

tellectio dicit ordinem transcendentalem ad objectum: ergo ista duo explicant aliquam distinctionem.

XXXVI. Confirmatur, quia si intellectio constituit naturam, conveniet illi tamquam principio operanti operationes voluntatis et actiones ad extra, et sic ista propositio erit formalis, et non solum identica intellectio vult vel creat, sicut natura ipsa vult. Similiter omnes proprietates seu attributa convenient ratione intellectionis, sicut immensitas, æternitas, et similia, de quibus tamen S. Thomas egit ante intellectionem, quia videlicet ad eam non consequuntur.

XXXVII. Denique confirmatur, quia scientia et sapientia, et providentia divina sunt attributa Dei, et non ipsa natura, si quidem habent se ut virtutes quædam intellectuales. Unde dicit Chrysostomus homil. 1 de incomprehensibili Dei natura: « Quod sapientia in Deo ex substantia est. » Et Nyssenius in libro quod non sunt tres dii expresse dicit: « Quod ea quibus Deum nominamus non sunt Dei essentia, sed quasi circumstant ipsum ut intelligere et videre: » ergo potest constitui natura per ipsum intelligere, quia hoc circumstat ipsum, et sapientia quæ est quoddam attributum est quoddam intelligere.

XXXVIII. Respondetur quod Deus est primum intelligibile per modum actus puri, et ideo per locum intrinsecum, et formaliter est sua intellectio, quæ est ultima perfectio et actus ipsius intelligibilis, et sic in linea intelligibili, quando est actus purus coincidunt formaliter objectum, et actus intelligendi, ut docet S. Thomas hic articulo quarto ad secundum et tertium, quando autem in prima secundæ dicit, quod actus voluntatis non potest esse primum appetibile, loquitur de volitione creata quæ est accidens, et

indiget specificari ab alio extra se, volitio autem increata hoc non indiget. Licet, quia volitio jam supponit intellectionem, magis possumus distinguere in Deo inter objectum volitionis, et ipsum actum (dando illi pro objecto volito rationem naturæ, quæ est constituta per intellectionem) in intellectione autem, quia non præsupponit aliud prius sicut volitio quod constituat gradum intellectualitatis vel objectum intelligibile in actu puro prout in actu puro, non potest intelligibile, ut tale secerni ab intellectione quæ est actus ultimus in linea intelligibilitatis, et consequenter pertinet ad rationem ipsam actus puri in tali linea. Unde patet ad secundam probationem quod intelligere divinum habet objectum specificans, sed non distinctum ab ipso intelligere specificato, eo quod intelligere in actu puro formalissime includit omnem perfectionem in linea intelligibilitatis. Unde repugnat habere specificationem quæ est perfectio objectiva ab alio, quam a se et solum distinctio inter objectum et intellectionem fundatur in his quæ imperfectionem aliquam dicunt in genere intellectuali, ut dicit D. Thomas in præsentis quæstione, art. 11: « Cum Deus, inquit, nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus, et intellectum sint idem omnibus modis: » ubi ly omnibus modis excludere videtur omne distinctionem, ita ut non possit præsupponi essentia Dei, ut objectum constitutum ante ipsum intelligere. Neque ex hoc sequitur, quod habendo se ipsum pro objecto sit actus reflexus, quia est actus unicus, actus autem reflexus prout sic supponit priorem directum.

XXXIX. Denique, non convenit illi intellectioni relatio transcendentalis respectu sui objecti specifica-

tivi, sed summa et formalis identitas. Definitiones vero objecti et actus intelligendi, tunc sunt distinctæ, quando supponunt diversas formalitates seu perfectiones in objecto, et in actu, quod solum contingit quando intervenit aliqua potentialitas inter actum et objectum, et non purus, quæ sola distinguit intellectionem ab objecto intelligibili, ut dicit D. Thomas hic articulo secundo.

XL. Ad primam confirmationem respondetur quod intellectio subsistens, et constituens naturam, formaliter est natura ipsa quæ vult, et quæ creat; sed non est formaliter ratio volitionis, vel creationis; imo volitio se habet ut quid consecutum, ut per modum attributi respectu ipsius intelligere. Licet enim unum attributum formaliter prædicetur de altero sicut dicitur, quod justitia est misericordia propter summam identitatem, non tamen concedimus attributum justitiæ esse attributum misericordiæ propter præcisionem conceptuum quæ involvitur in ly attributum. Sic intellectio est volitio, et intellectio divina vult, sed non est attributum volitionis, neque attributum volitionis, sub hac præcisione est constitutum naturæ. Quomodo autem intelligere sit radix omnium attributorum, respondetur, quod aliquorum, nempe eorum quæ pertinent ad operationes proprias Dei deductas ex intelligere, est per se et immediate radix, sicut voluntatis, et omnipotentiae, etc. eorum vero quæ non explicant rationem talium operationum, sed aliquid pure entitativum, est radix non ratione ipsius intellectionis sub conceptu, et linea intelligendi, sed mediante ratione actus puri, qua constituitur ens increatum sub ratione substantiæ, et entis increati sicut esse inanimatum, esse immutabile, æternum,

etc. et ideo egit D. Thomas de istis, antequam ageret de intellectione. Sicut in homine proprietates quæ sunt hominis ut homo est sequuntur ad ipsum ratione gradus rationalis: aliæ vero quæ sequuntur ad ipsum ut est corpus, vel animal, vel vivens, sequuntur ad ipsum mediante illo gradu communi.

XLI. Ad secundam confirmationem respondetur, quod sapientia et scientia, et similia attributa aliquando sumuntur pro ipso intelligere in tota sua latitudine, et sic idem est sapientia, quod intelligere et esse Dei, ut ex Augustino affert D. Thomas in quæstione..., articulo 4, in argumento. Sed contra. Aliquando sumuntur pro speciali modo intelligendi secundum quod sapientia dicit cognitionem per altissimas causas, scientia per inferiores, prudentia cognitionem gubernativam, et sic distinguuntur tamquam virtutes quædam intellectuales, et attributa divina, ut videre est in D. Thoma in 1, distin. xxxix, quæst. 11, art. 1, et sic distinguuntur non ex diversa ratione formali cognoscendi, hæc enim est una, et eadem in cognitione divina, sed secundum quod importatur diversa connotatio et respectus ad objecta incognita terminative. Et sic ipsummet intelligere secundum se acceptum, et in tota sua universalitate constituit naturam; ut autem induit talem vel talem connotationem, vel respectum particulari modo erga objectum hoc vel illud, sic induit rationem attributi, sicut passiones entis verum et bonum non sunt alia entitas quam ipsum ens ut subest tali respectui, vel connotationi, sicut verum est ens per respectum ad intellectum, et bonum est ens per respectum ad voluntatem, ens autem absolute sumptum est id cui conveniunt istæ passiones: intelligere absolute sumptum constituit natu-

ram divinam, sumptum autem sub aliqua connotatione, vel respectu particulari ad hoc vel illud objectum, explicat rationem attributi. Et de istis sub hoc conceptu attributi loquitur Chrysostomus et Nyssenus et alii sancti patres quando distinguunt illa a substantia Dei.

ARTICULUS III.

In Deo formaliter est scientia.

I. Duplex hujus difficultatis sensus esse potest. Primus, supponendo quod nomine scientiæ intelligimus cognitionem perfectam et simpliciter simplicem, ita ut sit idem quod ipsum intelligere, et tunc dubitatio solum est in illo verbo formaliter, an sit concedendum, quod talis cognitio seu intelligere sit formaliter in Deo, an solum eminenter. Quæ difficultas est generalis circa omnia attributa et perfectiones, quas Deo attribuimus, an sit in ipso formaliter vel solum eminenter. Secundus sensus est, intelligendo nomine scientiæ non ipsum intelligere in tota sua amplitudine, sed restricte pro illa cognitione quæ rem per causas cognoscit, et in nobis etiam per discursum fit et ex causis. De tali cognitione potest controversi, an sit in Deo formaliter vel solum eminenter. Circa primum sensum, quia non solum tangit divinam cognitionem seu scientiam, sed etiam reliqua attributa, ut justitiam, misericordiam, amorem, omnipotentiam, etc. an in Deo formaliter sint vel solum eminenter, breviter non expediemus. Legendus est S. Thomas supra, quæst. XIII, art. II et III, ubi determinat, quod nomina quæ significant perfectiones aliquas non importantes ex se imperfectionem, ut bonitas, vita, etc. sunt proprie in Deo, et magis pro-

prie, quam in creaturis. Quæ vero important in sua significatione ipsum modum, quo tales perfectiones sunt in creatura scilicet limitate, materialiter, mutabiliter, etc. talia non sunt in Deo ex parte modi, sed excellentiori, et eminentiori modo.

II. Distinguamus ergo juxta ea quæ supra disputatione quinta tradidimus triplex genus perfectionum. Primum est, quod explicat perfectiones quæ tantum sunt divinæ, id est, ita in Deo, quod non in creaturis, ut hoc nomen Deus, ut actus purus, immensitas, infinitas, mysterium Trinitatis, et similia. De quibus Ambrosius lib. II de fide: «Sunt quædam nomina quæ evidentè divinitatis proprietatem ostendunt, et quæ perspicuam divinæ majestatis expriment veritatem.» Secundum est, quod explicat perfectiones simpliciter simplices, id est, explicat perfectiones quæ in Deo inveniuntur principanter, et in creatura participative, sed ipsum modum, quo sunt in Deo, vel creaturis non explicant, sed ab illis abstrahunt, ut bonitas, via, intelligere, esse, amare, etc. Tertium est, quod explicat perfectiones cum modo quo sunt in creaturis, et sic explicat perfectionem, non tamen denudando, et abstrahendo ab imperfectione, sed cum illa, modus enim habendi perfectionem in creatura semper imperfectionem admixtam habet, puta limitationis, mutabilitatis, potentialitatis, etc. De hoc tertio genere non est dubium in præsentibus, id enim expediimus supra, disputatione V, art. II; videatur ibidem.

III. Circa primum genus perfectionum, nullus nisi insanus potest negare quod sint formaliter in Deo et non solum eminenter seu virtualiter. Patet hoc, quia si Deus non est Deus formaliter, sed eminenter, nihil est formaliter, et cum nihil sit eminent-

tius Deo, et perfectione actus puri, nihil etiam erit eminenter, et sic absolute nihil erit. Quis autem nisi insanus potest dicere, quod Deus formaliter non est Deus, formaliter non est actus purus seu ens increatum, formaliter non est creator seu omnipotens, formaliter non est Trinus in Personis, et unus in essentia? Hæc enim sunt ipsa divinitatis mysteria, et proprium ac formalem modum, quo Deus discernitur ab ente creato exprimentia. Quæ si formaliter Deo convenire negamus, formaliter negabimus esse Deum et divinitatem habere. Quid ergo formaliter in Deo erit, si divinitas formaliter illi non convenit, neque ea quæ propriissima divinitatis sunt, et sine quibus non stat formalis conceptus Dei? Formaliter ergo nihil erit, vel creatum ens erit, cum inter creaturam et Deum nihil sit medium, nihil eminentius. Quod totum plenum insaniam est. Circa secundum genus perfectionum, non desunt (etiam ex recentioribus) qui existiment non esse formaliter in Deo, sed solum eminenter. Itaque dicunt quod in Deo non est scientia, neque intelligentia, neque misericordia, sed superscientia et supermisericordia, id est, aliquid eminentius, et altius, quam scientia, etc. Unde et nominatur a Dionysio supersapientia, superexistentia, etc. imo in capite secundo cœlestis hierarchiæ dicit, verius removeri, quam prædicari de Deo quod sit bonus, sapiens, etc. Et Cajetanus supra, quæst. XIII, art. V, §. Ad evidentiam in fine, dicit quod ratio scientiæ in Deo est ipsa et aliæ, id est, justitia et misericordia, etc. imo nec ipsa, nec aliæ, sed altior quædam ratio, quod est solum eminenter esse in Deo. Nihilominus de hac re vix potest esse dissensio, si æquivocatio tollatur, sicut fecit S. Thomas ubi supra, quæst. XIII, art. II et

III, quia in nominibus significantibus istas perfectiones, vel potest attendi perfectio ipsa significata, vel modus quo talis perfectio existit in nobis, et intelligitur in nobis. Unde quando inquiritur, an istæ perfectiones formaliter sint in Deo, ly formaliter vel potest cadere supra perfectionem ipsam, v. g. sapientiam, bonitatem, etc. vel supra modum quo bonitas, sapientia et aliæ perfectiones in nobis sunt. Primo modo facit hunc sensum, an perfectio scientiæ et bonitatis in Deo sit, an vero oppositum ejus, ita quod removeatur a Deo. Secundo modo facit hunc sensum, an sapientia sit in Deo eo modo quo in nobis, an opposito modo, id est, altiori et eminentiori, et non sub hac formalitate modi limitati, et imperfecti. De hoc secundo, non potest esse dubium, quod sapientia sub hac formalitate imperfecta in Deo, non sit, sed eminentiori modo, utpote divino et infinito. Et hac ratione dicitur a Dionysio supersapientia, et superbonitas, et removetur a Deo, quod sit sapiens et bonus, scilicet, eo modo quo in nobis ut interpretatur, et sequitur D. Thomas quæstione illa XIII, art. III ad II, et idem est sensus Cajetani. Cæterum primo modo non potest negari de Deo quod sit formaliter sapiens, et intelligens et habens alias perfectiones simpliciter simplices ut esse, vivere et similia, quæ in suo formali et proprio conceptu nihil imperfectionis expriment. Ratio est, quia Deo nihil perfectionis deesse potest sub conceptu formali perfectionis, sed solum quod imperfectionis est ei denegatur, cum sit actus purus, et perfectionis infinitæ: si autem sub formali conceptu perfectionis ei non conveniret oppositum deberet ei convenire, scilicet negatio illius formalis perfectionis, et ita si formaliter non convenit scientia vel vita