per speciem. Vnde respectu potentia non potest actus videndi vel cognoscendi magis connaturalis esse, quam si potentia naturaliter habeat totam vim actiuiam necessariam ex parte facultatis intellectus ad talem actum. Necque etiam potest ex alio principio iudicari, quod species sit connaturaliter debita, quam ex eo, quod potentia ex se habet connaturalem totam actiuitatem ex parte ipsius necessariam. Nullo ergo modo hoc affirmari potest de aliquo intellectu creato respectu visionis Dei. Et ideo D. Thom. pluresque Theologi præter concursum diuinæ essentia in ratione speciei, requirunt lumen, quod sit virtus intellectualis, supplens defectum virium naturalium intellectus creati, & ideo in superioribus non diximus speciem proportionari intellectui, sed lumini. Et eadem ratione intellectui secundum se non est debita hæc species: intellectui autem iam eleuato per lumen esset quidem debita, nisi obiectum ipsum per se adesset, & necessitatem speciei excluderet. Et ideo talis species creata, quamuis possibilis sit logice, id est, non implicet contradictionem, nunquam tamen est possibilis physice seu connaturaliter, quia intellectui secundum se est improporionata: intellectui autem eleuato per lumen non est necessaria, quia obiectum, eo quod sit actualissimum, & summe intelligibile, & immensum, per se ipsum intime adest potentia. Plura de hac dixi in tomo I. tertiz partis disputatione 29. sect. 2.

Expeditur tertia difficultas, & aliquid de naturali felicitate tangitur.

Tertia difficultas amplissimam postulabat questionem, ad felicitatem illam, quæ in visione Dei consistit, naturalis dici possit, & consequenter, an sit in creatura intellectuali naturalis appetitus ad illam, vel si ibi non est naturalis felicitas, ubi sit, vel in quo consistat naturalis appetitus felicitatis, quem in nobis esse certo certius est, cum nihil magis naturaliter appetamus, quam esse beati. Sed hæc questiones & maiores ex parte Theologicæ sunt, & non possent hoc loco sine magno incommodo tractari, & ideo breuiter dicendum est naturalem felicitatem creaturæ non consistere in clara Dei visione, tum propter rationem factam in tertia illa difficultate, tum maxime, quia atriā debita esset intellectuali creaturæ ordinatio in talem finem, per proportionatam ac sufficientiam media, necque aliter cum illa agi posset, nisi prouidentiam naturæ illius debita ei denegando: hoc autem censum esse magnum absurdum in Theologia, & perniciosum fundamentum ad materiam de gratia explicandam. Sequela vero est manifesta, quia nihil magis pertinet ad prouidentiam vniuersique naturæ debitam, quam ordinatio eius in connaturalem finem per conuenientiam media. Quod si felicitas illa nullo modo naturalis est, nec naturalis & innatus appetitus ad illam esse potest, quia, ut recte etiam tactum est, in tertia difficultate, hic appetitus solum est ad ea, quæ naturalia sunt. Item, quia ille appetitus sem-

Tom. II. Metaphys.

per fundatur, seu potius est idem cum naturali potentia, vel actiua, vel saltem passiua, cui semper aliqua actiua naturalis correspondet, iuxta doctrinam Aristotelis 9. Metaphys. c. 1. & tertio de Anima, ca. 5. Cum ergo in creatura nulla naturalis potentia sit ad illum actum, nec naturalis appetitus esse potest.

Loquimur autem de appetitu innato, quem pondus naturæ 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 quædam magna perfectio intellectus, & scientia quædam & felicitas perfectissima, homo naturaliter appetens scientiam, potest dici naturaliter appetere illam visionem, non ut visio talis est, sed sub communi ratione scientiæ, quod non est vera appetere illam visionem, sed scientiam ut sic. Imo si propria ratio illius appetitus spectetur, in scientia connaturali clauditur. Ex illo autem naturali appetitu nascitur, ut quacunque ratione homo apprehendat, vel sibi persuadeat illam visionem esse perfectionem sibi possibilem, illam possit aliquo actu elicito desiderare, quod desiderium si imperfectum sit, & improporionatum, poterit etiam viribus naturæ elici, & ea ratione dici potest appetitus naturalis, & quia est etiam conformis illi inclinationi naturali, qua homo generatim appetit suam perfectionem. Sed hic modus appetitus eliciti, non solum circa naturalia bona, sed etiam circa præternaturalia versatur. Imo, si sit omnino inefficax, seu conditionatus, vel per simplicem complacentiam, potest interdum circa impossibilia versari.

Dicendum ergo est contemplationem Dei, in qua consistit naturalis felicitas vniuersiusque creaturæ intellectualis, esse actum cognitionis Dei summe perfectum, quem vnaquæque suo naturali lumine, & per media suæ naturæ proportionata consequi potest. Nam esse debet actus naturalis, ut argumenta facta probant: & aliunde debet esse perfectissimus, ut ratio felicitatis postulat: nullus ergo alius actus excogitari potest. Vnde in intelligentiis separatis felicitas hæc erit cognitio illa Dei, quam vnaquæque per suam propriam substantiam habere potest, ut significauit D. Thom. prima part. quæst. 56. art. 3. & idem est proportionaliter de anima separata. Homini vero in hac vita talis felicitas erit optima contemplatio, qua Deum ex creaturis cognoscere potest, ut dixit D. Thom. prima part. quæst. 62. artic. 1. & est mens Aristot. quem ibi exponit. An vero cum hac cognitione oporteat amorem coniungi, ut nomen felicitatis obtinere possit, alterius est considerationis. Hæc autem contemplatio, quamuis in se imperfecta sit, comparata tamen ad talem naturam, est perfectissima, quantum iuxta naturalem eius capacitatem esse potest: & hoc satis est, ut sit beatitudo naturalis eius: satis enim est homini, ut Aristot. dixit, libro 10. Ethicorum, quod sit beatus ut homo: & idem de Angelis dici potest. Quapropter tali contemplatione & satiaretur naturalis capacitas & appetitus, & quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicitus, eo quod non censeretur possibilis, & sibi debita perfectior cognitio: loquimur enim intra naturæ limites, & nulla repelatione facta de superiori felicitate: tunc enim licet homo, vel angelus naturaliter contemplans Deum ex effectibus, suam cognitionem imperfectam esse cognosceret: & ideo excitari posset ad velleitatem aliquam, seu desiderium conditionatum videndi Deum, si fieri posset: non ideo tamen esset inquietus, & quasi sollicitus, sed sua forte esset contentus: & hoc satis esset ad beatitudinem imperfectam, ut dixi: proportionatam tamen naturæ imperfectæ.

De Philosophorum autem sententia circa visionem XXXIX.

nem claram primæ causæ, nihil certum inuenio, neque Aristot. quidquam in hoc asseruit, nec insinuat vnquam, præsertim agens de humana beatitudine. Auerroes 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 à potentia, & per intellectionem, quæ sit substantia eius: non vero declarat, quod talis intellectio sit visio primæ causæ, sed potius sentit esse intellectionem propriæ substantiæ talis intelligentiæ seu formæ. Denique, si qui Philosophi, præsertim Arabes, quos infra commemorabimus, senserunt inferiores intelligentias pertingere ad visionem primæ, ideo est, quia de omnibus locuti sunt, ut de rebus eiusdem ordinis, & tanquam de puris actibus: nec tamen, ut iam dixi, satis declarant, qualis sit illa visio aut contemplatio.

Sine Deus naturaliter visibilis ab aliqua creatura possibilis.

XL. *An Dei claritatem visio nem aliqui per se habentem esse iudicauerint.* IN quarta difficultate omittamus in primis opinionem Durandi, quæ in ea tangitur, quia in Theologia est absurda: & in Metaphysica tam perplexa, ut nihil quod ad rem pertineat, dicere videatur. Quid enim est, Deum fieri præsentem alicui per visionem creatam? Aut enim est, quod Deus sua sola efficacia intellectu creato efficiat visionem sui: & ita continet duos errores, vnum 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 & dispositus ad illam visionem, maxime cum ipse aperte loquatur de aptitudine seu capacitate naturali. Aut fieri Deum præsentem creatum ad visionem sui, & hoc modo omnino falsum est dicere, nullam aliam virtutem, nisi naturalem requiri ex parte intellectus, ut Deus fiat illi præsens. Et quidem Durandus per hanc præsentationem obiecti non visionem, sed aliquid prius visione intelligit: ait enim, stante virtute potentie, & præsentato obiecto per se & immediate, & secluso impedimento, sequi visionem, & ita fieri dicit visionem Dei. Quid autem sit illa præsentatio obiecti, quæ antecedit visionem, neque explicat, neque explicare potest (maxime in Deo, qui de se semper est intus in potentia) nisi per hoc solum, quod Deus quasi applicatur in ratione obiecti ad influendam visionem, & ita supponit totam virtutem necessariam per se ex parte intellectus esse innatam, & connaturalem illi, quod est falsissimum.

XLI. Igitur hac opinione omissa, ad quartam difficultatem concedo rationem, quæ probat Deum esse naturaliter inuisibilem, vel hominibus, vel angelis iam creatis æque procedere de quacunque substantia intellectuali, quæ à Deo creari possit. Quod satis constat ex discursu à nobis facto, & ne ego rationem aliquam excogitare, aut inuenire potui, quæ magis procedat de intelligentiis iam creatis, quam de creabilibus. Vnde consequenter concedo, eodem discursu sufficienter ostendi non posse lumen gloriæ esse connaturale alicui substantiæ creatæ. Imo ob eandem rationem existimo, idem satis probari ex eo, quod secundum fidem credimus, de facto nullam esse substantiam creatam, quæ talis sit. Quam illationem declarabimus plenius infra tractando de intelligentiis creatis. Et quidem, quod illudmet lumen gloriæ secundum speciem, quod nunc extrinsecus communicatur hominibus & angelis, non sit connaturale alicui substantiæ creatæ, difficile creditu non est. Primo, quia intelligi vix potest, quod intellectus secundum speciem, qui est connaturalis homini, & intrinsecus manet ab essentia eius, alteri substantiæ com-

municetur tanquam accidens extrinsecum, ut per illum intelligat: ergo è contrario, cum lumen gloriæ communicetur hominibus aut angelis tanquam accidens aduentitium, signum est, hoc ipsum lumen non esse proprietatem connaturalem alicui substantiæ creatibilis, & quamvis daremus hoc non implicare contradictionem, esse tamè valde monstruosum, & alienum omnino à perfectione operum Dei, quod illa proprietas semper esset in rerum natura in extraneo supposito, & nunquam in proprio.

Secundo, quia hoc lumen non est, ut ita dicam, plena potentia intellectualis, id est, per se sufficiens in ratione potentie ad intelligendum: alioquin 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 substantiæ intelligenti, sed si qualitas ita est naturalis & fluens ab essentia, est plena potentia: si verò est connaturalis solum ut consona & congruens naturæ, acquisita tamen, seu superaddita, est purus habitus, neque in qualitatibus connaturalibus inuenitur illud medium. Quod ita in præsentibus declaro: fingatur etenim substantia cui connaturale sit hoc lumen gloriæ, aut in illa substantia hoc lumen est verus intellectus, & integra facultas proxima intelligendi, & hoc repugnat huic lumini, ut ostensum est, aliàs non magis posset noster intellectus informari tali lumine, quam aliquo intellectu angelico. Vel illud lumen in tali substantia non esset intellectus eius, & sic necessario supponeret alium intellectum in tali substantia: cumque alias supponatur hoc lumen esse connaturale illi substantiæ, 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 & connaturalitas, oporteret intellectum illum esse in ordine superiori. At hoc posito, non indigeret talis intellectus superaddito lumine à se distincto, quod compleat potestatem eius: omnis enim intellectus in suo ordine & gradu, est sufficiens principium in ratione facultatis intellectus omnium actuum sibi connaturalium, nec indiget lumine superaddito, nisi quando eleuatur ad actus supernaturales. His ergo rationibus [ut opinor] sufficienter probatur, hoc lumen gloriæ, quod hominibus vel Angelis infunditur, secundum hanc eandem rationem & speciem, non esse qualitatem naturaliter inditam aut fluentem ab aliqua substantia creatæ.

Quod vero nec possit esse substantia creatæ habens intellectum superioris ordinis & rationis, qui haberet sufficientes vires connaturales ad elicendam visionem Dei, quia eminenti ratione diceretur lumen gloriæ connaturale tali creaturæ, hoc [inquam] est, quod directe & à priori probat discursus D. Thomæ superius fuisse declaratus. Quia talis intellectus esset connaturalis substantiæ, à qua manaret, & potestalis sicut illa, quam respiceret, ut proprium & proportionatum obiectum, ad cuius normam [ut ita dicam] conciperet quicquid conciperet: in hoc autem ordine sunt omnes intellectus de facto creati, & inde habent, ut non possint naturaliter videre Deum. Repugnancia ergo innotuit, cum dicitur talis intellectus esse superioris ordinis. A posteriori autem, & ab incommisuris declarari potest primo, quia talis substantia esset naturaliter perfecta beata. Secundo, quia necessitate naturali videret Deum, sicut nunc intellectus informatus lumine gloriæ naturaliter necessitate videt. Tertio, naturaliter effectum omnino impeccabilem: quia visio Dei reddit impeccabilem. Quarto lumen gloriæ, quod nunc datur hominibus vel angelis, proxime & immediate non tantum esset participatio increati luminis Dei, quam creata participatio increati luminis Dei, quam creata participatio increati luminis Dei, quam creata participatio increati luminis Dei.

talibus intellectus eliceret, esset alterius, & 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, quæ etiam esset magna imperfectio. Igitur illorum Theologorum opinio (si qui sunt) qui crediderunt lumen gloriæ esse posse connaturale creaturæ, non solum non enervat vim orationis factæ, verum potius efficacia illius rationis in eo conspicitur, quod talis opinio à priori per eam improbat, cum tamen à posteriori & ab incommotis latis etiam cõfiteri illam esse falsam.

Discrimen inter lumen gloriæ, & lumen connaturale creaturæ.

XLIV. Atque hinc etiam facile responderi potest ad instantias, vel obiectiones, quæ ex hoc lumine fieri solent contra discursum superius factum, quod nimirum, si ille efficax sit, æque probet esse impossibile, videre Deum per hoc lumen creatum, quantumvis diuinitus infusum. Primo, quia intellectus affectus hoc lumine dicitur connaturaliter videre Deum: & tamen ipsum lumen, & intellectus ut affectus illo, ens est potentiale, habetque modum essendi multo inferiorem, quam sit modus essendi diuinitatis: ergo vel ex hoc modo essendi nihil concludi potest de cæteris intellectibus, & luminibus creatis, vel æque probat de lumine gloriæ creatum, nam quod illud supernaturale dicatur, & alia naturalia, nil refert, si quatenus creatum est, eandem improportionem, idemque impedimentum habet.

XLV. Dicendum est autem, rationem esse longe diuersam, quia lumen naturale cuiuscunque intellectus creati, sicut intrinsece manat ab essentia creata, ita commensuratur illi in virtute & modo agendi, eamque respicit ut primum & accomodatam obiectum: estque quasi coniunctum instrumentum eius ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quæ est radix illius luminis, est propria & principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriæ, quod Theologi dicunt infundi beatis, sicut nullæ creaturæ esse potest connaturale, ita peculiari quodam modo & ratione ab essentia diuina fluit, itaquam singularis participatio in creati luminis eius: ideoque & ipsam primario respicit ut proprium & accommodatum obiectum suum, & modum operandi eius participat, & est proprium instrumentum eius ad visionem eiusdem efficiendam, cuius propterea visionis nulla creata essentia est principalis, & quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia diuina. Quia sicut intellectus est instrumentum animæ, ita lumen est instrumentum Dei. Hoc autem modo dicitur instrumentum, non quia eo modo quo agit, non agat virtute propria & proportionata, nam re vera ita agit, & sub ea ratione dici potest causa proxima, principalis in suo genere: sed quia est virtus subordinata alteri, cui sub alia ratione principalis tribuitur operatio: sicut calor dicitur instrumentum ignis etiam ad calefaciendum, & intellectus instrumentum animæ ad intelligendum: ad hunc ergo modum lumen gloriæ nullus creaturæ instrumentum est, sed Dei: hac igitur ratione dicitur esse illius visionis causa principalis.

XLVI. Deinde, quia illud lumen non est tota virtus actiua illius visionis in ratione facultatis proximæ, sed necesse est, ut intellectus etiam creatus, in quo est tale lumen, suam proximam actiuitatem adhibeat, illa enim omnino necessaria est, ut actus sit vitalis. Eam vero actiuitatem non adhibet intellectus ut virtus naturalis, etiam si per entitatem suam illam ad-

hibeat, sed ut est virtus obedientialis, quia tota actio totusque effectus supernaturalis: 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) præter actiuitatem facultatis proximæ intercedit actualis fluxus ipsiusmet animæ, vel essentia in qua radicatur talis facultas, & ideo illa censetur principale principium talis actionis, non denominatione tantum, sed causalitate, ut supra disputatione decima octaua, tractatum est. Ad hunc ergo concursum præstandum circa visionem beatam insufficientis est omnis creata essentia: & ideo in hoc etiam operatur ut instrumentum Dei, qui propterea cum his principiis longe altiori auxilio concurret, quam si in omnibus ipsis principiis esset connaturalis, & proportionata virtus ad talē actionem: & ideo hanc etiam ob causam est Deus principalis causa illius operis.

Nec vero inde sequitur (ut quidam obiciunt) Deum denominari videntem illa visione, eo quod actio præcipue denominare soleat causam principalem: hoc (inquam) non sequitur, nam videre non est denominatio præcisè agentis ut sic, sed talis agentis qui in se recipiat, & informetur visione: propter quod Aristoteles dixit intelligere esse quoddam pati, sicut sentire. Deus autem ita efficit illam visionē ut eam non recipiat, neque illa informetur: homo autem vel angelus recte dicitur videre illa visione, quia informatur illa: & quantum ad actiuitatem sufficit quod vitali modo ad illam concurrat, etiam ut instrumentum, ut latius declaratum est Tom. 1.3. parte disputat. 31. sect. 6. ad 4.

XLVII. Est igitur longe diuersa ratio de lumine superaddito rebus supra naturas, earum, & de modo quo per illud operantur, quam de lumine & actionibus connaturalibus. Ex qua differentia nascitur, ut modus connaturalis actionis seu visionis regulandus sit & commensurandus iuxta connaturalem modum essendi, vel luminis naturalis, vel principalis essentia creatæ, quæ est quasi primum fundamentum & principale principium illius actionis & ordinis: modus autem supernaturalis actionis seu visionis non sit regulandus quoad omnia ex modo essendi creati luminis, aut rei intelligentis per illam visionē, sed præcipue ex diuina essentia, cui ut principali radice in tali actione hæc omnia subordinantur.

XLVIII. Unde in forma concedo assumptum, scilicet, intellectum etiam informatum lumine gloriæ habere modum essendi inferiorem illi quem Deus in se habet, nego tamen simpliciter consequentiam, quia totum illud coniunctum non concurret ut organum alicuius essentia creatæ cui commensuretur. Et hoc ipsum est, lumen illud esse cuiusdam superioris ordinis, in quo talem dicit habitudinem ad Deum, ut nullam substantiam creatā possit respicere itaquam radicale principium, & fundamentum sui esse, & ideo non possit ei esse connaturale. Adde vero, etiam visionem illam, quæ huic lumini est proportionata, habere in se inferiorem modum essendi, quam habeat visio increata ipsiusmet Dei. Est tamen singularis participatio illius visionis, & superat omnem visionem connaturalem creaturæ, eo quod immediate respicit ipsam Dei essentiam prout in se est, itaquam proprius conceptus eius. In quo habet etiam proportionem cum lumine supernaturali, quia illud, sicut immediatam originem suam habet à solo increato lumine, cuius est participatio, ita ipsam diuinā essentiam in se ipsa respicit ut proprium obiectum, prout explicatum est.

XLIX. Ex his intelligitur, alio modo posse Deum dici inuisibilem ab intellectu creato, quod nulla via aut ratione siue naturali, siue supernaturali conspici possit. Quo sensu interpretati sunt attributum illud quidam hæretici, qui negarunt, nos aut angelos vi-

XLVII. Intellectus creatus non videns deum nominatur.

XLVIII.

XLIX.

L. Quo alio modo Deus dici possit inuisibilis. Lege Bern. s. 1. 4. s. 1. 4. s. 1. 4.

Epist. 190.
Cōcil. Flor.
in l. 1. c. 7.
noms Cap.
Dama-
mus de Ha-
ret. quate-
nus dam-
nas errores
Almarici.
Vide Di-
rect. Inqui-
sit. p. 2. q. 7.
Turrecre-
in Sum de
Eclesi. l. 4.
c. 35.

siros esse Deum in se ipso, sed in aliquo splendore creato. Quorum sententia merito hæresis damnata est, ut aperte repugnans Ioanni dicenti. *Videbimus eum sicuti est: & aliis locis, quæ recensere & interpretari, adductis sanctis Patribus, Theologorum est.* Quamquam vero illa sententia tam falsa sit, non tamen cen- seo esse exiis quæ sola naturali ratione falsitatis con- uinci possunt. Nam, si quæ in superiori puncto dixi- mus, vera & efficacia sunt, ex eis probabiliter colligi- tur, sola ratione naturali spectata, potius existiman- dum esse Deum simpliciter, & omni modo inuisibi- lem in se ipso, quam aliquo medio aut ratione visibi- lem. Primo quidem, quia naturalis ratio per se sum- pta non facile sibi persuaderet esse possibile effectum, quia iuxta naturalem cursum & virtutem fieri non potest. Secundo & maxime videri posset hoc repu- gnare in actu vitali, quem necesse est fieri à potentia quam informat: & versari circa obiectum eius: ex quo videtur sequi aut naturalem esse debere, aut nullo modo esse posse. Cum ergo naturali ratione suffici- enter probetur, illum actum non posse esse natura- lem, sistendo intra limites eiusdem rationis naturalis, existimaretur potius talis actus simpliciter impossi- bilis, quam aliqua ratione possibilis. Vel ad summum, qui magno iudicio & moderatione ageret, iudicaret Deum quidem naturaliter esse inuisibilem: an vero ipse posset superiori aliqua ratione se manifestare, cognosci non posse. Est ergo hæc veritas quoad hanc partem, qua Deus dicitur supernaturaliter visibilis, ex his quæ sola fide tenentur. Ratio vero deseruit ad soluenda argumenta contraria, vel ex generalibus principiis per se credibilibus, quod multa fieri pos- sint virtute diuina, quæ naturæ creatæ 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 eleuari possit ad perfectius operandum circa tale obiectum, quam na- turaliter possit.

SECTIO XII.

An demonstrari valeat, Deum nec comprehendendi, nec quidditative cognosci posse.

I.

Aliud Dei attributum est, esse incom- prehensibilem, quod partim in præ- cedente continetur, & necessario ex illo sequitur, partim aliquid addit, quod solum indicabimus, quia magis ad Theo- logos, quam ad Metaphysicos spectat. Constat igitur in primis hoc attributum intelligendum esse cõ- paratione intellectus creati, nam à se ipso compre- hensibilis est Deus: si tamen Metaphora comprehen- sionis recte eidem rei respectu sui ipsius commo- datur. Nam comprehensionis nomen secundum proprietatem suam à corporibus quantis sumptum est, in quibus non dicitur vnum corpus se ipsum com- prehendere, sed aliud, quod ita circumdat seu com- plectitur intra se, ut nihil extra maneat: & inde trans- latum est nomen ad comprehensionem vel visionem, ut illa vocetur comprehensio, qua obiectum videtur quantum visibile est, ita ut nihil eius lateat viden- tem, ut Augustinus dixit. Si ergo proportio Me- taphoræ in omnibus seruanda esset, non esset tribu- enda eidem rei respectu sui ipsius: quia tamen intel- lectio reflectitur in se ipsam, seu in ipsum intelligen- tem, ideo sicut dicitur Deus videre se ipsum, ita etiam propriissime dicitur adæquate videre se ipsum quantum visibilis est: quia non minus intellectuius est, quam intelligibilis: hoc ergo sensu vere dicitur comprehensibilis à se ipso: cum ergo incomprehen- sibilis nominatur, comparatione intellectus creati intelligendum est.

Quomodo sit Deus incomprehensibilis.

Potest autem hoc intelligi respectu intellectus cre- ati, vel ut operantis per vires suæ naturæ, vel abso- lute & simpliciter, & omni ratione. Priori modo di- cimus hoc attributum contineri in superiori, esseque euidentius illo: nam comprehensio includit quid- quid est de perfectione visionis, & ulterius addit ad- æquationem ad obiectum: nam dicit exactam & om- nino perfectam obiecti cognitionem: si ergo visio non est possibilis naturaliter, multo minus erit com- prehensio. Item est hoc euidentius, quia cum Deus sit infinitus, intelligi non potest quod à finita potetia, & maxime naturali virtute comprehendatur.

De posteriori autem sensu non est tanta euidetia, supposita præsertim veritate fidei, quod Deus videri supernaturaliter potest, & sit sit naturaliter inuisibi- lis: dubitari non potest, nec immerito, an supernaturali virtute comprehendi possit ab intellectu creato, et- iam si naturaliter sit incomprehensibilis. Præsertim quia non est facile intellectu quomodo videatur Deus clare prout in se, & non videatur quantum visibi- lis est, cum sit res simplicissima. Imo non defuerunt Theologi, qui existimauerint hoc esse vnum ex ma- xime reconditis mysteriis fidei: & propterea dixi dis- putationem de hoc attributo sub hac ratione non pertinere ad metaphysicum. Existimo nihilominus certa fide tenendum esse simpliciter & omnino esse Deum incomprehensibilem ab intellectu creato, quantumcumque ad intelligendum eleuetur, vix Scriptura, Cōciliis, & Patribus aliter probauimus. Atque incomprehensibilitas hoc sensu declarata, se- quitur ad infinitatem Dei: nam quia infinitus est, ideo finita virtute comprehendi non potest: & quia intel- lectus creatus, quantumvis eleuatus temper est inane virtutis, ideo respectu illius simpliciter & omnino est Deus incomprehensibilis: & quamvis videatur totus, quia simplicissimus est, non tamen videtur ad æqua- tem seu totaliter propter eminentiam suam. Videatur quæ scripsimus i. Tomo 3. part. disputat. 26. fere per totam.

Possitne Deus naturaliter quidditative cognosci.

Sed quæret aliquis, esto non possit Deus compre- hendi, an possit saltem quidditative cognosci. Potest autem id quæri in duplici illo sensu late distinctio, scilicet vel naturali, vel supernaturali virtute. Et de hoc posteriori modo nulla est quæstio, nam qua co- gnitione videtur Deus clare, & prout est in se, eadem cognoscitur quidditative: nam videtur secundum totam essentiam suam, quod à fortiori ex dicendis constabit. Vnde intelligitur, comprehensionem ali- quid addere ultra cognitionem quidditativam, scilicet ad æquationem, sicut de visione diximus. De prio- ri autem sensu est quæstio propter quosdam Philo- sophos, qui dixerunt posse nos cognoscere quiddita- tiue substantias separatas, in illis Deum etiam com- prehendendo. Ita tenuit Commentator 3. de anima, cap. 7. & refert in eam sententiam Auempace, The- mistium, & Alexandr. qui maiori ratione concede- rent, posse Deum ab inferioribus intelligentiis natu- raliter cognosci quidditative. Et Scotus, ut vidimus supra, affirmat angelos naturali cognitione cogno- scere quidditative Deum per speciem naturalem il- lis inditam. Imo in 1. distinctione 3. quæstione 1. affir- mat, posse nos in hac via naturaliter, & ex creaturis peruenire ad formandum talem conceptum Dei, qui nobis illum quidditative repræsentet. Rationes sunt plures, sed parum efficaces, & quæ vix indige- ant responsione: quas melius attingemus infra tra- ctando de intelligentiis creatis. Nunc vna sufficiat, quia