

potest esse aliqua repugnantia; nam cum hæc significatio sit ad placitum, et per solam extrinsecam denominationem, non requirit in re, quæ ad significandum imponitur, determinatam perfectionem.

7. Imo hinc ulterius colligit Scotus, Ocham, Gabriel, et alii in 1, dist. 22, non repugnare, ut nos, etiamsi Deum, prout in se est, non cognoscamus, imponamus nomen ad significandum ipsum prout in se est, et huiusmodi aiunt esse hoc nomen, *Deus*, apud Latinos, aut *Jehova* apud Hebræos; nam licet fortasse quoad etymologiam sumpta sint ab aliqua actione Dei, aut ab ipso esse ut sic, ut indicatur Exod. 3: *Qui est, misit me ad vos*, tamen imposita sunt ad significandam ipsam substantiam Dei, qualis in se est, quocunque tandem modo a nobis concipiatur. Sicut hoc nomen, *Angelus*, aut *Gabriel*, tam proprie significat substantiam Angeli vel talis Angeli, sicut hoc nomen, *Petrus*, significat hunc hominem, etiamsi non æque utrumque nos concipiamus. Potestque accommodato exemplo declarari, nam voluntas ferri non potest nisi in rem cognitam, et nihilominus dicitur in hac vita tendere in Deum prout in se est, etiamsi intellectus non concipiat illum prout in se est, quia licet affectus non tendat nisi in rem conceptam, aliter tamen, quam ipsa conceptio, scilicet non repræsentando, sed inclinando; inclinatur autem in rem ipsam in se, quamvis non repræsentetur prout est in se. Sic igitur, quamvis nomen non imponatur ad significandum nisi rem conceptam, tamen quia non repræsentat naturaliter sicut conceptus, sed ad placitum, potest imponi ad significandum rem apprehensam, non tamen sicut apprehenditur, sed prout in se est.

Responsio ad objectiones.

8. Ad priorem partem respondetur, hæc nomina non imponi ad significandum nisi respectu eorum qui per illa nomina pervenire possunt in rerum significatarum cognitionem; et ideo eorum significationem metiri non debere ex sola cognitione, quæ in imponente supponitur, sed maxime ex illa quam in audientibus generare possunt. Ut enim dialectici dicunt, signum est, quod præter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire; unde non plus nec perfectius potest significare quam possit facere ut cognoscatur. Quod igitur ad Deum vel Christum, vel quemlibet alium videntem

Deum pertinet, ex parte ipsius imponentis non repugnaret imponi nomen ad significandum Deum prout in se est; quia tamen fieri non potest quod nomen ita significet, ut audientem faciat pervenire in cognitionem propriam Dei prout in se est, ideo ex parte eorum, pro quibus tale nomen imponitur, repugnat nomini talis impositio et significatio Dei. Ex quo constat, multo magis repugnare ut tale nomen ex hominum impositione habeat illam significationem, quia in eis est eadem difficultas et repugnantia ex parte eorum pro quibus nomen imponitur, et præterea est defectus ex parte ipsorum imponentium, qui non possunt res exprimere, nisi prout ab ipsis concipiuntur; imo interdum ac sæpe non possunt tantum exprimere quantum concipiunt, quod maxime accidit in sermone de Deo. Propter quod dixit Plato sapius jam citatus, difficile esse Deum intellectu percipere, eloqui autem impossibile; Augustinus vero seu Prosper, sent. 64: *Verius (inquit) cogitatur Deus quam dicitur; et verius est quam cogitatur*. Et in Psal. 85, ait idem Augustinus: *Quæris quid sit Deus: Quod oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quæris ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit?* et similiter 59 de Trinitate, c. 10, significat nihil posse ore hominis proprie de Deo dici. Et eodem modo Dionysius, c. 4 de Divinis nominibus, et cap. ult. de Mystic. Theolog., negat esse aliquod nomen proprium Dei, quod scilicet illum prout in se est nobis significet. Quod ergo ex Aristotele, in lib. de Interpret., afferitur, verba significare res mediis conceptibus, verum est tam respectu imponentis seu loquentis, quam ejus cui nomen significat; et ideo fieri non potest ut nominis significatio excedat conceptum tam imponentis, quam eorum pro quibus imponitur; atque ita sentiunt D. Thom., 4 parte, q. 13, art. 4, et frequentius Theologi, in 1, dist. 22.

9. Ad Scotum ergo et alios respondetur, quanquam nomina significant res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris, seu in ordine ad conceptus, quos auditis talibus nominibus de rebus formare debemus; et ideo non possunt etiam voluntarie imponi ad significandam rem aliter quam a nobis concipi possit. Nec vero propterea negandum est quin hoc nomen, *Deus*, aut aliud simile, significet divinam substantiam et naturam, quia revera id est, quod per eam vo-

cem significare intendimus, et id satis probant rationes et exempla in favorem Scoti adducta; idque admittit etiam D. Thom., 4 parte, q. 13, art. 2, ad 2 et 3, et art. 8 et 9. Hæc tamen significatio non excedit conceptum nostrum, quia etiam nos concipimus aliquo modo Dei naturam et substantiam, quamvis non formemus distinctum et proprium conceptum ejus, prout in se est; et ita potest etiam significari per nomen, quia non significatur nisi medio tali conceptu, et cum habitudine ad illum. Neque in significatione unius nominis simplicis, cum tantum significet ex impositione, quæ est sola denominatio extrinseca, intelligi potest quod sit confusa vel distincta, aut magis vel minus pura, nisi in ordine ad conceptum, quem facit formare ex vi suæ impositionis.

10. *Voci, Deus, unus simplex in mente correspondet conceptus.* — Quod vero nonnulli cum Scoto affirmant, hoc nomen, *Deus*, et similia, non subordinari in nobis uni conceptui incompleto, sed alicui operationi complexæ, qualis his vel illis vocibus exprimitur, *ens infinitum, prima causa, universalis provisor*, etc., hoc (inquam) incredibile mihi est, quod accurate notavit Fonseca, 2 l. Metaphys., c. 1, q. 2, s. 4. Cum enim voces sint signa conceptuum, quod simplici voce significamus, possumus etiam simplici conceptu concipere. Item, quia si audito nomine *Deus*, semper interius formamus conceptum ex duobus compositum, facilius poterimus conceptum illum exprimere vel termino complexo, vel oratione aliqua; interrogo ergo quænam illa sit? Erit sane aliqua ex illis, *ens infinitum, prima causa*, vel alia similis. At constat hoc esse falsum, quia fere evidenti experientia constat aliter et distinctius concipere nos audita aliqua ex illis orationibus, quam audito solo illo nomine Dei; tum etiam quia ob eam causam merito non existimamus nos nugationem committere dicendo, *Deus est Deus*; et idem est de quacunque simili oratione; tum denique quia omnes qui recte de Deo sentiunt, audito hoc nomine Dei, eundem conceptum formant, si ejus significationem percipiunt; et tamen non omnes illum conceptum eadem oratione declarant. Quanquam ergo ad definiendum aliquo modo, vel describendum quid hoc nomen significet, vel quid nos concipiamus illo addito, semper utamur oratione aliqua, quod in omnibus etiam vocibus accidit, inde tamen non fit, ut proximus et immediate conceptus,

cui illa vox subordinatur, sit complexus; imò quia ille est simplex et confusus, ideo, ut aliquo modo illum explicemus, utimur oratione complexa; ac propterea in illa explicatione et oratione potest esse varietas, quamvis conceptus idem sit. Concipimus ergo Deum sicut nominamus, et nominamus sicut concipimus, nomine scilicet, et conceptu simplici, confuso tamen et imperfecto ex parte nostra; in ea vero confusione involvendo in re concepta omnem perfectionem. Quo tandem fit, ut sicut Deus est incomprehensibilis et invisibilis, ita etiam sit ineffabilis; prout autem aliquo modo cognoscitur, ita etiam nominari possit.

SECTIO XIV.

An Deum esse substantiam viventem, intellectualem per essentiam, sibi que sufficientem, demonstrari possit.

1. Ut more nostro explicemus amplius essentiam Dei per quamdam imitationem generis et differentie, seu prædicati communis et proprii, sicut solemus creatas essentias declarare, visum est in hac sectione ostendere, quo modo ratione naturali cognosci possit, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali perfectissima et felicissima; attributa enim quæ hactenus explicuimus, conveniunt Deo secundum primam illam diversitatem, quæ inter ipsum et reliqua omnia entia consideratur in ipsa ratione essendi seu entis; in hac vero quasi descriptione quam nunc proponimus, explicantur attributa seu prædicata, in quibus quasi per rectam lineam Deus cum creaturis convenit usque ad gradum ultimum, et quasi differentiam, in qua ab aliis differt.

Deum esse substantiam.

2. Principio igitur, quod Deus sit substantia, tanquam probatum in superioribus sumimus; nam cum sit primum ens, constat non posse esse accidens, quod imperfectum est, et substantiam necessario supponit ut in ea sit. Quin potius ex eo principio demonstratum est, Deum tale esse ens, ut in eo nullum accidens esse possit; relinquatur ergo ut omnino sit substantia. Atque hoc est primum prædicatum sub ente contentum, in quo Deus essentialiter convenit cum aliquibus entibus creatis, et in eo ab aliis distinguitur; est autem illa convenientia analoga, non generica; et ideo nec ratione illius, nec ra-

tione aliorum attributorum, quæ sub hac ratione substantiæ considerantur, collocatur Deus in prædicamento substantiæ, ut satis constat ex his quæ supra diximus de simplicitate Dei.

Deum esse viventem.

3. Rursus quod Deus sit substantia vivens, non solum evidens, sed etiam per se notum videtur, si semel Deum esse in rerum natura admittamus; nam incredibilius est aliquid inanime, tanquam lignum vel lapidem, esse Deum, quam nullum esse Deum. Unde etiam de ignorantissimis gentibus, qui ligna et lapides tanquam Deos adorabant, ait D. Aug., concione 2 in Psal. 113, eos non putasse esse sine aliquo vivo habitatore. Et a posteriori probatur facile, quia quicquid est præter Deum, a Deo est; sed in creaturis multa sunt quæ vitam habent; ergo habent illam a Deo; multo ergo magis habet illam Deus; est ergo substantia vivens. Responderi potest, recte concludi habere illam eminenter, non tamen formaliter. Sed contra, quia gradus viventis ut sic est perfectior gradu non viventis; ergo non potest gradus vitæ eminenter contineri in aliquo non vivente; si ergo Deus habet vitam, non potest illam continere eminenter tantum, sed oportet ut etiam habeat formaliter, quoniam alias formaliter esset quid inanime, et consequenter non posset eminenter gradum viventis continere.

4. *Cæli an substantiæ viventes.* — Circa quam rationem offerebat se occasio examinandi propositionem illam: *Vivens est perfectius non vivente*; et alteram: *Res non vivens non potest eminenter continere rem viventem*; solet enim hoc in dubium revocari propter celestia corpora, quæ, cum inanimata sint, nihilominus videntur perfectiora viventibus, eaque eminenter continere, cum illa efficiant. De qua re multa a philosophis dicuntur. Quidam enim asserunt cælos esse vere animatos, et ita evertunt fundamentum dubitationis. Alii confitentur eos esse inanimatos, ut revera sunt, et consequenter dicunt, in gradu et essentiâ formæ eos esse minus perfectos quolibet vivente, nec posse illa eminenter continere, aut sua virtute sufficienti et principali illa efficere, sed solum vel per modum instrumentorum intelligentiarum, a quibus moventur; vel (quod probabilius est) ut causas partiales concurrere ad dispositionem materiæ, concurrente alia causa perfectiori ad inductionem formæ, quæ cau-

sa regulariter est proxima et univoca; si autem hæc aut virtus ejus desit, suppleri per aliquam superiorem, juxta superius dicta de causis. Alii vero non existimant inconveniens admittere aliquod corpus non vivens posse esse perfectius multis viventibus, eaque eminenter continere.

5. Sed, quicquid sit de his sententiis, dicendum est, demonstrationem factam non fundari in his incertis principiis et opinionibus dubiis, sed in eo quod per se evidentissimum ac certissimum est, nimirum, gradum viventis ex suo genere esse perfectius gradu substantiæ, quæ vitam non participat. Quod adeo est evidens, ut a nemine unquam in controversiam adductum sit; sic enim distinguuntur ab omnibus quatuor gradus rerum, scilicet, existentium, viventium, sentientium et intelligentium, et in his præferuntur viventia non viventibus, ut August. dixit, 11 de Civit., cap. 16. Quia viventia, ut sic, actualiora sunt, et nobiliori modo operativa, minusque materialia. Atque adeo, quia si uterque gradus ad summum perfectionis statum ascendat in determinatis speciebus seu entibus, sine ulla controversia excedit id quod vivit. Ex hoc autem principio evidenter sequitur, fieri non posse ut totus viventium gradus cum tota sua latitudine eminenter contineatur in re aliqua, quæ vita careat, quia non potest omnem perfectionem superioris gradus usque ad speciem vel rem summe perfectam in illo ordine in perfectione adæquare; ergo multo minus poterit totam illam eminenter continere. Sic ergo evidenter concluditur Deum secundum suam formalem et essentialem rationem non posse contineri intra limitem perfectionis substantiarum non viventium. Et consequenter non tantum continere eminenter omnia viventia creata, sed etiam esse formaliter viventem.

Quomodo Deus vivat.

6. Sed adhuc superest difficultas, quia ratio vitæ non videtur esse perfectio simpliciter simplex; ergo non potest formaliter in Deo inveniri. Antecedens patet, quia vita in hoc consistit, quod sit operatio elicit a principio intrinseco activo ejus in quo est, aut quod sit ipsum principium intrinsecum activum talis operationis, seu motus, quo seipsum per se movet, qui sic operatur. Vita enim aut sumitur in actu secundo, et sic dicit operationem, aut in actu primo principali et radicali, et sic est ipsa natura seu substan-

tia rei viventis. Neque aliter nos possumus intelligere rem viventem, nisi in ordine ad efficientiam, quatenus scilicet potest sese agere aut movere aliquo modo; et tunc censemus rem aliquam antea viventem amisisse vitam, quando omnem intrinsecam motionem amisit; ergo vita intrinsece includit hanc imperfectionem, quæ est sese movere, et intra seipsum suammet virtutem activam exercere; ergo non dicit perfectionem simpliciter, nec potest formaliter reperiri in Deo.

7. Hæc difficultas solum proponitur ad declarandum, quomodo vita reperiat in Deo. Recte enim ex hac objectionem intelligitur, esse longe diversum modum vivendi divinæ, et creatæ substantiæ, et quod de divinis attributis positivis superius diximus, in hoc manifestissimum esse, scilicet, secundum modum, quo sunt in creaturis, non esse in Deo formaliter, sed eminenter; esse autem in Deo formaliter secundum modum altiorum, qui omnem imperfectionem creaturarum excludat. In modo ergo vitæ quem creaturæ habent, duo considerare licet: unum, quod existentes in suo naturali statu sese actuunt, vel aliquo modo se perficiendo, vel in seipsis alia representando per cognitionem, vel in ea tendendo per appetitum perfectum. Aliud est, quod hæc efficiunt per veram causalitatem, et motionem, qua seipsa movent, vel proprio motu, vel saltem mutatione perfectiva. Prius horum perfectionis est, et nullam includit vel supponit imperfectionem, nisi quatenus includit posterius, id est, quatenus illud actualiter se est per veram causalitatem. Hæc ergo imperfectio tollenda est a vita Dei, et solum id quod perfectionis est, illi est tribuendum; atque ita concipiendus est Deus ut actualissime habens totam illam perfectionem, quam habet vivens cum sese actuat intelligendo vel cognoscendo, seclusa illa imperfectione distinctionis inter actum et potentiam, et causalitatis. Et simili ratione, quod in vita creata distinguatur in re ipsa vita in actu primo, a vita in actu secundo, et quod illa sit principium hujus, hæc vero forma illius, non est perfectionis simpliciter, sed includendo imperfectionem. Illud vero est in priori vita perfectionis simpliciter, quod nimirum est substantialis vita; in posteriori vero quod est vita actualis; utrumque ergo horum unitissime et simpliciter conjungitur in vita Dei absque ulla imperfectione; nam per suammet substantiam actualissime vivit, et in ejus vita non est actus primus aut secundus, sed pu-

rissimus actus; et ideo non est ibi vita accidentaliter, sed per essentiam; quapropter non solum est substantia vivens, sed ipsa substantialis vita.

8. *D. Thom., 1 p., quæst. 18, art. 3.* — Cum ergo nonnulli Theologi more Platonico dicunt, Deum vivere, quia perpetuo se movet per operationem immanentem perfectivam, quam ex se et ex interna natura habet et non aliunde, loquuntur late de operatione magis quantum ad modum significandi et concipiendi nostrum, quam secundum rem, ita ut in operatione non includatur efficientia, nec realis dimanatio, sed solum illa actualis perfectio, quam nonnisi per modum operationis, aut motus explicare non possumus. Addere posset Theologus etiam esse in Deo ad intra veras et reales processiones, quæ manifestissime sunt actus vitæ. Verumtamen illæ superant rationem naturalem, et per se non sunt necessariae ad intelligendam essentialem vitam Dei. Nam hic Deus ut sic est essentialiter vivens, etiamsi ut sic nihil ad intra producat. Et similiter, si in tali essentia una persona tantum subsistens intelligeretur, esset vivens ex vi talis essentiae; sicut etiam nunc Spiritus Sanctus perfectissime vivit, licet nihil ad intra producat; et Filius intelligendo vivit, quamvis intelligendo non producat. Processiones ergo illæ per se ac formaliter non erant necessariae ad vitam, esse tamen non potuissent, nisi in natura vivente et fecundissima. Et ideo nobis, qui eas credimus, recte declarant perfectissimam vitam divinæ naturæ.

Vitam Dei intellectualem esse.

9. Ex his facile est probare alteram partem propositam, nimirum, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali, quæ etiam facile potest ratione demonstrari; et ita utramque partem conjunxit Aristot., 12 Metaphysic., in fine; imo ex hac posteriori parte colligit præcedentem, quem imitari videtur D. Thom., 1 part., q. 48, art. 3. Ubi ex eo probat Deum vivere, quia intelligit; nam intelligere est actus vitæ, seu vitalis, quatenus est actus immanens, ab intrinseco conveniens, vel per efficientiam, ut in accidentali vita, vel per essentiam. Quod autem Deus sit intelligens, probatur ab eodem D. Thom., in eadem 1 part., quæst. 14, art. 4, ex eo quod est spiritualis, seu immaterialis; quod probatum jam est supra tractando de simplicitate Dei; et ideo hanc proprietatem,

et quasi differentiam subalternam hic non numeravimus, quamvis in illa multae substantiae creatae cum Deo aliquo modo convenient, quia jam probata erat, et quia cum intellectualitate convertitur. Nulla enim substantia vivere potest vita intellectuali nisi spiritualis sit, ut in scientia de anima probatur fusius. Neque etiam substantia spiritualis esse potest, quin intellectualis sit.

10. Quia vero haec ultima propositio non videtur esse adeo evidens, et in ea fundari videtur illatio a D. Thoma facta, ideo nonnullis Theologis visa non est illa ratio sufficiens demonstratio, ut Gabr., in 4, dist. 35, q. 1, et ibid. Aureol. apud Capreol., q. 4. Dicendum vero est imprimis, hanc propositionem: *Omnis substantia spiritualis est intellectualis*, sufficienter posse lumine naturae probari, ut commodiori loco infra ostendimus tractando de intelligentiis creatis. Deinde addimus, illam propositionem absolute sumptam non esse necessariam ad efficaciam illius rationis et illationis. Nam licet fingere, Deum posse creare substantiam spiritualement non intelligentem, nihilominus evidentissimum est in illo gradu perfectiorem esse substantiam intellectualem, quam eam quae aptitudine ad intelligendum careret. Constat autem Deum non solum esse spiritualement substantiam, sed etiam summe immaterialement et spiritualement esse; et ideo summam perfectionem in eo gradu obtinere.

11. Atque hoc modo haec pars potest probari ex praecedente per locum a divisione; nam cum vivens intellectualem esse possit, et non intellectualem, perfectius est quod vivit intellectuali vita, quam quod irrationali, ut ex terminis est per se notum; neque id negare posset, nisi qui intellectu et ratione careret. Sed rationes, quae probant Deum esse viventem, aequae probant perfectissime vivere; ergo oportet ut vita ejus intellectualis sit. Praeterea id ostendi potest ex effectibus Dei, idque dupliciter. Primo ex rebus productis a Deo, nam inter eas quaedam sunt intellectuales; ergo multo magis Deus. Antecedens est nobis evidens de hominibus. De Angelis vero licet verum sit, non tamen est ita notum nobis, et ideo ad praesentem demonstrationem non potest inde sumi argumentum nisi ex suppositione quod tales sint Angeli; quod vero tales sint, potius a nobis probandum est ex eo quod Deus est intellectualis. Consequentia vero probatur ex eo, quod illa est magna perfectio, quae necessario praexistere debet in

causa, et non potest esse tantum eminenter, tum quia est perfectio simpliciter, nullam includens imperfectionem, tum quia non potest eminenter contineri in re non intellectuali, ut ex dictis patet.

12. Secundo idem colligitur ex effectibus, quatenus ordo et pulchritudo eorum satis manifestat non potuisse produci nisi ab agente per intellectum et voluntatem. Quod fuit dogma ab omnibus philosophis receptum post Anaxagoram, qui fertur primus omnium illud docuisse, ut refert Plato, in Theet., Aristotel., 1 Metaphys., c. 3. Et facile explicari potest discursu disp. praeced. facto, ubi ex connexionem rerum omnium, et ordine earum inter se ostendimus unum esse omnium auctorem, qui ex praconcepto exemplari tam pulchrum opus produxit, quique ad finem praestitutum omnia dirigit et ordinat; hic autem operandi modus est proprius naturae intellectualis. Praeterea ex eo quod res naturales operantur propter finem, ut 2 Physic. demonstratur, et supra, disp. 23, tactum est, evidenter sequitur, Deum multo magis operari propter finem, tum quia perfectius est sic operari, quam fortuito, vel casu; tum maxime quia natura in rebus irrationalibus non operatur propter finem, tanquam sibi finem proponens, sed ut directa in finem ab aliqua superiori causa, quae non potest esse alia ab auctore ipsius naturae, qui est Deus. Ille autem non potest actionem suam dirigere in finem ut ab alio motus; ipse ergo formalissime intendit et cognoscit finem, quod est proprium intellectualis agentis; vivit igitur Deus intellectuali vita.

13. *Quam connexionem habeat intellectualis vita cum sensitiva et vegetativa.*—Dices: vita intellectualis supponit sensitivam, sicut haec vegetativam; sed neutra ex his potest convenire Deo; ergo neque illa. Respondetur, vitam intellectualem ut sic, non ita comparari, et per se subordinari ad vitam sensitivam, sicut haec ad vegetativam; vita enim sensitiva et vegetativa in hoc conveniunt, quod ambae intra materialem gradum continentur; ideoque ita inter se subordinantur, ut vegetativa sit quasi fundamentum sensitivae et necessaria dispositio ad illam, quantum a nobis ex rebus factis intelligi potest. At vero intellectualis gradus ut sic non habet necessarium ordinem cum sensitivo, quia non continetur cum illo in ordine rerum materialium; sed per se potius postulat abstractionem secundum esse a materia, et ideo solus

gradus rationalis ob imperfectionem suam conjunctus est cum vita sensitiva, quia illa indiget aliquo modo ad suam operationem, saltem ut cooperante et administrante species; intellectualis autem gradus ex se et in sua puritate sumptus, nullam habet connexionem cum sensitivo.

14. Ex quo intelligitur, quando dicitur Deus vivere, et in eo gradu convenire saltem analogice cum omnibus creaturis viventibus, longe aliter accipi illud praedicatum, *vivens*, quam cum communiter sumi solet ut species subalterna praedicamenti substantiae sub corpore et supra animal constituta, nam hoc modo sumitur a peculiari gradu vitae vegetativae, quatenus omnibus corporalibus viventibus communis est. Secundum quam rationem nullo modo convenit Deo, quia in eo non est formaliter talis vitae gradus etiam secundum convenientiam analogam. Sumitur ergo vivens, ut de Deo dicitur (et quoad hoc idem est de analogis) prout commune est et quasi transcendens ad omnes gradus vitae, quatenus omnes illi in hoc conveniunt, quod ab intrinseco operantur in suo connaturali ac perfecto statu. Atque hoc modo sumptum vivens non dividitur immediate in sensitivum, et vegetativum tantum, ut in alia acceptione, sed in intellectualem seu spiritualement et corporalem vivens. Vel etiam dividi posset in cognoscitivum, et vegetativum tantum, et rursus cognoscitivum in intellectualem et sensitivum tantum, et deinde intellectualem late sumptum in rationale, et intellectivum stricte sumptum pro eo, quod sine discursu, sed simplici intuitu intelligit, atque in hoc ultimo gradu constituitur Deus, et in hoc sensu dicitur esse substantia vivens intellectualis; sub hac enim quasi differentia, aliae intermediae, quae a nobis facile excogitari et multiplicari possunt, comprehenduntur.

15. Addidi vero, Deum esse intellectualem per essentiam, ut propriam et quasi specificam rationem, quam in eo gradu habet, complerem. Nam cum in eo aliquo modo conveniat cum intelligentiis creatis, necesse est concipere in Deo proprium et peculiarem modum habendi hunc gradum, in quo reliqua omnia intellectualia superet; hic autem modus non est alius nisi ille qui explicatur per illam particulam, *per essentiam*. Quae eodem modo declaranda est, sicut vivere Dei in communi exposuimus, nimirum, Deum ita esse intellectualem, ut tamen ad exercitium (ut sic dicam) vitae intellectualis non indi-

geat aliquo accidente, vel operatione proprie dicta seu effectione aliqua, sed per essentiam suam habeat totam actualitatem huius vitae. Quapropter non minus dicitur Deus intelligens per essentiam, quam intellectualem; quia licet intellectualem solam aptitudinem significare videatur, intelligens vero actum, Deus tamen actus purus est etiam in ratione intelligentis; est ergo intelligens, vel potius intellectio ipsa per essentiam. Quae omnia in sequente sectione latius explicabuntur.

De felicitate Dei.

16. Ultimo addidi, Deum agere vitam intellectualem sibi sufficientem, ut amplius perfectionem et felicitatem illius vitae explicarem. Hoc enim attributo illam declaravit Aristotel., 1 de Caelo, c. 9, ubi generatim et in plurali ait, *ea quae supra caelum sunt, optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habere*. Ubi ita loquitur, sive quod ita sentiat de omnibus intelligentiis, sive quia in eo gradu est haec vita felicissima, non tamen aequae in omnibus, quae illum gradum participant, sed absolute et simpliciter in suprema substantia illius ordinis, quae est suprema simpliciter; in aliis vero secundum majorem vel minorem participationem perfectionis ejus. Unde idem Aristot., 2 Magnor. Moral., c. 15: *Est (inquit) jactatus de Deo sermo, quod sit sibi satis, neque ullo indigeat: quoniam bona cuncta obtinet Deus*. Et 17 Polit., c. 1, ait: *Deum esse felicem atque beatum, non per aliquid externorum, sed per seipsum, quia talis est secundum naturam*. Quocirca optime declaratur haec singularis perfectio vitae divinae per hoc quod est sibi ita sufficiens ut nullo alio indigeat, vel ad vivendum, vel ad feliciter beateque vivendum, quod nulli creaturae communicabile est. Nam inferiora et materialia viventia, multis auxiliis intrinsecis indigent ut vivant; ea enim quae vegetantur, indigent alimento, alteratione, et aliis similibus motionibus. Quae autem sentiunt, ad substantialem et radicalem vitam (ut sic dicam) indigent omnibus illis auxiliis quae ad vitam vegetativam necessaria sunt, et propriis praeterea motionibus, sine quibus conservari non possunt. Et praeterea ad actualem vitam sensuum indigent objectis extrinsecis, sine quibus actu vivere non possunt. Et idem proportionaliter est de vita hominis, quantum ad inferiores operationes ejus, nam quantum ad supremam seu rationalem, intel-

lignentias potius imitatur. Intelligentiæ igitur creatæ sibi non sufficiunt ut vivant, multoque minus ut feliciter vivant; non solum quia Dei influxu indigent ut sint et operentur, sed etiam quia in seipsis quiescere non possunt, nec suis propriis creatis bonis esse contentæ, sed bono increato indigent ut obiecto, in quo vivant et quiescant, intuendo scilicet et cognoscendo illud, et amando. Quia cum intelligentia creata non sit a se, nec summum ac perfectum bonum, non est finis ultimus sui ipsius, et ideo indiget aliquo alio extrinseco fine ultimo, quem suis vitalibus operationibus attingat, ut in eo feliciter vivat.

17. Deus autem, cum sit summum bonum perfectum, sub nulla ratione aliquo sibi extrinseco indiget, ut felicissime vivat, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut vivere, aut aliquo alio modo, neque etiam finem habet extra se, imo ipse est finis omnium aliorum; sui autem ipsius proprie ac positive non est finis, sed negative dicitur finis, quia non alium habet finem, sed in se ipso quiescit tanquam in suo summo bono. Et ideo neque etiam ut obiecto indiget aliquo extrinseco bono ut felicissime vivat, quia ipsemet sibi sufficit. cum in ipso sint omnia bona. Nec denique indiget aliquo alio præter suam essentiam, ut operatione, qua feliciter vivat; quia, ut diximus, suam et essentia formaliter sumpta actualiter vivit, habetque ultimam vitæ perfectionem. Ita ergo fit, ut ad agendam vitam felicissimam, Deus essentialiter sibi sufficiat, et ideo tam essentialiter est illi feliciter vivere, sicut vivere, quemadmodum etiam tam essentialiter illi est vivere, sicut esse. Quare sicut dicitur Deus ens per essentiam, aut vivens per essentiam, ita est etiam felix et beatus ac sibi sufficiens per essentiam.

18. Neque huic veritati obstat, quod dici communiter solet, Deum esse felicem, videndo se ipsum et cognoscendo suam sufficientiam in bono quo fruatur, nam per illam visionem quasi possidet vitaliter bonum illud, sine quo non posset intelligi beatus. Est enim hoc totum verissimum, sed non repugnat superiori doctrinæ, nam illam et visio non est extra essentiam Dei, sed est veluti ultimum constitutivum essentialiter ipsius Dei in tali gradu et perfectione entis, ut in superioribus insinuat est, et magis explicabitur in sectione sequenti.

SECTIO XV.

Quid possit de divina scientia ratione naturali cognosci.

1. Quamvis dictum sit in superioribus, hæc attributa positiva, quæ dicunt formalem perfectionem absolutam, Deo necessariam, esse de essentia ipsius Dei, nihilominus hæc tria, scilicet scientia, voluntas et potentia, peculiari modo concipiuntur a nobis tanquam facultates vel operationes ipsius Dei, per analogiam ad res creatas, et ideo præter ea quæ de quidditate Dei consideravimus, oportet de his tribus in speciali dicere, quia in singulis nonnulla occurrunt consideratione digna, quæ non excedunt terminos rationis naturalis, et metaphysicæ, in qua versamur.

2. Primo igitur, ne in æquivoco laboremus, supponendum est quid nomine scientiæ significetur; non enim intelligimus qualitatem aliquam, vel habitum, aut actum proprie factum seu elicited a potentia, neque etiam cognitionem per discursum comparatam, aut aliam similem imperfectionem includentem; in qua significatione videntur accepisse scientiam, qui dixerunt non esse proprie in Deo, sed per metaphoram vel causalitatem illi attribui, id est, quia causat in nobis scientiam, ut refert D. Thom., q. 2 de Veritate, art. 4. Hos enim non est verisimile intellexisse, Deum ita carere scientia, ut sit prorsus stolidus; nam cum faterentur Deum esse fontem omnis scientiæ creatæ, non est verisimile credidisse Deum esse omnino inscium. Igitur quia putarunt scientiam includere imperfectionem, ideo formaliter et proprie in Deo esse negarunt. Illæ autem imperfectiones quasi materiales sunt, inventæ in scientia humana, vel angelica; non vero pertinent ad rationem formalem scientiæ ut sic, quæ hic abstractissime sumitur, præscindendo a creatâ et increata, et solum significat claram et evidentem ac perfectam cognitionem seu perceptionem veritatis, seu obiecti scibilis, sive illa perceptio fiat per qualitatem, sive per substantiam, sive cum effectione et receptione, sive absque his imperfectionibus. Imo nec sumitur hic scientia cum ea restrictione, qua nos illa voce uti solemus, pro cognitione veritatum demonstrabilium, quam in nobis ab habitu principiorum distinguimus. Neque etiam prout scientiam distinguere solemus a sapientia, vel ab arte et prudentia. Sed generatim sumitur pro

SECT. XV. DE DIVINA SCIENTIA NATURALITER COGNOSCIBILI

aperta et clara intelligentia cujuscunque veritatis.

Questionis resolutio.

3. Dico jam primo, evidens esse naturali lumine in Deo esse scientiam. Hæc conclusio in sensu exposito tam est nota ut nullus philosophorum, qui Deum agnovit, illam negaverit, eamque probat Aristotel., 12 Metaphys., c. 7, et 10 Ehc., c. 8, et satis probata est ex dictis in fine sectionis præcedentis. Ostensum est enim, Deum vivere intellectuali vita actuali ac perfecta: scientia autem nihil aliud est quam hujusmodi vita.

Sitne in Deo scientia in actu primo, vel tantum in ultimo.

4. Ex his sequitur et dicitur secundo, in Deo non esse scientiam in actu primo proprio, sed in actu secundo. Hoc etiam plane docet Aristoteles citato loco, et consentiunt Commentator et reliqui interpretes, etiam ethnici. Et probatur, nam duobus modis intelligi potest scientia in actu primo. Uno modo, quod reipsa separatur ab actu secundo, quam Aristoteles comparat dormitioni, et hoc modo est evidentissimum scientiam Dei non posse esse in actu primo, quia hujusmodi status includit potentialitatem, et carentiam ultimæ perfectionis, et consequenter mutabilitatem, et alias similes imperfectiones.

5. *Dubiohim.*—Solum potest in hoc dubitari, quia ratio facta non solum probat, non posse Deum esse in solo actu primo respectu omnium obiectorum scibilium; quod est evidentissimum, quia saltem seipsum necessario scit, ut ex fine præcedentis sectionis constare potest, quia sciendo seipsum, est felix et beatus: non potest autem non esse beatus. Verum etiam probat circa nullum obiectum scibile posse Deum esse in solo actu primo, quia eadem inconvenientia sequuntur respectu cujuscunque obiecti. Hoc autem videtur dici posse propter duo. Unum est, quia sequitur Deum tanta necessitate scire alia sicut seipsum, quod videtur repugnare ultimæ assertioni positæ in præcedenti sectione; nam si hoc pertineret ad perfectionem Dei, indigeret Deus creaturis saltem ut obiectis ad suam consummatam perfectionem; oppositum autem in superiori sectione demonstratum est. Aliud est, quia de obiectis contingentibus multa sunt, quæ Deus posset scire, et non scit, ut verbi gratia, pluviam esse futuram eras, quæ posset quidem esse, non tamen

erit; ergo respectu horum et similium obiectorum scientia Dei est tantum in actu primo.

6. *Expenditur.*—Respondetur concedendo assumptum, nimirum, respectu nullius obiecti esse divinam scientiam solum in actu primo, proprie loquendo, quia ille status imperfectus est et potentialis, ut recte probat argumentum; ad primum autem inconvenientiens respondetur, supposita in obiectis creatis, et creabilibus, veritate vel cognoscibilitate, necessario a Deo cognosci, non quia Deus illis indigeat, sed quia necessitate quadam naturali hoc consequitur ad divinam perfectionem. Et quidem si sit sermo de creaturis possibilibus ut sic, illæ eatenus necessario a Deo videntur, quatenus Deus necessario comprehendit suam essentiam, qua comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter vel eminenter continetur, et quidquid ab illa dimanare potest. Atque hac ratione, quamvis, formaliter ac præcise loquendo, non sit Deus beatus cognitione aut scientia creaturarum, pertinet vero ad perfectionem et beatitudinem Dei habere talem scientiam, qua necessario et veluti consecutione quadam sciat creaturas posibles, earum possibilitate supposita. Unde hic etiam quadrat illud dictum Augustini, 5 Confess., c. 4, ubi agens de hominibus ait: *Infelix qui illa omnia* (scilicet creata) *novit, te autem nescit, beatus autem qui te scit etiam si alia nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus.* Si autem sit sermo de creaturis jam factis, vel futuris, posset quidem Deus nullam earum nosse sub ea conditione, vel statu, si nullam creare statuisset; et sine illis tam perfectus ac beatus maneret, et tam infinitam scientiam haberet, sicut modo habet. Ex quo plane constat non indigere creaturis ad perfectionem suam. Supposito tamen quod creaturæ aliquando sint, pertinet ad perfectionem Dei ea actu scire, non quia eis indigeat, sed ex abundantia propriæ et intrinsecæ perfectionis.

7. Unde ad secundum argumentum respondetur, respectu eorum, quæ futura non sunt et esse possent, non esse scientiam Dei in actu primo tantum, sed esse in quodam actu secundo, de se sufficiente ad videnda illa omnia si futura essent. Quod vero nunc de facto illa non repræsentet ut existentia, non est ex eo quod illi actui aliquid entitatis, vel ultimæ actualitatis desit, sed solum quia obiectum non habet, neque habiturum est talem conditionem, quæ in eo repræsentari possit. Un-

de cum dicitur Deus posse has res cognoscere si essent, illud *posse*, non physice, sed logice sumendum est, quia non significat potentiam activam, vel passivam, neque actum primum, sed talem actum secundum, qui de se sufficiens sit ad repræsentandas res illas si aliquando futuræ sint, ita ut, cum illas non repræsentat, in se non minuat; quando vero repræsentat illas, in se non augeatur realiter, sed solum intelligi in eo possit novus respectus rationis, juxta dicta in superioribus de immutabilitate Dei. Atque ita constat, nunquam posse scientiam Dei ita esse in solo actu primo, ut ab actu secundo in re ipsa separatur.

8. Alio tamen modo potest sumi scientia in actu primo, ut in re quidem semper sit conjuncta actui secundo, nihilominus tamen diversam actualitatem habeat, et præbeat intelligenti; ut beatus videns Deum necessario est semper in actu secundo, simul tamen habet actum primum illius scientiæ beatæ, qui est lumen gloriæ; et in naturali scientia Angelorum, et infusa animæ Christi, similia exempla sunt facilia. Atque in hoc etiam sensu negamus esse in Deo scientiam in actu primo, sed tantum in ultima et simplicissima actualitate scientiæ. Quæ assertio etiam sumitur ex Aristotele, 12 Metaph., cit. loco, ubi sentit Deum esse suum intelligere. Idem sumitur ex D. Thom., 1 p., q. 14, art. 1, ad 1, et 1 cont. Gent., cap. 40, et aliis Theologis in 1, dist. 33, ubi specialiter Capreolus, q. 1, art. 2. Ratione declaratur, quia actus primus respectu scientiæ, duplex esse potest: alter per modum potentiæ passivæ, alter per modum principii activi; sive hæc duo semper inter se distinguantur in re, sive aliquando ratione tantum. Prior ergo actus primus repugnat Deo, eo quod potentia passiva imperfectionem dicit, unde formaliter repugnat esse in actu puro. Posterior vero actus primus in præsentia materia supponit priorem, vel includit illum, nam cum intellectio sit actus immanens, non potest dari actus primus, qui sit per modum principii intellectionis, nisi detur etiam actus primus receptivus intellectionis tanquam actus ultimi. Deinde hujusmodi actus primus, si vere est elicivus actus secundi, distinctus est ab illo; at hoc in Deo esse non potest. Tandem hoc principium in nobis triplex esse potest, scilicet potentia intellectiva, aut habitus facilitans illam, aut species intelligibilis conjungens objectum potentiæ; discurrendo autem per

singula ex his, constabit in Deo non reperiri.

9. *In Deo non est intellectiva potentia.* — Ex dictis ergo inferitur, primo non esse in Deo, si proprie loquamur, intellectivam potentiam. Quod notavit D. Thom., 1 contra Gent., cap. 10, quia intellectiva potentia formaliter dicit vim seu facultatem eliciendi, et recipiendi intellectionem; in Deo autem non est intellectio elicita, aut recepta, sed est intellectio ex se necessaria ac per se subsistens; ergo non datur in Deo potentia intellectiva respectu talis intellectionis; neque hujusmodi potentia dicit perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit, quare non est in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Dicit Theologus: in æterno Patre est potentia proxima ad generandum; hæc autem potentia non est nisi ipse intellectus. Respondetur, potentiam generandi ut sic, etiam secundum rationem conceptam, in duobus differre a potentia intellectiva. Primo, quia non dicit potentiam recipiendi, sed producendi tantum; secundo quia potentia intellectiva dicit habitudinem ad intellectionem tanquam ad quid productum et distinctum ab ipsa; potentia autem generandi non dicit habitudinem ad generationem vel personam genitam, ut ad rem a seipsa distinctam, sed ut ad terminum distinctum ab ipsa persona generante. Unde etiam potentia intelligendi solum dicit absolutum, potentia autem generandi connotat relationem principii distincti a termino genito. Propter hæc ergo neganda est consequentia; in hoc tamen est aliqua similitudo, quod sicut non datur in Deo realis potentia respectu intellectionis quam eliciat, vel recipiat, ita non datur potentia generativa respectu generationis, quam realiter eliciat, sed tantum respectu rei genitæ, quæ in re distinguitur a principio producente, non vero ab ipsamet potentia generandi, nisi quantum ad relationem quam connotat; sed de hoc latius alibi.

10. *In Deo scientia non est habitus facilitans potentiam.* — Secundo sequitur, non esse in Deo scientiam, quatenus dicit habitum facilitantem potentiam ad actum. Probatur primo, quia ubi non est talis potentia, nec dispositio ejus esse potest. Secundo, quia etiam ubi est hæc potentia, non est necessaria talis dispositio nisi ob imperfectionem potentiæ, quia hæc dispositio media inter potentiam et actum, adjungitur ad confortandum et adjuvandum ipsum intellectuale lumen, quod

proinde imperfectum supponitur, et ideo tales habitus non pertinent formaliter ad perfectionem simpliciter. Unde est probabile etiam in Angelis non reperiri quantum ad naturales scientias.

11. Tertio inferitur, non esse proprie in Deo speciem intelligibilem, quæ per modum actus primi suppleat vicem objecti. Probatur ex eodem principio, quia in Deo non est potentia, cui objectum uniatur per modum actus primi; sed species ad hoc solum ponitur ut objectum uniatur potentiæ prædicto modo; ergo non habet locum in Deo. Item species intelligibilis ut sic ponitur in ratione principii determinantis potentiam ad eliciendum actum; sed in Deo non est actus scientiæ ut elicitor. Relinquitur ergo, nullo modo esse in Deo scientiam quantum ad actum primum, sed per modum purissimi et ultimi actus.

12. *Dubium.* — Sed quæres, an hæc intelligenda sint secundum rem, an etiam secundum rationem et modum intelligendi nostrum; priori enim modo non habent difficultatem, et sufficienter probata sunt; posteriori autem modo nonnihil habent controversiæ, quam disputat cum Aureolo Capreolus, in 1, dist. 33, q. 1, art. 2. Ille enim contendebat etiam secundum rationem et modum concipiendi nostrum vera esse; Capreolus autem oppositum defendit, cui favet modus loquendi divi Thomæ et reliquorum Theologorum, imo et Augustini, præsertim in materia de Trinitate. Dicunt enim, Verbum procedere ex memoria fecunda Patris, et essentiam divinam quatenus eminenter continet omnia, esse rationem cognoscendi omnia per modum speciei. Aureolus autem urget apparentibus rationibus, quia actus primus ut sic non potest vere Deo attribui, ut formaliter in eo inventus respectu actus immanentis ipsius Dei; ergo neque secundum modum nostrum concipiendi potest in Deo intelligi actus primus distinctus ratione a secundo. Probatur consequentia, quia hæc distinctio rationis supponit, ea quæ sic distinguuntur, formaliter ac proprie reperiri in Deo, ut in reliquis attributis patet. Antecedens vero probatur ex dictis, quia actus primus in suo conceptu formali includit imperfectionem et potentialitatem; imo et actus secundus, si formaliter sumatur, etiam includit imperfectionem, scilicet habitudinem ad primum, vel ut ad principium a quo manat, vel ut ad potentiam quam actuat, et ideo fere nunquam dixi in Deo esse scientiam per modum actus secundi, sed per modum puri

et ultimi actus. Et confirmatur, nam nostra actualis intellectio non potest intelligi per modum actus primi, quia essentialiter est ultimus; multo ergo minus divina scientia potest illo modo concipi, quia etiam est actus ultimus multo purior et essentialior. Quæ argumenta non dissolvit Capreolus, sed fatetur convincere, rationem actus primi formaliter, et quoad omnia quæ includit, non posse vere concipi in Deo, neque ei attribui. Sed nihilominus ait aliquid perfectionis esse in actu primo, quæ formaliter reperitur in Deo, ratione cujus aliquid in ipso concipitur per modum actus primi.

13. Quam sententiam veram esse puto, et in re non differre a superiori. Eamque ita declaro, nam intellectio divina non solum habet illud perfectionis quod nos intelligimus in intellectione ut sic, sed habet totam perfectionem, quæ est in intelligente; nam ita est intellectio, ut sit ipsa substantia intelligens, in qua esse intelligimus et vim penetrandi seu intuen-di objectum intelligibile, et rationem aliquam continendi intentionali seu intelligibili modo res cognitæ. Rursus duobus modis potest aliquid a nobis concipi per modum actus primi. Uno modo ex parte objecti et positive tribuendo illi formalem rationem actus primi; et hoc modo non tribuitur Deo, ut recte probant argumenta facta. Alio modo tantum ex parte intelligentis, præscindendo solum unam rationem ab alia, et hoc modo nos dicimur concipere in Deo aliquid per modum actus primi; concipimus enim in Deo esse vim intelligendi, præscindendo ab actuali intellectione, et ab hoc quod illa vis sit activa vel ipsemet formalis actus. Et similiter concipitur esse in Deo sufficiens ratio ad repræsentandum intentionaliter omnia objecta intelligibilia, præscindendo ab hoc quod formaliter et actualiter repræsentet. Atque hoc satis est, ut sine falsitate vel attributione imperfectionis dicatur aliquid concipi in Deo per modum actus primi. Neque quoad hoc est æqualis ratio de intellectione creata, quia hæc non includit omnem perfectionem et virtutem, quæ ad intelligendum requiritur; quam tamen includit, ut diximus, intellectio increata.

Quomodo scientia sit de essentia Dei.

14. *Resolutio quæstiunculæ.* — Dico tertio: divina scientia non solum est ipsamet Dei substantia, sed formaliter est de essentia ipsius Dei, et quasi ultimo constituens illam in ratione talis naturæ vel essentiæ. Hæc asser-