

esse futurum: quia futurus quis incedere non incedet, ut dicitur in 2 de Generat. (text. 64). Sed ista instantia nulla est; quia quamvis quod fuit futurum, possit non esse futurum impeditis causis quae erant determinatae ad effectum ut in maiori parte, non tamen potest non fuisse futurum; semper enim verum erit dicere: Hoc quandoque fuit futurum. Similiter non est ad propositum; quia cum dicitur praescitum, non importatur tantum ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut praeteritum.

Et ideo alii dicunt, sicut videtur Magister dicere in littera, quod hoc antecedens non est necessarium; quia praescitum, quamvis secundum vocem consignificet tempus praeteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit praeteritum: et ideo sicut Deus potest non praescire, ita potest non praescisse. Sed istud etiam non solvit; quia quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinsicis, ut velle, intelligere, et huiusmodi; unde non est contingens non esse, si ponatur esse. Et quia consequens non potest poni non esse, quin etiam antecedens ponatur non esse, consequens non poterit poni non esse. Sed hoc certum est quod antecedens potest poni esse; verum enim est determinate Deum aliquid futurum non scire; et ita sequitur quod consequens non potest poni non esse, etiam absolute sumptum; et multo minus quod possit contingere non esse.

Et ideo alii dicunt, quod istud antecedens est contingens, quia designatur ibi duo, scilicet actus divinus qui immutabilis est, et ordo ad futurum, qui mutabilis est mutabilitate rei; et ideo totum iudicandum est contingens propter alterum tantum. Istum enim esse hominem album, contingens est, quamvis esse hominem sit necessarium. Sed istud etiam non videtur dubitationem solvere. Cum enim dicitur Deus praescivisse aliquid, ordo ille ad futurum designatur ibi ut obiectum super quod transit actus. Est enim sensus: Praescivit, id est scivit hoc esse futurum. Quando autem aliquid dictum ponitur ut materia alicujus actus, ut dictum, oportet quod materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur; ut cum dicitur: *Scio istum currere*: ea autem quae sic sumuntur, nullam differentiam contingentiae vel necessitatis in propositione faciunt; tum quia veritas et necessitas propositionis ex principali verbo pendet, in quo intelligitur compositio: tum etiam quia dictum hoc modo positum non sumitur ut verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed ut dictum quoddam tantum. Unde aequalis necessitas vel contingentia est harum duarum propositionum: *Dico Socratem currere, et Deo solem moveri*; etiam positio quod ipsum dicere sit necessarium; et ita positio etiam quod ordo ille importatus ad futurum sit mutabilis, nihil impeditur de necessitate antecedentis.

Unde alii dicunt, hoc antecedens esse necessarium; nec tamen consequens (1) est necessarium; quia illa maxima intelligitur tantum in illis conditionibus in quibus antecedens est causa proxima consequentis. Sed hoc etiam non plene solvit, quia regula illa non probatur a Philosopho (1 Post, text. 17), ratione causalitatis, sed ratione conse-

(1) Al. contingens.

quentiae, secundum quam ex necessario sequitur necessarium, sive sit causa, sive sit effectus.

Et ideo aliter dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus tum etiam ex ordine ad scitum; quia ista res non ponitur subiacere scientiae divinae nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est; et ideo similis necessitas est inserenda in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu; et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet quod si sumatur Socratem currere secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet: non enim sequitur ex antecedente nisi secundum quod substat divinae scientiae, cui subijcitur prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali; unde etiam sic sumendum est consequens, quomodo patet quod consequens necessarium est: necesse enim est Socratem currere dum currit.

Ad quintum dicendum, quod ista: *Omne scitum a Deo necesse est esse*, est duplex, eo quod potest esse de dicto, vel de re: et si sit de dicto vera est, et si sit de re, falsa est: et similiter conclusio duplex est. Et hujus distinctionis ratio est, quia potest istud sumi secundum conditionem quae subiacet divinae scientiae; et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet, vel potest ista res sumi sine aliqua conditione; et sic non est necessaria: quia potest sic considerari ut est in causis suis antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scita a Deo futura esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit.

Ad sextum dicendum, quod quamvis iste respectus ad rem sit inseparabilis secundum quod attingit eam; non tamen attingit eam nisi prout est in esse actuali praesentialiter considerata; et ideo potest fieri distinctio secundum quod res illa consideratur ut cadens sub respectu illo vel ut non cadens. Verbi gratia, cursus Socratis subiacet certitudini divinae scientiae, prout est in actu; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, et secundum quod sic tantum erat, non erat subijcibilis certitudini divinae scientiae: si enim Deus vidisset ipsam causam, ut Socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset istud scire; et ideo patet quod distinctio illa, scilicet quod possit esse de re, vel de dicto, bona est.

Ad septimum dicendum, quod Deus non tantum cognoscit ea quae sunt nobis praesentia, sed quae sunt nobis praeterita et futura, supra quae tamen omnia intuitus divinus cadit, secundum quod suis temporibus praesentia sunt. Unde non sequitur quod aliquam rem Deus quandoque sciat quam aliquando nescivit.

#### Expositio textus.

*Quia futurum est, ideo scitur a Deo.* Illic denotatur causa consequentiae et non essendi.

*Illorum enim peccata praescivit, non sua (1);* quasi dicat: Si sua praescientia eos ad peccandum cogeret non ipsi peccassent, quia coacti facerent; sed ipse Deus coactor.

(1) Al. Psalms etc.

## DISTINCTIO XXXIX.

*Utrum scientia Dei possit augeri vel minui, vel aliquo modo mutari: utrumque eum videtur posse probari.*

Practerea quaeri solet, utrum scientia Dei possit augeri vel minui: utrumque enim videtur posse probari. Quod enim divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur: quia potest Deus scire quod nunquam scit. Est enim aliquis qui non est lecturus hodie, et tamen potest esse ut legat hodie potest enim hodie legere. Nihil autem potest fieri quod non possit a Deo sciri. Potest ergo Deus scire hunc lecturum hodie. Potest ergo aliquid scire quod non scit. Ergo potest ejus scientia augeri vel mutari; eademque videtur posse minui. Est enim aliquis hodie lecturus, quem Deus scit lecturum. At potest esse ut non legat. Ergo potest Deus non scire hunc lecturum. Potest ergo non scire aliquid quod scit. Ergo potest minui ejus scientia vel mutari. Ad quod dicitur, quia Dei scientia omnino immutabilis est, nec augeri potest vel minui. Nam, ut ait Augustinus (in 13 lib. de Trinit., cap. 15), «Scientia Dei est ipsa sapientia, et sapientia est ipsa essentia substantia Dei: quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere et aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse. Ideoque novit omnia Verbum quae non est Pater; sed et nosse de Patre est, sicut esse. Nosse enim et esse ibi unum est. Et ideo Patri sicut esse non est a Filio, ita nec nosse. Proinde tanquam seipsum dicens, Pater genuit Verbum sibi coaequale per omnia. Non enim seipsum integre perleceperat quae dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in seipso. Hoc est ergo omnino Verbum quod Pater; non tamen est Pater, quia iste Filius, ille Pater. Sciunt ergo invicem Pater et Filius; sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia unusquisque eorum similitudine videt, non particulatim aut singulatim, velut alter ante conspectu hinc illinc, et inde hinc, et rursus inde vel inde in aliud alique aliquid, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alius, sed omnia simul videt, quorum nullum est quod non videt et sciat. Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est; nostra vero scientia et amissibilis et variabilis (1) et receptibilis est, quia non hoc est nobis esse quod sapere, vel scire (2). Propter hoc sicut nostra scientia illius scientiae Dei dissimilis est, sic et nostrum verbum, quod nascitur de scientia nostra, dissimile est illi Verbo quod natum est de Patris scientia. Ex hac auctoritate clare ostenditur, scientiam Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est; et quod Pater et Filius eum Spiritu sancto simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia: non potest augeri vel minui posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit: quia potest aliquid esse subiectum ejus scire: ita quod non est, et possit non esse subiectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiae.

*Opposito, an Deus possit noviter vel ex tempore scire vel praescire aliquid.*

Hic opponitur a quibusdam ita. Si Deus potest aliquid scire vel praescire, quod nunquam scivit vel praescivit; potest ergo ex tempore aliquid scire vel praescire. Ad quod dicitur, Potest quidem Deus scire vel praescire omne quod potest facere, et potest facere quod nunquam fiat. Potest ergo scire vel praescire quod nunquam fiet nec est nec fuit; nec illud scit vel scivit, neque praescit vel praescivit: quia scientia ejus non est nisi de his quae sunt vel fuerunt vel erunt, et praescientia non est nisi de futuris. Et licet possit scire vel praescire quod nunquam est vel erit; non tamen potest aliquid scire vel praescire ex tempore. Potest utique scire vel praescire quod nunquam est nec erit; nec illud scitum vel praescitum est ab aeterno. Nec tamen potest incipere scire vel praescire illud; sed ita potest modo scire vel praescire, sicut potest scisse vel praescisse ab aeterno. Si enim dicas, eum modo posse scire vel praescire quod ab aeterno non scivit vel praescivit, id est, ita quod ab aeterno non severit vel praesciverit, quasi utrumque simul esse pos-

(1) Al. desit et variabilis.

(2) Al. quod scire.

sit falsum est. Si vero dicas, eum posse modo scire vel praescire quod ab aeterno non scivit vel praescivit; id est, habere potentiam sciendi vel praesciendi ab aeterno et modo aliquid; nec tamen illud praescitum est vel futurum verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel praescire aliquid, sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid; et tamen potest velle quod nunquam voluit.

*Utrum Deus possit scire plura quam scit.*

Item a quibusdam dicitur, Deum posse plura scire quam sciat: quia potest scire omnia quae scit, et potest aliqua facere quae nunquam erunt, et illa potest scire: non enim aliqua incognita facere potest. Si vero omnia essent quae modo sunt, et alia quaedam faceret quae non sunt nec erunt, et illa omnia sciret; pro certo plura sciret quam modo sciat; nec tamen ejus scientia augeri potest: quia hoc totum fieri potest sine mutabilitate scientiae. Constat ergo, Dei scientiam omnino esse immutabilem, nec augeri posse vel minui, sed et subiecta.

*Quod videtur adverbium illi sententiae, quia supra dictum est, Utrum semper et simul scire omnia.*

Et vero quod praedictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieronymus in expositione Habacuc (cap. 1): «Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei maiestatem ut sciat per momenta singula, quot culices nascantur quotve moriantur, quata pecora et muscarum sit multitudo, quotve pisces nafent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam ejus etiam ad ima retrulimus, in nos ipsos invidiosius simus, eandem irrationabilium et rationalium providentiam esse dicentes.» Hic videtur dicere Hieronymus, quod Deus illorum minorum scientiam sive providentiam non habet. Quod si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse novimus, ut Deum illa alteratim vel particulatim scire neget, nec per diversa temporum momenta sic illa cognoscit, sicut per varia momenta illorum quaedam deficient, quaedam incipiunt. Neque illis alicuique irrationabilibus ita providet, quemadmodum rationalibus. a Nunquid enim (ut ait Apostolus 1 Corinth., 9, 9) cura est Deo de bobus? Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationabilibus. Dicit tamen Scriptura, quod ipsi est cura de omnibus. Providentiam ergo et curam universalem de cunctis quae condidit, habet, et habet unicuique quod sibi debetur et congruit sed specialem providentiam alique curam habet de rationalibus, quibus praeccepta tradidit, eisque recte vivendi legem praescripit, ac praemia promittit. Hanc providentiam et curam de irrationabilibus non habet. Ideo dicit Apostolus, quia non est cura Deo de bobus; providet tamen omnibus et curat, id est gubernat, omnia, qui omnibus solem suum facit oriri et pluviam dat. Scit itaque Deus quanta sit multitudo piscium, culicum et muscarum et piscium, et quot nascentur quotve moriantur; sed non scit hoc per momenta singula; immo simul et semel (1) omnia. Neque ita scit ut eandem habeat providentiam irrationabilium et rationalium; id est, ut eodem penitus modo providet irrationabilibus et rationalibus. Rationalibus enim et praeccepta dedit, et Angelos ad custodiam delegavit.

*Brevis summa praedictorum (2).*

Simul (3) itaque et immutabiliter scit Deus omnia quae fuerunt et sunt et erunt, tam bona quam mala: praescit quoque omnia futura, tam bona quam mala.

(1) Al. et semper.

(2) Al. cum additione quorundam: in textu vero post ea verba tam bona quam mala apponitur initium distinctionis sequentis omisso titulo: quid sit praedestinatio et in quo differat a praescientia. Nos secuti sumus textum Magistri et divisionem Angelicam.

(3) Al. sicut itaque.

## Divisio textus.

Hic ostendit, cujus causa sit divina scientia; et dividitur in partes duas: in prima inquit, utrum sit invariabilis; in secunda, utrum sit universalis, ibi: *Et vero quod praedictum est . . . videtur obviare quod ait Hieronymus*. Prima in duas: in prima movet quaestionem, et objicit contra veritatem; in secunda determinat, ibi: *Ad quod dicimus, quod Dei scientia omnino immutabilis est; et dividitur in duas: in prima determinat concedendo ea quae ponunt variationem ex parte scitorum, et non ex parte scientiae; in secunda determinat quae ex parte scientiae variationem important*. ibi: *Hic opponitur a quibusdam ita*. Et circa hoc duo facit: primo negat ea quae simpliciter neganda sunt; secundo ponit opinionem quorundam qui concedunt quasdam locutiones, quae variationem scientiae significare videntur, retorquentes tamen ad varietatem scitorum, ibi: *Item a quibusdam dicitur Deum posse plura scire quam sciat*.

*Et vero quod praedictum est . . . videtur obviare quod ait Hieronymus*. Hic inquit, utrum praescientia vel providentia Dei, sit universalis causa omnium; et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo determinat eam, ibi: *Ex tali itaque sensu illud dicitur esse noverimus*; tertio recapitulat, ibi: *Simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia*.

## QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de invariabilitate scientiae divinae. Secunda de universalitate providentiae ejusdem.

Circa primum tria quaeruntur: 1.<sup>o</sup> utrum Deus possit non scire illud quod scit; 2.<sup>o</sup> utrum possit aliquid scire quod non scit, vel plura quam scit; 3.<sup>o</sup> utrum Deus sciat infinita.

## ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum Deus possit non scire illud quod est scitum ab eo. — (1 p., qu. 14, art. 13.)*

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit non scire illud quod scitum est ab eo; quia, secundum Augustinum (lib. 26 contra Faustum, cap. 4), Hieronymum (ad Eustoch., epist. 22 de custod. Virginitatis) et Philosophum (in 6<sup>a</sup> Ethic., cap. 2), Deus non potest facere ut id quod est praeteritum, non fuerit. Sed cum dicitur: *Hoc est scitum a Deo*, significatur ut praeteritum. Ergo non potest non esse scitum ab eo.

2. Si dicas, quod est praeteritum dependens a futuro, hoc nihil est, ut prius dictum est, dist. 57, quaest. 1, art. 5, quia non importatur in participio tantum ordo ad futurum, ut in hoc participio futurum; sed etiam actus quidam.

3. Praeterea, omne quod est, necesse est esse dum est, ut dicit Philosophus (1<sup>a</sup> Periherm., cap. ult.). Sed scire Dei non est nisi ut ens actu, cum mensuretur aeternitate, in qua nihil praeterit vel succedit. Ergo videtur quod non possit non esse; et ita Deus non possit non scire illud quod scit.

4. Praeterea, secundum Philosophum (in 2<sup>a</sup> de General., text. 68), omne aeternum est necessarium. Sed quodlibet scire Dei est aeternum. Ergo est necessarium; ergo ab aequipollenti non potest non esse.

5. Scire ipsius est ipsum esse ejus. Sed ipse non potest non esse. Ergo non potest non scire quod scit.

Sed contra, quidquid Deus scit, operando operatur. Sed potest non operari quod operatur. Ergo potest non scire illud quod scit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut attributa divina differunt secundum proprias rationes, et sunt tamen una res; ita etiam actus attributorum sequuntur rationes eorum; et ideo alicui actui attribuitur quod alteri non convenit. Dicimus enim Deum scire quod non vult, vel quod non facit. Est ergo haec ratio voluntatis ut libere actum suum producat; quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus; unde potest velle et non velle. Sed hoc intelligendum est, dum actus est in egrediendo a voluntate; quia postquam transit, non subiacet facultati ejus; non enim potest non velle quod voluit. Similiter non subiacet facultati ejus ut utrumque simul producat; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum intelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato; sed de omnibus actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui, et huiusmodi. Cum igitur actus divinae voluntatis semper sit in actu, et non pertransiens in futurum, semper est quasi in egrediendo a voluntate; et ideo manet libertas divinae voluntatis respectu ipsius. Unde potest dici, quod Deus potest non velle hoc; non tamen potest ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit, accipiendo post et nunc ex parte voluntatis, quae mutabilis esse non potest. Et quia dictum est supra, dist. 8, quaest. 5, art. 1, de actu divinae scientiae, secundum quod est causa operis ejus ut informans ipsum, quod est imperatus a voluntate; ideo potest concedi quod Deus hoc modo potest non praescire. Non tamen potest esse ut simul praesciat et non praesciat, vel quod nunc praesciat et postmodum non praesciat, loquendo de praescientia ex parte scientiae tantum; ita quod non fiat vis de ratione futuri; quia quod modo est futurum, postea erit praesens; et tunc non est praescitum, sed scitum est. Et ideo dicendum est secundum distinctionem Magistri, quod si accipiatur conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo: si autem accipiatur divisim, sic est in potestate sua scire et non scire; et haec libertas demonstratur cum dicitur quod Deus potest hoc non scire.

Ad primum ergo dicendum, quod actus scientiae divinae nunquam transit in praeteritum, sed semper est in actu; et ideo semper manet in libertate voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod illa solutio nihil valet.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est, necesse est esse dum est; absolute tamen loquendo, non necesse est esse. Ita et Deo scire necesse est dum scit; non tamen necesse est eum scire nisi necessitate immobilitatis, quae voluntatis libertatem non excludit; et haec libertas significatur cum dicitur, quod Deus potest hoc non scire vel non velle.

Ad quartum dicendum, quod omne aeternum est necessarium necessitate immobilitatis, quae libertatem voluntatis non excludit, ut dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 1.

Ad quintum dicendum, quod licet esse et scire sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem ut imperatum ab ipsa, esse autem non;

et ideo esse suum non subiacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae.

## ARTICULUS II.

*Utrum Deus possit scire aliquid quod nescit.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit scire aliquid quod nescit. Nihil enim existentium cognoscit Deus nisi per ideam. Sed non potest aliqua idea in ipso esse quae non sit: quia cum idea sit forma rei in Deo existens, non potest intelligi quod aliqua forma adveniat Deo sine mutatione ejus. Ergo non potest scire ea quae non scit.

2. Praeterea, scientia realiter refertur ad seibile, et dependet ad ipsum. Sed mutato eo quod ad aliquid dependet, etiam ipsum mutatur. Ergo videtur quod si aliquid posset esse scitum a Deo quod non est modo scitum ab eo, scientia ejus posset mutari.

3. Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem seibillum, sicut quantitas virtutis secundum quantitatem objectorum. Ergo ad pluralitatem seibillum sequitur augmentum scientiae. Sed si posset scire aliquid quod non scit, posset plura scire quam sciat. Ergo posset augeri ejus scientia; quod est impossibile. Ergo et primum.

4. Praeterea, supra dictum est, dist. 58, quaest. 8, art. 4, quod Deus non tantum scit ea quae sunt, sed et ea quae non sunt. Ab his autem nihil potest aliud esse, cum nihil sit medium inter ens et non ens. Ergo non potest aliquid aliud scire ab illis quae scit.

Sed contra, Deus potest operari quod non operatur. Sed quidquid operatur, operatur per suam scientiam. Ergo potest scire aliquid aliud ab his quae scit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus dicitur scire aliquid dupliciter; vel scientia visionis, secundum quod videt res quae sunt vel erunt vel fuerunt non solum in potentia causarum suarum, sed etiam in esse proprio; vel scientia simplicis intelligentiae, secundum quod scit ea quae nullo tempore sunt, esse in potentia causarum suarum. De hac igitur loquendo, Deus non potest scire aliquid aliud ab his quae scit; quia nihil potest esse aliud ab his quae sunt et quae possunt esse. Loquendo autem de scientia visionis de qua hic Magister loquitur, sic potest aliquid aliud videre ab his quae videt, secundum quod potest ei quod habet esse in potentia sua tantum, dare esse in propria natura. Si tamen hoc in esse produceret, ab aeterno ab eo esset praescitum; et ideo distinguendum est hoc etiam sicut et supra, art. praeced. Si enim intelligatur conjunctim, sic Deus non potest scire quod non scit: quia ista duo sunt impossibilia, quod Deus sciat aliquid quod ab aeterno nescivit. Si autem intelligatur divisim, sic est verum, et designatur potestas libertatis, ut supra dictum est, art. antec., et non mutabilitas scientiae vel voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod idea secundum essentiam est una, et non distinguitur nisi per respectum ad diversa. Unde si poneretur aliqua alia res, non fieret additio alicujus formae, sed respectus tantum. Vel dicendum melius, quod sicut ipsum scire est subjectum libertati voluntatis, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinae scientiae, sicut scientia artificis ad formam

S. Th. Opera omnia, V. 6.

artificiati quam excogitat; et ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni quod actus sciendi sit in eo, et quod non fuerit; ita non potest designari quod idea sit in eo et non fuerit; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod scientia nostra dependet a seibili (1); sed seibile dependet a scientia Dei; unde scit scientia nostra variatur, seibile immobili permanente; ita seibile mutatur, scientia Dei non mutata.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquo modo concedatur quod Deus potest scire aliquid aliud ab his quae scit; non tamen videtur posse concedi quod possit scire plura quam scit; quia cum dicitur, Plura, designatur comparatio ad aliquid praexistens, cum quo hoc non erat; et hoc non potest esse, ut ista duo sint simul vera: Prius nescivit, et modo scit; nec hoc ipse potest; et ita patet quod enim dicitur, Potest plura scire, aliquo modo pertinet ad sensum compositum. Unde Magister non simpliciter concedit, sed opinionem narrat; et similiter non debet concedi quod scientiae ejus aliquid addatur, nec aliquid huiusmodi, quod facit intellectum sensus compositi. Si tamen concederetur, non ideo (2) sequeretur scientiam posse augeri; quia ipse per unum et idem scit multa et pauca, quod est primum et per se objectum scientiae ejus, scilicet essentiam suam quae est similitudo ejus.

Ad quartum dicendum, quod ea quae non sunt, Deus non scit scientia visionis; et de hac tantum hic loquimur.

## ARTICULUS III.

*Utrum Deus sciat infinita. — (1 p., qu. 14, art. 1.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sciat infinita. Scientia enim numeratur secundum scita. Sed in Psal. 146, 3, dicitur, quod *sapientiae ejus non est numerus*. Ergo scita ejus sunt infinita.

2. Praeterea, Deus non alio modo scit quasdam species numerorum quam alias. Sed quidam scit actu et determinata scientia quascumque aliquis homo scit. Cum igitur species numerorum sint infinitae, videtur quod ipse sciat infinita determinate.

3. Praeterea, particularia sunt infinita. Sed Deus scit particularia, ut supra, dist. 56, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo scit infinita.

4. Praeterea, potentia sua dicitur infinita, et dicitur infinitorum simpliciter. Sed nihil potest facere nisi per scientiam. Ergo videtur quod scientia ejus sit infinitorum simpliciter.

5. Sed contra, quidquid scitur, perfecte scientia comprehenditur. Sed quidquid comprehenditur, intellectus comprehensione finitur, ut dicit Augustinus in lib. de videndo Deum (cap. 9, seu epist. 112), et Philosophus in 2<sup>a</sup> Metaph. (text. 19). Cum igitur infinitum non possit finire, videtur quod a nullo intellectu possit perfecte sciri.

6. Si dicamus, quod quamvis sit infinitum in se, tamen comparatur ad intellectum divinum (3), finitum est. Contra; quod dicitur de aliquo diversimode respectu diversorum, dicitur in genere relatio-

(1) Ad. ad seibile.

(2) Ad. tamen.

(3) Ad. additur infinitum.

nis; ex hoc enim probat Philosophus (in Praedic. cap. de quant.), magnum et parvum relativa esse. Ergo quidquid praedicatur de aliquo absolute, cui-cumque comparatur, convenit sibi. Sed esse infinitum est praedicatum absolutum. Ergo quod in se est infinitum, respectu nullius potest dici finitum.

7. Praeterea, infinitum finito infinitum est; quia non potest pertransiri ab eo. Sed sicut infinitum non pertransitur a finito, ita non transitur ab infinito, ut probatur in 4 Physic. (text. 19). Ergo infinitum neque respectu finiti neque respectu finitum finitum est.

8. Praeterea, quidquid scitur in actu, actu est in sciente. Sed infinita non possunt esse in actu. Ergo infinita sciri non possunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod infinitum potest accipi dupliciter. Vel intensive ad modum quantitatis continuae; et sic Deus non scit infinitum in actu: quia quantitas infinita continua neque est neque esse potest; nisi dicatur scire infinitum, in quantum se ipsum scit, qui infinitus est. Alio modo potest sumi infinitum secundum quantitatem discretam; et sic dicendum est, quod scientia simplicis intelligentiae Deus scit infinita quae sunt in potentia ipsius, non tantum secundum individua, sed etiam secundum species. Posset enim infinitas alias species procreare, et scit se posse illas. Loquendo autem de scientia visionis, secundum quod videt res non tantum in seipso, sed etiam unumquodque in proprio esse; sic scientia sua non est infinitorum. Hoc autem non est ex defectu scientiae ejus, sed ex defectu rerum, quae non sunt infinitae secundum omne tempus numeratae. Unde si poneretur mundus semper fuisse et nunquam deficere, sicut philosophi posuerunt (ex 8 Physic., text. 15), scientia sua esset infinitorum, etiam videndo singula in proprio esse: quod scientiae nostrae non potest convenire, quia non potest singula proprie cognoscere nisi per diversas formas ab eis acceptas; unde oportet quod unum post aliud intelligat, ut ex praedictis, dist. 53, quaest. 1, art. 1, patet; et ita si intelligeret infinita, sequeretur quod infinita numeraret; quod est impossibile. Sed tantum intellectus noster potest quodammodo intelligere infinita, in quantum intelligit formam universalem, quae est in potentia ad infinita singularia. Unde etiam a philosophis (5 de Anima, text. 19) probatur intellectus immaterialis esse, quia quodammodo est virtutis infinitae; quod nullo modo virtuti in materia existenti convenire potest. Intellectus autem divinus, uno, quod est essentia sua, omnia quae sunt vel possunt esse intelligit, non tantum universali cognitione, sed etiam propria et determinata, ut ex praedictis, dist. 53, quaest. 1, art. 5, patet; unde non oportet quod cognoscat res diversas aliquo transitu, sed uno intuitu omnia videt; et propter hoc non prohibetur esse infinitorum.

Ad primum ergo dicendum, quod scientiae Dei dicitur non esse numerus propter infinitam virtutem ejus in comprehendendo, et non propter infinitatem scitorum scientia visionis determinata, per quam res in propria natura cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod aliquas species numerorum scit Deus etiam scientia visionis, sed non omnes; quia posito initio et fine mundi, est aliqua species numeri quam res in successione temporum existentes non praetergrediuntur; omnes tamen scit scientia simplicis intelligentiae.

Ad tertium dicendum, quod numerus partiu-

larium non est infinitus simpliciter nisi supposito aeternitate mundi, quod est contra fidem.

Ad quartum dicendum, quod potentia respicit sicut objectum ens possibile, cuius ratio non dependet ab esse in actu; unde si nunquam ponatur infinita reduci in actu successione temporis, dicitur tamen potentia simpliciter infinitorum. Scientiae autem objectum est verum, quod cum ente convertitur; unde non potest dici scientia simpliciter eorum quae non habent esse in actu secundum aliquod tempus, sed secundum quid tantum, sicut etiam secundum quid esse dicuntur in potentia causae.

Ad quintum dicendum, quod intellectus discernens per rem, non potest comprehendere rem infinitam, quia finiret eam numerando partes ejus; sed scientia Dei sine discursu uniformiter est unius et multorum, finitorum et infinitorum.

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit res pertransendo; unde objectio non procedit.

Ad octavum dicendum, quod omnia quae Deus scit, sunt in ipso unum, et non distinguuntur nisi per diversos respectus. Non est autem inconvenientis relations quae sequuntur operationem intellectus, esse infinitas, ut dicit Avicenna (tract. 5 Metaph., cap. 10.)

## QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de divina providentia; et circa hoc duo quaeruntur: 1.º quid sit; 2.º utrum sit omnium.

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum providentia pertineat ad scientiam.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia pertineat ad scientiam. Sicut enim dicit Boetius (in 5 de Consolatione, pros. 5), providentia Dei dicitur, quia porro videt quasi a specula aeternitatis. Sed videre pertinet ad scientiam. Ergo videtur quod et providentia.

2. Item, videtur quod ad omnipotentiam. Dicitur enim Sapient. 14, 5: *Tu autem Pater gubernas omnia providentia.* Sed gubernatio pertinet ad potentiam, ut habetur ad Hebr. 1, 5: *Portansque omnia verbo virtutis suae.* Videtur ergo quod et providentia.

3. Item, videtur quod ad voluntatem. Sicut enim dicit Damascenus (2 Fid. orthodox., cap. 19), providentia est divina voluntas secundum quam omnia in finem convenientem deductionem accipiunt; et ita videtur expresse quod ad voluntatem pertineat.

4. Item, videtur quod sit idem quod dispositio. Sicut enim dicit Boetius (de Consolat., lib. 4, pros. 6), providentia est ratio in summo omnium principe constituta, per quam cuncta disponit. Sed dispositio est dispositio. Ergo videtur quod dispositio divina et providentia idem sint.

5. Item, videtur quod sit idem quod fatum. Comparatio enim alicuius ad diversa non diversificat ejus essentiam. Sed fatum et providentia non differunt nisi secundum comparationem ad diversa: sicut enim dicit Boetius (ibi sup.), modus quo res

dicitur; ita etiam ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur: ex quibus fatum dicitur a *for faris*; vel quia est quoddam effatum divinae ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus: vel ex eo quod ex harum consideratione causarum fieri solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus caeli praecipue.

### ARTICULUS II.

*Utrum providentia sit omnium.*

(1.º p., quaest. 22, art. 2; et de Ver., qu. 3, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium sit providentia. Ad providentiam enim pertinet remotio eorum quae impediunt a fine. Sed malum dicitur per deordinationem a fine. Cum igitur multa mala sint in universo, videtur quod non omnia providentiae divinae subiacent.

2. Praeterea, nihil quod casu fit, est provisum: quia casus dicitur inopinatus rei eventus, et secundum Philosophum (in 5 Physic., text. 62), est in his quae aguntur propter aliquid, cum aliud contingat praeter id quod intendebatur. Sed multa fiunt casu in mundo, ut probat Philosophus (in 6 Metaph., text. 6); alias omnia ex necessitate contingerent, nisi causae aliquae deficerent ut in minori parte, quod casum inducit. Ergo non omnia sunt provisiva a Deo.

3. Praeterea, omne quod est provisum, est ordinatum in unum. Sed liberum arbitrium non est ordinatum in unum, sed se habet ad utrumlibet. Ergo ea quae sunt a libero arbitrio, providentiae divinae non subiacent.

4. Praeterea, omne quod est provisum, consequitur finem ut in pluribus, nisi sit providentia errans. Sed malum invenitur ut in pluribus, quod est secundum exitum a fine. Ergo universum providentia non regitur.

5. Praeterea, providentiae proprium est ordinare. Sed multa inordinata contingunt in universo tam in rebus naturalibus, sicut quod aestates sunt pluviosae et hiemes sicae, quam etiam in hominibus, ut quod iusti ab impiis puniuntur, qui prosperitatibus affluunt et multa huiusmodi. Ergo videtur quod universum providentia non regatur.

6. Praeterea, Habac. 1, 14, dicitur: *Numquid facies homines ut pisces maris?* et hoc dicit admirando ea quae videntur inordinate in hominibus contingere. Ergo videtur quod ad bruta non se extendat Dei providentia.

Sed contra est quod habetur Sap. 12, quod est ei cura de omnibus. Sed nomine curae vel sollicitudinis, providentia signatur. Ergo providentia ejus ad omnia se extendit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod haec quaestio fere ab omnibus sapientibus ventilata est, et ideo oportet diversorum positiones videre, ut erroribus evitatis, viam veritatis teneamus.

Sciendum est ergo primo, quod quidam posuerunt, nullius rei esse providentiam, sed omnia casu contingere: et ista fuit positio Democriti, et quasi omnium antiquorum, qui negaverunt causam materialem. Sed haec positio satis efficaciter in philosophia improbat est.

geruntur, cum ad divinam cognitionem refertur, providentia dicitur: cum vero ad res ipsas quae geruntur, fatum vocatur. Ergo videtur quod providentia et fatum non differant per essentiam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista tria, dispositio, scientia et providentia, se habent per aditionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis ejus scientia consideranda est. Sciendum est ergo, quod artifex praecipiendo artificiatum suum considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto; et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quae possunt impedire finem; unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras et huiusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiae, ratione solius cognitionis et non ratione alicuius operationis. Unde est et finis, et eorum quae sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine dispositionis: quia dispositio ordinem quemdam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quae promovent in finem, dicitur providentia: providus enim dicitur qui bene conjetat de conferentibus in finem, et de his quae impedire possunt. Unde etiam in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et sui ipsius, et eorum quae facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum: sicut etiam Philosophus ponit (in 11 Metaph., text. 32), ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et ad bonum ducis. Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quae ordinem conservant et propellit omnium inordinationem.

Ad primum ergo dicendum, quod providentia et dispositio diversimode consideratae pertinent ad scientiam voluntatem et potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatu speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic providentia et dispositio ejus pertinent tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est. Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt aeterna, sed tertio modo sunt ex tempore. Et ipsa executio providentiae, gubernatio dicitur.

Unde patet solutio ad secundum et tertium et similiter ad quartum: quia providentia includit dispositionem et addit et propter hoc etiam per providentiam disponere dicitur.

Ad quintum dicendum, quod providentia et fatum differunt per essentiam: sicut enim forma domus est aliud per essentiam, secundum quod est in mente artificis ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis ubi artificium

Alii posuerunt providentiam esse quarundam rerum et non omnium, et hi dividuntur in duas vias. Quaedam enim positio est, quod providentia Dei non se extendit nisi ad species, et non ad individua, nisi quae necessaria sunt; eo quod ponebant, illud quod exit cursum suum, providentiae legibus non subjacere; et ideo ea quae frequenter deficiunt a cursu ordinato, non sunt provisae, sicut particularia corruptibilia et generabilia; et ista opinio imponitur Aristoteli; quamvis ex verbis suis expresse haberi non possit, sed Commentator suos expresse ponit eam in 11 Metaph. (text. 32). Dicit enim, quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et huiusmodi. Sed haec opinio expresse tollit iudicium Dei de operibus hominum.

Et ideo alia positio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus quae dicta sunt, et ulterius de individuis hominum, non tantum secundum quod communicant in specie, sed etiam secundum particulares actus eorum; et hanc ponit Rabbi Moyses (lib. 5, cap. 18, prop. fin.), et rationem assignat ex eo quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectus suo formam speciei, in quantum est species: quia intellectus attribuit intentionem universalitatis naturae apprehensae, quam non habet in rebus extra animam; et ideo individuum hominis etiam non deserit a providentia quae est specierum, et praecipue quia communicat cum substantiis perpetuis, quarum etiam est per se providentia et secundum individua, et hoc quantum ad nobiliorem partem ejus, quae est intellectus. Sed quia divina cognitio aequaliter est singularium et universalium, ut supra habitum est; et ejus qui summe bonus est, est ordinare omnia ad finem, secundum quod nata sunt: non videtur conveniens non omnium etiam singularium providentiam esse. Et praeterea hoc est expresse contra sententiam Domini, Matth. 10, dicens, quod unus ex passuris non cedit in terram sine Patre caelesti, id est sine providentia ejus.

Aliorum positio est, quod Deus omnium providentiam habeat. Sed horum quidam dicunt omnium providentiam aequaliter esse; et hoc necesse est incidere in tres errores. Quidam enim aestimantes simul esse providentiam bonorum et malorum, cum haec duo non (1) possint esse intenta ab uno agente, coacti sunt ponere duos deos, quorum unus providet bona, alius mala, secundum haeresim Manichaeorum. Et haec positio sufficienter a Sanctis et Philosophis improbat: quia malum non habet causam efficientem, nec potest esse intentum. Alii aestimantes, quod similiter sit providentia contingentium et necessariorum, coacti sunt liberum arbitrium et contingentiam negare, asserentes euncta quae providentiae subjacent, ex necessitate evenire, quod ad sensum patet esse falsum. Alii aestimantes similiter esse providentiam rationabilium et irrationabilium, coacti sunt ponere quod nihil mali etiam brutis contingit quod non sit in poenam eis provisum, vel in occasionem majoris praemii; unde ponunt quod peccatum est occidere

(1) Nicolai omittit non.

brutum, sicut et hominem: quod quidam haereticus nostri temporis sentire videntur.

Sed quia haec omnia a fide aliena sunt, ideo simpliciter dicendum est, quod omnia providentiae subjacent, sed non eodem modo: et qualiter hoc sit, videndum est. Dicitur enim, quod providentia dispositionem supponit, quae ordinem in rebus determinat in diversarum naturarum gradu salvatum. Cum igitur providentiae non sit destruerre ordinem rerum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est consequi finem. Sicut enim dicit Dionysius (4 cap. de div. Nomin.), non est providentia naturas rei destruerre, sed salvare; et ideo quasdam res sic instituit ut secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura; in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas. In his autem quae consequuntur finem per principium quod est natura, invenitur quidam gradus; eo quod quarundam rerum natura impediri non potest a consecutione effectus sui; et iste est gradus altior, sicut est in corporibus caelestibus: unde in his nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipsorum; et propter hoc Avicenna dicit (tract. 8 Metaph., cap. 6), quod supra orbem lunae non est malum. Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium; et quamvis ista natura sit inferior in bonitate, tamen etiam bona est; et melius est quod utraque sit simul, quam quod altera tantum. Si autem Deus contulisset huic naturae quod nunquam deficeret, jam non esset haec natura, sed alia; et sic non esset utraque natura, in quo universi perfectioni derogaretur. Unde hanc naturam condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae; sed non intendens. Sed ita providit ut si malum contingeret ex defectu alicujus naturae, ordinaretur in bonum; sicut videmus quod corruptio tritus est generatio alterius; et iste modus providentiae extendit se etiam usque ad bruta animalia, quae potius aguntur instinctu naturae quam electione voluntatis. Et ideo malum quod accidit in eis, recompensatur per bonum naturae, non per bonum praemii, sicut quod mors muscae est victus aranae. Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas; quod quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum, ut dicit Boetius (3 de Consol. prosa 2); et ideo ex conditione sua sequitur quod rectum ordinem tenere possit tendendo in finem, et etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur sibi conditio suae naturae, ut dicit Dionysius (ubi sup.); et ideo taliter a Deo instituta est ut etiam deficere possit; ita tamen quod in potestate ejus esset deficere vel non deficere; quod non erat in defectu naturalis principii. Et istos defectus voluntatum contingentes praeter intentionem providentiae praescivit Deus et ordinavit eos in bonum non tantum naturae, sed etiam singularis gratiae, sicut in bonum justitiae (quod ostenditur cum culpa per poenam ordinatur), et in bonum voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam vel corrumpuntur de peccatis, vel in meritis (1) et gloria cresunt; et in multa alia:

(1) Al. et meritis.

quae humana ratio non sufficit explicare. Unde patet quod bonum et malum subjacent divinae providentiae, sed malum tanquam praescitum et ordinatum, sed non ut intentum a Deo; bonum vero quasi intentum; sed necessarium ita quod deficere non possit, et contingens ita quod deficere possit; et voluntarium ita quod poenam vel praemium habeat, aut in praemium vel in poenam alicujus ordinetur; naturale autem ita quod consequatur finem naturalem, si bonum est, et eadat in bonum aliterius naturae, si malum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod providentiae est dirigere unumquodque in finem, et subtrahere impedimenta, salvata tamen natura in finem directa, ex cuius conditione defectibili mala contingunt, et non ex divina intentione, quae ipsa mala in bonum ordinat.

Ad secundum dicendum, quod effectus consequitur conditionem causae suae proxima; et ideo quamvis sit aliquid a Deo provisum, dicitur casu fieri, si accidat praeter intentionem naturae operantis; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium per se ordinatum est ad unum, scilicet ad bonum, ita quod ab eo deficere possit, et quod in ipso sit. Si enim inevitabiliter in unum tenderet, tolleretur ratio voluntatis in tali natura.

Ad quartum dicendum, quod malum potest accipi vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis. Et si accipiatur in naturalibus, constat quod malum est ut in paucioribus, tum secundum supposita, quia malum naturae non contingit nisi in sphaera generabilium et corruptibilium, quae est parvae quantitatis respectu corporum caelestium in quibus malum esse non potest, quia incorruptibilia sunt, et motus eorum inordinationem habere non possunt, cum semper eodem modo sint; tum etiam considerando in eodem; quia causae naturales consequuntur effectus suos in majori parte, et deficiunt in minori, et ex hoc malum incidit. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica: quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes; et forte etiam plures quam omnes damnandi, daemones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus; et huiusmodi ratio potest assignari dupliciter. Una est propter corruptionem humanae naturae ex peccato originali, quam etiam Deus praevitit et praordinavit, sicut et alia mala; sed non prohibuit ut natura maneret in sua libertate, qua subtrahita naturae ratio deperiret. Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanae. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu; et huic nullus defectus essendi advenire potest; aliquid autem est quod est tantum in potentia, sicut materia prima; et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquid agens reducens eam in actum: est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi; et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus completus sine additione alicujus privationis vel potentiae; et ad hanc non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo. Est etiam quaedam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa

sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in Angelis; et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquiritae vel infusae. Unde Commentator in 5 de Anima (text. com. 14), comparat intellectum potentialem humanum materiae primae, et Philosophus tabulae in qua nihil scriptum est; et ideo ipsa natura humana in se considerata aequaliter se habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda; et quia malum contingit multifariam secundum Dionysium (4 cap. de div. Nom.), et bonum uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viae, vel in semper, sicut in statu patriae. Et ideo Tullius (2 Tusculanorum, et 2 de Offic. (1)), comparat virtutem naturae, dicens quod est habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus; et ideo voluntas perfecta virtute justitiae se habet ad opera justa, sicut ignis ad motum sursum. Et per hoc etiam patet quod magis servatur ordo providentiae in bonis quam in malis.

Ad quintum dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam, et praecipue in voluntariis, cum malis quandoque bona quandoque mala veniant, et similiter bonis. Sed ratio ordinis hujus scitur a Deo; sicut medicus scit quare quibusdam aegris quandoque dat calida et quandoque frigida, et similiter sanis; quod tamen ignorans artem admiratur, ut dicit Boetius (3 de Consol. prosa 6). Ista tamen inordinatio si diligenter advertitur, invenitur non in his ad quae per se ordinantur humana opera, et quae per se sunt tantum bona vel mala. Habet enim bonum opus semper sibi adjunctum bonitatis praemium in perfectione virtutis, quae est bonum humanum, et in consecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur; et e contrario est de malis. Sed ista permixtio (2) videtur accidere in his bonis quae extra hominem sunt, vel quae non sunt bona ejus in quantum est homo, sicut in bonis corporalibus et in bonis fortunae; cum tamen ista permixtio semper ordinetur ad id quod est per se hominis bonum, vel gratiae (3), vel gloriae, secundum Apostolum Rom. 8, 28: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, vel in justitiae divinae manifestationem; frequenter enim impij prosperantur in hac vita, ut manifestior appareat in iudicio eorum animadversio.

Ad sextum dicendum, quod ex illa auctoritate innuitur quod non est similiter providentia de brutis et de hominibus; et hoc verum est, ut ex praedictis, in corp. art., patet (4).

(1) Partim lib. 9. de inventionem num. 139 partim 5 Paradox... non sicut prius Tuseul. vel 2 Offic.

(2) Al. permixtio.

(3) Al. deest vel gratiae.

(4) Deest expositio textus; forte quia nullam praeter ea quae in praedictis quaestionibus explanata sunt ingerit difficultatem.