

communicatur hominibus et Angelis, non sit connaturale alicui substantiæ creatæ, difficile creditu non est. Primo, quia intelligi vix potest quod intellectus secundum speciem, qui est connaturalis homini, et intrinsecus manat ab essentia ejus, alteri substantiæ communicetur, tanquam accidens extrinsecum, ut per illum intelligat; ergo e contrario, cum lumen gloriæ communicetur hominibus aut Angelis tanquam accidens adventitium, signum est, hoc ipsum lumen non esse proprietatem connaturalem alii substantiæ creabilis, et, quamvis daremus hoc non implicare contradictionem, esse tamen valde monstrosam, et alienum omnino a perfectione operum Dei, quod illa proprietas semper esset in rerum natura in extraneo supposito, et nunquam in proprio.

43. Secundo, quia hoc lumen non est, ut ita dicam, plena potentia intellectiva, id est, per se sufficiens in ratione potentiæ ad intelligendum; alioqui non esset ponendum in intellectu, sed immediate in substantia; neque etiam est purus habitus, quia non solum dat facilitatem, sed etiam facultatem videndi; nulla autem qualitas hujusmodi est connaturalis alicui substantiæ intelligenti; sed si qualitas ita est naturalis et fluens ab essentia, est plena potentia; si vero est connaturalis solum ut consona et congruens naturæ, acquisita tamen, seu superaddita, est purus habitus, neque in qualitibus connaturalibus invenitur illud medium. Quod ita in præsentibus declaro: fingatur etenim substantia, cui connaturale sit hoc lumen gloriæ: aut in illa substantia, hoc lumen est verus intellectus, et integra facultas proxima intelligendi; et hoc repugnat huic lumini, ut ostensum est, alias non magis posset noster intellectus informari tali lumine, quam aliquo intellectu angelico. Vel illud lumen in tali substantia non esset intellectus ejus; et sic necessario supponeret alium intellectum in tali substantia; cumque alias supponatur hoc lumen esse connaturale illi substantiæ, necessarium esset talem intellectum esse illius superioris ordinis, cujus nunc censetur esse hoc lumen, nam propterea nunc non est connaturale intellectibus de facto creatis, quia illi pertinent ad inferiorem ordinem; ergo, ut esset proportio et connaturalitas, oporteret intellectum illum esse in ordine superiori. At hoc posito, non indigeret talis intellectus superaddito lumine a se distincto, quod compleat potestatem ejus; omnis enim

intellectus in suo ordine et gradu, est sufficiens principium, in ratione facultatis intellectivæ, omnium actuum sibi connaturalium, nec indiget lumine superaddito, nisi quando elevatur ad actus supernaturales. His ergo rationibus (ut opinor) sufficienter probatur, hoc lumen gloriæ, quod hominibus vel Angelis infunditur, secundum hanc eandem rationem et speciem, non esse qualitatem naturaliter inditam aut fluentem ab aliqua substantia creatâ.

44. Quod vero nec possit esse substantia creata habens intellectum superioris ordinis et rationis, qui haberet sufficientes vires connaturales ad eliciendam visionem Dei, quia eminenti ratione diceretur lumen gloriæ connaturale tali creaturæ, hoc (inquam) est, quod directe et a priori probat discursus D. Thomæ superius fuse declaratus. Quia talis intellectus esset connaturalis substantiæ, a qua manaret, et potentialis sicut illa, quam respiceret, ut proprium et proportionatum objectum, ad cujus normam (ut ita dicam) conciperet quidquid conciperet; in hoc autem ordine sunt omnes intellectus de facto creati, et inde habent, ut non possint naturaliter videre Deum. Repugnantia ergo involvitur, cum dicitur talis intellectus esse superioris ordinis. A posteriori autem, et ab incommodis declarari potest primo, quia talis substantia esset naturaliter perfecte beata. Secundo, quia necessitate naturali videret Deum, sicut nunc intellectus informatus lumine gloriæ naturali necessitate videt. Tertio, naturaliter esset omnino impeccabilis, quia visio Dei reddidit impeccabilem. Quarto, quia visio gloriæ, quod nunc datur hominibus vel Angelis, proxime et immediate non tam esset participatio increati luminis Dei, quam creati luminis talis intellectus. Quinto, vel visio, quam talis intellectus eliceret, esset altius et nobilioris speciei quam nunc sit visio beatifica, quod repugnat; vel nunc visio beatifica in tota sua latitudine esset extra connaturale subjectum, cum tamen posset illud habere, quæ etiam esset magna imperfectio. Igitur illorum Theologorum opinio (si qui sunt) qui crediderunt lumen gloriæ esse posse connaturale creaturæ, non solum non enervat vim rationis factæ, verum potius efficacia illius rationis in eo conspicitur, quod talis opinio a priori per eam improbat, cum tamen a posteriori et ab incommodis satis etiam constet illam esse falsam.

*Discrimen inter lumen gloriæ et lumen connaturale creaturæ.*

45. Atque hinc etiam facile responderi potest ad instantias, vel objectiones, quæ ex hoc lumine fieri solent contra discursum superius factum, quod nimirum, si ille efficax sit, æque probet esse impossibile, videre Deum per hoc lumen creatum, quantumvis divinitaliter infusum. Primo, quia intellectus affectus hoc lumine dicitur connaturaliter videre Deum, et tamen ipsum lumen, et intellectus, ut affectus illo, ens est potentiale, habetque modum essendi multo inferiorem quam sit modus essendi divinitatis; ergo vel ex hoc modo essendi nihil concludi potest de cæteris intellectibus, et luminibus creatis, vel æque probat de lumine gloriæ creato: nam quod illud supernaturale dicatur, et alia naturalia, nil refert, si, quatenus creatum est, eandem improportionem, idemque impedimentum habet.

46. Dicendum est autem, rationem esse longe diversam, quia lumen naturale cujuscunque intellectus creati, sicut intrinsece manat ab essentia creatâ, ita commensuratur illi in virtute et modo agendi, eamque respicit, ut primum et accommodatum objectum; estque quasi conjunctum instrumentum ejus ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quæ est radix illius luminis, est propria et principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriæ, quod Theologi dicunt infundi beatis, sicut nullæ creaturæ esse potest connaturale, ita peculiari quodam modo et ratione ab essentia divina fluit tanquam singularis participatio increati luminis ejus; ideoque et ipsam primario respicit, ut proprium et accommodatum objectum suum, et modum operandi ejus participat, et est proprium instrumentum ejus ad visionem ejusdem efficiendam, cujus propterea visionis nulla creata essentia est principalis et quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia divina. Quia sicut intellectus est instrumentum animæ, ita lumen est instrumentum Dei. Hoc autem modo dicitur instrumentum, non quia, eo modo quo agit, non agat virtute propria et proportionata; nam revera ita agit, et sub ea ratione dici potest causa proxima, principalis in suo genere; sed quia est virtus subordinata alteri, cui sub alia ratione principaliter tribuitur operatio; sicut calor dicitur instrumentum ignis etiam ad calefaciendum, et intellectus

instrumentum animæ ad intelligendum; ad hunc ergo modum lumen gloriæ nullius creaturæ instrumentum est, sed Dei; hæc igitur ratione dicitur Deus esse illius visionis causa principalis.

47. *Intellectus creatus instrumentarie solum beatam visionem attingit.*—Deinde, quia illud lumen non est tota virtus activa illius visionis in ratione facultatis proximæ, sed necesse est ut intellectus etiam creatus, in quo est tale lumen, suam proximam activitatem adhibeat, partialem (ut aiunt) partialitate causæ, ut actus sit vitalis. Eam vero activitatem non adhibet intellectus, ut virtus naturalis, etiamsi per entitatem suam illam adhibeat, sed ut est virtus obedientialis, quia tota actio totusque effectus supernaturalis est; agit ergo ut virtus subordinata Deo, atque adeo ut instrumentum ejus, unde hoc etiam titulo dicitur Deus causa principalis. Tandem, quia in actione intelligendi (sicut in omni actione animali) præter activitatem facultatis proximæ intercedit actualis fluxus ipsiusmet animæ, vel essentiæ, in qua radicatur talis facultas, et ideo illa censetur principale principium talis actionis, non denominatione tantum, sed causalitate, ut supra, disput. 18, tractatum est. Ad hunc ergo concursus præstandum circa visionem beatam insufficientis est omnis creata essentia, et ideo in hoc etiam operatur, ut instrumentum Dei, qui propterea cum his principiis longe altiori auxilio concurrit, quam si in omnibus ipsis principiis esset connaturalis et proportionata virtus ad talem actionem, et ideo hanc etiam ob causam est Deus principalis causa illius operis.

48. *Intellectus creatus, non Deus, beatifica visione videns denominatur.*—Nec vero inde sequitur (ut quidam objiciunt) Deum denominari videntem illa visione, eo quod actio præcipue denominare soleat causam principalem; hoc (inquam) non sequitur, nam videre non est denominatio præcise agentis, ut sic, sed talis agentis qui in se recipiat, et informetur visione; propter quod Aristoteles dixit intelligere esse quoddam pati, sicut sentire. Deus autem ita efficit illam visionem, ut eam non recipiat, neque illa informetur; homo autem vel Angelus recte dicitur videre illa visione, quia informatur illa; et quantum ad activitatem, sufficit, quod vitali modo ad illam concurret, etiam ut instrumentum, ut latius declaratum est tom. 1 tertiæ partis, disp. 31, sect. 6, ad 4.

49. Est igitur longe diversa ratio de lumine superaddito rebus supra naturas earum, et de modo quo per illud operantur, quam de lumine et actionibus connaturalibus. Ex qua differentia nascitur, ut modus connaturalis actionis seu visionis regulandus sit et commensurandus juxta connaturalem modum essendi, vel luminis naturalis, vel principalius essentiae creatae, quae est quasi primum fundamentum et principale principium illius actionis et ordinis; modus autem supernaturalis actionis seu visionis non sit regulandus quoad omnia ex modo essendi creati luminis, aut rei intelligentis per illam visionem, sed praecipue ex divina essentia, cui ut principali radici in tali actione haec omnia subordinantur.

50. Unde in forma concedo assumptum, scilicet, intellectum etiam informatum lumine gloriae habere modum essendi inferiorem illi quem Deus in se habet; nego tamen simpliciter consequentiam, quia totum illud conjunctum non concurrat, ut organum alicujus essentiae creatae cui commensuretur. Et hoc ipsum est, lumen illud esse cujusdam superioris ordinis, in quo talem dicit habitudinem ad Deum, ut nullam substantiam creatam possit respicere tanquam radicale principium, et fundamentum sui esse, et ideo non possit ei esse connaturale. Adde vero, etiam visionem illam, quae huic lumini est proportionata, habere in se inferiorem modum essendi quam habeat visio increata ipsiusmet Dei. Est tamen singularis participatio illius visionis, et superat omnem visionem connaturalem creaturae, eo quod immediate respicit ipsam Dei essentiam prout in se est, tanquam proprius conceptus ejus. In quo habet etiam proportionem cum lumine supernaturali, quia illud, sicut immediatam originem suam habet a solo increato lumine, cujus est participatio, ita ipsam divinam essentiam in seipsa respicit, ut proprium objectum, prout explicatum est.

51. Quo alio modo Deus dici possit invisibilis. — Ex his intelligitur, alio modo posse Deum dici invisibilem ab intellectu creato, quod nulla via aut ratione sive naturali, sive supernaturali conspici possit. Quo sensu interpretati sunt attributum illud quidam haeretici, qui negarunt, nos aut Angelos visuros esse Deum in seipso, sed in aliquo splendore creato. Quorum sententia merito haeresis damnata est, ut aperte repugnans Joanni dicenti: *Videbimus eum sicuti est*, et aliis locis,

quae rei insere et interpretari, adductis sanctis Patribus, Theologorum est<sup>1</sup>. Quoniam vero illa sententia tam falsa sit, non tamen censeo esse ex iis, quae sola naturali ratione falsitatis convinci possunt. Nam, si quae in superiori puncto diximus, vera et efficacia sunt, ex eis probabiliter colligitur, sola ratione naturali spectata, potius existimandum esse Deum simpliciter et omni modo invisibilem in seipso, quam aliquo medio aut ratione visibilem. Primo quidem, quia naturalis ratio per se sumpta non facile sibi persuaderet esse possibilem effectum, qui juxta naturalem cursum et virtutem fieri non potest. Secundo et maxime videri posset hoc repugnare in actu vitali, quem necesse est fieri a potentia, quam informat, et versari circa objectum ejus; ex quo videtur sequi aut naturalem esse debere, aut nullo modo esse posse. Cum ergo naturali ratione sufficienter probetur, illum actum non posse esse naturalem, sistendo intra limites ejusdem rationis naturalis, existimaretur potius talis actus simpliciter impossibilis, quam aliqua ratione possibilis. Vel ad summum, qui magno judicio et moderatione ageret, judicaret Deum quidem naturaliter esse invisibilem; an vero ipse posset superiori aliqua ratione se manifestare, cognosci non posse. Est ergo haec veritas quoad hanc partem, qua Deus dicitur supernaturaliter visibilis, ex his, quae sola fide tenentur. Ratio vero deservit ad solvenda argumenta contraria, vel ex generalibus principiis per se credibilibus, quod multa fieri possint virtute divina, quae naturae creatae viribus non possunt, vel in particulari ostendendo hic non esse repugnantiam aut contradictionem, eo quod Deus aliquo modo ad objectum intellectus pertineat, quod satis est, ut idem intellectus elevari possit ad perfectius operandum circa tale objectum, quam naturaliter possit.

<sup>1</sup> Leg. Bern., epist. 110; Concil. Flor. in lit. Unionis; cap. *Damianus, de Haeret.*, quatenus damnat errores Almarici. Vide Direct. Inquisit., p. 2, q. 7; Turrecrem., in Sum. de Eccl., l. 4, cap. 35.

## SECTIO XII.

*An demonstrari valeat, Deum nec comprehendere, nec quidditative cognosci posse.*

1. Aliud Dei attributum est, esse incomprehensibilem, quod partim in praecedente continetur, et necessario ex illo sequitur, partim aliquid addit, quod solum indicabimus, quia magis ad Theologos quam ad metaphysicos spectat. Constat igitur imprimis hoc attributum intelligendum esse comparatione intellectus creati, nam a seipso comprehensibilis est Deus, si tamen metaphora comprehensionis recte eidem rei respectu suiipsius accommodatur. Nam comprehensionis nomen secundum proprietatem suam a corporibus quantis sumptum est, in quibus non dicitur unum corpus seipsum comprehendere, sed aliud, quod ita circumdat seu complectitur intra se, ut nihil extra maneat, et inde translatum est nomen ad comprehensionem vel visionem, ut illa vocetur comprehensio, quae objectum videtur quantum visibile est, ita ut nihil ejus lateat videntem, ut Augustinus dixit. Si ergo proportio metaphorae in omnibus servanda esset, non esset tribuenda eidem rei respectu suiipsius; quia tamen intellectio reflectitur in seipsam, seu in ipsum intelligentem, ideo sicut dicitur Deus videre seipsum, ita etiam propriissime dicitur adaequate videre seipsum quantum visibile est, quia non minus intellectivus est quam intelligibilis; hoc ergo sensu vere dicitur comprehensibilis a seipso; cum ergo incomprehensibilis nominatur, comparatione intellectus creati intelligendum est.

*Quomodo sit Deus incomprehensibilis.*

2. Potest autem hoc intelligi respectu intellectus creati, vel ut operantis per vires suae naturae, vel absolute et simpliciter, et omni ratione. Priori modo dicimus hoc attributum contineri in superiori, esseque evidentius illo; nam comprehensio includit quiddquid est de perfectione visionis, et ulterius addit adaequationem ad objectum; nam dicit exactam et omnino perfectam objecti cognitionem; si ergo visio non est possibilis naturaliter, multo minus erit comprehensio. Item est hoc evidentius, quia cum Deus sit infinitus, intelligi non potest, quod a finita potentia, et maxime naturali virtute comprehendatur.

3. De posteriori autem sensu non est tanta

evidentia, supposita praesertim veritate fidei, quod Deus videri supernaturaliter potest, etiamsi sit naturaliter invisibilis; dubitari enim potest, nec immerito, an supernaturali virtute comprehendi possit ab intellectu creato, etiamsi naturaliter sit incomprehensibilis, Praesertim quia non est facile intellectu, quomodo videatur Deus clare prout est in se, et non videatur quantum visibilis est, cum sit res simplicissima. Imo non defuerunt Theologi qui existimaverint hoc esse unum ex maxime reconditis mysteriis fidei; et propterea dixi disputationem de hoc attributo sub hac ratione non pertinere ad metaphysicum. Existimo nihilominus certa fide tenendum esse simpliciter et omnino esse Deum incomprehensibilem ab intellectu creato, quantumcunque ad intelligendum elevetur, ut ex Scriptura, Conciliis et Patribus alibi probavi latius. Atque incomprehensibilitas hoc sensu declarata sequitur ad infinitatem Dei; nam quia infinitus est, ideo finita virtute comprehendi non potest, et quia intellectus creatus, quantumvis elevatus, semper est finitae virtutis, ideo respectu illius simpliciter et omnino est Deus incomprehensibilis, et quamvis videatur totus, quia simplicissimus est, non tamen videtur adaequate seu totaliter, propter eminentiam suam. Videantur quae scripsimus 1 tomo tertiae partis, disp. 26, fere per totam.

*Possitne Deus naturaliter quidditative cognosci.*

4. *Aliquorum sententia.* — Sed quaeret aliquis, esto non possit Deus comprehendere, an possit saltem quidditative cognosci. Potest autem id quaeri in duplici illo sensu saepe distincto, scilicet vel naturali, vel supernaturali virtute. Et de hoc posteriori modo nulla est quaestio, nam qua cognitione videtur Deus clare, et prout est in se, eadem cognoscitur quidditative; nam videtur secundum totam essentiam suam, quod a fortiori ex dicendis constabit. Unde intelligitur, comprehensionem aliquid addere ultra cognitionem quidditativam, scilicet adaequationem, sicut de visione diximus. De priori autem sensu est quaestio, propter quosdam philosophos, qui dixerunt posse nos cognoscere quidditative substantias separatas, in illis Deum etiam comprehendendo. Ita tenuit Commentat., 3 de Anim., cap. 7, et refert in eam sententiam Avempace, Themistium et Alexandr., qui majori ratione concederent, posse Deum ab in-

ferioribus intelligentiis naturaliter cognosci quidditative. Et Scotus, ut vidimus supra, affirmat Angelos naturali cognitione cognoscere quidditative Deum per speciem naturalem illis inditam. Imo in 1, dist. 3, q. 1, affirmat, posse nos in hac vita naturaliter, et ex creaturis pervenire ad formandum talem conceptum Dei, qui nobis illum quidditative repræsentet. Rationes fiunt plures, sed parum efficares, et quæ vix indigeant responsione, quas melius attingemus infra tractando de intelligentiis creatis. Nunc una sufficit, quia de Deo naturaliter cognoscimus id, quod maxime est illi essentielle ac proprium, scilicet esse ipsum esse per essentiam, atque ex se et ex intrinseca necessitate esse ens actu; ergo naturaliter cognoscimus illum quidditative.

5. In hoc vero dubio, nisi æquivocatio aliqua in terminis misceatur, nulla potest nobis superesse quæstio, quæ ad rem pertineat, supposita doctrina data de visione. Potest autem æquivoce sumi nomen quidditative cognitionis; nam uno modo dici potest quidditative cognitio, qua de re cognoscitur quid sit, concipiendo aliquod prædicatum quidditativum ejus, non tantum ut commune, sed etiam ut proprium, sive concipiatur per positivam rationem seu repræsentationem, sive per negationem. Alio modo dicitur quidditative cognitio illa, per quam cognoscuntur de re omnia prædicata quidditative usque ad differentiam, vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et positivo conceptu. Priori modo usus videtur nomine quidditative cognitionis Scotus supra; posteriori autem modo nisi videntur Aver. et alii citati, et D. Thom., 1 p., q. 88, art. 2, et 3 cont. Gent., c. 45, ut illis locis Ferrar. et Cajet. notarunt; et iterum Cajet., in tract. de Ent. et essent., c. 6, q. 14. Ubi advertit Scotum in hac parte solum in usu nominis a D. Thom. differre. Unde ipse, ad tollendam vocis æquivocationem, distinguit, aliud esse cognoscere quidditatem rei, aliud cognoscere rem quidditative, ut primum horum solum significet cognoscere quodcumque prædicatum essenziale; secundum autem sit cognoscere totam rei essentiam, usque ad ultimum gradum seu differentiam.

6. *Dei quidditas potest a nobis in hac vita naturaliter aliquo modo cognosci.* — Explicata igitur terminorum significatione, certa res est, non solum intelligentias a corpore abstractas, sed etiam nos in hac vita posse ali-

quo modo cognoscere naturaliter, quid sit Deus, seu quidditatem Dei. Hoc probat argumentum in favorem prioris opinionis factum; imo omnia quibus hactenus probavimus divina attributa cognosci naturali ratione, hoc ipsum suadent, quia per illa omnia explicatur essentia Dei, et prout de illo dicuntur, essentialiter dicuntur, ut ostendimus. Item quia Deo tribuimus multa prædicata communia ipsi et creaturis, quæ secundum abstractissimam seu analogam rationem proprie de Deo dicuntur, ut esse ens, substantiam, spiritum, etc.; sed hæc dicuntur essentialiter de creaturis; multo ergo magis de Deo. Rursus ut hæc Deo appropriemus, et aliquo modo proprium Dei conceptum formemus, id est, non communem aliis rebus, addimus quasdam quasi differentias vel modos, quibus singularem excellentiam, quam in Deo habent talia prædicata, declarem, ut cum dicimus Deum esse ens per essentiam, infinitum, actum purum, etc.; ergo vere cognoscimus aliquo modo quidditatem Dei.

7. Dicendum vero ulterius est, non solum hominem in hac vita, verum neque ullam creaturam posse cognoscere Deum quidditative ex effectibus ejus et naturali virtute. Hanc conclusionem intendit D. Thom., 1 p., q. 12, art. 12, et q. 88, art. 2; et Cajet. ac Ferrar. citatis locis; et Capr. late in 1, d. 2, q. 1, art. 1, a concl. 4 usque ad 8; et in re idem dicit Scot. supra, quantum attinet ad cognitionem nostram, et Angelorum per solos effectus; nam quoad aliam cognitionem, quam tribuit Angelis per propriam speciem abstractivam, plane discrepat a D. Thom., sed de ea jam satis dictum est. Ratio autem conclusionis est supra tacta, quia nullus effectus Dei ita adæquatur illi, ut propriam ejus similitudinem referat, et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam, seu ultimum constitutum Dei prout in se est. Item quia modus essendi Dei est alterius ordinis ab omni creatura; magisque distat a creatura etiam spirituali quam creatura spiritualis a materiali; ergo ex perfectione creature nunciamur quam potest perfectio creatoris quidditative concipi. Tandem, quod ad nos attinet, sufficienter hoc persuadet experientia ipsa, et inductio, quam facere possumus de his, quæ de Deo cognoscimus seu prædicamus.

8. Quædam enim (ut distinxit Dionys., cap. 2 de Cœlesti hierar.) negativa sunt, alia affirmativa, sub quibus ex utrisque composita seu mista comprehenduntur. Affirmativa rur-

sus, aut absoluta sunt, aut respectiva. Non oportet autem distinguere propria, et metaphorica prædicata, nam de propriis tantum agimus, cum metaphorica solum tribuantur Deo, quatenus per translationem significant aliquid eorum, quæ proprie Deo attribuuntur, et ita solum differunt in voce seu conceptu nominis. Prædicata igitur, quæ absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem ejus, quia vel sunt analogæ et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima, et vix fiunt propria nisi adjuncta negatione. Assumptum patet, quia hæc omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, justus, et similia, quæ proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus ea concipere, ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem id facimus adjuncta negatione illius imperfectionis, quam tale prædicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id, quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est. Propter quod Dionys., in init. de Mystica Theologia, et de Cœlesti Hierarch., c. 2, cognitionem Dei per conceptus negativos præfert ei, quæ est per positivos, quod etiam docet August., tract. 23 in Joan., et 5 de Trinit., c. 4, et sæpe alias. Quia facilius et distinctius concipimus, quid Deus non sit, quam quid sit, si aliquid proprium et absolutum, et non tantum commune et analogum et respectivum, de Deo concipere cupimus. Per conceptus ergo positivos et absolutos non cognoscimus quidditative Deum; constat autem, quod licet adjungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per illos directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit, quam quid sit; quatenus vero per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinæ, manet cognitio in eadem confusione et caligine. Atque idem est etiam, si his omnibus conceptibus absolutis addantur respectivi, ut creatoris et similes, tum quia illa prædicata de formali, aut dicunt denominationes extrinsecas, aut relationes rationis (nam relationes reales ad intra non sunt naturaliter cognoscibiles, neque etiam proprie sunt de quidditate Dei); tum etiam quia proprietates reales, quas per illas relationes cupimus declarare, vel sunt

emanationes ad extra, quæ non sunt in Deo, sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas, quæ in Deo est ad tales actioes, et hæc etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso vel negativo, sicut de aliis attributis declaratum est. Sic igitur constat, per nullum conceptum, nec simul per omnes, quos de Deo naturaliter formare possumus, in quidditativam ejus cognitionem pervenire.

9. Atque hic discursus applicari potest, servata proportione, ad quemlibet intellectum creatum. Nam licet Angelus, verbi gratia, possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones, quæ proprie Deo tribuuntur, ut esse spiritum, intelligentem, etc., semper tamen infinite distat a modo, quo illæ perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda illa proprietate, ut communi et analogæ, vel, ut concipiat illam tanquam propriam Dei, adhibet negationem aliquam, aut respectum, vel quid simile. Et hac ratione dixit Dionys., in Mystica Theolog., c. 2, Deum esse supra omnem cognitionem, et c. 17 de Divin. nominib.: *Veraciter (inquit) dicemus nos Deum non ex ipsius natura cognoscere; ignota enim est, omnemque superat rationem et sensum; et Gregor. Nazianz., orat. 3 de Theolog., hoc sensu dixit, non posse Deum ab ullo intellectu naturaliter comprehendere; ibi enim comprehensionem late sumit, prout complectitur propriam et quidditativam cognitionem. Ratio vero a priori hujus veritatis est illa eadem, qua probavimus Deum non posse naturaliter videri, addendo, non posse Deum quidditative cognosci nisi videatur, ut contra Scotum etiam supra probavimus.*

10. Nec ratio facta in priori sententia contra hunc sensum quidquam urget, nam licet cognoscamus Deum esse ipsum esse per essentiam, tamen neque proprie concipimus quale sit illud esse, neque etiam concipere possumus, quid sit esse ipsum esse per essentiam, nisi per negationes, scilicet, quia ex se est ens actu, id est, non ab alio, et propriam perfectionem illius esse etiam per negationem declaramus, quia est infinitum. Dices: ergo revera non concipimus Deum, quia constitutum per illam negationem, ut sic, non est Deus; quod autem concipimus, ut substratum illi negationi, non est proprium Dei; nam, seclusa illa negatione, quod remanet est commune. Et in nostro concipiendi modo videtur hoc esse difficilius, quia nihil concipimus nisi ad modum rei sensibilis vel materialis, qui conceptus non videtur

posse Deum repræsentare. Si autem non formamus aliquem conceptum Dei proprium, neque illum certe cognoscimus.

*Explicatur modus, quo Deum concipimus.*

11. Respondetur negando primam consequentiam, quia, licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repræsentationem ejus, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repræsentante ipsum, vel perfectionem aliquam, ut propriam ejus. Hic tamen conceptus, si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi, quod vocant totum potentiale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repræsentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem ejus, quæ est propria quidditas Dei, et non ratio aliqua communis, vel analogæ; ut cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens, ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur. Quod universale est in nobis quodcumque utimur differentiis negativis ad contrahenda genera positiva; ut cum dicimus animal irrationale, non concipimus animal, ut sic, tanquam fundamentum illius negationis, sed concipimus quamdam differentiam contractivam animalis, quam quia non possumus mere positive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus.

12. Neque est verum omnem conceptum nostrum directe et immediate esse alicujus rei sensibilis, nam conceptus entis vel substantiæ non est conceptus rei sensibilis. Ad summum ergo id verum habet in conceptibus, quos volumus distincte formare de rebus prout sunt in seipsis; tunc enim verum est semper talem repræsentationem esse rei materialis, ut sic, imo semper esse de re secundum aliquem modum, quo per sensum externum percepta est, vel componendo eam ex his quæ per sensum percepta sunt; Deum autem non ita distincte concipimus, sed confuse adjungendo negationem, vel respectum, prout explicatum est. Quod si aliquando videmur concipere Deum ad modum rei sensibilis, ut ad modum lucis cujusdam, vel nebulae, vel hominis senis et gravissimi, etc., non est putandum hos conce-

ptus repræsentantes sensibilia esse conceptus Dei, sed intelligendum est ibi intervenire duos conceptus, unum illius objecti sensibilis, quod imaginamur, alium conceptum confusum quasi respectivum, quo concipimus Deum, ut quid simile, vel proportionale illi rei sensibili, quam præsentem facimus. Quod ex metaphoricis locutionibus explicare licet: cum enim dicimus Deum esse leonem, immediate concipimus fortitudinem Dei; eam tamen apprehendimus, non quidem conceptu leonis aut rei materialis, sed ipsiusmet Dei, confuse tamen concepti, et cum quodam respectu similitudinis seu proportionalitatis ad fortitudinem leonis.

### SECTIO XIII.

*Possitne demonstrari Deum esse ineffabilem.*

1. *Explicatur tituli questionis sensus.* — Non est hujus attributi sensus, Deum tale ens esse, ut nullo modo nominari, aut sermone exprimi possit; nam ipso usu constat nos multa de Deo loqui, eique propria, et similiter constat Deum multa habere nomina, etiam in Scriptura sacra. Sensus ergo est, Deum nec sermone declarari posse secundum totam perfectionem suam; neque a nobis, vel ab aliqua creatura posse nominari tali nomine, quod naturam ejus, secundum quod in se est, exprimat. Et hoc sensu hoc attributum non declarat in Deo aliam perfectionem quam duo præcedentia; neque alia ratione fundatur, nisi quia nomina sunt signa conceptuum, et ideo sicut non possumus Deum satis concipere, nec prout in se est, ita nec nominare, aut perfectionem ejus sermone declarare possumus. Unde non solum sancti Patres (quod in eis est frequentissimum), sed etiam philosophi, hanc excellentiam Deo tribuerunt, esse scilicet ineffabilem, ut ex Platone refert Nazianz., orat. 2 de Theolog., et ex Hermete Trismeg., Cyrill. lib. 1 cont. Julian.

*Nonnulla investigantur de attributo ineffabilitatis.*

2. Sed quæres, an sit Deus ineffabilis a nobis, vel etiam Angelis. Item an naturaliter solum, an etiam supernaturaliter sit ineffabilis a creatura, scilicet, a videntibus ipsum clare. Item an etiam a seipso ineffabilis sit. Denique an sit ineffabilis linguis hominum, seu sermone sensibili et humano, an etiam linguis, seu verbis spiritualibus. Ad hæc om-

nia respondetur facile incipiendo ab hoc ultimo, sermonem hic esse de nominibus vocabulis, quæ ex impositione significant; nam spiritualia seu intellectualia repræsentant naturaliter, et non sunt aliud quam conceptus ipsi, qui a cognitione non distinguuntur. Unde in hoc ultimo sensu non aliter est Deus ineffabilis quam incognoscibilis.

3. *Angelis hominibusque Deus naturaliter ineffabilis.* — Ex quo facile respondetur ad primam interrogationem, non solum esse Deum ineffabilem hominibus, sed etiam Angelis naturaliter, sive intelligantur loqui ad homines sermone sensibili in assumptis corporibus, sive inter se Angelicis linguis ac verbis, quia non possunt plus loqui quam concipiant; non concipiunt autem naturaliter Deum prout in se est; igitur neque illum effari possunt. Hæc autem ratio (ut de secunda interrogatione dicamus) videtur cessare in videntibus Deum, nam cum illi concipiant Deum, prout in se est, poterunt etiam vel illi nomen imponere, quod propriam ejus naturam exprimat, vel illius quidditatem sermone explicare. Sed imprimis sicut perfectionem Dei non comprehendunt, ita nec possunt satis illam explicare dicendo; atque hoc modo ita est illis ineffabilis Deus, sicut incomprehensibilis. Deinde, non possunt ipsi ita, quid sit Deus, aliis explicare, sicut ipsi concipiunt, quia non possunt talia verba proferre, quæ in aliis generent talem conceptum, qualem ipsi habent, quia similis conceptus haberi non potest, nisi per visionem beatam; ipsi autem non possunt ullo modo efficere, ut alii similem visionem forment. Imo, etiamsi spiritualiter seu mentaliter loqui vellent, non possent suamet visionem clare et prout in se est aliis manifestare, quia visio illa cognosci non potest, nisi aut per similem visionem, aut saltem per species et lumen superioris ordinis, quæ solus Deus conferre potest; et quamvis daremus per supernaturalem facultatem posse unum beatum manifestare alteri suam visionem, non tamen propterea manifestaret Deum prout in se est, quia visio solius visionis creatæ, non est visio Dei. Sic igitur etiam beatis est ineffabilis Deus prout in se; est ineffabilis (inquam) respectu aliorum, nam respectu suiipsius et locutione mentali unusquisque sibi loquitur, et dicit quid Deus sit, proprium ipsius verbum formando. Sed hoc non est aliud quam formare conceptum quo Deum, prout in se est, cognoscit et videt.

4. *Deus nullo creato sermone se potest omnino eloqui.* — Unde ad tertiam interrogationem dicendum est, etiam Deum seipsum satis eloqui non posse, non solum sermone sensibili et humano, sed nec etiam intellectuali et angelico. Omitto illam interiorem locutionem, qua semel intra seipsum locutus est; nam illa non est aliud a comprehensione qua ipse seipsum comprehendit, de qua quomodo rationem locutionis habeat, quatenus Pater Verbum producit, tractant Theologi explicantes mysterium Trinitatis, quod ad metaphysicum nullo modo spectat. Omissa ergo illa interna locutione, extra se non potest Deus perfectionem suam satis eloqui; aut enim id faceret uno verbo et momento, aut longo sermone et temporis spatio. Primum dici non potest, quia nullum verbum fieri potest, quod totam Dei perfectionem exhaustiat et comprehendat. Neque etiam secundum, quia etiamsi per totam æternitatem Deus de seipso loqueretur, nunquam satis totam suam perfectionem explicaret. Item non potest Deus seipsum eloqui, prout in se est, alio sermone vocali aut mentali, præterquam visione beata, quam hominibus vel Angelis supernaturaliter infundit; per eam autem visionem nunquam satis seipsum manifestat, nam etiamsi fingeremus Deum magis ac magis perficere visionem aliquam sui, et in infinitum in eo augmento durare, nunquam absolveret exactam sui manifestationem.

5. Atque hinc fit, multo minus posse Deum, si loquatur hominibus more humano, seipsum satis eloqui, quia nullum sermonem formare potest, aut nullum nomen sibi imponere, quod naturam et perfectionem ejus, prout in se est, repræsentet, nedum exhaustiat. Quo modo absolute dixit Dionys., cap. 1 de Divin. nominibus, *Deum esse innominabilem*; adducens illud Genes. 34: *Cur quæris nomen meum, quod est mirabile?*

*Objectiones aliquæ.*

6. Dices: cum Deus seipsum comprehendat, cur non potest vocem aliquam ita ad significandum imponere, ut rem talis naturæ prout in se est significet? Et similiter, cum Christus ut homo videret Deum prout in se est, et posset nomina ad significandum imponere, cur non potuit similiter imponere nomen Deo, quo ipsius naturam prout in se est exprimeret? Ad hoc enim non est necessaria comprehensio, neque ex parte nominis