



**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

15 Quid possit ratione naturali de diuina scientia cognosci.

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

quia sicut intellectuale solum appetitum significare videatur, intelligens vero actum, Deus tamen actus purus est etiam in ratione intelligentis, est ergo intelligens, vel potius intellectio ipsa per essentiam. Quod omnia in sequente sectione latius explicabuntur.

De felicitate Dei.

Vltimo addidi, Deum agere vitam intellectualem sibi sufficientem, ut amplius perfectionem & felicitatem illius vitam explicarem. Hoc enim attributo illam declarauit Aristotel. 1. de Caelo cap. 9. ubi generatim & in plurali ait, ea quae supra caelum sunt, vitam in vniuersa sempiternitate vitam, & sufficientissimam habere. Vbi ita loquitur, siue quod ita sentiat de omnibus intelligentijs, siue quia in eo gradu est haec vita foelicissima: non tamen aequae in omnibus quae illum gradum participant, sed absolute & simpliciter in suprema substantia illius ordinis, quae est suprema simpliciter: in alijs vero secundum maiorem, vel minorem participationem perfectionis eius. Vnde idem Aristotel. 2. Magnor. Moral. capite 15. Est inquit iactatus de Deo sermo, quod sit sibi satis, neque villo indigeat: quoniam bona cuncta obtinet Deus. Et 17. Polit. cap. 1. ait, Deum esse felicem atque beatum, non per aliquid externum, sed per se ipsum, quia talis est secundum naturam. Quocirca optime declaratur haec singularis perfectio vitae diuinæ per hoc, quod est sibi ita sufficiens ut nullo alio indigeat: vel ad viuendum, vel ad foeliciter, beatumque viuendum, quod nulli creaturae communabile est. Nam, inferiora & materialia viuentia, multis auxilijs intrinsicis indigent ut viuatur, ea enim quae vegetantur, indigent alimento, alteratione, & alijs similibus motionibus. Quae autem sentiunt, ad substantialem & radicalem vitam (ut sic dicam) indigent omnibus illis auxilijs, quae ad vitam vegetatiuam necessaria sunt, & proprijs praeterea motionibus, sine quibus conseruari non possunt. Et praeterea ad actualem vitam sensum indigent obiectis extrinsecis, sine quibus actu viuere non possunt. Et idem proportionaliter est de vita hominis, quantum ad inferiores operationes eius: nam quantum ad supremam seu rationalem, intelligentias potius imitatur. Intelligentia igitur creatur sibi non sufficiens ut viuatur, multoque minus ut foeliciter viuatur: non solum quia Dei influxu indigent, ut sint & operentur, sed etiam quia in se ipsis quiescere non possunt, nec suis proprijs creatis bonis esse contentae, sed bono increato indigent ut obiecto, in quo viuatur, & quiescant, intuetur scilicet & cognoscendo illud, & amando. Quia cum intelligentia creata non sit a se, nec summum ac perfectum bonum, non est finis vltimus sui ipsius, & ideo indiget aliquo alio extrinseco fine vltimo, quem suis vitalibus operationibus attingat, ut in eo foeliciter viuatur.

Deus autem, cum sit summum bonum perfectum, sub nulla ratione aliquo sibi extrinseco indiget, ut foelicissime viuatur, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut viuere, aut aliquo alio modo, neque etiam finem habet extra se, imo ipse est finis omnium aliorum: sui autem ipsius proprii ac positivi non est finis: sed negatiue dicitur finis, quia non alium habet finem, sed in se ipso quiescat tanquam in suo summo bono. Et ideo neque etiam ut obiecto indiget aliquo extrinseco bono ut foelicissime viuatur, quia ipsemet sibi sufficit, cum in ipso sint omnia bona. Nec denique indiget aliquo alio praeter suam essentiam ut operatione, qua foeliciter viuatur, quia ut diximus, suamet essentia formaliter sumpta actualiter viuatur, habetque vltimam vitae perfectionem. Ita ergo fit, ut ad agendam vitam foelicissimam, Deus essentialiter sibi sufficiat, & ideo tale essentialiter est illi foeliciter viuere, sicut viuere, quemadmodum etiam tam essentialiter illi est viuere, sicut

Tom. II. Metaphys.

esse. Quare sicut dicitur Deus ens per essentiam, aut viuens per essentiam, ita est etiam foelix & beatus ac sibi sufficiens per essentiam.

Neque huic veritati obstat, quod dici communiter solet, Deum esse foelicem, videndo seipsum, & cognoscendo suam efficientiam 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 vltimum constitutum essentialiter ipsius Dei in tali gradu & perfectione entis, ut in superioribus insinuatum est, & magis explicabitur in sectione sequenti.

SECTIO XV.

Quid possit de diuina scientia ratione naturae ali cognosci.



Vanius dictum sit in superiorib. haec attributa positiua quae dicunt formalem perfectionem absolutam, Deo necessaria, esse de essentia ipsius Dei: nihilominus haec tria, scilicet scientia, voluntas, & potentia, peculiari modo concipiuntur a nobis tanquam facultates vel operationes ipsius Dei, per analogiam, ad res creatas, & ideo praeter ea quae de quidditate Dei consideramus, oportet de his tribus in speciali dicere, quia in singulis nonnulla occurrunt consideratione digna, quae non excedunt terminos rationis naturalis, & Metaphysicae, in qua versamur.

Primo igitur, ne in aequiuoco laboremur, supponendum est, quid nomine scientiae significetur: non enim intelligimus qualitatem aliquam, vel habitum, aut actum proprie factum seu elicatum a potentia, neque etiam cognitionem per discursum comparatam, aut aliam similem imperfectionem includentem: in qua significatione videntur accepisse scientiam, qui dixerunt non esse proprie in Deo, sed per Metaphoram, vel causalitatem illi attribui, id est, quia causat in nobis scientiam, ut refert D. Thom. questio. 2. de veritate articulo 1. Hoc 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 & proprie in Deo esse negarunt. Illae autem imperfectiones quasi materiales sunt, inueniuntur in scientia humana, vel angelica, notivero pertinent ad rationem formalem scientiae ut sic, quae hic abstractissime sumitur, praescindendo a creatura, & increata, & solum significat claram & euidentem ac perfectam cognitionem, seu perceptionem veritatis, seu obiecti scibilis, siue illa perceptio fiat per qualitatem, siue per substantiam, siue cum effectione & receptione, siue absque his imperfectionibus. Imo nec sumitur hic scientia cum ea restrictione, qua nos illa voce uti solemus, pro cognitione veritatum demonstrabilium, quam in nobis ab habitu principiorum distinguimus. Neque etiam prout scientiam distinguere solemus a sapientia, vel ab arte, & prudentia: sed generatim sumitur pro aperta & clara intelligentia cuiuscunque veritatis.

Quaestiois resolutio.

Deo iam primo, euidentem esse naturali lumine in Deo esse scientiam. Haec conclusio in sensu exposito tam est nota ut nullus Philosophorum, qui Deum agnouerit, illam negauerit, eamque probat Aristotel. 12. Metaphysicorum cap. 7. & 10. Ethic. cap. 8. & satis

K 2

proba-

XVIII.

i.

ii.

III.

probata est ex dictis in fine sectionis precedentis. Ostentum est enim, Deum vivere intellectualem vitam aeternam ac perfectam scientiam autem nihil aliud est, quam huiusmodi vita.

Sine in Deo scientia in actu primo vel tantum in ultimo.

IV.

Ex his sequitur & dicitur secundo, in Deo non esse scientiam in actu primo proprio, sed in actu secundo. Hoc etiam plane docet Aristoteles citato loco, & consentiunt Commentator, & reliqui interpretes, etiam Ethnici. Et probatur, nam duobus modis intelligi potest scientia in actu primo. Vno modo, quod re ipsa separatur ab actu secundo, quam Aristoteles comparat dormitioni, & hoc modo est evidentissimum scientiam Dei non posse esse in actu primo, quia huiusmodi status includit potentialitatem, & carentiam ultimae perfectionis, & consequenter mutabilitatem, & alias similes imperfectiones.

V. Dubium

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 se ipsum necessario scit, ut ex fine precedentis sectionis constare potest quia sciendo se ipsum, est felix & beatus non potest, autem non esse beatus. Verum etiam probat circa nullum obiectum scibile posse Deum esse in solo actu primo, quia eadem inconuenientia sequuntur respectu cuiuscunque obiecti. Hoc autem videtur dici posse propter duo. Vnum est, quia sequitur Deum tantam necessitate scire alia sicut se ipsum, quod videtur repugnare ultimae assertioni positae in precedenti 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 contingitibus multa sunt quae Deus posset scire, & non scit, ut v. g. pluiam esse futuram cras, quae posset quidem esse, non tamen erit: ergo respectu horum & similium obiectorum scientia Dei est tantum in actu primo.

VI. Respondetur

Respondetur concedendo assumptum, nimirum respectu nullius obiecti esse diuinam scientiam solum in actu primo proprie loquendo, quia ille status imperfectus est & potentialis, ut recte probat argumentum ad primum in obiectis creatis, & creabilibus veritate vel cognoscibilitate, necessario à Deo cognosci, non quia Deus illis indigeat, sed quia necessitate quadam naturali hoc consequitur ad diuinam perfectionem. Et quidem si sit sermo de creaturis possibilibus ut sic, illae eatenus necessario comprehendit suam essentiam, quae comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter aut eminenter continetur, quidquid ab illa dimanare potest. Atque hac ratione, quamuis formaliter ac praecise loquendo, non sit Deus beatus cognitionem & beatitudinem Dei habere talem scientiam, quae necessario & veluti consecutione quadam sciat creaturas possibiles, earum possibilitate supposita. Vnde hic etiam quadrat illud dictum Augustini quinto Confess. cap. quarto, ubi agens de hominibus ait; *Infelix qui illa omnia (scilicet creata) nouit, te autem nescit, beatus autem qui te scit etiam alia nescit. Qui autem te & illa nouit, 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, & sine illis tam perfectus ac beatus maneret, & tam infinitam scientiam haberet, sicut modo habet. Ex quo plane con-

stat non indigere creaturis ad perfectionem suam. Supposito tamen quod creatura aliquando sint, pertinet ad perfectionem Dei actu scire, non quia eis indigeat, sed ex abundantia propriae & intrinsecae perfectionis.

Vnde ad secundum argumentum responderetur, respectu eorum, quae futura non sunt & esse possent, non esse scientiam Dei in actu primo tantum, sed esse in quodam actu secundo, de se sufficiente ad videnda illa omnia si futura essent. Quod vero nunc de facto illa non repraesentent 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. Vnde cum dicitur Deus possit has res cognoscere si essent, illud posse non physice, sed logice sumendum est, quia non significat potentiam actiuam, vel passiuam, 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 minuat, quando vero repraesentat illas, in se non augeatur realiter sed solum intelligi in eo possit nouus respectus rationis, iuxta dicta in superioribus de immutabilitate Dei. Atque ita constat, nunquam posse scientiam Dei in solo actu primo, ut ab actu secundo in re ipsa separaretur.

Alio tamen modo potest sumi scientia in actu primo, ut in re quidem semper sit coniuncta actui secundo, nihilominus tamen diuersam actualitatem habeat, & praebat intelligenti, ut beatus videns Deum necessario est semper in actu secundo, simul tamen habet actum primum illius scientiae beatae, qui est lumen gloriae: & in naturali scientia angelorum, & infusa animae Christi similia exempla sunt facilia. Atque in hoc etiam sensu negamus esse in Deo scientiam in actu primo, sed tantum in ultima & simplicissima actualitate scientiae. Quae assertio etiam sumitur ex Aristotele 12. Metaphysicae citato loco, ubi sentit Deum esse suum intelligere. Idem sumitur ex D. Thom. 1. p. quaestione 14. articulo 1. ad 1. & 1. contra Gent. cap. 40. & aliis Theologis in 1. distinctione 35. ubi specialiter Capreolus quaestione prima artic. 2. Ratione declaratur, quia actus primus respectu scientiae duplex esse potest: alter per modum potentiae passivae, alter per modum principii actiui: siue haec duo semper inter se distinguantur in re, siue aliquando ratione tantum. Prior ergo actus primus repugnat Deo: eo quod potentia passiva imperfectioem dicit, vnde formaliter repugnat esse in actu puro. Posterior vero actus primus in presenti materia supponit priorem, vel includit illum: nam cum intellectio sit actus immans, non potest dari actus primus, qui sit per modum principii intellectiōis, nisi detur etiam actus primus receptiuus intellectiōis tanquam actus ultimi. Deinde huiusmodi actus primus, si vere est dicitiuus actus secundi, distinctus est ab illo, at hoc in Deo esse non potest. Tandem hoc principium in nobis triplex esse potest, scilicet potentia intellectiui, aut habitus facilitans illam, aut species intelligibilis coniungens obiectum potentiae: discurrendo autem per singula ex his, constabit in Deo non reperiri.

Ex dictis ergo inferitur, primo non esse in Deo, si proprie loquamur, intellectiuam potentiam. Quod notauit D. Thomas 1. contra Gent. cap. 10. quia intellectiua potentia formaliter dicit vim seu facilitatem eligendi, & recipiendi intellectiōem, in Deo autem non est intellectio elicita aut recepta, sed est intellectio ex se necessaria ac per se subsistens: ergo non datur in Deo potentia intellectiua respectu talis intellectiōis: neque huiusmodi potentia dicitur perfectionem simpliciter, sed imperfectioem includit, quare non est in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Dicit Theologus, In aeterno Patre est potentia.

rentia proxima ad generandum: hæc autem potentia non est nisi ipse intellectus. Respondetur, potentiam generandi vt sic, etiam secundum rationem conceptam in duobus differre à potentia intellectiua. Primo, quia non dicit potentiam recipiendi, sed produciendi tantum, secundo quia potentia intellectiua dicit habitudinem ad intellectionem tanquam ad quid productum & distinctum ab ipsa: potentia autem generandi non dicit habitudinem ad generationem vel personam genitam, vt ad rem à se ipsa distinctam, sed vt ad terminum distinctum ab ipsa persona generante. Vnde etiam potentia intelligendi solum dicit absolutum, potentia autem generandi connotat relationem principii distincti à termino genito. Propter hæc ergo neganda est consequentia, in hoc tamen est aliqua similitudo, quod sicut non datur in Deo realis potentia respectu intellectionis quam eliciat, vt recipiaria non datur potentia generatiua respectu generationis, quam realiter eliciat, sed tantum respectu rei genitæ, quæ in re distinguitur à principio producente, non vero ab ipsamet potentia generandi, nisi quantum ad relationem quam connotat, sed de hoc alius alibi.

Secundo sequitur, non esse in Deo scientiam quantum dicit habitum facilitatem potentiam ad actum. Probatur primo, quia vbi non est talis potentia, nec dispositio eius esse potest. Secundo, quia etiam vbi est hæc potentia, non est necessaria talis dispositio nisi ob imperfectionem potentie, quia hæc dispositio media inter potentiam & actum, adiungitur ad confortandum & adiuuandum ipsum intellectualem lumē, quod proinde imperfectum supponitur, & ideo tales habitus non pertinent formaliter ad perfectionem simpliciter. Vnde est probabile etiam in angelis non reperiri quantum ad naturales scientias.

Tertio inferitur, non esse proprie in Deo speciem intelligibilem, quæ per modum actus primi suppleat vicem obiecti. Probatur ex eodem principio, quia in Deo non est potentia cui obiectum vniatur per modum actus primi, sed species ad hoc solum ponitur vt obiectum vniatur potentie prædicto modo: ergo non habet locum in Deo. Item species intelligibilis vt sic, ponitur in ratione principii determinantis potentiam ad eliciendum actum, sed in Deo non est actus scientie vt elicitus. Relinquitur ergo nullo modo esse in Deo scientiam quantum ad actum primum, sed per modum purissimi.

Sed quæres, an hæc intelligenda sint secundum rem, an etiam secundum rationem & modum intelligendi nostrum: priori enim modo non habent difficultatem, & sufficienter probata sunt: posteriori autem modo non nihil habent controuersie, quam disputat cum Aureolo Capreolus in 1. distinctione 35. questione 1. articulo 2. Ille enim contēdebat etiam secundum rationem, & modum concipiendi nostrum vera esse: Capreolus autem oppositum defendit: cui fateri modum loquendi Diui Thomæ, & reliquorum Theologorum, imo & Augustini præsertim in materia de Trinitate. Dicunt enim. Verbum procedere ex memoria fecunda Patris, & essentiam diuinam quantum eminenter continet omnia, esse rationem cognoscendi omnia per modum speciei. Aureolus autem vtget apparentibus rationibus, quia actus primus vt sic non potest vere Deo attribui, vt formaliter in eo euentus respectu actus immanentis ipsius Dei: ergo neque secundum modum nostrum concipiendi potest in Deo intelligi actus primus distinctus ratione à secundo. Probatur consequentia, quia hæc distinctio rationis, supponit ea, quæ sic distinguuntur, formaliter ac proprie reperiri in Deo, vt in reliquis attributis patet. Antecedens vero probatur ex dictis quia actus primus in suo conceptu formali includit imperfectionem & potentialitatem: imo & actus secundus si formaliter sumatur, etiam includit imperfectionem: scilicet habitudinem ad primum, vel vt

Tom. II. Metaphys.

ad principium à quo manat, vel vt ad potentiam quam actuat, & ideo fere nunquā dixi in Deo esse scientiam per modum actus secundi, sed per modum puri & vltimi actus. Et confirmatur, nam nostra actualis intellectio non potest intelligi per modum actus primi, quia essentialiter est vltimus: multo ergo minus diuina scientia potest illo modo concipi, quia etiam est actus vltimus multo purior, & essentialior. Quæ argumenta non dissoluit Capreolus, sed fateatur conuincere rationem actus primi formaliter, & quoad omnia quæ includit, non posse vere concipi in Deo, neque ei attribui. Sed nihilominus ait aliquid perfectionis esse in actu primo, quæ formaliter reperitur in Deo, ratione cuius aliquid in ipso concipitur per modum actus primi.

XIII.

Quam sententiam veram esse puto, & in re non differre à superiori. Eamque ita declaro, nam intellectio diuina non solum habet illud perfectionis quod nos intelligimus in intellectione vt sic, sed habet totam perfectionem, quæ est in intelligente, nam ita est intellectio, vt sit ipsa substantia intelligens, in qua esse intelligimus & vim penetrandi seu intuen-di obiectum intelligibile, & rationem aliquam continendi intentionali seu intelligibili modo res cognitæ. Rursus duobus modis potest aliquid à nobis concipi per modum actus primi. Vno modo ex parte obiecti, & positiue tribuendo illi formalem rationem actus primi: & hoc modo non tribuitur Deo, vt recte probant argumenta facta. Alio modo tantum ex parte intelligentis præscindendo solum vnā rationem ab alia, & hoc modo nos dicimur concipere in Deo aliquid per modum actus primi, concipimus enim in Deo esse vim intelligendi, præscindendo ab actuali intellectione, & ab hoc quod illa vis sit actiua vel ipsamet formalis actus. Et similiter concipitur esse in Deo sufficiens ratio ad representandum intentionaliter omnia obiecta intelligibilia, præscindendo ad hoc quod formaliter & actualiter repræsentet. Atq; hoc factum est, vt sine fallitate vel attributione imperfectionis dicatur aliquid concipi in Deo per modum actus primi. Neque quoad hoc est æqualis ratio de intellectione creata, quia hæc non includit omnem perfectionem & virtutem quæ ad intelligendum requiritur: quam tamen includit, vt diximus, intellectus increata.

Quomodo scientia sit de essentia Dei.

Deo tertio: Diuina scientia non solum est ipsamet Dei substantia, sed formaliter est de essentia ipsius Dei, & quasi vltimo constituens illā in ratione talis nature vel essentie. Hæc assertio nota est (vt existimo) lumine naturali, præsertim quoad priorem partem, quam etiam Aristotel. cognouit, vt patet ex 12. Metaphysicorum. Et probari potest ex dictis supra de simplicitate diuinæ nature, & idēitate attributorum eius inter se & cum ipsa. De posteriori autem parte dubitari potest, nam aliqui Theologi non intelligunt scientiam Dei esse substantiam Dei, nisi per quandam identitatem, vel realem, vt sentit Scotus in 1. distinctione 2. questione 2. vel etiam formalem veluti ortam ex simplicitate Dei, non ex formali constitutione ipsius, vt sentit Caietanus 1. parte questione 14. articulo 5. loquendo de Deo vt Deus est, nam de Deo vt causa aliter sentit, vt infra sectione 17. attingemus. Ratio est, quia formaliter prius intelligitur res essentialiter constituta quam operans, & esse, priusquam intelligere. Nihilominus assertio posita est magis consentanea D. Thom. 1. part. questione 14. art. 1. ad 1. & art. 4. & sequent. Vbi sæpe repetit, intelligere esse ipsum esse Dei, loquitur autem formaliter, alias non recte procederet. Quod & indicauit Ferrar. 1. contra Gent. ca. 50. ratio 3. & alii. Probaturq; potest sufficienter ex dictis in fine præcedentis sectionis, & ex superiori assertionē.

XIV.

Resolutio
quæstionis.

K 3

Hæc

xv.

Hæc enim prædicata *vinem & intellectualem*, substantialiter sumpta sine dubio sunt & concipiuntur ut essentialia, seu formaliter constituentia ipsam essentialiam Dei. Nam de creaturis essentialiter dicuntur secundum communem & analogam rationem: ergo multo magis de Deo dicuntur essentialiter: ergo necesse est concipi à nobis aliquid in Deo, ratione cuius habet illa prædicata modo essentialiter diuerso, & superiori quam omnis creatura. Hic autem modus in hoc solum consistit, quod habet illam vitam intellectualem per essentialiam, & non per participationem: habere autem per essentialiam, non est aliud quam habere ipsam intellectualem per modum puri & ultimi actus absque ulla effectione, vel causalitate. At hoc non est aliud quam quod diuina essentialitas sit intellectualis, non per modum principii aut radicis intellectualis, sed ut ipsamet intellectio subsistens, sed intellectio & scientia Dei idem formalissimè sunt: ergo actualis intellectio per essentialiam est veluti ultimum essentialia constitutum diuinæ naturæ. Itaque, cum dupliciter concipiatur à 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: & quia hoc commune est omnibus, in vnaquaque concipimus proprium constitutum seu specificatum, per habitudinem ad proprium intelligere. Diuina vero natura est intellectualis posteriori modo, quia est proprius eius, scilicet, quia est ipsum intelligere purissimum & abstractissimum. Sic igitur scire Dei formalissime constituit, & quasi specificat eius essentialiam. Quocirca, quando concipimus Deum præcisè ut existentem & non ut intelligentem, illa est vera conceptio, quia non excludimus, nec negamus, sed solum ab explicata & distincta consideratione præcisdimus. 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 viuensis, vita non aptitudinali (ut sic dicam) sed actualissima, hæc autem vita non est alia quam intellectiva & intellectio ipsa: hæc enim est vita dignissima & honorabilissima. Quo argumento Aristotel. supra probauit intelligere Deum esse de essentialitatem ipsius Dei. An vero eodem modo philosophandum sit de voluntate & potentia, dicemus inferius. Rursus an diuina essentialitas sit de essentialitatem ipsius scientiæ diuinæ, supra satis definitum est tractando de simplicitate diuina.

Quanta sit perfectio diuinæ scientiæ.

xvi.

Deo quarto: Ratione naturali constat hanc scientiam Dei esse perfectissimam, tam essentialiter, quam intensiue, ac extensiue. Prima pars manifesta est, primum ex generali ratione perfectionis diuinæ: nam omnia quæ 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 & scientia eius est essentialiter summe perfecta in gradu scientiæ. Item primarium obiectum illius scientiæ, est infinite perfectum, & supremum obiectum intelligibile, nam est ipsamet essentia diuina, & illa scientia est adæquata tali obiecto, nam est comprehensiuissima illius: est ergo essentialiter summe perfecta. Denique illa sola est fons omnis scientiæ, iuxta illud, *Fons sapientiæ, verbum Dei in excelsis*: illa enim sola est scientia per essentialiam: omnis autem alia est quædam participatio eius, est ergo illa scientia in specie sua (ut ita dicam) summe perfecta.

xvii.

Atque hinc etiam facilis est secunda pars: quæ non est intelligenda de intensione graduati, qualis esse solet in qualitatibus, nam constat hanc non habere

locum in entitate simplicissima, & substantiali, sed per eam Metaphoram significare intendimus eximiam perfectionem, quam habet illa scientia in omnibus conditionibus seu proprietatibus perfectæ scientiæ. Est enim in primis clarissima & euidentissima, nam hæc perfectio maxime pertinet ad essentialiam scientiæ: si ergo illa scientia in essentiali ratione scientiæ summe perfecta est, etiam in claritate necesse est esse perfectissimam. Vnde et fit, esse summe certam: nam certitudo comitatur euidentiam cum proportionata perfectione. Nam licet interdum certitudo sit sine euidentia: nunquam tamen est euidentia sine certitudine, & licet certitudo obscura excedat aliquam certitudinem euidentem, absolue tamen & ex suo genere certitudo euidentis melior est, vnde fit comiter ut supremam euidentiam, est etiam suprema certitudo. Rursus hinc fit illam scientiam etiam esse summe ineffabilem & maximè veram, quia attingit veritatem cum perfectissimo lumine, & simplicissimo intuitu, vnumquodque verum intuendo prout in se est, & de vnaquaque veritate iudicando secundum mensuram eius, & in hoc consistit ineffabilitas, quæ idem fere est quod certitudo. Vnde non refert quod veritates cognita per hanc scientiam in se non sint æquales, eo quod quædam sint increata, alie creatæ, quædam immediatæ, alie mediatæ: quædam necessariæ, alie contingentes; tota enim hæc varietas vniiformiter cadit sub hanc scientiam, quæ sub eodem infinito lumine, & absque dependetia ab obiecto vnamquamque veritatem videt secundum statum in quo habet determinationem & certitudinem, & de vnaquaque iudicat secundum gradum eius, & ideo omnibus est summe adæquata; atque ita summe vera & ineffabilis. Atque hinc tandem fit ut etiam sit prorsus inuariabilis, nam ut supra dixi circa attributū immutabilitatis in se non recipit reale augmentū nec diminutionem, immo neque ut scientia est varietatem recipit in respectibus rationis; nam ex ære eternitatis omnia immutabili intuitu videt, etiam illa quæ in se variantur, & omnia respicit pro suis temporibus, & in illo respectu semper ac perpetuo permanet.

Hic vero occurrebant disputandæ & declarandæ nonnullæ locationes, de quibus Theologi disputant, *Theologi an scilicet Deus in rebus contingentibus plura scire potuerit quam sciat, vel an potuerit aliquid nescire quod scierit, & similia.* sed ea omittit quia non spectant ad Metaphysicam, & magis consistunt in modo loquendi, quam in re. Constat enim in rebus contingentibus aliquas propositiones potuisse esse veras, quæ nunc non sunt veræ, & e conuerso aliquas nunc esse veras, quæ potuerunt esse falsæ, ut Petrum fore saluandum; & nunc Deus scit eas quæ veræ sunt, non autem quæ sunt falsæ, scit tamen Deus illas esse falsas & oppositas esse veras, & posse oppositum scire, si oppositum futurum fuisset in rebus. Per hæc autem non augetur, nec minuitur illa scientia, neque secundum rem, quia hæc representatio contingentium nihil ei illi 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, & Deus ex æternitate videt eam partem in qua veritas obiectiua est. Et ob eandem causam nunquam variatur secundum se, quia intuitum illum seu respectum aut conformitatem, quam ex æternitate habet cum tali re, semper retinet, & ideo simplicitate & ex parte ipsius Dei nihil nunc scit, quod antea non sciebat, neque e conuerso aliquid nunc nescit, quod antea sciebat, quamuis ex parte rerum, & in ordine ad successionem temporis & varia instantia eius, aliqua propositio nunc sit vera quæ antea non fuit vera. Legatur Augustin. 15. de Trinit. cap. 7. & D. Thom. 1. part. questione 14. articulo. 15. & 1. contra Gent. c. 67. & questio. 2. de verit. art. 13. præferim ad 7. & reliqui Theologi in 1. distinct. 59. & Aleus. 1. part. quæstio. 24. memb. 7.

Texta

ter eius scientia sumet speciem ab illis ut ab obiectis, & ab eis sub eatione penderet, & indigeret Deus creaturis ad aliquam perfectionem suam: quæ omnia repugnant.

XXV.
Dissimulatur.

Respondetur ad priorem partem, Theologos affirmare quidem Deum cognoscere creaturas in se, non negare autem, quod eas etiam in ipsis cognoscat in sensu à nobis declarato. Quod si interdum aliqui id negant, ut Aureolus apud Capreol. in 1. dist. 35. q. 2. in argumentis cont. 2. concl. id solum intelligit in sensu contrario priori affirmationi. Duo igitur docere intendunt, quæ in ratione etiam naturaliter vera sunt, & satis nota. Vnum est, Deum non accipere scientiam quam de creaturis habet, ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit in creatura, & antea omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deus cognoscere creaturas in se ipso, quia scilicet ex se habet scientiam, & quali speciem intelligibilem representantem sibi omnem creaturam: quamquam in hoc solo sensu locutio sit minus propria, nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas ex se, & 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 quædam cognoscit omnes possibiles creaturas, & hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in se ipso tanquam in causa. Ita enim loquuntur & 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, quæ nihil aliud sunt, quam ipsa intellectio seu conceptus Dei, repræsentans proprias naturas singularum creaturarum. Unde D. Thom. 1. p. q. 14. art. 6. ad 1. 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, & q. 20. art. 2. ad 2. dicit cognoscere Dei creaturas in propriis naturis sicut nos. Idem quæst. 2. de verit. art. 4. ad 6. & 1. cont. Gent. c. 48. & 49. in hoc ergo sensu vere dicitur Deus cognoscere creaturas in se ipsis, solumque potest illa locutio negari, si per eam significetur, Deum sumere scientiam à creaturis, aut eas ut primarium obiectum respicere.

XXVI.
Nulla imperfectio est in scientia divina attingere creaturas in se ipsis.

Atque hinc facilis est responsio ad alteram partem difficultatis. negatur enim, supponi vel sequi imperfectionem aliquam ex eo, quod Deus cognoscat creaturas in se ipsis 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 à creatura, sed solum eminentem & intellectualem representationem, 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 & propter se tantum est, illa vero omnia, quæ sunt extra se solum quasi consequenter & ex eminentia perfectionis attingit. Et in universum scientia non accipit speciem à secundario obiecto, neque ab illo per se pendet, sed à primario. Exemplum Theologicum est in visione Dei creata, qua fruuntur beati: nam licet per illam videant Deum & creaturas in eo, non accipit speciem & rationem suam à creaturis, sed à Deo, quia Deus est primum obiectum illius, creatura autem secundarium. Idem ergo multo maiori ratione intelligendum est in visione increata ipsius Dei, quæ simplicior est, magisque absoluta & 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 possibiles, quia creatura sicut ex divina efficacia habent ut sint, ita ex divina eminentia & potentia, à quo non separatur scientia, habent quod possibiles sint.

Hic autem occurrebat questio Theologica, an hæc scientia Dei ponat vel supponat aliquod esse in creaturis, ut cognosci possint, etiam ut possibiles, quam disputat Henricus in summ. quæst. 23. & 25. & quodlib. 8. quæst. 1. & 9. & quodlib. 9. quæst. 1. & 2. & quodlib. 11. quæst. 3. Scotus in 1. d. 35. & 36. & in 2. dist. 1. quæst. 1. artic. 2. & in quodlib. quæst. 1. & 14. Capreol. in dist. 35. Caietan. & alii 1. part. quæst. 14. art. 5. & 6. & quæst. 34. artic. 3. Sed non est quod in ea immeremur hoc loco, quia de essentia creaturarum, antequam sint, de quo disputat Henricus, dicturi sumus infra tractando de ente finito, & de distinctione essentia & existentia in illo: de esse autem cognitio creaturarum, de quo tractat Scotus, solum potest esse & re vera est dissensio in modo loquendi, dicitur enim creatura esse cognita ab aliquo esse reali, non quod in se habeant, sed in Deo: Deus enim cognoscendo creaturas habet illas peculiari modo in esse representativo seu ideali, ut sumitur ex D. Tho. 1. p. quæst. 14. artic. 1. & quæst. 15. per totam, & quæst. 16. artic. 7. & August. 6. de Trinit. c. vlt. 5. Genes. ad lit. cap. 1. 4. lib. 33. quæstionum, quæstio. 46. & alios refert VValdens. lib. 1. doctrinalis fidei antiquæ, cap. 8. Ab illo autem esse, quod creatura in Deo habet, denominatur cognita, sed hæc solum est denominatio extrinseca in illis, solumque esse potest fundamentum alicuius relationis rationis. Neque aliud esse intelligi potest sine magno errore tam in fide, quam in omni ratione naturali. Nec Scotus aliud intendit, ut ex creatis locis aperte constat, & iterum dicitur dissequenti.

De scientia rerum existentium.

Venio ad tertiam partem propositam, nimirum scientiam Dei extendi etiam ad creaturas factas vel, quæ in quocunque tempore sunt aut fuerint. Quæ pars non solum est de fide, iuxta id, *Vidit Deus omnia quæ fecerat*, & alia innumerabilia, quæ adduci possunt, sed etiam est evidens naturali ratione, quamquam Nominales quidam id negent eo, quod existimant divinam providentiam non posse ratione naturali probari. Sed errant valde, nam ut recte dixit Augustinus 5. de Civitate, ubi per totum fuit hoc disputatum, nihil magis rationi naturali repugnat, quam admittere Deum esse, & tamen sentire eum insipientem esse. Itaque scire etiam creaturas existentes, supposito quod sint, vel futura sint, per se est magna perfectio, & in nobis reperitur, & ex se non repugnat cum quacunque alia perfectione, pertinet ergo ad perfectionem simpliciter: est ergo formaliter in Deo. Item ratio in præcedente puncto facta de infinita vi intelligendi divina hic etiam locum habet quia res creata, etiam ut existentes, sunt peculiari modo visibiles, aut intelligibiles: & in eis fundatur propriæ veritates scibiles: ergo ad infinitatem diuinæ scientiæ pertinet, ut hæc omnia complectatur.

Præterea ab effectu: nam Deus in primis ignorare non potest ea, quæ per se ipsum immediate & solus facit: nam illa vult facere, & scit suam voluntatem esse potentem & efficacem, non ergo potest ignorare illum effectum ut à se factum. Deinde cetera omnia, quæ à creaturis sunt, ab ipso etiam Deo immediate sunt, quamvis non solo, ut in superioribus ostensum est: ergo nihil eorum quæ sunt, potest à Deo ignorari. Dices: Quid de peccatis, quæ à Deo non sunt? Respondeo quidquid reale & positivum sit in illis, vel circa illa, à Deo fit, & ideo non potest etiam

defectus ab ipso ignorari, tum quia cognitis omnibus politis, quæ sunt in tali actu, necessario cognoscitur defectus, tum etiam quia licet ille defectus non fiat à Deo, non tamen fit, nisi Deo permittente. Atque hinc etiam est efficax argumentum, quod ex diuina providentia sumitur, quam falsum est non esse notam naturali ratione, tum quoad sufficientiam ex parte Dei, tum etiam quoad vsum seu exercitium. Quid enim indignius Deo cogitari potest, quam esse ipsum insufficientem ad vniuersum gubernandum? non esset autem sufficiens, nisi potens esset ad omnia, quæ sunt cognoscenda, vt iuxta exigentiam rerum eis provideat. Quod si potens est hæc omnia scire, actu omnia scit, quia scientia eius naturaliter repræsentat omnia, quæ repræsentabilia sunt, alioquin illa scientia esset mutabilis. Rursus ipse vniuersi ordo satis manifestat, non esse sine vniuersali gubernatore, vt partim in superioribus ostensum est, & partim in sequentibus attingemus.

Atque hinc sequitur Deum habere hæc scientiam creaturarum omnium, quæ sunt in tempore, ex æternitate sua, quia necesse est, vt totam illam simul habeat sine successione, quia non potest in se variationem admittere, alioquin realiter mutaretur, quod est impossibile, verumque autem horum supra demonstratum est. Item, quia non posset Deus habere perfectam providentiam, & prudentiam in rebus administrandis, seu gubernandis, nisi haberet omnium præscientiam.

Statim vero offerebat se hoc loco Disputatio de cognitione futurorum contingentium, non enim potuit Deus ex æternitate scire omnia, quæ in tempore fiunt, nisi etiam præsciret quidquid quocunque modo in tempore futurum fuit: si ergo aliqua contingenter futura fuere, etiam illa præscit. Hoc autem inuoluit contradictionem, tum quia, quod contingens est, quam diu factum non est, non habet determinatam veritatem scibilem, tum etiam, quia ipsa scientia Dei, cum sit necessaria, & causa rerum tolleretur contingentiam earum, tum denique, quia nulla potest excogitari via aut modus, quo hæc futura cognoscantur. Propter hæc difficultates Cicero in libr. de Fato, & Diuinatione negauit, habere Deum hæc præscientiam, vt Augustinus ait 5. de Ciuitat. cap. 9. vt homines faceret liberos fecit sacrilegos. Sed quoniam hæc difficultas latissime à Theologis disputatur, & ex professo tractari non potest, nisi adducendo multa de diuina providentia, prædestinatione & gratia, quæ sunt propria Theologorum, ideo præter superius dicta de contingencia effectuum in disputationibus de causis, hic nihil adiungemus. Sed respondemus breuiter verissimum ac certissimum esse illatum consequens, quod non aliis rationibus probandum est, nisi illis quibus probauimus assertionem positam, nam ex illa euidenter sequitur hoc consequens, vt deductum est.

Neque est verum implicari contradictionem in præscientia horum futurorum, quia licet in suis causis non habeant determinationem, id est, in virtute & modo operandi cause proximæ, tamen in re ipsa altera pars contradictionis futura est, quam licet nos ignoremus, Deus tamen ex sua æternitate intuetur. Neque hinc etiam fit, vt per hæc præscientiam Deus imponat necessitatem aliquam rebus sic cognitis, quia hæc scientia vt sic non est causa earum, imo supponit tam ex parte Dei, quam ex parte cuiusvis alterius cause necessariæ ad talem effectum, totam efficaciam seu concursum suo tempore futurum, & Deus per hæc scientiam intuetur res futuras vt suæ æternitati præsentem. Nec denique Deus ad hoc indiget aliquo medio extrinseco, sed suo infinito lumine & æterna visione attingit omnia tempora, & in singulis intuetur, quidquid in eis est, quod respectu diuersarum partium ipsius temporis futurum, vel præteritum denominatur, respectu vero diuinæ

visionis semper est ita præsens obiectiue, ac si semper existeret. Vnde sicut nos ad videndam veritatem rei existentis non indigemus aliquo medio, quo illa veritas demonstraretur, sed immediate videmus in se ipsa hanc veritatem, verbi gratia, Petrum esse album, quia videmus albedinem coniunctam ipsi, non quia ex necessitate albedo illi 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 se ipsis, quia efficacius est ad intuemum omnia tempora, & omnia, quæ in illis fiunt, sua æterna visione, quam si nos intellectus aut visus ad videndas res libi coexistentes & præsentem. Verum quidem rationem naturalem non posse satis inuestigare, quo modo hoc sit, satis vero percipit in hoc nullam esse repugnantiam: totumque esse consentaneum, imo & necessarium ad consummatam Dei perfectionem, ac providentiam.

Alia vero questio, quæ hic se insinuat de cognitione futurorum contingentium, quæ conditionata vocant, quamuis Metaphysica re vera sit, tamen sine Scripturis & Patribus, & alijs principijs Theologicis, non potest pro dignitate tractari, & ideo illam omnino præmittito. Solum quæssero, si hæc conditionata locutiones, si fuisse hic Petrus, peccasset: vel alie similes, habent determinatam veritatem secundum quam sint cognoscibiles, non posse à Deo ignorari. Esse autem multo probabilius habere has propositiones veritatem aliquam determinatam, non quidem fundatam in vi illationis aut consequentiæ (neque enim in hoc sensu tales propositiones sumenda sunt) sed in eo, quod in tali euentu vna sola pars contradictionis determinate fieret, quæ licet nos lateat, non tamen Deum, qui infinito suo lumine omnia penetrat, cuius signum certissimum est, quod non minus hæc futura prædicat, quam absoluta, sed de hoc alias. Satis ergo ex his probata manet assertio posita quoad omnia membra, quæ in illa distinximus.

Quæplex sit scientia Dei.

Dico quinto: In Deo vna tantum est scientia, eaque simplicissima, formaliter & eminenter continens omnem perfectionem simpliciter intellectualis virtutis, secundum quam in plures scientias per rationem, & conceptus inadæquatos à nobis distinctur. Hæc assertio, quoad rem præcipuam, quæ in illa intenditur, est euidenter naturali ratione, ut in illa quod scientia Dei sit maxime vna & simplex. Nam si inter diuina attributa non potest esse distinctio vlla in re neque in scientia ipsa esse poterit, præsertim cum ostensum sit, scientiam hanc esse quasi formale constitutum ipsius essentia Dei in esse talis naturæ, & essentia. Item, quia hæc scientia Dei vt versatur circa ipsum Deum, quod est simplicissimum obiectum, vna est & simplex eadem autem omnino est, quæ comprehendit omnes creaturas, vt possibiles, quia has attingit secundario ex vi comprehensionis suæ essentia, vt diximus. Rursus ostensum est in superioribus scientiam liberam Dei, quæ versatur circa creaturas vt existentes, nihil rei addere scientiæ necessariæ vt sic ergo est illa scientia omnino vna & simplex.

Ex quo intelligitur obiter, modum cognoscendi per illam scientiam, perfectissimum esse, & recte etiam dici posse vniuersalissimum. Primum patet, quia in eo nulla est compositio, diuisio, aut discursus, sed simplex intuitus, quo simpliciter videntur, quæ composita sunt, & inuariabiliter, quæ variabilia sunt, & simul, quæ successiua. Lege Diuini Dionysii cap. 7. de diuin. nominib. & Augustini 9. Genes. ad liter. c. 18. & Clement. Alexan. lib. 6. Stromat. versus finem, vbi hoc sensu dicit: Deum omnia intueri vnicæ applicatione: & D. Thom. 1. part. quæst. 14. articuli. 7. 14. & 15.

Secundum

Futura contingentia sub conditione an Deus cognoscant.

XXXII.

XXXIV. Modus cognoscendi quæ Deus habet vniuersalissimus est.

XXVII.

XXVIII.

XXX.

XXXV.

Secundum declaratur, quia scientia illa solet dici vniuersalis, quæ vnico principio, vel actu multa & varia attingit non enim fingi potest scientia vniuersalis prædicatione seu abstractione: omnis enim scientia rei singularis est. Neque etiam formaliter scientia vniuersalis dicitur vniuersalis ob causalitatem. ergo sic denominatur propter attingentiam plurium rerum: vt scientia angelica dicitur vniuersalisior quam humana: & inter angelos, superiores dicuntur habere scientiam, & species vniuersaliores, quam inferiores: sic ergo ascendendo ad Deum eius scientia dicitur vniuersalissima, vt recte notauit D. Thomas in secundo, distinctione tertia, questione secunda, articulo secundo: *Quia vna similitudine* (ait) *quæ est sua essentia, omnia cognoscit.* Verum est, alibi D. Thomam dicere, illam scientiam Dei, neque esse vniuersalem, neque particularem, scilicet, i. par. questione decima quarta, articulo primo ad tertium, sed ibi loquitur in alio sensu, scilicet, vt scientia vniuersalis dicitur de ea, quæ attingit præcise rationes vniuersales rerum, & non descendit ad particularia. Quo sensu (inter alios) nostra Metaphysica dicitur vniuersalissima scientia: & contrario vero singularis dicitur, quæ solum versatur circa particularia: quomodo sensus dicitur esse singularium. Sic igitur dicitur scientia Dei, neque vniuersalis, neque particularis, quia neutras rationes excludit, sed in omnibus rebus omnes attingit perfectissime: & ob hanc eandem causam dicitur in alio sensu vniuersalissima.

XXXVI.

*Aliquot di-
uina scien-
tia attributa
ita declaran-
tur.*

Reliqua, quæ in quinta assertionem sunt posita, solum ad explicandam eminentem multipliciter illius simplicissimæ scientiæ, & diuersos conceptus ac voces, à quibus nobis significatur, posita sunt. Est ergo in primis considerandum, in nostro intellectu qualem esse cognitionem quæ dicitur virtutes simpliciter: quia in suo conceptu formali nullam includit imperfectionem, vt sunt illæ quinque, quas Aristoteles distinguit in sexto Ethicorum. scilicet, intellectus sapientia, scientia, prudentia, & ars. Alia vero sunt, quæ vel nullo modo sunt virtutes: vt opinio, & fides humana: quia non attingunt infallibiliter veritatem, vel non sunt virtutes sine aliquo defectu & imperfectione, vt fides diuina, 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. Diuina ergo scientia formaliter includit omnes priores virtutes simplicissime unitas in vnica perfectione sua. Est enim illa scientia clarissima cognitio omnium primorum principiorum, & iunctissima contemplatio primæ ac supremæ causæ, & omnium rerum tam naturalium quam supernaturalium. Est item ars omnium, quæ fieri possunt: & prudentia, quæ rectissime iudicat de omnibus, quæ agere expedit. Sub his ergo rationibus & intelligentia, & sapientia, & scientia, & ars ac prudentia nominari potest. Quæ omnia sola ratione distingui per inadæquatos conceptus nostros perspicuum est.

XXXVII.

Posteriores autem proprietates non sunt in Deo formaliter, & in eius scientia. Neque enim Deus opinionem habet, quæ assensum dicit fallibilem, ideoque formidolosum. Nouit quidem Deus rationes omnes, quibus homines niti possunt ad assensum probabiles efficiendos: sed hæc notitia in Deo scientifica est & euidentis: quia nouit, quod pondus habeat vnaqueque ratio, ad probabilitatem generandam. Et ideo Deus etiam mutabiles res & contingentes, non cognoscit, nisi quatenus euidentis & certitudinis sunt capaces, vt verbi gratia, si effectum contingentem in causis & circumstantiis contemplatur, solum cognoscit causam esse sufficientem, sed indifferenter ad talem effectum, vel æqualiter, vel cum maiori propensione ad vnā partem, quam ad aliam,

proutre vera fuerit: effectum autem esse futurum non iudicat, nisi intuendo causam, vt suo tempore determinandam. Rursus nec fides locum habet in cognitione Dei, vt per se notum est, tum quia omnis obscuritas repugnat infinitæ claritati Dei: tum etiam, quia nulla est auctoritas, cui ipse credere possit: nam sibi non credit, cum locutio, quæ secum loqui potest, sit perfectissima sui, & rerum omnium comprehensio: inferior vero auctoritas, quæ ex se fallibilis est, non potest Deum ad assensum mouere, sed ipse euidenter videt, quid ponderis habeat vniuersiusque testimonium, vt humanum vel angelicum intellectum possit ad assentiendum mouere.

Tandem nec scientia, Quia, seu à posteriori potest Deo formaliter tribui, quia talis scientia tunc est, quando cognitio effectus inducit ad cognitionem causæ: vnde oportet, vt cognitio effectus sit causa cognitionis causæ: non potest autem hæc causalitas intercedere ex parte obiecti, vt ex ipsis terminis constat: ergo necesse est, vt sit ex parte cognoscentis: at hoc repugnat Deo, quia manifestam includit imperfectionem. Nouit igitur Deus necessariam connexionem inter effectum & causam, prout in se est: nouit etiam, eum, qui imperfecte cognoscat, posse ascendere ex cognitione effectus ad cognitionem causæ: ipse autem non ita ascendit, sed effectum potius causa cognoscit: & ideo scientiam Quia, seu à posteriori non habet. Scientia autem propter quid formaliter ac proprie in Deo recte concipitur, quia illa dictio *propter quid*, non indicat causalitatem ex participio cognoscentis, ita vt cognitio causæ sit causa cognitionis effectus: sed dicit tantum causalitatem ex parte obiecti, quæ per simplicissimam cognitionem videri potest: & hoc modo videt Deus ex qua causa, vel ex quibus sit vnusquisque effectus: & ideo propriissime dicitur habere scientiam propter quid, præsertim respectu creaturarum, in quo sine causa formauit Durand. in 1. distinctione 35. quæst. 4. Aduertit tamen non abs re, non habere Deum scientiam propter quid respectu sui ipsius, quia nullam habet causam: vnde dici potest habere perfectissimam scientiam quid, & eminenter propter quid: quia in simplicissima ratione sua cognoscit contineri rationes omnes, quæ aliquo modo à priori de attributis eius reddi possunt.

Atque ad hunc modum discurrere possemus per omnes voces, vel conceptus cognitionum, seu perfectionum intellectualium: sunt enim innumera. Et in eis est attente considerandum, an dicant perfectionem simpliciter, an includant aliquam imperfectionem: vt illæ formaliter & proprie tribuantur diuinæ scientiæ, hæc vero minime, vt verbi gratia, cognitio apprehensiva, & iudicativa, vt absolute & formaliter dicunt perfectionem sine imperfectione scilicet, representare res intelligibiles, & assentiri veritati, merito tribuntur Deo. Si vero apprehensio sumatur non solum cum præcise iudicij ex parte nostra, sed etiam cum exclusionem ex parte ipsius rei, id est, quod talis conceptus sit vere apprehensiuus, & non iudicatiuus, 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 illæ voces, quæ videntur significare apprehensionem rei sine perfecto iudicio, non nisi metaphorice Deo tribuntur: & huiusmodi videntur et *cogitatio, consilium*, & similes. Rursus reperitur in nobis scientia intuitiua & abstractiua, quæ quatenus dicunt cognitionem rei existentis, vel non existentis, nullam includunt imperfectionem in ipsa cognitione, & hoc modo tribui possunt Deo, tamen si cognitio abstractiua dicatur propter absentiam & distantiam.

distinctionem localem, vel temporalem ab obiecto, sic includit imperfectionem, & limitationem in tali cognitione, nimirum quod non possit ad omnia tempora, vel ad omnia loca extendi: & hoc modo non reperitur in Deo formaliter: & si quæ sunt voces, quæ hanc significationem inuoluant, non tribuuntur Deo proprie, sed Metaphorice: huiusmodi autem esse videtur recordatio, quæ proprie a Deo per Metaphoram Deo attribui potest. Et iuxta hanc significationem, & considerationem data est celebris illa diuisio Theologorum scientiæ diuinæ, in scientiam simplicis intelligentiæ, & scientiam visionis: nam prior de se est tantum rerum possibilium vel sic, & abstractiua: posterior vero dicitur de tota cognitione rerum, quæ existentiam habent, vel habituræ sunt in aliqua differentia temporis. De qua diuisione plura à Theologis traduntur, quæ ad Metaphysicum non spectant: satisque illi est significationem illorum terminorum nosse.

Quid Aristoteles de diuina scientia senserit.

Solum potest Philosophus desiderare, quid de diuina scientia Aristoteles senserit. In quo vnum ferè est controuersum: de cæteris enim bene sensisse constat. Nam aperte in 12. Metaphysic. ponit Deum intelligentem seipsum tanquam purum actum, atque vnicuique simplicissima, perpetua, & immutabilis intelligentiæ, quæ est substantia eius, in quo principio cetera quæ superius diximus continetur, quæ licet non omnia sint ab eo declarata, nihil tamen dicit, quod eis repugnet: illo tantum excepto, de quo, videlicet, est controuersia. 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 primo, distincte, recte gentium quinta, quæstione prima, ubi adducit etiam Commentatorem 12. Metaphysic. text. 51. ita exponentem Aristotelem. Ex quo textu præcipuum solum tur fundamentum, nam ibi dicit Aristoteles Deum quædam non cognoscere, ne vilescat intellectus eius: nam quædam adeo vilia sunt, vt nobilior sit ea ignorare, quam nosse: alia vero testimonia, quæ ex Aristotele adduci solent, nullius sunt momenti. Eandem opinionem tribuit Aueroi, non tamen Aristoteli, Gabr. in primo, distinctione trigesima quinta, quæstione secunda. Auicenna etiam, vident Aueroes refert disputatione 12. Destrudib., existimant Deum non cognoscere singularia secundum existentias eorum, quia non intellexit quo modo talis scientia posset esse inuariabilis, & independentis à rebus mutabilibus. Aueroes alias addit rationes, quas la. d. referunt Gregorius & Gabr. supra, quæ in virtute sunt à nobis solutæ in superioribus, præter illam, quod si Deus singularia cognosceret, iniqua cognosceret, quod est impossibile. Denique ita sensisse Aristotelem, multi ex antiquis Patribus docuerunt, vt Clemens Alexandrinus libro quinto Stromaton, Ambrosius libro primo de Officijs, capitulum decimotertio. Gregorius Nissenus libro octauo Philosophiæ, capitulo quarto (vel Nemestius) & Theodoretus lib. sexto, de curandis Græcicis affectionibus.

Sed rectius sentiunt, qui ab hoc errore Aristotelem vindicant, quia in alijs locis recte sentit, & ille textus Metaphysic. congruam habet expositionem, vt necesse non sit cum Durando dicere, illum contraria docuisse. Primum probatur ex varijs principijs & testimonijs Aristotelis, quia in 2. Physicor. demonstrat naturam agere propter finem directam ab auctore suæ: & ideo ait opus naturæ, esse opus intelligentiæ: ergo supponebat Aristoteles auctorem naturæ cognoscere actiones ac fines naturalium agen-

tium, quæ circa singularem versantur. Vnde i. de Cælo text. 13. Deum dixit & naturam nihil facere frustra: orania ergo, quæ sunt, cognoscuntur à Deo. Deinde 12. Metaphysic. cap. 2. Deum facit causam & auctorem omnium: est autem constans apud Aristotelem, Deum non agere ignoratè, sed per intellectum & voluntatem, vt infra videbimus. Quod latius & elegantius docet in lib. de Cælo, & Mundo, de Alexand. dicens: Omnes aeris, terre, & aquæ res, Dei opera dicere poteris: & inferius ait voluntate sua omnia continere & mouere. Rursus 10. Ethic. cap. 8. eum, qui felicitati actiuæ contemplatiuæ coniungit, Deo dicit esse charissimum, & li. 2. Magnorum Moralium, cap. 8. ait, Bonam fortunam iniquorum hominum, non esse in Deum referendam. In quo quidem errat, in ratione tamen quam subdit, declarat quod intendimus. Talem siquidem (ait) Dominum præsumimus Deum, vt bona malique meritis distribuat. Et infra Quod si huiusmodi distributori Deo ascripserimus, malum ipsum iudicem faciemus, & cætera, quæ in eandem sententiam subiungit Item i. lib. Oeconomicorum, c. 3. ait: Sic diuina prouidentia ordinata esse vtriusque naturam (id est, viri & mulieris) ad societatem. Præterea 3. Metaphysic. text. 15. & i. de Anima, text. 80. ad hoc deducit Empedoclem tanquam ad maximum incōmodum, quod Deus sit insipiens seu ignofans aliquarum rerum. Constat igitur hanc fuisse Aristot. sententiam. Atq; ita censuit D. Thom. i. part. q. 14. artic. 11. & i. cont. Gent. c. 50. & Commentatores eius eisdem locis. Et Capreolus a cæli Scholastici in i. distinct. 35. Marilius quæst. 38. artic. 3.

Secundum patet, nam textus ille 12. Metaphysicor. duobus modis exponi potest, quibus nos similia verba in sanctis Patribus exponimus. Primo enim, D. Hieronymus Habacue i. simili modo dicit: Absurdum est ad hoc deducere Dei maiestatem, vt sciat per momenta singula quot nascantur culices, &c. Cum tamen certissimum sit, Hieronymum non ignorasse Deum omnia scire: loquitur ergo ibi non de qualibet scientia, sed de illa, quæ habet coniunctam peculiarem curam, & prouidentiam: non quod ea etiam omnia non cadant sub diuinam prouidentiam, sed quod non eodè modo ac res humanæ, quas Deus principaliter intendit, vt statim Hieronymus declarat. Quo modo etiam Paulus dixit: Nunquid de bobus cura est Deo? Sic ergo exponere possumus Aristotelem, quod Deus quædam, quæ sunt vilia, nesciat, principaliter ea intendens, aut procurans. Secundo (magis ad mentem eius) etiam August. lib. 38. qq. quæst. 46. dixit Deum nihil cognoscere extra se, non quia alia omnino nesciat, sed quia nihil nisi per se ipsum, & ex cognitione sui scit. Hoc igitur eodem sensu locutus est Aristoteles, vt Diuus Thomas eum interpretatur. Et hoc solum probat ratio eius, scilicet, Deum non ita hæc cognoscere, vt ab eis periciatur & pendeat, hoc enim esset vile, & indignum Deo. Cognoscere autem hæc quantumuis vilia, superiori & independente cognitione & solum vt secundaria obiecta, id non solum non est indignum, sed est ex abundantia perfectionis. Atque in hunc modum facile etiam soluitur ratio Auicennæ: non enim sequitur variabilitas in diuina scientia, cum sit independentis, vt latissime in superioribus declaratum est.

Atque in hunc etiam modum aliqui voluerunt Aueroem interpretari, præsertim Palacios in i. distinct. 35. & certe adducit probabilia eius testimonia ex disputatione 6. & 13. contra Algazel. & ex libro primo, de generatione animalium. Sed quid Aueroes senserit, parum curandum cenfeo, & de illo facile admitterem, quod Durand. ibi quæstione secunda dicit, non fuisse constantem in hoc, sed contraria scripsisse: præsertim, quia ex professo, & in propria disputatione videtur illum errorem docuisse. Argumentum autem sumptum ab infinitate singularium, nullius est momenti: quia infinitus Dei intellectus hæc omnia

XLII.

XLIII.

Quid Aueroes senserit in hac re.

Quid Plato
& alii Philo-
sophi.

omnia distinctissime capere potest: alioqui nec omnes species rerum possibilem comprehendere posset Deus. Denique alios Philosophos veritatem hanc assecutos fuisse constat ex Platone lib. 10. de Legib. & ex Algazele contra Avicennam, ut refert Averroes dicta disp. 12. Destructori, & ex alijs, quæ tractat Eub. lib. 6. de Peren. Philosophia.

SECTIO XVI.

Quid possit ratione naturali demonstrari de divina voluntate.

I.



E divina voluntate idem fere iudicium est, quod de divina scientia, & ideo illi fere applicanda sunt, quæ in præcedente sectione sunt dicta & pauca addenda quæ voluntatis sunt propria.

Esse in Deo voluntatem.

II.

Primo igitur dicendum est, ratione naturali demonstrari esse in Deo propriam & formalem voluntatem. Omitto testimonia, quibus constat hoc etiam esse de fide, quia & yulgaria sunt, & non pertinent ad præsens institutum. Probatur ergo primo à priori, quia demonstratum est Deum esse vivens intellectualem perfectissimum, sed de ratione huiusmodi vivens est, ut habeat non solum vim intelligendi, sed etiam appetendi vitaliter: ergo est in Deo huiusmodi vis appetitiva spiritalis, & vitalis: hæc 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, & ad formam apprehensam appetitus vitalis, ad sensitiivam sensitiivus, & intellectivam, rationalis seu intellectualis. Secundo principaliter potest à posteriori probari ex effectibus, primo, quia hic appetitus reperitur in creaturis perfectissimis, quæ sunt ad imaginem Dei & ad magnam perfectionem earum spectat, & formaliter nullam includit imperfectionem: nam quod motus huius appetitus in his creaturis sit accidens, aut quod sit per efficientiam intrinsecam, vel informationem & quod similes imperfectiones habeat, non est de ratione voluntatis ut sic abstracta à voluntate participata & per essentiam, sed consequitur ex eo, quod talis voluntas participata est, & imperfecta.

De appetitu innato.

III.

In Deo est
naturalis
necessarius
que appeti-
tum.

Dubians
ratio.

Sed quæret aliquis, an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut scilicet à libero distinguitur: nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui, sed sumendo naturale, ut distinguitur ab elicitum, & dicitur pondus naturæ, seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra disputatione in 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, & in creatis viventibus non videtur reperiri, nisi quatenus potest appetitus in eis antecedit vitalem appetitionem: in Deo autem neque est aliquid imperfectum, aut non vitale, neque est facultas appetitiva, quæ antecedit vitalem motum appetendi, ut infra dicam. Secundo, quia appetitus naturalis videtur proprius earum rerum, quæ per se ipsas non habent consummatam omnem perfectionem suam: nam si haberent, nil esset quod appeterent. Unde communiter dici solet, hunc appetitum nil aliud esse præter capacitatem naturalem, Deus autem per se ipsum ha-

bet 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 alijs communicare, vel appetitum Dei naturalem non expleri: utrumque autem est inconueniens.

Nihilominus negandum non est esse in Deo appetitum naturalem: est quidem hic appetitus metaphoricè 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 desiderij boni non possessi, sed etiam esse potest per modum amoris, & quietis in perfectione habita. Sic enim materia non solum appetit, quasi desiderando formam, quam non habet, sed etiam quietem, & quasi delectabiliter possidendo quam habet: & visio creata beatifica, aut lumen gloriæ naturali pondere fertur in Deum, quamvis ab eo nunquam separatur. Neque etiam est de ratione huius appetitus, ut tendat in rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus, seu quasi obiectum, & subiectum eius in re distinguatur: nam potest esse appetitus, quasi refluxus 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 vnaquæque res dicitur naturaliter appetere suum esse, vel suam actualem entitatem, quæ non est aliud quam ipsa: dicitur etiam vnaquæque res appetere suam perfectionem, non tantum eam, quæ sibi superaddi potest, sed etiam eam, quam in sua entitate intime includit: imo tanto magis illam, quanto magis est idem sibi: nam si vnicuique amabile est bonum proprium, ceteris paribus illud erit magis amabile, quod magis fuerit proprium.

Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturalem etiam ad intrinseca bona, quæ in se ipso possidet: quamvis illa bona necessario habeat, & ab ipso non distinguantur: neque in se sit, nil minus excellentissimum bonum. Quia, si aliter naturaliter appetunt se ipsas, & suam perfectionem sine distinctione, aut carentia, cur non etiam Deus? Item per hanc Metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur, quam quod vnaquæque res ita est quæta, & quasi contenta suo esse & perfectione, sicut solet appetitus vitæ quiescere in bono adepto, & quod habeat quasi intrinsecum vitæ cum sua perfectione, ratione cuius illam tuetur, ac defendit, si necesse sit: hoc autem totum in Deum propriissime convenit, etiam si præcise 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, & in universum amor elicitus connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

Nullum ergo imperfectionem includit hic appetitus, ob quam Deo denegandus sit. Quid enim refert, quod hic appetitus communis sit rebus inanimatis: multa enim prædicata sunt Deo & illis communia, ut esse substantiam, ens, &c. Quocirca non omnis ratio, quæ abstracte vel præcise ad vitalitatem imperfectam est: sed illa tantum quæ condistinguitur & opponitur vitæ, quæ vero est quasi transcendens, & intime inclusa etiam in ipsa vitæ, perfectione simpliciter dicere potest: ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, & hoc modo solet distinguere: voluntas in naturam, & voluntatem ut sic.