20. *Solutio.* — Respondeo hanc etiam imperfectionem sine fundamento esse excogitatam in omni amore Dei, qui sequitur in hac vita ex cogitatione ejus; et e contrario, perfectionem illam, quæ fingitur in nudo amore Dei absque cogitatione, intelligi nullo modo posse. Declaro priorem partem; quia si verum est illud axioma: *Amor intrat ubi cognitio foris stat*, etiamsi amor Dei sequatur cognitionem hujus vitæ, semper fertur in Deum, prout in se est, quia præscindit ab imperfectionibus quas habet in homine cognitio Dei in hac vita; neque enim in cognitionem fertur, sed immediate in Deum ipsum, nec cognitio est ratio amandi, sed perfectio ipsa, quæ in Deo est. Et ideo D. Thomas in hoc præfert amorem cognitioni, quod cognitio fertur in rem, prout est in intelligente, amor vero in rem, prout est in se, ut constat ex 2. 2, quæst. 23, art. 6, ad 1, et 1 part., quæst. 82, art. 3, et quæst. 108, art. 6, ad 3. Non est tamen ita intelligendum illud axioma, ut credatur, plus posse amari a voluntate quam sit cognitum ab intellectu, vel posse sub aliqua ratione amari, quæ prorsus ignota et incognita fuerit; sed sensus est voluntatem, dum tendit in rem propositam, non curare qualiter res sit in intellectu, sed in ipsam secundum se ferri; intellectum autem formare cognitionem juxta modum quo rem intelligibilem in se habet.

21. Unde verum est, quoties intellectus proponit voluntati Deum tantum sub ratione alicujus particularis attributi, ut sapientissimi, justissimi, aut alio simili, voluntatem tantem ferri in Deum sub ea ratione propositum, et ex hac parte talem actum amoris esse contractum, et minus perfectum. Nihilominus tamen necessarium non est ut semper ita proponatur per cognitionem hujus vitæ: potest namque objici, quatenus in se infinite amabilis est sub quadam eminentissima et simplicissima ratione, quæ omnes possibiles et cogitabiles particulares rationes amandi comprehendat. Hoc enim modo contemplatur homo Deum in hac vita, quando simplicissimo actu cogitat eum ut supremum quoddam ens infinite excedens omne aliud possibile, et infinite bonum, non tantum bonitate morali, quæ potest esse particulare attributum, sed simpliciter in quadam bonitate, quæ in simplici ratione sua omnem bonitatem, omnem perfectionem, omnem pulchritudinem, omnem beneficentiam, seu communicabilitatem, omnemque amabilitatem comprehendit. Ergo in Deum sic propositum tendit voluntas perfecte amans illum, et omittens modum imperfectum, quo ab intellectu concipitur, tendit in ipsum, prout in se sic bonus est. Præsertim, quia ipsemet intellectus intelligit longe excellentiori modo esse in Deo totam illam perfectionem, quam ab ipso concipi aut cogitari possit. Quo sensu dixit D. Thom. 2. 2, quæst. 27, artic. 3, ad 2, licet Dei cognitio acquiratur per alia, nihilominus postquam cognoscitur, jam non per alia cognosci, sed per se ipsum; et in art. 4, ait terminum cognitionis esse initium amoris, quia intellectus ex creaturis apprehendit Deum, amor vero statim fertur in Deum ipsum.

22. Ex quo discursu plane constat nullam perfectionem cogitari posse in amore hujus vitæ, eo quod versetur, vel potius versari fingatur circa Deum, non actu cogitatum vel cognitum, quæ non salvetur optime media cognitione; nam amor ille qui absque cognitione fingitur, non fertur in Deum visum, neque alio modo præsentatum homini. Solum ergo potest illi attribui quod feratur in Deum ut in se est, licet non ut in se cognoscatur, et quod feratur propter absolutam et illimitatam perfectionem quam in se habet, et non propter attributum aliquod particulare, et quasi præcisum per apprehensionem hominis. At vero totam hanc perfectionem potest habere amor Dei in hac vita, etiamsi cognitionem sequatur, quia potest præcedere cogitatio de Deo proportionata illi perfectioni amoris, ut declaratum est; ergo. Aliunde vero intelligi non potest quomodo amor feratur in Deum vel in quodlibet objectum, sub hac vel illa ratione particulari, vel generali, nisi intercedat cognitio quæ illas rationes discernat, et unam vel alteram voluntati offerat; unde si voluntas ferretur in objectum incognitum, non magis dici posset ferri in illud quia honestum est, quam ut est delectabile; neque magis ut est in se bonum propter se amabile, quam quia est bonum, vel conveniens amanti; imo neque esset ulla ratio ob quam diceretur ferri in tale objectum sub rationi boni. Nam ratio sub qua objecti voluntatis et actuum ejus, est motivum ejusdem voluntatis ad amandum; at vero tunc nulla ratio boni haberet rationem motivi, quia, ut diximus, objectum incognitum non potest esse motivum voluntatis. Carentia ergo omnis cognitionis actualis non potest augere objectivam perfectionem amoris, sed potius illam destruit.

23. *Tertia assertio, amorem Dei non posse in via experimento cognosci sine prævia cognitione.* — Dico tertio, amorem Dei sine prævia cognitione non posse in hac vita experimento cognosci, ideoque nullum esse medium quo talis amor probabiliter suadeatur. Hæc posterior pars ab ipsismet auctoribus contrariæ sententiæ admittitur; fatentur enim illum amandi modum esse inexpertis incognitum; et Scholasticos in hoc videntur parvi pendere, quod illum negent, quia illum experti non sunt. Probatur etiam eadem pars a sufficienti enumeratione; quia nulla revelatione constat dari talem amorem, nec ex communi doctrina Ecclesiæ, neque auctoritate alicujus antiqui Doctoris, ut respondendo ad argumenta videbimus; nec etiam potest ratione ostendi, ut ex his quæ in prioribus assertionibus adduximus, evidenter constat. Unde etiam Doctores contrariæ sententiæ solum utuntur quibusdam conjecturis sumptis ex mediis valde extrinsecis et communibus, quæ nihil suadent, ut videbimus; ergo secluso experimento nulla persuasio relinquitur.

24. Probatur ergo prior pars, quia si dum amatur Deus, nulla adest actualis cognitio, ergo nulla tunc est experientia, quia experientia dicit coguitionem. Rursus ex tali amore nulla potest relinqui memoria, quia memoria supponit cognitionem ejus quod in memoria relinquitur, nam memoria est recordatio rei cognitæ; et ideo licet aliquid coram oculis nostris fiat, si ad illud non attendimus quando fit, non possumus postea illius recordari. At si non manet memoria illius amoris, neque experimentum generari potest, quod ex memoriis gignitur, nec de illo amore loqui aliquis potest ex his quæ passus est, cum necessario ignoret an tale aliquid passus sit.

25. Vidit hoc Joannes Gerson, dicto alphab. 66, considerat. 6, sub litt. X; et ideo dicit cum illo amore quantumvis mystico simul esse posse cognitionem ejusdem amoris, et consequenter aliquam cognitionem Dei, quia cognoscit anima, et experitur se amare non rem quamcumque, sed Deum. Vult tamen illam cognitionem esse directam ipsius amoris (imo *intuitivam*, alibi vocat), ad Deum autem tantum oblique terminari. Unde etiam addit illam cognitionem non præcedere amorem, sed ex illo sequi tanquam ex objecto præsente, et per se ipsum movente intellectum. Imo Bonavent. supra sentit talem cognitionem necessario sequi ex illo amore.

26. *Incerta aliquorum experientia.* — Si quis autem recte consideret, hi auctores, dum ita philosophantur, destruunt omne apparens fundamentum suæ sententiæ, et id quod asserunt ad illam tuendam, nullo experimento probare possunt. Nam imprimis jam fatentur non esse contra perfectionem mysticæ Theologiæ, quod, dum voluntas actu amat Deum cum quantacumque perfectione possibili in hac vita, intellectus actu cognoscat aliquid, et aliquo modo pertingat usque ad Deum; cur ergo non poterit esse cum tota illa perfectione amoris directa contemplatio et cogitatio ipsius Dei? Quin potius hæc cogitatio de ipsomet Deo melius conjungitur cum ipsius amore, quam cogitatio vel cognitio ipsius amoris, nam hæc est cogitatio rei creatæ, quæ per se non conducit ad talem amorem. Imo contingit ut, cum anima fertur in Deum per amorem, si occupatur circa seipsam, et circa suos actus, quasi reflectendo supra illos, et cogitando quid agat, distrahatur, et tepescat in amore Dei. At vero altera cogitatio, quæ directe tendit in Deum, non distrahit voluntatem ab amore ipsius Dei, sed potius, quantum est de se, illam secum rapit et conjungit Deo. Deinde si experientia ipsa (ut possit esse experientia) ostendit cognitionem aliquam Dei simul esse cum amore mysticæ Theologiæ, quænam experientia ostendere potest illam cognitionem non tendere directe in Deum, sed oblique, et per amorem. Quis enim affirmare audebit se experiri illam cognitionem non esse ante amorem, saltem ordine naturæ et causalitatis, sed potius resultare ex amore? Profecto non est talis hujusmodi ordo vel habitudo, ut sub experientiam cadere possit, sed ratione investigandum hoc est, cum per fidem non sit revelatum. Et quando hoc posset cadere sub experientiam, profecto summa attentio et subtilissima reflexio necessaria erat ad percipiendum illum ordinem; at hoc repugnat cum illa elevatione et suspensione mentis in Deum, quæ in hoc gradu mysticæ Theologiæ exaggeratur. Merito ergo dicimus non posse verisimiliter ullam experientiam adduci in favorem talis modi amandi Deum sine ulla prævia cogitatione actuali ipsiusmet Dei.

27. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices, viros sanctos et illuminatissimos, de quorum fide dubitari non potest, hujusmodi experientiam affirmare, ut Bonavent., Gerson, et Hugo de Palma, quem ipse refert, et Henric. de Balbis, quem etiam referunt. Respondeo primo, fortasse nullum eorum loqui de seipso, sed primus qui hoc asseruit, forte ita intellexit Dionysium, et credidit illum per experien-

tiam fuisse locutum; posteriores vero Doctores similiter putarunt non solum Dionysium, sed etiam Bonaventuram, vel (quicumque fuit prior hujus sententiæ auctor) eam experimento didicisse. Deinde, cum certum sit eos non fuisse locutos contra mentem, fieri nihilominus potuit ut putarent se experiri quod revera non experiebantur. Quid enim mirum, quod in tam spirituali et abdita experientia potuerit intervenire deceptio? Et fortasse (quod valde suspicor) non tam in re ipsa quam in modo explicandi illam decepti sunt. Quod respondendo ad eorum fundamenta commodius explicabo.

28. *Explicatio verborum Dionysii.* — Ad Dionysium, quem Bonaventura adducit, respondeo non loqui in illo sensu. Cum enim in cap. 1 de Mystica Theologia, monet Timotheum derelinquere sensus, et intellectuales operationes, et sensibilia, et intelligibilia omnia, etc., non monet ut nihil omnino cogitet aut intellectu contempletur; nam hoc esset contrarium fini ab ipso intento, quem his verbis proponit : *Tu, Timothee charissime, intentissima contuendis spectaculis mysticis exercitatione, sensus linque*, etc. Itaque ut possit intentissime contueri (utique Deum, eo modo quo in hac vita potest conspici, scilicet per spectacula mystica), monet eum linquere sensibilia, et intellectuales operationes. Non ergo sub his operationibus comprehendit illam Dei intuitionem, sed negotiationem intellectus ad cognoscendum Deum ex his quæ infra illum sunt; hæc enim, ut puto, intelligit per sensibilia et intelligibilia omnia, etc. Atque ita concludit : *Ut illi jungaris, qui super omnem substantiam, omnemque scientiam est, ignote pro viribus teipsum intendens.* Vult ergo ut auferatur omnis animi sollicitudo ad concipiendum Deum, vel prout in se est, vel secundum aliquem conceptum proprium positivum ejus, et quod mens quiescat in cogitatione cujusdam eminentiæ ineffabilis, quæ per negationes potius quam per affirmationes concipienda est, et hoc appellat *ignote* conjungi Deo, ut supra declaravi.

29. Non enim intelligit *ignote*, id est, sine ulla cogitatione, nam intuitus mentis non est sine cogitatione; sed intelligit modum illum concipiendi Deum, negando potius quam affirmando aliquid de illo, et confuse, et sub ratione entis, quod non est aliquid eorum quæ videntur vel intelliguntur, sed eminentius omnibus illis, illum apprehendendo. Et hoc solet Dionysius vocare cognoscere Deum in caligine et in tenebris, unde statim ibidem vocat : *Supersubstantialem divinæ caliginis radium*, et statim reprehendit eos, *qui putant posse scientia sua illum assequi, qui posuit tenebras latibulum suum.* Adjungitque, licet perfectiones possint affirmari de Deo, etiam esse prædicandas de illo negationes, quæ non adversantur affirmationibus, sed ostendunt Deum super omnia esse. Et in eodem sensu dicit inferius, *illis veraciter lucere Deum, qui impura omnia, et pura transiliunt, omnemque omnium sanctarum summitatum ascensum transcendunt, cunctaque divina lumina, et sonos sermonesque cœlestes deserentes, caliginem subeunt, ubi veraciter ille est supra omnia.* Profecto si hujusmodi hominibus veraciter lucet Deus, non carent omni cognitione illius; unde ingredi caliginem non est privari cognitione, nec illa caligo excludit lucem, sed hæc lucet quasi in caliginoso loco.

30. *Quam cognitionem appellet Dionysius ignorationem.* — Hanc etiam cognitionem (ut capite præcedenti dixi) solet vocare Dionysius ignorationem. Sicque intelligitur quod in fine ejusdem primi capitis subjungit : *Tum vero ipsa quoque visibilia atque intellectualia contemplatur loquens, ingreditur ignorationis mysticam profecto caliginem, in qua omnia scientiæ et cognitionis præsidia terminans, totus in eo fit; penitus autem ignoto, scientiæ omnis et cognitionis vacatione, præstantiori modo conjunctus.* Ubi dum scientiam et cognitionem excludit, de scientia proprie loquitur, et de cognitione, prout dicit conceptionem propriam rei, prout in se est aliquo modo; non tamen excludit omnem actum intellectus, nam ille ingressus, et conjunctio mentis in Deum, de qua loquitur, non est per amorem tantum, sed per cognitionem. Imo de hac præcipue loquebatur, unde his verbis totum caput concludit : *Et eo quoque ipso quod nihil cognoscit, supra sensum mentemque cognoscens.* Et apertius statim cap. 2 : *Ad hanc* (inquit) *nos per lucidam, limpidissimamque caliginem admitti oramus, et per visus, scientiæque privationem videre ac scire eum qui aspectum omnem scientiamque transcendit.* Est enim mirabilis hæc Dionysii Theologia, videtur enim simul contraria et contradictoria proferre; nec mirum, quia paulo antea dixerat (ut retuli) negationes non esse affirmationibus contrarias, quia termini in diverso sensu accipiuntur. Unde subjungit : *Et hoc ipsum non videre et non scire, est veraciter videre ac scire, et eum qui substantia superior est supersubstantialiter ex omnium, quæ sunt, ablatione celebrare.* Quod in toto illo capite manifeste prosequitur, et Vercellensis in sua paraphrasi ita interpretatur, nec magis potest pro contraria sententia citari, quam ipse Dionysius, quem expositores quos videre potui, Linconiensis, Ambrosius Orator, et Marsilius Ficinus non aliter intelligunt.

31. De verbis autem quæ ex cap. 7 de Divinis nominibus afferuntur, satis dictum est quæstione præcedenti; non enim vocat Dionysius sapientiam stultam, irrationabilem, vel amentem, quia sit amor et non cognitio; nam, licet sapientia ab amore habeat dulcedinem et saporem, unde sapientia dicta est, substantiam tamen suam in intellectu habet. Videtur autem Dionysius allusisse illo modo loquendi ad verba Pauli : *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*, 1 Corinth. 1, ubi etiam fidei prædicationem vocat, *stultitiam prædicationis*, id est, quam mundus stultitiam putat, juxta illud : *Judæis quidem scandalum; Gentibus autem stultitiam.* Sic ergo potuit etiam Dionysius vocare sapientiam stultam, irrationabilem et amentem, utique existimatione illorum hominum, qui nesciunt quomodo in hac vita sit cognoscendus Deus. Vel certe, sicut dixit hoc ipsum non videre, esse maximum videre, ita vocat sapientiam stultam, irrationabilem et amentem, non privative, sed negative, et non negatione excellentissimæ perfectionis, sed negatione inferioris perfectionis; unde recte D. Thom. ibi, lect. 2 : *Divina sapientia* (inquit) *laudatur excellenter sicut irrationabilis, in quantum excedit rationem, et sicut amens, in quantum excedit mentem, et sicut stulta, in quantum excedit habitum mentis, scilicet sapientiam humanam.*

32. *Dionysii regula.* — Adde in his verbis loqui Dionysium de sapientia increata. Possunt tamen accommodari etiam dono sapientiæ Spiritus Sancti, et fidei divinæ, habentque eamdem interpretationem. Juxta quam intelligitur illa regula, quam ibidem tradit Dionysius, dum ait : *Solemne Theologis est, passione reciproca in Deo, quæ sunt privationis, asserere.* Juxta quam idemmet Dionys., cap. 1 ejusdem libri, et cap. 3 et 5 de Mystica Theologia, dicit, *Deum omnia esse quæ sunt, et nihil esse eorum quæ sunt.* Qua regula utitur etiam Damascenus, 1 de Fide, cap. 4; et Boet., libr. de Trinit., dum negat Deum esse substantiam; et Basilius, libr. 5 contra Eunomium, dum negat esse in Deo generationem, nimirum, quia generatio Dei est supra omnem nobis notam generationem. Indicat etiam Augustinus, lib. 5 de Trinit., cap. 10, in fine, dum sentit vix posse aliquid proprie de Deo dici ore humano. Ad hunc ergo modum sapientia hujus vitæ, qua Deus hoc modo cognoscitur, potest dici non sapientia, quia est supra omnem sapientiam humanam, vel e contrario potest dici non sapientia respectu illius sapientiæ, qua Deus seipsum agnoscit, vel etiam qua a Beatis videtur, sicut creaturæ comparatione Dei dicuntur non entia more Platonico, referente Augustino, 8 de Civitate, cap. 11.

33. *Enodantur rationes oppositæ sententiæ.* — *Ad primam.* — Ad rationes Bonaventuræ facilis est responsio. Ad primam respondetur, negando majorem universaliter intellectam, nimirum, ea quæ sunt posteriora in Deo, prius a nobis participari, alioquin etiam Spiritus Sanctus prius amari deberet quam Filius vel Pater, et prius deberet cognosci Filius, quam Pater, et prius cognoscendus esset Deus ut trinus quam ut unus, et amans quam intelligens, et similia, quæ plane absurda sunt. Quod si major illa non intelligitur universaliter, nihil ex ea concludi potest; et revera ita est, præsertim quando comparatio fit inter modos attingendi Deum, qui habent inter se necessariam subordinationem et dependentiam, ut sunt cognitio, et amor, ad quam habitudinem immutandam impertinens omnino est ordo originis inter divinas personas.

34. *Ad secundam.* — Ad secundam rationem, in qua, ex eo quod ordo Seraphinorum est primus, infertur Deum prius attingi amore quam cognitione, negatur consequentia. Alioquin probaret etiam ab ipsis Seraphinis et aliis Beatis prius amari Deum quam videri, quod esset dictu absurdissimum, et contra omnes Theologos. Item alias etiam Deus ipse prius se amaret quam comprehenderet; esset enim eadem ratio, et ita processio Spiritus Sancti esset prior quam processio Filii. Ad summum ergo potest ex illa appellatione Seraphinorum inferri vel conjectari, perfectiorem esse amorem in patria ipsa visione, quod sub quæstione versatur. Et neque hoc etiam recte infertur, sed solum vel nomen illud esse positum more hominibus accommodato ex illa proprietate, quæ in nobis viatoribus perfectior est, vel certe, quia excellentia amoris supponit excellentiam visionis, ideo inde fuis-

se Seraphim nominata. Quamvis non ab amore, sed ab ardore dicta sint, tanquam ignita; in igne autem non solum calor, sed etiam lux perfectissima est.

35. *Ad tertiam.* — Ad tertiam rationem, dicimus imprimis majorem, scilicet Deum in homine prius movere id quod est sibi propinquius, incertam esse, et universaliter loquendo non esse necessariam. Item quando est subordinatio et dependentia inter motiones, parum refert propinquitas ad Deum, ut unam potentiam moveat absque prævia motione alterius potentiæ, a qua pendet, etiamsi remotior sit. Id vero quod in minori subsumitur, scilicet intellectum esse potentiam remotiorem a Deo quam voluntatem, et gratis dicitur, et in rigore falsum est. Nam, sicut intellectus prius ratione convenit Deo quam voluntas, et est quodam modo magis essentialis, ita intellectus prius natura est in anima, et est propinquior essentiæ, et per illam magis assimilatur Deo, participatque imaginem ejus, ac tandem in patria illi intimius conjungitur.

36. *Ad quartam.* — *In quo consistat contemplatio.* — Ad rationem quartam, primum dicimus posse in contrarium retorqueri hoc modo: cum homo multum distet a Deo, perfectius illum amabit, si prius per aliam viam illum attingat, eique conjungatur; hoc autem faciet, si prius de ipso cogitet per intellectum; ergo ut in contemplatione amor perfectus sit, debet præire intellectus. Deinde rem ipsam explicando, fatemur amorem posse multum juvare ad perfectionem cognitionis Dei, et quoad hoc etiam confitemur amorem quodammodo habere primarias partes in Theologia mystica, posseque multum impediri amoris ardorem, si perfectio cognitionis extra ipsum quæratur. Nihilominus tamen necessarium est ut accommodata cogitatio Dei præcedat, in qua amor fundetur. Quæ omnia possunt breviter declarari ex hactenus dictis. Quia contemplatio perfecta ex parte intellectus præcipue consistit in simplici intuitu et ponderatione alicujus veritatis divinæ cum amore, et admiratione illius, et aliis affectibus ad voluntatem pertinentibus. Unde qui ad hunc statum contemplationis pervenit, non est sollicitus de inquirenda majori Dei cognitione, sed de perficienda unione ad ipsum, quæ principaliter est per charitatem et voluntatem, quæ propterea in hoc negotio et in statu viæ primarias habet partes. Tamen ex hoc ipso affectu cum delectatione et spirituali dulcedine, quæ illum comitatur, sequitur in intellectu intimior quædam, et suo modo clarior cognitio illiusmet veritatis quam intellectus contemplatur, quæ ex ipsis affectibus, quos anima in se experitur, necessitate quadam sequitur absque mentis distractione, vel sollicitudine, et ita perficitur contemplatio per amorem, quod præcipue videntur voluisse Bonaventura et alii; non fuit tamen illis necessarium dicere aut existimare, amorem illum sine prævia cogitatione Dei subsistere. Ad alios auctores satis jam responsum est.

CAPUT XIV.

POSSITNE SUBSISTERE IN HAC VITA PERFECTA CONTEMPLATIO SINE OPERATIONE SENSUS?

1. *Duplex operatio in parte inferiori sensuum reperitur.* — *Differentia inter sensum et appetitum.* — Explicuimus proprias mentis operationes, in quibus vere ac substantialiter contemplatio consistit: superest ut de operatione sensuum dicamus, quatenus saltem potest talis operatio in usu mentalis orationis inveniri, juxta illud: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Quoniam vero in parte inferiori duplex est operatio cum proportione respondens intellectuali, scilicet cognitionis et appetitus, ideo de utraque dicendum est; prius vero de cognitione agemus, quæ est etiam prior. Est autem in præsenti notanda differentia inter sensum et appetitum, quod sensus in generali distinguitur in sensum interiorem et exteriorem; appetitus vero non ita distinguitur, sed sequitur tantum sensum interiorem. Cujus ratio est, quia sensus quoad cognitionem potest immutari ab objectis sensibilibus, vel immediate, et hic sensus dicitur externus, vel tantum mediante priori sensu ab ipso sensibili proxime immutato, et hic est sensus internus. At vero appetitus non movetur immediate ab objecto, sed tantum media cognitione; cognitio autem sensus exterioris non sufficit ad immutandum appetitum sine judicio, et cooperatione interioris sensus; et ideo in appetitu non habet locum illa distinctio, quamvis in actibus ejus aliquo modo reperiatur, de quo alias.

2. *Sensus varii quæstionis.* — Hinc ergo fit ut quæstio proposita intelligi possit vel de operatione utriusque sensus, tam interioris quam exterioris, vel de operatione alterius tantum sensus, scilicet exterioris; nam e con-

verso de operatione solius sensus interni non potest esse quæstio. Quia evidens est non posse sensus externos operari sine cooperatione sensus interioris, scilicet, sensus communis, seu phantasiæ, ut constat ex scientia de Anima; et explicatur, quia, licet objectum visibile sit præsens visui, et oculi sint aperti, nullumque externum impedimentum interveniat, si interior attentio phantasiæ alio sit animo distracta, nihil videtur per sensum; indiget ergo sensus externus ad suum actum influxu vel cooperatione sensus interni. Quapropter si contemplatio sit talis, ut non abstrahat hominem ab usu sensuum externorum, constat illam etiam non abstrahere ab usu interioris sensus. At vero e contrario sensus internus potest operari sine externo, et ideo de illo genere abstractionis potest esse in præsenti specialis quæstio. Quæ adhuc duplicem sensum habere potest: unus est, an possit intellectus operari in contemplatione, nullo cooperante sensu ex vi talis contemplationis. Alter, an contemplatio intellectus ita possit suspendere omnem sensum, ut non solum illum non moveat, verum nec aliquid sinat illum operari, nec ab objectis exterius excitari, vel quid simile. Priorem sensum tractabimus in hoc capite, posteriorem in sequentibus.

3. *Assertio prima.*—*Fundamentum assertionis.*—Quod ergo attinet ad priorem quæstionem intellectam de omni operatione sensus interni et externi, dicendum est primo, naturaliter fieri non posse ut homo in hac vita rapiatur ad veram Dei contemplationem per intellectum, nihil omnino cooperando per sensum, neque internum, neque externum. Ita docet D. Thom. 2. 2, q. 174, a. 2, ad 4; et ibi Cajet., estque communis sententia; sumiturque ex illo Dionys., c. 1 de Cœlest. Hierar.: *Impossibile est lucere nobis divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Idem habet aperte Greg. Nazianz., Orat. 2, de Theol., ubi sic ait: *Quemadmodum nulla ratione fieri potest ut quispiam, qualibet gressum urgeat, umbram suam prætereat (quantum enim eam assequeris, tantum etiam illa semper antevertit), aut oculus rebus in aspectum cadentibus citra intermediam lucem et aerem conjungatur, aut natatilia animantia extra undas labantur; ita etiam impossibile est iis, qui corporibus inclusi sunt, sine corporearum ac sensibilium rerum adminiculo rebus iis, quæ animo ac ratione intelliguntur, omnino conjungi; semper enim obiter sensibile aliquid incidit, quantumvis maxime nostra mens a rerum aspectabilium contagione separata, atque in seipsam collecta, cum rebus cognatis, oculorumque aciem fugientibus commercium habere conetur.* Fundamentum est illud Aristot., 3 de Anim.: *Necesse est intelligentem phantasmata speculari.* Ex quo habetur illud philosophicum principium, intellectum hominis conjunctum naturaliter operari non posse, quin simul phantasia cooperetur; unde fit ut, si phantasia sit læsa, intellectus non possit ordinate ratiocinari et discurrere. Est ergo naturalis dependentia inter intellectum conjunctum et phantasiam; ergo naturaliter non potest homo naturaliter elevari ad contemplationem naturalem intellectualem sine cooperatione phantasiæ. *Naturaliter* autem dicimus hoc fieri non posse, non solum quia sine gratiæ auxilio fieri non potest, nam in hoc sensu nulla vera contemplatio Dei, etiamsi sit cum conversione ad phantasmata, potest naturaliter fieri, cum consistat in operationibus supernatnralibus, quæ sine gratia fieri non possunt. Intelligimus ergo etiam cum ordinario auxilio gratiæ non posse naturaliter fieri, id est secundum modum naturæ consentaneum. Gratia enim licet elevet naturam ad operationes supernaturales, tamen secundum legem ordinariam servat modum operandi consentaneum naturæ, quoad fieri potest, et ita non elevat intellectum ad operationem supernaturalem, nisi movendo etiam phantasiam, ut illi subministret, prout potest.

4. *Secunda assertio.* — *Ratio a priori.* — Secundo, nihilominus fatentur omnes Theologi, non implicare contradictionem elevari mentem hominis in hac vita ad hoc genus contemplationis, in quo intelligibile contempletur sine ullius sensus cooperatione. Ratio a priori est, quia hæc necessitas cooperationis phantasiæ, dum intellectus noster operatur, non est tam essentialis vel intrinseca, ut repugnet impediri divina virtute, et confortari intellectum hominis ad operandum sine ullius sensus interni vel externi cooperatione; ergo. Antecedens patet, quia illa cooperatio phantasiæ est realiter distincta ab operatione intellectus, et non est causa per se illius, sed ad summum solet esse occasio vel excitatio quædam ex parte objecti, et sæpe est potius quasi effectus; nam postquam intellectus jam est informatus specie abstracta a phantasmatibus, et illa utitur, secum rapit imaginationem ad cooperandum, neque alius modus dependentiæ ibi excogitari potest; in illis autem nulla apparet intrinseca dependentia,