

et intume existentem etiam in ipso intelligente. Rursus necessario etiam repræsentat Deum ut æternum, quia etiam æternitas est de essentia Dei; ergo nec potest illum repræsentare, nisi ut duratione præsentem, quia æternitas tota est simul et semper præsens. Atque hinc tandem (quod ad mentem Scoti maxime spectat) concluditur, non posse per talem speciem repræsentari essentiam divinam distincte, præscindendo ab actuali existentia, quia potissimum prædicatum essentialia divinæ naturæ est ipsum actualiter existere ab intrinseco necessarium; ergo nisi hujusmodi esse actuale distincte repræsentetur, non repræsentatur distincte essentia Dei; si autem hoc esse repræsentatur, non præscinditur ab actuali existentia; ob hanc ergo causam licet in creaturis distincta repræsentatio essentialis possit esse abstractiva, quia potest præscindi ab actuali existentia, et consequenter a loco et tempore, in Deo tamen est singularis ratio, quam non satis perpendit Scotus; nam cum sit ipsum esse per essentiam, non potest distincta repræsentatio essentialis divinæ ab actuali existentia præscindi, et consequenter neque a præsentia durationis, et loci, per æternitatem et immensitatem suam.

23. Secunda ratio contra hanc sententiam Scoti est, quia si talis species est possibilis, quæ repræsentet distincte divinam essentiam abstractivè, ut ipse dicit, cur non etiam intuitive? An quia repugnat intuitivam visionem fieri per speciem? At hoc, si generatim dicatur, nec verum est, nec probabile; nam visus corporeus intuitive videt media specie impressa, et unus Angelus intuetur alium per speciem ejus, quod Scotus non negat. Si vero intelligatur speciatim de intuitione Dei, oportet specialem causam reddere, quæ referri non potest, nisi in impossibilitatem talis speciei, quæ esset petitio principii; nam hoc est quod agimus, scilicet, si Scotus admittit speciem repræsentantem distincte divinam essentiam, immerito negare, posse etiam dari speciem, quæ intuitive illam repræsentet. Et fortasse id non negaret Scotus, nam in 4, dist. 49, q. 41, probabilius credit, dari in beatis speciem Dei, quam lumen gloriæ. Cogetur tamen dicere, talem speciem non esse naturalem, sed gratuitam, etiam respectu intellectus angelici.

24. Hoc autem dupliciter intelligi potest: primo, in eo sensu quo idem Scotus in priori loco vocat supernaturalem illam speciem,

quæ abstractivè repræsentat distincte essentiam Dei, quam dicit esse a Deo, ut causa supernaturali supernaturaliter agente, solum ex eo, quod a solo Deo per liberam voluntatem infundi potest. Et hoc non satis est, primo quia ille modus loquendi in rigore et consequenter est improprius et falsus, quia ipse concedit usum talis speciei esse naturalem, et viribus naturæ fieri, et actum ipsum esse mere naturalem, unde etiam necesse est fateatur, illam speciem infundi Angelo secundum capacitatem naturalem, atque adeo esse naturaliter debitam; alioqui, quo fundamento asserrere posset talem speciem esse concreatam Angelo? cum simul ibidem affirmet talem speciem et actum ejus non pertinere ad dona gratiæ, vel gloriæ, sed ad inferiorem ordinem, ad quem pertinent aliæ perfectiones naturales concreatæ Angelo. Quod vero solus Deus infundat talem speciem, non satis est ut illa dicatur supernaturalis, aut Deum illam efficere ut causam supernaturalem; nam etiam anima rationalis a solo Deo creari potest, et tunc Deus non operatur, ut supernaturale agens; et aliarum etiam rerum species habet Angelus a principio inditas a solo Deo, non ut ab agente supernaturali, sed ut a propria causa perficiente suum effectum juxta naturalem capacitatem, ac debitum. Respondet Scotus, alias species esse naturales, quia possent fieri similes a propriis objectis. Sed hoc in multis est incertum, ut in rebus spiritualibus, et in aliis clare falsum, ut in materialibus; et præterea nihil ad rem spectat; nam potius inferret, alias species esse aliquo modo supernaturales, saltem quoad modum, quia cum habeant proprias causas, a quibus possint causari, Deus illas prævenit; sicut scientia humana, per accidens infusa, supernaturalis dicitur quoad modum. At vero species illa repræsentans Deum, cum non habeat aliam causam magis propriam, a qua fieri possit, quam Deum, cum ab ipso infunditur, fit modo sibi connaturali; unde si alias est juxta capacitatem naturalem subjecti, et naturale debitum, simpliciter erit naturalis, et a Deo ut operante intra ordinem naturæ.

25. Deinde, quidquid sit de illo modo loquendi, tamen cum Scotus fateatur, illam speciem repræsentantem abstractivè, non pertinere ad ordinem gratiæ et gloriæ, et actum ejus ex viribus naturæ, supposita tali specie, non potest idem dicere de specie repræsentante intuitive; non ergo satis est, in præ-

dicto sensu vocare hanc supernaturalem vel gratuitam. Oportet ergo fateri, illam esse donum pertinens ad ordinem gratiæ, et supernaturalis gloriæ, et non esse naturæ debitam, et actum ejus esse simpliciter supernaturalem, etiam Angelo. Et tunc redit argumentum superius factum. Quam enim rationem reddere potest Scotus, cur una species, potius quam alia, sit Angelo connaturalis dicto modo, seu naturaliter debita? Fortasse dicit, illam, quæ intuitive repræsentat, esse perfectiorem. Sed id non satis est, ut sit etiam superioris ordinis et supernaturalis, præsertim, quia ipse Scotus, in secundo, ubi supra, ut concludat in Angelis esse speciem illam distincte et abstractivè repræsentantem essentiam Dei, assumit hoc principium: *Rationabile esse tribuere Angelis omnem perfectionem, quæ convenit intellectui creato*. Sed hæc etiam perfectio convenit intellectui creato: cur ergo non etiam tribuitur illi ut connaturalis? Unde cum Scotus ibidem subdit: *Nulla repugnantia occurrit, quod intellectus creatus habeat talem cognitionem per speciem distincte repræsentantem divinam essentiam, dummodo non intuitive*, non apparet, quo fundamento ab eo addita sit illa ultima limitatio, quia nulla specialis repugnantia apparet, aut ab ipso declarata est in repræsentatione intuitiva magis quam in abstractiva. Accedit quod conjecturæ, quas ibi adducit, ut probet dari priorem speciem Angelis, si quid valent, æque ac melius procedunt de intuitiva specie, præsertim illa de cognitione matutina, quam probabilius est fieri per intuitivam visionem divinæ essentialis. Fateor tamen conjecturas illas esse valde debiles ad utrumque probandum, et ideo illas omitto.

26. Denique addo, rationes, quibus idem Scotus, in 4, probare conatur, intellectum humanum, etiam separatim, non posse suis connaturalibus videre Deum, debilissimas esse, præsertim si ad intellectum creatum in communi applicentur. Prior est, quia nullus intellectus potest efficere visionem, nisi vel in se habeat objectum, vel aliquid, in quo objectum eminentius contineatur; sed nullus intellectus habet in se Deum præsentem in ratione objecti, neque aliquid, quod tale objectum eminentius contineat, quia Deus non potest in aliquo alio eminentius contineri; ergo nullus intellectus potest videre Deum ex suis viribus. Posterior ratio est, quia visio est cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana seu intellectus creatus non potest ex

se habere Deum præsentem in ratione objecti, licet sibi præsens sit per illapsam; ergo non potest ex se habere visionem divinæ naturæ. Sed in priori ratione major propositio in rigore est falsa; nam ad eliciendam visionem alicujus objecti non est necesse habere in se objectum per ipsummet, vel per aliquid, in quo eminenter contineatur, sed satis est habere in specie intentionali, in qua sit repræsentative, vel virtualiter tanquam in semine, seu virtute instrumentali; hoc autem modo non repugnat Deum in ratione objecti esse in intellectu creato, mediante aliqua specie. Posterior autem ratio assumit quamdam minorem propositionem, quæ in re est ipsa conclusio probanda; cum enim dicit, intellectum creatum non posse ex se habere Deum præsentem in ratione objecti, vel loquitur de præsentia in actu secundo, et sic habere præsentem, idem est, quod videre; vel loquitur de præsentia in actu primo, et sic habere præsentem Deum, nihi aliud est, quam habere ipsum, vel per se, vel per speciem, sufficienter conjunctum vel unitum ad eliciendam visionem, et hoc est etiam, quod inquiritur, cur scilicet non possit ita naturaliter haberi, præsertim si species distincte repræsentans Deum, est possibilis et connaturalis intellectui creato, ut ipse admittit de specie, quam abstractivam vocat.

*An species intelligibilis Dei sit absolute impossibilis.*

27. Omissa ergo hac opinione Scoti, alii respondent, illum secundum modum videndi Deum per speciem naturaliter inditam, esse impossibilem, quia talis species distincte repræsentans Deum, sive abstractivè, sive intuitive (hi enim duo modi in Deo non distinguuntur, ut diximus) impossibilis est. Hanc opinionem ex professo docet Henricus, Quodlib. 3, q. 3, et Quodlib. 4, q. 7, et sumitur ex communi sententia Thomistarum, qui putant implicare contradictionem, quod detur creatæ species, qua possit videri Deus sicuti est, quam etiam videtur docere D. Thom., 1 part., q. 12, art. 2, et q. 56, art. 3. Fundamenta hujus sententiæ latius ponuntur ab Henrico quam ab aliis, et ea refert Scotus et solvit. Summa omnium est, quia infinitum non potest repræsentari a finito. Quod si hæc sententia vera sit, optima ratio ex illa conficitur, ob quam Deus sit naturaliter invisibilis omni intellectui creato, quia nimirum non est repræsentabilis per speciem creatam. Quod

enim ipsemet Deus per seipsum, et per suam essentiam uniatur intellectui creato, in ratione speciei, non potest esse intellectui creato naturaliter debitum, tum quia forma omnino superioris ordinis non potest esse debita potentiae ordinis inferioris, tum maxime quia cum Deus sit actus purissimus, et propter seipsum tantum, nulli rei creatae deberi potest sub ratione formae etiam intelligibilis. Et ad hoc confirmandum tendunt quatuor primae rationes, quibus Divus Thomas, 3 contra Gent., cap. 52, probat, Deum esse naturaliter invisibilem omni intellectui creato.

28. *Dubium propositum resolvitur.* — Verumtamen haec responsio, prout ab his auctoribus asseritur, mihi non satisfacit. Duobus enim modis intelligi potest huiusmodi speciem esse impossibilem. Primo simpliciter tanquam implicans contradictionem. Secundo ex natura rei, seu juxta capacitatem naturalem creaturae. Priori modo loquuntur dicti auctores, quorum opinio probari mihi nunquam potuit, quia nullam afferunt satis probabilem rationem, qua talis implicatio contradictionis probetur; non est autem divinae potentiae negandum, quod impossibile non probetur. Antecedens facile ostendi posset discurrendo per rationes singulas, et illis satisfaciendo; sed hoc fit a Theologis fusius, et materia haec quoad hunc punctum, ad eos magis spectat, et ideo breviter sic declaro fundamentum, quo posito facillimum unicuique erit, omnes rationes dissolvere. Nam ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus representans aliquod objectum, et possibilis etiam est virtus creata intellectualis elicitiva talis actus in suo ordine, possibilis est etiam species intelligibilis creata ejusdem ordinis commensurata tali actui, et tali virtuti; sed possibilis est actus creatus divini ordinis, quo videatur, et representetur Deus, prout est in se; possibilis est etiam virtus intellectualis ejusdem ordinis elicitiva talis actus, quam Theologi lumen gloriae vocant; ergo possibilis est etiam species creata ejusdem ordinis. Consequentia est evidens. Minor est certa ex doctrina vel fidei, vel recepta a Theologis, ut magis sana, magisque consentanea fidei, quatenus fides docet, et Deum videri a beatis, et ad hoc illis infundi quoddam lumen gloriae. Item ex generali doctrina fidei, quod sunt in nobis quidam actus supernaturales, ad quos eliciendos supernaturales virtutes ejusdem ordinis nobis infunduntur; haec enim

doctrina potissima ratione locum habet in visione Dei. Major autem, in qua est vis argumenti, primo suaderi potest inductione, quia extra exemplum, de quo agimus, in omnibus aliis vera invenitur; ergo sufficiens inde sumitur argumentum ad rem praesentem, nisi manifesta ratio differentiae assignetur. Secundo, quia nulla ratio impossibilitatis fingi potest in specie, quae in actu aut virtute non procedat, et inefficax invenitur. Si enim fiat vis in infinitate Dei, quod non potest Deus, qui infinitus est, per finitam speciem representari, interrogabimus quomodo representetur per finitum actum, et in seipso attingatur per finitum lumen. Responsio autem est id fieri posse, quia talis virtus et actus sunt divini et superioris ordinis, et non infinite ac comprehensive, sed finite representant Deum; et ideo ad illud munus potest esse sufficiens proportio inter rem finitam et infinitam in ratione objecti et actus seu virtutis. Applicetur ergo eadem responsio ad speciem intelligibilem; nam loquendo in genere de tali specie, evidens est juxta principia Theologiae, dari posse species intelligibiles illius ordinis supernaturalis et divini, tum a paritate rationis, et quia ille ordo debet esse integer et completus in suis principiis; tum etiam inductione, nam gratia, vel charitas, etc., videri possunt per proprias species supernaturales, et ejusdem ordinis; et de facto ita videntur a Christo per scientiam infusam, ut alibi latius dixi; ergo ex hoc capite non repugnat dari etiam speciem ejusdem ordinis, et ejusdem objecti luminis, et visionis, scilicet, divinae essentiae in seipsa.

29. *Objectioni fit satis.* — Dicent fortasse ex alio capite repugnare, quia non potest species finite representare sicut actus et lumen; nam si species representat, necessario debet adaequate, atque adeo comprehensive representare, quod repugnat in re finita respectu infinitae. Sed cur haec necessitas specialiter attribuitur speciei? non enim est gratis asserendum, alias qua facilitate dicitur, contemnetur. Respondebunt speciem naturaliter manare ab objecto ut objectum est; quod proinde vel nullam, vel adaequatam sui speciem communicat. At haec ratio multipliciter et facillime refelli potest. Primo, quia non est necesse omnem speciem intentionalem causari ab objecto, ut objectum, sed potest effici ab alia causa, ut manifeste constat in nostro intellectu agente, et in speciebus inditis Angelis in eorum creatione. In quibus etiam cernitur

non esse necessarium ut species semper sit adaequata objecto, seu comprehensiva ejus. Angelus enim inferior sicut non comprehendit superiorem, ita nec habet speciem illi adaequatam seu comprehensivam ejus. Quod enim quidam aiunt, speciem illam de se etiam esse adaequatam et comprehensivam; defectu tamen potentiae in qua est, non posse habere actum adaequatam; hoc (inquam) voluntarie dictum est, nam omne quod recipitur, est ad modum recipientis, et instrumentum est accommodatum et commensuratum virtuti principali; ad quid enim auctor naturae daret Angelo species improporionatas et excedentes virtutem ejus, quibus nunquam adaequate uti posset secundum totam earum perfectionem? Neque enim Deus agit mere naturaliter, ut temperare non possit actionem suam juxta capacitatem recipientis. Neque etiam speciei secundum se repugnat esse minus perfectam, seu inadaequatam objecto; nam etiam in speciebus sensibilibus experimur minus perfectas efficacesque fieri in locis distantibus quam in propinquis, et in medio vel organo prave affecto quam in bene disposito, et praeterea, quia nulla est ratio cur haec varietas vel inaequalitas magis repugnet speciei secundum se quam actui. Sic igitur, quamvis gratis concedamus, Deum, ut objectum, non communicare, finitam speciem sui, nihilominus idem Deus, ut prima causa effectrix aliarum formarum, poterit etiam hanc efficere commensuratam lumini, vel actui, et non adaequatam sibi ut objecto.

30. Deinde, quamvis Deus, ut objectum, efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectorem esse mere naturalem, quia Deus quacunque ratione aliquid extra se producat, tota effectio semper est pendens ex libera voluntate ejus. Quod etiam de Angelis multi probabiliter opinantur, videlicet, cum sint objecta actu intelligibilia, posse ex se sui speciem emittere, et nihilominus eam efficaciam habere suae voluntati subjectam, juxta quam doctrinam probabiliter declarant Angelicam locutionem. Multo ergo magis Deus, etiamsi ut summum objectum actu intelligibile posset seipsum manifestare emittendo speciem sui, nihilominus talis actio esset illi libera, et ideo non oporteret talem speciem esse adaequatam ipsi Deo, quia non esset necessarium, Deum, ut objectum, agere quantum posset in talem speciem. Eo vel maxime, quod licet objectum naturaliter efficiat speciem sui, non esse necesse ut semper

efficiat adaequatam, sed juxta capacitatem talem subjecti; nam generale hoc est, ut actio agentis naturalis ex capacitate seu dispositione passi limitetur ac determinetur; nec enim sol semper illuminat, aut agit quantum potest absolute, sed quantum potest circa tale passum. Et in objectis sensibilibus, quantum experientia constat efficere has species, tantum certe constat non efficere semper adaequatas, seu quam perfectas possunt, sed juxta recipientium dispositionem. Nulla ergo probabili ratione dici potest, fore necessarium ut, si fiat species Dei, illa sit adaequata et infinite representans. Est ergo etiam in hoc eadem ratio de specie, quae de actu et lumine, ut in universum verum, sit ejus objecti intelligibilis, cujus est possibilis visio et virtus visiva creata, esse etiam possibilem speciem commensuratam visioni et facultati videndi.

31. *Evasio praeccluditur.* — Sed fortasse vis fiet in ratione representationis et imaginis; visio enim et lumen non sunt imagines representantes Deum, sed visio est quaedam actio quae versatur circa Deum, cujus principium est lumen, sicut dilectio et charitas; at vero species est imago, et propria similitudo objecti; et ex hoc capite peculiariter repugnat dari speciem Dei, quia non potest creatura propriam imaginem et similitudinem Dei, prout in se est, gerere. Haec tamen responsio multa ex philosophia peteret, si exacte examinanda esset. Videtur enim supponere speciem esse imaginem et formalem similitudinem, quod falsum est; quod si hoc non supponat, nullius momenti est ratio, et vim facit in verbis metaphoricis male interpretatis. De formali ergo imagine et similitudine concedimus, non posse creatam entitatem gerere propriam et naturalem similitudinem Dei, prout in se est, quia talis similitudo intelligi non potest, nisi per univocam convenientiam in ea forma in qua ratio similitudinis vel imaginis constituitur. Loquimur autem de imagine propria, non de re, quae propter convenientiam analogam potest dici facta ad imaginem, ut est homo respectu Dei. Haec enim imago neque est medium incognitum (ut vocant) cognoscendi, sed ad summum potest esse medium cognitum, et non inducet cognitionem Dei, prout est in se, sed imperfectam per effectum. Loquendo igitur de propria imagine, negamus esse de ratione speciei, quod sit talis similitudo, aut formalis imago. Primo ob eandem rationem, quia non est de ratione speciei, ut habeat univocam convenientiam

cum objecto, in aliqua forma, vel figura, ut patet in specie repræsentante substantiam Angeli.

32. Secundo, quia nulla est necessitas, ob quam in specie requiratur talis similitudo formalis. Aut enim id est necessarium, quia species supplet vicem objecti: et ad hoc non est necessaria talis similitudo, nam supplet per modum instrumenti, aut tanquam semen ipsius objecti; non est autem necesse ut instrumentum, aut semen, sit formalis imago primarii agentis. Vel illa necessitas oritur ex eo quod species ad cognitionem ordinatur, et cognitio fit per assimilationem: et hoc etiam non recte dicitur, quia si cognitio ipsa non est formalis similitudo, cum totum esse speciei quodam modo sit propter cognitionem, cur necesse erit speciem esse ipsam formalem similitudinem? Item hinc conficitur dilemma, quo apertius ostenditur verum esse principium a nobis positum, eandem scilicet esse proportionem speciei, actus et luminis. Nam vel actus ipse cognoscendi, et multo magis videndi est imago actualis objecti visi per veram et formalem similitudinem, vel non. Si affirmetur esse (licet id sit falsum), negari non poterit ipsum actum videndi Deum, esse veram imaginem, et formalem similitudinem Dei; unde vel negandum est esse possibilem talem similitudinem in actu, vel admittendum est in specie. Frivolum enim est quod quidam dicunt, magis hoc repugnare in specie quam in actu aut verbo, quia verbum vel actus fit ab intellectu elevato per lumen, et habente essentiam unitam per modum objecti; species autem non ita fieret, sed a solo Deo. Hoc enim nullius momenti est, tum quia si quæ est repugnantia in hoc quod res creata sit formalis similitudo Dei, non est ex causa vel modo producendi talem entitatem, sed ex hoc quod repugnat finitæ entitati habere cum Deo eam convenientiam formalem, quæ ad imaginem et similitudinem formalem necessaria est; vel, si formalis similitudo et imago in hoc rigore non sumitur, sed aliqua alia ratione, qua creaturæ, ut creatura est, non repugnet, neque etiam speciei repugnet. Tum etiam quia ob eam causam facilius ratio imaginis communicari poterit speciei quam verbo seu actui, quia species fit a solo Deo, actus vero medio intellectu; facilius autem videtur posse fieri, ut Deus imprimat similitudinem sui, quam ut intellectus illum efficiat, vel saltem est æque facile, quod nobis perinde est.

33. Si autem negetur, actum esse similitudinem formalem, majori ratione id negandum est de specie, quia tota ratio concipiendi speciem per modum imaginis, vel similitudinis, est, quia cognitio fit per assimilationem, quæ assimilatio per ipsum actum cognoscendi maxime perficitur; si ergo ipsa actualis cognitio non est formalis similitudo in prædicto sensu, non est cur species talis esse fingatur. Quod si talis non est, ruit responsio, vel ratio in contrarium adducta, manetque firmum fundamentum positum, servandam esse in hoc proportionem inter speciem, actum et lumen. Et revera ita est, nam vera repræsentatio, quæ per cognitionem fieri dicitur, solum est intentionalis, et in hoc solum consistit quod res ita apprehenditur, vel concipitur, sicut est. Et a nobis ita explicari potest, quia per cognitionem ita inter nos ipsos res conceptas formamus, ut ex vi talis conceptus possimus res ipsas quasi depingere vel declarare quales sint. Hæc autem repræsentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi, seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quæ informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi refert objectum, et hoc est formaliter repræsentare illud; species autem intelligibilis in hoc genere potius effective quam formaliter repræsentare dicitur, quia est proprium principium efficiens actum, et determinans illum ad dictam formalem repræsentationem. Atque ita concluditur, intelligibilem repræsentationem, qualiscunque illa sit, vel magis, vel ut minimum æqualiter in actu ac in specie reperiri, ideoque ex hac parte repugnare non posse; ut objecti illius intelligibilis detur species creata, cujus proprius conceptus per visionem creatam et creatum lumen illi visioni proportionatum dari potest.

34. *Effugium aliud occluditur.* — Denique hinc facile excluditur, quod quidam aiunt, ob summam Dei immaterialitatem non posse dari speciem creatam ejus, quia si qualitas materialis non potest esse species intelligibilis ad repræsentandum Angelum, multo minus qualitas creata poterit esse species intelligibilis ad repræsentandum Deum, quia magis distat a purissima immaterialitate Dei quilibet spiritus creatus, quam corpus a creato spiritu. Sed hæc ratio, si efficaciam haberet, idem probaret de actu et lumine; nam per lumen materiale et visionem corpoream non

potest videri spiritus creatus; ergo per lumen et visionem creatam immaterialem non poterit videri spiritus increatus. Quod si hic argumentum est inefficax, quia non servatur proportio in ratione objecti et actus seu potentiae, nam objectum spirituale, sive creatum, sive increatum, est omnino extra latitudinem objecti actus aut facultatis corporeæ; spiritus autem increatus non est omnino extra latitudinem objecti potentiae spiritualis, etiamsi creata sit: hæc eadem responsio applicanda est ad speciem intelligibilem, quæ accommodata semper est principio et actui intelligendi. Sicut ergo Deus, ex eo quod est actus purissimus, habet quidem ut in se attingi non possit per naturalem facultatem creaturæ, non vero excludit quin per lumen et actum superioris ordinis in seipso attingi possit, ita etiam non excludit speciem ejusdem ordinis. Neque enim necesse est ut species semper sit omnino æqualis objecto in immaterialitate et puritate, sed satis est ut sit aliquo modo ejusdem ordinis. Sicut inter Angelos inferior habet speciem propriam superioris, quamvis non cum æquali immaterialitate, quia in eo accommodatur subjecto, in quo est; sufficit tamen quod ad eundem ordinem pertineat, et quod proportionem servet cum intellectu quem connaturaliter informat, et actu quem elicit; idem ergo ad speciem Dei sufficere. Atque ita semper relinquatur firmum fundamentum positum, scilicet, servari semper proportionem inter lumen, actum et speciem; ideoque non posse censi simpliciter impossibilem speciem, ubi actus et lumen possible sunt.

35. *Species creata Deum in se repræsentans, naturaliter impossibilis.* — In alio igitur sensu vere dicitur hæc species impossibilis, scilicet, juxta ordinem connaturalem, et ex natura rei debitum intellectui creato, et hic sensus satis est ad expediendam secundam difficultatem, in qua versamur. Ratio autem (quæ in ea postulatur) cur hæc species non possit esse connaturaliter debita intellectui creato, sumenda est ex fundamento demonstrato, quod scilicet species, actus et lumen inter se proportionem servant, et ad eundem ordinem rerum pertinent; quia ergo visio et lumen, superioris ordinis sunt, et ultra naturæ debitum, ideo species non potest esse connaturalis intellectui creato. Ne autem videamur circulum committere, radix, a qua provenit, quod illa tria in præsentibus supernaturalia sint, posita est in ratione, qua

probavimus Deum esse naturaliter invisibilem, scilicet, quia modus essendi Dei est omnino alterius ordinis a modo essendi connaturali naturæ. Nec refert quod Deus contineatur sub objecto intellectus creati; continetur enim, quatenus per effectus naturaliter cognoscibiles manifestari potest, vel quatenus modo aliquo imperfecto, et naturæ intelligenti proportionato concipi potest; inde tamen non fit ut majori perfectione, aut per speciem propriam, possit naturaliter cognosci.

36. *Dei in se repræsentativa species de facto non datur.* — Alia vero opinio, quæ in confirmatione illius difficultatis tangebatur, quod de facto detur species creata ad videndum Deum, falsa est, ut ex sententia Theologorum jam fere communi nunc suppono. Multo vero magis falsum est dicere, quod intellectus creatus informatus tali specie sola, absque alia virtute supernaturali, possit connaturali modo elicere illam visionem. Nam hinc plane sequitur, intellectum ex se habere omnes vires, seu activitatem ex parte intellectus necessariam ad videndum Deum, solumque deesse illi speciem et concursum proportionatum; hoc autem falsum et absurdum est. Cur enim talis species non dicitur connaturalis, imo juxta ordinem naturæ debita, etiamsi a solo Deo fieri possit, ut in simili dicebamus superius cum Scoto disputantes? Nam intellectui creato ex se sola illa activitas ab intrinseco convenit, quæ ex parte potentiae adhibenda est; nam illa quæ provenire debet ab objecto, ab illo communicanda est, vel per seipsum, vel per speciem. Unde respectu potentiae non potest actus videndi vel cognoscendi magis connaturalis esse quam si potentia naturaliter habeat totam vim activam necessariam ex parte facultatis intellectivæ ad talem actum. Neque etiam potest ex alio principio judicari, quod species sit connaturaliter debita, quam ex eo quod potentia ex se habet connaturalem totam activitatem ex parte ipsius necessariam. Nullo ergo modo hoc affirmari potest de aliquo intellectu creato respectu visionis Dei. Et ideo D. Thomas pluresque Theologi, præter concursum divinæ essentiae in ratione speciei, requirunt lumen, quod sit virtus intellectualis, supplens defectum virtutum naturalium intellectus creati, et ideo in superioribus non diximus speciem proportionari intellectui, sed lumini. Et eadem ratione intellectui secundum se non est de-

bita hæc species; intellectui autem jam elevato per lumen esset quidem debita, nisi objectum ipsum per se adesset, et necessitatem speciei excluderet. Et ideo talis species creata, quamvis possibilis sit logice, id est, non implicet contradictionem, nunquam tamen est possibilis physice seu connaturaliter, quia intellectui secundum se est improporcionata; intellectui autem elevato per lumen non est necessaria, quia objectum, eo quod sit actualissimum, et summe intelligibile, et immensum, per seipsum intime adest potentiae. Plura de hac re dixi in tomo 4 tertiæ partis, disp. 29, sect. 2.

*Expeditur tertia difficultas, et aliquid de naturali felicitate tangitur.*

37. Tertia difficultas amplissimam postulabat quæstionem, an felicitas illa, quæ in visione Dei consistit, naturalis dici possit, et consequenter, an sit in creatura intellectuali naturalis appetitus ad illam, vel si ibi non est naturalis felicitas, ubi sit, vel in quo sistat naturalis appetitus felicitatis, quem in nobis esse certo certius est, cum nihil magis naturaliter appetamus quam esse beati. Sed hæc quæstiones et majori ex parte theologicæ sunt, et non possent hoc loco sine magno incommodo tractari, et ideo breviter dicendum est naturalem felicitatem creaturæ non consistere in clara Dei visione, tum propter rationem factam in tertia illa difficultate, tum maxime, quia alias debita esset intellectuali creaturæ ordinatio in talem finem, per proportionatam ac sufficientiam media, neque aliter cum illa agi posset, nisi providentiam naturæ illius debitæ ei denegando; hoc autem censeo esse magnum absurdum in Theologia, et perniciosum fundamentum ad materiam de gratia explicandam. Sequela vero est manifesta, quia nihil magis pertinet ad providentiam unicuique naturæ debitam, quam ordinatio ejus in connaturalem finem per convenientiam media. Quod si felicitas illa nullo modo naturalis est, nec naturalis et innatus appetitus ad illam esse potest, quia, ut recte etiam tactum est in tertia difficultate, hic appetitus solum est ad ea quæ naturalia sunt. Item, quia ille appetitus semper fundatur, seu potius est idem cum naturali potentia, vel activa, vel saltem passiva, cui semper aliqua activa naturalis correspondet, juxta doctrinam Aristot., 9 Metaph., c. 4, et 3 de Anima, c. 5. Cum ergo in creatura nulla natu-

ralis potentia sit ad illum actum, nec naturalis appetitus esse potest.

38. Loquimur autem de appetitu innato, quem pondus naturæ appellant, nam ille appetitus proprie dicitur naturalis; appetitus autem elicitus, magis est voluntarius. Quomodo autem circa hoc objectum exerceri possit, statim attingemus. Intelligendum est etiam de appetitu illius visionis, seu felicitatis, ut talis est, seu secundum specificam rationem suam; nam quatenus illa visio est quædam magna perfectio intellectus, et scientia quædam et felicitas perfectissima, homo naturaliter appetens scientiam, potest dici naturaliter appetere illam visionem, non ut visio talis est, sed sub communi ratione scientiæ, quod non est revera appetere illam visionem, sed scientiam, ut sic. Imo si propria ratio illius appetitus spectetur, in scientia connaturali clauditur. Ex illo autem naturali appetitu nascitur, ut quacunque ratione homo apprehendat, vel sibi persuadeat illam visionem esse perfectionem sibi possibilem, illam possit aliquo actu elicitio desiderare, quod desiderium si imperfectum sit, et improporcionatum, poterit etiam viribus naturæ elici, et ea ratione dici potest appetitus naturalis, et quia est etiam conformis illi inclinationi naturali, qua homo generatim appetit suam perfectionem. Sed hic modus appetitus elicitus, non solum circa naturalia bona, sed etiam circa præternaturalia versatur. Imo, si sit omnino inefficax, seu conditionatus, vel per simplicem complacentiam, potest interdum circa impossibilia versari.

39. *Creaturæ rationalis naturalis felicitas in quo actu consistat.* — Dicendum ergo est contemplationem Dei, in qua consistit naturalis felicitas uniuscujusque creaturæ intellectualis, esse actum cognitionis Dei summe perfectum, quem unaquæque suo naturali lumine, et per media suæ naturæ proportionata consequi potest. Nam esse debet actus naturalis, ut argumenta facta probant, et aliunde debet esse perfectissimus, ut ratio felicitatis postulat; nullus ergo alius actus excogitari potest. Unde in intelligentiis separatæ felicitas hæc erit cognitio illa Dei, quam unaquæque per suam propriam substantiam habere potest, ut significavit D. Thom., 4 p., q. 56, art. 3, et idem est proportionaliter de anima separata. Hominis vero in hac vitalis felicitas erit optima contemplatio, qua Deum ex creaturis cognoscere potest, ut dixit D. Thom., 4 p., q. 62, art. 4, et est mens

Aristotelis quem ibi exponit. An vero cum hac cognitione oporteat amorem conjungi, ut nomen felicitatis obtinere possit, alterius est considerationis. Hæc autem contemplatio, quamvis in se imperfecta sit, comparata tamen ad talem naturam, est perfectissima, quantum juxta naturalem ejus capacitatem esse potest, et hoc satis est ut sit beatitudo naturalis ejus; satis enim est homini, ut Aristoteles dixit, lib. 10 Ethicorum, quod sit beatus, ut homo, et idem de Angelis dici potest. Quapropter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicitus, eo quod non censeretur possibilis, et sibi debita perfectior cognitio; loquimur enim intra naturæ limites, et nulla revelatione facta de superiori felicitate; tunc enim licet homo, vel Angelus naturaliter contemplans Deum ex effectibus suam cognitionem imperfectam esse cognosceret, et ideo excitari posset ad velleitatem aliquam, seu desiderium conditionatum videndi Deum, si fieri posset, non ideo tamen esset inquietus, et quasi sollicitus, sed sua sorte esset contentus, et hoc satis esset ad beatitudinem imperfectam, ut dixi; proportionatam tamen naturæ imperfectæ.

40. De philosophorum autem sententia circa visionem claram primæ causæ, nihil certum invenio, neque Aristoteles quidquam in hoc asseruit nec insinuavit unquam, præsertim agens de humana beatitudine. Averroes autem, citato loco, non tam de hominibus loquitur quam de illo intellectu agente quem finxit esse substantiam separatam nobis unitam, de quo intellectu ait, ultimam prosperitatem esse intelligere per hunc intellectum, denudatum a potentia, et per intellectionem, quæ sit substantia ejus; non vero declarat quod talis intellectio sit visio primæ causæ, sed potius sentit esse intellectionem propriæ substantiæ talis intelligentiæ seu formæ. Denique, si qui philosophi, præsertim Arabes, quos infra commemorabimus, senserunt inferiores intelligentias pertingere ad visionem primæ, ideo est, quia de omnibus locuti sunt, ut de rebus ejusdem ordinis, et tanquam de puris actibus; nec tamen, ut jam dixi, satis declarant, qualis sit illa visio aut contemplatio.

*Sitne Deus naturaliter visibilis ab aliqua creatura possibili.*

41. *An Dei claram visionem aliqui philosophi possibilem esse judicaverint.* — In quarta

difficultate omittamus imprimis opinionem Durandi, quæ in ea tangitur, quia in Theologia est absurda, et in metaphysica tam perplexa, ut nihil, quod ad rem pertineat, dicere videatur. Quid enim est, Deum fieri præsentem alicui per visionem creatam? Aut enim est, quod Deus sua sola efficacitate in intellectu creato efficiat visionem sui, et ita continet duos errores, unum in philosophia, scilicet, quod videat aliquis nihil agens, sed tantum recipiens; alterum in Theologia, scilicet, quod intellectus creatus ex sola sua natura sit sufficienter aptus et dispositus ad illam visionem, maxime cum ipse aperte loquatur de aptitudine seu capacitate naturali. Aut fieri Deum præsentem est per seipsum concurrere cum intellectu creato ad visionem sui, et hoc modo omnino falsum est dicere, nullam aliam virtutem, nisi naturalem, requiri ex parte intellectus, ut Deus fiat illi præsens. Et quidem Durandus per hanc præsentationem objecti, non visionem, sed aliquid prius visione intelligit; ait enim, stante virtute potentiae, et præsentato objecto per se et immediate, et secluso impedimento, sequi visionem, et ita fieri dicit visionem Dei. Quid autem sit illa præsentatio objecti, quæ antecedit visionem, neque explicat, neque explicare potest (maxime in Deo, qui de se semper est intime in potentia), nisi per hoc solum quod Deus quasi applicatur in ratione objecti ad influendam visionem, et ita supponit totam virtutem necessariam per se ex parte intellectus esse innatam, et connaturalem illi; quod est falsissimum.

42. Igitur hac opinione omissa, ad quartam difficultatem concedo, rationem, quæ probat Deum esse naturaliter invisibilem, vel hominibus, vel Angelis jam creatis, æque procedere de quacunque substantia intellectuali, quæ a Deo creari possit. Quod satis constat ex discursu a nobis facto, neque ego rationem aliquam excogitare, aut invenire potui, quæ magis procedat de intelligentiis jam creatis quam de creabilibus. Unde consequenter concedo, eodem discursu sufficienter ostendi non posse lumen gloriæ esse connaturale alicui substantiæ creatæ. Imo ob eandem rationem existimo, idem satis probari ex eo, quod secundum fidem credimus, de facto nullam esse substantiam creatam, quæ talis sit. Quam illationem declarabimus plenius infra tractando de intelligentiis creatis. Et quidem, quod illudmet lumen gloriæ secundum speciem, quod nunc extrinsecus