

TRACTATUS
DE DIVINA
PERFECTIONE,
INFINITATE ET MAGNITVDINE.
CIRCA ILLA VERBA, Ego sum, qui sum, &c.
Exodi Capit. 3.

Cui annexus est alius Tractatus De perfectione actus essendi creati, circa aliquot quaestiones, quae habentur in principio Primae partis D. Thomae, à tertia usque ad quartamdecimam.

AVTHORE F. PETRO DE LEDESMA,

Præsentato, Sacrae Theologiae Lectore, & Regente in Regali
Collegio Sancti Thomae Abulensis.

*Cum Indice copiosissimo locorum sacrae Scripturae, & rerum
hoc in libro contentarum.*



SALMANTICAE, Apud Ioannem & Andream Renaut fratres.

M. D. XCVI.

Et iterum NEAPOLI, In Aedibus S. Dominici, 1639.

Apud Scipionem Boninum.



IN Dei filio, sibi charissimo Reuerendo Patri
Fr. Præsento, Petro de Ledesma Ordinis Præ-
dicatorum, Lectori & Regenti Sacræ Theolo-
giæ nostri conuentus S. Thomæ Abulensis, Fr.
Bartholomæus Muñoz Præsentatus, totius Pro-
uinciæ Hispaniæ eiusdē Ordinis humilis Prior
Prouincialis. & feruus salutem. Cū sicut accepimus Tracta-
tum quendam à te compositum de Diuina Perfectione, infinita-
te, & magnitudine diuini esse, in expositione illorum verborum
Exod. 3. Ego sum, qui sum, &c. Insuper & alium tractatum
illi annexum *de perfectione actus essendi creati*, quos non sine
magno labore & vigilijs compilaueris, eosque valde vtilis fore,
hoc digni retulerunt, idcirco communi omnium vtilitati, si-
mulque nostræ Prouinciæ & Ordinis decori consulentes, tenore
præsentium, & officij nostri autoritate, tibi præfate Patri Fratri
Petro de Ledesma, prædicti Conuentus Sacræ Theologiæ Le-
ctori, licentiam & facultatem concedimus, quinimò in meri-
tum sanctæ obedientiæ mandamus, vt, seruatis seruandis, tracta-
tus ipsos impressioni tradere, & prælo committere possis, in no-
mine Patris, & Filij, & Spiritus sancti Amen, non obstantibus
quibuscunque in contrarium: in quorum fidem his sigillo mino-
ri nostri officij munitis propria manu subscripsimus in nostro Cō-
uentu S. Thomæ Madriti, decima octaua die Februarij 1589.

Fr. Bartholomæus Muñoz
Prior Prouincialis.

Valeat in Conuentu Sancti Illephonfi de Toro. 3. Iulij.
Anno 1595.

Fr. Ioannes de Villafranca,
Vicarius generalis.



QUOD de diuina perfectione, infinitate, & magnitudine Fr. Petrus de Ledesma Ordinis Prædicatorum professor, & in sacra Theologia Præsentatus, eiusdemque in regali Collegio Sancti Thomæ Abulensis prælector edidit, maxima, quæ potui, perluastrui diligentia, atque id existimo non solum dignum esse ut approbetur, verum maximam adimi vtilitatem sacre Theologorum: & præcipuè scholasticæ disciplinæ amatoribus, nisi in mediam lucem producat; est enim viri doctissimi, & ingeniosi præclara elucubratione elaboratum.

Fr. Gabr. Pinelo.

Doctissimum hoc Opus ad maximam Scholasticorum vtilitatem, reimprimi potest, si ita Reuerendiss. & admodum Illustri Domino Vicario placuerit.

Andreas Lecterensius Canonicus Dep.

Don Thomas de Aquino Cler.Reg.Dep.

Reimprimatur.

Felix Tamburellus Vicarius Generalis.

Sapien-



Sapientissimo, & Reuerendissimo Patri
FRATRI NICOLAO
RODOLFO
Totius Ordinis Prædicatorum Generali
Magistro.



FR. STEPHANVS A CAPITISILERIS,
Sac. Theol. Magister, Prior Neapoli, In Primario Conuentu
Sancti Dominici. S. P.



LIBER Fratris Petri de Ledesma. De Diu-
nis perfectionibus, ope, & industria Patrum
huiusce tui Conuentus iterum cussus, in sa-
pientium theatrum tuo prodit sub nomine
Pater Reuerendissime, nimirum laudatissi-
mo, vt omnium litteratorum, calculo pro-
batissimo operi hoc tantum lucis, ac laudis
poterat accedere, vt tuo nomine insignere-
tur; nam & in gloria Patris sit Filius sapiens, cedit nihilomi-
nus non in mediocrem Filij sapientis gloriam, si Patrem auitæ
nobilitatis, probatæ virtutis, & singularis quoque sapientiæ præ-
rogatiua insignem; scilicet tui similem iactare possit; quòd ergo
Ledesmae superstiti summis votis fuisset optandum vitæ functo
conceditur, & post mortem ne dum lucem suo operi sperare, ve-
rum etiam gaudere fas est, quòd vbi temporis diuturnitate con-
sumprum iri putandum erat, nouo ex tuo nomine lucis incre-
mento auctum, quasi Lucifer iterum oriatur Orbi vniuerso col-
lustran-

lustrando. Tu Pater Reuerendissime, in noua hac veteris Libri
excussione omen excipe quasi renascentis tuo in hoc Cœnobio
sapientiæ, tales enim leges talia nobis instituta (vt modo præte-
ream cætera) sanxisti ad litterarum studia promouenda, vt non
abs re sperare quis possit fore, vt qui sub eis viuunt alumni, nihil
pristinæ ætatis Magistris debeant inuidere, superest vt hanc no-
stram industriam, & animi tibi additissimi significationem, qua-
lis qualis illa sit, non asperneris; & vetera quæ modo damus po-
ma ex alienis pomarijs excerpta, benigno excipias vultu, noua
aliquando ex nostris, Deo bene fauente accepturus. Alij filij tui
in hac dedicationis emulatione fecerint cumulatius; Nos certè
nihil possumus amantius; Faxit Deus, vt nostro, & totius Ordi-
nis bono diutissimè viuas. Neapoli ex Conuentu Sancti Domi-
nici, quarto Kal. Septembris. 1639.

AD LECTOREM.



QUANTUM *literarum studia*, in quibus excellere pulchrum putamus, labi autem & errare, nescire & decipi, & malum & turpe dicimus, ubique semper, præsertim in pacatis, tranquillisque ciuitatibus maxime floruerint, semperque dominata sint, & homines scientiarum cognitione præstantes, magno sine inpretio, atque honore, & in sublimi dignitatis fastigio, ob ingentes literarum progressus interdum collocari soleant, illud tamen diuinæ veritatis arcanum, & summæ sapientiæ contemplatio est, quæ verè hominem erigit, & ad coeli cognitionem, domicilijque pristini conspectum excitat, quæ in summi rerum omnium opificis, & conditoris Dei esse & essentiæ, infinitarumque eius perfectionum, & immensi pelagi indagatrice cognitione consistit. Hæc enim suo haustu atque potu, maxime tamen in suo fonte conceptam visceribus sitim sedat, ardoremque penitus extinguit, ipsa est cordis oculus, delitiosus animæ paradisus: hæc alta Dei conscendit, usque ad interiora velaminis audacter ingreditur, & quodammodo in cœleste terrenum, in immortale caducum, atque hominem in Deum deificæ mutationis autoritate conuertit. Quæ (vt Diuus Gregorius inquit) illustrat animum, non extollit: nec superbientes, quos repleuerit, sed lamentantes facit: quæ quisque cum repletus fuerit, se etiam scire appetit, & iam sui conscius, tantò per illam robustius sapit, quantò se infirmum in illa veriùs recognoscit, atque ampliorem viam huius sapientiæ ipsa & humilitas aperit, dumque imbecillitatem suam conspicit, ipsa ei cognitio secretorum sublimium absconditos sinus pandit, qua cognitione pressus subtilior redditur quo ad occulta, & ad summam beatitudinem adipiscendam rapiatur. De his igitur, quæ ad immediatam ipsius Dei cognitionem spectant, nobis in præsentì opere instituitur disputatio, nullus enim intellectui suauior eibus est, quàm huius diuinæ veritatis cognitio, cuius asserendæ atque illustrandæ tractatum istum destinauimus. Et quamuis ea res infiniti pœnè sit operis & immensi, vt si quis hæc dilatare, atque exequi plenissimè velit, tanta illi rerum copia exuperet, vt nec libri mundum, nec finem reperiât oratio, neque ingenium & propriæ vires suppetant, neque illud immensum esse, infinitamque Dei nostri perfectionem mens & ratio assequatur humana: tamen secundum nostrarum virium facultatem (diuino auxiliante numine) in amplissimo diuinæ Theologiæ campo, luxuriantibus floribus ridenti, cœlestium plantarum varietate & pulchritudine condecorato, nostra etiam industria elaboratam arborem, diligentiaque excultam, Deo incrementa largiente, in lucem edere constitui: huius radix & fundamentum quæstio quædam grauissima existit, quæ Dei infinitum esse inquirens, in ipso statim operis initio elucidanda proponitur. Hæc duodecim argumenta, quæ totidem sunt graues & difficiles quæstiones, suo ordine dispositæ, & in vtramque partem centrouersæ, tanquam duodecim præcipuos huius arboris ramos, in quibus diuinæ Theologiæ varia ac recondita enucleantur, amplectitur. Ex singulis autem harum duodecim quæstionum argumentis, singuli etiam variarum difficultatum pullulant ac deriuantur articuli, ex quorum diligenti resolutione vberissimos, copiosissimosque fructus

bus huius nostri tractatus materiam, ordinem, & seriem vtrunque
retexui. Munus autem lectoris erit legere singula, diligen-
tius attendere, memoriz commendare, nunquam
deficere, sed in dies magis ac magis in
altissimarum diuinæ scientiæ
veritatum contem-
platione pro-
ficere.

* 1. The first of these is the fact that the
 2. 1940s were a period of rapid technological
 3. change, and the military was the primary
 4. driver of this change. The military
 5. was the first to see the need for a
 6. more powerful and more reliable
 7. means of communication, and it was
 8. the military that provided the
 9. impetus for the development of the
 10. modern communication system.
 11. 2. The second of these is the fact that
 12. the military was the first to see the
 13. need for a more secure means of
 14. communication, and it was the
 15. military that provided the impetus
 16. for the development of the modern
 17. communication system.
 18. 3. The third of these is the fact that
 19. the military was the first to see the
 20. need for a more reliable means of
 21. communication, and it was the
 22. military that provided the impetus
 23. for the development of the modern
 24. communication system.
 25. 4. The fourth of these is the fact that
 26. the military was the first to see the
 27. need for a more powerful means of
 28. communication, and it was the
 29. military that provided the impetus
 30. for the development of the modern
 31. communication system.
 32. 5. The fifth of these is the fact that
 33. the military was the first to see the
 34. need for a more secure means of
 35. communication, and it was the
 36. military that provided the impetus
 37. for the development of the modern
 38. communication system.
 39. 6. The sixth of these is the fact that
 40. the military was the first to see the
 41. need for a more reliable means of
 42. communication, and it was the
 43. military that provided the impetus
 44. for the development of the modern
 45. communication system.
 46. 7. The seventh of these is the fact that
 47. the military was the first to see the
 48. need for a more powerful means of
 49. communication, and it was the
 50. military that provided the impetus
 51. for the development of the modern
 52. communication system.
 53. 8. The eighth of these is the fact that
 54. the military was the first to see the
 55. need for a more secure means of
 56. communication, and it was the
 57. military that provided the impetus
 58. for the development of the modern
 59. communication system.
 60. 9. The ninth of these is the fact that
 61. the military was the first to see the
 62. need for a more reliable means of
 63. communication, and it was the
 64. military that provided the impetus
 65. for the development of the modern
 66. communication system.
 67. 10. The tenth of these is the fact that
 68. the military was the first to see the
 69. need for a more powerful means of
 70. communication, and it was the
 71. military that provided the impetus
 72. for the development of the modern
 73. communication system.
 74. 11. The eleventh of these is the fact that
 75. the military was the first to see the
 76. need for a more secure means of
 77. communication, and it was the
 78. military that provided the impetus
 79. for the development of the modern
 80. communication system.
 81. 12. The twelfth of these is the fact that
 82. the military was the first to see the
 83. need for a more reliable means of
 84. communication, and it was the
 85. military that provided the impetus
 86. for the development of the modern
 87. communication system.
 88. 13. The thirteenth of these is the fact that
 89. the military was the first to see the
 90. need for a more powerful means of
 91. communication, and it was the
 92. military that provided the impetus
 93. for the development of the modern
 94. communication system.
 95. 14. The fourteenth of these is the fact that
 96. the military was the first to see the
 97. need for a more secure means of
 98. communication, and it was the
 99. military that provided the impetus
 100. for the development of the modern
 101. communication system.
 102. 15. The fifteenth of these is the fact that
 103. the military was the first to see the
 104. need for a more reliable means of
 105. communication, and it was the
 106. military that provided the impetus
 107. for the development of the modern
 108. communication system.
 109. 16. The sixteenth of these is the fact that
 110. the military was the first to see the
 111. need for a more powerful means of
 112. communication, and it was the
 113. military that provided the impetus
 114. for the development of the modern
 115. communication system.
 116. 17. The seventeenth of these is the fact that
 117. the military was the first to see the
 118. need for a more secure means of
 119. communication, and it was the
 120. military that provided the impetus
 121. for the development of the modern
 122. communication system.
 123. 18. The eighteenth of these is the fact that
 124. the military was the first to see the
 125. need for a more reliable means of
 126. communication, and it was the
 127. military that provided the impetus
 128. for the development of the modern
 129. communication system.
 130. 19. The nineteenth of these is the fact that
 131. the military was the first to see the
 132. need for a more powerful means of
 133. communication, and it was the
 134. military that provided the impetus
 135. for the development of the modern
 136. communication system.
 137. 20. The twentieth of these is the fact that
 138. the military was the first to see the
 139. need for a more secure means of
 140. communication, and it was the
 141. military that provided the impetus
 142. for the development of the modern
 143. communication system.
 144. 21. The twenty-first of these is the fact that
 145. the military was the first to see the
 146. need for a more reliable means of
 147. communication, and it was the
 148. military that provided the impetus
 149. for the development of the modern
 150. communication system.
 151. 22. The twenty-second of these is the fact that
 152. the military was the first to see the
 153. need for a more powerful means of
 154. communication, and it was the
 155. military that provided the impetus
 156. for the development of the modern
 157. communication system.
 158. 23. The twenty-third of these is the fact that
 159. the military was the first to see the
 160. need for a more secure means of
 161. communication, and it was the
 162. military that provided the impetus
 163. for the development of the modern
 164. communication system.
 165. 24. The twenty-fourth of these is the fact that
 166. the military was the first to see the
 167. need for a more reliable means of
 168. communication, and it was the
 169. military that provided the impetus
 170. for the development of the modern
 171. communication system.
 172. 25. The twenty-fifth of these is the fact that
 173. the military was the first to see the
 174. need for a more powerful means of
 175. communication, and it was the
 176. military that provided the impetus
 177. for the development of the modern
 178. communication system.
 179. 26. The twenty-sixth of these is the fact that
 180. the military was the first to see the
 181. need for a more secure means of
 182. communication, and it was the
 183. military that provided the impetus
 184. for the development of the modern
 185. communication system.
 186. 27. The twenty-seventh of these is the fact that
 187. the military was the first to see the
 188. need for a more reliable means of
 189. communication, and it was the
 190. military that provided the impetus
 191. for the development of the modern
 192. communication system.
 193. 28. The twenty-eighth of these is the fact that
 194. the military was the first to see the
 195. need for a more powerful means of
 196. communication, and it was the
 197. military that provided the impetus
 198. for the development of the modern
 199. communication system.
 200. 29. The twenty-ninth of these is the fact that
 201. the military was the first to see the
 202. need for a more secure means of
 203. communication, and it was the
 204. military that provided the impetus
 205. for the development of the modern
 206. communication system.
 207. 30. The thirtieth of these is the fact that
 208. the military was the first to see the
 209. need for a more reliable means of
 210. communication, and it was the
 211. military that provided the impetus
 212. for the development of the modern
 213. communication system.
 214. 31. The thirty-first of these is the fact that
 215. the military was the first to see the
 216. need for a more powerful means of
 217. communication, and it was the
 218. military that provided the impetus
 219. for the development of the modern
 220. communication system.
 221. 32. The thirty-second of these is the fact that
 222. the military was the first to see the
 223. need for a more secure means of
 224. communication, and it was the
 225. military that provided the impetus
 226. for the development of the modern
 227. communication system.
 228. 33. The thirty-third of these is the fact that
 229. the military was the first to see the
 230. need for a more reliable means of
 231. communication, and it was the
 232. military that provided the impetus
 233. for the development of the modern
 234. communication system.
 235. 34. The thirty-fourth of these is the fact that
 236. the military was the first to see the
 237. need for a more powerful means of
 238. communication, and it was the
 239. military that provided the impetus
 240. for the development of the modern
 241. communication system.
 242. 35. The thirty-fifth of these is the fact that
 243. the military was the first to see the
 244. need for a more secure means of
 245. communication, and it was the
 246. military that provided the impetus
 247. for the development of the modern
 248. communication system.
 249. 36. The thirty-sixth of these is the fact that
 250. the military was the first to see the
 251. need for a more reliable means of
 252. communication, and it was the
 253. military that provided the impetus
 254. for the development of the modern
 255. communication system.
 256. 37. The thirty-seventh of these is the fact that
 257. the military was the first to see the
 258. need for a more powerful means of
 259. communication, and it was the
 260. military that provided the impetus
 261. for the development of the modern
 262. communication system.
 263. 38. The thirty-eighth of these is the fact that
 264. the military was the first to see the
 265. need for a more secure means of
 266. communication, and it was the
 267. military that provided the impetus
 268. for the development of the modern
 269. communication system.
 270. 39. The thirty-ninth of these is the fact that
 271. the military was the first to see the
 272. need for a more reliable means of
 273. communication, and it was the
 274. military that provided the impetus
 275. for the development of the modern
 276. communication system.
 277. 40. The fortieth of these is the fact that
 278. the military was the first to see the
 279. need for a more powerful means of
 280. communication, and it was the
 281. military that provided the impetus
 282. for the development of the modern
 283. communication system.
 284. 41. The forty-first of these is the fact that
 285. the military was the first to see the
 286. need for a more secure means of
 287. communication, and it was the
 288. military that provided the impetus
 289. for the development of the modern
 290. communication system.
 291. 42. The forty-second of these is the fact that
 292. the military was the first to see the
 293. need for a more reliable means of
 294. communication, and it was the
 295. military that provided the impetus
 296. for the development of the modern
 297. communication system.
 298. 43. The forty-third of these is the fact that
 299. the military was the first to see the
 300. need for a

TRACTATUS DE DIVINA PERFECTIONE INFINITATE, ET MAGNITUDINE,

Circa illa verba, *Ego sum qui sum. Exod. c. 3.* Cui annexus est alius tractatus de perfectione actus essendi creati: Circa aliquot quæstiones, quæ habentur in principio primæ Partis D. Thomæ, à tertia usque ad quartamdecimam.

Autore Fratre Petro de Ledesma Presentato, Sacra Theologia Lectore in Regali Collegio Sancti Thomæ Abulensis.



DIVINÆ naturæ perfectio, eminentia, & magnitudo tāta est, ut nec mentis intelligentia percipi, nec vlla sermonis vbertate satis dignè explicari possit, ut est. Naturæ nanque ordinem exuperat, angelici intellectus acie præteruolat, abscondita est ab oculis omnium mortalium, volucres quoque cœli latet. Et ita Diuus Augustinus loquens de hac immensitate & celsitudine tom. 3. in quibusdam sententijs ex illo decerptis, quæ habentur circa finem tomi sententia 61. inquit. Excedit supereminentia Deitatis, non solum vñtati eloquij nostri, sed etiam intelligentiæ facultatem. Verius enim cogitatur Deus quàm dicitur; & verius est, quàm cogitatur. Non parua autem notitiæ pars est, si antequàm scire possimus quid sit Deus, possimus scire, quid non sit. Et idem Augustinus in meditationibus cap. 19. loquens de diuina essentia, & eius proprietatibus ait. Huius mysterij immensam profunditatem mens humana concipere non

A potest, nec oratoria lingua enarrare, nec diffusi sermones, nec Bibliothecarum volumina queunt explicare. Si totum mundum libri repleant, tua scientia inenerrabilis explicari non potest, quoniam verè & inuisibilis est, nullo modo scribi potest, nec concludi, qui est fons lucis Diuinæ, & sol claritatis æternæ. Vnde non intendimus hanc diuinam perfectionem, ut est declarare, nec totum quod est dicere, sed imperfectè, ut possibile est homini diuina luce illustrato. Nam quamuis illuminatus à Deo, tamen homo est: & ita diuinam magnitudinem non capit, ut est. Etenim sicut Diuus Augustinus tomo 9. tract. 1. in Ioannem, loquens de ipso Ioanne, diuinam Essentiam declarante, inquit: Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Ioannes dixit, ut est, sed & ipse ut potuit, quia de Deo, ut homo dixit, & quidem inspiratus à Deo, sed tamen homo, quia inspiratus dixit aliquid, si nō inspiratus esset, dixisset nihil, quia vero homo inspiratus, non totū quod est dixit, sed quod potuit homo dixit, ita de quolibet alio homine dicere possumus, imo potiori iure. Hanc igitur diuinam perfectionem, & immensitatem, ut more scholastico, explicemus.

EST QVAESTIO THEOLOGICA OMNIVM PRAECIPVA ET GRAVISSIMA, & ad explicandum difficillima, radixq; & fundamentum omnium, quæ in Theolōgia disputantur.

¶ Vtrum esse purum, & in abstracto, sit de essentia Dei.

ET quidem quod hæc quæstio sit præcipua, in Theologia manifestum est. Nam obiectum Theologiæ saltim principale, est Deus secundum quod est suum esse; totum ordinem naturæ transcendens, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 1. art. 7. nam ut author est Arist. 6. Meta. cap. 1. altissima scientia tractat de nobilissimo ente; secundum nobilissimam, purissimam, & altissimam considerationem. Et ita Metaphysica, quæ est suprema scientia

C inter naturales considerat ens sub ratione entis, quæ est suprema ratio omnium, & abstractissima; sed Theologia est præcipua omnium scientiarum simpliciter, & absolute, & tenet supremum locum, ut docet D. Thom. in eadem 1. par. q. 1. art. 5. & ita agit de Deo, qui est supremum ens, & secundum abstractissimam, & eminentissimam rationem. Vnde præcipua quæstio Theologica est, quæ versatur circa ipsum Deum, secundum purissimam eius rationem; talis autem est quæstio proposita, in qua disputatur de Deo, secundum quod est suum esse, & secundum quod est actus purus, ergo hæc quæstio est præcipua. Item Theologia nostra nihil aliud

A est

est quā participatio quādam diuinæ scientiæ, vt est per se notum: nam sicut charitas nostra nihil aliud est, quam quādam participatio diuinæ charitatis, ita scientia nostra supernaturalis nihil aliud est, quam participatio diuinæ scientiæ. Diuina vero scientia & Theologia habet pro objecto præcipuo diuinam essentiam prout in se est, vt docet D. Th. 1. p. quæst. 14. art. 2. & 5. quare D. Tho. 4. cōtr. gent. cap. 1. expresse docet, quod sicut diuina scientia habet pro objecto præcipuo suum esse, & ab illo veluti à summo vertice rerum quodammodo descendit ad cognitionem creaturarum, ita vt per se primo scientia Dei ad seipsum terminetur, ad alia verò in ordine ad ipsum Deum: ita Theologia nostra est cognitio quādam supernaturalis diuinæ cognitionis participatio, in qua fit quidam descensus ab ipso Deo tanquam à supremo rerum vertice, vsque ad ipsas creaturas; ita vt per se primo cognitio Theologica terminetur ad Deum secundum quod est suū esse: ad creaturas verò per ordinē ad ipsum Deum. Et in hoc differt cognitio Theologica à cognitione naturali: nam cognitio naturalis est ascensus quidam à creaturis vsque ad ipsum Deum vt docet D. Paulus Roman. cap. 1. dicens. *Inuisibilia enim ipsius à creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus diuinitas*: cognitio verò Theologica descendit à Deo vsque ad creaturas. Igitur quæstio hæc quæ inquiri de Dei essentia & natura sū quod est suū esse, & sū quod est act⁹ pur⁹, præcipua est & de præcipua & abstractissimo objecto, sedū purissimæ eius considerationem. Quod verò hæc quæstio sit grauisima omnium, quæ in Theologia disputantur eadem ratione comprobari potest; siquidem est de re grauisima. Nihil enim grauius & maioris momenti quam Dei natura & maiestas, nihilque excellentius excogitari potest. Qua ratione in diuinis literis diuina essentia & maiestas vocatur gloria, vt in Psal. 112. *super cælos gloria ejus*; quoniam gloria inter alia significat in sacris literis grauitatem & rem maximi ponderis & momēti. Quod apertè constat ex illo quod habetur Prouer. 25. cap. *Qui seruator est maiestatis opprimitur à gloria*. Vbi Dei gloria & maiestas depingitur, vt res maximi ponderis & summæ grauitatis quæ deprimit hominem & obruit. Quod verò hæc quæstio sit omnium quæ tractantur in hac scientia, diuicillima clarissimum est; nam versatur circa rem maximè abconditam etiam angelicis spiritibus, vt constat ex locis innumeris sacre Scripturæ; præcipuè ex visione Efaiz cap. 6. vbi supremi *Seraphim faciem Dei*, vel propriam *velabant*; ad significandum diuinæ essentia inaccessibilem splendorem. De quo dicemus plura infra in quæstione speciali de diuina luce, & cognoscibilitate. Denique resolutio huius quæstionis est radix & fundamentum ferè omnium, quæ in Theologia definiuntur. Ex eo enim, quod Deus est ipsum esse, tanquam ex fonte & radice omnes conclusionēs Theologicæ oriuntur. Nam ex hoc principio colligitur, quod Deus sit summè bonus, & per essentiam bonus, quod sit infinitus, immutabilis, æternus, summè cognoscibilis, & sumè cognoscens. Ex eo verò quod creatura non sit ipsum esse: colliguntur omnia quæ in Theologia dicuntur & definiuntur de creaturis. Hæc igitur quæstio propter jam dictas rationes, explicanda est diligentissimè ex sacris literis præcipuè, ex decretis, deinde ex locis Sanctorum & autoritate scolasticorum, maximè D. Thomæ & ex rationibus metaphysicis. De qua rescholastici in 1. dist. 8. Igitur, vt veritatem explicemus arguitur pro parte negatiua quæstionis & probatur quod Deus non sit ipsum esse.

A ¶ Primò principaliter arguitur. Esse purum & in abstracto, includit omnem perfectionē essendi: sed diuinum esse non includit omnem perfectionē essendi, ergo esse purum & in abstracto non est de essentia Dei. Consequentia est bona. Major probatur ratione D. Th. 1. p. q. 4. artic. 2. & alias sapè: nam si calor esset per se subsistens, non receptum in aliquo subiecto, haberet omnem virtutem caloris, ita vt nulla perfectio caloris deesset illi, ergo si Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod omnē perfectionem essendi in se contineat. Minor vero probatur. Esse diuinū est vnum numero indiuiduū distinctum à quolibet alio esse & perfectione creatura. Sed vnum indiuiduum distinctum non includit alterum, sed ab illo distinguitur, ergo esse diuinum non includit omne esse creatū & creatam perfectionem. Consequentia est bona. Major est manifesta, & asseritur à D. Th. 1. p. quæst. 3. art. 2. ad 3. vbi dicit, quod Deus ex eo quod est forma non receptibilis in materia, sed per se subsistens indiuiduatur: & idem docet quæst. 7. de potentia. art. 2. ad 5. vbi dicit ex libro de causis, quod ipsum esse Dei distinguitur & indiuiduatur, à quolibet alio esse ex hoc ipso, quod est esse per se subsistens. Minor vero probatur. Vnum indiuiduū à alio distinguitur & non includit alterum, imo hoc est esse indiuiduum, indiuisum in se & diuisum à quolibet alio, ergo diuinum esse non includit omne esse.

C ¶ Secundò principaliter arguitur. Esse quod est essentia Dei, vel includit omnem perfectionem essendi, vel non? si non includit omnē perfectionem essendi, sequitur quod sit imperfectissimum, nam esse quod non includit omnem perfectionem essendi: sed est tantum esse, imperfectissimum est. Si verò includit omnem perfectionem essendi, sequitur quod diuina essentia & ejus esse non sit maximè simplex: consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat ex D. Tho. 1. par. quæst. 3. art. 7. & in alijs multis locis vt explicabitur infra. Sequela verò probatur. Perfectiones rerum omnium diuerse sunt & distinctæ inter se, & multæ, perfectio enim hominis distincta est & diuerfa à perfectione angeli vel equi, ita vt vna non sit alia: ergo si perfectiones totius esse reperiuntur in diuino esse, sequitur quod diuinum esse sit compositum, multiplex & non simplex.

D ¶ Tertiò principaliter arguitur. Esse purum & abstractum, est tantum vnicum esse: sed esse diuinum non est tantum vnicum, sed triplex, ergo esse purum & abstractum, non est de essentia Dei. Consequentia est bona. Major est D. Th. multis in locis, præcipuè 1. p. q. 44. artic. 1. & constat ratione. Nam si albedo esset subsistens & separata, non esset nisi vnica: cum albedines multiplicentur penes recipientia, ergo esse purum & abstractum, non est receptum, non potest esse nisi vnicum. Minor verò probatur. Esse nihil aliud est, quam vltimum complementum quo actuatur & completur suppositum, vt constat, natura enim prius completur & terminatur per subsistentiam, & sic fit aptum susceptiuum existentia: sed in Deo sunt tria supposita & tres subsistentia, ergo in Deo est triplex esse.

E ¶ Quartò principaliter arguitur. Esse potest conuenire alicui creaturæ essentialiter, ita vt sit de definitione illius, ergo esse non est de essentia Dei. Consequentia est euident, nam quod est de essentia vnius rei: non potest conuenire alteri rei distinctæ in essentia, cum habeant distinctas essentias, Deus autem habet distinctam essentiam ab omnibus creaturis vt constat, differt enim ab illis plusquam genere, ergo quod conuenit essentialiter creaturæ, non potest esse Dei essentia, præcipuè si esse sit tota essentia

essentia Dei. Antecedens probatur. Nam non videtur aliqua manifesta implicatio, quod aliqua creatura includat in sua essentia esse: nam creatura potest includere in sua essentia aliquam actualitatem, nam id quod significat differentia actualitatem dicitur: ergo potest includere in sua essentia esse: nam si aliqua ratione non posset creatura includere esse, maxime esset, quia esse dicit actualitatem.

¶ Quinto principaliter arguitur. Si esse purum & in abstracto est de essentia Dei, sequitur quod esse diuinum includat omnem perfectionem essendi: consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Esse purum & in abstracto includit omnem perfectionem essendi, ut probatum est in primo argumento. Falsitas consequentis constat. Si esse diuinum includit omnem perfectionem essendi, sequitur quod esse dictum de Deo & creaturis dicatur merè æquiuocè: consequens autem est falsum, ergo & antecedens. Falsitas consequentis constat ex D. Tho. 1. p. q. 13. artic. 5. ubi dicit quod esse non dicitur purè æquiuocè de Deo & creaturis. Sequela probatur. A Equiuoca sunt quorum nomen est commune: & ratio, id est definitio nomini accommodata, est omnino diuersa, ut constat ex Arist. in antepredicamentis cap. de vniuersis & æquiuocis: sed si esse, ut dicitur de Deo includit omnem perfectionem essendi, ratio huic nomini (esse) accommodata, est omnino diuersa, ergo est æquiuocum. Minor probatur. Esse ut dicitur de Deo, claudit essentialiter vitam, sapientiam, & omnes perfectiones essendi constituuntur in eius definitione: at esse ut dicitur de creaturis non includit essentialiter vitam, sapientiam, & omnes alias perfectiones essendi, ergo ratio & essentia nomini accommodata est omnino diuersa.

¶ Sexto principaliter arguitur. Si esse purum & in abstracto est de essentia Dei, sequitur quod sit maxime proprium Dei quod eius esse sit immutabile: consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quilibet res est immutabilis secundum suam essentiam, homo enim quantum ad suam definitionem, videlicet, animal rationale, nunquam mutatur, ergo si esse purum & in abstracto est de essentia Dei, erit immutabilis. Falsitas vero consequentis constat, nam in sacris literis aperte significatur, quod Deus sit mutabilis, falsum secundum aliquod esse accidentale. Vnde de Diuina sapientia dicitur Sapientia 7. quod est mobilior omnibus mobilibus: item in sacris literis significatur quod Deus appropinquat nobis saltim per affectum, ut patet ex illo Iacobi cap. 4. Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis, ergo Deus est mutabilis. Probatur consequentia. Nam appropinquari & elongari, motum significant. Alia multa testimonia possent adduci ad hoc probandum.

¶ Septimo principaliter arguitur. Si esse purum & in abstracto est de essentia Dei, sequitur quod diuinum esse sit æternum taliter quod sit illius proprium esse æternum: consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam si essentia Dei est esse purum & in abstracto, Deus erit suum esse vniuersum, immutabile, ac subinde erit æternum: ratio enim æterni, consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Falsitas consequentis probatur. A Eternitas aliquando tribuitur creaturis in sacris literis, ergo non est proprium Dei. Consequentia est euidens, antecedens probatur Gene. cap. 49. Loquens de Xpo in quantum homo dicit Iacob, Donet venias desiderium colum æternum, & Psal 138. Deduc me in via æterna: quo in loco via iusti & via cœli vocat æternam. Ex Sapientia 19. dicit de iusto quod Deus dedit illi claritatem æternam. Ecclesiastici cap. 1. Mandata Dei dicuntur æterna. & cap. 15. dicitur de iusto, Nomen æterno hereditauit illum. & Matthæi 25. dicitur, ignis æternus, & supplicium æternum: & multa alia huiusmodi testimonia reperiunt in sacris literis, ergo.

A

¶ Octauo principaliter arguitur. Si esse purum & abstractum, est summum & maximum cognoscibile, sed diuinum esse non est summum & maximum cognoscibile, ergo esse purum & abstractum non est de essentia Dei. Consequentia est bona. Major est manifesta: nam illud est maxime, & summè cognoscibile, quod est maxime abstractum à potentialitate, & depuratum à materia, ut sapientissime dicit metaphysici: & ita inter cognoscibilia naturalia, ens abstractum abstractione formali (quod est objectum metaphysicæ) est maxime cognoscibile. Minor probatur. Nam si Deus est summum & maximum cognoscibile, sequitur quod absolute & simpliciter cognoscibile dicatur analogicè de Deo & creaturis: consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Cognoscibile, ut dicitur de Deo dicit omnem plenitudinem cognoscibilitatis & omnem perfectionem in illa ratione, non vero ut dicitur de creaturis, ergo non dicit vnicam rationem omnino eandem. Falsitas consequentis probatur. In sacris literis significatur, quod Deus non est cognoscibilis, ut Psal. 17. Posuisti tenebras latibulum suum, ubi significatur, quod Deus non sit magis visibilis & cognoscibilis quam tenebræ. Psal. 95. Nubes & caligo in circuitu eius, in quo significatur, quod Deus non sit magis cognoscibilis quam illud quod involuitur tenebris. 1. ad Timoth. 1. dicitur inuisibilis, & cap. 6. Lucem habitans inaccessibilem: quod etiam significatur in visione illa mirabili. Isai. cap. 6. in qua dicitur: quod Seraphim velabant faciem, & idè significatur in sacris.

B

C

D

E

generatio est mutatio de non esse ad esse, ergo esse non causatur a solo Deo.

¶ Undecimò principaliter arguitur. Si Deus est ipsum esse per essentiam, sequitur, quod oēs creaturæ dependent ab ipso Deo, non solum in fieri, verum etiā in cōseruari: consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Lux depēdet a Sole nō solum in fieri, sed etiam in cōseruari, & in esse, qm̄ Sole est lucidus per essentiam: & qm̄ ignis est calidus per essentiam, calor dependet ab igne, nō solum in fieri, sed et cōseruari, & in esse: & ita videmus, quod ablato Sole nō cōseruatur lux in aere, & ablato igne nō cōseruatur calor in aqua. Falsitas cōsequētis probatur. Aliquod agens creatum pōt cōicāre suo effectui tātā virtutem, vt cōseruetur in esse, et cessante eius operatione: vt cōstat de aedificatore, qui aedificat domū, q̄ remanet cessante actione aedificatoris: cōstat et de homine qui generat alium hominē; homo n. generatus remanet cessante actione generantis, ergo Deus pōt cōicāre tātam virtutem suo effectui, quod maneat inesse, cessante actione ipsius Dei. Probat cōsequētia, nā Deus potentior est ad agēdum, quam quodlibet agēs creatum.

¶ Duodecimò principaliter arguitur, Dei essentia est omnium perfectissima, sed esse est omnium imperfectissimum, ergo esse non est de essentia Dei. Cōsequētia est bona. Maior est manifesta, ex illo q̄ habetur Matth. 9. *Esote perfecti sicut & Pater vester celestis perfectus est*, & eam demonstrat D. Tho. in 1. p. q. 4. ar. 1. & 2. & 1. contra gent. c. 18. & probabitur infra in 2. conclus. principali, & in solut. ad 1. Minor vero probatur. Id quod est cōius per prædicationem, est imperfectius, vt docet D. Th. q. 7. de veri. ar. 6. ad 7. & constat manifeste: nā idē esse naturale est imperfectius quā esse gratiæ: & gloriæ, qm̄ est cōmuniū per prædicationem: Item animal idē est imperfectius, quā homo, qm̄ est cōius per prædicationem. Et ratio est. Nā id quod est cōmuniū per prædicationem est potētiū minus habēs de actualitate, ac subinde est imperfectius, nam perfectio desumitur ex actualitate: sed esse loquendo de esse existentia, est cōissimū omnium per prædicationem, nā prædicatur de omnibus rebus quācūvis imperfectis, quod quidem apertē significatur Isai. c. 40. vbi ad explicandā imperfectionē omnium rerum si cum diuina essentia, & maiestate comparētur dicit Propheta. *Omnes gentes quasi non sint sic sunt coram eo, & quasi nihilum, & inane reputata sunt ei*: quasi dicat, quod res omnes creatæ quācūvis perfectæ, elenatæ, & eminentissimæ sint, si cum diuino esse, & essentia comparētur, et esse nō habent, quod est omnium imperfectissimum, cōueniens etiam imperfectis rebus, ergo esse non est essentia Dei.

¶ Non oppositum est locus adductus in principio quæstionis, Exod. 3. *Ego sum qui sum*, vbi Deus suam naturam, & essentiam explicat per hoc, quod est esse, per quod, tāquam per aliquid proprium, & singulare distinguit se ipsum ab omnibus alijs rebus, ergo esse est propria natura & essentia Dei.

¶ In hac grauissima, & difficillima quæstione, in qua diuinam perfectionem ijs duodecim argumētis explicare intendimus, norandum, & supponendum est. Primò circa titulum quæstionis; Quod esse pronūc nihil aliud est, quam vltimus terminus cōpletius & terminatiū essentia, & vniuersalissimus, quod docet D. Tho. multis in locis, peculiariter. 1. p. q. 3. ar. 4. & q. 7. de potentia. ar. 2. ad 9. vbi dicit, quod esse est actualitas omnis forme: omnis etiam forma per hoc quod habet esse efficitur actu existēs extra nihil. De quo vidēre Cāterah. loco immediatē citatō. 1. partis, & nos dicemus infra in solut. ad vlt. quæst. principalis, vbi erit specialis tractatus de

ipso esse. Et ita quærimus in presenti, verum iste terminus vltimus sit de essentia Dei. Dicimus autem in titulo quæstionis esse purū, quod dupliciter accipitur. Primò modo, ita vt sit esse præcisē, non includens aliquam aliam perfectionem, sed tm̄ ipsum esse. Secundò modo dicitur esse purū, id est, esse denudatum, & purificatum ab omni potencialitate, & imperfectione, & includēs formalissimū, purissimū, & actualissimū, perfectissimūq; ipsius esse: ita vt sit purificatū, & abstractū abstractione formali, quæ excludit potencialitatis gradus: & remanet ratio actus essendi pura, & formalis. Et si abstractio sit secundum rem erit ratio pura & formalissima, secundum rem: & si fuerit abstractio secundū considerationem erit ratio pura, & formalissima secundum considerationem: & isto modo purum, & abstractum dicit totam perfectionem formæ.

¶ Secundò notandū, & supponendū circa eūdem titulum quæstionis, quod aliud est dicere ipsū esse: aliud vero id, quod habet esse. Nā vt author est D. Th. 1. p. q. 3. ar. 6. & q. 7. de potentia. ar. 4. est maxima differentia inter formā in abstracto, & inconcreto: nā forma in abstracto, nihil aliud potest habere adiunctū, sed est pura forma, & habet totā perfectionem formæ: forma vero inconcreto aliquid potest habere adiunctū ratione concreti, & non dicit totā perfectionē formæ: nā forma limitatur, & determinatur per concretū. v.g. calor in abstracto dicit totam perfectionē caloris, & nihil aliud habet adiunctum: cāterum calidū inconcreto, non dicit totam perfectionē caloris, & potest habere adiunctū albedinem, ratione concreti, & materialis: imò pōt habere aliquid admixtum de forma contraria, si sit in subiecto extraneo, vt dicemus in quæst. disputanda ad 4. conclus. 1. Rationem huius rei adhibet Caiet. in loco cit. 1. par. ex eod. D. Th. ibidē: nā abstractū dicit ipsam formam simplicissimam sine aliqua cōpositione: & abiq; eo, quod admisceatur aliquid extraneum, & tm̄ est ipsa forma, cōcretum vero dicit aliquid compositum, & ita aliquid cōpatitur, quod non est ipsa forma. Quod si forma fuerit abstracta sū rem, nihil habet admixtum sū rem, si verò fuerit abstracta tantum sū intellectum, nihil potest habere adiunctum sū intellectū. Ex quo fundamento D. Aug. tom. 9. tract. 39. in Ioan. colligit, quod plus est abstractum, quā cōcretum, & plus dicit. Vnde sacre literæ ad exaggerandam rem aliquam, vtuntur nominibus abstractis: & ita Sapiens Ecclef. cap. 1. ad significandum, q̄ omnia, quæ sunt in mundo sunt vana, & quod nihil habent adiunctū firmitatis, dicit in abstracto. *Vanitas vanitatum, & omnia vanitas*. Et Christus Dominus Ioā. c. 14. dicit in abstracto de seipso, quod *est via, veritas, & vita*, & D. Paulus ad idem significandū suum corpus vocat non solum mortale, & corruptibile, sed ipsam mortem, & corruptionem. Et ita dicit Rom. cap. 7. *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius*? Quæ etiam ratione in familiari locutione est consuetudo vtendi nominibus abstractis ad exaggerandā rē, & ita dicere solemus, *es la misma justicia, es la misma hermosura*. Quare aliud est dicere esse in abstracto, aliud verò esse in concreto. Quæstio igitur est, an esse purum, & in abstracto sit de essentia Dei. His positis fundamentis ad explicandā diuinam perfectionem, incipiendo a clarioribus est.

¶ Prima conclusio principalis. Esse est de essentia Dei, & est ipsa diuina essentia. Hæc cōclusio est de fide, & constat et lumine naturali, & ita in primis est probanda ex sacris literis.

¶ Primò probatur ex ipso nomine diuino *אני* Loca scripta quod quidem componitur ex verbo, quod significat *prura*. esse, vt dicunt viri eruditi in lingua Hebræa: ad significandum.

gnificandum, quòd natura Dei, & eius essentia est esse. De quo videte Sixtum Senésem in Bibliotheca sancta lib. 2. pag. 117. Et ita Deus alludens ad hoc Exod. c. 3. explicare volens suum nomen, & naturam, inquit: *Ego sum qui sum*. Et iterum. *Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos*. Vbi Deus suam essentiam, & naturam declarat per hoc, quod est esse. Nam nomen institutum est, ad significandam naturam, & essentiam rei: & substituitur loco illius. Vnde Iob c. 14. dicitur. *Nonne tu quis solus es*. Et cap. 23. loquens de Deo inquit. *Ipsa. n. solus est, quasi significet quòd esse est proprium Dei & de eius essentia, per quod ab omnibus alijs rebus distinguitur. Quia ratione Christus Dominus Ioan. c. 8. alludens ad locum illum Exod. dicit. Si non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccatis vestris*. Vbi explicat suam naturam, & essentiam, in illis verbis, ego sum. i. Si non credideritis me esse verum Deum. Et statim idem repetit, dicens. *Cum exaltaueritis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum. i. me esse Deum, cuius natura & essentia est esse*. Et in fine capitis inquit, *Antequam Abraham fieret, ego sum*: vbi idem significatur. Hæc omnia loca, & alia quæ plurima, adducuntur conclus. sequenti, & ibi magis declarabuntur.

¶ Secundo probatur conclusio autoritate SS. Patrum. In primis hoc docet expressè D. Dionys. Areopagita in tract. illo aureo de diuinis nominib. multis in locis. Vbi Deum peculiariter vocat verè existentem, c. 1. lect. 1. sibi diuisione D. Th. inquit. Omnium quidem existentium, & c. 5. in princ. ait, Transendum autem est nunc ad verè existentem, veri existentis Dei Theologicam laudationem. Et infra, age age bonum sicut verè existens: & in eod. cap. sapissime Deum vocat verè existentem, vbi apertè significat D. Dionys. quòd existentia est essentialis Deo soli. D. Hilarius idè docet lib. 1. de Trinit.: a principio, vbi inquit. In Deo autem nihil nisi æternum, potensque esse venerandum. Hæc igitur, multaque alia huiusmodi mecum animo reputans, incidi in eos libros, quos à Moyse, atque à Prophetis scriptos esse, Hebræorum religio tradebat, in quibus ipso creatore, Deo testante de se, hæc ita continebantur. *Ego sum qui sum, & rursum. hæc dices filiis Israel, misit me ad vos is qui est*. Admiratus sum planè tam absolutam de Deo significationem, quæ naturæ diuinæ incomprehensibilem cognitionem, apertissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur, quia id ipsum quod est, neque desinens est aliquando neque coepta, & id quòd incorruptæ beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit vel poterit aliquando non esse, quia diuinum omne neque abolitione, neque exordio, obnoxium est. Et cum in nullo à se Dei desit æternitas, dignè hoc solum quòd esset ad protestationem incorruptæ suæ æternitatis ostendit. Et ad hanc quidem infinitatis significationem satisfecisse sermo dicentis videbatur, *Ego sum qui sum*. Et statim patris interpositis dicit idem Doctor Sanctus. Nam cum esse ei proprium esset qui manens semper non etià aliquando coepisset, æterni, & incorrupti Dei, &c. Secundus locus eiusdem Sancti est lib. de synodis contra Arianos, vbi loquens de Deo ait. Propria autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Tercius locus est, qui adducitur à D. Thom. 1. par. qu. 3. art. 4. in argumento sed contra, & 1. contra gent. c. 22. circa fin. vbi sic ait. Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas. D. Greg. Nazian. de fide ita dicit, explicans diuinam naturam. Est utique velis aut nolis, ergo hoc ipsum quod est, hoc erit substantia huius rei, quæ esse defenditur. Secundus locus eiusdem Doctoris est lib. 3. Theologiz, vbi sic dicit. Quantum nobis assequi datur ex Dei nominibus, ens & Deus,

duo hæc essentiam Dei, propriis quam cætera attingunt, inter hæc tamen ens priores partes tenet, non ob hoc tamen, quòd oraculo respondens in monte Moyse, cum de nomine suo interrogaretur, hoc ipsum sibi vendicauit Moyse ad populum dicere iussu, ens misit me, sed & quòd hæc appellatione magis propriam inuenimus. Et reddit rationem dicens. Nam ens explicat Dei naturam, aut quid Deus sit in seipso, non cum alio compositus, at qui ens proprium verè est, & totum Dei, neque ab eo quod ante ipsum, nec quod post fuerit. Non enim aut fuit aut erit vel finitur, vel scinditur. Vbi apertè docet Dei naturam esse quòd sit, D. Aug. tom. 1. lib. 9. confess. c. 10. loquens de Deo ait, vbi vita sapientia est, per quæ fiunt omnia ista, & quæ fuerunt, & quæ futura sunt, & ipsa non fit, sed sic est ut fuit, & sic erit semper, quin potius fuisse, & futurum esse non est in ea, sed esse solum, quia æterna est. Nam fuisse, & futurum esse non æternum. Secundus locus est tom. 8. super Psal. 134. in illis verbis. *Laudate Dominum quoniam bonus*: vbi sic loquitur. Non enim ea quæ facit non sunt, aut iniuria illi fit, cum dicimus non esse quæ fecit. Quare non fecit, si non sunt quæ fecit? Aut quid fecit si non est quod fecit? Cum ergo sunt & illa quæ fecit, venit tamen ad illius comparisonem: tanquam solus sit dixit. *Ego sum qui sum: & dices filiis Israel, qui est misit me ad vos*. Non dixit Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus, quæ si diceret, utique vera diceret, sublati de medio omnibus quibus appellari posset, & dici Deus, ipsum esse se vocari respondet, & tanquam hoc esset Dei nomen, hoc dices ens inquit. *Quod est misit me*. Ita enim ille est, ut in eius comparatione, quæ facta sunt non sint illi comparanda: quoniam ab illo sunt. Illi enim comparata non sunt, quia verè esse incommutabile esse est, quod ille solus est. Vbi August. apertè significat, quòd esse diuinum solum est esse verum, quoniam est illi intrinsecum, & essentialis: alia vero habeant ab illo esse. Tercius locus est tom. 9. tract. 4. in Ioan. explicans verba illa 1. Ioan. c. 3. *videbimus eum sicuti est*, dicit. Iam illud attendite quòd vocatur est, noster quid vocatur est? Quod vocatur & non solum vocatur, sed verè est, incommutabilis est, semper manet mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur, neque proficit, quia perfectum est, neque deficit, quia æternum est. Quartus locus est tom. 10. in sermone de eo quòd apparuit Dominus in rubo, vbi dicit. Cum enim quereretur nomen Dei dictum esse Exod. 3. *Ego sum qui sum*. Quid est hoc? O Deus, o Domine noster, quid vocaris est? vocor dixit. Quid est vocor? Quia maneo in æternum, quia mutari non possum, &c. Ea enim quæ mutantur non sunt, quia non permanent. Alia quamplurima loca August. adducuntur conclusionem sequenti. D. Hieronymus tom. 2. in epist. 1. ad Damasum inquit, una est Dei, & sola natura quæ verè est. Id enim quòd subsistit, non habet aliunde, sed suum est, cætera quæ creata sunt, etiam si videantur esse non sunt, quia aliqui non fuerunt, & potest rursus non esse, quòd non fuit, Deus solus qui æternus est, hoc est, qui exordium non habet. Essentia nomen verè tenet, idcirco & ad Moysen de rubo loquitur Exod. 3. *Ego sum qui sum*: & rursum, *qui est misit me*. Et D. Hieronym. obijcit sibi dicēs. Erunt utique tunc angeli, cælum, terra, maria. Et quomodo cōe nomen essentia propria sibi vendicat Deus? Respondet Hieronymus. Quia sola natura diuina est perfecta quæ est verè. Secundus locus Hieronymi est tom. 9. super epist. ad Ephes. cap. 43. in illis verbis. *Propterea flecto genua mea*, &c. Ex quo omnis Paternitas in cælo, & in terra nominatur: vbi dicit. Quomodo ergo Deus essentia suæ nomen atque substantia, etiam cæteris impertit elementis, ut ipsa quoque esse dicantur? Non quo secundu-

D. Dionys.

D. Hilarius.

D. Gregor. Nazianz.

D. August.

D. Hieron.

6 F. Petri de Ledesma De diuina perfect.

dum naturam sint, fuit enim tempus quando vniuersa non fuerunt, & rursum si voluerit in nihilum reuertentur, sed ut esse dicantur habent Dei bonitate donatum. Quod ut manifestius fiat, scripturarum testimonium proferamus. Loquitur enim Exod. 3. Dominus. Ego sum qui sum, & hæc dices filiis Israel qui est misit me ad vos. Nunquid solus Deus erat, & cætera non erant? Vtique angeli, cælum, terra, vel maria, & ipse Moyses cui Dominus loquebatur, & Israel & Ægyptij ad quos, & contra quos princeps & aduersarius nitebatur, erant. Et quomodo nomen commune substantiæ, sibi vendicat Deus? Illa ut diximus causa: quia cætera ut sint Dei sumptere bñficio, Deus verò qui semper est nec habet aliunde principium, & ipse sui origo est, suæq; causa substantiæ, non potest intelligi aliunde habere quodd subsistit. Et D. Hieronymus adducit ibi exemplum commune Theologorum dicens. Nam & in igne aliud est calidum aliud calefactum, ignis absq; calore intelligi non potest, cætera quæ ex igne calefiunt calorem illius mutuant, & paulatim si ignis abscesserit, calore tenuato redeunt in naturā suam & nequaquā calida nuncupantur. D. Ambros. lib. 8. epistolarum epist. 63. explicans illud. Ego sum qui sum, inquit. Hoc est verum nomen Dei esse semper. Secundus locus Ambr. est lib. 5. de fide cap. 2. vbi verba faciens de diuinitate Christi inquit. Qui enim semper est, est, Christus autem semper est, de quo dicit Moyses, Ego sum qui sum. Erat vtiq; Gabriel, erat Raphael, erant Angeli, sed semper esse qui aliquando non fuerint, nequaquam pari ratione dicuntur, vnde verè Dei solus est esse. D. Gregor. Magnus lib. 16. moral. cap. 18. explicans sententiam illam, Iob cap. 23. Ipse enim solus est, asserit: Nunquid namque non sunt angeli & homines, cælum & terra, cuncta volatilia ac quadrupedia atque reptantia? Et certè scriptum est Genes. cap. 1. creauit ut essent omnia. Cum ergo in rerum natura tam multa sint, cur beati viri voce nunc dicitur; ipse enim solus est? Sed aliud est esse & aliud principaliter esse; aliud mutabiliter atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim hæc omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minimè subsistunt, & nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt, cuncta namque in illo subsistunt a quo creata sunt, neque ea quæ viuunt sibi metipsis vitam tribuunt, nec ea quæ mouentur & non viuunt, suis nutribus ad motum ducuntur, sed ille cuncta mouet, quædam viuificat, quædam verò non viuificat in extremam essentiam mire ordinans, seruat. Cuncta quippè ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi ea author omnium regiminis manu retineret. Omnia itaque quæ creata sunt per se nec subsistere præualent, nec moueri, sed in tantum subsistunt, in quantum ut esse debeant acceperunt, &c. In omni igitur causa solus ipse intendus est, qui principaliter est, qui etiam ad Moysen dixit, Ego sum qui sum. Secundus locus est lib. 18. moral. cap. 33. & 34. explicans verba illa 106. c. 28. Excelsa & eminentia non memorabuntur cōparatione eius. Loquens Gregorius de Verbo Diuino nomine Sapientiæ, inquit. Habet vitam sapientiæ, sed non aliud habet, & aliud est, quippe cui, hoc est esse quod viuere, serui autem sapientiæ cum hñ vitam aliud sunt & aliud habent, quippe quibus non est hoc ipsum esse quod viuere, &c. Sapientia verò habet essentiam, habet vitam, sed hoc quod habet ipsa est. Proinde incommutabiliter viuut. Sola ergo cum Patre & Spiritu sancto veraciter est, cuius essentia comparatum esse nostrum, non esse est. Et infra. Hinc ad Moysen dicitur, Ego sum qui sum. Solus quippè veraciter est, qui solus incommutabili-

D. Ambros.

D. Gregor. Magnus.

ter permanet: nam omne quod modo sic & modo aliter est iuxta non esse est. Chrysostomus etiam tenet istam sententiam, tom. 5. in quodam sermone de Trinitate, explicans illud, Ego sum qui sum. Vbi dicit. Qui est, est Pater, qui est, est Filius, qui est, est Spūs sanctus, D. Bernardus in sermone de triplici coherentiā vinculorum elauorum & glutinorum, sic ait. Ille autem quidē ipse est q dicit, Ego sum qui sum. Veraciter est cui est esse quod est. Secundus locus Bernardi est lib. 5. de consideratione circa locum illum Cant. 3. paululum cum pertransissem eos inueni quem diligit anima mea. Et interrogans Bernardus, quis est iste quem sponsa inuenit? Respondet. Non sanè occurrit melius quam qui est, hoc ipse de se voluit rñderi, hoc docuit dicente Moysē ad populum ipso quidem injungente: qui est misit me ad vos. Merito quidem, nihil cōpetentius æternitati, quæ Deus est. Denique istam sententiam tenent omnes expositores sacræ Scripturæ, super illū locum Exod. 3. Ego sum qui sum. Ita tenet Glossa interlinearis ibi, & Glossa ordinaria dicit ibi. Deus enim solus qui exordium non habet verè essentia nomen tenet, quod per angelum dictum est Moysi, nomen eius quærenti, quia in eius cōparatione q verè est, quia immutabilis est, quasi nō sunt quæ mutabilia sunt. Quod enim dicitur fuit, non est, & q dicitur erit, nondum est: Deus autem tantum est q non nouit fuisse, vel futurū esse. Solus autem Pater cum Filio & Spiritu sancto verè est, cuius essentia comparatum nostrum esse, non est. Vnde & dicimus viuut Deus, quia essentia Diuina vita viuut, quam mors non habet. Nicolaus de Lyra ibidem etiam dicit, quod in illis verbis significatur necessitas essendi, & æternitas & imutabilitas per omnem modum, quæ est conditio propria & singularis ipsius Dei. Omnia enim alia eo ipso quod sunt de nihilo hñt principium sui esse, & sunt vertibilia in nihil, quia subtrahēta manu tenentia diuina cadent in nō esse. Et ideo non esse conuenit illis quantum est ex se, sed esse habent à Deo. Plurima alia loca Sanctorum quæ hanc conclusionem probant adducentur conclusione sequenti.

D. Chrys.

D. Bern.

Glossa ordinaria.

Nicolaus de Lyra.

¶ Tertiò probatur conclusio autoritate omnium scholasticorum. Omnes enim nullo excepto tenent hanc sententiam cum Magistro in 1. sentent. dist. 3. & D. Th. ibidem quæst. 1. per totam. 1. amen loca D. Th. in speciali abducenda sunt, qm D. Th. hanc veritatem repetit multis in locis, quoniam est fundamentum & radix totius Theologiæ. Hanc veritatem docet 1. par. quæst. 2. ar. 1. vbi dicit quod hæc propositio Deus est, quantum in se est, est per se nota, quia prædicatum est idem subiecto, Deus. n. est suum esse. Idem dicit in eadem parte quæst. 3. art. 4. vbi tribus rationibus probat ex profeſſo, q Deus est suū esse: & in q. 6. art. 3. idem docet dicens, quod esse conuenit Deo per suam essentiam. Et q. 7. art. 1. in corpore idem dicit, & similiter ad tertiu, & q. 8. art. 1. ait. Cum autē Deus sit ipsum esse per suam essentiam. Et q. 12. ar. 2. in corpore vbi inquit, quod essentia Dei est ipsum esse eius, & ideo non potest repræsentari per aliq formam creatam quæ non est suum esse. Et in solutione ad tertiu dicit expresse, quod diuina essentia est suum esse. Et art. 4. eiusdem quæst. ait. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens. Et q. 13. ar. 11. docet quod hoc nomen, q est, est maximè p prium Dei q est ipsum esse p essentiam. Et in q. 14. ar. 4. pbat quod intelligere Dei sit eius substantia, qm in Deo nō est forma quæ sit aliud q suū esse. Et in eadē q. ar. 14. ad scdū dicit q Deus p suū esse q est eius essentia, est similitudo oium. Et in qu. 44. ar. 1. pbat quod de es est creatū à Deo, qm

B

C

D

E

¶ In Deo est ipsum esse, per se subsistens. Et in qu. 50. art. 2. ad tertium docet, quod in Deo non est aliud esse & quod est, & ideo solus Deus est actus purus. Et in qu. 54. ar. 1. intendens probare quod intelligere angeli, vel alicuius creaturae non sit eius substantia, sed hoc sit proprium Dei probat, eo quod solus Deus sit actus purus, & quia in solo Deo sua substantia est suum esse, &c. Et in qu. 61. ar. 1. probat quod omne quod est praeter Deum, est a Deo factum, quoniam solus Deus est suum esse. Et in qu. 75. ar. 5. ad quartum. expresse docet, quod solus Deus quod est ipsum suum esse est actus purus & infinitus. Et in qu. 104. art. 1. probans quod omnia dependeat in esse a Deo convincit hac ratione, quia solus Deus est ens per essentiam, quia eius essentia est suum esse. Et in 1. 2. qu. 3. art. 7. dicit solius Dei est quod suum esse sit sua essentia. Et hac ratione probat D. Thome ibi quod beatitudo non consistit in cognitione substantiarum separatarum, sed in cognitione Dei quod est tale per essentiam. Et 3. par. qu. 13. ar. 1. dicit, quod natura divina est ipsum esse Dei incircumscripsum, & ideo tenet 1. contra gentes. cap. 22. 25. 2. contra gentes. cap. 52. 3. contra gentes. cap. 20. & 4. contra gentes. cap. 11. & qu. 7. de potentia ar. 2. ubi ex professo probat quod substantia & essentia Dei est ipsum suum esse: & idem docet in multis alijs locis, quae adducuntur conclusionem sequenti.

¶ Quarto probatur haec conclusio demonstrationibus deductis ex Metaphysica & Philosophia. Prima demonstratio sit. Omne quod convenit alicui distinctum ab eius essentia causatur ab essentia, vel ab aliquo agente extrinseco; sed esse Dei non potest esse causatum a divina essentia, neque ab aliquo agente extrinseco: ergo esse Dei non est distinctum ab eius essentia; ac subinde est de essentia Dei. Consequentia est bona, maior probatur & explicatur. Ea quae conveniunt alicui essentiae, & sunt distincta ab illa, sunt in duplici differentia; nam vel sunt propriae passionis quae habent connectionem essentiale & necessaria cum essentia: & haec fiunt per simplicem emanationem, & causantur ab essentia, ita ut essentia ipsa sit veluti radix & principium effectuum talis proprietatis, ut constat de essentia hominis respectu risibilitatis; vel sunt accidentia communia, quae causantur ab agente extrinseco, & essentia in qua sunt non est radix & principium talis accidentis; ut constat de calore qui est in aqua, qui non causatur ex principiis intrinsecis ipsius aquae, sed causatur ab agente extrinseco, scilicet, ab igne, ut per se est notum: ergo maior est vera. Minor vero probatur. Et quidem quod esse Dei non possit causari tantum ex principiis essentialibus Dei clarum est: nam nihil potest esse sibi sufficiens causa essendi, alias enim produceret seipsum, quod est implicatio: nam producere seipsum nihil aliud est, quam dare sibi esse: hoc autem est impossibile, & intelligibile; nam prius est secundum intellectum saltem causam effectivam esse, quam quod sit effectus, si ergo aliquid esset sibi causa essendi intelligeretur esse antequam haberet esse. Vnde D. Augustinus lib. 1. de Trinitate. cap. 1. to. 3. dicit. Qui autem putat eius esse potentiam Deum vel seipsum ipse genuerit, eo plus errat quod non solum Deus ita non est, sed neque spiritualis, neque corporalis creatura, nulla enim omnino res est quae seipsam gignat ut sit. Quod vero esse non causetur in Deo ab agente extrinseco, probatur. Deus est primum efficiens (ut constat) ergo non habet esse causatum ab agente extrinseco, alias enim illud agens extrinsecum esset prius, & ita Deus non esset prima causa, sed haberet esse causatum. Hoc etiam argumento convincitur, quod esse non causetur in Deo veluti propria passio, ex principiis intrinsecis media actione agentis extrinseci. Vis igitur rationis haec est. Deus est primum principium

D. August.

A efficiens: ergo habet esse non causatum ab aliquo extrinseco, ac subinde est suum esse, nam esse non potest esse causatum a propria essentia tantum. Hac elegantissima ratione utitur D. Thome 1. p. qu. 3. ar. 4. & 1. contra gentes. cap. 22.

B ¶ Secunda demonstratio. Esse est actualitas omnis formae & omnis essentiae: ergo si esse non est de essentia Dei sed aliquid distinctum ab illa, comparatur illi ut actus potentiae, & consequenter Deus non erit purus actus, sed habebit aliquid admixtum de potentia. Consequentia est bona, nam actus & potentia ad se invicem dicuntur & referuntur. Antecedens vero probatur. Esse, actum quandam dicit, non enim dicitur esse aliquid ex eo quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu, & ex eo quod actualiter habet actum essendi. Vnde omnis quidditas & natura creata quantumcunque secundum rationem quidditativam sit actualis, relata tamen ad actum essendi habet rationem potentiae ut dicemus in solutione ad ultimum principale. Forma namque & essentia actuatur per hoc quod dicimus esse, verbi causa, forma angelica vel sapientia creata quantumvis sint actualitates, tamen si referantur ad actum essendi habent rationem potentialitatis. Tunc ultra, sed Deus est actus purus nihil habens admixtum de potentia (ut constat) ac subinde eius essentia non se habet ut potentia respectu actus essendi, ergo actus essendi est ipsa essentia Dei. Itaque vis huius rationis in hoc consistit, Deus est purus actus, nihil habens admixtum potentialitatis, ergo ultima actualitas quae est esse, est Deo intrinseca & essentialis. Hac ratione utitur D. Thome in 1. p. loco citato in praecedenti demonstratione.

2. Demonstr.

C ¶ Tertia demonstratio. Deus est ens per essentiam & non per participationem, ergo esse est de essentia Dei. Consequentia probatur, nam si Deus non est suum esse per essentiam, ergo est ens per participationem: sicut bene valet a simili. Habet ignem vel calorem & non est ignis, ergo est ignitum per participationem. Antecedens vero probatur. Deus est primum ens, ergo non habet esse ab alio, sed a seipso: & consequenter est ens per essentiam. Itaque vis huius rationis haec est. Deus est per primum ens, ergo est ens per essentiam, ac subinde esse est illi essentialiale. Confirmatur demonstratio & explicatur. Deus est sua essentia (ut constat) & non est suum esse per se, ergo non est ens per essentiam, sed per aliquid distinctum, & additum essentiae, & illi aliquo modo extrinsecum: ac subinde est ens per participationem. Hac demonstratione utitur D. Thome in eodem loco 1. partis.

3. Demonstr.

D ¶ Sed ut hanc demonstrationem (in qua latet maximum mysterium) explicemus, Dubium maximum & elegantissimum est circa illam. Nam non videtur habere aliquam vim ad inferendam nostram conclusionem. Et ratio dubitandi est. Nam ignis est primum calidum & mensura omnium calidorum, & non est calidus per participationem, sed per essentiam, tamen calor in igne non est essentia ignis sed tantum propria passio, nam ut constat calor in igne non est substantia, sed accidens: ergo quantumvis Deus sit primum ens & non sit ens per participationem, non sequitur quod esse in illo sit sua essentia, sed sit quod sit propria passio. Et idem est de sole qui est primum lucidum & est mensura omnium lucidorum, & est lucidus non per participationem sed per essentiam, tamen lux in sole non est ipsa essentia solis, sed est aliquid extra essentiam illi adjunctum, veluti propria passio: ergo ex eo quod Deus sit primum ens, & non sit ens per participationem non sequitur quod esse sit essentia illius. Confirmatur haec ratio & explicatur. Ad hoc quod ignis sit primum calidum &

Dubium elegantissimum

A 4 non

non sit calidus per participationem, satis est quod calor conueniat illi per se in secundo modo veluti propria passio; & ratio est aperta; nam id quod conuenit alicui per se in secundo modo, non conuenit omnino accidentaliter, sed quodammodo essentialiter, nam essentia ipsa est radix & principium talis proprietatis, & talis proprietates est intrinseca essentiae, Et ita quod conuenit alicui essentialiter, & per se, non necessario debet esse essentialiter, sed satis est, quod habeat ipsam essentiam pro radice. Et idem est de luce Solis, ergo ad hoc, quod Deus sit primum ens, & ens per essentiam, satis est, quod esse sit illi intrinsecum & essentialiter, & per se in secundo modo veluti propria passio, & non est necessarium, quod sit essentialiter, & per se in primo modo. Et hac etiam ratione impugnatur confirmatio demonstrationis. Nam nihil valet. Ignis est sua essentia (ut constat) & non est suus calor per se, ergo non est calidus per essentiam, sed per participationem, stat enim optime quod sit calidus per aliquid additum essentiae, & tamen quod non sit calidus per participationem, ergo. Nec valet etiam; Deus est sua essentia, & non est suum esse, ergo non est ens per essentiam, sed per participationem.

*Solutiones
dubij ele-
gantissimae.*

¶ Ad hoc dubium graue, & difficile possunt esse variae solutiones. Prima solutio est, quod ignis est primum calidum, mensura & causa omnium calidorum in quantum calidus, igni vero non est essentialis calor absolute loquendo, est tamen essentialis illi in quantum calidus est, & ita semper verificatur quod illud, quod est tale per essentiam, & est primum in aliqua ratione, ea ratione qua primum est, debet illi competere essentialiter, & per se in primo modo talis ratio. Et quod dictum est de igne, dicendum est de Sole, quod est primum ea ratione qua lucidus est, & secundum istam rationem lux est illi essentialis. Aduertendum tamen est, quod est maxima differentia inter ignem & Solem ex vna parte, & Deum ex altera. Nam Deo simpliciter & absolute & secundum omnem rationem, est essentialiter esse, igni vero non est essentialis calor secundum omnem rationem & simpliciter & absolute loquendo, sed secundum quandam rationem determinatam. Ratio differentiae est: nam Deus est primum simpliciter, & absolute in ratione essendi, quae est ratio vniuersalissima & suprema, ambiens & continens omnem rationem: ignis vero & Sol habeat rationem primi in rationibus magis concretis, & determinatis, & ita istae rationes non habent tantam unitatem, & tantam intimitatem in istis, sicut habet esse cum Deo. Et huius ratio est, nam ea, quae in inferioribus sunt sparsa in superioribus sunt magis unita, ut dicemus in sequenti solutione. Haec solutio quauis aliqualem habeat apparentiam, non tamen satis explicat difficultatem propositam, tum, quoniam ignis simpliciter, & absolute est primum calidum, & Sol primum lucidum, tamen igni absolute considerato non est essentialis calor, nec Soli lux, tum etiam quoniam calor in igne non est substantia calidi, nec lux in Sole est substantia lucidi, tamen esse in Deo est substantia ipsius Dei. Vnde sit.

*Solutio
prima.*

¶ Secunda solutio, optima & acutissima est, quod Deus est primum simpliciter & absolute in ratione essendi, quae est abstractissima, & purissima ratio, claudens omnem essendi rationem, ad hoc autem necessarium est, quod essendi intimum & essentialiter omnino ipsi Deo, & quod conueniat illi per se primo, nam cum sit primum sub abstractissima essendi ratione non potest reduci ad aliud prius. Vnde talis forma debet ei competere per se in primo modo essendi. Ceterum ignis est primum in ratione calidi, & Sol est primum in ratione lucidi, istae autem rationes sunt multum concretae, & determinatae, & ita

A non est necessarium quod tales formae conueniant per se primo subiecto, sed sat est quod conueniant per se secundo. Et ratio est aperta, nam cum habeat rationem primi sub ratione quadam concreta, & determinata; possunt reduci ad aliquod aliud prius non quidem in illa ratione determinata, sed in alia ratione abstractiori, & vniuersaliori, videlicet, in ratione essendi, nam ad hoc quod aliquid sit primum in aliquo genere, & in ratione particulari non requiritur quod habeat tam necessariam connexionem cum tali forma, cum sit primum veluti *sim* quid.

B ¶ Ad expositionem huius elegantissimae solutionis notandum primo. Quod ad hoc ut aliquid sit primum simpliciter & absolute, & sub abstractissima ratione, vel in tali ratione particulari, necessarium est, quod talis forma conueniat illi per se, & sit illi intrinseca; & quod non sit merum accidens, nam omne quod est primum, est tale per se, & per essentiam, at si esset merum accidens, esset tale per participationem, & per aliud, scilicet, per causam extrinsecam. Vnde necessarium est, quod talis forma habeat necessariam connexionem cum essentia subiecti, ita ut saltem fluat ab ipsa, veluti a principio & radice, & quod sit in ipsa essentia veluti in causa & fonte, tunc enim conueni illi per se, & non per participationem, sed quodammodo essentialiter, cum essentia ipsa essentialiter sit radix talis formae. Vnde habet necessariam coniunctionem, & per se cum ipsa essentia.

C ¶ Secundo notandum est, quod est maxima differentia inter principium primum in ratione determinata, & magis concreta, & in tali genere, & inter principium primum simpliciter, & absolute, & in ratione essendi abstractissima. Quod principium primum in tali genere & ratione non est simpliciter primum, sed secundum quid, & sub tali ratione; & ita potest reduci ad aliud vniuersalius, & magis abstractum, & cum possit ad aliud reduci, sat est, quod conueniat per se secundo, nam est reducibile ad aliud, quod est per se primo tale sub altiori ratione. Primum vero simpliciter in ratione vniuersalissima, & abstractissima essendi, non potest ad aliud reduci, alias enim non esset simpliciter primum; & ita coniunctio talis formae cum essentia debet esse essentialis, & talis forma debet conuenire per se primo, &

D non mediante alio. Sint duo elegantissima exempla ad hoc explicandum. Primum sit In Physica est aliquod principium, quod caret probatione in illa scientia, ceterum illud principium primum probari potest per aliud medium altius, & reduci potest ad alia vniuersalissima principia, ita ut illa coniunctio praedicati cum subiecto sit reducibilis ad aliud principium, & ratio est, quoniam est principium primum in scientia determinata, at vero principia prima simpliciter & absolute, cuiusmodi sunt illa vniuersalissima, quodlibet est vel non est, omne totum est maius sua parte non reducuntur ad alia, nec reduci possunt, quoniam simpliciter, & absolute, & sub abstractissima ratione sunt prima, ita in proposito. Secundum exemplum est. Nam multa sunt prima principia practica, verbi causa, quod Deus sit colendus, & in illo genere practico non pendent ab alio principio, sed sunt per se nota, ceterum quoniam ratio practica est magis concreta, & determinata, pendet ab alijs principijs speculatiuis in alio genere abstractiori & altiori. Non dissimiliter in proposito, ignis est primum in genere calidi, & Sol est primum in genere lucidi, & ita coniunctio caloris cum igne, & lucis cum Sole non est ita intrinseca, & necessaria, ut conueniat illi per se primo, nam potest habere aliam causam vniuersaliorem, & est reducibilis ad aliud primum principium sub abstractiori ratione essendi.

*Primum
exemplum.*

*Secundum
exemplum.*

essendi, ceterum Deus est primus simpliciter & absolute, & in ratione abstractissima & vniuersalissima essendi, & ita coniunctio ipsius esse cum Deo non potest reduci ad aliud prius, sed conuenit illi per se in primo modo.

¶ Vltimo notandum est, quod vt docet D. Tho. multis in locis ex D. Dionysio, & infra adducuntur loca ea, quæ in inferioribus sunt sparsa in superioribus sunt vnita. Vnde nõ mirum quod illud, quod est primum in ratione concretiori, magis coarctata & minus vniuersali habeat minorem vnitatem, ita vt connexio formæ cum essentia non sit omnino essentialis: id vero quod est primum in ratione abstractissima maximam habeat vnitatem, ita vt talis forma sit intima, & omnino essentialis tali essentia. Vnde D. Tho. 1. p. q. 57. art. 2. docet, quod sensus communis cum sit vnica potentia vnitissime habet omnia quæ habent quinque sensus, quoniam sensus communis est potentia magis eleuata & abstracta. Et in quæstio. 55. eiusdem partis in artic. 3. docet, quod Angelus per vnam speciem potest cognoscere omnia, quæ homo cognoscit per tot species intelligibiles, quot sunt species naturales rerum: quoniam intellectus angelicus est magis abstractus & eleuatus, & ita sunt ibi magis vnitate rationes rerum, & angelus quo superior est per pauciores intelligit species. Igitur ignis est primum in genere calidi & Sol in genere lucidi, quæ sunt rationes non ita abstractæ & eleuatæ. Vnde istæ formæ non debent habere tantam vnitatem, & tam essentiali coniuñctionem cum essentia, sed satis est quod connectantur cum essentia per se secundo. Ceterum Deus est primum sub abstractissima ratione, & in ratione essendi, & ita debet esse maxima vnitas, ita vt esse coniungatur cum ipsa diuina essentia per se primo & omnino essentialiter.

Tertia solutio est.

¶ Tertia solutio est & satis ad mentem D. Tho. Quod esse non potest dimanare ab aliqua essentia veluti propria passio, ita vt essentia sit radix & principium effectuum actus essendi, vt dicemus infra in solutione ad decimum principale: nam vt docet D. Tho. 1. contra gent. cap. 22. & ibi Ferras. causa effectiua prius intelligitur esse quam producat effectum, & ita dicunt omnes Philosophi, quod essentia prius natura est quam sit propria passio: essentia vero non potest intelligi quod prius sit quam quod habeat esse, & aliz quamplures rationes adducuntur infra in loco citato, essentia vero potest esse principium effectuum respectu lucis, & respectu caloris. Vnde ratio D. Th. habet istam vim. Deus est ens per essentiam: ergo actus essendi conuenit illi essentialiter & per se, & non per se in secundo modo, cum non possit esse propria passio: ergo conuenit illi essentialiter & per se in primo modo, vide infra in debio circa sextam demonstrationem.

Quarta demonstratio.

¶ Quarta demonstratio, Deus est omnino simplicissimus omni carens compositione, vt dicemus in solutione ad secundum principale: ergo in Deo essentia est suum esse. Probatur consequentia euidenter. Nam si in Deo illud esset essentia & aliud esse, ibi esset compositio, tunc enim est compositio quando plura concurrunt. Item nam hac ratione in omni creatura est compositio, quia in omni creatura esse distinguitur ab essentia. Hac demonstratione vtitur D. August. to. 5. lib. 1. de Ciuit. Dei, cap. 10. vbi dicit loquens de Deo. Idem simplex dicitur, quia quod habet hoc est, &c. Et infra. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habere, & aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem aut corpus lucem, aut aer lucem, siue feruorem aut animam sapientiam. Nihil enim horum est quod habet

Deus, ergo cum simplicissimus sit, & habet esse & est ipsum esse.

Quinta demonstratio.

¶ Quinta demonstratio est. Si esse non est de essentia Dei, sequitur quod esse possit separari a diuina essentia, & quod non conueniat illi ab æterno necessario, consequens autem est falsum: ergo & illud ex quo sequitur, sequela probatur. Si esse non est Deo intrinsecum & essentiale: nec diuinitas essetia est ipsum esse, sed est vt Augustinus in loco immediato dicit vt vas habens liquorem a quo separari potest liquor, ergo. Item idem esse potest separari a creaturis & non est necessarium, quod creaturæ sint ab æterno, quia esse non est illis intrinsecum & essentiali, & quoniam sunt habentes esse vt vas habens liquorem, & non sunt ipsum esse. Falsitas vero consequentis probatur infra in solutione ad sextum, & septimum principale, vbi demonstrabimus, quod diuinum esse est omnino immutabile & æternum.

B

Sexta demonstratio.

¶ Sexta demonstratio est. Proprius effectus Dei est esse, ergo esse est natura & essentia Dei. Consequentia probatur euidenter, nam quilibet effectus proprius cuiuslibet causæ procedit ab ipsa causâ secundum similitudinem suæ naturæ: ita vt assimiletur causæ in natura, & hoc apparet manifeste in omnibus causis. Etenim quoniam proprius effectus ignis est ignare, procedit ab ipso igne secundum similitudinem suæ naturæ. Antecedens vero probatur. Esse non potest esse effectus proprius alicuius causæ creatæ, ergo reduci debet iste effectus tanquam propriam causam in Deum. Consequentia est bonas antecedens probabitur ex professo infra in solutione ad 10. principale, pro nunc probatur. Omnes causæ quantumuis diuersæ inter se conueniunt in vno effectu qui est esse, licet singulæ suos proprios effectus producant in quibus distinguuntur, ignis enim producit ignem & facit illum esse, ædificator facit domum esse, ergo effectum illum communem qui est esse, oportet reducere in aliam superiorem causam increatam, in cuius virtute causæ creatæ illum producant. Hac demonstratione vtitur D. Tho. 1. p. q. 65. art. 1. & 3. contra gent. cap. 86. & præcipue q. 7. de potentia art. 2.

C

¶ Sed vt illam exponamus notatur primo eum eod. D. Th. in hoc vlt. loco cit. quod cū aliquæ causæ diuersæ diuersos effectus producentes cōiciant in vno effectu cōi. qui reperitur in illis diuersis, necessarium est quod illum cōem in quo cōueniunt producant in virtute alicuius superioris causæ: & quatenus subsumunt illi causæ, & agunt in virtute illius. Quod quidē pbatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidē, nam cū proprius effectus producat ab aliqua causâ sū suam propriam naturam, vel formam, diuersæ causæ habentes diuersas naturas, vel formas, oportet quod habeant proprios effectus diuersos: cum effectus assimiletur suæ causæ. Vnde & in aliquo vno effectu conueniunt diuersæ causæ nõ est proprius alicuius earum, sed alicuius superioris, in cuius virtute agunt. Explicatur vero exemplis. Nam vt docet D. Tho. ibid. diuersæ complexionatæ vt piper & zinziber, & similia, licet vnūquodq; eorum habeat suum proprium effectum diuersum ab effectu alterius, conueniunt tñ in hoc qd calefaciūt, & ita hūc effectum cōem oportet reducere in priorem causam cuius sit proprius. s. in ignem. Item est aliud elegantius exemplum D. Tho. in eod. loco in motibus celestibus spheræ planetarum, singulæ habent proprios motus, & cū hoc habent vnum commune, quē oportet esse proprium alicuius spheræ superioris omnes reuoluentis secundum motum diurnum.

E

¶ Secundo est notandū, qd esse est effectus communis omnium causarū, vt infra dicemus in solutione ad

ad vlt. principales, nā imbibitur in omnibus effectibus tanquam completum omnium. Nam. vt docet Caiet. 3. p. q. 4. art. 3. effectus nunquam intelligitur completus vsq; dum habeat esse, & ita D. Th. in disput. citata docet, qd effectus caloris est calidum. esse, & effectus edificatoris domum esse. Igitur cum omnes cause create quatenus diuersa producant, esse illud producant in virtute supremæ causæ quæ est Deus, ac subinde esse est proprius effectus Dei, & consequenter esse est eius substantia & essentia.

Dubium circa sextam demonstrationem.

¶ Ad maiorem expositionem huius demonstrationis, Dubium est circa illam. Non. n. vt coniungere. Nam ex eo quod esse sit proprius effectus Dei non sequitur qd esse sit essentia Dei, sed solum sequitur quod sit propria passio, nam vt constat, lex est proprius effectus Solis, nō lux non est natura & essentia Solis, sed tantum propria eius passio. Item calor est proprius effectus ignis, tamen calor non est essentia ignis, sed tantum propria eius passio: ergo ex eo quod esse sit proprius effectus Dei non sequitur quod esse sit eius essentia & natura.

1. Solutio.

¶ Simile dubium propositum est circa tertiā demonstrationem. Vnde fere soluitur eisdem solutionibus. Prima solutio est, qd lux est proprius effectus Solis in quantum Sol est lucidus, Soli vero vt lucidus est essentialis est lux, similiter calor est effectus proprius ignis in quantum calidus est, igni vero vt sic essentialis est calor. Itaq; cum lux & calor sint effectus quidam particulares, & determinati, satis est quod sint essentialia causæ non absolute & simpliciter & secundum omnem rationem, sed secundum rationem determinatam, esse vero est effectus vniuersalissimus, vt dicemus infra in solut. ad decimum principale, & in solutione ad vltimum, & ita esse est essentialia Deo simpliciter & absolute, & secundum omnem rationem essendi.

2. Solutio.

¶ Secunda solutio sit, quod esse est effectus perfectissimus, vt dicemus infra in solut. ad vltim. & est maxime abstractus, & ita in propria causa requirit maximā vnitatem, ita vt sit de essentia Dei (qui est propria causa essendi.) Nam vt diximus in 2. solut. dubij propositi circa tertiā demonstrationem, ea, quæ in inferioribus sunt sparsa, in superioribus sunt unita. Vnde si alij effectus particulares & magis determinati, & non ita perfecti vt lux & calor, exigūt in causa propria aliquam vnitatem & quod talis forma effectus in causa habeat necessariā connexionem saltem in secundo modo dicendi per se ipsum esse requirit maximā vnitatem, & quod in ipsa causa propria sit coniunctio essentialis & p se in primo modo, nam esse est vniuersalissimus, effectus, purissimus, & perfectissimus, & maxime abstractus. Itaq; vis huius demonstrationis hæc est, Esse est effectus proprius Dei, taliter quod est supremus & perfectissimus effectus & abstractissimus, ergo esse habet essentialē connexionem cum essentia diuina.

3. Solutio.

¶ Tertia solutio est, quod ex illa ratione D. Tho. Solum colligitur quod forma effectus det cōuenire per se propriæ causæ in primo, vel in secundo modo dicendi per se, & qm esse vt diximus in vltim. solutione dubij propositi in 3. demonstratione, nō potest esse propria passio respectu alicuius rei, nō potest cōuenire per se alicui rei in secundo modo: & idcirco optime colligit D. Tho. quod si esse est proprius effectus Dei, debet illi esse essentialia in primo modo. Lux vero & calor, possunt habere rationem propriæ passionis respectu alicuius rei, & ita solum inferunt, quod istæ formæ cōueniant per se in secundo modo istis rebus.

4. Solutio.

¶ Quarta solutio est, qd lux Solis, & calor ignis in propria causa sit eam substantia & essentia rei

non quidem loquendo de calore & luce formaliter, sed radicaliter & virtualiter. Itaq; essentia Solis virtualiter, & radicaliter est calor: & essentia ignis radicaliter est calor, & ita semper verificatur quod proprius effectus alicuius causæ in propria causa est substantia & essentia illius, vel formaliter, vel radicaliter & virtualiter. Vnde esse creaturarum, in Deo est radicaliter & eminenter vt infra dicemus: & est ipsa diuina substantia & essentia. In hac conclusione explicatur diuina essentia & natura aliqua ex parte, sed non plenē & totaliter, & ita ad explanationem maiorem diuinæ naturæ & essentia, & ad expositionem præcedentis conclusionis sit.

¶ Secunda conclusio principalis, declaratiua præcedentis, & quæ explicat immensitatem diuini esse. Esse quod est de essentia Dei, est esse per modum ipsius esse: & cum tota amplitudine & vniuersalitate essendi, ita vt includat omne esse, & deniq; est esse purum & abstractum secundo modo. In hac conclusione explicatur infinitas diuini esse, in eo quod habet esse per modum ipsius esse, cum tota amplitudine essendi sine aliqua restrictione: quod quidem explicandum est antequam probetur, nam in hac conclusione continetur finis huius tractatus, ad cuius expositionem.

¶ Primò not. est quid sit esse per modum ipsius esse. Esse per modum ipsius esse vt diximus in eadem conclusione, est esse sine restrictione cū omni amplitudine, extensione, & vniuersalitate essendi, itaq; includit omne esse. Ratio est. Nam esse dicit vniuersalissimam quādam actualitatem, vt dicemus infra in solutione ad vlt. principale, omnis. n. natura & essentia, & omnis forma actuat per esse, quatenus alias actualis sit: & ita esse per modum ipsius esse, est esse maxima cum amplitudine, communitate, & vniuersalitate, & extensione. Et sicut D. Tho. dicit 1. p. q. 50. ar. 2. ad 2. quod forma nō est in materia per modum formæ, & idem dicit in q. vnic. de scientia Dei ar. 2. vbi insinuat quod forma, quæ nō est in materia, habet modum formæ, quod quidē explicat Caiet. in loco cit. 1. partis ad hunc modum. Nam cū modus formæ sit indeterminatio ad hoc & ad illud, idē recipere formam per modum formæ est recipere formam salua eius communitate & amplitudine ad quæcunq; & hoc est recipere vniuersaliter. Et ita D. Th. in loco citat. 1. partis ad vlt. docet, quod formæ angelicæ, quæ non sunt in materia, habent infinitatem, ex parte formæ: ita vt nulla perfectio debita illi speciei desit illis. Et huius rei rationem elegantissimam adhibet D. Th. in 1. p. q. 7. ar. 1. qm forma nō perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, nam forma finitur per materiam, in quantum forma in se cōsiderata cōis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia fit forma huius rei determinatæ. Igitur diuinum esse (cum non sit receptum, vt postea dicemus, sed est esse subsistens) est in Deo per modum ipsius esse, cum tota amplitudine, extensione & vniuersalitate essendi. Ita quod sicut forma angelica, quæ non est in materia, habet vniuersam perfectionem debitam illi speciei: ita diuinum esse habet omnem perfectionem debitam ipsi esse, ita vt nulla de perfectionibus essendi desit illi, & ita explicatur eius infinitas.

¶ Secundo notandum, quod in eadem particula declaratur, quod hæc vniuersalitas & amplitudo diuina, & infinitas dicit summam & maximam perfectionem. Nam esse vt diximus in primo notabili, est actualitas respectu omnium, omnis enim natura & essentia, & omnis gradus actuat per esse: & ita ad omnia cōparatur vt formalissimum, vt dicemus infra in solutione ad vlt. principale, vniuersalissimum vero

Secunda conclusio principalis quæ explicat vniuersalitatem diuini esse.

verò per modum actus & formæ perfectissimum est, vt dicemus in eodem loco. Vnde D. Tho. 1. par. q. 7. citat. art. 1. docet, quod infinitum ex parte materiz, & potentiz dicitur imperfectum, infinitum verò ex parte actus & formæ, dicitur perfectum & habet rationem perfecti. Igitur cum esse sit formalissimum omnium & actualissimū, & est in Deo per modum ipsius esse est perfectissimum. Hanc et perfectionem diuini esse, declaramus in cōclusionē cum dicimus, quod esse purum & abstractum, secundo modo. Hæc autem diuina perfectio, aliqua ex parte explicabitur modò, amplius autem explicabitur in solutione ad primum principale, vbi erit quæstio de diuina perfectione, modò vero magis intendimus explicare vniuersalitatē diuini esse. Hæc conclusio sic explicata probanda est diligentissime, vt immanitatem diuini esse declaremus.

Primo, ex
sacris literis.

יהוה

¶ Primo. Probatur conclusio ex Sacris literis, in quibus aperte significatur hæc vniuersalitas, & amplitudo essendi sine restrictione. Et quoniam testimonia Sacre scripturæ sunt innumera, reducenda sunt ad artem, & methodum. Primo loco ponuntur loca quæ desumuntur ex nomine diuino ineffabili illi proprio Iehoua: nam (vt dicunt dialectici) nomen ponitur ad explicandam naturā rei, & substituitur loco illius. Imò hoc docet Augustin. super Psalm. 9. in illis verbis, *Et sperent in te qui nouerunt nomen tuum* tom. 8. Vbi dicit. *Non enim nomen propter se nomen est, sed propter id quod significat.* Tunc tale deducitur argumentum. Hoc nomen quadriliterum ineffabile Iehoua, est nomen proprium Dei, Soli illi conueniens, & nulli creato cōuenire potest, sed hoc nomen mirabile significat ipsum esse per modum ipsius esse, cum omni amplitudine, vniuersalitate & extensione essendi sine aliqua restrictione, ergo esse per modum ipsius esse, & cum omni plenitudine essendi est de essentia Dei. Consequentia est euidens. Maior, videlicet, quod hoc nomen Iehoua sit proprium Dei, probatur ex sacris literis, nam Isai. cap. 42. vbi loquitur Deus de sua diuinitate, & plenitudine essendi, & inquit, *Ego Dominus, hoc est nomen meum, & gloriam meam alteri non dabo, loco illius particulæ, Dominus, habetur nomen illud Iehoua.* Et Hierem. cap. 26. dicitur, *Idcirco, ecce ego ostendam eis per vicem hanc manum meam, & virtutem meam, & scient, quia nomen mihi Dominus.* Vbi habetur idem nomen. Et Amos cap. 9. loquens propheta de Deo, ait. *Qui facit mirabilia magna: qui vocat aquas maris, & effundit eas super faciem terræ. Dominus nomen eius.* Vbi habetur idem nomē. Et hoc est ita apertum, & manifestum in Sacris literis, Sanctis, & expositoribus Sacre scripturæ: quod nō indiget maiori probatione. Minor verò, scilicet, quod hoc nomen Iehoua significet esse per modum ipsius esse, sine aliqua restrictione & cū omni vniuersalitate & plenitudine essendi probatur multipliciter. Primo probatur ex ipsa compositione materiali nominis. Nam vt dicunt Hebræi, quod adnotat Sixtus Senensis in Bibliotheca sancta, lib. 2. pag. 117. col. 2. nomen istud omni ex parte componitur ex verbo sum, es, fui, & includit illud in sua compositione bis; in quo quidem inter alia mysteria significatur, quod hoc nomen dicit esse omni ex parte, & cum omni plenitudine essendi. Consuetum enim est in Sacris literis maxima mysteria significare per ipsam materialem nominis compositionem. Sit vnicum tantum exemplum Isai. capit. 9. in illis verbis. *Multiplicabitur eius imperium, vbi habetur Hebraicè, Lemarbeh, &c.* Vt aduertit Adamus super illum locum, & adnotat quod Hebræi habent duplex, m. alterū scribitur in principio dictionis, & in medio & est apertum, quod ita scribitur M. alterum nun-

A quam ponitur nisi in fine dictionis, & ideo finale, seu terminale dicitur, & est vndique clausum nullū habens exitū & scribitur hoc modo m. & cū nunq̄ ponatur nisi in fine dictionis, in hoc versu Isaiæ ponitur in principio dictionis Marbeh: vbi m. est clausū, vt ex cōpositione materiali ipsius nominis intelligatur maximū mysteriū, videlicet, quod regnum Christi deberet esse perpetuū, nullūq̄ finē esse habiturū, & vt significaret et quod Christi imperiū non erat intelligendum à Iudæis, sed deberet illis esse clausum & absconditum, & ideo scribitur litera clausa nullum exitum habente. Nam dissimiliter in propositio nomen ipsum ineffabile Iehoua in sua compositione materiali includit bis verbum sum, es, fui, in qua compositione significatur mysterium maximè reconditum, videlicet, quod diuina essetia & diuinum esse omni ex parte includit esse, & totū esse, & esse cum omni vniuersalitate sine non esse.

D. Chrys.

D. Bern.

B Secundo probatur eadem minor acutissime, & elegantissime ex illo quod narratur Exod. 33. nam cū Deus Moyse significaret quod inuenisset gratiam coram illo, & quod Deus illius peculiarem notitiā haberet, quod significatur in eo, quod dicitur. *Inuenisti enim gratiam coram me & te ipsum uouisti ex nomine.* Moyses in hac amicitia enixus rem grauissimā & difficillimam petijt dicens: *Ostende mihi gloriam tuam:* gloria vero vt statim dicemus significat in sacris literis totum esse rei, & ita Deus respondit illi petitioni, quasi concedens quod Moyses petijt. *Ego ostendam omne bonum tibi:* quoniam Deus est omnis perfectio & omne bonum in illo continetur, vt postea dicemus; & ita loco horum verborum habetur in Hebræo vt adnotat ibi Caiet. *Ego faciam transire omne bonum meum, id est, bonum internū, quod est in me, ad differentiam boni externi Dei, id est, vniuersi.* Itaque sensus est, non faciam transire bonū vniuersū, sed faciam transire bonum quod est in me. Executio verò huius promissionis narratur Exod. 34. cū dicitur, *quo transiente coram eo, vbi Hebraicè habetur, vt aduertit idē Caiet. & transiuit Iehoua.* Vbi latet maximum & profundissimum mysteriū, & colligitur aperte quod nomen Iehoua significat omne bonum & omne esse. Adnotandum enim est ex eodem Caietan. quod Moyses petijt vt ostenderet illi suam gloriā & totum esse, Deus vero promisit se facturum dicens quod ostenderet illi omne bonum, exequendo verò solum dixit, & transiuit Iehoua, vt intelligamus quod illud nomen significat Deum vt habet in se omne esse, & omne bonū & plenitudinem ipsam essendi: ita vt quod petijt Moyses dicens, *ostende mihi gloriam tuam,* id est, totum esse & quod Deus promisit dicendo, *ostendam tibi omne bonū, hoc mandatum ē executioni, cum simpliciter dicitur, & transiuit Iehoua.* Quasi significet, quod hoc nomen significat totū esse & omne bonum, ergo. Tertio probatur eadem minor ex illo quod habetur Exod. cap. 3. *Ego sum qui sum, &c.* Vbi Deus declarat suum proprium nomen per quod ab alijs naturis distinguitur quod est esse sine aliqua restrictione, & limitatione, vt dicemus statim in secundo loco, nam in illa responsione fit allusio ad nomen illud ineffabile Iehoua, quod significat esse cum omni plenitudine essendi, ergo nomen diuinum significat esse per modum ipsius esse & cū vniuersalitate & amplitudine essendi.

Acutissima
& elegantissima probatio.

D

E

¶ Secundo loco adducenda sunt testimonia Sacre scripturæ, in quibus Deo attribuitur esse sine aliqua restrictione, vel limitatione: sed esse absolute, vt significetur, quod diuinum esse non est hoc vel illud esse, sed ē omne esse, cū omni amplitudine essendi, & ita h̄r Exod. 3. in loco thematis, *Ego sum qui sum; & qui est misit me ad vos.* Id est, qui habeo esse

esse cum omni plenitudine essendi: nam in illo loco ut diximus explicatur nomē ppriū Dei. Vnde semper quando Deus vult suam diuinitatem explicare, ut in illo verbo sū, sine restrictione, & limitatione aliqua, ut significet amplitudinē diuini esse. Isai. cap. 43. vbi Deus explicat suā diuinitatē ait. *Vos testes mei dicit Dominus, & seruus meus quem elegi, ut sciatis & credatis mihi quia ego ipse sum.* Ac si dicat: ut credatis & intelligatis me esse verū Deum, qui solus sum sine restrictione, & habeo esse cōtinens omne esse, q̄ significatur in illis verbis, *Ego ipse sum*, nam fit allusio ad illa verba Exod. 3. *Ego sum qui sum.* Quod amplius explicat in eo q̄ seq̄. *Ante me non est formatus Deus, & post me non erit:* q̄ diuinū esse amplectitur omne esse præteritū, præsens, & futurum. Et ita hæc verba sunt veluti explicatiua, vel declaratiua præcedentiū, scilicet *ego ipse sum*. Et hanc eandem sententiā, bis, ter q̄; repetit dicens: *Ego sum, ego sum Dominus*, vbi h̄r Iehoua. Et deniq; in eodē cap. volens Deus explicare quod ipse sit iustificator & quod ipse remittit peccata, inquit: *Ego sum, ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas*, &c. vbi repetit bis nomē ppriū quod ē esse sine restrictione, ad significandū quod Deo cōpetit plenitudo essendi. Et Ioā. c. 8. ad declarandā suā diuinitatē utit̄ Xpus eodem termino dicens: *Si enim non credideritis quia ego sum*, &c. Et statim. *Cum exaltaueritis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum.* Et infra. *Antequam Abraham fieret ego sum*, &c. 18. inquit Xpus, *ego sum*. 1. Ioan. c. 3. *videbimus eum sicuti est, id ē, cum omni plenitudine essendi.* In omnibus his locis sū sententiā oīum sanctorū, significat̄ Xpi diuinitas. Ex his tale desumitur argumentū. Suū ppriū nomē & essentiā explicat Deus, p̄ hoc quod ē, absq; limitatione & determinatione, potest enim esse, determinari infinitis determinationib⁹, & restringi infinitis restrictionibus, ergo esse diuinum, adeo eminens est & vniversale ut infinit⁹ infinitos essendi modos, et cogitabiles eminentissime cōprehēdat. Vnde D. Aug. trac. 38. in Ioā. animaduertit verba illa Ioā. *Ego sū, dicēs. Ego sum.* Quid? Nihil addit, & q̄a nihil addit multū ē q̄ cōmendauit, expectabatur. n. vt diceret qd esset, nec tñ dixit. Quid expectabāt vt diceret? Forte nisi credideritis q̄a ego sum Xpus, nisi credideritis, q̄a ego sū Dei fili⁹, nisi credideritis, quia ego sum verbum patris, nisi credideritis, quia ego sum cōditor mundi, nisi credideritis, quia ego sum hōis formator & reformator, creator & recreator, factor & refactor, nisi hoc credideritis, q̄a ego sum moriemini in peccatis vestris. Multū est q̄ ait ipse, *Ego sum*, quia sic dixerat Dñs Moysi. *Ego sum qui sum.* Quis digne loquat̄, quid sit, *sum*? Et infra. *Ego sum qui sum*, & repetiuit, *dices filijs Israel: qui est misit me ad vos.* Non ait ibi, *Ego sum Deus*, aut ego sum mundi fabricator, aut ego sum oīum rerū creator, aut ego sum ipsius populi liberandi propagator, sed hoc tñ, *ego sum qui sum*, & dices filijs Israel, *qui est.* Non addit qui est Deus vester, qui est Deus patrū vestrorū, sed tñ hoc dixit, *qui est misit me ad vos.* Et infra. *Ego sum qui sum, quæ mens potest capere?* Vide D. August. elegantissime ibi loquentē, & in trac. 40. in principio, vbi dicit ad ipsū esse p̄tinet tota Trinitas. Et Apoc. c. 1. ad significandā hāc plenitudinē essendi dicit Ioā. *Ego sum Alpha & Omega*, principium & finis, dicit Dominus Deus, *qui est & qui erat & qui venturus.* Id est, qui amplectitur omne esse. Et in eodē cap. ad idē significadū dicit, *primus & nouissimus.*

¶ Tertio loco adducenda sunt testimonia Sacre scripturæ quæ desumuntur ex illo nomine, gloria. Et vt argumētū optime pcedat, disponitur in for-

ma adhunc modū. Deus in sacris literis vocat̄ gloria, & nomē gloriæ illi sapissime attribuitur, sed gloria significat totum esse, & omne esse, ergo Deus est ipsum esse p̄ modum ipsius esse, cū omni plenitudine & vniversalitate essendi. Cōsequētia est bona, maior pbat̄. Pl. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua*, & Plal. 57. *Super omnem terram gloria tua*, & Plal. 112. *Super cælos gloria eius.* Prov. 25. *Qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria.* Quo in loco Sapiens loquitur manifestē de diuina maiestate, & gloria, & sunt alia innumera testimonia, quæ nō est opus adducere. Minor vero pbat̄. Verbum Hebræū, cabod, quod Hebræi dicūt significare gloriā, significat in sacris literis p̄ nūc totū esse rei vt dicūt viri eruditissimi in lingua Hebræa, & cōstat apte ex literis sacris. Nam Genes. c. 45. Ioseph, q̄ dilectus erat a patre suo Iacob dixit fratribus suis cū esset in Ægypto, in tanto honore. *Annunciate p̄i meo vniuersam gloriam meam*, id est, totum meū esse. *Todo lo que soy y valgo.* Et ita Iudith c. 15. Ioa-chim Summus Pontifex dixit ad Iudith. *Tu gloria Hierusalem*, quia liberaffet populum Israel de maximo piculo. Vnde significat quod mulier illa erat totū esse Hierusalem. Et Iob c. 19. inquit. *Spoliauit me gloria mea, & abstulit coronam de capite meo*: quia dicat. *Despojo me de todo mi ser.* Et hæc est legitima interpretatio illi⁹ versiculi, Plal. 29. *ut canet tibi gloria mea.* Loquitur enim ibi Propheta vel de anima, quoniam est totum esse corporis, & hac ratione dicitur gloria, vel melius nomine gloriæ intelligit omne suum esse & totum esse quod erat in illo, & hoc totum esse canter, & laudet Deum, q̄ illud receptū est ab ipso Deo. Ita et pōt intelligi illud D. Pauli 2. Corinth. c. 1. *Gloria nra hæc est testimonium conscientie nostre*, quasi significet Paulus quod totum esse & omne bonum hominis, consistit in testimonio conscientie internæ. Vnde profundissime D. Paul. ad Hebræ. cap. 1. de verbo Diuino quod habet plenitudinem essendi ab ipso Patre, cōlesti, inquit. *Cum sit splendor glorie*, id est, totius esse & plenitudinis essendi Patris. Et quod iste sit legitimus sensus & acutissimus, constat manifestē: nam statim Paulus reddit rationem dicens, & signa substantie ejus. Illa particula, &, est causalis, & ita sensus est, quod filius est splendor totius esse patris, quia est similitudo exacta & pfectissima totius substantie patris. Alia innumera testimonia possent adduci ad ppositum, hæc tamē sufficiunt, & plura de hoc vocabulo gloria, dicem⁹ infra in solu. ad 1. principale. Cū igitur hoc vocabulum in sacris literis significet omne esse, & attribuat̄ Deo in sacris literis, manifeste seq̄, quod Deus sit vniversū ens, & quod Deus est ipsa essendi plenitudo. Et ppter hanc eminentiam in essendo, quæ eminet super oīa alia creata, debetur Deo quidā maximus honor & respectus, qui et vocatur gloria in sacris literis vt constat ex innumeris locis. Hierem. 13. *Date Domino Deo vestro gloriam.* De qua acceptione forte dicemus aliquid postea, modo enim nihil amplius dicendū est, nam non attinet ad nr̄m ppositum.

¶ Quarto loco adducunt̄ testimonia Sacre scripturæ, in quibus Deus vocatur plenitudo, vel significatur diuina plenitudo, in quibus aptē significat vniversalitatem & amplitudinem essendi sine restrictione aliqua, vt cōstat in Plal. 15. in quo dicitur: *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Quasi dicat regius Propheta. Deum meū solū colo, a quo totus pendeo, qui mihi omniū bonorū fons est, & maxima cū plenitudine omnia in se cōtinet, & ideo bonorū nr̄orū non eget. Quod et significatur Plal. 49. cū dicitur. *Deus Deus tuus ego sum, non in sacrificijs tuis arguam te, holocausta a iu-*

sta

vas in conspectu meo sunt semper. Non accipiam de domo tua vitulos, neq; de gregibus tuis hircos quoniam mea sunt omnes fere sylvarum, iumenta in montibus & boues. Cognoui omnia volatilia cæli, & pulchritudo agri mecum est, &c. Et Sapientiz cap. 1. de Diuino spiritu dicitur. *Et hoc quod continet omnia, vbi aperte significatur diuina amplitudo secundum probabilem expositionem, quamuis intelligi possit ille locus, quod continet omnia fouendo & conseruando ea, quæ facta sunt; ita & potest adduci illud Rom. 11. ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* Hoc etiam dicitur Isa. c. 1. *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum dicit Dominus: plenus sum.* Vbi Euangelicus Propheta diuinam plenitudinem explicat. D. Paulus ipsum clarius & melius explicat ad Colof. cap. 1. vbi loquens de Christo Domino ait. *Vi sit in omnibus primatum tenens.* Et subditerationem dicens. *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.* Plenitudinem vocat ipsam diuinitatem, ex qua oritur gratiæ plenitudo, quæ est in anima Christi, ratione cuius est caput omnium hominum. Et cap. 2. inquit Paulus loquens de eodem Christo Domino, *in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter, id est, verè & realiter, & non vmbiatricè.* Vbi diuinitatem vocat plenitudinem, & ad Ephes. cap. 3. loquens de Diuinitate inquit Paulus. *Vi possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo & longitudo, & sublimitas & profundum,* vbi Paulus per hæc omnia explicat diuinam vniuersalitatem & extensionem, quæ ambit & continet omne esse. Etenim sicut in robis corporalibus omnia continentur in illis quatuor dimensionibus; ita Deus cõtinet & claudit omne esse. Itud autem testimonium ita explicatur à D. Ambrosio, cuius verba adducuntur infra. Vnde Iob cap. 11. dicitur. *Excelsior celo est, & quid facies? profundior inferno, & vnde cognosces? longior terra mensura eius & latior mari.* Et in fine eiusdem cap. inquit Paulus. *Vi impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Hanc eandem plenitudinem diuinitatis significatur cum dicitur Ecclesiastici 42. *Gloria Domini plenum est opus eius, & Isa. cap. 6. cum dicitur plena est omnis terra gloria eius,* gloria enim vt diximus significat totum esse, & ita in illis locis significatur plenitudo diuini esse. Igitur Diuinum esse, est esse ambiens & continens omne esse.

¶ Quinto loco adducuntur testimonia quæ significant diuinam magnitudinem, in quibus aperte significatur diuina amplitudo & vniuersalitas essendi. Nam vt dicunt omnes Sancti, in Deo non est magnitudo quantitatiua, sed solum est magnitudo virtutis; & magnitudo essendi qua excedit omnia creata. Et ita dicitur absolute, & simpliciter magnus, & magnitudo simpliciter & absolute attribuitur illi vt significetur hæc immensitas diuini esse. 1. Paral. c. 16. in quodam mirabili cantico dicitur: *Narrate in gentibus gloriam eius, &c.* id est totum eius esse (vt diximus 3. loco) & subdit rationem dicens. *Quia magnus Dominus & laudabilis nimis.* & Tobiz cap. 13. dicitur. *Magnus es Domine in æternum.* Iob cap. 36. *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram, numerus annorum eius inestimabilia,* vbi aperte per diuinam magnitudinem significatur innitas ipsa essendi, nam cum illa coniungit incomprehensibilitatem & æternitatem, quæ oriuntur ex diuina infinitate. Et in Psal. 70. dicitur, *Repleatur os meum laude, vt cantem gloriam tuam tota die magnitudinem tuam:* vbi idem significatur, nam coniungit Prophetæ Dei gloriam (quæ vt diximus) significat totum esse, cum diuina magnitudine, ita vt sit sensus, vt cantem totum tuum esse & vniuersale esse, & Dei magnitudinem quæ nihil aliud est quàm idem

vniuersale esse. Idem habetur Psalm. 88. & Psal. 94. *Quoniam Deus magnus Dominus & rex magnus super omnes Deos.* Nec caret mysterio illud quod Propheta cum diuina magnitudine coniungit Dei regnum, vt dicemus postea in solut. ad 1. principale. Et in Psal. 95. idem habetur: & in Psal. 144. dicitur, *Magnus Dominus & laudabilis nimis, & magnitudinis eius non est finis.* Et idem dicit Propheta 146. & Ecclesiastici 2. ad declarandum infinitatem diuinæ misericordiæ dicit Sapiens: secundum magnitudinem ipsius. Sic & misericordia illius cum ipso est. Et c. 18. *Virtutem autem magnitudinis eius quis enuntiabit?* Quasi significet quod diuina magnitudo propter suam infinitatē sit inexplicabilis & indicibilis, & cap. 39. *Si Deus magnus voluerit, &c.* Isa. c. 12. *Magnus in medio tui, &c.* Et est locus insignis Baruch. cap. 3. vbi diuinam magnitudinē & immensitatem explicat per magnitudinem & immensitatem diuini esse cum dicit. *O Israel quam magna est domus Dei, & ingens locus possessionis eius. Magnus est, & non habet finem, excelsus, & immensus.* Et Diu. Paulus ad Ephes. c. 1. inquit. *Vi scitis quæ sit spes vocationis eius, & quæ diuina gloria hereditatis eius in sanctis, & quæ sit supereminens magnitudo virtutis eius super nos, &c.*

¶ Sexto loco deducitur argumentum ex literis sacris; ex eo quod Deus in illis variis & diuersis nominibus appellatur propriè, & metaphoricè, & ita aliquando dicitur sapiens, aliquando iustus, aliquando bonus. Item quandoque dicitur leo, seminator, &c. In quo quidem significatur quod diuinum esse est infini tum ambiens & continens in se omne esse, sine aliqua restrictione, quod vno nomine explicari non potest: sed infinitis ita vt quodlibet nomen, particulam aliquam diuini esse explicet. De quo videndus est D. Dionys. c. 2. de diuinis nominibus, & Tertullianus lib. contra Hermogenem, & Ricardus de Sancto Victore. cap. 2. sup. Apocalypsim.

¶ Vltimo loco adducuntur aliqua testimonia diuinæ scripturæ in quibus significatur, quod in Deo est maxima plenitudo cognoscibilitatis, vt patet Psal. 103. vbi Deus dicitur, *amictus lumine sicut vestimentis,* ad significandam maximam plenitudinē cognoscibilitatis, vt dicemus in solutione ad 3. principale. Et Isa. 6. Deus depingitur plenus gloria ad idē significandum. Et Deus in sacris literis significatur illo vocabulo maxime intelligibili lux, veritas in abstracto, vt patet Ioan. cap. 1. & 1. Ioan. cap. 1. *Deus lux est, & tenebre in eo non sunt vlla.* Vbi significat Apostolus quod in Deo est plenitudo intelligibilitatis. Ex quo tale desumitur argumentum intelligibilitas oritur ex entitate, in tantum enim vnumquodque est cognoscibile in quantum est ens & quantum habet de entitate, tantum habet de cognoscibilitate: sed Deus est ipsa lux & intelligibilitas, & habet maximam plenitudinem cognoscibilitatis, vt constat ex sacris literis, ergo Deus est ipsum esse & habet omnem plenitudinem essendi.

¶ Secundo principaliter probatur conclusio ex Decretis. Hæc diuina immensitas, & plenitudo essendi, definita est ab Innocentio III. in Concilio generali, & refertur hæc veritas in cap. Firmiter, de summa Trinitate & fide Catholica, vbi sic dicitur. *Firmiter credimus, & mpliciter confitemur, quod vnus solus est verus Deus, æternus, immensus, &c.* Item in Symbolo Athanasij, confitemur Deum esse immensum, cum dicitur, immensus Pater, immensus Filius, &c.

¶ Tertiò principaliter probatur conclusio auctoritate Sanctorum, qui hanc veritatem tanquam certissimam definiunt. Primus omnium sit D. Dionys. Arcopagita Pauli discipulus, & maximus Theologus.

Secundo principaliter probatur conclusio ex decretis.

Tertiò principaliter probatur conclusio auctoritate SS. D. Dionys.

logus. Hic enim. c. 1. de Diuinis nominibus explicat diuinum esse immensum dicens, q̄ Deus potest nominari infinitis nominibus. Multorum autem, sicut quando ipsam Deitatem inducunt dicentem. *Ego sum qui sum, vita, lumen, veritas*: & quando ipsi periti deitatis omnium causam multis nominibus ex multis causatis laudant, sicut bonum, sicut pulchrum, sicut sapientem, &c. Quo in loco ad explicandam vniuersalitatem diuini esse, ponit infinita fere nomina deitatis, quorum aliqua infra adducentur, aduertendum est circa loca D. Dionysij, quæ obfcurissima sunt, quod expositio illorum videnda est in D. Thom. hic enim adducitur sicut in ipso D. Dionysio reperijuntur. Secundus locus eiusdem Dionysij. est. c. 5. de Diuinis nominibus, qui statim in principio dicit. Transeundum autem est nunc ad verè existentem, verè existentis Dei Theologicam laudationem. Et statim post principium, intendens probare quod Deus est causa totius esse probat hac ratione. Etenim Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter & incircumscripsiue, totum in seipso esse, qui accipit & præcipit, propter quod & rex dicitur seculorum. Vbi D. Dionysij. profundissime explicat nostram conclusionem, & definit, declarans, qd̄ Deus non habet esse quodam modo, id est, secundum aliquem modum finitum & limitatum, sed simpliciter, id est, omnibus modis, quoniam in seipso includit omnem rationem essendi. Aduertendum enim est circa illam particulam, simpliciter, quod in hoc testimonio idem valet quod omnibus modis, nam vt docet D. Tho. 3. p. q. 50. ar. 5. hoc quod dico simpliciter potest accipi dupliciter. primo modo secundum q̄ simpliciter idē valet q̄ absolute, & sic simpliciter dicitur quod nullo addito dicitur, secundo modo simpliciter idem valet quod omnibus modis vel totaliter. Sit optimum simile D. Thom. ibidem. Corpus Christi viuum & mortuum est idē corpus simpliciter, primo modo, non verò secundo modo, quia non sunt omnibus modis, & totaliter idē, nam corpus mortuum caret vita. Igitur cū dicit D. Dionysij. q̄ Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter, illa particula, simpliciter, accipitur secundo modo, & idem valet quod omnibus modis, id est, habet esse secundum omnem modum. Creaturæ. n. habent esse simpliciter, id est, sine addito, non tamē habent esse omnibus modis. Aliæ verò particule illius testimonij, explicabuntur infra in solut. ad 1. principale. Tertius locus est in eodem cap. vbi idē intendit probare, vbi sic ait, loquens de Deo. Etenim non hoc quidem est, hoc autem non est, nec alicubi quidem est, alicubi autem non est, sed, omnia est, vt omnium causa, totorum comprehendens, & præhabens super omnia est, sicut ante omnia supersubstantialiter superexistens. Propter quod & omnia de ipso & simul prædicantur & nihil est omnium, &c. vbi aperte significat plenitudinē diuini esse. Quartus locus est in eod. c. vbi loquens de diuina essentia ait. Omnia quidem in seipsa præhabet, secundum vnum simplicitatis excessum, omnem dupliciter refutans, omnia autem eodem modo continet, secundum supersimplificatā ipsius infinitatem. Et statim. In vno enim sicut multoties dictum est existentiæ omnia & præhabet, & præexistere facit. Quintus locus est cap. 9. de Diuin. nom. vbi explicās magnitudinem diuini esse ait. Igitur magnus quidē Deus nominatur secundum magnitudinem ipsius quæ seipsam tradit omnibus æternaliter magnis, & extra omnem magnitudinem & superfusa & super extensa, omnem locum continens, omnem numerum supergrediens, omnem infinitatem transiens. Et infra. Magnitudo hæc, & infinita est, & sine quantitate, & sine numero, & hic est excessus secundum,

absolutam & superextensam infinitæ acceptæ magnitudinis effusionem. Plurima alia loca D. Dionysij. adducentur infra in solutione ad 1. & 2. principale. D. Gregor. Nazianzenus, qui etiam cognominatur Theologus, docet etiam hanc sententiam elegantissime oratione 4. in sctum Pascha, vbi sic ait. Deus equidē semper erat, estque ac erit, quin potius semper est, nam erat & erit nostri temporis & fluxæ naturæ sunt particule; at ille existēs est semper. Ita enim Moyse in monte oracula pandens, semetipsū nominauit. Totum enim in seipso comprehendens esse, continet, quod neque incipit, neque desinet, tãquam pelagus quoddam essentiz immensum, & indefinitum, *Es el mar del ser immenso, que no tiene termino*. Omnem transcendens sensum, & temporis & naturæ solum menti ymbra instar depictus, idque subobscurē & perexiguē, non ex ijs quæ in ipso, sed quæ circa ipsum sunt alia ex alia imaginatione. in vnum quoddam veritatis simulacrum concepta, priusquam teneatur effugies, & antequam cognoscatur euanesce, tãtisper illuminans id quod in nobis principatum obtinet, id est, intellectum. Vbi aperte plenitudinem diuini esse ostendit, simile testimonium adducit D. Thom. ex Damasceno in 1. par. q. 13. ar. 11. Secundus locus eiusdem Gregor. est lib. de fide, Ruffino interprete circa medium, vbi dicit. Quæ est enim substantia Dei, nisi ipsum quod Deus, simplex, singulare, purum, limpidum, bonum, perfectum, beatum, integrum, sanctum, totum? An tu putas mane aliquid esse, & vacuum, quod Deus est? Hoc enim dici, blasphemia est, vt mane putetur per quem cuncta consunt, qui omnia verbo edidit, ratione composuit, virtute perfecit: cuius nutu & imperio vniuersa geruntur, cuncta deferuiunt. Et bene quod in lege scriptum est, *Ego sum qui sum, & qui est misit me*, &c. Et paulo interius dicit. *Est ergo in essentia sua Deus*. cuius cognitio vita æterna est, qui est tantus quantus dici non potest, qui tunc dignē æstimatur, cum inæstimabilis dicitur, est vique velis ac nolis, ergo ipsum quod est, hoc erit substantia huius rei, quæ esse defenditur: quod tamen vt iam dictum est quantus & qualis sit, nec mente concipi, nec sensu æstimari, nec animo definiri potest. D. Basil. super c. 1. istar explicans illa verba. *Plenus sum*, dicit. Deum enim vel maxime addeceat plenus vt sit suamet beatitudine, ne præter se egeat cuiusquam alienæ opis. Et infra. Atqui quæ deceat Deū vox hæc est, *plenus sum*, cum penes me vnum sint omnia, meique iuris nihil à quoque expecto. Bonū enim illud est quod omnia appetit. Reuera bonus est Deus, fons ergo totius plenitudinis. *Nonne cælum & terram ego impleo* dicit Dominus? Et *Dominus est terra & plenitudo eius*. Quocirca nullius sum alienæ opis indigus, his autem quibus proprius me adiunxero inducam plenitudinem. D. August. tom. 1. lib. vno de vera religione, cap. 8. loquens de creaturis dicit. Sed dicis mihi: quare deficiūt? Quare mutabilia sunt? Quia non summē sunt. Quare non summē sunt? Quia inferiora sunt eo à quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summē est. Quis hic est? Deus incommutabilis Trinitas, &c. Et statim ait. Quia summum bonum est, summē esse. Secundus locus est in eod. primo tom. lib. 2. de moribus Manichæorum, cap. 1. vbi verba faciens de Deo ait. Viderent id esse quod summē ac primitus esse rectissime dicitur. Hoc enim esse maxime dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omni modo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpitur, &c. Tertius locus est tom. 3. lib. 5. de Trinit. cap. 2. vbi loquens de Deo dicit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur essentia. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapien-

D. Gregor. Nazian.

D. Basil.

D. August.

sapientia, & ab eo quod est scire dicta est sciëntia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille, qui dixit famulo suo Moyli, *Ego sum qui sum*; & dices filijs Israel, *qui est misit me ad vos*. Sed alia, quæ dicuntur essentia, siue substantia, capiunt accidentia quibus in eis fiat magna vel quantacunque mutatio; Deo autem aliquid huiusmodi accidere nõ potest, & ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia quæ Deus est, cui pfecto ipsu esse, vnde essentia nominata è maxime ac verissime competit. Quod .n. mutatur non seruat ipsum esse; & quod mutari potest et si non mutetur; potest q fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tm non mutatur, verum mutari omnino nõ potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicat esse. Quartus locus est to. 4. lib. vnico viginti vnus sententiaru vel quæst. c. 12. vbi dicit de Deo. Est quod sum me cum ipso & de ipso est, quod autem non summe est, ab eo qui summe est de nihilo accepit vt sit. Quintus locus eiusdem August. to. 5. li. 12. de Ciuit. Dei, c. 5. dicit, Quæ cū ita sint Deus qui summe est, atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia quæ non summe est, quia neq; illi æqualis esse deberet quæ de nihilo facta esset. Et statim c. 6. dicit. Proinde causa beatitudinis Angelorū bonorū ea verissime reperit, q ei adhæreret qui summe est, cum vero causa miseræ malorū Angelorū quæritur ea merito occurrat q ab illo qui summe est auersi ad se ipsos, cōuersi sunt qui non summe sunt; Et postea. Si ei qui summe est adhæreret. Et post pauca. Hic primus defectus & inopia, primūq; vitium eius naturæ, quæ ita creata est vt neq; summe esset, & tñ ad beatitudinē habēdā eo qui summe est frui posset. Sextus locus est lib. 12. de Ciui. c. 2. explicans illud, *Ego sum qui sum*, inquit. Cū enim Deus summa essentia sit, hoc est, summe sit: & ideo immutabilis sit: rebus quas ex nihilo creauit esse dedit, sed nõ summe esse sicut ipse est. Et alijs dedit esse amplius, alijs minus, atq; ita naturas essentiarum gradibus ordinauit. In omnibus his locis D. Aug. apertè significat q esse in summo cum maxima amplitudine soli Deo cōuenit. D. Hieron. & D. Greg. Magnus etiā docent istā sententiā in locis adductis in 1. cōcl. D. Ambr. et docet istā sententiā lib. 5. de fide, c. 4. in principio, vbi explicat verba illa Matt. c. 5. *Esse perfecti sicut & pater vester perfectus est*: vbi dicit loquens de Deo. Ille secundū plenitudinem maiestatis suæ perfectus est, nos autē pfecti secundū virtutis accidentis. Secundus locus est sup epist. ad Ephes. c. 3. vbi Ambr. explicans verba illa. *Vt possitis comprehendere cū omnibus sanctis quæ sit latitudo*, &c. inquit. Cum enim dicit latitudo, & longitudo, & altitudo, & pfundū, hoc vtiq; significat, vt sicut in sphaera tanta longitudo est quanta latitudo & tanta altitudo quantum & pfundū: ita & in Deo omnia æqualia sunt immensitate infinitatis, sphaera .n. definito modo concluditur. Deus autē non solū implet omnia, sed & excedit, nec .n. claudit, sed omnia intra se habet, vt solus ineffabilis & infinitus habeat. D. Bernar. Vide verba aliqua quæ immediatè præcesserūt. D. Bern. etiā tenet nostrā cōclusionem, duobus in locis elegantissimis. Primus locus est homi. 31. in Cātica statim in principio explicans illud 1. Ioan. c. 3. *Videbimus eum sicuti est*: & vim faciē in illo verbo *sicuti est*, ait. Est enim neq; vllam capit ex eo q est, fuit, vel, erit, mutationem. Tolle nempe fuit, & erit, vnde iam transmutatio, aut vicissitudinis obūbratio? At quidquid veniens ex eo quod fuit non cessat tendere in id quod erit, transitum sane habet per, est, sed omnino non est, nam quomodo est quod nunquam in eodem statu permanet? Solum perinde verè est quod neq; affuit præscinditur, neq; aberit

D. Hieron.
D. Gregor.
D. Ambr.

D. Bernar.

A expungitur, sed solum atq; inexpugnabile remanet ei, est, & manet quod est. Nec fuit sanè, tollit illi esse ab æterno neq; erit esse in æternū, ac per hoc sibi vendicat verū esse, id est, increabile, interminabile, inuariabile. Cum igitur ipse qui sic est, imò qui nõ sic aut sic est, videtur *sicuti est*, stat illa visio, qā nulla eam interpollat vicissitudo. Secundus locus elegantissimus est lib. 5. de cōsideratione circa mediū: exponens illud Cant. 3. *Paululum cum pertransissem eos inueni quem diligit anima mea*, vbi sic ait de illo dilecto. Quis est? Non sane occurrit melius quam qui est, hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit dicente Moyse ad populū, ipso quidem in iungente *qui est misit me ad vos*. Merito quidem, nihil competentius æternitati quæ Deus est. Si bonū, si magnū, si beatū, si sapientem, vel quidquid tale de eo dixeris, in hoc verbo instauratur quod est, est, nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse: si & ceterū talia addas non recessisti ab esse. Si ea dixeris nihil addidisti, si non dixeris nihil minuidisti. Iam si vidisti hoc tam singulare tam sumum esse, nonne in comparatione huius, quidquid hoc non est iudicas potius nõ esse quam esse? Quid item Deus, sine quo nihil est? Tam nihil esse sine ipso quā nec ipse sine se esse potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodam modo solus est ipse, qui suum ipseus est & omnium esse. Glossa ordinaria & omnes expositores sacre scripturæ idem docent in illo loco Exo. 3. *Ego sum qui sum*. Vide loca adducta in 1. cōcl. Et Lyranus peculiariter in illo loco ita explicat illud, *Ego sum qui sum*, id est, ille qui habet ex se necessitatem essendi, & plenitudinem absque restrictione, & determinatione aliqua. Idem docet Philon Iudæus & alij quamplurimi de quo vide catenam Aloisij super illud locum Exod. vbi refert dictum Philonis.

Elegantissimus locus Bernardi.

Gloss. ordi.
& Lyrani.

Quarto præbatur conclusio auctor. scholastico rā pcpue D. Thom.

¶ Quarto principaliter præbatur cōclusio auctoritate omnium scholasticorū, omnes enim cum Magistro in primo dist. 3. tenent istā sententiam. Peculiariter tñ D. Th. Theologorū Princeps, tenet istā sententiā multis in locis: & eius loca adducenda sunt, qm sunt elegantissima, & maxime explicat nrā cōclusionē. Primus locus est. 1. par. q. 4. art. 2. vbi docet, q in Deo sunt perfectiones omnium rerum: vnde & dicitur vniuersaliter perfectus, quia nõ de ē ei aliqua nobilitas quæ inueniatur in aliquo genere, vt dicit Commentator 5. Met. Et ibidem ait. Oportet omnium rerū perfectiones præexistere in Deo sū eminentiorē modum. Et statim. Cū Deus sit ipsum esse substantiē, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Et in eodē art. ad 3. dicit. Licet ens nõ includat in se viuens & sapiens, qā non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum sū omnem modū essendi, tñ ipsum esse Dei includit in se vitam & sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi pōt deesse ei, quod est ipsum esse substantiē. Et idem docet in 1. sent. vbi suprā. Secundus locus est in eadem 1. par. q. 7. ar. 1. vbi sic ait. Cū esse diuinum nõ sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse substantiē, vt suprā ostensum est: manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus & perfectus. Et idem repetit ad 3. & q. 8. ar. 1. idem docet apertè. Tertius locus est q. 9. eiusdem partis, ar. 1. vbi dicit. Deus autē cū sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinē perfectionis totius esse, nõ pōt aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertinebat. Et idē hī q. 10. ar. 2. & q. 12. ar. 1. ad 3. Et in ar. 2. docet, quod diuina essentia est aliquid incircumscriptum, continens in se supereminēter quidquid pōt significari vel intelligi ab intellectu creato. Vbi significat, quod in Deo est supereminēter omne esse: nā omne esse intelligi pōt ab intellectu creato. Idem hī ad 3. & ar. 4.

B 2 eiusdem

eiusdem quæst. in corpore, & ad 3. & art. 7. pbat, quod Deus est incomprehensibilis: quia eius esse est infinitum. Quartus locus est quæst. 13. art. 5. vbi docet, quod omnes perfectiones quæ sunt in rebus creatis diuinitatem & multipliciter, in Deo præexistunt unitate: & idem habetur art. 11. & quæst. 14. art. 1. ad 2. & art. 4. 5. 6. 8. & 9. & quæst. 19. art. 4. inquit. Cum esse diuinum non sit determinatum: sed contineat in se totam perfectionem essendi, &c. & quæst. 25. art. 1. Deus est purus actus, & simpliciter & vniuersaliter perfectus. &c. & idem habetur artic. 2. & 3. vbi ait. Esse autem diuinum super quod ratio diuinæ potentie fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis: sed præhabens in se totius esse perfectionem. Et in quæst. 84. art. 2. ait. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensua omnium, & solutione ad tertium dicit, quod essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quæ in rebus inueniuntur, sicut vniuersale principium omnium, & idem dicit quæst. 104. art. 1. Quintus locus est in 1. 2. quæst. 4. art. 5. ad 2. vbi ait, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi præeminet vitæ & omnibus subsequentibus, sic igitur ipsū esse præhabet in se omnia bona subsequentia, & hoc modo conuenit Deo: sed si consideretur prout participatur in hac re vel in illa quæ non capiunt omnem perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum: sicut est esse cuiuslibet creature, manifestū est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita sit perfectius, & quæst. 18. art. 1. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid vnum & simplex. Sextus locus est primo contra gentes. cap. 22. vbi probat quod Deus est ipsum esse: & idem habetur cap. 23. 24. & 25. cum alijs sequentibus. & cap. 28. ait. Deus qui est totum suum esse secundum totam virtutem ipsius esse, non potest ergo carere aliqua nobilitate, quæ alicui rei conueniat. Septimus locus est quæst. 1. de potentia. art. 2. vbi dicit. Esse Dei cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi: sed totum esse in se habet: & sic sicut esse vniuersaliter acceptū ad infinita se potest extendere, ita diuinum esse infinitū est. Et quæst. 3. art. 1. Deus est totaliter actus, & in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam, & in comparatione rerum quæ sunt in actu, &c. Et quæst. 7. de potentia. art. 3. Cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectiones omnium generum. Vltimus locus est in opusculo de ente & essentia. cap. 6. vbi sic dicit de Deo. Quamuis sit esse tantum, non oportet ut deficiant ei reliquæ perfectiones vel nobilitates quæ sunt in omnibus generibus, ut Philosophus & Commentator dicunt 5. Met. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus. Eandem sententiam tenet Caiet. & Ferrar. locis citat. & omnes Thomistæ. Vide Caiet. specialiter in quæst. unica de infinitate Dei.

Quinto probatur auctoritate Aristot.

¶ Quinto principaliter probatur conclusio auctoritate Aristot. & commentatoris lib. 5. Metaph. cap. 21. De perfecto, vbi hanc veritatem docent dicentes. Deus solus est ens simpliciter, perfectum, vniuersitatem perfectionum in se habens, ergo. Idem tenent omnes Philosophi & Metaphysici.

Sexto probatur demonstratio.

¶ Sexto principaliter probatur conclusio demonstrationibus. Prima demonstratio est. Deus est ipsum esse per se subsistens, purum & in abstracto, ergo continet in se esse per modum ipsius esse, cum omni plenitudine essendi. Antecedens est certum ex dictis in conclus. præced. nam si Dei essentia est ipsum esse, & esse est essentia Dei, manifeste sequitur, quod

Deus sit ipsum esse per se subsistens purum, & abstractum, quod etiam explicabitur amplius infra. Consequentia verò probatur ex dictis in secundo fundamento. Hæc enim est differentia inter abstractum & concretum, quod abstractum dicit totam perfectionem formæ, & nihil aliud habet admixtū. v.g. calor vel lux in abstracto, habet omnem perfectionem caloris vel lucis, concretum verò non semper habet omnem perfectionem talis formæ, ergo cum Deus sit ipsum esse in abstracto includit in se totam plenitudinem essendi. Confirmatur primo & explicatur. Forma limitatur & finitur penes recipientiam, & subiecta, ut docet D. Thom. 1. par. q. 7. art. 1. & 2. Vnde idem D. Thom. in eadem parte, quæst. 10. art. 2. ad 2. docet, quod forma non recipitur in materia per modum formæ, id est, cum amplitudine & vniuersalitate quam dicit forma: sed ipsum esse in abstracto non habet unde finiatur & limite- tur, nam non recipitur in aliquo, ergo diuinum esse dicit esse per modum ipsius esse, cum amplitudine & vniuersalitate essendi. Confirmatur secundo. Si daretur calor separatus ab omni subiecto, ita ut non diceret ordinem ad illud, haberet omnem plenitudinem & virtutem caloris: ita ut non deesset ei aliqua perfectio caloris: & ita D. Thom. 1. p. q. 50. art. 4. docet quod tota perfectio speciei Angelicæ reperitur in vno Angelo: quoniam est forma separata: sed Deus est ipsum esse per se subsistens, & separatum ab omni subiecto, ergo includit omnem perfectionem essendi, ita ut nulla de perfectionibus essendi desit ei qui est ipsum esse. Hac demonstratione videtur D. Tho. in locis supra citat. præcipue, 1. par. q. 4. art. 2. & q. 7. art. 1.

Secunda demonstratio

C ¶ Secunda demonstratio est, quæ desumitur ex eodem principio. Deus est ipsum esse in abstracto, ergo omnino recedit à non esse (quod est eius oppositum) ita ut nihil habeat admixtum de non esse, albedo enim in abstracto omnino recedit à nigredine, & non potest aliquid habere admixtum de nigredine. Tunc ultra: Omnino recedit à non esse, ergo in se habet omnem plenitudinem essendi: nam si non haberet omnem plenitudinem essendi haberet aliquid admixtum de non esse, quia careret illa perfectione essendi. Igitur cum Deus sit ipsum esse in abstracto, ab eo totaliter absistit non esse, ac subinde habet omnem plenitudinem essendi, quia per modum per quem habet aliquid de esse, deficit à non esse. Hac demonstratione videtur D. Thom. 1. contra gent. cap. 28. ratione prima. Confirmatur primo, nā hac ratione D. Thom. 1. par. q. 3. art. 6. probat quod Deus non potest habere aliquid accidentis admixtū: quoniam est ipsum esse in abstracto, formā verò in abstracto nihil potest habere admixtum, ut dictum est in secundo fundamento, ergo ipsum esse in abstracto, multò minus poterit habere adiunctum non esse, quod habet maiorem oppositionem cum esse, & ex consequenti, esse in abstracto includit omnem perfectionem essendi. Etenim si albedo in abstracto, quia in abstracto est, non potest habere adiunctam nigredinem, multò minus poterit habere adiunctam nigredinem, quæ habet maiorem oppositionem. Vide D. Thom. cap. 6. de ente & essentia.

D Confirmatur secundo. Deus cum sit ipsum esse abstractum est actus purus, nihil habens admixtum de potentia, ergo diuinum esse nihil imperfectionis includit, & consequenter claudit omne esse, & omnem actualitatem.

E ¶ Tertia demonstratio. Deus est ipsum esse per essentiam (ut dictum est conclusione præcedenti.) Ergo esse in summo cum omni plenitudine essendi est in illo. Probatur consequentia. Quando aliqua forma conuenit alicui per se, conuenit illi perfecte, sicut

Tertia demonstratio

simè & maxima cum plenitudine, quod quidem constat ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem, nam quando aliqua forma conuenit alicui per se & essentialiter, in illo debet esse veluti in fonte & radice, nam in illo debet esse mensura, & regula, & causa omnium aliorum, ergo debet esse in illo in summo, & cum omni plenitudine. Exemplis verò constat, nam ignis, quoniam est per se calidus habet omnem plenitudinem caloris, & Sol quoniam est per se lucidus habet omnem plenitudinem & perfectionem lucis, ergo si Deus habet esse per essentiam esse, conuenit illi cum omni plenitudine essendi. Confirmatur primo, & explicatur in eisdem exemplis. Quamuis ignis non sit per se primo calidus, sed per se secundo: (nam non est eius essentia, sed propria passio) nihilominus calor est in illo in summo & cum maxima plenitudine: & idem dico de luce Solis: sed esse per se primo conuenit Deo, & esse ē de eius essentia, ergo multo magis esse erit in Deo in summo, & cum maxima plenitudine essendi. Hac ratione D. Tho. 3. par. quæst. 7. art. 9. probat quod gratia fuerit in Christo cum maxima plenitudine. Confirmatur secundo. In vno quoque genere est aliquod perfectissimum in illo genere, includens omnem perfectionem, & per illud mensurantur omnia illius generis, ut constat in exemplis adductis, nam in calidis ignis tenet primum locum, & in lucidis Sol: Deus autem est mensura omnium entium, ut constat & postea explicabitur, ergo est perfectissimum ens includens omnem entitatem. Hac ratione utitur D. Tho. 1. contra gent. cap. 28.

Quarta de monstratio

¶ Quarta demonstratio est. Ordo rerum hoc habet, quod ea quæ in inferioribus sunt sparsa & diuisa, in superioribus sunt vnita, quod quidem intelligitur secundum Caiet. 1. par. quæst. 57. art. 1. & præcipue secundum iuxta modum & capacitatem superioris: itaque quanto aliquid est superius, tanto habet virtutem magis vnitam, & ad plura se extendentem. ut in ipso homine constat, quod sensus communis qui est superior quam sensus proprius, omnia cognoscit, quæ cognoscuntur quinque sensibus exterioribus, & quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet, differentiam albi & dulcis: sed esse reperitur in omnibus creaturis inferioribus: ergo esse reperitur in Deo iuxta modum & capacitatem diuinam. Diuina verò capacitas infinita est, & limitata, sine termino, ergo esse rerum omnium reperitur in Deo vnitum cum plenitudine & infinitate ipsius esse, ita ut esse diuinum se extendat ad plura quam esse omnium rerum. Hac autem demonstratio, amplius explicabitur infra in multis locis.

Quinta de monstratio

¶ Quinta demonstratio est: Deus est causa effectiua totius entis secundum omnem eius rationem, ergo plenitudo totius esse reperitur in Deo. Antecedens est notum & demonstrabitur infra ad decimum principale. Consequentia verò probatur. Quidquid entitatis & perfectionis est in effectu debet reperiri in causa effectiua: nam effectus præexistit in virtute causæ effectiue. In hoc enim distin-

A guitur causa effectiua a causa materiali, quia causa materialis continet effectum solum in potentia, quoniam causat secundum quod est in potentia, causa verò effectiua agit secundum quod est in actu, & ita debet præhabere effectum in seipsa. Quod quidem explicat optimè D. Thom. 1. par. quæst. 4. artic. 1. & 2. & explicabitur amplius in solutione ad primum principale. Et hoc est quod dicit Ioannes cap. 1. Quod id, quod factum est in ipso vita erat: vbi significatur, quod omnes perfectiones quæ a Deo productæ sunt continebantur antea in Deo veluti in causa effectiua. Hac ratione utitur D. Dionys. lib. illo de diuinis nominibus, multis in locis: præcipue tamen capit. 5. vbi dicit. Age bonum sicut verè existens, & existentium vniuersorum substantificum, laudemus, quod totius esse secundum virtutem substantialem est, substantificatur causa, & causator existentis, mentis, personæ substantiæ, naturæ, principium, & mensura sæculorum, &c. vbi explicat quomodo Deus sit causa totius entis secundum omnes modos & rationes. Et subdit, statim veluti ex hoc inferens. Etenim Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter & incircumscriptiue, &c.

Ultimo principati- ter probatur conclusio

¶ Ultimo principaliter probatur conclusio, ex eo, quod Egyptij quamquam ethnici essent, cognouerunt istam veritatem, & ita descriperunt Deum in suis templis dicentes. Ego sum quod fuit, quod est, quodque futurum est. Velum meum nemo vquam reuelauit. Hoc refert Eusebius lib. 11. de præparatione Euangelica. Isti enim ponebant omnes temporis differentias ad significandum plenitudinem omnem essendi, esse in Deo. Quæ quidem plenitudo significatur per omnes temporis differentias illius verbi, sum, es, fui, sicut supra dictum est in loco secundo, testimoniorum scripturæ, quod hæc diuina plenitudo significatur in scriptura, ex eo quod Deus dicitur, qui est, & qui erat, & qui venturus est, ergo. De hoc vide in Bibliotheca Sancta lib. 2. vbi agit de vestimento pontificali.

Corollarium

¶ Ex hac conclusione colligitur pro nunc, quod diuinum esse habet quandam similitudinem cum esse vniuersali abstracto secundum rationem. Nam sicut esse vniuersale, ambit & continet omne esse, & nullus modus vel ratio essendi est quæ non includatur in esse sic abstracto secundum rationem, non dissimiliter diuinum esse secundum rem claudit in se omne esse: & nulla est ratio vel modus essendi: qui non contineatur in diuino esse. Verum est quod est maxima differentia inter esse sic abstractum, & diuinum esse, ut dicemus in solutione ad primum principale. Hoc corollarium explicabitur amplius in eadem solutione. Istæ duæ conclusiones sunt radicales, & fundaméntales totius huius tractatus, & ideo multis testimonijs & rationibus probatæ sunt, & amplius declarabuntur in solutione ad primum principale: præcipue tamen explicabitur quomodo diuinum esse sit purum & abstractum secundum modo, & etiam aliquo modo explicabitur amplius vniuersalitas & amplitudo diuini esse quæ continet omne esse.

¶ Ad primum argumentum principale.

Prima que
fio grauis-
sima & dif-
ficillima,

EST PRIMA QVÆSTIO

GRAVISSIMA, ET DIFFICILLIMA,

vt explicemus, Mare ipsum essendi, & ipsam

diuinam plenitudinem & perfe-

ctionem essendi.

¶ *Vtrum taliter sit in Deo plenitudo essendi quod in diuino esse contineantur omnes perfectiones essendi, ita vt Deus simpliciter & absolute sit perfectus.*



T videtur vera pars negatiua, scilicet, quod non reperiatur in Deo.

¶ Primo arguitur argumento primo principali. Nā diuinum esse est vnum numero distinctum a quolibet alio, ergo non includit aliud esse creatum.

¶ Secundo arguitur. Esse diuinum non includit in se illam numero perfectionem quæ est in creatura, etiam vt perfectio est. Verbi gratia, non includit illam numero perfectionem, quæ est in supremo angelo, ergo diuinum esse non continet omnes perfectiones essendi: consequentia est euidens, nā aliqua de perfectionibus essendi illi deest, videlicet, illa quæ est in supremo angelo. Antecedens verò probatur. Nam diuinum esse, vt iam dictum est in præcedentibus argumentis est vnum numero distinctum ab omni alio indiuiduo, ergo non potest includere illam numero perfectionem, quæ est in alio indiuiduo etiam ablata imperfectione. Probatur consequentia, nam vnum indiuiduum non potest perfectionem alterius includere.

¶ Tercio arguitur. Deus & vniuersum ex vna parte est aliquid perfectius simpliciter loquendo quam solus Deus ex alia, ergo Deus simpliciter loquendo non est perfectissimus, nec includit omnes perfectiones essendi: Consequentia est bona, nam perfectius quid est Deus & vniuersum. Item, nam si Deus includeret in se omnem perfectionem vniuersi, non esset aliquid perfectius Deus, & vniuersum quam solus Deus, siquidem in se includeret totam perfectionem vniuersi. Antecedens verò probatur. Quando Deus produxit mundum, produxit aliquam perfectionem, quæ antea non erat, produxit enim de non esse ad esse, ergo post mundi productionem, sunt plures perfectiones quam antea erant, ac subinde Deus, & vniuersum simpliciter loquendo est aliquid perfectius quam solus Deus. Confirmatur tertium argumentum. Omnes perfectiones creabiles collectivè sumptæ non sunt in Deo formaliter, nec etiam eminenter, ergo non sunt in Deo. Consequentia est euidens, nam omnes perfectiones sunt in Deo vno istorum modorum. Antecedens verò probatur. Et quidem quod non sint in Deo formaliter apertum est. Sunt enim perfectiones creatæ. Quod verò non contineantur eminenter probatur. Nam ad rationem continentia eminentialis requiritur, quod forma continens excedat formam con-

tentam, vt dicemus in secundo notab. pro secunda conclusionem, sed diuina essentia, non excedit omnes perfectiones creabiles simul, siquidem non habent terminum, ac subinde adæquant diuinam perfectionem; ergo.

¶ Quarto arguitur. Perfectio simpliciter, v.g. Sapientia, vita, vt perfectiones non reperiuntur in Deo formaliter, nec eminenter, ergo non est in Deo plenitudo essendi & perfectionis. Consequentia est euidens. Antecedens verò probatur. Et quidem quod non reperiatur formaliter, probatur. Nā si talis perfectio secundum suam rationem formalem est in Deo, sequitur quod talis perfectio vniuocè dicatur de Deo & creaturis; consequens autem est falsum, vt docet D. Thom. 1. par. q. 13. art. 5. & nos dicemus infra in solutione ad quintum principale. Sequela verò probatur. Nam talis perfectio simpliciter, secundum eandem rationem formalem esset in Deo & in creaturis, ratio enim formalis, v.g. Sapientia, reperiuntur in Deo reperiuntur etiam in creatura, ergo. Quod verò talis perfectio non reperiatur eminenter, constat. Nam sapientia, v.g. in sua ratione formali non includit imperfectionem, ideo enim dicitur perfectio simpliciter, ergo non est ponenda in Deo eminenter, siquidem illud constituitur in Deo eminenter quod ponitur seclusa & præcisa imperfectione.

¶ Quinto arguitur. Perfectiones quæ sunt in creatura nullo modo sunt in Deo, ergo aliqua perfectiones essendi non sunt in Deo, ac subinde non est in illo plenitudo perfectionis. Consequentia est bona. Antecedens verò probatur. Perfectiones quæ sunt in creaturis pertinent ad genus finitum & limitatum siue sunt perfectiones simpliciter, siue secundum quid, ergo non reperiuntur in Deo. Deus enim vt postea dicemus, non ponitur in prædicamento secundum aliquam rationem. Antecedens verò constat de perfectionibus secundum quid. Perfectio enim hominis vel animalis ad genus finitum & limitatum pertinet. De perfectionibus verò simpliciter etiam est manifestum. Nam sapientia, v.g. put est in creatura pertinet ad genus qualitatis, ergo.

¶ Sexto arguitur. Si perfectiones rerum omnium sunt in Deo, maxime, quia quidquid perfectionis est in effectu oportet inueniri in causa effectiua, & Deus est causa effectiua rerum omnium, hæc autem ratio nihil valet, ergo. Consequentia est euidens. Maior asseritur a D. Thom. 1. par. quæst. 4. art. 1. & 2. & est D. Dionys. in cap. 5. de diuinis nominibus. vt diximus in ult. demonstratione, pro secunda conclus. principali. Minor verò probatur. Sol enim effectiue producit hominem, tamen non continet hominem & producit album & calidum, tamen non continet calorem, aut colorem, non enim Sol est coloratus vel calidus: & non apparet quomodo Sol possit continere calorem vel colorem, ergo.

¶ In oppositum est, vt diximus in secunda conclusionem principali, in Deo est plenitudo essendi, er-

go in Deo sunt perfectiones rerum omnium.

¶ In hac grauissima & difficillima questione duo explicanda sunt. Primum est: an perfectiones omnes sint in Deo. Secundum verò est, quomodo sint in Deo. Et quidem vt à clarioribus procedamus est.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio, quæ sequitur ex secunda conclusione principali. In Deo sunt omnes perfectiones rerum, ita vt nulla de perfectionibus (essen di illi desit. Itaque est vniuersaliter perfectus & bonus, & est perfectissimus & summum bonum simpliciter, non solum in aliquo genere, vel ordine rerum, & est bonus per essentiam. Hæc conclusio est explicatiua secundæ conclusionis principalis, & in illa continetur. Et probatur eisdem omnino argumentis, atque probata est illa conclusio. Et præterea probatur adhuc clarius & expressius.

¶ Primò probatur hæc conclusio, ex literis Sacris, in quibus Deus dicitur absolute perfectus, vt patet Matth. cap. 5. vbi dicitur, *Estote perfecti sicut Pater vester cælestis perfectus est.* Vbi Deus absolute & simpliciter perfectus dicitur. Habet igitur rerum omnium perfectiones. Et Sapientia cap. 7. de diuino spiritu dicitur, *omnem habet virtutem.* Vbi idem significatur. Colligitur et hæc veritas ex eo quod Deus in Sacris literis dicit simpliciter & absolute bonus & sine aliquo addito, vbi significatur plenitudo bonitatis. Non enim dicitur bonus in hoc vel illo genere, vel ordine, sed absolute. Vt patet Psalm. 117. cum dicitur, *Confitemini Domino quoniam bonus.* Et Psalm. 118. *Bonus es tu & in bonitate tua.* &c. Psalm. 134. *Laudate Dominum quoniam bonus Dominus.* &c. Et Nahum cap. 1. *Bonus Dominus.* Et Ioannes cap. 10. Vbi Christus Dominus dicit: *Ego sum pastor bonus.* dicunt multi Sancti quod in textu Græco ponitur articulus dictioni pastor & alter articulus dictioni bonus, vt intelligamus, quod explicat se esse non pastorem, sed illum pastorem, & si ambigeres quis est ille pastor, subiungitur ille bonus ad significandum, quod est summè bonus continens omnem plenitudinem bonitatis. Vide Caiet. super istum locum. Item in sacris literis non solum dicitur Deus bonus absolute & sine addito, verum etiam dicitur, Solus bonus: vt patet Matthæi 23. cum dicitur, *Vnus est bonus Deus.* Et Marci 10. dicitur, *Nemo bonus nisi solus Deus.* & idem habetur Lucæ 18. Dicitur autem solus Deus bonus duplici ratione. Prima est, quia solus Deus habet omnem plenitudinem perfectionis & bonitatis. Nam omnes creature habent aliquid mali admixtum, & ita solus Deus est vndeque bonus & perfectus. Secunda ratio est. Quoniam solus Deus est bonus per suam essentiam, creature bonæ per participationem, ita hoc explicatur a D. Tho. 1. par. q. 4. art. 2. ad 2. & in alijs multis. Ex hoc autem etiam colligitur manifestè quod in Deo sit plenitudo perfectionis & bonitatis. Nam vt diximus in 3. demonstratione, pro secunda conclusione principali quando aliqua forma conuenit alicui per se conuenit illi summo, maxima cum plenitudine, & perfectione. Præterea Deus in sacris literis non solum dicitur bonus, & solus bonus, verum etiam dicitur omne bonum, vt constat ex illo Exod. 33. cum dicitur, *Ego ostendam tibi omne bonum.* Igitur ex sacris literis, constat, quod Deus est bonus & perfectus vniuersaliter, & quod omnis bonitas & perfectio sit in illo. Denique in sacris literis Deus dicitur etiam ipsa bonitas, vt constat Sapient. 7. vbi loquens Sapiens de diuino verbo, nomine Sapientia dicit, *quod est imago bonitatis illius.* Et Rom. 2. *an diuitias bonitatis eius.* Ex quo colligitur quod in Deo sit plenitudo bonitatis & perfectionis, nam vt dictum est in prima & secunda

demonstratione, pro secunda conclusione principali, forma in abstracto dicit totam perfectionem debitam tali formæ. Igitur cum bonitas in abstracto dicatur de Deo in scripturis significatur aperte, quod omnis plenitudo bonitatis sit in illo.

¶ Secundo probatur hæc conclusio auctoritate

D. Dionys.

Sanctorum. In primis D. Dionysius aperte docet istam veritatem cap. 1. de diuinis nominibus, vbi vocat Deum ipsum bonum absolute dicens. Vnum ignotum supersubstantiale, ipsum bonum quod est. Trinam vnitatem dico, quæ est simul Deus & simul bonum, neque dicere, neque possibile est cogitare. Et in eodem cap. inquit, Sicut bonum. Et in cap. 2. in principio est locus insignis, vbi pro certo constituit, quod cuiusque conuenit diuina essentia, conuenit ei per se bonitatem ipsam in abstracto esse, & è conuerso, cum dicit obscurissime statim in principio capituli, Thearchicam totam essentiam quod cum est per se bonitas determinans & manifestans ab eloquijs laudatur. Vbi dicit, quod per se bonitas laudatur ab eloquijs, id est, diuinis scripturis sicut determinans, id est, distinguens ab alijs, & manifestans totam diuinam essentiam. Et probat D. Dionysius hoc fundamentum ex eo quod ipsa diuinitas inducitur in persona filij dicēs, *nemo bonus nisi solus Deus*, vt habetur in locis supra citatis. Et ita subdit Dionys. Etenim quid aliud dicere est ex Sancta Theologia, quando dicit Thearchicam ipsam narrare em dicere, *Quid me interrogas de bono? Nemo bonus nisi solus Deus.* Et paulo inferius hoc ipsum fundamentum probat ex eo, quod dixit Christus Ioan. 10. *Ego sum pastor bonus.* Et in Psalmis dicitur, *Spiritus tuus bonus.* Subdit enim Dionys. Dicendum igitur, quod ipsum bonum natura verbum dicit, *Ego sum bonus.* & quod illam de eo acceptorum prophetarum laudat spiritum bonum. Sine dubio locus iste est mirabilis. Et cap. 4. de diuinis nominibus, agit in principio de hoc nomine boni, & ita primum, quod determinat est, quod ipsa bonitas est essentia diuina, & ita dicit: Si igitur oportet iam sermone ad ipsam eamus boni nominationem quam excellenter attribuunt Theologi super deitatem, & ab omnibus determinat ipsam, sicut reor Thearchicam essentiam, bonitatem dicentes. Nam vt docet D. Thom. ibidem nomen bonitatis excellenter attribuitur Deo, & in bonitate distinguitur ab omnibus alijs rebus. Primo quidē, quia vt diximus, ipsa diuinitas est ipsa bonitas quod in alijs rebus non contingit. Deus enim est bonus per essentiam, alia verò per participationem. Et consequenter in Deo est plenitudo perfectionis & bonitatis. Secundo, quoniam aliæ res consequuntur bonitatem per aliquid superadditum, scilicet, per esse, Deus vero in suo esse habet complementum suæ bonitatis. D. Augustinus etiam docet istam sententiam in multis locis. tom. 1. lib. 1. retract. cap. 10. Et lib. 2. cap. 9. Est tamen locus insignis in eod. 1. tom. lib. 2. de moribus Manichæorum cap. 4. vbi constituit differentiā inter bonum per se & bonum participatione, dicēs.

C

D

B

Videte quam expedita sit sententia Catholica disciplinæ, quæ aliud dicit bonum quod summè ac per se bonum est, & non participatione alicuius boni, sed propria natura & essentia, aliud quod participando bonum & habendo, habet autem de illo summo bono, vt bonū sit. Et tom. 2. epist. 54. inquit, explicans illud *nemo bonus nisi solus Deus.* Deus ergo singulariter bonus est, & hoc amittere non potest. Nullius enim boni participatione bonus est, quoniam bonum quo bonus est ipse sibi est, homo autem cum bonus est, ab illo bonus est, quod à se ipso esse non potest, tom. 3. lib. vnic. de fide ad Petrum diuisionem inquit loquens de Deo. Et quia summè

D. August.

ad aliquem speciale modū maiore vel minore, dicitur et in hoc nobilior vel minus nobilis. Minor vero constat, ex prima & secunda concl. principali. Nam Deus non solum habet esse per suam essentia, sed et habet totam virtutem & potestate essendi & habet esse cū omni plenitudine, ergo. Hac rōe utit D. August. to. 10. sermo. 13. de verbis Apostoli, dicens. *Deus summe bonus est, quia summe est*, qui ait, *Ego sum qui sum*, &c. Confir. primo, & explicatur. si daretur aliqua albedo separata, quæ nullum diceret ordinē ad subiectum, nihil ei de virtute & perfectione albedinis deesse posset, nā alicui albedini, aliqd de virtute & nobilitate albedinis de esse pōt ex defectu recipientis albedinē, qā eam sū modum recipit & fortasse non sū modum albedinis, sed Deus habet esse sū totam virtutē albedinis, cum sit ipsum esse abstractum, ergo habet omnem perfectionem & nobilitatē totius esse. Confir. secundo. Sicut omnis nobilitas & perfectio inest rei sū quod est, ita omnis defectus inest ei sū quod aliquāliter non ē, sed Deus habet esse totaliter & vniuersaliter, ergo totaliter absistit ab eo non esse. Nam per modum per quem habet aliquid esse deficit à non esse. Tunc vlt, ergo Deus est vniuersaliter perfectus claudens omnem perfectionem.

¶ Secunda ratio est. Vnumquodq; in tantum est perfectū inquantū ē actū, im perfectū vero inquantū est in potentia cū priuatione actus, sed Deus nullo modo est in potentia sed ē actus purus, cū sit ipsum esse, ergo Deus est perfectissimus claudens in se oēm bonitatē & perfectionem. Confir. Deus est mensura omniū entium, ergo est perfectissimus & habet oīū rerum perfectiones. Antecedens est notū. Nam illud quod est mensura omniū entiu nō pōt esse aliud q. Deus, q. est suum esse. Cōsequētia vero pbat. In vno quoq; genere est aliquid perfectissimū in illo genere ad quod omnia quæ sunt illius generis mensuratur. Itē nam si Deus non haberet omniū rerū perfectiones non esset omnium cōmunis mensura.

¶ Sed ut hāc cōfir. explicemus dubium est. Nā ex hoc quod aliquid sit mensura omnium quæ sunt in aliquo genere non sequit quod perfectiones & nobilitates oēs quæ sunt in illo genere cōueniant illi. Homo enī est mensura omniū animaliu, tñ non conueniunt illi oēs perfectiones animalis, ut constat, ergo ex eo q. Deus sit mēsurā oīū entiu, nō seqt, q. in Deo sint oīū rerū perfectiones. Rōdetur breuiter ad hoc dubiū, q. est maxima differentia inter mēsurā finitā & limitatā in aliquo genere & inter mēsurā in rōe essendi. Nā mensura in certo genere satis est q. habeat perfectionē illius generis modo perfectissimo. Qm illud genus dicit aliquid determinatū. Cæterū mensura in rōe essendi debet habere omnē plenitudinē perfectionis simpliciter, qm perfectio & ratio essendi est infinita simpliciter, & quacūq; perfectio ne finita data potest esse alia & alia. Vnde ad rōem mensuræ in rōe essendi requiritur perfectio infinita simpliciter, & omnis perfectio.

¶ Tertia ratio est desumpta ex doctrina D. Th. 1. p. q. 7. ar. 1. Illud quod habet maximā amplitudinē & vniuersalitatē per modū actus & formæ est perfectissimū, sed diuinū esse habet summam & maximam amplitudinē & vniuersalitatē per modū actus & formæ, ergo est perfectissimus. Cōsequētia est bona. Major est manifesta. Forma enī p materiā cōtrahitur & determinatur: & ita tollitur eius perfectio. Non enī forma pficitur per materiā, ergo forma & actus q. vniuersalior ē erit perfectior. Minor vero est manifesta. Nam formalissimū oīum est ipsum esse, ut dicemus in solutione ad vlt. principale. Deus autē est ipsum esse per modū ipsius esse sūc aliqua receptione vel contractione, ergo. Vide

A alias plures rōes in D. Th. in locis citatis. Et plures adducentur in conclusione seqnti. Itaq; Deus non solum est vniuersum ens, & est ens per essentia, sed et est vniuersum bonū, & bonū per essentiam, & omnes perfectiones sunt in illo. Tota autē difficultas est quomodo perfectiones sint in Deo, quod est sū explicandū in hac quæst. ad cuius expositionē.

¶ Not. primò. Quid est perfectio, qd Caiet. explicat c. 6. de ente & essentia, dicens q. perfectio est duplex: Quædam est perfectio sū qd vel ut Caiet. dicit perfectio in hoc vel in illo. Quædam vero est perfectio simpliciter. Perfectio simpliciter est illa (ut constat) (ex D. Ansel. in monolog. c. 13. & 15.) quæ melior est ipsa q. non ipsa. Quam qdē definitionē explicat Caiet. c. 2. de ente & essentia, duabus expositionibus. Prima est, q. non debet intelligi de quocunq; ente in particulari, v. g. de quo vel lapide. Nam intelligere est perfectio simpliciter: lapidi vero non est aliqua perfectio, qm repugnat naturæ lapidis. Igitur intelligenda est definitio de ente in cōi vel de indiuiduo vago entis, ita ut sensus sit, q. illa est perfectio simpliciter quæ enti, ut sic meliore ipsa q. non ipsa: enti vero ut sic melius est intelligere q. eius oppositū. Scdā expositio est. Quod quādo dicit, melior est ipsa q. non ipsa ille terminus, nō ipsa non debet accipi negatiuē & contradictoriē, qā tunc omnis perfectio esset perfectio simpliciter, nā melior est ipsa, q. non ipsa, v. g. melius est latrare q. non latrare. Nā ipsa est ens, & non est ens. Igitur accipitur positiuē & quasi contrariē, ita ut sit sensus quod perfectio simpliciter est illa quæ melior ē ipsa, q. perfectio illi opposita & repugnans. Ut viuere est melius q. quacūq; perfectio expers vitæ, de quo vide Scotū in 1. d. 8. q. 1. Perfectio vero sū qd ē illa quæ non est melior ipsa q. nō ipsa. Quæ descriptio explicanda est opposito modo, quo explicuim⁹ de finitionē perfectionis simpliciter. Aliter solet de finiri à Theologis perfectio simpliciter & perfectio sū qd. Perfectio simpliciter est illa, quæ in suo formali ac pprio cōceptu dicit perfectionē cum nulla imperfectione: ita q. in illo conceptu non includatur imperfectio ut sapientia, bonitas. Dixi in pprio ac formali cōceptu p qm formaliter distinguit ab alijs. Quia includere aliq. imperfectionē in cōceptu cōi sibi & alijs aut materiali non derogat suæ perfectioni simpliciter. Sapientia. n. licet in sui generis cōceptu puta habitu, seu qualitate imperfectiōnem dicat, potēritatē, scilicet, aut dependentiā; qā tñ in suo differentiāli conceptu hoc formaliter non includit non phibet, q. sit perfectio simpliciter. Qm indifferentiāli & particulari conceptu solū dicit altissimarū causarū cognitionē. Qualitas vero vel habitus (qm importat ut genus) est cōis sibi & alijs, & ita non est de pprio & formali conceptu illius. Itaque in conceptu formali sapientiæ nulla intrinsecē inuoluitur imperfectio. Non dico in conceptu sapientiæ creatæ. Sapientia. n. creatæ, ut creatæ imperfectiōnem importat, sed considerando rōem sapientiæ in abstractione à creatæ vel increata, & juxta istum modum loquēdū erit in omnibus alijs pfectionibus, quæ solent appellari perfectiones simpliciter. Perfectio vero sū qd vel ut Caiet. dicit in hoc vel in illo est illa, quæ in suo pprio ac formali conceptu dicit perfectionē imperfectioni admixtā: itaq; in suo formali conceptu quantū unq; abstractum inuoluit aliq. imperfectionē. V. g. ratiocinari in suo conceptu formali importat discursum cognitionis, q. ē quædam imperfectio intellectualis actionis. Ex hoc colligitur, q. perfectiones simpliciter possunt dupliciter considerari. Primò modo sū suā ppriam & formale rōem, ut tñ dicunt rōem abstractam à creaturā & creatore, & sū conceptū ppriū diff-

B

C

D

E

differentiale purè & præcisè. Secundò modo possunt considerari put sunt in suis naturis determinatis & limitatis & in naturis creatis, v. g. sapientia, vita creata, vt dicunt non solum conceptum differentialem, verum etiam, vt dicunt genus.

¶ Secundò notand. cum eod. Caiet. in loco citato in præcedenti notabili, qd sit quod aliqua forma & perfectio contineatur in aliquo formaliter, qd verò sit, qd continentia eminenter. Et qdem de continentia formali nulla è difficultas. Conueniunt .n. oēs Theologi in hoc, qd illa perfectio contineatur in aliquo formaliter quæ reperitur in illo quantum ad omnia quæ claudit in suo formali conceptu à prima potetia vsq; ad vlt. actum, ita vt forma illa sit in tali subiecto, vt forma est in habente ipsam, sicut albedo est in corpore & lux in sole. Vnde perfectiones quæ sunt in aliquo formaliter prædicantur de illo & denominant suppositum tale. Et ratio est aperta, nam est in illo veluti forma in subiecto. Tota autè difficultas è de continentia eminentiali qd sit. In cuius rei expositione est prima sententia Gabri. in 1. dist. 36. q. 1. qui ait, quod cōtinentia eminentialis est quādo aliqd est forma perfectior. Itaq; forma perfectior continet imperfectiorem eminenter, & qd Deus est forma perfectissima ideo continet omnia eminentissimo modo. Hæc sententia vñ habere aliquod fundamentū in doctrina D. Th. 1. p. q. 76. art. 6. ad primū. Vbi dicit quod forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorū formarū. Continentia vero eminentialis nihil aliud est quam continentia virtualis, & ita vocatur à Caiet. loco citato sicut calor est in sole. Hæc explicatio continentia eminentialis non est bona. Primo, qm̄ alias sequeretur, quod supremus Angelus cōtineret eminenter oēs creaturas, consequens aut est impossibile, ergo. Sequela pbatur. Nam supremus Angelus est forma quædam altior & eminentior. Falsitas vero & impossibilitas consequentis demonstrabitur infra in solut. ad. 4. principalis quæst. vbi pbabimus ex doctrina D. Th. quod nulla creatura pōt aliam continere perfectè & completè et eminenter. Secundò, hæc explicatio non est bona, nam hic loquimur de continentia eminentiali ppriè, non vt est idem quod continentia virtualis. Secunda sententia est Durand. in eadem dist. quæst. 2. qd dicit quod aliquid contineri in alio eminenter nihil aliud est qd contineri in causa & radice. Iste modus dicendi non satis explicat continentiam eminentialem. Quauis fortassis verum sit, quod illud quod continetur in alio veluti in causa æquiouoca continetur in illo eminenter quantum ad illud quod continet de quo dicemus postea. Igitur legitima expositio sit, quod illud propriè & in rigore continetur in alio eminenter completè & perfectè, quod continetur in aliqua forma excellentiori, non simpliciter & absolute, sed quodammodo, & debet esse continentia quantum ad omnia, quæ includuntur in re contenta. Dixi aut propriè & in rigore, nam sæpè dici solet apud grauissimos auctores aliq̄ perfectione eminenter contineri in aliquo ex eo solum, quod continetur in ipso virtualiter tanquā in causa vniuersali, v. g. frequentissimè dicitur calorem contineri eminenter in sole. Tamen hic modus continendi eminenter non distinguitur à nobis à modo continendi virtualiter, sicut effectus continetur in causa effectiua vniuersali, hæc autem continentia est, continentia secundum quid & virtualis, & non est continentia propriè & in rigore eminentialis. Vnde ad rationem continentia eminentialis duæ conditiones sunt necessariae. Prima cōditio est, quod forma continens sit altior & eminentior: ita quod excedat formā contentam. Et hæc qdem conditio est

Continen-
tia eminen-
tialis.

- A manifesta ex ipsa nominis rōe. Hoc .n. significat cōtinentia eminentialis. Secunda conditio est, quod res inferior contineatur in te excellentiori & eminentiori quantum ad omnia: nam si solū continet sū aliq̄ rōem non continetur pfectè & completè, vt docet Caiet. 1. p. quæst. 55. vide etiam ibi D. Tho. ad tertiū. Debet igitur contineri quantum ad genus & differentiam, & quantum ad omnes conditiones & rōes. Vnde non lat est ad rationem continentia eminentialis, quod perfectio inferior contineatur in superiori & eminentiori quantum ad rōem gñricam tm̄. Nā angelus superior continet inferiorem quantum ad rōem gñricam & gradū intellectualitatis: tñ non continet eminenter inferiorē. Item homo continet res inferiores quātū ad gradū gñricum sub excellentiori forma, tñ non continet illas eminenter. Homo .n. non continet eminenter leonem. Ratio est aperta. Nam ex eo quod sola ratio generica leonis sit in homine excellenter non inde sequitur, quod totus leo contineatur eminenter in homine, nam species addit supra rōem gñricam differentia. Ex quo et deducitur quod causa et æquiouoca non continet simpliciter loquendo eminenter effectum, si sit creata. Qm̄ nulla causa quantumuis æquiouoca creata est causa totius perfectionis, quæ è in effectu, nec pducit effectum sū omne eius rōem, nam pprium Dei est pducere effectum sū omnem rōem essendi. Et ita talis effectus non continetur pfectè & cōpletè, & quātū ad omnia in causa æquiouoca creata. Continetur tñ continentia eminentiali imperfecta & quantum ad aliq̄ rōem, videlicet, quantum ad illam q̄ causat. Nam causa efficiens in quantum causa efficiens debet in se præhabere effectum, vt dictum est: nam agit in quantum est actu, & ex alia parte causa æquiouoca est forma altior & eminentior. Nam nullus effectus adæquat virtutē illius. Et ita quantum ad illam rationem causatam continetur in causa æquiouoca continentia eminentiali imperfecta. Dixi aut quod debet cōtineri quātū ad omnia quodammodo. Nam si continetur simpliciter & absolute non esset continentia eminentialis. v. g. in intellectu dicuntur esse omnia eminenter, in esse tñ intentionali. Qm̄ omnia quantum ad omnem rōem possunt esse in intellectu, sunt tñ in intellectu non simpliciter, sed quodammodo, scilicet, intentionaliter, & veluti in forma quadam eleuationi & puriori. Item species intelligibilis angeli inferioris continetur eminenter in esse intentionali & repræsentatiuo in specie vniuersaliori superioris angeli, nam continetur quantum ad omnia intentionaliter. De quo 1. p. q. 55. art. 3. Perfectiones vero, quæ sunt in aliquo eminenter non denominant subiectum tale. Est et alius modus continendi eminenter imperfectus, videlicet, quando vna forma se extendit ad omnes effectus, ad quos se extēdit inferior, vt sensus communis dicitur continere eminenter alios quinque sensus propter istam rationem. Et intellectus angelicus continet eminenter intellectum humanum pppter eandē rōem. Et anima rationalis omnes alias formas, vt dicit D. Th. in loco citato p sententia Gabri. De quo loquitur optimè Caiet. 1. p. q. 57. art. 2. ijs politis sit.
- B
- C
- D
- E

¶ SECUNDA conclusio, quæ explicat modum quo perfectiones sunt in diuina essentia. Perfectiones oēs creatæ & creabiles sunt in Deo eminentissimo, excellentissimo & altissimo modo. Itaque oēs perfectiones creatæ & creabiles siue sint perfectiones simpliciter siue sū qd reperiuntur in Deo eminentiori modo q̄ sunt in creaturis, & sunt in illo sublatis & præcisīs imperfectionibus. Quod sint in Deo oēs pfectiones creatæ & creabiles constat manifestè ex præcedenti conclusione. In hac tantum debemus

Secunda
concl. De
modo quo
pfectiones
oēs sunt in
Deo.

debemus probare modum quo sunt.

¶ Primo probatur conclusio ex Sacris literis. Et quoniam testimonia sunt multa & diuersissima reducenda sunt ad artem. Primo loco constituuntur Sacra scripturae, in quibus diuina essentia significatur forma quaedam eminentissima & altissima, ad significandam summam Dei puritatem. Nam in ordine rerum, ita constitutum est, quod ea quae sunt altiora sunt perfectiora & puriora. Purissimum elementum est ignis, quoniam est altius coelum habet maiorem puritatem: quoniam altius Angeli etiam propter suam puritatem sunt excelsi & nimis alti. Igitur si Deus significatur altissimus & eminentissimus habet summam & maximam puritatem, ac subinde continet perfectiones omnes maxima puritate & eminentissimo modo. Haec autem testimonia quae significant Deum excelsum sunt in triplici differentia. In primo ordine sunt quaedam testimonia quae loquuntur de ipso Deo & dicunt eum altissimum vel excelsum, vel sublimem. Genes. c. 14. de Melchisedech, quod erat sacerdos Dei altissimi. Et in eod. cap. vocatur Deus excelsus. Benedictus Habraham Deo excelsus. Leue manum meam ad Dominum Deum excelsum. Benedictus Deus excelsus. Et Numer. 24. & Deuter. 32. 4. Esdras. 9. Hester 16. 106. 31. Psal. 17. 45. 86. 91. 96. Et in alijs innumeris locis Deus vocatur altissimus. Specialiter tamen Psal. 82. dicitur Deus singulariter altissimus. Tu solus altissimus in omni terra, ad significandam summam & maximam puritatem. Et in Psal. 11. Deus dicitur ipsa altitudo ad significandam maximam puritatem. Secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum. Et ad Rom. 11. O altitudo diuitiarum sapientiae & scientiae Dei. Dicitur etiam excelsus, Psal. 77. Deus excelsus Redemptor eorum est. Psal. 46. Quoniam Dominus excelsus, &c. Dam. 4. & in alijs innumeris locis. Praecipue tamen Isa. c. 57. Excelsus & sublimis. Quia ratione consuetum erat offerre sacrificia in locis excelsis & montibus, ad significandam maximam puritatem. Hac etiam ratione Isa. c. 1. ecclesia dicitur, Mons eleuatus in vertice montium & super omnes colles. In secundo ordine sunt testimonia quae dicunt, quod diuina nomen est excelsum ad idem significandum. Nam nomen non propter se nomen est, sed propter id quod significat. Isa. c. 11. Memento quoniam excelsum est nomen eius. In tertio ordine sunt testimonia, quae significant quod locus Dei sit eminentissimus & excelsus ad significandam eandem puritatem. Cuius rei ratio est. Quoniam ut constat locus & locatum debent habere proportionem & symbolas qualitates, ut dicunt Philosophi 4. Phys. Et ita si diuinus locus est altissimus & excelsus, Deus etiam debet habere eandem celsitudinem & eminentiam. Psal. 101. Prospexi de excelsu sancto suo. Dominus de caelo in terram aspexit. Et Isa. c. 6. inquit Propheta. Vidi Dominum sedentem super solium excelsum & eleuatum. Thronus Dei non solum excelsus verum etiam eleuatus dicitur propter maximam celsitudinem. Et Isa. c. 57. citato inquit, Excelsus & sublimis habitans aeternitatem, &c. In excelsu & in sanctu habitans, ubi significat proportionem inter celsitudinem loci & locati. Eadem ratione Deus dicitur sedere super Cherubim. Psal. 70. Qui sedes super Cherubim. Quoniam Cherubim habent maximam puritatem. Deus igitur, ut constat ex ijs locis maximam habent puritatem, ac subinde in illo sunt omnes perfectiones eminentissimo & purissimo modo praecisus imperfectionibus.

¶ Secundo loco adducuntur testimonia Sacra scripturae, in quibus Deus vocatur Sanctus. Nam ut docet D. Thom. 2. 2. q. 81. art. 3. Ex D. Isidoro Sanctus idem valet quod sine terra. Vel potest hoc vocabulum ad munditiam pertinere & ad puritatem. Et ita

ad significandam summam Dei munditiam & puritatem Deus dicitur in Sacris scripturis Sanctus. Vnde perfectiones creaturae & creabiles sunt in Deo eminenter & maxima cum puritate sine mixtione alicuius imperfectionis. Loca vero diuinae paginae, in quibus sanctitas & puritas Deo attribuitur sunt in multiplici differentia. In primo ordine sunt testimonia, quae Deo attribuunt sanctitatem. Leuit. 11. Sancti eritis, quia ego Sanctus sum, & idem habetur cap. 19. Iosue 24. Dominus Sanctus & Fortis, & in Psalmis, & in alijs multis locis Deus dicitur Sanctus. Imo Deus singulariter dicitur Sanctus ad significandam summam & maximam puritatem & perfectionem sine admixtione impuritatis & imperfectionis. 1. Reg. cap. 2. Non est Sanctus, ut est Dominus, neque enim est alius extra te. Quo in loco significatur, quod sicut Deus singulariter & excellenter dicitur esse, ita excellenter dicitur Sanctus. Imo ad significandam istam summam puritatem & perfectionem. Isa. c. 6. Seraphim vocabant Deum excelsum ter Sanctum, ad significandam eminentiam diuinae puritatis, quod explicabitur amplius statim in hac eadem conclusione. Imo dicitur, Deus Sanctus Sanctorum, sicut patet 2. Machab. cap. 14. Et nunc Sancte Sanctorum omnium Domine. In secundo ordine sunt testimonia quae attribuunt sanctitatem diuino nomini ad significandam eandem eminentiam & puritatem propter rationem supradictam. Psal. 98. Terribile & Sanctum est nomen eius. Isa. cap. 57. excelsus & sublimis habitans aeternitatem, & Sanctus nomen eius. In tertio ordine sunt testimonia quae attribuunt sanctitatem diuino loco, quae etiam significant eandem puritatem & perfectionem propter rationem supradictam. Psal. 21. Tu autem in Sancto habitas. Isa. c. 57. citato, excelsus & sublimis habitans aeternitatem & Sanctum nomen eius. Et subdit statim in excelsu & in Sancto habitans.

¶ Tertio loco adducuntur loca Sacra scripturae, in quibus Deus dicitur gloria, & gloria attribuitur illi, ut constat ex locis citatis in secunda conclusione principalis quaestionis, in locis positus tertio loco, sed gloria in Sacris literis significat non solum totum esse rei, ut ibi diximus, sed etiam significat id, quod est pretiosum & durissimum in rebus, & quidquid ponderis & substantiae est in rebus, ergo in Deo sunt omnes perfectiones creabiles & creaturae quantum, ad id, quod est pretiosum & purissimum in rebus ipsis, ac subinde sunt, in Deo eminentissimo modo, & praecisus imperfectionibus. Minor in qua est difficultas probatur. Illud verbum Hebraicum, Cabod, quod significat gloriam, designat id quod pretiosum est in rebus, & id quod purissimum est, & maxime momenti. Quod constat ex multis locis Sacrae scripturae. Nam Iudic. cap. 18. ubi nostra littera loquens de viris quique fortissimis de Sara, inquit, Qui cum pergerent, & ante se ire fecissent paruulos, ac iumenta, & omne quod erat pretiosum, loco istorum verborum, & omne quod erat pretiosum, habetur verbum Cabod. Et ita intelligi potest illud Psal. 112. Super caelos gloria eius: id est, id quod purissimum & pretiosissimum est in Deo maiorem habet puritatem & perfectionem, quam coeli. Et loquitur Propheta isto modo, quoniam inter omnia corporalia nihil habet tantam puritatem sicut coelum, praecipue Empyreum. Et ita alibi dicitur, Super omnes caelos gloria eius. Vnde ita intelligi potest illud Psal. 18. Caeli enarrant gloriam Dei, id est, puritas coelorum, Dei puritatem maxime commendat, cum ipsi sint purissimi & eleuati ab impuritate. Et iste sensus veluti oritur ex alio sensu, quem facere potest suppositis iam dictis. Super caelos gloria eius, id est, totum diuinum esse, & eius perfectio maiorem amplitudinem habet, quam coelum.

Hebraicè.

Ecclesiastici 24. Ego in altissimis habitabo & thronus meus in columna nubis,

Magnum
& profun-
dissimū my-
sterium.

coelum. Nam inter omnia corporalia summam magnitudinem habet coelum. Ita etiam intelligi potest istud ad Hebræ. cap. 1. *Cum sit splendor gloriæ, id est, purissimi, & perfectissimi, quod est in Patre, ita ut sit splendor totius paternæ puritatis & perfectionis. Et augetur maximè mysterium. Nam Deus in sacris literis non solum dicitur gloriæ, verum etiam dicitur rex gloriæ, ut constat ex illo Psalmo 23. Quis est iste rex gloriæ. Et infra. Attolite portas & eleuamini portæ aternales & introibit rex gloriæ. Quis est iste rex gloriæ? Dominus virtutum ipse est rex gloriæ. In hoc enim maximè significatur diuina puritas & eminentia, & quod habet omnes perfectiones eminentissimo & excellentissimo modo. Primò quidem & maximè in eo quod Deus vocatur rex gloriæ. Et huius rei ratio est. Rex enim est qui præminet dominatur & excedit, superiora verò præminent inferioribus & habent dominium illorum, & ea quæ habent maiore puritate & excellentiam habent dominium inferiorum. Et ita videmus quod cœli qui purissimi sūt & excellentissimi habent dominium corporum inferiorū. Angeli verò qui puriores & excellentiores sunt habent dominium corporum etiam cœlestium, ut docet D. Th. 1. p. q. 61. ar. 4. Et hac ratione creati sunt in cœlo empyreō quasi præfidentes omni creaturæ corporeæ. Et ita docet D. Thom. super cap. primū. D. Dionys. de diuin. nomin. lectio. 3. quod ad bonitatem regis requiritur, quod ille qui regit non sit omnino ab ijs, qui reguntur alienos, sed cum illis aliquam conuenientiam habeat, ut possit esse vilius, & ut subditos semper excedat ne sit contemptibilis, ut Imperare possit. Igitur cum gloria significet totum esse & purissimum & pretiosissimum ipsius esse, Deus dicitur rex gloriæ, id est, totius esse & purissimi ipsius esse, quoniam præhabet in se purissimū & perfectissimum ipsius esse, & excedit etiam totū esse & purissimum ipsius esse, ita ut habeat omnē esse eminentissimo modo, & ita est rex totius esse & pretiosissimi ipsius esse. Quoniam licet omnes creaturæ conueniant in esse cum Deo, Deus tamen superexcedit maximè: ita ut sit rex totius esse & perfectionis. Considerando ergo totum esse, & purissimum & eminentissimū ipsius esse, Deus adhuc eminentior est, & excedit hoc totum. Hæc declaratio huius loci habet maximum fundamentum in Diuo Dionysio, ut videbimus in locis illius, quæ adducuntur in argumento sequenti, ex doctrina Sanctorum. Qua ratione D. Paulus 1. ad Thessalonic. cap. 2. ait. qui vocauit vos in suum regnum & gloriā, coniungit illa duo, regnum & gloriā, quasi significet regnum gloriæ Dei: & quod regnum Dei est totum esse & purissimū ipsius esse. Hæc etiā ratione Deus in Sacris literis, non solum dicitur gloriæ rex, verū etiā dicitur rex absolute & simpliciter & sine addito, ad significandum hanc summam & maximam eminentiam, & quod eminet omnibus, & quod excedit omnia, & quod habet omnes perfectiones eminentissimo modo. Ecclesiastic. 51. dicitur. Confitebor tibi Domine rex. Psal. 44. Adducitur regi. Psal. 71. Deus iudicium tuum regi da. Et Psal. 21. hoc significatur, dicendo, quoniam Domini est regnum. Isaia 33. Regē in decore videbunt oculi eius. Præterea hæc etiā ratione Deus dicitur rex seculorum ad idem significandum & ad significandum, quod præminet toti esse. Psal. 102. Regnum ipsius omnibus dominabitur. Et Psal. 144. Regnum tuum regnum omnium seculorum. 1. ad Timoth. 1. Regi seculorum immortalis. Ex ijs omnibus aperte colligitur eminentia diuini esse, & quod Deus habet omnes perfectiones eminentissimo modo. Secundò hoc ipsum significatur in hoc, quod Deus in illo testimonio non solum dicitur rex gloriæ, verum*

Not. maxime.

etiam Dominus virtutum, id est, perfectionum omnium & rerum omnium. Vnde in Psal. 67. Deus dicitur rex virtutum.

¶ Quarto loco adducitur illud testimoniū Ioan. cap. 1. *Quod factum est in ipso vita erat.* In quo significatur aperte equod res creatæ in Deo sunt eminentissimo modo. Nam cum dixisset, omnia per ipsum facta sunt, subdit statim. *Quod factum est in ipso vita erat.* Non enim omnia quæ facta sunt in se habent tantam perfectionem, ut habeant vitam. Lapis enim non habet vitam, tamen in Deo habet esse eminentissimum coniunctum cum vita. Imo habet tantam eminentiam, quod habet non hanc vel illam vitam, sed vitam absolute. Vnde dicit, *quod factum est in ipso vita erat.* D. August. tract. 1. in Ioan. inquit, *Facta est terra, sed ipsa terra quæ facta est non est vita, est autem in ipsa sapientia spiritualiter ratio quædam, qua terra facta est.* Et explicat hoc Aug. exemplo artificis. Nam sicut arca vel cathedra in se non habet vitam: cæterum in mente artificis est eleuatiore modo spiritualiter & habet vitam, ita omnia sunt in Deo eleuatissimo modo, coniuncta cum purissima, & excellentissima vita. Quare dicit August. Arca in opere non est vita, id est, in effectu, arca in arte vita est, quia viuunt anima artificis: ita omnia sunt in Deo antequam fiant. Sic ergo, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia secundum artem, continet omnia antequam fabricet omnia, hic quæ fiunt per ipsam artem non continuo vita sunt, sed quidquid factum est vita in illo est. Terram vides, est in arte terra, Cœlum vides, est in arte cœlum. Solem & Lunam vides, sunt & ista in arte, sed foris corpora sunt, in arte vita sunt. Imo adnotandum est, quod in isto loco maxima puritas & eminentia significatur in hoc quod dicit, *quod factum est, in ipso, id est, in verbo vita erat.* Ratio est. Nam, summus & perfectissimus & purissimus gradus essendi est qui est coniunctus cum vita intellectuali: & ita ad significandam summam puritatem & eminentiam quam habent res in Deo non solum dicit, quod habet vitam absolute in Deo verum etiam, quod habet vitam intellectualem in verbo. Verbum enim est nomen naturæ intellectualis & naturæ purissimæ.

¶ Quintò loco adducuntur testimonia Sacra scripturæ in quibus nomina perfectionum simpliciter attribuuntur Deo in abstracto. Dicitur enim, *vita, veritas, & via* Ioan. 14. *Lux ipsa* Ioan. 1. primæ Ioan. c. 1. Dicitur *sapientia*. Sap. 7. Dicitur *bonitas*, &c. Ut significetur quod omnium rerū perfectiones sunt in Deo eminentissimo modo & maximæ cū puritate, sine admixtione alicuius imperfectionis, & cum maxima plenitudine. Et præcipue perfectiones simpliciter. Ratio est. Nam formæ in abstracto, ut diximus excludunt omnem imperfectionem, & dicunt totam perfectionem illius formæ. Calor enim in abstracto totus est calor, & non habet aliquid admixtum, quod tollat perfectionem caloris. Quod si adhuc maius mysterium desideratis, Deus in sacris literis nō solum vocatur nominibus abstractissimis, verum vocatur nominibus abstractissimis, purissimis, & eminentissimis naturæ, puta naturæ intellectualis. Vocatur enim *sapientia, lux, claritas, veritas*, & alijs huiusmodi, ut patet Sapientia 7. ubi dicitur. *Vapor est enim virtutis Dei, & emanatio quadam, est claritatis omnipotentis Dei sincera.* Hoc facit scriptura ad significandam maximam abstractionem, puritatem, & eminentiam diuinam, & quod perfectiones sunt in Deo per modum formæ eminentissimo modo. Nam ut diximus in locis præcedentibus, & ut docet D. Thom. q. vnic. de scientia Dei. art. 2. Gradus naturæ intellectualis perfectissimus

mus est, purissimus, & eminentissimus inter omnes gradus communicabiles creaturis, & recipit formas sine materia & sine determinatione, & recipit formam per modum formæ. Igitur ad significandum, quod omnes perfectiones sunt in Deo sine restrictione & maxima cum plenitudine, & per modum formæ abstractissimo & eminentissimo modo, videtur Scriptura nominibus abstractis: & abstractissimæ & purissimæ naturæ intellectualis. Qua etiam ratione ad significandam hanc summam puritatem Propheta, Daniel. cap. 7. dicit loquens de Deo, & eius æternitate. *Antiquus dierum sedit, vestimentum eius candidum sicut nix, & capilli capiti eius quasi lana munda.* In eo quod dicitur, quod eius vestimentum est candidum nix summa eius puritas significatur sine admixtione impuritatis & imperfectionis. Candor. n. significat puritatem, ut pater Sapientia 7. vbi de diuino Verbo loquens nomine sapientia, inquit. *Candor est enim lucis æterna & speculū sine macula, &c.* In eo vero quod dicitur, quod vestimentum eius erat candidum summa & maxima puritas significatur. Est. n. regula Sacra scriptura infra adducenda in solutione ad 8. principale, quod vestimentum in sacris literis significat maximam abundantiam. Igitur ad significandam summam & maximam puritatem diuinam sine admixtione impuritatis & imperfectionis dicitur, quod vestimentum diuinum est candidum. Denique omnia testimonia adducta pro secunda conclusione principalis quæstionis probant istam conclusionem.

¶ Secundo probatur conclusio autoritate Sanctorum. In primis hanc conclusionem docet Diu. Dionys. in lib. de diuin. nominibus multis in locis, & cap. 4. de diuinis nominibus mirabili stylo scriptura ad significandam hanc eminentiam diuinæ perfectionis, inquit, loquens de Deo. Eorum quæ perficiuntur, perfectionis principatus, id est, rex est, & princeps totius perfectionis. Quia quæcumque est propria rei perfectio principaliter præexistit in Deo sicut regimen ciuitatis principaliter præexistit in principe. Et in eod. cap. inquit. Perfecta quidem est in perfectis sicut perfectionis princeps, quasi supereminens perfectionem habens. Et paulo inferius dicit de hac perfecta deitate. Substantia totis substantijs immaculatè superueniens, & substantialiter ab vniuersa substantia segregata, tota principia & ordines determinans & super omnem principatum & ordinem collocata. Et paulo ante vocatur formæ princeps, id est, totius actualitatis & perfectionis. Eod. cap. dicit loquens de Deo. Super substantialis substantia, & intellectus non intelligibilis, & Verbum non dicibile, & rationalitas non intelligibilis, sed nihil existentium existens & causa quidem essendi omnibus. Ipsum autem non existens sicut supra omni substantia. Quo in loco aptissime declarat diuinam eminentiam. Tū in eo quod vocatur super substantialis substantia, &c. Tū etiā in eo quod dicit, nihil existentium existens, & causa quidem essendi omnibus. Nam ut constat ex philosophia causa agit in quantum est actus, loquendo de causa effectiua. Igitur cum dicat Dionys. quod Deus est causa essendi omnibus, & quod nihil est existentium significat aperte, quod hæc omnia est eminentissimo modo non formaliter. Denique hoc significat Dionys. in eo quod dicit. Ipsum autem non existens sicut supra omnem substantiam. Quasi dicat, quod Deus non existit, ut creatura, sed eleuatiore modo, scilicet, supra omnem substantiam. Et non dicitur non existens quasi deficiat ab essendo. Ipse enim taliter est, quod est suum esse quod nulli creaturae competit. Hunc locum explicat D. Tho. 1. par. q. 12. ar. 1. ad 3. dicēs, quod Deus non sic dicitur non existens quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens.

Conclusio
probat
authoritate
Sanctorum.
D. Dionys.

in quantum est suum esse. Vbi est aduertendum quod D. Dionys. manifestè loquitur de perfectionibus simpliciter, videlicet, de esse & de ijs loquens dicit, quod sunt altiori modo & eminentiori in Deo, quam sint in creaturis. Et in cap. 2. ad significandam hanc eminentiam & celsitudinem vocat Deum, super bonum, super Deum, super substantialia, super uiuens, super sapiens. Et cum dicit super Deum, loquitur de ratione deitatis communicatae creaturis. Et in eod. cap. D. Dionys. ad significandam eandem eminentiam utens phrasi scripturae vocat Deum principem, dicens, Est autem nihilominus princeps Deus, & super Deus, super substantialiter vnus, &c. Secundus locus D. Dionys. est cap. 4. de diuin. nominibus vbi sic ait. Si autem & super omnia existentia est, sicut quidem est bonum, & carens formam format, & in ipso solo non existens substantia excessus, & non uiuens excedens vita & sine mente existens excellens sapientia, &c. Et statim, & si fas est dicere bonum, quod est super omnia existentia, &c. Et ipsum esse quod est verè super substantialia secundum ab omnibus ablationem. Vbi videtur aperte Dionys. modo dicendi Theologorum, qui dicunt, quod omnes perfectiones sunt in Deo ablatis imperfectionibus. Et in eodem cap. inquit de Deo. Pulchrum autem sicut pulcherrimum simul & superpulchrum & superexistens. Et infra & ipsum pulchrum & bonum, quando in Deo secundum omnium ablationem super substantialiter laudatur. Et iterum dicit, a substantia Deus segregatur, & est super substantialis. Tertius locus est, cap. 5. de diuinis nominibus vbi dicit de Deo. Ad existentia, & non existentia extenditur & superexistens est, videtur autem ad omnia uiuentia extenditur, & super uiuentia est, sapientiæ verò ad omnia intellectualia, rationalia, & sensibilia extenditur, & super omnia ista est. Vide plura quæ statim sequuntur. Et in eod. cap. in illo celebri, & iam citat. loco hoc significatur, cum dicit. Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter, & incircumscriptiue, totum in se ipso esse qui accipit & præaccipit, propter quod & rex dicitur seculorum, sicut in seipso & circa seipsum omnium esse existentibus & substantialiter & existente, & neque erat, neque erit, neque factus est, neque gignitur, neque gignetur, magis autem neque est, sed ipse est esse existentibus. In quo quidem testimonio hæc diuina celsitudo & eminentia significatur, primo in eo, quod dicit quod habet esse secundum omnem virtutem essendi, & maxima cum eminentia, ita ut sit rex totius esse. Secundo in eo quod remouentur omnia ab illo secundum modum quo sunt in creaturis. Et præcipue in eo quod remouetur ab eo esse, quod est maxima perfectio simpliciter. Remouetur autem secundum illum modum quo est in creaturis, quoniam est in illo eminentiori modo. Et in eod. cap. inquit. Etenim non hoc quidem est, hoc autem non est, neque alicubi quidem est, alicubi autem non est, sed omnia est ut omnium causa, id est, eminentissimo modo, & subdit. Et in ipso omnia principia, omnes terminationes, omnium causa totorum comprehendens & præhabens super omnia est. Sicut ante omnia super substantialiter superexistens, propter quod & omnia de ipso & simul prædicantur & nihil est omnium. Omnis figura, omnis forma sine forma sine pulchritudine, principia & media & fines existentium incomprehensibiliter & excellenter in seipso præaccipiens. Vbi aperte significat. D. Dionys. secundum expositionem D. Tho. quod in Deo sunt omnia, non tamen eo modo quo sunt in rebus, sed eminenter, ita ut ipse sit super omnia sicut ante omnia supereminenter existens, & quasi omnia comprehendens, & statim ait Dionys. substantias producit secundum excessum a substantia. Et c. 6.

C

in

in principio loquens de diuina vita, inquit. Omnis vita & viuificatio motus est ex vita quæ est super omnem vitam, id est, excedit omnem vitam. Qm̄ in Deo est vita excellentiori modo & puriori q̄ in rebus creatis. Hanc eandē sententiam docet D. Aug. in loco citato in locis adductis 4. loco. D. Ansel. in loco citato, c. 34. vbi dicit. Quidquid igitur factum est, siue uiuat, siue non uiuat, aut quocunque sit in se, in illo est ipsa vita & veritas, & loquitur de diuino verbo, & c. 35. inquit. Cum ergo & hoc conitet, quia omnis creata substantia tanto uerius est in verbo & intelligentia creatoris, q̄ in seipsa.

¶ Tertio probatur conclusio autoritate omnium Scholasticorum in locis supracitatis. Præcipue tñ adducenda sunt loca D. Th. 1. p. q. 6. ar. 2. inquit. Cum bonum sit in Deo sicut, in prima causa omnium non uniuoca oportet quod sit in eo excellentissimo modo. Et idem dicit in solutione ad tertium, & q. 8. art. 1. ad primum, inquit, quod Deus est super oia per excellentiam suæ naturæ, & idem hñ in solutione ad tertium, & q. 12. art. 2. ait. Diuina essentia est aliquid incircumscriptum continens in se supereminenter quidquid pōt significari, vel intelligi ab intellectu creato, id est, omne ens, nam omne ens intelligi & significari potest ab intellectu creato. Et qu. 13. ar. 5. loquens de suprema causa, inquit. In qua præxiſtunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et in art. 6. ait. Cum enim dicitur Deus est bonus vel sapiens non solum significatur quod ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminentius præxiſtunt. Et quæst. 14. ar. 6. quidquid perfectionis est in quacunque creatura totum præxiſtit & continetur in Deo sñ modū excellentem. Et idem docet in alijs innumeris locis.

¶ Quarto, Probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Nam ut dictum est in secundo nota. Contineri eminenter perfectē & completē in aliquo ē contineri in aliqua forma excellentiori quodā modo & quantum ad omnia, ita ut forma continens sit altior & eminentior, ita ut excedat formam contentam, & contineat omnes rōes entis positius reperi- tas in re inferiori, sed in diuina essentia hæc omnia reperiuntur respectu omnium perfectionum omnium creaturarū, ergo in diuina essentia continentur oēs perfectiones creatæ & creabiles eminentissimo modo. Consequentia est bona. Minor, in qua est difficultas, probatur. Nam ut infra dicemus in solutione ad quartum principale, & partim dictum est supra in conclusione secunda principali, Diuina essentia est uniuersum ens, & dicit totam amplitudinem essendi, & nulla creatura potest dicere totam plenitudinem essendi, sed veluti partialem rōem essendi, ergo diuina essentia excedit perfectionem creatam contentam, & nulla perfectio creata est quæ non reperiatur in diuina essentia. Confirmatur hoc argumentū & explicatur. Diuina essentia est forma quædā eminentissima, & in diuina essentia reperiuntur oēs gradus & perfectiones essendi, ut dictū est, ergo continentur in illo eminentissimo modo. Probatur consequentia ex conditionibus positis in secundo fundamento ad explicandā continentiam eminentiāle.

¶ Secunda rō desumitur ex illa regula generali, quæ adduci solet à D. Th. multis in locis. Ea quæ sunt in inferioribus continentur in superioribus excellentiori modo. Hanc adducit D. Thom. 1. part. quæst. 57. art. 1. & 2. Et eam explicat Caiet. ibidem ar. 2. ita ut intelligatur, quantum possibile est juxta modum superioris, ita quod sensus sit quod dispersa in inferioribus eminentiori modo quo aduari possunt juxta modum & capacitatem superioris, ergo perfectiones omnes creaturarū sunt in Deo eminentissimo modo, juxta modū & capacitatem

A diuinā, ac subinde sunt in illo modo infinito & eleuatissimo, in Deo enim non possunt esse finito modo. Confirm primo, & explicatur ex doctrina eiusdē Caiet. 2. 2. q. 66. ar. 1. vbi dicit. Quod qñ aliquid conuenit superiori & inferiori excellentiori modo conuenit superiori. Et rōe huius rei adhibet ibidē. Nā quod conuenit alicui cōuenit ei sñ modū eius cui conuenit, sed uniuersæ perfectiones creatæ & creabiles sunt in Deo, & Deus est supremus inter oia entia, ergo perfectiones oēs creaturarū sunt in ipso Deo excellentissimo modo. Minor vero constat ex dictis in conclusione præcedenti. Confirmatur secundo, & etiam explicatur. Cognitio sensitiua quæ est in sensibus non est in intellectu ita materialiter & crasse, sed eleuatori modo & eminentiori, scilicet, intellectualiter, & res omnes materiales, quæ in se sunt materiales nō reperiuntur in intellectu materialiter, sed eminentiori & excellentiori modo, uidelicet, intellectualiter. Vnde D. Th. in 2. 2. q. 23. ar. 6. ad 1. expresse docet, quod ea quæ sunt infra animā, nobiliori modo sunt in ipsa anima quam in se ipsis: quod etiam docet quæst. unica de sciētia Dei, ar. 2. ergo in Deo sunt perfectiones omnes creatæ & creabiles eminentissimo modo.

¶ Tertia ratio, Deus est suprema causa efficiens æquiuioca omnium perfectionum omnium creaturarum, ut est per se notum & demonstrabitur infra in solutione ad decimum principale, ergo in Deo sunt omnes perfectiones creaturarum et possibilium eminentissimo modo. Probatur consequentia. Causa efficiens ea rōe qua causa efficiens est debet præ habere in seipsa effectum, nam agit in quantum est in actu, ea vero rōne, qua est causa æquiuioca debet habere in se effectum excellentiori & eminentiori modo, nam effectus causæ æquiuiocæ non adæquat virtutem suæ causæ, ergo.

¶ Quarta ratio est. Perfectiones omnes creaturarum sunt in ipsis creaturis admixtæ cum imperfectionibus & potentialitatibus & non sunt per modum formæ cum amplitudine & puritate formæ & actus, sed in Deo tales perfectiones sunt per modum formæ & actus sine aliqua determinatione & potentialitate, cum Deus sit purissimus actus, ergo perfectiones omnes sunt in Deo præcisè imperfectionibus, & eminentissimo modo.

¶ Itaq; dicendum est, quod omnes perfectiones creaturarū reperiuntur in Deo eminentissimo modo. Tum qm̄ essentia diuina est forma quædā eminentissima quæ se extendit ad omnes effectus bonitatis, entitatis, & perfectionis ad quos se extendit omnes aliz formæ & actus creati & creabiles. Hoc autem non satis explicat diuinam eminentiam. Tū præcipue, qm̄ Deus est forma quædam eminentissima perfectē & completē continens omnia quantum ad omnes rationes & modos. Ita explicat hanc diuinam eminentiam elegantissimē & acutissimē Caiet. 1. par. q. 14. ar. 6. vbi dicit. Quod duæ conditiones reperiuntur in hac diuina continentia eminentiali aliarum omnium perfectionum. Prima est excellentia diuinæ formæ super omnem aliam creatam perfectionē, quia .s. est in infinitum perfectior cœteris, & sic eminenter res continet. Secunda est comprehensio totius entitatis positius reperiibilis in creatura. Nulla enim entitas vel perfectio positiua est, vel potest esse, quæ non sit in ipso Deo & comprehendatur à diuina entitate. Quare nulla res creata comparata ad ipsam diuinam essentiam addit aliquid positium quod non contineatur in essentia Dei, sed solum addit creatura imperfectionē potentialitatem & defectum, qm̄ omnia non dicit aliqd positium, sed negationem. Et hæc est eminentissima diuina continentia. Hæc excellentia & comprehensio

D. Aug. 1.

Quarto probatur rationibus.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

hensio diuina significat adhuc in sacris literis præcipue in visione Isa. c. 6. Vbi hæc omnia mirabiliter declarantur. Et quidem prima proprietas diuinæ continentia, scilicet, excellentia declaratur in eo quod attribuitur Deo celsitudo quando dicitur quod sedet super solium excelsum & eleuatum, vt iam diximus. Et ita diuina essentia est forma altissima. Comprehensio vero totius entitatis reperibilis in creatura declaratur in eo quod Deus depingitur veluti amictus gloria ad significandam maximam plenitudinem diuini esse. Nam vt cœpimus dicere & dicemus infra ad significandam plenitudinem & abundantiam vtuntur Sacra litera nomine vestimenti. Significatur etiam hæc comprehensio in eo quod *Seraphim clamabant alter ad alium plena est omnis terra gloria eius*, Gloria .n., vt iam sæpissimè diximus, significat totum esse. Et ita ad significandam maximam plenitudinem diuini esse dicitur quod diuinum esse ambit & continet omne esse, ita vt omnis terra plena sit eius esse, & ita est comprehensum totius entitatis creatæ. Ad explicandum verò quod diuinum esse continet omnem entitatem positiuam reperibilem in creatura non vero potentialitatem, imperfectionem & defectum (qui dicitur negationem) *Seraphim clamant, Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus*, &c. Sanctitas .n. vt diximus idem valet quod puritas. Vnde ad significandum quod in Deo est hæc plenitudo essendi & comprehensio quantum ad entitatem positiuam & quantum ad id quod perfectionis est, non vero quantum ad id, quod est potèntialitatis & imperfectionis dicitur *Sanctus*, id est, purus sine admixtione alicuius imperfectionis. Et ad hoc amplius significandum ter vocatur *Sanctus*, & repetitio illa augeat vim. Hæc etiā excellentia & comprehensio totius entitatis positiuæ declaratur à D. Dionysio cap. 4. de diuinis nominibus cum dicit. Super omnia existentis, bonitas diuinitatis à supremis & prouectissimis substantijs vsq; ad vltimas transit, & adhuc super oēs est, neq; superioribus pertingentibus ad ipsius excessum, neque inferioribus ambitu transeuntibus. Vbi docet quod omnia ambit, & adhuc super oēs est. D. etiā August. hæc omnia declarat elegantissimè septimo lib. Confess. c. 5. cum dicit. Et constituebam in conspectu spiritus mei vniuersam creaturam tuam, quidquid in ea cernere possumus, sicuti est terra & mare & aer, & sydera, & arbores, & animalia mortalia & quidquid in ea non videmus, sicut firmamentum cœli insuper & omnes angelos & cuncta spiritalia eius, sed et ipsa quasi corpora essent locis, & locis ordinauit imaginatio mea: & feci vnam massam, grandem distinctam generibus, corporum creaturam tuam, siue quæ vere corpora erant, siue quæ ipse per spiritibus finxeram: & eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit, vndique sane finitam. Te autē Dñe ex omni parte ambietem eam & penetrantem, sed vsque quaque infinitum. Tāquam si mare esset ubiq; & vndiq; per immensa spacia immensum & infinitum, solum mare, & haberet intra se spongiā quamlibet magnā sed finitā, tñ plena esset vndique spongia illa ex oia sua parte, ex immenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam, & dicebam, Ecce Deus & ecce quæ creauit Deus, & bonus ē Deus, atq; his validissimè longissimèq; præstantior, sed tñ bonus bona creauit. Et ecce quomodo ambit atque implet ea. Deniq; hanc continentiam eminentialē explicat D. Th. elegantissimo exemplo primo cōt. gent. c. 24. Vbi diuinum esse comparat cum esse vel ente abstracto per intellectum: & intelligendū est de se vel de ente abstracto abstractione formali. Nam sicut ens vel esse abstractū abstractione for-

malis est ratio, quædam eminentissima inter omnes rōes formales, & nulla est ratio particularis illi adæquata, & ratio entis sic abstracta est comprehensiuā totius entitatis & perfectionis, ita vt nihil possit illi addere aliquid positiuū, ita diuinum esse est abstractum abstractione formali reali & nullum est esse creatum, quod possit adæquare diuinū esse, & diuinum esse est comprehensiuum totius entitatis positiuæ. Et deniq; sicut sic ens abstractum præscindit ab omni imperfectione & potentialitate, & dicitur purum esse: ita diuinum esse præscindit ab omni imperfectione, ita vt claudat omnem perfectionem sicut ens præcisa imperfectione.

¶ Vt hanc conclusionem amplius explicemus sequuntur aliqua corollaria, primum corol. est. Perfectiones simpliciter vt vita, sapientia, bonitas si considerentur prout sunt in naturis determinatis, finitis & limitatis non sunt formaliter in Deo sed solum eminenter & virtualiter. Hoc corollarium manifestè sequitur ex conclusione. Et probatur eisdem argumentis quibus probata est conclusio, & adhuc probatur amplius.

¶ Primo probatur. Diuinum esse vt constat ex Sacris literis, sanctis, & rōibus significatur, vt purissimum & maximè eleuatum & denudatum ab imperfectionibus, sed perfectiones simpliciter prout sunt in creaturis includunt impuritatem & imperfectionem, verbi causa, sapientia includit qualitatem, ergo istæ perfectiones simpliciter non sunt formaliter in Deo, si considerentur prout sunt in creaturis. Confirmatur argumentum & explicatur. Diuina essentia est purissimus actus, nulla vero perfectio simpliciter quācumvis eleuata si consideretur prout est in creaturis est actus purus, neque esse potest vt dicemus in solutione ad quartum principale, ergo nulla perfectio simpliciter potest esse formaliter in Deo, sed solum eminenter si consideretur cum illo modo, quo est in creaturis.

¶ Secundo probatur corol. ex illa regula citata in secunda rōe pro conclusione. Ea quæ sunt in inferioribus continentur in superioribus excellentiori modo. Quam explicat Caiet. vt ibi diximus, ita vt intelligatur iuxta modum & capacitatem superioris. Et ideo in his, quæ possunt adunari eminenter & formaliter infert adunationem talem, in his autem quæ contingit eleuari eminenter tñ non infert nisi adunationem eminentiā, sed perfectiones simpliciter prout sunt in creaturis cum modo finito & limitato non possunt adunari in Deo formaliter, cū Deus sit infinitus, ergo solum adunantur in Deo istæ perfectiones prout sunt in creaturis adunatione eminentiæ.

¶ Tertio probatur corol. Si perfectiones simpliciter sñ illum modum, quo sunt in creaturis essent formaliter in Deo, sequitur quod diuina essentia nō esset simplicissima, consequens autem est falsum, vt dicemus in solutione ad sñ principale, ergo. Sequela probatur. Illæ perfectiones simpliciter prout sunt in creaturis sunt finitæ & limitatæ, & in finitis & determinatis speciebus, & vna non includit alteram, ergo si in Deo ponūtur formaliter prout sunt in creaturis, manet distinctio inter illas in Deo, ac subinde non est vna simplex essentia. Confirmatur argumentum. Perfectio simpliciter, verbi causa, sapientia prout est in creaturis intrinsecè includit quod distinguatur à vita, & à bonitate, ergo si est in Deo formaliter prout est in creaturis ibi erit cum distinctione à vita, ac subinde non erit simplicissima essentia. Igitur vt sic sunt in Deo eminenter tñ & nō formaliter.

¶ Vltimo probatur hoc corol. Perfectiones sñ quid non sunt formaliter in Deo sed tñ eminenter

C 2 vt

vt dicemus in seq. corol. sed perfectiones simpliciter si considerentur cum illo modo, quo sunt in creaturis, sunt perfectiones secundum quid; siquidem in suo formali conceptu includunt imperfectionem & potentialitatem vt constat, ergo non sunt in Deo formaliter, sed tantum eminenter.

¶ Notandum tamen est. Quod perfectiones simpliciter si considerentur prout sunt in creaturis dicuntur esse tantum eminenter. Quonia sunt in Deo seclusis imperfectionibus, & constituuntur in illo non secundum quod sunt finitæ, & limitatæ in finitis, & limitatis naturis, sed secundum quod eleuantur & purificantur ab huiusmodi imperfectionibus in re excellentiori. Et vt dicit Caietan. cap. 6. de ente & essentia. Istæ perfectiones sunt in Deo non ad proprias naturas definitæ & determinatæ, sed ad ipsius esse illimitationem eleuatæ. De quo dicemus plura conclusione sequenti.

Secundum corol.

¶ Secundum corol. Perfectiones sñ quid simpliciter & absolute loquendo nō sūt formaliter in Deo, sed tantū eminenter & virtualiter, verbi causa, perfectio leonis, vel perfectio angeli. Hoc corol. docet omnes Theologi in 1. dist. 36. Hoc corol. probatur.

¶ Primò argumentis factis pro præcedenti corol. Etenim si perfectiones simpliciter prout reperiuntur in creaturis non sunt in Deo formaliter, sed solum eminenter & virtualiter, quoniam prout sunt in creaturis claudunt intrinsecè imperfectionem, quamuis non dicant illam imperfectionem in suo conceptu formali & differentiali, multò minus perfectiones sñ quid sunt in Deo formaliter, sed solū eminenter & virtualiter, siquidem in suo formali & differentiali conceptu includunt imperfectionem.

¶ Secundò, probatur corol. Si perfectio Angeli vel leonis sunt formaliter in Deo, sequitur quod Deus sit Angelus vel leo, consequens autem aperte est falsum, vt constat, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur, ex dictis in secundo notabili. Quòd aliquid est formaliter in aliquo est veluti forma in habere ipsam, ac subinde denominat tale formaliter, igitur si forma angeli vel leonis est in Deo formaliter, denominat ipsum formaliter loquendo.

¶ Tertiò probatur hoc corol. In Deo sunt aliz perfectiones diuinæ formaliter quæ repugnant istis perfectionibus secundum quid, ergo impossibile est, quod istæ perfectiones sñ qd sunt in Deo formaliter. Antecedens constat. In Deo reperitur formaliter viuere, viuere verò repugnat perfectioni lapidis quæ est expers vitæ. Item in Deo reperitur formaliter loquendo perfectio spiritualis, ita vt Deus formaliter sit spiritus, hæc autè perfectio repugnat perfectioni corporis. Consequentia verò est euidentis. Nam in Deo non sunt constituendæ perfectiones repugnantes. Confirmatur, & explicatur. Si istæ perfectiones sunt formaliter in Deo sequitur quod opposita vt opposita sunt, Deo conueniant, quod est impossibile. Sequela probatur, nam leo & equus formaliter opponuntur, & sunt in Deo formaliter.

¶ Denique hoc corol. probatur argumentis factis pro conclusione. Aduertendum tamè est quod illud, quod definitur in hoc corollario, quod perfectiones secundum quid non sunt formaliter in Deo nec de illo prædicantur, definitum est contra Almericū in cap. damnatus extra de summa Trinitate & fide Cathol. De qua re videndus est Turrecremata lib. 4. suæ summæ, vbi hunc errorem attribuit Almerico. Itaque istæ perfectiones secundum quid sunt in Deo sublati imperfectionibus, quas includunt in suo etiam formali conceptu. Quæ omnia explicabuntur amplius infra.

Tertia conclusio.

¶ Tertia conclusio. Perfectiones simpliciter vt vita, sapientia, bonitas, sunt formaliter in Deo sim-

pliciter, & absolute loquendo. Hæc conclusio primò probatur ex Sacris literis, in quibus Deus formaliter & simpliciter dicitur esse, viuere, intelligere, viuens, intelligens, sapiens, imò dicitur ipsa vita, sapientia, &c. vt constat ex locis allegatis in secunda cōclusionē principali, & ex alijs multis locis Sacre scripturæ, ergo istæ perfectiones simpliciter & absolute loquendo sunt in Deo. Probatur consequentia. Nam vt iam dictum est, perfectiones quæ non sunt in aliquo formaliter non denominant illum.

¶ Secundò probatur conclusio ex Sanctis in eisdem locis supra citatis. Et peculiariter. D. Dionys. in lib. de diuin. nominib. cap. 1. vbi dicit, quod omnia ista nomina quæ dicunt simpliciter perfectiones conuenire Deo, vt illud, *Ego sum qui sum, vita, lumen*, &c. & idem docet D. August. lib. 1. de Trinit. c. 1. & 7. de Trinit. c. 1. D. Ambros. in prologo, lib. 21. de fide, ad Gratianum Imperatorem. Et D. Anselm. hoc specialiter docet in lib. Monologion. cap. 13. vbi tractas de his quæ possunt dici de diuina essentia substantialiter tradit regulā vniuersalem, quod de Deo dicitur omne tale, vt ipsum omnino melius sit quam non ipsum, & apponit exemplum vt sapiens, iustus, & idem habetur cap. 15. Ex quibus verbis Theologi colligunt definitionem perfectionis simpliciter quam supra declarauimus, ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio ex doctrina Scholasticorum. Omnes enim nullo ex epto docent istā sententiam in 1. dist. 36. & D. Th. in innumeris locis.

¶ Quartò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est, Deus simpliciter & absolute, & formaliter loquendo est vndique perfectissimus, vt definitū est in prima conclus. ergo simpliciter & formaliter loquendo hēt oēs perfectiones quæ simpliciter sūt perfectiones. Probatur consequentia. Si deesset illi aliqua istarum perfectionum, formaliter loquendo, non esset perfectissimus omnibus modis, nam perfectior esset ille, cui conueniret illa perfectio formaliter loquendo. Confirmatur argumentum. Res creatæ tanto sunt imperfectiores quanto defunt illis huiusmodi perfectiones, & è contra, in tantum sunt perfectiores in quantum habent huiusmodi perfectiones, ergo carētia huiusmodi perfectionis redit subiectum imperfectum.

¶ Secunda ratio est. Deo tribuendum est illud quod est melius & perfectius, sed perfectio simpliciter est melior ipsa quam opposita, ergo Deo tribuenda est perfectio simpliciter formaliter loquendo. Confirmatur argumentum. Perfectio simpliciter est illa, quæ in suo formali conceptu nullam includit imperfectionem, sed tantum dicit perfectionem sine admixtione imperfectionis, ergo in Deo est cōstituenda formaliter loquendo. Nulla enim est repugnantia quod illud, quod dicit perfectionem puram constituatur in Deo formaliter.

¶ Tertia ratio est. Nomina quæ tales significant perfectiones dicuntur de Deo propriè & formaliter, ergo sunt in illo formaliter. Consequentia est euidentis ex dictis iam, quod perfectio quæ est in aliquo tantum virtualiter & eminenter non denominat subiectum tale, sed solum illa quæ est in aliquo formaliter. Antecedens verò constat ex communi sententia Sanctorum, & Theologorum, qui sine figura & tropo intelligunt illas loquutiones in quibus istæ perfectiones tribuuntur Deo.

¶ Quarta ratio sit. Certissimum est, quod in Deo sunt aliquæ perfectiones formaliter, cum formaliter sit perfectissimus, ergo in Deo sunt perfectiones aliquæ simpliciter. Probatur cōsequentia. Si aliquæ perfectiones sunt in Deo formaliter, maxime perfectiones simpliciter, quæ in suo conceptu nullam includunt imperfectionē. Tunc vltra in Deo sunt formaliter

maliter aliquæ perfectiones simpliciter, ergo omnes. Probatur consequentia. Nō est maior ratio de vna quam de alijs. Confirmatur argumentum. Quā alias Deus non haberet intellectum & voluntatem formaliter & propriē, ac per consequens nec filius procederet per intellectum propriē & formaliter, neque Spiritus sanctus per voluntatem, quæ sunt apertē contra fidem.

¶ Ex hac conclus. sequitur primò, quod perfectiones simpliciter sunt in Deo formaliter, sunt et eminenter. Itaq: si considerentur prout sunt in creaturis, sunt eminenter tantum, si ante considerentur secundum proprias rationes formales, sunt formaliter. Sit optimū simile in luce Solis. Lux. n. Solis formaliter est virtus calefactiua, & exiccatiua, eminenter verò est calor, scilicet, in forma altiori, ita Deus formaliter est sapientia, & perfectiones omnes simpliciter secundum suas rationes formaliter, cæterū est eminenter hæc omnia si cōsiderentur prout sūt in creaturis. Quia Deus est hæc omnia in forma altiori, videlicet in diuina essentia quæ est suum esse. Nec est incōueniens quod perfectio simpliciter secundum vnā rationē sit in Deo formaliter & sū aliam eminenter. Et ita dicunt quidam Theologi, quod istæ perfectiones sunt in Deo formaliter eminenter. Vnde perfectiones simpliciter quantum ad id quod dicunt puritatis, & actualitatis, & quantum ad id quod explicatur per conceptum differentiale formaliter sunt in Deo, cæterum quātū ad id quod includunt actualitatem & perfectionem cum admixta potentialitate & imperfectione, & quantum ad gradum genericum sunt in Deo eminenter & nō formaliter. Quod quidem docet D. Th. mirabiliter q. 7. de potentia, art. 4. ad 2. vbi dicit, quod licet bonitatis humanæ & sapientiæ & iustitiæ qualitas sit genus, non tamen est genus earum secundum quod de Deo prædicantur, eo quod qualitas in quantum huiusmodi dicitur ens, eo quod inhæret aliquantulum subiecto, sapientia autem & iustitia, non ex hoc nominatur, sed magis ex aliqua perfectione vel ex aliquo actu. Vnde talia veniunt in diuinam prædicationem sū rationem differentia, & non sū rationē generis: vbi apertē D. Tho. significat quod huiusmodi perfectiones simpliciter in Deo reperiuntur formaliter quantum ad purum quod habent & quantum ad id quod actualitatis est, & non reperiuntur in Deo formaliter quantum ad id quod est potentialitatis. Et hoc significatur principaliter in eo, q. D. Tho. ait, quod talia veniunt in diuinam prædicationem secundum rationem differentia & non secundum rationem generis. Est. n. notandum 1. ad huius loci explicationem quod in compositione generis & differentia, genus se habet vt materia & potētia, Vnde dicitur quod genus sumitur à materia, differentia verò habet se vt actus & vt forma. Et ita dicere quod hæc veniunt in diuinam prædicationem sū rationem differentia, & non sū rationem genericam, est dicere quod veniunt in diuinam prædicationem sū id quod actualitatis & puritatis & perfectionis est, non verò secundum id quod est potentialitatis. Secundo notandum. Quod differentia dupliciter considerari potest. Vno modo vt est determinata per genus & coarctata. Alio modo simpliciter & absolute, & vt non est determinata. Si consideretur primo modo, non dicit perfectionem puram sed mixtam. Secundo verò modo dicit puram perfectionem. Ratio est. Nam vt docet D. Tho. 1. p. q. 7. art. 1. forma non perficitur per materiā, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur. Igitur cum dicit D. Tho. quod huiusmodi perfectiones veniunt in diuinam prædicationem secundum rationem differentia, loquitur D. Thoma. de differentia secundo

Locus mirabilis D. Thome,

A modo considerata vt non est contracta, sed vt habet suam amplitudinem & vniuersalitatē per modum actus & formæ. Hoc etiam docet Ferrar. 1. cont. gēt. cap. 3. 2. vbi dicit quod sapientia & alia huiusmodi continentur in deitate secundum quandam similitudinem, excellentiorem modum essendi habentem quā sit modus essendi quo est in creaturis. Et ita continetur in ratione adæquata deitatis eminenter. Denique hoc etiam explicat Caiet. acutissime, cap. 6. de ente & essentia, vbi dicit, quod perfectiones esse in aliquo formaliter cōtingit dupliciter. Vno modo in suis proprijs naturis distinctis & limitatis, sicut in homine est esse, intelligere, & velle. Alio modo cōtingit eas esse formaliter in aliquo superioris ordinis vnitas & illimitatas. Sicut in luce Solis sūt virtus calefactiua, & exiccatiua. Isti autem duo modi differunt inter se. Nam lōgè excellentius est esse in aliquo secundo modo. Vnde perfectiones simpliciter sunt in Deo excellentiori modo quam in proprijs naturis, & sunt in eo formaliter, non tamen in proprijs naturis determinatis & limitatis, sed in re excellentiori & superioris ordinis, & sunt in Deo non ad proprias naturas definitæ & determinatæ, sed ad ipsius esse illimitationē eleuatæ. Quare perfectiones simpliciter si considerentur prout sunt in rebus creatis non sunt in Deo formaliter sed eminenter, si autem considerentur secundum propriam rationem sunt in Deo formaliter. Dubium tamen est an perfectiones simpliciter secundum propriam rationem formalem in quantum dicunt puram perfectionem sint in Deo eminenter & non solum formaliter. Hoc autem dubium explicabitur infra in solutione ad quartum huius quaestionis.

Dubium

C ¶ Secundo sequitur. Quod omnes perfectiones creaturarum etiam si sint perfectiones secundum quid, sublati imperfectionibus, quas habet admixtas sunt formaliter in Deo, verbi causa, ratiocinari includit intelligere cum discursu, si auferas discursum, hoc quod est intelligere formaliter est in Deo. Hoc corollarium probatur.

¶ Primò probatur ex communi omnium Theologorum consensu, omnes enim docent quod perfectiones quæ in creaturis sunt sparæ, purificatæ ab imperfectionibus, sunt in Deo quātum ad id quod remanent.

D ¶ Secundo probatur hoc corol. In Deo sunt formaliter omnes perfectiones simpliciter, vt diximus in conclus. sed perfectiones creaturarū imperfectionibus sublati sunt perfectiones simpliciter, ergo. Minor probatur. Perfectiones creaturarum ablatis imperfectionibus, dicunt puram perfectionem sine admixtione alicuius imperfectionis, ergo sunt perfectiones simpliciter. Confirmatur argumentum. Sapientia simpliciter est in Deo formaliter loquendo. Quoniam quamuis in creatura habeat adiunctā imperfectionem, non tamen illam dicit sapientia in suo formali conceptu, sed perfectiones creaturarū sublati imperfectionibus nullam dicunt imperfectionem, imò illam excludunt, quam non excludit sapientia absolute loquēdo, ergo perfectiones creaturarum sublati imperfectionibus multo magis reperiuntur in Deo formaliter.

¶ Tertiò probatur corol. Prædicum & speculatum ablatis & præcis imperfectionibus reperiuntur formaliter in fide & Theologia, quoniam isti habitus sunt ordinis diuini & excellentissimi, quod docet Caiet. & alij Theologi 1. par. quæst. 1. art. 4. & 2. 2. quæst. 4. art. 2. & quæst. 45. ar. 3. ergo cum Deus sit eminentissimus & eleuatissimus, perfectiones omnes creatæ sublati imperfectionibus erunt formaliter in Deo.

Dubium optimum.

¶ Dubium optimum sit circa dicta in hac conclusionē

C 3

clufione & corollariis & in præcedenti clufione & eius corollariis. Nā ex dictis vī fequi quod nulla fit differentia inter perfectiones simpliciter & perfectiones ſm quid quantum ad modum eſſendi in Deo. Ratio eſt, nam perfectiones ſm qd ſunt in Deo formaliter ſublatis & præciſis imperfectionibus, & ſunt eminenter in Deo ſi conſiderentur cum illis. Et idem eſt de perfectionibus ſimpliciter. Nā ſi conſiderentur cum admixtione imperfectionum prout ſunt in creaturis tñ ſunt eminenter in Deo, ſi autem conſiderentur præciſis & ablatis imperfectionibus ſunt formaliter, ergo eſt omnino eadem ratio.

¶ Ad hoc dubium rīdetur, quod adhuc eſt magna differentia inter perfectiones ſimpliciter, & perfectiones ſm quid quantum ad modum eſſendi in Deo. Nam perfectiones ſimpliciter abſolutē loquendo ſunt in Deo formaliter. Qm̄ abſolutē & ſine addito dicunt perfectionem ſine admixtione imperfectionis, ſunt autem in Deo eminenter veluti ſm qd, & cū addito ſi cōſiderent, putū t in creaturis. Perfectiones vero ſm quid ſimpliciter & abſolutē non ſūt formaliter in Deo, qm̄ in ſuo formali cōceptu, dīcūt imperfectionē, quāvis ſm qd ſint in Deo formaliter, videlicet, ſi cōſiderent præciſis imperfectionibus. Sit optimum ſimile. In theologia ſimpliciter & abſolutē dicitur, quod Deus de potentia abſoluta non poteſt eleuare viſionē ad videndū Angelum. Qm̄ viſio (quæ eſt actio vitalis) in ſua intrinſeca rōe includit ordinem ad principium vitale intrinſecū & ad viuens tanquam ad agens principale, quamvis Deus poſſit eleuare viſionem vt attingat ſpiritum, pducendo in illo gratiam, ſi viſio conſideretur non vt viſio eſt, ſed vt actio quædam eſt, tñ abſolutē & ſimpliciter pōt eleuare calefactionem vt attingat ſpiritum, qm̄ calefactio in ſua intrinſeca rōe non dīcīt ordinem agens creatum tanquam ad principale agens, quamvis non poſſit eleuari calefactio ad attingendū ſpiritum ſi conſideretur calefactio, vt eſt a ſuppoſito ignis vt ab agente principali. Hæc autem conſideratio eſt ſecundum quid. Non diſſimiliter in noſtro propoſito perfectiones ſecundum quid abſolutē, & ſimpliciter non ſunt in Deo formaliter, qm̄ claudunt in ſuo formali conceptu imperfectiones, quamvis ſecundū quid ſint formaliter in Deo, ſcilicet, ſi conſiderentur ſine his imperfectionibus, perfectiones vero ſimpliciter abſolutē ſunt in Deo formaliter, quia in ſuo formali conceptu non dicunt imperfectionem, ac vero ſecundū quid non ſunt in Deo videlicet ſi conſiderentur cū imperfectionibus. Ratio omnium horum eſt. Nam perfectiones ſimpliciter hnt maiorem puritatem, ex ſe quam perfectiones ſecundum quid, & ſunt in altiori ordine. Et ſicut in formis eſt ordo perfectionis, & quædam formæ maiorem hnt puritatem, q̄ aliæ, & ita forma lapidis eſt maxime immerſa materiæ, forma vero animalis maiorem habet puritatem, & eſt in altiori gradu, & non eſt ita immerſa materiæ, forma vero hominis adhuc perfectior eſt & altior in maiori gradu puritatis, & denique forma Angeli nullam habet materiam neq; eſt in materia, ita in perfectionibus eſt ordo, nam perfectiones ſecundum quid non ſunt ita puræ & abſtractæ ab imperfectionibus, ſed ſunt quodam modo immerſa materiæ, & potentialitati ſimpliciter loquendo, & ideo abſolutē & ſimpliciter non ſunt in Deo, perfectiones vero ſimpliciter ſunt in altiori ordine & gradu, & nullam hnt adjunctam potentialitatem & materiā in ſuo formali conceptu & rōe, & ideo ſimpliciter ſunt in Deo formaliter. His poſitis reſpondetur ad argumenta poſita in principio.

¶ Ad primum argumentū huius quæſtionis, quod

A eſt etiam primum quæſtionis principalis. Dubium erat an diuinum eſſe ſit vnum numero diſtinctum, ab omni alio eſſe ſicut vnum indiuiduum diſtinguitur ab alio. Hoc autem Dubium explicari non pōt niſi prius explicemus ſm argumentum huius quæſt. & ita dicendum eſt prius ad ſecundum. ¶ Ad ſm argumentum huius quæſtionis vt reſpondeamus.

Ad 2. eſt 1. articulus.

ARTICVLVS I.

Vtrum perfectiones creaturarum ſublatis imperfectionibus ſint in Deo, ita vt eadem numero perfectiones quæ ſunt in creaturis ſint in Deo, an verò alia ſimiles in ſpecie vel in genere vel ſecundum analogiam.

B D V B I V M hoc grauiffimum eſt & maximè diſficilē, ſine cuius explicatione magnitudo, & diuinæ perfectionis immenſitas & amplitudo explicari non poteſt. Et arguitur ad probandum, quod non ſit eadem numero perfectio in Deo.

¶ Primo arguitur argumēto ſecundo huius quæſtionis. Si diuinum eſſe eſt diſtinctum numero ab omni alio eſſe, ergo non includit illam numero perfectionem, quæ eſt in creatura etiā vt perfectio eſt, ablata imperfectione. Confirmatur argumentum, fortiffimè & explicatur. Eſſe ſpecificum vnius rei non poteſt includere eſſe ſpecificum alterius, ergo eſſe indiuiduale & numericum vnius rei non poteſt includere eſſe indiuiduale & numericum alterius. Antecedens eſt D. Tho. quæſtione vnica de ſcientia Dei, articulo ſecundo. Et conſtat eius rōe. Eſſe ſpecificum vnius rei includit differentiam oppoſitam differentiæ alterius ſpeciei, ergo non poteſt includere eſſe ſpecificum alterius. Conſequentia vero probatur. Sicut eſſe ſpecificum includit differentiam oppoſitam differentiæ alterius ſpeciei, ita vñ indiuiduum includit complementum indiuiduale, & personale diſtinctum ab omni alio complemento & illi oppoſito. Itaq; vis argumēti hæc eſt, Deus eſt vnicum indiuiduum diſtinctum numero ab omni alio indiuiduo, ergo habet aliquod complementum, per quod diſtinguitur ab omni alio, ac ſubinde non includit numericam perfectionem. Præcipue qm̄ diuinum eſſe magis diſtinguitur ab omni alio eſſe, quam eſſe ſpecificum ab alio eſſe ſpecifico, & quam eſſe numericum ab omni alio eſſe numerico.

D ¶ Secundo arguitur. Perfectio numerica creata in ſua intrinſeca rōe claudit imperfectionē & defectum, ergo implicatio eſt in adjecto dicere, quod hæc numerica perfectio ablata imperfectione ſit in Deo, ac ſubinde perfectiones numericæ creaturarū non ſunt in Deo præciſis imperfectionibus. Conſequentia eſt bona. Antecedens probatur. Perfectio numerica in ſua intrinſeca definitione includit, q̄ ſit indiuiſa in ſe, & diuiſa a qualibet alia perfectione, & hoc eſt inſeparabile ab hac numerica perfectione, hoc autem includit defectum, ergo. Minor probatur. Nam dīcīt negationem alterius perfectionis, & ita tñ deſt de perfectione illi perfectioni numericæ quantum perfectionis eſt in alijs ſpeciebus. Confirmatur argumētum. Quamvis hæc perfectio numerica conſtituatur in rōe huius numericæ perfectionis per aliquam entitatem poſitiuam, & non p negationem, tñ habet negationem adjunctam, vt modum intrinſecum, & neceſſarium, ergo non pōt intelligi hæc numerica perfectio ſine iſto modo & negatione. Antecedens conſtat. Quamvis vnum dicat aliquid poſitiuum vt dīcīt in prima parte, quæſtione vndecima, tñ non poteſt intelligi ſine priuatione diuiſionis, quæ eſt modus intrinſecus neceſſario adiunctus, ergo implicatio eſt dicere, hæc numerica

Simile optimum.

merica perfectio præcisa imperfectione.

¶ Tercio arguitur. Perfectio quæ est in creatura etiam si consideretur ablata imperfectione est finita & limitata, verbi causa, perfectio supremi Angeli, ergo etiam præcisa imperfectione non est in Deo. Consequentia est evidens. Nam diuina perfectio est infinita & illimitata & nihil est in Deo, quod non sit infinitum & illimitatum. Alias .n. eadem perfectio esset finita & infinita. Nam nihil est in Deo, quod non sit ipsa diuina perfectio & ipse Deus. Antecedens vero probatur. Perfectio quæ est in supremo Angelo etiam ablata imperfectione non est ipsum, esse in abstracto. Nam est in ipso Angelo tanquam in subiecto, ergo non potest esse infinita, & illimitata claudens omnem perfectionem essendi. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Nam, ut dicemus in solutione ad quartum principale, esse receptum in aliquo subiecto non potest esse infinitum & illimitatum. Confirmatur primo argumentum. Perfectio quæ est in Deo, & quæ est in creatura etiam præcisa imperfectione sunt duæ, quæ differunt in infinitum, ergo perfectio quæ est in Deo non claudit illam numero perfectionem quæ est in creatura. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Deus & creatura sunt duo entia, & duo bona, quæ distant in infinitum, ergo dicuntur duas entitates, & perfectiones, quarum una non includit alteram. Confirmatur secundo argumentum. Si perfectio, verbi causa, huius hominis est eadem numero cum diuina perfectione, imperfectione sublata, & similiter perfectio numerica alterius hominis, sequitur, quod istæ perfectiones creaturæ sint idæ inter se. Consequens autem est falsum, ut constat. Sequela probatur. Nam quæcunque sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se.

¶ Quarto arguitur. Perfectio quæ est in creatura etiam ablata imperfectione est aliquid creatum & productum, perfectio vero quæ est in diuina essentia non est aliquid creatum & productum, ergo diuina perfectio non includit illam numero perfectionem quæ est in creatura præcisa imperfectione. Probatur consequentia. Alias diuina perfectio includeret aliquid creatum & productum, imò diuina perfectio esset producta & creata, & esset non producta & increata. Nam ut diximus quidquid est in Deo est ipsa diuina perfectio. Antecedens vero constat quantum ad minorem. Maior vero probatur. Quando Deus produxit creaturam produxit entitatem & bonitatem de nouo, ac subinde perfectionem & hæc perfectio antea non erat. Alias non produceretur de nouo, ergo perfectio, quæ est in creatura est aliquid creatum & productum. Confirmatur argumentum. Si perfectio creata ablata imperfectione est eadē cum diuina perfectione sequitur quod cum Deus produxit creaturam, produxit suam diuinam perfectionem. Consequens autem est absurdum: si quidem diuina perfectio est immutabilis & improductibilis. Sequela vero probatur. Cum Deus produxit creaturam, produxit aliquam entitatem, ac subinde bonitatem & perfectionem, hæc autem perfectio est eadem cum diuina perfectione, ergo producit diuinam perfectionem.

¶ Quinto arguitur. Ad hoc quod diuina essentia sit eminentissima & perfectissima non est necessarium quod sint in illa omnes numerice perfectiones, quæ sunt in creaturis sublata imperfectione, sed sufficit, quod sit forma altior & excellēs quæ æquiualeat illis, ergo in Deo non sunt perfectiones numerice præcise imperfectionibus. Consequentia est evidens. Antecedens vero probatur. Primo, nā ut docet Caiet. 3. p. q. 10. ar. 3. vñ indiuiduum superioris ordinis excedit in infinitum infinita su-

A perioris ordinis, & vna species ordinis superioris excedit infinitas species ordinis inferioris, tamen indiuiduum vel species superioris ordinis non continet easdem numericas vel specificas perfectiones, quæ sunt in indiuiduis vel speciebus ordinis inferioris ut constat manifestè, sed solum habet perfectionem & formam quæ æquiualeat omnibus illis perfectionibus ut est per se notum. Nam ut ibidem dicit Caiet. Sol est indiuiduum incorruptibile & altioris ordinis quam omnia generabilia & corruptibilia, tñ Sol non includit e. sde numericas perfectiones quas includunt indiuidua inferiora. Secundo probatur antecedens. Visio animæ Christi, qua in verbo videt infinita ut ibidem docent D. Th. & Caiet. excedit infinitas cogitationes terminabiles ad infinita, tñ non continet omnes cogitationes numericas, sed est cognitio quædam excellentissima æquiualeat infinitis, ergo idē erit de diuina essentia. Tercio probatur idē antecedens. Quāuis calor in igne sit perfectissimus, tñ non includit omnem numericam perfectionē caloris, item quamuis lux in Sole sit perfectissima non includit omnem numericam perfectionem lucis, ut manifestè constat, ergo licet diuina essentia sit eminentissima & perfectissima non debet includere oēs numericas perfectiones creaturarum sublati imperfectionibus.

¶ Sexto arguitur. Sicut in Deo sunt omnium creaturarum perfectiones imperfectionibus sublatis, ita in fide & Theologia reperiuntur practicum & speculatiuum, ut sunt differentie habitus ordinis inferioris præcise & ablatis imperfectionibus ut docet Caiet. & alij Theologi discipuli D. Th. in locis citatis in tertia rōe pro secundo corollario vltimæ conclusionis huius quæstionis. Et ratio est nam fides & Theologia sunt quædam participationes diuinæ eminentiæ & perfectionis, sed practicum & speculatiuum quod ē in habitibus inferioribus, verbi causa in Philosophia naturali & morali non est idem numero etiam imperfectionibus præcisis. Nam sunt omnino habitus distincti a fide & Theologia, ergo idem erit de perfectione creaturæ respectu diuinæ perfectionis. Confirmatur argumentū. Fides continet certitudinem luminis naturalis perfectiori modo, cū fides sit habitus altioris ordinis, tñ non continet eandem numero certitudinē, cum sint distinctissimi habitus. Idem est de diuina visiqne quæ est in creatura, quæ continet perfectiori modo certitudinē fidei, tñ non continet eandem numero etiam præcisa imperfectione, ergo idem erit de diuina essentia.

¶ Septimo arguitur. Non est improbabilis sententia Durandi (ut dicemus in solutione ad tertium huius quæstionis) quæ asserit quod Deus & vniuersum sit aliquid perfectius perfectione extensua quam solus Deus, ergo non est improbabile, quod perfectio vniuersi ablata imperfectione non est eadem numero perfectio cum diuina perfectione. Probatur consequentia. Si Deus & vniuersum est aliquid perfectius perfectione extensua, ergo sunt plures bonitates & perfectiones Deus & vniuersum, quam solus Deus. Quod si sunt plures perfectiones necessario sequitur, quod perfectio creaturæ etiam sublata imperfectione non est in Deo, nec est diuina perfectio.

¶ In oppositum est primo. Supra in hac quæstione definitum est quod diuina essentia est comprehensua totius entitatis positivæ reperibilis in creatura, quod quidem ostensum est autoritate Sacre scripturæ, Sanctorum, & D. Th. & rōibus, sed entitas numerica est aliquid posituum reperibile in creatura ut constat. Nam non est aliquid negatiuum, sed posituum per quod constituitur hæc entitas numerica,

numerica, ergo perfectio numerica creata reperitur eadem numero in diuina essentia ablata imperfectione. Confirmatur argumentum. Ex dictis ex sententia D. Th. quod sicut ens abstractum abstractione formali est comprehensuum totius entitatis positum praeiis negationibus & imperfectionibus, ita diuinum esse est abstractum abstractione reali formali, & est comprehensuum totius entitatis positum praeiis negationibus & imperfectionibus. sed ens abstractum abstractione formali includit in se omnes numericas perfectiones, quae sunt in creaturis ablatis imperfectionibus, ergo etiam diuinum esse est comprehensuum entitatis numericae, & illa includit ablatis imperfectionibus.

¶ Secundò arguitur. Auctoritate D. Thom. qui hanc sententiam videtur docere. Praecipue 1. p. q. 14. art. 6. ubi ait. Quidquid perfectionis est in quacunque creatura totum praexistit & continetur in Deo secundum modum excellentem. Et statim dicit. Omnia in Deo praexistunt non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Quod quidem infert D. Thom. ex hoc quod etiam illa habent rationem perfectionis. Dicit enim quod non solum ipsum esse ad perfectionem pertinet, sed etiam ea, per quae creaturae ad inuicem distinguuntur. Et infra dicit. Cum Deus in se omnes perfectiones contineat comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut cōe ad propria, ut unitas ad numeros vel centrum ad lineas, sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius qui est numerus perfectus ad imperfectos sub ipso contentos. Et rursus dicit. Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscunque rei alterius & adhuc amplius. In his omnibus aperte significare, quod in Deo sit quidquid perfectionis etiam numericae est in creaturis excellenter. Et hoc constat etiam exemplis. Nam dicit quod Deus se habet ad creaturas sicut actus perfectus ad imperfectos, ut homo ad animal. Sicut enim forma animalis eadem numero est in homine sicut modum excellentem, ita perfectiones etiam numericae rerum omnium sunt in Deo sicut modum excellentem. Et hoc exemplum explicat diuinam eminentiam. Secundum exemplum D. Tho. est. Sicut numerus senarius ad imperfectos numeros sub ipso contentos. Quod exemplum explicat diuinam amplitudinem. Nam in numero senario continentur alij numeri imperfecti idē numero, in forma tamen ampliori, ergo in diuina essentia continentur omnes perfectiones etiam numericae ablatis imperfectionibus tamquam in forma magis capaci.

¶ Tertiò arguitur. Ut definitum est in hac quaestione, perfectiones simpliciter non solum sunt in Deo, verum etiam sunt in illo formaliter, sed perfectiones numericae ablatis imperfectionibus sunt perfectiones simpliciter, ergo eadem perfectiones numericae sunt in Deo ablatis imperfectionibus. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Nam perfectio numerica ablata imperfectione nullam includit imperfectionem in suo formali conceptu, ergo habet rationem perfectionis simpliciter. Confirmatur argumentum. In Deo non solum est formaliter sapientia creaturae ablata imperfectione, verum etiam est haec sapientia ablata imperfectione. Itē nō solū est formaliter leo ablata imperfectione, verū etiam est hic leo praecisa imperfectione, ergo perfectio quae est in hac sapientia & perfectio quae est in hoc leone in Deo reperit, & est eadē numero in Deo.

¶ Quartò arguitur. Illud per quod ipsa singularia distinguuntur inter se nō est negatio vel imperfectio, sed est aliqua entitas positua & perfectio, ut

definiunt Thomistae 1. par. q. 3. art. 2. de quo vide. Caiet. in opusc. de ente & essentia, cap. 2. & Soncinatem. 7. met. q. 32. ergo illa numero entitas & perfectio ablata imperfectione reperitur in Deo. Probatur consequentia. Nam alias aliqua entitas & perfectio non essent in Deo. Confirmatur primo argumentum. Perfectio quae est in creatura nihil perfectionis addit supra diuinam, quin potius addit imperfectionem, ergo ablata imperfectione quod remanet idem numero est in Deo. Antecedens probatur. Diuina perfectio est simpliciter infinita in ratione perfectionis, ergo creatura nihil addit perfectionis supra diuinam perfectionem, sed solum imperfectionem. Confirmatur secundo. Perfectio quae est in creatura sublata imperfectione non est creatura. Nam creatura intrinsecē habet admixtam imperfectionem, ergo est eadem numero perfectio cū diuina perfectione. Quod si quis dicat, quod in Deo est alia perfectio eminentior similis illi, quae est in creatura analogicē, vel melius cui perfectio creaturae est similis analogicē, Contra quinto arguitur fortissimo argumento.

¶ Quintò arguitur. Perfectio quae est in creatura ablata imperfectione vel est omnino similis diuinae perfectioni, vel est similis analogicē, ita ut secundum unam rationem sit similis, & secundum aliam dissimilis. Haec enim est similitudo analogica. Si est omnino similis est eadem perfectio. Nam hac ratione eadem perfectio est in Patre & in Filio in diuinis, quoniam est omnimoda similitudo. Si verò est similis secundum unam rationem, & dissimilis secundum aliam, sequitur quod illud in quo perfectio numerica creaturae non assimilatur diuinā non sit in Deo, tamen est aliqua perfectio, & sic aliqua perfectio deesset Deo. Confirmatur argumentum. Perfectiones specificae ablata imperfectione absolute & simpliciter sunt in Deo, ergo perfectiones numericae ablata imperfectione absolute & simpliciter sunt in Deo. Antecedens est notum & nemo est qui de illo dubitet. Consequentia probatur. Sicut perfectio specifica dicit perfectionem ita perfectio numerica, & sicut perfectio numerica includit intrinsecē negationem & imperfectionem, ita etiam perfectio specifica ut docet D. Tho. quod illa vna de scientia Dei, ar. 2. ubi dicit quod cuiuslibet speciei tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis est in alijs speciebus. Nam per suam differentiam limitatam opponitur omnibus speciebus.

¶ Sextò arguitur. Si illae numero perfectiones quae sunt in creaturis non sunt in Deo sublatis imperfectionibus, sequitur quod non cognoscantur ab ipso Deo prout ab illo distinguuntur, consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat ex doctrina D. Tho. 1. par. q. 14. ar. 6. cognoscit enim omnia quantum ad omnem entitatem posituam. Sequela probatur. Nam ut constat ex eod. D. Tho. in eodem loco in solut. ad 1. Deus omnia cognoscit per suum esse entitatum, & per hoc quod continet omnia in se in esse entitatum, sed perfectio numerica quae est in creatura ablata, & praecisa imperfectione non est eadē numero in Deo, sed distinguitur a diuina perfectione sicut oppositam sententiam, ergo id per quod distinguuntur non cognoscitur a Deo. Confirmatur primo argumentum. Illud per quod creaturae perfectio numerica distinguitur a diuina perfectione est ens posituum, & non est in ipso Deo, ergo non potest ab illo cognosci. Confirmatur secundo. Omne illud, quod est in creatura quacunque siue specificum, siue genericum, siue numericum causatur ab ipso, ut est per se notum, ergo omne illud continetur in Deo altissimo modo.

Septi-

¶ Septimò arguitur. Secundum probabiliorem sententiam Thomistarum, Deus & vniuersum non habet maiorem perfectionem, quam solus Deus, neque intensiue neque extensiue, sed si eadem numero perfectio quæ est in creatura nõ reperitur in Deo sublata imperfectione, Deus & vniuersum essent aliquid perfectius quam solus Deus, ergo eadem numero perfectio est in Deo sublata imperfectione. Minor, in qua est difficultas probatur. Vniuersum habet multas perfectiones numericas quæ non sunt in diuina perfectione, ergo addit illas & erit aliquid perfectius saltem extensiue. Confirmatur, Deus solus est vnica perfectio, vniuersum verò etiã ablata imperfectione dicit multas perfectiones numericas, quæ non sunt in Deo, ergo Deus & vniuersum sunt plures perfectiones quàm solus Deus, ac subinde, Deus & vniuersum est aliquid perfectius quam solus Deus extensiue.

¶ Vltimò. Eadem numero perfectio est in diuinis in Patre & Filio & Spiritu sãcto, licet tres personæ distinguantur realiter, & eadem perfectio habet daterium modum in Patre & Filio & Spiritu sãcto. Im illi diuersi modi in quibus distinguuntur sunt eadem numero perfectio, ergo non est inconueniens quod eadem numero perfectio sit in creatura, & in Deo, licet in creatura sit coniuncta & à mixta cum imperfectione, in Deo verò sit purissima, sine admixtione alicuius imperfectionis.

¶ In dubio huius articuli sunt variæ sententiæ. Prima sententia asserit quod illa numero perfectio quæ est in creatura non est in Deo etiam ablata imperfectione. Fundamentum huius sententiæ est sũ argumentum propositum primo loco. Nam perfectio numerica includit in sua ratione saltem tanquã modum negationem & imperfectionem. Et ita implicatio est in adiecto, dicere, eadẽ perfectio numerica ablata imperfectione. Dixi quod includit in sua ratione tanquã modum, tanquam modum, inquam, intrinsecum. Est enim adnotandum (quod et erit necessarium ad explicationem veritatis) quod aliquid potest esse de intrinseca ratione alicuius rei non solum vt ratio formalis illius rei, verum etiam vt modus quidam intrinsecus necessario adiunctus. Vt patet in scientia, in qua sumitur essentia ex ratione formali obiecti, demonstratio verò est modus intrinsecus necessario adiunctus, & non solum est conditio sine qua nõ ex parte rationis formalis obiecti. Et in fide veritas prima est ratio formalis obiecti, diuina verò reuelatio est modus intrinsecus necessario adiunctus. Est aliud melius exemplum in transcendentibus quæ habent pro ratione formali aliquid reale posituum, modus tamen intrinsecus & necessario adiunctus est aliquid rationis. Præcipue hoc explicatur in hoc transcendentem, vnũ, quod quidem habet pro ratione formali aliquam entitatem realem posituam, modus tamen necessario adiunctus, sine quo non potest saluari ratio vnus est priuatio diuisionis. Non dissimiliter dicunt in proposito, quod entitas numerica creata per aliquid posituum constituitur tanquam per rationem formalem, ceterum modus intrinsecus necessario adiunctus est negationis, sine qua non potest intelligi perfectio numerica. Et ita implicatio est in adiecto dicere, eadẽ perfectio numerica ablata imperfectione. Vnde secundum istam sententiam diuina essentia est forma quædam eminentissima, quæ æquiualeat infinitis perfectionibus, vt declarauimus in exemplis positis in argumento 5. eorum, quæ ponuntur primo loco, non tamen cõtinet omnes perfectiones numericas sublata imperfectione. Hanc sententiam debuit tenere Durand. in 1. d. 44. q. 3. Nam tenet quod Deus & vniuersum est aliquid perfectius sal-

tim extensiue quam solus Deus. Et in sua ratione expressè docet quod Deus & vniuersum sunt plura bona. Ait namque, licet enim bonitas diuina non melioretur vel deterioretur bonitate creaturarum addita vel subtracta, tamen omnino videtur quod duo bona, vel plura bona, sunt aliquid melius saltem extensiue quam vnum illorũ, &c. Et ita itim subdit. Sed bonum diuinum, & bonum creatũ sunt plura bona sicut plura entia, nec bonum creatum includitur in bono increato formaliter & in actu: Vnde colligit quod Deus & vniuersum sunt aliquid perfectius extensiue. In quibus omnibus aperte significat Durand. quod perfectio creata eadem numero non est in Deo. Et ita secundum istam sententiam dicendum est, quod diuina essentia est forma quædam perfectissima, non quia contineat omnes perfectiones numericas, sed quoniam est forma altior æquiualeat infinitis perfectionibus, infinitis inquam absolute & simpliciter, & non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Hæc tamen sententia non satis explicat diuinam magnitudinem, & infinitatem.

¶ Secunda sententia est, quod eadẽ numero perfectio quæ est in creatura ablata imperfectione & negatione, est in Deo. Itaque perfectiones creaturarum non solum reperiuntur in Deo eadem secundum speciem vel genus, vel secundum analogiam, verum etiam reperiuntur in Deo eadem secundum numerũ ablata imperfectione, ita vt creatura nihil addat perfectionis supra diuinam perfectionem, sed solum potentialitatem & imperfectionem. Fundamentum autem huius sententiæ est, quod entitas & perfectio numerica in sua intrinseca ratione non includit priuationes, sed posituum. Entitas n. n. numerica per aliquid posituum constituitur vt constat, habet tamen modum illum negationis adiunctum per accidens, & ita saluatur ratio entitatis numerice posituæ, sine priuatione vel negatione. Vnde nõ est implicatio in adiecto dicere, eadem numero perfectio ablata imperfectione. Hanc sententiam debent tenere Thomistæ qui asserunt quod Deus & vniuersum non est aliquid perfectius extensiue. Nam creatura supra diuinam perfectionem nihil addit nisi imperfectonem. Hanc etiam sententiam sequuntur modo aliqui moderni Theologi. Dixi modo, quoniam fortasse hæc quæstio non est hæcenus disputata sub his terminis, nisi a me.

¶ Ad huius articuli expositionem notandum, primò, quod dictum est pro fundamento primæ sententiæ, quod aliquid potest esse de ratione alicuius rei vt modus intrinsecus necessario adiunctus. Vide omnia ibi dicta.

¶ Secundò notandum. Quod eadem perfectio siue specifica, siue numerica sit, dupliciter potest intelligi, vno modo vt sit eadem secundum essentiam suam quantum ad substantiam, & etiã quantum ad modum essendi. Et hæc dicitur absolute & simpliciter eadem. Alio modo dicitur eadem quantum ad substantiam, & essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Sit optimum exemplum ad propositum. Species naturales rerum eadem specie secundum essentiam & substantiam sunt in intellectu. Nã eiusdem speciei est species intelligibilis hominis cũ ipso homine quantum ad substantiam, vt dicunt omnes Philosophi & Metaphysici, Videte Caiet. 1. p. q. 23. ar. 1. vbi dicit, quod distinctio rosæ in esse naturæ & esse rationis, id est, in intellectu, nõ est distinctio quidditatum, sed est distinctio vnus & eiusdem quidditatis secundum diuersos modos essendi. Et quod dico de perfectione specifica, dico etiam de perfectione numerica. Itaque tota perfectio & eadẽ perfectio, quæ est in homine vel in Petro, est etiam secundum locum.

secundum intellectum, secundum diuersum modum essendi, de quo dicemus plura infra in solutione ad quartum principale. Vnde D. Th. quest. vnica de scientia Dei, art. 2. docet quod perfectio vnius rei non potest esse in alia secundum eundem modum essendi & secundum determinatum esse, quod est in re illa, & ita recipitur in intellectu perfectio altiori modo, & secundum altiore modum essendi. Et loquitur D. Tho. de modo essendi naturali, quem habet res in se. Nam loquendo de modo essendi intencionali, puriori, & eleuatiore, eadem res potest esse in alia modo eminentiori secundum eundem modum essendi. Idem enim homo secundum speciem, vel secundum indiuiduum qui reperitur in intellectu Angeli inferioris, reperitur etiam in intellectu Angeli superioris secundum eundem modum essendi, tamen magis indeterminatè, & cum maiori puritate & perfectione, vt docet D. Thom. 1. par. q. 55. art. 3. Quod etiam attinet ad nostrum propositum, vt postea videbitur.

¶ Tertiò notandum est. Quod diuinum esse comparatum cum esse creato maiorem habet amplitudinem, puritatem, & perfectionem, quam esse intentionale comparatum cum esse naturali rerum. Et quod habeat maiorem amplitudinem constat. Nam diuinum esse simpliciter & absolute est infinitum, non verò esse intentionale, sed secundum quid, vt dicemus in loco citato in notab. præcedenti. Quod verò habeat maiorem puritatem & perfectionem constat etiam ex iam dictis in conclusionibus. huius quæstio. Itaq; esse diuinum ita se habet in esse entitatio respectu omnium rerum & perfectionum etiã indiuidualium, etiam in esse entitatio, sicut se habet esse intentionale & intellectuale respectu esse entitatu & naturalis quod est in rebus ipsis, quibus positus sit.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Perfectiones numericæ quæ sunt in creaturis non sunt eadem numero in Deo etiam ablata imperfectione cum eodem modo essendi. Hæc conclusio probatur primò argumentis factis in principio. Omnia enim illa probant, quod perfectiones numericæ quæ sunt in creaturis etiam ablata imperfectione non sunt in Deo, quoniam est implicatio dicere eadem perfectio numerica cum modo essendi creato præcisa imperfectione. Nam in tali perfectione numerica creata cum eodem modo essendi intrinsecè clauditur imperfectio.

¶ Secundo probatur conclusio. Perfectio creata siue numerica, siue specifica sit, non potest esse in intellectu cum eodem modo essendi, quo est res ipsa in esse entitatio, & naturali. Nam in esse entitatio, & naturali habet maximam determinationem, in intellectu verò perfectiones recipiuntur per modum formæ cum amplitudine & vniuersalitate formæ, vt supra dictum est in expositione secundæ conclusionis principalis. Et illud docet acutissimè D. Tho. in quest. illa vnica de scientia Dei, art. 2. ergo impossibile est quod perfectiones numericæ quæ sunt in creaturis sint in Deo cum eodem modo essendi. Probatur consequentia. Nam vt dictum est in ultimo notabili, diuinum esse comparatum cum esse creato maiorem habet amplitudinem & puritatem quam esse intentionale cum esse naturali comparatum. Confirmatur argumentum. Esse naturale cuiuscunque creaturæ si consideretur cum modo essendi creato semper habet admixtum aliquid de potetialitate & imperfectione, vt dicemus infra in solutione ad 4. principale, ergo perfectio numerica creata cum modo essendi naturali non potest ita præscindi ab imperfectione vt constituitur in Deo.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Omnes numericæ perfectiones, quæ sunt in creaturis sunt eadem in diuino esse sim altiore modum essendi, & præcisa im-

perfectio. Itaq; diuinum esse includit omnes perfectiones etiam numericæ & ambit illas. Hæc conclusio perfectè & completè explicat diuinam immensitatè, quæ ambit & continet omnes perfectiones totius entis non solum specificas & genericas, verum etiam numericas secundum altissimum modum essendi. Explicatur hæc conclusio. Sicut species intelligibilis hominis, quæ est in mente Angelica, non solum continet rationem specificam hominis, sed etiam rationes numericas omnium indiuiduorū hominis propter suam maximam perfectionem in esse intelligibili, quod docent Theologi in 1. par. q. 55. præcipue ar. 3. ita diuinum esse propter suam maximam perfectionem in esse entitatio continet omnes perfectiones entis, non solum genericas vel specificas, verum etiam numericas. Est tamen maxima differentia. Nam species illa continet perfectionem specificam & et numericā hominis non in esse entitatio, sed in esse intentionali, quod est esse secundū quid, & ita docet Caieta. 1. par. q. 28. art. 1. quod homo in specie vel in cōceptu relucens non est homo simpliciter, sed secundum quid. Vide etiam Ferrar. 4. contra gent. cap. 11. cæterum diuinum esse continet omne esse & omnem perfectionem etiam numericā non in esse intentionali tantum, quod est veluti alterius rationis, sed in esse entitatio. Et ita melius & magis accommodatum exemplum est, quod sicut species vniuersalior superioris Angeli in modo essendi intentionali continet omnem perfectionem multarum specierum, quæ sunt in Angelo inferiori, taliter quod tota perfectio multarum specierum inferiorum in esse intentionali contineatur in vniuersaliori in eodem modo essendi intentionali, ita tota perfectio etiam numerica reperibilis in creatura in esse entitatio, in eodem modo essendi entitatio reperitur in Deo, quamuis modus essendi entitatio Dei in infinitum excedat modum essendi omnium creaturarum. Quomodo verò modus essendi Dei excedat in infinitum modum essendi creaturarum iam explicatum est, & explicabitur amplius in solutionibus argumentorum. Hæc conclusio sic explicata probatur euidenter argumentis factis secundo loco. Et præcipue testimonio D. Thom. in primo & secundo argumento. Et exemplo D. Tho. allato in confirmatione primi argumenti. Nam diuinum esse se habet sicut ens abstractum abstractione formali, sed ens sic abstractū claudit in se omnes perfectiones etiam numericas reperibiles in creaturis, ergo etiam diuinum esse. Hanc etiam sententiam docet Caiet. loco supra citato, quæst. 14. art. 6. vbi docet quod diuina essentia est comprehensiuā totius entitatis positiuæ reperibilis in creatura ita quod nulla res comparata ad Deum addit aliquid positiuum, quod non contineatur in Dei essentia.

¶ Dubium tamen adhuc est vt hæc conclusio complete & perfectè explicetur. an simpliciter & absolute sit concedendum quod eadem numerica perfectio quæ est in creatura contineatur in ipso Deo imperfectione ablata. Dubium inquā est an perfectio numerica quæ est in creatura in sua intrinseca ratione includat modum essendi, quo est in creatura ita vt non possit verificari quod sit hæc numerica sine illo modo essendi. Vt explicemus istud dubium sit.

¶ TERTIA conclusio. Probabilissimū est, quod simpliciter & absolute sit concedendum, quod eadem numerica perfectio quæ est in creatura ablata imperfectione sit in Deo, probabile etiam est oppositum. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars explicatur. Volumus dicere quod modus essendi perfectionis numericæ non pertinet intrinsecè ad rationem perfectionis numericæ, & ita potest saluari perfectio eadem numerica sine illo modo essendi.

Vnde

Tertia conclusio.

Vnde in Deo eadem perfectio numerica reperitur quæ est in creatura præcisa imperfectione, & cum alio modo essendi. Itaque sicut ratio sapientiæ non dicit modum essendi finitum neque infinitum, sed abstrahit, & ideo potest reperiri cum modo essendi finito, & cum modo essendi infinito. ita perfectio numerica in sua intrinseca ratione non includit modum illi essendi quo est in creatura in esse naturali. Quare pot saluari ratio talis perfectionis numerica cum alio modo essendi eleuatiore & eminentiori. Hæc conclusio sic exposita probanda est diligenter.

¶ Primo probatur. Simpliciter & absolute conceditur, quod eadem numero perfectiones quæ sunt in rebus reperiuntur in intellectu, in specie Angelica vel in conceptu hominis, quo cognoscit singulare, quamuis habeant diuersum modum essendi. Nam in se habent esse naturale, in intellectu vero habent esse intentionale, ergo simpliciter & absolute potest concedi, quod eadem numero perfectiones quæ sunt in creaturis sunt in Deo præcisis imperfectionibus, quamuis habent diuersum modum essendi. Antecedens constat ex doctrina omnium philosophorum dicentium, quod in intellectu possunt esse intelligibiliter omnes perfectiones entis etiam numerica, Nam quidquid continetur sub ente, continetur sub obiecto intellectus, de quo infra in loco citato. Consequentia vero probatur. Nam diuinum esse entitatum simpliciter & absolute est infinitum in esse entitatum sicut intellectus in esse intelligibili, & continet omnem rationem entis.

¶ Secundò probatur. Simpliciter & absolute conceditur, quod perfectiones specificæ reperiuntur in intellectu, imò in Deo in esse entitatum præcisa imperfectione, quamuis non habeant eundem modum essendi species rerum in seipulis & intellectu, vel in Deo. Nam in se ipsis habent modum essendi naturalem, & magis potentialem, in intellectu vero habent esse intelligibiliter, & in Deo habent esse maxime actuale, ergo simpliciter & absolute est concedendum, quod perfectiones numerica eadem sunt in Deo ablata imperfectione, quamuis habeant diuersum modum essendi. Antecedens probatur. Simpliciter & absolute concedimus, quod perfectio leonis & perfectio equi sunt in Deo ablata imperfectione, perfectio vero leonis vel equi perfectio specifica est. Consequentia vero probatur. Nam perfectio numerica non includit magis intrinsece modum essendi quam perfectio specifica.

¶ Tertiò probatur. Modus essendi non est de essentia alicuius rei creatæ siue specifica sit res siue numerica, vt dicemus infra in solutione ad quartum principale, ergo potest saluari ratio eiusdem perfectionis etiam numerica, sine tali modo essendi. Explicatur hoc, nam ratio hominis saluatur sine eo quod sit a parte rei, imò ratio huius hominis in particulari. Nam esse quod habet a parte rei homo vel Petrus non est de essentia illius, imò nec eius propria passio, ergo ratio huius numerica perfectionis saluari potest etiam sine isto modo essendi, ac subinde absolute, & simpliciter potest concedi, quod numerica perfectio eadem quæ est in creatura reperitur in Deo ablata imperfectione, quamuis sit cum alio modo essendi excellentiori.

¶ Secunda pars conclusionis explicatur. Volumus dicere, quod ad rationem huius numerica perfectionis pertinet intrinsece modus essendi, quo res est in rerum natura, ita vt non possit esse hæc numerica perfectio sine isto modo essendi. Et ita non verificatur simpliciter & absolute, quod hæc numerica perfectio quæ est in creatura sit in Deo ablata imperfectione. Nam in Deo est cum alio modo essendi excellentiori. Hæc pars conclusionis sic

explicata probatur.

¶ Primo probatur. Aliqualem probabilitatem habet, vt dicemus infra in solutione ad ult. quæstionis principalis, quod vltimum complementum intrinsecum per quod constituitur hæc perfectio numerica in ratione huius perfectionis est existentia, ita vt existentia non distinguatur a subsistentia, ergo probabile etiam est, quod modus essendi, quo res est a parte rei est de ratione huius numerica perfectionis creatæ: ita vt intelligi non possit ista numerica perfectio sine illo modo essendi, ac subinde simpliciter & absolute non est concedendum, quod eadem numerica perfectio sit in Deo, quæ est in creatura ablata imperfectione. Hæc vltima consequentia est optima. Prima vero probatur. Nam modus essendi non distinguitur ab illa existentia naturali.

¶ Secundò probatur hæc pars. Perfectio numerica supra specificam perfectionem non addit aliquid formale, sed potentiale & materiale. Species enim supra genus addit perfectionem & formalitatem, scilicet, differentiam, numerica vero perfectio solū addit imperfectionem & potentialitatem. Et ita dicunt Logici & Metaphysici, quod est quid formalius, purius, & perfectius, species, v.g. homo quam Petrus, ergo perfectio numerica in sua intrinseca ratione includit potentialitatem & defectū, ac subinde non est dicendum simpliciter & absolute, quod eadem perfectio numerica quæ est in creatura sit in Deo ablata imperfectione: nam est implicatio in adiecto. Ex quo sequitur differentia inter perfectionem specificam & numericam. Qua differentia debet vti ad soluenda argumenta alterius partis, qui voluerit sequi istam. Hæc omnia amplius declarabuntur in solutionibus argumentorum vtriusque partis. Nam vtraque argumenta soluenda sunt. Argumenta enim posita primo loco probant primam conclusionem, & procedunt contra secundam conclusionem. Argumenta vero facta secundo loco probant secundam, & procedunt contra primam conclusionem.

¶ Ad argumenta primo loco posita quatenus procedunt contra secundam conclusionem. Respondetur ad primum argumentum, quod habet eandem vim, atque primum huius quæstionis, & primum quæstionis principalis.

Dubium

D DVBIVM est, vtrum Diuinum esse sit distinctū numero ab omni alio esse creato. Videtur, quod nō. Nam, vt iam dictum est in hoc articulo, diuinum esse includit in se eadem perfectiones etiam numericas ablata imperfectione, ergo diuinum esse non est distinctū numero ab omni alio esse creato. Vnū enim indiuiduum numero distinctum ab alio non includit aliud. Confirmatur argumentum. Vt iam sæpe dictum est, diuinum esse se habet respectu totius entis creati & creabilis, sicut ens abstractum abstractione formali, sed ens sic abstractum non est vnum indiuiduum numero distinctum ab omni alio indiuiduo entis, siquidem est ens vniuersalissimum, & hoc est manifestum, ergo neque esse diuinum. Explicatur: esse diuinum, vt iam dictum est, dicit vniuersum ens, & est ens vniuersale, ergo non distinguitur numero a quolibet alio esse. Quod adhuc explicatur, nam homo consideratus in communi & vniuersali non distinguitur numero a quolibet alio homine, ergo multo minus distinguitur ipsum ens vniuersale a quolibet alio ente numerice. Supponendum est in hoc dubio, quod hic loquimur de Deo in ordine ad esse creatum, an sit distinctum numero ab omni alio esse creato. Nam disputare, an Deus respectu trium personarum sit aliquid commune non est huius loci, sed pertinet ad materiam de Trinitate.

¶ Ad

¶ Ad hoc dubium dicendum est, quod diuinum esse est distinctum numero ab omni alio esse, imò distinguuntur plusquam numero, specie, & genere. Hoc dictum habet duas partes. Prima pars probatur. Secunda enim pars non est huius loci, sed probabitur infra. In primis hanc sententiam tenet D. Thom. in locis infra citatis. 1. p. q. 3. ar. 2. ad tertiū. Et quæ. t. 7. de potentia. ar. 2. ad quintum. & etiam ad quartum. Secundo probatur ista sententia ratione. Diuinum esse est per se subsistens non receptum in aliqua essentia, sed esse creatum est receptum in aliqua natura. ergo distinguuntur numero. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Si daretur vnus calor per se existens qui non diceret ordinem ad aliquod subiectum, numero distingueretur ab omni alio calore existente in subiecto, ergo idem dicendum est de esse separato & irrecepto & de esse in natura recepto. Coniungitur argumentum. Diuinum esse est infinitum ambiens & continens omnem perfectionem & latitudinem entis, esse vero creatum est finitum & limitatum non continens omnem entis rationem, sed solum particulam quandam, ergo diuinum esse distinctum numero est ab omni alio ente. Itaque diuinum esse indiuiduatur per hoc, quod est esse subsistens non receptum, & non adueniens alicui naturæ quæ sit aliud ab ipso esse: omne autem aliud esse, quod non est subsistens indiuiduatur per naturam & substantiam, quæ in tali esse subsistit.

¶ Ad argum. factū rñdetur primo, quod diuinum esse est distinctum numero ab omni esse & perfectione creatæ, si consideretur esse & perfectio creatæ, ut includit imperfectionem, & ut hæt admixtā illā. Et ita se explicat D. Tho. in locis adductis. Docet. n. quod diuinum esse est esse abstractum & non receptum, esse vero creatum est esse receptum. Ex quo colligitur aperte, quod loquitur D. Tho. de perfectione creatæ, & de esse creato, prout recipitur in materia, & habet admixtam imperfectionem, Ex hoc vero, quod diuinum esse distinctum sit numero ab omni alio esse creato non sequitur, quod diuinum esse non includat quiddam perfectionis etiam numericæ est in creaturis præcisā imperfectione, sed quod non includat cum imperfectione illa, qua est in creaturis.

¶ Secundo respondetur, quod quamuis eadem numerica perfectio simpliciter loquendo sit in Deo, quæ est in creaturis ablata imperfectione, nihilominus distinguuntur numero ex modo essendi. Nam ut diximus in secunda conclusione, perfectiones numericæ creaturarum ablatas imperfectionibus non sunt in Deo cum eodem modo essendi quo sunt in creaturis, sed cum alio eleuatiore. Sit optimum simile. Perfectio numerica, quæ est in Petro eadem reperitur in intellectu angelico in esse intentionali, nihilominus distinguuntur numero penes diuersum modum essendi.

¶ Tertiò respondetur, quod quamuis diuinum esse includat illam numero perfectionem, quæ est in creatura ablata imperfectione: nihilominus diuinum esse numero distinguitur ab omni alio esse, distinguitur inquam numero tanquam includens & inclusum. Nā diuina perfectio continet omnes perfectiones. Vnde perfectio creatæ ablata imperfectione est in Deo, & adhuc aliquid amplius. Etenim, ut docet D. Tho. 1. p. q. 14. ar. 6. Diuina perfectio est excellens. Et ita respectu omnium perfectionum se habet ut includens. Et hoc videtur significare D. Thom. quando dicit, quod diuinum esse est vnum numero distinctum ab omni alio esse per hoc, quod est irreceptum, esse vero creatum est receptum. Vbi significatur diuina excellentia respectu aliarum rerum, & quod se habet diuinum esse respectu aliorum, sicut includens omnia alia. Sit optimum simile. Species

superioris angeli continet in esse representatio quiddam perfectionis continetur in specie angeli inferioris in esse representatio: tamen in illo esse distinguuntur numero illæ species. Nam ut docet Caiet. 1. par. q. 55. ar. 3. species superioris angeli habet excellentiam supra speciem inferioris, & comparatur ad illam, ut includens ad inclusum. Ad confirm. positam in dubio, Respondetur cum Ferr. lib. 1. contra gent. cap. 24. ex doctrina D. Thom. ibidem quod inter ens abstractum abstractione formali & diuinum esse est maxima differentia. Nam diuinum esse secundum rem est abstractum & separatum ab omni receptiuo, & ita non potest per aliquid determinari nec potest recipere additionem, & ideo numero distinguitur esse diuinum ab omni alio esse. Vnde D. Thom. 1. par. q. 3. ar. 4. ad primū. dicit, quod diuinum esse non est esse commune, & cum non sit esse commune numero distinguitur ab omni alio esse, cæterum ens abstractum abstractione formali potest determinari & recipere additionem, & esse commune, qua ratione non distinguitur numero ab omni alio esse. Ex resolutione huius dubij soluitur primum argumentum huius articuli & primum argumentum huius quæstionis, & principalis quæstionis, nam est idem argumentum.

¶ Ad confirm. primi argumenti articuli huius responderetur, quod sicut esse specificum vnus rei non potest includere esse specificum alterius rei, ut D. Tho. dicit in loco ibi citato, & nos dicemus infra in quæst. 4. ad quartum principale, ita vnum indiuiduum finitum, & limitatum non potest includere aliud perfectè, & completè, & hoc conuincitur aperte ratione ibi facta: cæterum vnum indiuiduum, infinitum, & illimitatum, quod est suum esse subsistens potest includere perfectionem alterius, & hoc docet expresse D. Tho. in loco citato in argumento. Itaque vna species respectu alterius non potest se habere ut includens & inclusum nec vnum indiuiduum finitum & limitatum respectu alterius se habet, ut includens & inclusum, sed habent se ut entia partialia disparata, cæterum indiuiduum infinitum & illimitatum habet se respectu omnium aliorum, ut includens omnia quantum ad id, quod entitatis & perfectionis est, sicut ens abstractum abstractione formali includit omnia entia quantum ad id quod quod perfectionis est.

¶ Ad secundum argumentum articuli primi responderetur, quod perfectio numerica, si consideretur cum modo quo est in creaturis in sua ratione intrinseca includit imperfectionem & negationem, ut optime conuincit argumentum. Et ita illa numero perfectio numerica non est in Deo cum illo modo, quo est in creaturis, cæterum absolute & simpliciter perfectio numerica non includit in sua intrinseca ratione imperfectionem & illum modum essendi quo est in creaturis: & ita absolute & simpliciter eadem numerica perfectio est in Deo ut iam diximus in tertia conclusione articuli. Et per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum primi articuli, respondetur, quod perfectio quæ est in creatura prout est in creatura admixta cum imperfectione & cum modo essendi quo est in creatura est finita & limitata, ut optime conuincit argumentum, cæterum eadem numero perfectio si consideretur ablata imperfectione, & cum modo essendi quo est in Deo est infinita & illimitata. Sicut diuina essentia, vna cum sit in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, nihilominus diuersum modum essendi habet in Patre, equam in Filio, & Spiritu sancto. Non tamè omnino est sicut essentia diuina respectu personarum. Nam essentia diuina eadem adæquatissime est in Patre, & Filio,

&c. Per-

&c. Perfectio verò creaturæ etiam prout est in Deo non est adequatè diuina essentia, nam includit illam & amplius. Optimum igitur simile est illud quo sæpè vtimur. Sicut perfectio numerica, quæ est in me, eadè est in ratione entis abstracta abstractione formali: tamen prout est in me dicit rationem finitam & limitatam, & prout est in illa ratione entis non dicit aliquid finitum & limitatum: nõ dissimiliter in proposito, numerica perfectio, quæ est in me prout est in me, & secundum illum modum quo est in me est finita, tamen prout est in Deo est infinita. Nec mirum est, quod eadem numerica perfectio secundum diuersos modos essendi habeat diuersissimas rationes. Nam, vt suprà diximus eadem numerica perfectio est in rebus materialibus & in intellectu, tamen illa numerica perfectio prout est in rebus materialibus non habet tantam puritatem & perfectionem, sicut habet prout est in intellectu, vt docet D. Th. multis in locis præcipuè. 2.2. q. 23. art. 6 ad primum. Ita dicendum in proposito.

¶ Ad primam confirm. respondetur, quod perfectio, quæ est in creatura etiam ablata imperfectione, & quæ est in Deo, sunt duæ, quoniam differunt secundum diuersum modum essendi, vt iam diximus. Inde tamen non sequitur, quod illa numero perfectio quæ est in creatura, non sit in Deo cum excellentiori modo essendi. Quod quidem explicabitur amplius art. 2. sequenti.

¶ Ad secundam confirm. respondetur, quod nos nõ diximus, quod perfectio numerica huius hominis & illius etiam ablata imperfectione sint idem cum diuina perfectione, & quod identificetur cum illa. Certa .n. res est, quod perfectio creata potest identificari cum diuina perfectione, etiam si perfectio creata consideretur ablata imperfectione. Nam illa perfectio numerica creata quamuis eadem sit in Deo, est tamen sub excellentiori modo essendi. Sit simile. Perfectio hominis, quæ est in illo à parte rei non est eadem identica perfectio cum perfectione hominis, quæ est in intellectu, quamuis eadem perfectio, quæ est in homine sit in specie. Quoniam illa perfectio prout est in ipso homine, & prout est in angelo non habet eundem modum essendi. Secundò respondetur, quod quamuis perfectiones numerice creatæ ablata imperfectione essent idem cum perfectione diuina, non sequitur, quod sint idem inter se. Illa enim maxima, quæcunque sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se, habet varias & diuersas expositiones, quas persequitur Caiet. 1. par. q. 28. ar. 3. ad primum. quas in proposito non est licitum adducere, quia ad altiora properamus. Pro nũc sufficit dicere, quod illa maxima est intelligenda quando sunt eadem vni tertio indiuisibili & incommunicabili, alias non habet verum. Nam in diuina essentia conueniunt Pater & Filius, & sunt idem in diuina essentia, tamen non sunt idem inter se. Item perfectio numerica Petri & Pauli identificatur in ratione entis abstracta abstractione formaliter, tamen non identificantur inter se. Ita dicendū esset in proposito, quod istæ perfectiones numerice identificantur in diuina essentia, quæ se habet respectu omniũ perfectionum, sicut includens & inclusum, continens & contentum, sicut ratio entis abstracta abstractione formaliter, & ideo non sequitur, quod identificentur inter se.

¶ Ad quartum articuli primi, respondetur, quod eadem perfectio numerica, quæ est in creatura est in Deo: ceterum prout est in Deo cum illo excellentissimo modo essendi est increata & improducta, & prout est in creatura cum alio modo essendi est creata & producta. Sicut diuina essentia vna perfectio numerica cum sit, in Patre non est produ-

cta, est vero producta prout est in Filio. Et sicut si ego haberem in intellectu meo speciem aliquam representantem rosam antequam esset, & produceret de nouo rosa, perfectio rosæ antea erat, & non est producta, est tamen producta prout est à parte rei, itaque eadem perfectio est producta secundum vnā rationem, & non producta secundum aliam. Ad cuius rei expositionem Not. primò, vt hoc complete explicemus. Quod cum Deus produxit mundum vel aliquam creaturam non produxit perfectionem, quæ antea non esset simpliciter in ratione perfectionis. Eadem enim perfectio erat in Deo, vt diximus, sed producit Deus de nouo perfectionem, quæ antea erat in Deo ab æterno sub alio esse imperfectiori & cum admixta imperfectione quam habet in creatura. Vnde perfectio cuiuslibet creaturæ si consideretur cum modo essendi quem habet in creatura, & cum imperfectione adiuncta, alterius rationis est omnino à diuina perfectione, quæ habet excellentissimum modum essendi sine mixtione alicuius imperfectionis, sed si perfectio creaturæ præcisè consideretur, vt est perfectio exclusis omnem imperfectionem eadem est in Deo, sed sub hac ratione non est perfectio creaturæ, sed tantum, vt habet admixtam imperfectionem, quod vt amplius explicemus Not. secundò, quod perfectio creaturæ si consideretur in ratione perfectionis dumtaxat, non includit in suo conceptu aliquam imperfectionem. Et hinc est, quod potest reperiri in Deo, vbi nulla potest esse imperfectio. Cæterum si consideretur hæc eadè numero perfectio, quatenus est perfectio creaturæ in suo conceptu claudit intrinsecè & essentialiter imperfectionem, sic adeo, vt si ab illa auferatur talis imperfectio non pertinebit ad creaturam, sed ad Deum tantum. Et ita cum perfectio, quæ est in creatura in ratione perfectionis non includat intrinsecè imperfectionem, sed solum quatenus est in ipsa creatura (quod sanè accidentarium est ipsi perfectioni vt sic) nihil verat, quod vna & eadem perfectio, quæ est in Deo depurata ab omni imperfectione sit etiam in creatura, admixtam habens imperfectionem, & quod sit producta prout habet admixtam imperfectionem, non verò prout est in Deo. Ad confirm. respondetur negando sequelam. Nam quando Deus producit vniuersum vel creaturam, non producit illam perfectionem in ratione perfectionis absolutè, & prout est in Deo, sed producit perfectionem prout habet admixtam imperfectionem, & isto modo differt à diuina perfectione non solum numero, verum etiam plusquam genere.

¶ Ex quo sequitur primo, quod est maxime adnotandum. Quod hoc est peculiare in prima & vniuersalissima causa, quod propter suam vniuersalissimam perfectionem eandem omnino numericam perfectionem quā in se habet in ratione perfectionis, communicet suis effectibus. In alijs autem causis à Deo non contingit hoc. Imo produciunt distinctam perfectionem in effectu ab illa quam habent in se formaliter. Quia perfectio effectus virtualiter dumtaxat, & non formaliter continetur in alijs causis à Deo. In Deo verò perfectio effectus inuenitur formaliter ablata imperfectione.

¶ Secundò sequitur, discrimin aliud elegantissimum inter primam causam & alias causas. Quod prima causa postquam aliquem effectum produxit, eodem modo retinet in se illummet effectum, atque antequā illum produceret. Et hinc fit, quod potest iterum eundem effectum producere si annihiletur vel destruat: ceterum omnes aliz causæ, quia solum virtualiter præexistebat effectus in illis, postquam semel produciunt suum effectum nõ amplius retinent illum intra se, quia uirtus quæ erat in causa

Primo corollarium notandum

Secundum corollarium not. maxime.

D ad

ad producendum illum effectum iam fuit terminata & exhausta, in productione ipsius effectus. Ex quo fit vt etiam si corruptatur vel annihiletur ille effectus non poterit iterum reproduci virtute alicuius causæ istarum, sed solus Deus hæc habet, excellentiam, vt hoc possit facere.

¶ Ad quintum argumentum articuli primi. Respondetur negando antecedens. Et ad omnes probationes antecedentis simul respōdetur pro nunc vsq; ad solutionem quarti principalis, quod est maxima differentia inter perfectionem diuinæ essentia, & omnes alias perfectiones. Nam diuina perfectio est eminentissima & altissima & vniuersalissima & totalis perfectio. Et ita debet includere omnes perfectiones etiam numericas ablata & præcisa imperfectione: cæterum perfectiones omnes creatæ quales sunt allatæ in argumento, non sunt perfectiones vniuersales & totales, sed partiales; nam vt dicemus in loco citato, nulla perfectio creatæ est totalis & vniuersalis respectu alterius, sed solum partialis. Et ita non est necessarium, quod vna includat alteram completè & perfectè, etiam si eleuatissima sit & eminentissima, sicut vna pars non includitur in altera.

¶ Ad sextum eiusdè articuli. Respondetur quod vt constat ex dictis hoc est proprium Dei solius, quod contineat omnes perfectiones aliarum rerum in ratione perfectionis. Et quamuis fides & Theologia sint habitus diuini ordinis & infiniti, & ex hac parte aliquid participant diuinæ perfectionis, videlicet, quod eminentiori modo contineant perfectiones habituum naturalium, & ita eminentissimo modo continet practicum & speculatiuum, cæterum ea parte qua sunt creaturæ finitæ & limitatæ non habent tantam excellentiam & perfectionem, & deficiunt à diuina perfectione, & ita non habet eandem numero perfectionem practici & speculatiui, quæ est in habitibus inferioris ordinis, etiam si talis perfectio consideretur imperfectioe sublata, & non se habent, vt includens & inclusum, sed vt duæ partiales perfectiones creatæ, quamuis altera sit altioris ordinis. Ad confirmationem respōdetur omnino idem.

¶ Ad septimum articuli primi. Respondetur pro nunc, quod etiam si illa sententia Durand. sit probabilis, non sequitur quod illa numero perfectio, quæ est in creatura non sit in Deo, sed solum sequitur, quod illa numero perfectio, quæ est in creatura non sit in Deo cum eodem modo essendi, quo est in creatura, de quo dicemus plura artic. sequenti.

¶ Ad argumenta facta secundo loco. Respondetur, quod omnia conuincunt nostram secundam conclusionem, & non procedunt contra primam. Cæterum quantum ad sextum argumentum, cum suis confirmationibus habent peculiarem difficultatem. Nam videntur conuincere, quod illa numero perfectio, quæ est in creatura, nõ solum sit in diuina essentia, sed quod sit in diuina essentia, cū eodem modo essendi, & quod identificetur cum illa, vnde respondetur ad illa.

¶ Ad quintum argumentum in oppositum huius articuli respōdetur, quod perfectio, quæ est in creatura ablata imperfectione est omnino similis diuinæ perfectioni: cæterum diuina perfectio non est omnino similis perfectioni creatæ: nã vt docet D. Th. 1. par. q. 4. ar. 3. inter Deum & creatam perfectionem non est omnimoda & mutua similitudo, sed creatura est similis Deo, Deus vero non est similis creaturæ. Ratio est, diuina perfectio includit eminentissimo modo illam perfectionem creatam, & aliquid amplius. Vnde nihil entitatis & perfectionis est in creatura, quod non assimilatur omnino diuinæ per-

fectioni. Aliquid tamen perfectionis est in Deo, quod non assimilatur creatæ perfectioni. Sit optimum simile. Species angeli inferioris in esse repræsentatiuo est similis omnino speciei angeli superioris, & nihil continetur in illa, quod non contineatur in specie superioris, non tamen species superioris est omnino speciei Angeli inferioris. Nam aliquid repræsentatur per speciem superioris, quod non repræsentatur per speciem inferioris. Ad confirm. iam patet ex dictis in secunda & tertia conclusione.

¶ Ad sextum argumentum. Iam constat ex dictis quod creatæ perfectio numerica est in Deo secundum altius esse, & hoc satis est ad hoc, quod perfectio numerica creatæ cognoscatur ab ipso Deo, Ad confirm. respondetur, quod omnis perfectio, quæ est in creatura reperitur in Deo cum alio modo.

¶ Ad tertium argumentum quæstionis propositæ in solutione ad primum principale.

*Ad tertiam
quæstionis
propositæ
ad primum
principale,
articulus
secundus.*

ARTICVLVS II.)

¶ *Vtrum, Deus & vniuersum ex vna parte sit aliquid perfectius quàm solus Deus ex alia.*

VIDE TVR, quod sic. Primò arguitur, argumento tertio ibi facto, Quando Deus produxit vniuersum, aliquid produxit, & produxit entitatem & perfectionem, quæ non erat antea, ergo Deus & vniuersum est aliquid perfectius quàm solus Deus. Confirm. argumentum. Si Sol produceret calidum, Sol & illud calidum, productum est aliquid perfectius, quàm solus Sol, sed Deus est eminenter esse creatum, ergo diuinum esse, & illud esse creatum ab ipso Deo aliquid perfectius est saltim extensiuè. Antecedens est notum. Consequentia verò constat ex paritate rationis.

¶ Secundò arguitur. Deus & vniuersum sunt plures perfectiones quàm solus Deus, ergo Deus & vniuersum est aliquid perfectius saltim extensiuè, quàm solus Deus. Consequentia est euident. Antecedens probatur. Deus & bonum creatum sine dubio sunt duo entia & duo bona. Nam vt diximus in articulo præced. in solutione ad primum. Diuinum esse numero distinguitur ab omni alio esse. Quod si quis dicat, quod esse creatum & bonum creatum, clauditur in diuino esse formaliter quantum ad id, quod entitatis & perfectionis est: & ita non est maior perfectio in Deo & vniuerso ex vna parte, quàm in solo Deo ex alia parte. (Sit exemplum. Homo, & rationale non sunt plura entia, nec dicunt maiorem perfectionem quàm solus homo, quia rationale includitur in homine) Contra.

¶ Tertio arguitur. Quamuis eadem numero perfectio, quæ est in creatura simpliciter loquendo sit in Deo in ratione perfectionis, non tamen est in Deo cum eodem modo essendi, & cum admixta imperfectione. Itaque cum modo essendi, quo est in creatura, & cum illa imperfectione est perfectio distincta ab illa quæ est in Deo, ergo. Esse diuinum & esse creatum duæ perfectiones distinctæ sunt, ac subinde aliquid perfectius est simpliciter loquendo Deus & vniuersum quàm solus Deus. Confirmatur argumentum. Numerica perfectio, quæ est in creatura cum modo essendi, quo est in creatura cum admixta imperfectione est distinctissima perfectio à perfectione diuina. & nõ identificantur, ergo sunt duæ perfectiones, ac subinde Deus & perfectio creatæ sunt aliquid perfectius quàm solus Deus.

¶ Quarto arguitur. Quamuis lux quæ est in Sole sit infinita in genere lucis: tamen lux Solis simul cum

cum luce alterius rei perfectior est saltem extensiuè quàm lux Solis tantum. Et idem dicendum est de calore, qui est in igne. Item gratia, quæ est in anima Christi, quamuis sit infinita in genere gratiæ, tamen perfectior est saltem extensiuè gratia Christi simul cum gratia alterius creaturæ quàm gratia Christi ex vna parte tantum, ergo quamuis diuinum esse sit infinitum & illimitatum, perfectius tamen quid est diuinum esse simul cum esse creato quàm diuinum esse tantum. Confirm. argumentum. Quāuis meritum Christi sit infinitum simpliciter in genere meriti, tamen meritum Christi & aliorum Sanctorum aliquid perfectius est saltem extensiuè, quàm meritum Christi solum, ergo idem est de diuino esse. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Aliàs merita Sanctorum frustra seruarentur cum Christi merito in thesauro Ecclesiæ.

¶ Quintò arguitur. Sicut diuinum esse est infinitum in ratione essendi, ita diuina cognitio, seu scientia etiam est infinita simpliciter & absolute & infinitè perfecta: & tamè diuina cognitio, seu scientia simul cum scientia vel cognitione creata est aliquid perfectius saltem extensiuè quàm sola diuina cognitio, vel scientia, ergo. Minor in qua est difficultas probatur. Nā sine dubio plures sunt cognitiones & scientiæ. Et ita Theologi dicunt, quod in anima Christi est multiplex cognitio & scientia. Nam est scientia diuina, scientia beata, scientia infusa, & experimentalis, & istæ scientiæ & cognitiones distinguuntur realiter inter se.

¶ Sextò arguitur. Si aliqua ratione Deus & vniuersum non est aliquid perfectius saltem extensiuè quàm solus Deus, maxime, quia perfectio creata non est eiusdem ordinis & rationis cum diuina perfectione, sicut punctus non est eiusdem rationis cum linea, & ideo additus lineæ non facit aliquid maius, sed hæc ratio null est, ergo. Maior videtur nota. Minor verò probatur. Si quis habeat assensum scientificum alicuius conclusionis, ac subinde certitudinem scientificam, & adueniat ratio probabilis & topica, certior est quàm ille qui solum habet demonstrationem, tamen ratio topica & probabilis non est eiusdem ordinis, & rationis cum ratione demonstratiua, ut per se est notum, ergo. Maior verò constat ex doctrina Aristotelis, & omnium dialecticorum. Confirm. argumentum. Etiam si optima esset ratio, tamen bonitas creata non est omnino ita diuersæ rationis respectu diuinæ bonitatis, sicut punctus respectu lineæ. Nam punctus non est quantus sicut linea. Et ideo nihil quantitatis addit supra lineam. Et ita linea superaddita puncto non est maior, Nam punctus & linea non sunt plura quanta, sed res creata est quoddam bonum, ut constat secundum illud Gen. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*, ergo bonum creatum additum bono diuino facit aliquid maius extensiuè saltem.

¶ In oppositum est primò. Quando Deus produxit vniuersum vel creaturam, non produxit illam perfectionem in ratione perfectionis absolute. Nā in ratione perfectionis simpliciter & absolute, iam erat antea, sed solum produxit illam, prout habet admixtam imperfectionem, ut diximus in articulo præcedenti, in solutione ad quartum, eorum, quæ ponuntur primo loco, ergo esse creatum vel vniuersum non addit aliquid perfectionis supra diuinam perfectionem, sed solum addit imperfectionem, ac subinde Deus & vniuersum non est aliquid perfectius, quàm solus Deus. Confirm. argumentum. Nā ut ibidem diximus, illa numero perfectio, quæ communicatur creaturæ a Deo, quando producit, manet in ipso Deo quando iam producta est. In quo differt causa vniuersalissima ab omnibus alijs causis

& præcipue a Sole: Nam postquam Sol productus calidum aliquid illud iam non remanet in ipso Sole, ergo creatura producta nullam perfectionem addit supra diuinam perfectionem, sed solum imperfectionem, potentialitatem & defectum. Ac subinde, Deus solus est ita perfectus sicut Deus & vniuersum.

¶ Secundò arguitur. Quamuis bonum diuinum & bonum creatum sint duo entia & duo bona, tamen habet se sicut includens & inclusum, ita quod diuinum esse claudit quidquid perfectionis est in creatura, ut iam supra dictum est, & creatura supra diuinum esse nihil addit nisi potentialitatem & imperfectionem, ergo Deus & vniuersum non sunt aliquid perfectius quàm solus Deus, siquidem vniuersum solum addit imperfectionem. Confirm. argumentum. Sæpè dictum est, quod diuinum esse habet se sicut ens abstractum abstractione formali respectu aliarum perfectionum, sed ens abstractum abstractione formali, & angelus non sunt aliquid perfectius quàm solum sic abstractum, siquidem habet se sicut includens & inclusum, & angelus supra ens sic abstractum solum addit imperfectionem & potentialitatem, & quidquid perfectionis est in Angelo clauditur in ente sic abstracto, ergo idem erit in proposito. Quod si quis dicat, quod adhuc perfectio creata prout est admixta cum imperfectione, & cum modo essendi imperfecto est distincta perfectio, ac subinde sunt plures perfectiones, quæ cum suis modis non se habent sicut includens & inclusum. Diuina enim perfectio non includit creatam perfectionem cum illo modo.

¶ Tertio arguitur contra hanc solutionem. Ad hoc quod vniuersum nihil perfectionis addat supra diuinam perfectionem satis est, quod creatura includatur in Deo quantum ad id quod est in illa entitatis, & perfectionis, quamuis non includatur cum imperfectione, & modo, quo est in creatura, sed quidquid entitatis & perfectionis etiam numericæ reperitur in creatura in ratione perfectionis simpliciter includitur in Deo formaliter, ergo Deus & vniuersum non est aliquid perfectius quàm solus Deus. Confirm. argumentum. Nam ut dictum est articulo præcedenti in tertia conclusione eadem, numerica perfectio, quæ est in creatura simpliciter loquendo est in Deo in ratione perfectionis, ergo creatura nihil perfectionis addit supra diuinam perfectionem, ac subinde Deus & vniuersum non est aliquid perfectius quàm solus Deus.

¶ Quarto arguitur. Deus simpliciter & absolute & secundum omnem rationem est infinite perfectus. Itaque, non est infinite perfectus in hoc vel in illo genere, sed absolute in ratione entis, ergo nihil potest esse perfectius ipso Deo, nec intensiuè nec extensiuè. Antecedens est notum ex iam dictis. Consequentia probatur. Ut docet D. Thom. 3. p. quæst. 10. art. 3. ad tertium. ex Aristot. infinito simpliciter quoad omnia simpliciter nihil est maius: infinito autem secundum aliquid determinatum non est maius in illo ordine, potest tamè accipi aliquid maius extra illum ordinem, ergo. Confirm. argumentum & explicatur. Diuinum esse est infinitum & illimitatum in ratione entis & perfectionis, ergo in ratione entitatis & perfectionis nihil potest esse maius, etenim, si lineæ infinitæ ea ratione, qua infinita est, nihil in illo ordine potest addi, ergo nihil potest esse perfectius in ratione essendi & perfectionis quàm Deus, si quidem in illo ordine est infinitum simpliciter.

¶ Quinto arguitur. Ex opposito sequitur quod Filius Dei cum natura assumpta perfectior est saltem extensiuè, postquam factus est homo quàm ab æterno antequam fieret homo. Imo sequitur, quod

D 2 Filius

40 F. Petri de Ledesma De diuina perfect.

Filius Dei cum natura assumpta sit aliquid perfectius quam Pater, hæc autem omnia absurda videntur, ergo. Sequela probatur. Deus & vniuersum est aliquid perfectius quam solus Deus, ergo Deus cum humanitate est aliquid perfectius quam solus Deus, siquidem addit perfectionem humanitatis.

¶ Vltimò arguitur. Perfectio creata non est eiusdem rationis cum diuina perfectione, sed diuersæ rationis; & aliquid ordinis inferioris, ergo illa perfectio creata addita diuinæ perfectioni non facit aliquid maius vel perfectius. Antecedens est notum, & explicabitur infra. Cōsequentiā probatur. Quando aliquid additur eiusdem rationis, tūc fit aliquid maius, vt si lineæ addatur linea: ceterum si addatur aliquid diuersæ rationis non fit maius aut perfectius, vt si lineæ addatur multa puncta. Confirm. argumentum. Plus distat bonitas creata à diuinā bonitate & perfectione in ratione bonitatis quam punctus à linea in ratione quantitatis. Nam lineæ & punctus saltem reductiue ponuntur in eodem prædicamento, & aliquo modo conueniunt in ratione quantitatis. Deus verò in ratione bonitatis nullo modo pertinet ad idem prædicamentum creaturæ.

¶ Propter hæc argumenta, pro vtraque parte posita (quæ maximè difficilem reddunt istam questionem) sunt variæ, & diuersæ sententiæ inter Doctores.

¶ Prima sententia est, quæ consistit in duobus dictis. Primum est, quod diuina bonitas & perfectio addita bonitate & perfectione vniuersi, vel subtracta non perficitur in se intensiue nec melioratur nec deterioratur, vt inquit Durandus in loco quem statim citabimus. Secundum dictum est, qd Deus & vniuersum est aliquid perfectius extensiue. Huius sententiæ princeps est Durand. in 1. dist. 44. q. 3. quæ etiam sequuntur alij moderni Theologi.

¶ Secunda sententia est huic opposita, videlicet quod Deus & vniuersus non sunt aliquid perfectius quam solus Deus intensiue vel extensiue. Hanc sequuntur ferè omnes discipuli D. Tho. Huius sententiæ primus videtur esse Caiet. 2. 2. quæst. 31. art. 7. vbi ait, quod quæcunque perfectio creata adiuncta diuinæ non facit perfectius, in huius rei declarationem sit.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Certissimum est, qd perfectio creata addita diuinæ perfectioni non perficitur in se diuina bonitas & perfectio. Itaque diuina bonitas & perfectio non intenditur in se, nec est perfectio intensiue, nec perficitur in se aliquo modo. Hæc conclusio explicatur, nam vna perfectio dupliciter perfici potest. Vno modo per intensionem, sicut calor perficitur per intensionem. Secundo modo perfici potest ex coniunctione ad aliam perfectionem. Sicut intellectus creatus ex coniunctione ad lumen gloriæ maxime perficitur in se, quamuis intellectus non intèdatur. Nam non est qualitas intensibilis & remissibilis. Igitur in proposito dicimus, quod diuina perfectio non intenditur in se, nec perficitur ex additione creatæ perfectionis. Hæc conclusio sic exposita.

¶ Probatur omnibus argumentis factis secundo loco quæ illam demonstrant. Quæ omnia cōfirmantur, primo. Diuina essentia & perfectio non est intensibilis cum non sit mutabilis, vt infra dicemus, nec etiam est perfectibilis propter eandem rationem, ergo nullo modo perficitur per additionem perfectionis creatæ. Confirmatur secundo. Perfectio hominis quæ continetur in specie angelica in esse repræsentatiuo (quod est purius & eleuatius) non perficitur ex eo quod producatur ipsa perfectio hominis in esse naturali & magis materiali, vt con-

stat sine aliqua probatione, ergo perfectio diuina non perficitur ex hoc quod producatur vniuersum. Siquidem perfectio vniuersi in Deo continebatur in esse eleuatiore & puriori: nā vt diximus in artic. præced. maiorem puritatem & eminentiam habet diuinum esse respectu esse creati, quam species angelica respectu rei materialis in esse materiali.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Probabilis mihi videtur sententia Duradi, videlicet, quod Deus & vniuersum est aliquid perfectius extensiue, quam solus Deus. Hæc conclusio probatur autoritate Durandi, & aliorum Theologorum, qui illam sequuntur. Et argumentis factis primo loco quæ habent maximam probabilitatem. Quæ omnia confirmantur primo, nam probabile est, vt diximus in tertia conclusione articuli præcedentis, quod simpliciter & absolute non est concedendum, quod eadem numerica perfectio, quæ est in creatura non est in Deo, sed alia altior & eminentior, ergo probabile est, quod vniuersum addit aliquam perfectionem numericā distinctam a diuina perfectione, ac subinde Deus & vniuersum sunt plures perfectiones, quam solus Deus, & consequenter aliquid perfectius extensiue. Confirmatur secundo, & explicantur omnia. Quæuis perfectio numerica, quæ est in me, fit in specie angelica in esse repræsentatiuo, tamen duæ perfectiones & entitates sunt in me & in specie angelica propter diuersum modum essendi eiusdem perfectionis, ergo quamuis perfectio eadem vniuersi sit in Deo. sunt tamen plures perfectiones propter diuersum modum essendi perfectionis diuinæ & creatæ. Quod si sunt plures perfectiones Deus & vniuersum, erunt aliquid perfectius extensiue quam solus Deus. Vnde inquit Durandus. Istud autem videtur mirabile, licet enim bonitas diuina non melioretur nec deterioretur bonitate creaturarum addita vel subtracta, tamen omnino videtur quod duo bona vel plura bona sint aliquid melius, saltem extensiue, quam vnum illoque.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Longè probabilior est opposita sententiæ, scilicet, quod Deus & vniuersum non est aliquid perfectius quam solus Deus etiam extensiue. Itaque solus Deus est ita perfectus intensiue & extensiue, sicut Deus & vniuersum. Hanc sententiam docet expressè Caietan. 1. par. quæst. 14. art. 6. vbi dicit, quod nulla res comparata ad diuinam perfectionem addit aliquid positium, quod non contineatur in essentia Dei, sed solum addit defectum & potentialitatem, & denique imperfectionem. Et ita creatura nihil addit perfectionis, sed solum addit imperfectionem, ac subinde non facit aliquid perfectius etiam extensiue. Et in 2. 2. quæst. 31. art. 7. dicit. Recolendum est enim, quod sicut quæcunque perfectio creata adiuncta diuinæ non facit perfectius, ita nec quæcunque gloria creata adiuncta gloriæ diuinæ facit gloriosius. Et loquitur Caietan. expressè de maiori perfectione etiam extensiua. Nam subdit. Nec obstat, quod gloria de genere suo sit bonum extrinsecum, utpote consistens in cognosci, æstimari ac laudari. Sicut enim cognitioni, æstimationi, laudationi actiue ipsius Dei, nulla addita cognitio, æstimatio, aut laudatio facit maiorem: ita nec gloriæ quam habet apud seipsum Deus in propria noticia & laude quæcunque addita facit maiorem.

¶ Hæc conclusio sic explicata probatur argumentis factis secundo loco, quæ sunt longè probabiliora. In præsentia tamen duæ rationes expendæ sūt & declarandæ, vt appareat veritas huius conclusionis: & explicentur argumenta facta in oppositum. Prima ratio est desumpta ex vniuersalitate diuini esse. Nam vt supra dictum est, diuina essentia est forma quædam eminentissima & perfectissima ambiens

biens & continens omnem perfectionem etiam numericam, quæ est in creatura, ita ut nihil perfectionis addat creatura & totum vniuersum, quod non fit in Deo, & hac ratione dicitur bonum vniuersale Exod. 33. cum dicitur, *Ego ostendam tibi omne bonum*. Et ita vniuersum nihil addit perfectionis, sed imperfectionis & potentialitatis. Sicut ens abstractum abstractione formali continet omnem perfectionem, & nihil addit supra ipsum nisi potentialitatem & defectum, & imperfectionem, ita ut si dicas ens homo, solum addis imperfectionem. Nam id quod perfectionis dicitur sub altiori ratione continetur in ipso ente sic abstracto, ita Deus dicit vniuersum, perfectionem & bonitatem & vniuersum addit imperfectionem. Et hac ratione dixerunt quidam Philosophi, quod nihil aliud erat mundus, nisi Deus explicatus, id est. Vniuersum ad nihil aliud institutum est nisi ut in eo explicetur diuina perfectio. Itaque sicut ens abstractum abstractione formali dicit totam perfectionem essendi: taliter ut quidquid addas non addat perfectionem, sed potius explicet perfectionem ibi contentam cum admixtione imperfectionis, ut si dicas ens homo, vel ens angelus, ita vniuersum nihil aliud est quam explicatio perfectionis incluse in ipso Deo, ita ut nihil perfectionis addat creatura vel vniuersum supra ipsum Deum, & si quid addit in tali explicatione est imperfectio. Vis igitur huius rationis hæc est: diuina essentia est vniuersalissima in sua perfectione intensiue & extensiue, ita ut sit vniuersum bonum, ergo creatura nihil perfectionis addit supra diuinam bonitatem, nam si quid adderet etiam extensiue non diceretur omne bonum vniuersaliter. Nam essent plura alia bona. Quod explicabitur amplius in solutionibus argumentorum, quæ ponuntur primo loco.

¶ Secunda ratio est. Etiam si non essent in Deo eadem numerice perfectiones cum altiori modo essendi, nihilominus perfectio creata non est eiusdem ordinis & rationis cum diuina perfectione, & ita illa addita non facit aliquid perfectius. Nam regula est metaphysicæ, quam adducit Soncinus 12. Metaphysicæ: quæ ait. 31. ad primum. Quod quando alicui rei additur aliqua pars aliquota, & eiusdem rationis facit aliquid maius & perfectius. si vero additur aliquid quod non sit eiusdem rationis non facit aliquid maius nec perfectius, ut si lineæ addantur multa puncta non fit maior, ergo. Et quod perfectio creata cum diuina perfectione comparata non est perfectio eiusdem rationis. Imo sicut punctus non habet rationem quantitatis, ita perfectio creata non habet rationem entis & perfectionis, si cum diuina perfectione comparatur. Nam perfectio creata, ita comparata habet rationem perfectionis umbraticæ, & non est perfectio. Vnde Iob cap. 23. dicitur de Deo. *Ipse enim solus est*. & cap. 28. loquens de Deo nomine diuinæ sapientiæ, ait. *Excelsa & eminentia non memorabuntur in comparatione eius*. Et multa alia dicit, quæ faciunt ad hoc propositum. Et Isaia c. 40. inquit Propheta verba faciens de diuina maiestate. *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum & inane reputate sunt ei*. Imo ut alij legunt, *plusquam nihilum*. Quo in loco significatur aperte, quod omnes creaturæ perfectiones quantumuis eleuatz, si cum diuina essentia & maiestate comparantur nec dum esse habent, quod est omnium imperfectissimum conueniens omnibus rebus quantumuis imperfectis. Hoc etiam docent Sancti, Diu. Dionys. cap. 5. de diuinis nominib. vocat Deum verè existentem. Cum enim vellet de Deo verba facere inquit. *Transcendendum autem est ad verè existentem. Vbi verè existentem vocat Deum quasi alia non*

D. Dionys.

A verè existant cum illo comparata. Et paulò inferius inquit. *Age bonum sicut verè existens*, D. Niurnymus idem vocet tom. 7. super cap. primum. Ecclésiastes statim à principio, vbi sic ait. *Possumus igitur & nos in hunc modum celum, terram, maria, & omnia quæ in hoc circulo continentur bona quidem per se dicere, sed ad Deum comparata esse pro nihilo*. D. Augustinus est in eadem sententia tom. 1. lib. vno de vera religione cap. 49. in fine capitis, vbi sic loquitur. *Aeternitas autem tantummodo est, nec suis quasi iam non sit nec erit quasi adhuc non sit. Quare sola ipsa verissime dicere potuit humana menti, ego sum qui sum, & de illo uerissime dici potest, qui est misit me*. Et tom. 8. super psalm. 101. in illis verbis. *In generatione, &c.* Est locus insignis. Ait enim. *Non esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum inueniretur non esse verè*. Et super psalm. 134. in illis verbis. *Laudate Dominum quoniam bonus, explicans verba illa, qui misit me, &c.* ait. *Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quæ facta sunt non sint illi comparanda, quoniam ab illo sunt, illi enim comparata non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est. Est enim est sicut bonorum bonum est*. Est tamen locus mirabilis in eodem August. tom. 9. lib. de cognitione veræ vitæ. c. 7. vbi hanc ænigmaticam definitionem Deo tribuit. *Deus spiritus est essentia inuisibilis, omni creatura incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam eternitatem simul essentialiter possidens, idem ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa iustitia, ipsa aternitas existens. Omnem creaturam instar puncti in se continens*. Diu. Chrysost. tom. 4. super epistolam ad Ephes. homil. 3. super illud cap. primi. super omnem principatum, &c. dicit. *Quod enim pulices sunt ad homines collati, hoc omnis creatura est si Deo comparatur*. Hoc ipsum docet D. Thom. quæst. vnic. de scientia Dei, ar. 3. ad 18. dicens. *Quod aliquid comparatur Deo dupliciter. Vel secundum commensurationem, & sic creatura Deo comparata inuenitur quasi nihil. Vel secundum conuersionem ad Deum à quo esse recepit, & sic hoc solum esse habet quod comparatur ad Deum*. Et hoc constat etiam ratione. Diuinum esse, ut iam sæpè diximus, includit omne esse & omnem perfectionem, & virtutem essendi, esse verò creatum non includit omne esse, sed particulam quandam ipsius esse, ergo diuina perfectio plenissime est, & creata perfectio illi comparata non verè est, ac subinde non est perfectio eiusdem ordinis cum diuina perfectione. Iis positis respondendum est ad argumenta facta primo loco, nam persistendum est in tertia conclusione.

D. Hieron.

D. August.

D. Chrysost.

D. Thom.

D Ad primum argumentum articuli, quod etiam est tertium quæstionis propositæ ad primum principale. Respondetur, quod quando Deus produxit vniuersum, non produxit aliquam perfectionem, quæ antea non esset in ratione perfectionis. Nam diuina perfectio eminentissima, est vniuersalissima perfectio, comprehendens & ambiens omnem perfectionem, sed produxit illam perfectionem, quæ antea erat in ratione perfectionis cum alio modo, & cum imperfectione admixta, & sic vniuersum non addit aliquid perfectionis supra Deum, sed imperfectionem. Itaque considerandum est, quod vniuersum quantum ad id quod perfectionis est in illo comprehenditur à diuina perfectione, & ambitur ab illa etiam antequam esset, non verò quantum ad id quod imperfectionis est in illo, quod explicabitur amplius in solutione ad secundum. Secundò respondetur, quod quando Deus produxit vniuersum, produxit aliquam perfectionem & entitatem, quæ non erat antea, inde tamen non sequitur, quod Deus & vniuersum sit aliquid perfectius quam solus Deus. Nam perfectio illa producta non est eiusdem rationis cum

D 3 diuina

diuina perfectione. Ad confirmationem respondetur, quod Sol & calidum productum, aliquid perfectius est, quam solus Sol, non tamen Deus & vniuersum est aliquid perfectius quam solus Deus. Ratio differentie est duplex. Prima est. Nam Sol non est vniuersalis perfectio ambiens & continens in se eminenter omnia & formaliter quantum ad id quod perfectionis est, sed solum continet calidum productum virtualiter, & non comparatur ad illud, ut vniuersalis perfectio, sed ut partialis, ut infra amplius explicabitur. Diuina verò essentia est vniuersalis perfectio continens & ambiens omnia eminenter, & non solum virtualiter. Imò continet omnia formaliter quantum ad id, quod perfectionis est in illo, & non est partialis perfectio, sed totalis. Secunda differentia est, nam calidum productum addit aliquam perfectionem eiusdem rationis cum perfectione Solis. Nam vtraque est perfectio creata, & ita facit aliquid perfectius: ceterum creatura non addit perfectionem eiusdem rationis cum diuina perfectione, & ita non facit aliquid perfectius.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod ut optimè ibi dictum est, Deus & vniuersum quantum sunt plures perfectiones quam solus Deus: tamē habent se sicut includens & inclusum, non quidem absolute & simpliciter, sed in ratione perfectionis tantum. Diuina perfectio includit & ambit omnem creaturam quantum ad id quod perfectionis est, licet absolute non comprehendat creaturam. Itaque quicquid perfectionis est in creatura manet inclusum in diuina perfectione, & comprehensum ab illa non tamen id quod imperfectionis. Sit optimum simile Magistri sententiam. 1. dist. 19. Persona Spiritus sancti in diuinis ita perfecta est intensiue & extensiue, sicut persona Patris, & Filij, & Spiritus sancti simul. Nā in diuina essentia nihil est magis perfectum & minus perfectum etiam extensiue, sed est ibi maxima æqualitas, cum in omnibus sit infinita perfectio, & quamuis Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sint tres personæ: persona verò Spiritus sancti tantum sit vna: nihilominus persona Spiritus sancti includit omnes alias quantum ad essentiam & quantum ad id quod perfectionis est in illis. Non dissimiliter in nostro proposito. Vnde D. Thom. 1. par. q. 42. art. 5. explicans illud Ioan. c. 14. *Ego in Patre, & Pater in me est*, docet, quod *vna persona diuina est in alia ratione essentia quam includit, & in ratione perfectionis*.

¶ Ad tertium argumentum, quod est replica contra istam solutionem. Respondetur ex dictis, quod quamuis perfectio creaturæ cum modo essendi & imperfectione, qua est in creatura sit distincta numero à diuina perfectione, tamen includitur in diuina perfectione in ratione perfectionis, & ita non facit aliquid perfectius. Et ita considerandum est, quod illa perfectio quæ est in creatura cum illo imperfecto modo, est in ipso Deo cum perfectissimo & eminentissimo modo. Itaque est vnica cum diuersis modis. Vnde in creatura supra Deum nihil addit nisi modum illum & imperfectionem. Et idem respondetur ad confirm. Secundo respondetur ad 2. & 3. argumentum cum confirmatione, quod quamuis perfectio creaturæ sit distincta à diuina perfectione, non facit aliquid perfectius. Quoniam non est perfectio eiusdem ordinis & rationis sed rationis diuersissimæ.

¶ Ad quartum argumentum. Dubium est quare ratione ea quæ habent infinitatem in aliquo genere possint recipere additionem saltem extensiuam in illo genere, ut lux Solis, calor ignis, gratia Christi, & eius meritum infinitum: & tamen diuinum esse quod est infinitum simpliciter non potest vllō modo

recipere additionem saltem extensiuam. Ratio dubitandi est. Nam lux Solis, calor ignis, gratia Christi, &c. sunt infinita in certo genere & ratione, ergo in illo genere, & ratione non potest esse aliquid perfectius extensiue, vel intensiue. Antecedens est notum. Consequentia probatur primò, nam ut docet D. Th. 3. p. q. 10. ar. 3. ad tertium. *In finito simpliciter quoad omnia simpliciter nihil est maius: infinito autē in aliquod determinatum non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid aliud maius extra illum ordinem*. Sicut si linea esset infinita ea ratione, qua infinita est nihil potest esse maius, ergo luci Solis, & calori ignis, & gratiæ Christi, nihil potest addi in illa ratione qua habent infinitatē. Secundo probatur antecedens. Infinitum omnibus modis (quale est diuinum esse) non potest recipere additionem nec extensiue nec intensiue vllō modo, ergo infinitum secundum quid nou potest recipere additionem extensiuam nec intensiuam ea ratione qua infinitum est. Probatur consequentia. Sicut infinitum simpliciter dicit simpliciter omnem perfectionem, & ideo non potest recipere additionem, ita infinitum secundum quid & in tali ratione includit & ambit omnem perfectionem talis rationis, alias non esset infinitum in tali ratione. Confirmatur hæc ratio, & explicatur. Infinitum simpliciter & omnibus modis dicit vniuersalem perfectionem etiā quæ ambit & continet omnē perfectionē numericam sub ratione perfectionis: & ideo non est aliquid maius illo etiam extensiue, ergo infinitum secundum quid & in tali ratione dicit perfectionē vniuersalem in tali ratione, ac subinde non potest esse aliquid maius & perfectius etiam extensiue in illa ratione. Etenim quamuis vnum vniuersale detur maius altero, ut ens quam animal: nam ens dicit vniuersalissimam rationem, animal vero magis contractam, tamen sicut ens vniuersam rationem includit, quæ continetur sub ratione entis, ita animal dicit omnem perfectionem, quæ continetur sub ratione animalis, ergo eadem est omnino ratio de infinito simpliciter respectu omnis perfectionis, & de infinito secundum quid respectu illius rationis.

¶ Ad hoc dubium respondetur pro nunc, quod omnia ista de quibus dubitamus in hac difficultate non habent infinitatem simpliciter in suo genere. Calor enim ignis quamuis sit summus per potentiā naturalem, tamen de potentiā Dei absoluta non est summus. Deus enim potest facere calorem magis intensum. Et idem dicendum est de luce Solis, imò de gratia Christi, quantum ad intensiōem. Et ita non mirum quod illis possit fieri additio saltem extensiue. Ceterum, Deus est simpliciter infinitus omnibus modis, & ita non potest recipere additionem etiam extensiuam. De hoc tamen dicemus copiosius infra in solutione ad quartum principale. Ibi enim omnia ista dicuntur in particulari, quoniam pendet ex resolutione illius argumenti. Et per hoc patet etiam ad confirmationem.

¶ Ad quintum argumentum articuli, respondetur, quod idem est de diuina cognitione, atque de diuino esse. Nam sicut diuinum esse simpliciter & absolute est infinitum ambiens & continens omnē creatam perfectionem, & hac ratione non potest ei fieri additio etiam extensiua, ita etiam diuina cognitio est infinita & in genere cognitionis & in omni genere & ratione: & ideo non potest ei fieri additio etiam extensiua.

¶ Ad sextum argumentum articuli, respondetur quod ratio ibi adducta est optima inter alias, & ad probationem minoris. Respondetur, quod certitudo quæ prouenit à ratione demonstratiua & à ratione topica & probabili quodā modo sunt eiusdem rationis.

Optimum simile.

Dubium optimum.

Dubium optimum.

rationis. Nam pertinent ad ordinem naturalem, esset autem simile si una certitudo esset supernaturalis & altera naturalis. Tunc enim fortassis certitudo naturalis nihil perfectionis adderet supra certitudinem supernaturalem. Secundò respondetur quòd illa ratio debet intelligi, quando sunt omnino diuersæ rationis, ita ut una non conueniat cum alia, ut ratio puncti, quæ nullam conuenientiam habet cum quantitate lineæ, & bonitas creaturæ, quæ si comparatur cum diuina bonitate, ita se habet ac si non esset, certitudo verò quæ provenit à ratione topica, aliqualem conuenientiam habet cum illa quæ provenit à ratione demonstratiua. Vltimò dicendum est, quod diuina perfectio est alterius rationis à perfectione creata. Nam est perfectio vniuersalis. Et ita debet continere omnem perfectionem creatam in ratione perfectionis, & consequenter non potest ei fieri additio, certitudo verò quæ provenit à demonstratione non est ita alterius rationis à certitudine quæ provenit à ratione topica. Nam non se habet, ut vniuersalis perfectio in illa ratione, sed ut particularis. Et ita non mirum quod addat aliquid perfectionis. Ad confirmationem iam supra diximus, quod bonitas creata respectu diuinæ bonitatis & perfectionis, ita est diuersæ rationis sicut punctus respectu lineæ. Ex dictis in hoc articulo soluitur tertium argumentum quæstionis propositæ ad primum principale.

Articulus
tertius, circa
confirmationem
tertij argu-
menti.

¶ Ad confirmationem tertij argumenti quæstionis propositæ ad primum principale.

ARTICVLVS III.

Verum, tota collectio creaturarum possibilium contineatur eminenter in Deo.

DIXI in quæstione, tota collectio. Certa enim res est, quod quælibet creatura diuini cõtinetur eminenter in Deo, ut iam diximus. Dixi etiam eminenter. Nam certa res est, quod talis collectio non continetur in Deo formaliter, cum sit collectio rerum creaturarum quæ intrinsecè includit imperfectionem. Et videtur vera pars negatiua.

¶ Primò arguitur, argumento facto in illa confirmatione. Ad rationem continentie eminentialis requiritur, quod forma contineas excedat formam contentam, ita ut res contenta non adæquet formam continentem, sed tota illa collectio adæquat diuinam perfectionem, siquidem dicit perfectionem sine termino aliquo, ergo.

¶ Secundò arguitur. Tota illa collectio creaturarum possibilium simpliciter dicit infinitam perfectionem non solum in numero, verum etiam essentialiter, ergo tota illa collectio adæquat diuinam perfectionem ac subinde non est eminenter in Deo. Vltima consequentia constat ex iam sæpè dictis. Prima verò consequentia probatur. Sicut Deus est essentialiter perfectus & infinitus: ita collectio illa est perfecta & infinita essentialiter. Antecedens vero constat. In illa collectione creaturarum possibilium reperiuntur infinitæ perfectiones specie distinctæ: & ita D. Thom. 1. par. q. 14. art. 12. dicit, quod Deus per scientiam simplicis intelligentie cognoscit infinita simpliciter.

¶ Tertio arguitur. Nam D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 3. expressè docet, quod nullus intellectus creatus potest cognoscere in verbo omnia quæ Deus facit vel facere potest. Ratio eius est. Nam alias comprehenderet eius virtutem. Ex hac doctrina tale desumitur argumentum. Qui cognosceret in verbo totam

A collectionem effectuum possibilium comprehenderet diuinam virtutem, ut dicit D. Thom. ergo illa collectio adæquat diuinam virtutem ac subinde non continetur in Deo eminenter. Prima consequentia probatur. Nam secunda iam probata est in argumentis præcedentibus. Ad rationem comprehensionis requiritur, quod intellectus in cognoscendo adæquet rem in essendo, sed intellectus cognoscendo collectionem creaturarum possibilium comprehendit Deum, ergo illa collectio adæquat diuinam perfectionem.

¶ In hac difficultate sit conclusio. Tota collectio creaturarum possibilium continetur eminenter in Deo. Hanc sententiam docet expressè Caieta. in 1. par. q. 12. art. 8. Vbi dicit, quod omnia alia à Deo si ponerentur non adæquarent diuinum esse. Hanc etiam docet Caietan. de ente & essentia, cap. 5. ante quæst. duodecimam, vbi dicit, quod esse diuinum æquualet omnibus perfectionibus omnium generum, & excedit singulas & omnes simul, utpote res superioris & inaccessibilis ordinis. Et hæc conclusio est manifesta & probatur.

Conclusio
articuli.

¶ Primò probatur. Illud continetur eminenter in alio, ut diximus, quod continetur in forma eminentiori & contentum non adæquat formam quæ continet, sed diuina essentia respectu collectionis omnium creaturarum possibilium est forma eminentior & collectio ipsa non adæquat perfectionem diuinæ essentia, ergo. Consequentia est euidentis. Minor in qua est difficultas probatur: Et quidè quod diuina essentia sit forma eminentior constat. Nam diuina essentia est forma quædam eminentissima, nihil habens admixtum de imperfectione, collectio verò creaturarum claudit intrinsecè imperfectionem. Quod verò hæc collectio non adæquet diuinam perfectionem probatur. Nam diuina perfectio includit perfectionem omnem illius collectionis in ratione perfectionis, & aliquid amplius, quod non includitur in illa collectione, nam includit propriam perfectionem, quæ non clauditur in collectione illa, ergo.

¶ Secundò probatur conclusio. Tota collectio creaturarum possibilium continetur intra limites entis finiti & limitati, ut constat, nam collectio illa non excedit perfectionem entis prædicamentalis, ergo tota illa collectio non adæquat diuinam perfectionem. Probatur consequentia. Diuina perfectio non continetur intra limites entis finiti & limitati, nec clauditur in prædicamentis creatis, sed excedit omne prædicamentum, ut postea dicemus, ergo.

¶ Tertio arguitur. Tota illa collectio creaturarum possibilium non est infinita simpliciter & absolute. Diuina verò perfectio est infinita simpliciter & absolute, ergo collectio illa non adæquat diuinam perfectionem. Antecedens est euidentis. Deus enim est infinitus in ratione entis. Nulla namque de perfectionibus essendi illi deest, collectio verò illa solum habet quandam infinitatem in ratione entis creati & creabilis. Consequentia vero probatur. Nā illud quod est infinitum simpliciter & absolute in omni ratione excedit infinitum secundum quid, & in tali ratione, & infinitum in tali ratione non adæquat infinitum simpliciter. Confirmatur argumentum. Si daretur forma separata, v.g. lux quæ contineret totam perfectionem debitam illi speciei non adæquaret infinitam aliam formam quæ contineret omnem perfectionem qualitatis vel entis, sed haberent se sicut excedens & excessum, sed collectio creaturarum possibilium continet omnem rationem entis creati & creabilis tantum: diuinam verò essentia continet omnem rationem entis simpliciter & absolute, ergo illa collectio non adæquat diuinam

diuinam perfectionem, ac subinde continetur in Deo eminenter: quibus positis, respondetur ad argumenta facta.

¶ Ad primum argumentum, quod est confirmatio tertij argumenti quæstionis propositæ ad primū principale respondetur negando, quod tota collectio creaturarum possibilem adæquet diuinam perfectionem. Illa enim collectio simpliciter & absolute habet terminum. Nam continetur intra rationem entis finiti, diuina verò perfectio nullo modo habet terminum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod diuina perfectio simpliciter & absolute est infinita sine aliquo limite & termino: collectio verò illa non est infinita simpliciter. Nam absolute & simpliciter habet terminum, vt diximus. Quoniam tantum includit perfectionem entis creati & creabilis.

¶ Ad vltimum argumentum non potest responderi nunc: respōdebitur infra in solutione ad octauum principale, cum disputabitur de diuina incomprehensibilitate. Interim videre Caietan. in loco citato pro conclusione huius articuli. Per hoc patet ad confirmationem tertij.

¶ Ad quartum quæstionis propositæ, in solutione ad primum principale.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum, perfectiones simpliciter, verbi gratia, Sapientia reperiatur in Deo eminenter, si considerentur secundum illud quod dicunt actualitatis.

Articulus quartus, circa solutionem ad quartum.

DIXIMVS secundum id quod dicunt actualitatis. Nam certa res est, vt diximus in primo corollario, secundæ conclusionis huius quæstionis, quod si perfectiones simpliciter considerentur prout sunt in creaturis continentur in Deo solum eminenter. In creaturis enim continentur cum imperfectione admixta, nō vero in Deo. Videtur quod istæ perfectiones non reperiuntur eminenter in Deo.

¶ Primò arguitur, argumento illo quarto, perfectio simpliciter, v.g. Sapientia in sua ratione formali non includit imperfectionem, sed dicit aliquid purum & actuale non habens admixtam imperfectionem: ideo enim dicitur perfectio simpliciter, ergo non est ponenda in Deo eminenter. Nam illud ponitur eminenter quod ponitur præcisa imperfectione. Confirmatur argumentum. Ad rationem continentiz emimentialis, vt supra dictum est requiritur, quod forma continens sit eminentior & purior, sed perfectio simpliciter est eminentissima & purissima, siquidem nihil includit impuritatis & potentialitatis, sed puram actualitatem, ergo non continetur eminenter in diuina essentia.

¶ Secundò arguitur. Vt dictum est ad rationem continentiz emimentialis requiritur, quod forma contenta non adæquet formam continentem, sed forma continens debet excedere, sed perfectio simpliciter, v.g. Sapientia adæquat totam diuinam perfectionem, ergo non continetur eminenter in diuina essentia. Consequentia est bona. Minor in qua est difficultas probatur. Sapientia secundum vltimum actualitatis, quod habet est purus actus nihil habens admixtum de potentia, ergo est Deus & includit omnem perfectionem essendi, ac subinde adæquat diuinam perfectionem. Antecedens est notum. Consequentia prima probatur. Quoniam, nihil est actus purus nisi solus Deus. Secunda verò consequentia est manifesta. Nam si includit omnē

A perfectionem essendi, necessariò debet adæquare diuinam perfectionem.

¶ Tertio arguitur. Perfectio simpliciter continetur formaliter in diuina essentia, vt definitum est supra conclusione 3. huius quæstionis, ergo non reperiuntur eminenter. Probatur consequentia. Nam modus continendi formaliter repugnat modo continendi eminenter. Confirmatur argumentum. Vt supra dictum est, quando aliqua forma continetur eminenter in alia non denominat illam, sed perfectiones simpliciter, vt sapientia denominant Deum simpliciter & absolute. Deus enim dicitur sapiens, ergo non continentur eminenter in Deo.

¶ Quarto arguitur. Si perfectiones simpliciter reperiuntur eminenter in Deo, sequitur quod tota collectio omnium perfectionum simpliciter reperiatur eminenter in Deo, consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Tota collectio creaturarum possibilem reperiatur eminenter in Deo. Quoniam omnes perfectiones creatæ reperiuntur eminenter in Deo, sed omnes perfectiones simpliciter reperiuntur eminenter in Deo, ergo etiam tota collectio perfectionum simpliciter reperiatur in Deo eminenter. Falsitas consequentis est manifesta. Nam tota collectio perfectionum simpliciter adæquat diuinam perfectionem. Confirmatur argumentum. Si non est repugnantia, quod perfectio simpliciter reperiatur in Deo formaliter & eminenter, ergo non est repugnantia, quod tota collectio perfectionum simpliciter sit formaliter in Deo, sit etiam eminenter.

¶ Conclusio articuli sit. Perfectiones simpliciter etiam si considerentur secundum purissimam earum rationem reperiuntur eminenter in Deo. Itaque reperiuntur formaliter eminenter. Hæc conclusio prius est explicanda, & statim probabitur. Ad cuius expositionem notandum est.

Conclusio articuli.

¶ Notandum primò, quod sicut virtus calefactiua formaliter continetur in luce Solis. Lux enim Solis formaliter est virtus calefactiua. Et etiā continetur eminenter. Lux enim Solis eminenter continet rationem virtutis calefactiue. Nam virtus calefactiua in Sole continetur in forma quadam eminentiori, scilicet, in luce, quæ comprehendit virtutē calefactiuam, & aliquid aliud, videlicet, virtutem desiccatiuam, ita sapientia secundum suam rationem formalem est in diuina essentia, & diuina essentia, eminentiori modo continet rationem sapientie, nā comprehendit ipsam, & multas alias perfectiones.

¶ Secundò notandum est, vt hoc amplius explicemus. Quod sicut esse abstractum abstractione formali se habet respectu omnium perfectionum, ita Deitas seu diuina essentia se habet in Deo respectu omnium perfectionum simpliciter, quæ sunt formaliter in ipsa. Vnde sicut esse abstractum abstractione formali continet & ambit omnes perfectiones creatas, & nulla est in particulari, quæ adæquet rationem entis sic abstractam, ita diuina essentia, seu Deitas continet & ambit omnes perfectiones simpliciter, & nulla istarum perfectionum etiam secundum suam purissimam rationem adæquat totam rationem Deitatis. Et ita istæ perfectiones sunt in Deo eminenter, id est, in forma altiori & eminentiori.

¶ Itaque ratio formalis sapientie, & ratio formalis iustitie eleuantur in vnā rationem formalem superioris ordinis, scilicet, rationem propriam Deitatis, & sunt vna numero ratio formalis eminenter vtramque rationem continens, non tantum virtualiter, vt ratio lucis continet rationem caloris, sed formaliter, vt ratio lucis continet rationem virtutis calefactiue.

¶ Ylti.

¶ Ultimo considerandū est. Quod perfectio simpliciter triplicem habet considerationem. Primò considerari potest, vt est in creaturis cum admixta imperfectione. Et secundum istam considerationē, tenet infimum locum, & non habet sufficientem puritatem, vt sit formaliter in Deo: & ideo tantum est eminenter. Secundo modo considerari potest secundum eius purissimam rationem, vt est purificata ab imperfectione, & dicit puram perfectionem. Et isto modo iam ascendit ab imperfectione & ponitur in Deo formaliter. Verum adhuc ponitur etiā eminenter. Quoniam non attingit omnino totam adæquatam diuinam perfectionem, sed diuina perfectio adhuc excedit. Hæc conclusio sic explicata probatur.

¶ Primò probari potest conclusio, ex locis sacre Scripturæ adductis pro secunda conclusione huius quæstionis: in quibus significatur apertè, quod perfectiones in Deo sunt eminentissimo modo. Et præcipue hoc constat ex eo, quod diximus quod Deus dicitur *Rex glorie*. Nam *gloria* significat purissimū & perfectissimū, & huius purissimi & perfectissimi Deus est rex. Quoniam excedit purissimū & perfectissimū, & excedit omnem actualitatem & perfectionem, ergo istæ perfectiones sunt in Deo eminentiori modo quam ipsa ratio formalis earum exposcit. Hoc etiam probari potest ex locis Sanctorum ibi adductis.

¶ Secundò probatur conclusio autoritate D. Th. qui hanc sententiam videtur tenere. 1. par. q. 13. art. 5. vbi dicit, *quod omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis diuissim & multipliciter, in Deo præexistunt unite*. Vnde colligit, quod cum hoc nomen *sapiens* vel *sapientia* dicitur de Deo, relinquit rem significatam, vt incomprehensam & excedentem nominis significationem. Vbi acutissime & profundissime D. Thom. docet, quod ratio sapientie est eminentissimo modo in Deo, nam est in alia re altiori & excellenti. Hanc etiam sententiam sequitur elegantissime Caiet. in eod. loco, exponendo doctrinam D. Tho. Dicit enim *rationem iustitiæ & sapientie eminenter claudi in una ratione formali superioris ordinis, & identificari formaliter in deitate*. Non enim est putandum *rationem formalem propriam sapientie esse in Deo, sed ratio sapientie in Deo non propria sapientie esset*, vt dicit D. Thom. ibi. Sed est propria superioris putat Deitatis & communis eminentia formali iustitiæ, bonitati, potentiæ, &c. Et apponit exemplum, dicens. *Sicut enim res quæ est sapientia, & res quæ est iustitia in creaturis, eleuatur in unam rem superioris ordinis, scilicet, Deitatem, & ideo sunt una res in Deo. ita ratio formalis sapientie, & ratio formalis iustitiæ eleuantur in unam rationem formalem superioris ordinis, scilicet, rationem propriam Deitatis & sunt una numero ratio formalis eminenter utramque rationem continens*. Hæc sunt verba Caiet. & quoniam optima sunt & explicant conclusiones adduxi illa.

¶ Tertiò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est, illud continetur eminenter in alio, vt dictum est, quod continetur in forma altiori. & comprehenditur ab illa quantum ad omnem entitatem positiuam, & forma contenta non adæquat formam continentem, sed purissima ratio sapientie in diuina essentia continetur tanquam in forma excellentiori, quæ comprehendit rationem sapientie quantum ad eius purissimam rationem, & purissima ratio sapientie non adæquat diuinam perfectionē, vt declaratum est: ergo continetur eminenter in Deo.

¶ Secunda ratio est. Sapientia intra rationem sapientie non habet ex sua purissima ratione, quod sit iustitia vel bonitas, sed in Deo habet quod sit ipsa bonitas formalissime loquendo, vt dicemus in

A solutione ad secundum principale, ergo sapientia in Deo est eminentiori & altissimo modo, si quidem est ipsa Dei & bonitas. Confirmatur hæc ratio. Sapientia maiorem perfectionem & eminentiorem habet in Deo, quam ipsa ex sua ratione formali, & vltima actualitate exposcit, ergo est eminentiori modo in Deo, quam sit ipsa ratio formalis. Consequens est bona, & antecedens probatur. Quamuis purissima ratio sapientie ex sua purissima ratione non excludat iustitiam vel bonitatem, tamen non includit illam, vt acutissime docet Caiet. p. par. quæst. 14. art. 1. & nos dicemus in solutione ad secundum principale, sed in Deo in sua ratione formali includit iustitiam & bonitatem, &c. ergo in Deo est eminentiori modo.

B ¶ Ex quo infertur. Quod ratio sapientie in Deo est excellentiori & perfectiori modo quam ipsa ex se, & ex sua vltima actualitate exposulat. Nam ipsa de se non habet tantam perfectionem & eminentiā vt sit idem formaliter cum diuina bonitate & iustitia, & in Deo habet hanc eminentiam, quod est idem formaliter cum alijs perfectionibus. Vnde ad argumenta in oppositum respondetur.

C ¶ Ad primum argumentum articuli, Respondetur quod cum dicimus quod perfectio simpliciter secundum purissimam eius rationem est eminenter in Deo non ita intelligitur, vt sit in Deo ablata imperfectione, quam includit. Nam nullam dicit imperfectionem, cum prædicetur formaliter de Deo, sed dicitur esse eminenter, quoniam altiori modo est in Deo, quam ipsa sapientia ex se, & secundū purissimā eius rationem exposulat. Nam est infinito modo in Deo. Sapientia verò secundum eius purissimam rationem non dicit istum modum, nec excludit illum. Considerandum etiam est maxime, quod perfectio simpliciter, verbi causa, sapientia considerata secundum eius actualissimam & purissimam rationem, quamuis nullam includat imperfectionē in suo conceptu, tamen non includit omnem perfectionem sicut includit in Deo. Vnde perfectio simpliciter secundum suam purissimam rationem considerata si comparatur sibi ipsi prout habet esse in Deo habet rationem imperfectionis, & ita se habet ac si haberet imperfectionem adiunctam. Ratio est. Quoniam non pertingit ad tantam perfectionem secundum suam rationem formalem, sicut habet in Deo. Sit optimum simile. Vt dicunt Theologi in 2. 2. q. 63. Dignus ad aliquod officium qui habet sufficientem idoneitatem, & sufficientiam, simpliciter est dignus, tamē si dignus cōparetur cum digniori, & cum illo qui habet maiorem idoneitatem & sufficientiam censetur indignus. Ita sapientia secundū suam rationem formalem est perfectio simpliciter, si autem comparatur cum maiori perfectione, & cū infinita perfectione, quam habet in Deo non censetur perfectio, sed censetur imperfectio & habere aliquid admixtum de imperfectione. Et ideo collocatur in Deo eminenter, & non solum formaliter. Itaque prout est in Deo ascendit ad maximam perfectionem. Ad confirmationem, Respondetur ex dictis, quod diuina essentia est forma eminentior, & purior includens omnem puritatem & perfectionē, quam tamen non includit perfectio simpliciter secundum se considerata.

D ¶ Ad secundum argumentum articuli, Respondetur, quod perfectio simpliciter, verbi causa, sapientia secundum propriā eius rationē non adæquat Deitatem & essetiam diuinam. Nā diuina essentia, vt iam diximus in sua ratione intrinseca & essentiali includit omnem plenitudinem essendi, & est actus purus secundum omnem rationem essendi, vt postea dicemus, sapientia verò vt sic cōsiderata non dicit omnem

Optimum exemplū.

nem plenitudinem effendi, nec dicit actum purum simpliciter & absolute, sed in genere sapientie, & ita non adæquat diuinam essentiam, nam diuina essentia dicit sapientiam & aliquid amplius. Verum est, quod sapientia vt est perfectio simpliciter non reperitur, nisi in Deo, & in Deo adæquat diuinam perfectionem, & includit omnem perfectionem, hoc autem conuenit sapientie materialiter ex eo, quod est in Deo eminentiori modo, non tamen conuenit illi ex sua ratione formali & propria.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod sicut non est inconueniens, quod perfectiones simpliciter, prout sunt in creaturis sint eminenter in Deo, & quod sint formaliter si considerentur secundum propriam earum rationem, & isti modi formaliter & eminenter non sunt oppositi, si considerentur respectu eiusdem perfectionis secundum diuersas rationes, ita perfectiones simpliciter secundum propriam rationem sunt formaliter in Deo, & etiam sunt eminenter si considerentur secundum diuersas rationes, vt dictum est, & ita perfectiones simpliciter sunt in Deo formaliter eminenter. Ad confirmationem respondetur, quod si perfectiones simpliciter tantum essent in Deo secundum eminentialem quandam rationem non prædicarentur de Deo formaliter, sed sunt in Deo non solum eminenter, verum etiam formaliter, & ideo prædicatur de Deo simpliciter.

¶ Ad quartum articulum, Dubium est, an tota collectio simul perfectionum simpliciter sit in Deo formaliter tantum, an verò sit etiam eminenter, sicut quilibet perfectio simpliciter diuinitus. Ratio dubitandi est parte negatiua. Nam tota illa collectio perfectionum simpliciter adæquat diuinam perfectionem, vt constat. Nihil enim aliud est diuina perfectio & essentia nisi collectio quædam perfectionum simpliciter, ergo illa collectio non est in Deo eminenter. Probatur consequentia. Illud ponitur eminenter in Deo, quod non adæquat diuinam perfectionem, vt iam sæpe diximus. In oppositum est. Perfectiones simpliciter secundum suas proprias rationes formales ideo ponuntur eminenter in Deo, quia perfectiones simpliciter de sua ratione non habent tantam perfectionem, vt vna includat formaliter aliam, sed ex eo quod tota collectio consideretur simul, vna non includit alteram vt constat, ergo est in Deo illa collectio eminenter. Et hoc argumentum confirmari potest confirmatione quarti argumenti. Ad hoc dubium responderi potest dupliciter. Primo quidem dicendo quod collectio perfectionum simpliciter non ponitur eminenter in Deo propter rationem factam. Est enim maxima differentia inter collectionem omnium effectuum, & creaturarum possibilem, & inter collectionem perfectionum simpliciter. Nam collectio omnium creaturarum possibilem non adæquat diuinam perfectionem, vt diximus, ceterum, collectio omnium perfectionum simpliciter adæquat diuinam perfectionem & excedit limites entis creati & creabilis. Secundo responderi potest, & forte melius, quod tota collectio perfectionum simpliciter est in Deo formaliter & eminenter. Deus enim semper excedit maximè totam latitudinem & collectionem perfectionum simpliciter, vt conuenit argumentum factum. Loquimur autem de illa collectione si considerentur perfectiones simpliciter secundum suas rationes formales. Nam diuina essentia includit illas perfectiones omnes collectivè & aliquid amplius, scilicet, rationem illam in qua adunantur. Et per hoc patet ad confirmationem. Hæc dicta sint in hoc articulo.

¶ Ad quintum argumentum, quæstionis propositæ, ad primum principale posset esse articulus, vtrum

perfectiones quæ sunt in creaturis sint in Deo. Ratio dubitandi est proposita in quinto argumento. Nam perfectiones creaturæ pertinent ad genus finitum, Deus verò non ponitur in genere. Respondetur ad hoc dubium, quod perfectiones creaturæ ponuntur in Deo, & in illo sunt ablata imperfectione, & determinatione. Et vt dicit D. Tho. quæst. vnica de scientia Dei, art. 2. quod in intellectu recipiuntur formæ & perfectiones rerum, sine aliqua determinatione & limite, quoniam recipiuntur per modum formæ, ita perfectiones in Deo non sunt cum limitatione & termino, & prout sunt in genere, vel specie, sed quantum ad id quod perfectionis est in rebus, vt iam sæpe dictum est, & ita non oportet plura dicere.

¶ Ad sextum quæstionis propositæ in solutione ad primum principale.

Circa solutionem ad sextum, est artic. quintus.

B

ARTICVLVS V.

Vtrum rectè inferatur ex eo quod Deus est causa omnium, quod in Deo sint perfectiones rerum omnium.

VIDETVR quod non. Primò arguitur argumento ibi facto. Sol enim effectiue producit hominem, album & calidum, tamen non continet omnia ista, ergo. Confirmatur argumentum. Semen est causa arboris, & humanitas Christi, & Sacramenta sunt causa gratiæ, tamen isti effectus non præexistunt in causa ita perfecte sicut in seipsis, ergo ratio illa est nulla.

C¶ Secundo arguitur. Effectus quando est, perfectiori modo est, quam quando habet solum esse in sua causa, ergo tota perfectio effectus non continetur in sua causa. Consequentia videtur bona. Nam si effectus quando est habet esse perfectiori modo, ergo effectus saltem quantum ad illum modum non est in sua causa. Antecedens verò probatur. Effectus quando actu est productus simpliciter est, cum autem solum est in sua causa non simpliciter est, sed secundum quid, & in potentia. Nam per hoc quod habet esse in sua causa non dicitur simpliciter esse, ergo perfectiori modo est effectus in seipso, quam in sua causa.

D¶ Tertiò arguitur, in speciali de calore producto à Sole. Calor productus à Sole perfectiori, & meliori modo est in seipso quam in Sole, ergo effectus non est perfectiori modo in sua causa. Consequentia est bona, & probata argumento præcedenti. Antecedens probatur. Calor in seipso habet esse caloris formaliter & actu, in Sole verò tantum habet esse virtualiter, ergo in se est perfectiori modo. Consequentia est bona. Melius esse habet res quando est in se formaliter, quam quando solum habet esse virtualiter, sicut distinguitur ipsa res à virtute rei. Antecedens verò est D. Thom. in 2. dist. 14. quæst. 1. art. 2. ad tertium, & in alijs multis locis. Duplex solutio excogitari potest huius argumenti. Prima est, quod Sol continet calorem non solum virtualiter, verum etiam eminenter, ac subinde perfectiori modo, nam continet in forma altiori, scilicet, luce. Contra, Ad continentiam eminentialem vt diximus, necessarium est, quod forma continens includat formam contentam secundum omnia, & quantum ad genus, & quantum ad differentiam, sed lux Solis non includit calorem quantum ad suam differentiam, vt est per se notum; ergo solum continet virtualiter & non eminenter. Secunda solutio est, quod Sol producit calorem non vt causa principalis, sed vt instrumentum ignis, vt videtur dicere Caiet. 1. par. q. 104. art. 1. & ita non est necessarium quod calor sit in Sole meliori modo,

modo, sed potest esse meliori modo in seipso. Contra hanc solutionem est argumentum. Sol est causa superior & eminentior, quam ignis, & quando ignis calefacit habet se ut causa secunda, & ut instrumentum respectu Solis, ergo è cõtra Sol non habet virtutem calefaciendi ab igne.

¶ Quarto arguitur. Quamuis esset, quod effectus debet esse in sua causa, tamen non debet esse in sua causa excellentiori modo, ergo ex eo quod Deus sit causa omnium non rectè sequitur, quod perfectiones rerum omnium sint in Deo eminentiori modo, consequentia est bona, & antecedens probatur. Homo est causa alterius hominis, tamen iste effectus non est perfectiori modo in sua causa quam in seipso, ergo.

¶ In oppositum est doctrina D. Dionysij, & D. Thomæ in locis supra citatis. Isti enim Sancti colligunt, quod perfectiones rerum omnium sunt in Deo, & quod sunt eminentissimo modo, ex eo quod Deus est causa rerum omnium.

¶ In hoc articulo notandum, quod causa alicuius effectus potest esse duplex. Vna quidem principalis quæ agit per propriam formam. Alia vero est causa instrumentalis, quæ nõ agit per propriam formam, sed in quantum est mota ab alio. Vnde colligitur quod causâ principalis quæ agit per propriam formam assimilatur sibi effectum in propria forma. Causa verò instrumentalis non est necessarium quod assimilet effectum suæ propriæ formæ. Effectus enim productus non producitur à causa instrumentali secundum actionem quæ conuenit instrumento ex propria forma, sed ex motione principalis agentis. Rursus causa principalis duplex est. Vna quidem æquiuoca quæ producit effectum diuersæ rationis, & effectus non habet formam eiusdem rationis cū forma causæ. Alia verò est causâ vniuoca quæ producit effectum vniuocum, & eiusdem rationis cum ipsa causa, ut homo quando producit hominem, quibus positus est,

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Certissimum est, quod quidquid perfectionis est in effectum non est necessarium, quod inueniatur in causa instrumentali ita perfecte. Debet tamè esse in illo aliquo modo. Hanc conclusionem docet expressè D. Tho. quantum ad primam partem in loco citato de malo, ubi ait, *causam instrumentalem non oportet nobiliorem esse effectum, sicut ferra non est nobilior quam domus*. Eandem sententiam tenet Caietan. 1. par. quæst. 4. artic. 2. & Ferras. 1. contra gent. cap. 23. hæc prima pars huius conclusionis.

¶ Primo probatur. Forma effectus reperitur in causa instrumentali incompletè & intentionaliter, in effectum verò reperitur completè & realiter, ergo perfectiori modo reperitur in effectum forma quam in causa instrumentali. Consequentia est euident. Illud enim quod reperitur cõpletè & realiter perfectiori modo est quam illud, quod reperitur incompletè & intentionaliter. Antecedens verò est D. Th. multis in locis, præcipuè 3. par. quæst. 62. artic. 3. & 4. & quæst. 63. artic. 5 ad primum. in 4. dist. 1. quæst. 1. artic. 4. quæstiuicula 2. & 4. Et de verit. quæst. 26. artic. 1. ad octauum, & quæst. 27. artic. 4. ad quartum. Ratio est aperta. Instrumentum per motum participat virtutem & formam agentis principalis. Itaque forma est in instrumento veluti in via & motu, in effectum verò est veluti in termino, ergo in effectum est completè & perfectè & realiter, in instrumento verò incompletè & incompletè & intentionaliter.

¶ Secundo probatur hæc prima pars. Id quod habet producere instrumentum secundum propriam formam est veluti præiudicium, & dispositio ad id quod habet producere ex motione principalis agentis, ut

docet D. Thom. 1. par. q. 45. ar. 5. & Caieta. acutissimè ibidem, id verò quod producit ex motione principalis agentis non habet ex se, sed ex coniunctione ad agens principale, ergo non est necessarium quod forma effectus instrumenti sit ita perfectè in instrumento sicut in ipso effectum. Quod si quis arguat cõtra istam primam partem. Christus in quantum homo est causa instrumentalis gratiæ, ut docet D. Th. 3. par. q. 64. artic. 3. tamen gratia excellentiori modo est in anima Christi quam in quocunque homine, ergo effectus forma perfectiori modo est in causa instrumentali quam in effectum. Respondetur quod sine dubio Christus est causa instrumentalis gratiæ in quantum homo, quidquid alij dicant. Nam hoc docet expressè D. Thom. loco citato. Vnde ad argumentum dicendum quod nos tantum diximus in conclusione quod non est necessarium quod quidquid perfectionis est in effectum sit in instrumento ita perfectè, quamuis aliquando veluti per accidens ita possit esse. Accidit enim instrumento in ratione instrumenti, quod effectus assimiletur illi, ut cum effectus sigilli assimilatur illi, est per accidens, humanitati vero Christi ut instrumentum coniunctum diuinitatis accidit gratia, Eodem enim modo causaret illam si non haberet gratiam habitualement. Et effectus qui est gratia per se primo, & immediatè facit nos similes Deo, cuius diuinæ naturæ sumus participes per gratiam, non verò Christo in quantum homo est. Verum est quod Christus in quantum homo est supremum instrumentum ad causandam gratiam, & supremum infimi attingit infimum supremi, & ex hac parte, Christus in quantum homo induit quandam rationem causæ principalis. Et ita habet conditionem istam causæ principalis videlicet, quod effectus sit in Christo in quantum homo perfectè & completè & realiter.

¶ Secunda pars conclusionis, videlicet, quod forma effectus debet esse aliquo modo in instrumento, constat ex omnibus locis D. Tho. adductis pro prima probatione primæ partis. Nam instrumentum continet formam effectus incompletè, & veluti in via & intentionaliter, & in quantum participat motum à principali agente. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio phi. ergo aliquo modo debet continere effectum. Itaque instrumentum in ratione instrumenti aliquo modo debet esse in actu respectu effectus & aliquo modo debet continere effectum, quod est maximè adnotandum ad illa quæ sequuntur.

¶ SECUNDA conclusio, Certissima res est, quod forma effectus debet esse in causa principali saltim æquè perfectè atque in effectum ipso, siue causa principalis sit vniuoca, siue æquiuoca. Itaque causa principalis necessario continet formam effectus, ita perfectè sicut est in ipso effectum. Hæc conclusio colligitur ex illo Ioan. 1. *Quod factum est in ipso vita erat*, & habetur expressè in D. Dionysio, c. 5. de diuinis nominibus. & in D. Thom. locis allegatis in quinta demonstratione pro secunda conclusione principali, & in alijs multis locis.

Secunda conclusio.

¶ Primo probatur conclusio ratione D. Tho. 1. p. q. 4. art. 1. Hæc est differentia inter causam materialem & causam effectiuam, quod causa materialis causat in quantum est in potentia. Nam eius causalitas consistit in recipere, causa verò effectiua agit in quantum est actu, nam eius causalitas consistit in dare, ergo causa effectiua debet habere in se formam effectus, & debet illam præhabere, & esse in actu per illam, Confirmatur. Causa principalis est quæ agit per propriam formam, ergo causa principalis respectu talis effectus est in actu per talem formam, ac subinde ad minus debet habere æqualem perfectionem.

¶ Secunda-

¶ Secundo probatur conclusio ex dictis in secunda parte conclusionis præcedentis. Causa instrumentalis aliquo modo debet esse in actu respectu formæ effectus, & debet aliquo modo continere illam imperfectè & incompletè, quoniam reducitur ad genus causæ efficientis, quæ agit in quantum est in actu, ergo causa principalis debet esse in actu perfectè & completè, & in eise permanenti respectu talis formæ, nam maior actualitas requiritur in causa principali, quæ agit per propriam formam, quam in instrumentali quæ agit in quantum mota ab alio.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio, Certissimum est, quod causa æquiuoca debet continere in se formam effectus perfectiori & eminentiori modo, quam sit in ipso effectui. Probabilissimum verò est, quod causa vniuoca perfectiori modo continet formam effectus quam sit in seipsa & in ipso effectui, probabile etiā est oppositū. Hæc conclusio duas habet partes principales. Prima pars est certissima: & hoc videtur significari in illo loco Ioan. cap. 1. *Quod factum est in ipso vita erat*, vt diximus supra in secunda conclusione huius questionis propositæ ad primum principale exponendo quartum locum ex Sacris literis. Hoc etiā docet D. Dionys. in loco citato in præcedenti conclusione. Hoc etiā docet D. Thom. in locis innumeris præcipuè 1. par. quæst. 4. art. 2. vbi ait, *quidquid perfectionis est in effectui oportet inueniri in causa efficiētia, vel secundum eandem rationem si sit agens vniuocum, vt homo generat hominem, vel eminentiori modo si sit agens æquiuocum*, & in art. 3. in corpore docet quod nulla creatura potest esse similis Deo perfectè, quoniam omnis creatura est effectus Dei, qui est agens æquiuocum, & idem docet in alijs multis locis quæ adducuntur pro secunda conclusionis parte.

¶ Hæc pars sic explicata probatur. Forma effectus causæ æquiuocæ continetur in causa æquiuoca in forma eminentiori & altiori, ergo continetur eminentiori modo. Consequentia est euidentem ex iam dictis. Tunc enim continetur aliqua forma eminentiori modo, & perfectiori in alia, quando continetur in forma eminentiori & altiori. Antecedens verò constat. Nam effectus causæ æquiuocæ secundum suam formam non debet adæquare virtutem suæ causæ, nec debet participare formam causæ cum eadem perfectione qua est in causa, vt dicit D. Tho. 1. par. q. 104. art. 1. & Magister Sotus lib. 2. phi. Hæc autem pars conclusionis explicabitur & probabitur amplius in secunda parte.

¶ In secunda parte principalis conclusionis continetur duæ partes. Prima pars primo probatur. Nā D. Thom. absolutè dicit, quod *quidquid perfectionis est in effectui perfectiori modo debet contineri in causa, non distinguendo de causa æquiuoca vel vniuoca*. Ita enim dicit 1. par. q. 4. ar. 2. vbi dicit. *Manifestum enim est quod effectus præexistit virtute in causa agente, præexistere autem in virtute causæ non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori, licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo*. Et loquitur D. Thom. indistinctè de causa efficiētia in his verbis, cum tamen antea fecisset distinctionem inter causam vniuocam & æquiuocam. Et in tertio articulo in solutione ad quartū argumentum adducit dictum D. Dionys. cap. 9. de diuinis nominibus dicentis, *in his quæ vnius ordinis sunt recipitur mutua similitudo, non autem in causa & causato*. Verba autē D. Dionys. hæc sunt. *Etenim in coordinatis quidem possibile est, & similia sibi inuicem esse, & conuertere ad alterutra similitudinem, & esse ambo sibi inuicem similia secundum præcedentem similes speciem. In causa autem & causatis non recipimus conuersionem*. Vbi indistinctè loquitur D.

Dionys. & D. Tho. de causa & causato. Et D. Tho. 1. contra gent. cap. 23. inquit. *Vnumquodque nobilius inuenitur in causa, quam in effectui, & non distinguunt inter causam vniuocam & æquiuocam*. Et in loco citato de malo ait. *Quod causa principalis est nobilior suo effectui in quantum est causa*. Hanc etiam sententiam tenet Caiet. 1. par. q. 4. ar. 3. vbi ait, *quod causa vt causa & causatum semper sunt diuersi ordinis, siue sit causa vniuoca, siue æquiuoca*. Dicit enim Caietan. quod vbi est vniuocatio non est causa, & causatum formaliter & per se, sed materialiter & per accidens, quoniam forma effectus formaliter non dependet à forma causæ. Non enim humanitas, quæ est in Sorte formaliter sumpta dependet in esse aut in fieri ab humanitate Platonis patris, sed humanitas Sortis quia est hæc, ideò dependet à patre. Et cōsequenter humanitas quæ est fundamentum similitudinis inter patrem & filium non est de genere causæ & causati nisi materialiter & per accidens, sed est de genere fundamentorum eiusdem ordinis. Quæcumque igitur formaliter sumpta sunt causa & causatum, sunt diuersorum ordinum, &c. Et ita semper verificatur quod causa vt causa non est eiusdem ordinis cum causato, sed est aliquid altius. Idē tenet Ferrar. loco supr. citato, vbi ait, *quod illa propositio, vnumquodque nobilius inuenitur in causa quam in effectui, intelligi potest de omni causa tam vniuoca quam æquiuoca*. Potest tamē nobilitas causæ, & effectus referri, & ad ipsam essentiam & naturæ perfectionem, & ad modum essendi. Si referatur ad naturam in se, sic non est necessarium vnumquodque in causa principali nobilius & perfectius esse quam in effectui, vt constat in causis vniuocis, in quibus est æqualis perfectio essentia & naturæ. Si verò ad modum essendi referatur potest intelligi dupliciter. Primo modo secundum quod est in causa absolutè, & secundum quod est in causa vt causa est. Et eodem modo distinguendum est ex parte effectus. Si absolutè accipiantur, non est necessarium, vt nobilius sit in causa, quam in effectui. Potest enim æquali nobilitate essendi esse in causa & effectui, si esse causæ & esse effectus absolutè cōsiderentur. Sed si consideretur aliquid, quod est in causa actiua virtualiter secundum quod in causa est, sic nobilius habet esse quam in effectui, vt est effectus: In causa enim agente habet rationem producentis, in effectui habet rationem producti, modo nobilius est producere quam produci, ideò nobilius est esse in causa etiam vniuoca, vt causa est quam esse in effectui vt effectus est. Et ita intelligitur D. Thom. in loco illo citato de malo: cum dicit, *quod causa principalis quæ agit per propriam formam est nobilior quam effectus*.

¶ Secundo probatur hæc pars ratione. Effectus vt effectus est semper dependet à sua causa vt causa est, siue sit causa vniuoca, siue æquiuoca, ergo causa vt causa est semper continet effectum nobiliori modo. Antecedens probatur. Nam hac ratione pater in diuinis non dicitur causa filij, nec est, quia causa in sua intrinseca ratione dicit dependentiam. Consequentia verò probatur. Nam si effectus dependet à causa, ergo eminentiori & nobiliori modo forma effectus reperitur in causa. Confirmatur argumentum, in causa vniuoca, effectus causæ vniuocæ prout effectus est perfectiori modo est in sua causa, ergo: consequentia est bona. Antecedens probatur. Effectus causæ vniuocæ solum pendet à causa vniuoca quantum ad fieri, vt erudite docet Caietan. 1. par. q. 104. art. 1. & nos dicemus infra in solutione ad vndecimum principale, sed talis effectus vt effectus est perfectiori modo est in sua causa, nam effectus prout est in fieri est in potentia, vt sit in esse perfectio, at vero prout est in causa est in actu, quia

omne

omne agens agit in quantum est in actu, ergo: plures rationes possunt adduci ex doctrina Caiet. & Ferrar. iam posita. Et secundum istum modum dicendi explicandus est D. Tho. in locis supra citatis pro ista parte de omni causa siue vniuoca, siue æqui-uoca.

¶ Secunda verò pars probatur primo ex doctrina D. Thom. in 1. par. q. 4. art. 2. vbi dicit. *quod quidquid perfectionis est in effectu oportet inueniri in causa effectiua, vel secundum eandem rationem si sit agens vniuocum, &c.* vbi videtur significare, quod forma effectus in causa vniuoca inuenitur in causa secundum eandem rationem, & idem videtur significare in eadem parte quæst. 104. art. 1. Eandem sententiã tenet etiam probabiliter Caiet. in primo loco citato primæ partis, & etiam Ferrar. loco citato, qui dicunt, quod illa propositio D. Tho. effectus nobiliori modo debet esse in causa. habet verum, & quantum ad essentiam, & quantum ad modum essendi absolute, sed in causa æqui-uoca tantum, effectus enim in causa æqui-uoca nihil aliud est quam ipsa forma causæ æqui-uocæ, & modus essendi in causa nihil aliud est quam modus essendi causæ æqui-uocæ, constat autem quod forma & esse causæ æqui-uocæ est nobilior, quam forma & esse effectus, cum contineat formam effectus, & aliquid eo perfectius, causa verò vniuoca non habet formam diuersæ rationis ab illa, quæ est in effectu, nec esse diuersæ rationis.

¶ Secundo probatur hæc pars ex hac doctrina. Effectus causæ vniuocæ habet formam eiusdem rationis in essentia & in modo essendi cum forma causæ, vt constat, & nos dicemus infra in solutione ad vndecimum principale, ergo forma effectus causæ vniuocæ non est nobiliori modo in sua causa.

Quarta conclusio.

¶ EX omnibus dictis in his conclusionibus colligitur quarta conclusio responsiua ad quæstionem. Ex eo quod Deus est causa rerum omnium, optime inferitur, quod perfectiones rerum omnium sunt in Deo eminentissimo modo. Hæc est doctrina D. Dionys. & D. Tho. & Caiet. & Ferrar. omniumque Scholasticorum. Quod constat manifestè.

¶ Causa instrumentalis debet esse aliquo modo in actu respectu effectus, & debet præhabere illum saltem imperfectè, & incomplete. Itaque requiritur quod aliquo modo contineat effectum, si licet, eo modo quo est causa, imperfecto modo sicut est causa imperfecta, causa verò vniuoca debet præhabere effectum cum tanta perfectione, sicut est in seipso, & ad minus debet esse in actu completè & perfectè, & perfectè & completè debet continere formam effectus. Imo secundum probabiliorē sententiā, causa vniuoca vt causa perfectiori modo continet formam effectus, vt effectus est, vt diximus, causa verò æqui-uoca in omni sententiā continet formam effectus altiori & eminentiori modo quantum ad essentiam & modum essendi, sed Deus est causa effectiua rerum omnium non instrumentalis, sed principalis, nec vniuoca sed æqui-uoca, & suprema æqui-uoca, & vniuersalissima, & perfectissima, ergo continet perfectiones rerum omnium, & est actu respectu illarum eminentissimo & perfectissimo modo.

¶ His positis respondetur ad argumenta facta in principio. Ad primum argumentum quod est vltimum quæstionis propositæ ad primum principale respondetur, quod Sol qui effectiue producit hominem non est causa principalis talis productionis, sed instrumentalis, causa verò instrumentalis non debet continere effectum perfectiori modo, vt diximus in 1. conclus. Quod verò Sol sit causa instrumentalis respectu hominis, est doctrina expressa D. Tho. 1. p. q. 70. art. 3. ad 3. vbi dicit, *quod corpus celeste cum sit mouens motum habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis, & ideo ex virtute sui*

motoris, qui est substantia viuens potest causare vitam, & quod dicit de corporibus celestibus, intelligendum est de Sole respectu hominis, nam est causa instrumentalis respectu illius. De albo verò & calido producto à Sole dicemus in solut. ad 3. Ad confirmationem Caiet. 1. p. q. 4. ar. 2. Respondet ex doctrina Alexandri, vt refert Auerro. 12. Meth. comment. 24. quod semina & alia eiusmodi, quibus formæ effectuum non assimilantur vniuocè vel imitatiue, non sunt causæ efficientes, sed instrumenta causarum agentium, & propterea locantur in genere causarum effectiuarum ab Aristotele 5. Meth. & 2. Phi. Et idem dicendum est de Christi humanitate, & de sacramentis, quod sunt causæ instrumentales gratiæ, vt delinitur in 3. p. quæst. 13. & quæst. 62. art. 1. 3. & 4.

¶ Ad secundum argumentum articuli, Respondetur quod nulla res dicitur simpliciter esse ex eo quod sit in sua causa perfectioni modo. Ratio est aperta. Tunc vnaquæque res dicitur simpliciter esse, quando habet proprium esse in seipsa limitatum secundum modum suæ speciei & indiuiduationis, quando verò consideratur res, vt solum est in sua causa quantumuis illa perfectio causæ sit eminens, non dicitur esse simpliciter, sed secundum quid, & in potentia, quia tunc effectus nihil recipit in actu à sua causa. Vnde cum effectus dicitur contineri perfectiori modo in sua causa, intelligitur non materialiter secundum modum essendi quem habet in effectu, sed secundum rationem perfectionis formalis, vel eminentis, quæ debet esse in causa. Hæc autem continentia non sufficit ad hoc quod ipse effectus dicatur simpliciter esse, inde tamen non sequitur, quod effectus perfectiori modo sit in se. Sit optimum simile, Antichristus futurus perfectiori modo habet esse in intellectu quam in seipso, vt diximus iam, & postea dicemus, inde tamen non sequitur quod simpliciter dicatur esse per modum illi essendi, quo est in intellectu. Imo propter perfectissimū, & eminentissimum modum non dicitur simpliciter esse, quoniā effectus in seipso non includit ita perfectum modum essendi. Quare D. Thom. quæst. 4. de veritate art. 6. loquens de diuino verbo inquit. *Quod sicut inquit Dionysius cap. 2. de diuinis nominibus causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quæ eis supercollocantur, & propter istam distantiam causæ a causato aliquid verè prædicatur de causato, quod non prædicatur de causa.* Quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior, quam ex ea quæ de effectibus prædicatur. Et hoc inuenimus in omnibus causis æqui-uocè agentibus, sicut Sol non potest dici calidus quamuis ab eo alia calefiant, quod est propter ipsius Solis eminentiam ad ea quæ calida dicuntur, Ex qua doctrina soluit ibi quandam quæstionem, videlicet. Vtrum res verius sint in seipsis quam in verbo diuino, quod est factum omnium? Et dicit quod est distinguendum, quia ly verius potest designare, vel veritatem rei, vel veritatem prædicationis, si designet veritatem rei, sic proculdubio maior est veritas rerum in verbo quam in seipsis, si autem designetur veritas prædicationis, sic est e conuerso, verius enim prædicatur homo de re prout est in propria natura, quam de ea secundum quod est in verbo. Nec hoc est propter defectum verbi, sed propter supereminentiam ipsius, vt dictum est. Itaque ad argumentum dicendum est, quod quando res habet esse in sua causa eminentiori modo non dicitur simpliciter esse propter illum modum eminentem. Quoniam res ex se non exigit ita perfectum modum. Et ad illud quod dicitur, quod effectus in sua causa solum est in potentia, respondetur cum D. Thom. in eodem loco ad tertium, vbi dicit, quod

E potentia

potentia actiua perfectior est, quàm actus qui est eius effectus, & ita effectus in sua causa est in potentia actiua, ac subinde perfectiori modo, & hoc modo (inquit) creatura dicuntur esse in potentia in verbo.

¶ Ad tertium argumētum respondetur, quod sine dubio calor, & color continentur in Sole virtualiter tanquam in causa & radice, quod docet D. Thom. multis in locis, primo contra gent. cap. 31. & in loco allegato in præcedenti solutione. Inde tamen non sequitur quod perfectiori modo sit in se calor vel color, vt diximus ad secundum. Explicandum tamen est an calor & color contineantur in Sole eminenter, Et dicendum est, quod propriè, & in rigore non continentur eminenter, sed solum virtualiter. Nam ad rationem continentiz eminentialis propriè, & in rigore requiritur, quod forma contenta contineatur in forma continente quantum ad omnia, scilicet, quantum ad genus & differentiã, vt diximus supra ante secundam conclusionē huius quæstionis ad primum principale; alias enim nõ erit perfecta continentia; calor verò seu color non continetur quantum ad omnia in Sole, vt constat, cæterum continentur istæ qualitates eminenter in Sole, impropriè & imperfectè, sicut diximus, quod forma quæ se extendit ad effectus alterius formæ continet eminenter illam. Et quidem quod contineat aliquo modo eminenter colorem constat. Nam vt dicit Aristot. 2. de Anima, *color est quedam participatio & similitudo lucis*. Est enim color lumen quoddam obscurum. Vnde denominationem lucis tribuimus colori, & tribuimus illi claritatem & obscuritatem, & ita cum in Sole sit lux veluti in cau-

sa & fonte in illa perfectissima luce continetur aliquo modo eminenter color. Calorem verò continet, quia Sol intendit facere lucidum, & cum calor sit dispositio ad ignem, qui est lucidus, dicitur eminenter continere calorem, quia continet formaliter lucidum, quod intendit producere, ita, quia calor est nimium subtilis, dicitur contineri in luce quæ est subtilis. Et per hoc patet solutio ad replicam contra primam solutionem argumenti positam in argumēto. Secunda solutio ibi assignata non est vera, vt ibi optimè probatum est, nam Sol respectu caloris, vel coloris habet se non vt instrumentum, sed vt causa principalis vniuersalis.

¶ Ad quartum argumentum constat ex dictis in secunda parte tertiz conclusionis. Effectus enim causæ vniocæ continetur in causâ vniocæ, vel cū æquali perfectione, vel cum maiori. Hæc dicta sint de isto articulo, & de tota ista quæstione ptoposita in solut. ad primum principale.

¶ In corpore quæstionis principalis, & in quæstione ptoposita ad primum principale duo aliquatiter explicata sunt hætenus. Primum est amplitudo & immensitas diuini esse, & diuine perfectionis, quæ ambit & continet omnem perfectionem sine limite & termino. Secundum est eminentia, & celsitudo diuini esse eiusque puritas, excedit enim omne & præminet omni esse, & est super omne esse. Cæterum vt istam plenitudinem effendi simul cum eius celsitudine amplius explicemus, respondendū est ad secundum quæstionis principalis.

¶ Ad secundum argumentum principalis quæstionis. Circa hoc argumentum.

Circa secundum argumentum quæstionis principalis, est secunda quæstio grauissima.

Q V A E S T I O S E C V N D A G R A V I S S I M A,

Vt Diuinam amplitudinem effendi simul cum eius eminentia, & celsitudine explicemus.

Vtrum plenitudo & immensitas perfectionis sit in Deo sine detrimento simplicitatis.



TA quod hæc amplitudo non de- roget diuinæ simplicitati. Itaque quæstio est, an diuinum esse sit simplicissimum. Videtur vera, pars negatiua.

¶ Primò arguitur argumento Secundo quæstionis principalis. In diuino esse continentur rerum omnium perfectiones, perfectiones verò rerum sunt distinctæ & oppositæ inter se, vt constat, ergo diuinum esse non est simplex, sed compositum.

¶ Secundo arguitur, Diuinæ perfectiones vt sapientia & iustitia distinguuntur in Deo formaliter ex natura rei, secluso omni opere intellectus, ergo Diuinum esse non est simplicissimum, sed habet compositionē. Cōsequētia est euidentis. Si in Deo est distinctio formalis ex natura rei, ergo in Deo est pluralitas realitatu formalium, ac subinde cōpositio. Nam in tantum vnumquodque discedit à simplicitate in quantum dicit pluralitatem. Antecedens verò probatur. Sapientia & iustitia distinguuntur formaliter ex natura rei, si absolute considerentur secun-

dum rationes suas formales, ergo sapientia infinita & iustitia infinita distinguuntur formaliter ex natura rei. Antecedens probatur. Sapientia & iustitia, secundum suas rationes formales absolute consideratas reperiuntur in creaturis, vt constat, sed in illis distinguuntur formaliter ex natura rei, vt per se est notum, ergo. Consequētia verò probatur. Nam infinitas nõ variat rationem formalem eius, cui additur, sed semper manet intra latitudinem formalem illius rationis, vt linea infinita semper manet intra rationem lineæ, vt dicit D. Tho. 1. par. q. 7. art. 3. Igitur si sapientiz, & iustitiz infinitæ est eadem ratio formalis, & ratio formalis sapientiz distinguitur ex natura rei à iustitia, necessariò sequitur, qd ratio formalis sapientiz infinitæ ex natura rei non includat iustitiam, & eius rationem formalem.

¶ Tertio arguitur. In speciali ad probandum qd in parte sit compositio. Paternitas & spiratio sunt duæ relationes reales distinctæ ex natura rei, seclusa operatione intellectus, itaque distinguuntur realiter, ergo in patre diuino est compositio, consequētia est euidentis, vt diximus in præcedenti argumēto. Antecedens probatur. Nam D. Tho. 1. par. q. 32. art. 2. expresse docet, quod in patre sunt duæ relationes reales, ergo debent esse duæ relationes realiter, ac subinde distinctæ realiter ex natura rei seclusa operatione intellectus. Et idem argumentū potest fieri de

de filio : nam in illo etiam sunt duæ relationes reales, videlicet, filiationis, & spiratio.

¶ Quod arguitur. Vbiunque est multitudo rerum distinctarum, ibi est compositio, sed in diuina essentia est multitudo rerum distinctarum, ergo ibi est compositio, ac subinde diuina essentia non est simplicissima. Consequentia est bona. Multitudo enim rerum sine compositione intelligi non potest in vna re. Ideo enim in homine est compositio, quoniam sunt in homine materia & forma, quæ distinguuntur realiter. Et in Angelo est compositio, quoniam in illo, esse & essentia realiter distinguuntur. Minor vero probatur. In diuina essentia sunt tres personæ, quæ sunt tres res distinctæ realiter tanquam res à re, vt fides Catholica docet, ergo.

¶ Quinto arguitur. Simplicitas non est perfectio simpliciter, ergo simplicitas non est formaliter in Deo, ita vt Deus dicatur simplicissimus. Consequentia est euidens, ex dictis in præcedenti quæst. proposito ad primum principale, vbi definiuimus, quod simpliciter sunt in Deo formaliter perfectiones simplices, & quod solum illæ denominant Deum. Antecedens verò probatur ex D. Tho. in 4. dist. 11. q. 2. art. 1. quæstionum. 1. ad primum, vbi dicit, quod nobilitas per se non est causa nobilitatis, sed perfectio. Vnde vbi perfecta bonitas in vno simplici inuenitur, simplex est nobilitas, quam compositum, quando autem e contrario simplex est imperfectum, tunc compositum est nobilitas, quam simplex, sicut homo est nobilior terra. Ex quibus omnibus aperte colligitur ex doctrina D. Tho. quod simplicitas absolute non est perfectio.

¶ Sexto arguitur. Deus producit multitudinem, & pluralitatem, & diuersitatem perfectionum, ergo Deus non est simplicissimus. Antecedens est notum. Deus enim producit oia, quæ sunt in vniuerso, quæ sunt diuersissima inter se. Consequentia verò probatur. Ab vno simplici non est natum esse nisi vnum. Nam vt dicit Aristot. in loco allegato à D. Tho. in q. 7. de potentia ar. 1. in primo argumento, idem enim semper facit idem. Et ratio est apta. Nam agens si eodem modo se habet semper, & secundum eandem rationem non producit diuersa, & secundum diuersas rationes.

¶ In oppositum est, nam vt dictum est in prima conclusione principali. Esse est de essentia Dei, & Deus est ipsum esse abstractum, ergo diuina essentia est simplicissima nulla includens compositionem.

¶ In hac quæstione grauissima duo explicanda sunt. Primum est ipsa diuina simplicitas. Secundum verò est, quomodo perfectiones, quæ sunt in Deo, distinguantur in illo.

¶ Conclusio. In huius rei expositionem. Diuinum esse est simplicissimum, continens in se omnium rerum perfectiones, maxima cum simplicitate. Hæc conclusio probanda est diligentissime.

¶ Primo probatur conclusio ex Sacris literis, in quibus aperte significatur, quod in Deo est multitudo perfectionum cum maxima simplicitate, vt constat ex locis supra citatis in conclusionibus præcedentibus. Præcipue tamen hoc significatur in illo supra citato, quod habetur Exod. 33. quod Deus promissit, quod ostenderet Moysi omne bonum, & omnem perfectionem, exequendo verò solum dixit simplici dictione, & transiit leuoua. Quasi significet quod omne esse, & omne bonum continetur in vna simplicitate, quæ significatur in illo simplici vocabulo. Est etiam insignis locus Sapientie cap. 7. vbi explicans sapiens perfectionem diuini spiritus multa de illo dicit. In speciali tamen eius puritatem & eminentiam explicat dicens, quod est sanctus, & cum isto titulo coniungit statim illos duos. Quia multiplex. Et ad significandam eius simplicitatem summam dicit quod est vnus, id est, simplicissimus.

Ad declarandum verò quod cum hac summa simplicitate se compatitur multitudo diuinarum perfectionum, & plenitudo essendi, inquit statim. Multiplex, id est, qui multiplices & varias habet perfectiones. Hæc autem plenitudo essendi simul cum maxima simplicitate oritur ex maxima eius puritate, & eminentia, & ideo antecessit ille titulus sanctus, quasi significet, quod ex puritate & eminentia essendi oritur simplicitas & plenitudo perfectionum, ita interpretatur istum locum D. August. vt dicemus infra. Ad probandam etiam hanc conclusionem D. Thom. 1. contra gent. cap. 31. adducit locum illud Zachar. cap. 14. Et erit Dominus rex super omnem terram, in die illa erit Dominus vnus, & nomen eius vnus. Loquitur enim Propheta, de his, qui cum per essentiam videbunt, secundum D. Tho. In hac enim vita quando Deum cognoscimus per effectus varia & diuersa nomina Deo tribuimus, ceterum in patria, vbi Deus non per effectus, sed sicuti est videbitur, non habebit nisi vnicum nomen. Quoniam simplicissimus est in seipso. Et sequendo istam expositionem notandum maxime, quod præcessit iu eodem Propheta, Erit Dominus rex super omnem terram, &c. Vbi facit mentionem de diuino regno, & eminentia essendi, quæ significatur nomine regni, vt iam diximus. Quod quidem regnum tunc erit, in est, apparebit, quoniam diuina simplicitas oritur ex eminentia diuini esse, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio. Nam hoc etiam definitur in cap. firmiter, de summa Trinitate, & fide Catholica, vbi dicitur. Vna essentia, seu substantia, seu natura simplex omnino, & loquitur de Deo, qui est Trinus & vnus, ergo.

¶ Tercio probatur hæc conclusio autoritate Sanctorum, qui etiam docet istam veritatem. In primis D. Dionys. cap. 1. de diuinis nominibus, de diuina essentia dicit. Superponitur substantiis, quæ est supersubstantialis, & mensibus, quæ est super mentem unitas, non solum dicit Deum vnus, sed ipsam unitatem. Et statim ait loquens de Deo. vnitas vnificans omnem unitatem, id est, causans quicquid habet unitatem. Et paulo inferius dicit mirabili stylo verba faciens de Deo. Eorum quæ perficiuntur perfectionis principatus, eorum quæ deificantur Thearchica, & eorum quæ simplicificantur simplicitas, & eorum quæ vniuntur unitas. Vbi significat simplicitatem & unitatem summam esse in Deo. Etenim sicut quæcunque perfectio principaliter præexistit in Deo, sicut regimen ciuitatis principaliter præexistit in principe, ita omnis simplicitas, & omnis vnitas principaliter est in Deo, & rursus in eodem cap. inquit. Vnde in omni fere Theologico negotio Thearchicam videmus sancte laudatam, sicut monadem quidem, & unitatem propter simplicitatem supernaturalem impartibilitatis. Vbi aperte significat, quod in omni libro Theologiæ laudatur Deitas secundum rationem unitatis. Et ad significandum, quod nullo modo deitas diuiditur nec actu, nec potentia, dicit. Sicut unitatem propter simplicitatem.

Nam vt adnotat ibi D. Tho. Vnum est ens quod non diuiditur. Contingit autem aliqua non diuidi actu, quæ diuiduntur in potentia: vt linea, quæ potest dici vna, sed non simpliciter. Aliquid verò est indiuisum non solum actu, sed etiam potentia, vt vnitas & punctus. Et hæc possunt dici non solum vnum, sed etiam simplicia. Ideo ad significandam summam & maximam Dei unitatem, quæ non est diuisibilis actu, nec potentia, non solum dicit unitatem, verum etiam simplicitatem. Addit autem supernaturalis impartibilitatis. Quia nulla simplicitas aut vnitas naturalium rerum diuinæ simplicitati, aut unitati comparari potest. Et est insignis locus. cap. 5. de diuinis nominibus, vbi sic ait. Igitur omnia existentia.

ipſi, ſecundum unam omnium ſegregatam unitiōnem ſunt attribuenda, quoniam ab eſſentia ſubſtantifica proceſſionis & bonitatis incipiens, & per omnia vadens, & omnia ex ipſa eſſentia implens, & in omnibus exiſtentibus exultans, omnia quidem in ſeipſa præbet ſecundum unum ſimplicitatis exceſſum, omnem dupliciſſimam reſuſcitans, omnia autem eodem modo continet ſecundum ſuperſimpliciſſimam ipſius inſinitatem. Multa alia, quæ ibi dicit adducuntur poſtea, & etiā plurima alia loca D. Dionyſ. adducuntur in ſolutionibus argumentorum. Mirabilis D. Dionyſ. c. 13. de diuin. nominib. lect. 1. D. Hilar. etiam tenet iſtam 7. de Trin. vbi dicit, non humano modo ex compoſitis eſt Deus, ut in eo aliud ſit quod habet, & aliud ſit ipſe qui habet. D. etiam Gregor. Nazian. docet eandem ſententiam ad Euagriū, de Deitate dicens, Simplex eſt omnino & indiuiſibilis eſſentia. D. Anſelm. in Monologio cap. 16. Poſtquam in cap. præcedenti definiat eſſe in Deo multitudinem perfectionum, ut vita, veritas, iuſtitia, &c. ait. Quid ergo ſi illa ſumma natura tot bona eſt, erit ne compoſita tot pluribus bonis, an potius non ſunt plura bona, ſed unum bonum tam pluribus nominibus ſignificatum, &c. Cōcludit. Cum igitur illa natura nullo modo compoſita ſit, & tamen omnimodo tot illa bona ſit, nec eſſe eſt, ut illa omnia non plura, ſed unum ſint. Idem igitur eſt quodlibet unum illorum, quod omnia ſunt ſimul ſive ſingula, ut cum dicitur, iuſtitia vel eſſentia unum ſignificat, quod alia, vel omnia ſimul, vel ſingula, &c. D. Auguſtinus etiam hoc acutiſſimè docet multis in locis tom. 1. lib. vno, de vera religione. cap. 32. per totum caput intendit probare, quod rerum vnitas & ſimplicitas ſit veſtigium Dei, tom. 2. epitola 102. legitur quidem & ſpiritus ſapientia multiplex, ſed rectè dicitur etiam ſimplex, multiplex enim, quoniam multa ſunt quæ habet, ſimplex autem, quia non eſt aliud quam quod habet. Et tom. 3. lib. 6. de Trinit. cap. 6. inquit. Si autem queritur quomodo ſimplex & multiplex ſit illa ſubſtantia, animaduertenda eſt primo creatura quare ſit multiplex, nullo autem modo verè ſimplex. Et multis verbis reddit rationem, quare creatura nullo modo ſit ſimplex, videlicet, quia quælibet creatura includit multa, quæ non ſunt idem inter ſe. Vnde colligit. Nihil enim ſimplex mutabile eſt, omnis autem creatura mutabilis. Et incipit ſtatim cap. 7. dicens. Deus verbo multipliciter quidem dicitur, magnus, bonus, ſapiens, beatus, verus, & quicquid aliud non indignè dici videtur, ſed eadem magnitudo eius eſt, quæ ſapientia. Non enim mole magnus eſt, ſed virtute. Et eadē bonitas quæ ſapientia & magnitudo. Et eadē veritas quæ illa omnia. Et non eſt ibi aliud beatū eſſe, & aliud magnū, aut ſapiens, aut verū aut bonū eſſe, aut oīno ipſum eſſe, &c. & ex his colligit diuinam ſimplicitatem. Et lib. 7. de Trinitate. cap. 1. inquit. Verè ibi eſt ſummè ſimplex eſſentia. Et reddit rationem, quia idem ibi eſt eſſe, quod ſapere, &c. Et paulo inferius inquit. Et quia in illa ſimplicitate non eſt aliud ſapere, quam eſſe, eadem ibi ſapientia eſt, quæ eſſentia. Et in eodem tomo in quibuſdam quæſtiunculis de Trinitate. Vbi proponit quæſtionem iſtam. An aliquid diſſet in Deo eſſe, aliud viuere, vel intelligere, vel aliud poſſe. Quia Deus eo ipſo quo eſt, vivit, & eo, quo vivit, intelligit; & eo quo intelligit, poteſt. Quia ſimplex deitatis natura unum habet eſſe, viuere, intelligere, & omnia poteſt. Sed non ita eſt in nobis, dum aliud eſt in natura noſtra viuere, aliud intelligere, aliud poſſe. In Deo verò hæc omnia unum atque idem. Et tom. 5. lib. 3. de Ciuit. cap. 6. ait. Quia non aliud illi eſt eſſe, aliud viuere, quaſi poſſit eſſe non viuens, nec aliud illi eſt viuere, aliud intelligere, quaſi poſſit viuere non intelligens, nec aliud eſt illi intelligere, aliud beatum eſſe, quaſi poſſit intelligere & non beatus.

D. Hilar.

D. Gregor.
Nazian.

D. Anſelm.

D. Auguſt.

eſſe. Sed quod eſt illi viuere intelligere, beatum eſſe, hoc eſt illi eſſe, Propter hanc incommutabilitatem & ſimplicitatem, &c. Eandem veritatem acutiſſimè docet lib. 11. de Ciuit. cap. 10. Vbi incipit dicens. Eſt itaque bonum ſolum ſimplex, &c. Et infra. Sed idē ſimplex dicitur, quoniam quod habet hoc eſt, & rurſum. Propter hoc itaque natura dicitur ſimplex, cui non ſit aliquid habere, quod vel poſſit amittere, vel aliud ſit habens, aliud quod habet. Sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aer lucem, ſua feruorem, aut anima ſapientiam. Nihil enim horum eſt id, quod habet. Et circa finem capitis ait. Secundum hoc ergo dicuntur illa ſimplicia, quæ principaliter, verèque diuina ſunt, quod non aliud eſt in eis qualitas, aliud ſubſtantia, nec aliorum participatione, vel diuina, vel ſapientia, vel beata ſunt. Cæterum dictus eſt in ſcripturis Spiritus ſanctus ſapientia multiplex, eo quod multa in ſe habeat, ſed quæ habet, hæc eſt, & ea omnia unus eſt. Nec enim multe, ſed una ſapientia eſt, in qua ſunt immenſi quidam atque inſiniti theſauri rerum intelligibilium. Et tomo 10. Homilia 32. loquens de Deo ait, ſimplex enim aliquid eſt ineffabili ſimplicitate.

A

B

C

D

E

D. Gregor.
Magnus.

D. Ambroſ.

D. Bernard.

D. Gregorius Magnus docet etiam hanc conſecl. lib. 16. Moral. cap. 21. vbi ait. Natura Dei cum ſimplex ſit, mirandum valde cur dicit, qui nouerunt eum, ignorant dies illius. Nec enim aliud ipſe, atque aliud dies eius ſunt. Deus namque hoc eſt, quod habet. Aeternitatem quippe habet, ſed ipſe eſt æternitas, lucem habet, ſed lux ſua ipſe eſt. Claritatem habet, ſed ipſe eſt claritas ſua. Non eſt ergo in eo aliud eſſe, & aliud habere, &c. D. Ambroſius lib. de fide contra Arianos cap. 4. ait. Si ergo ea quæ a Deo facta ſunt diuerſas qualitates ſubſtantiarum ſuarum habent, tu putas in Deo talem eſſe ſubſtantiam, qualem habet aliquid horum, quod factum eſt, ut poſſis contraria recipere abſi. Quæ eſt enim ſubſtantia Dei? Ipſum quod Deus eſt ſimplex, ſingulare purum, nulla concretionem permixtum, lymphidum, bonum, perfectum, beatum, integrum, ſanctum, totum, an tu putas inane aliquid eſſe & vacuum quod Deus eſt? Hoc enim dici blaſphemia eſt, ut inane putetur per quem cuncta conſiſterunt, qui omnia verbo edidit ratione compoſuit, virtute perfecit, cuius nutu & imperio vniuerſa reguntur, cuncta deſeruiunt. Et bene quod de Deo legis ſcriptum, Ego ſum qui ſum, &c. Et poſtea ſubdit. Ergo ipſum quod eſt, hoc eſt ſubſtantia huius rei, quæ eſt deſcenditur. Iſte locus habetur etiam ad literam in D. Gregor. Nazian. lib. de fide, Ruſſino interprete circa medium, ut habetur ſupra conſeclione ſecondæ principali. D. Bernard. acutiſſimè ſermone 8. in Cantic. idem docet per doctrinam D. Auguſt. Et prius multis verbis docet aliarum rerum compoſitionem, & ſubdit. Sola ſumma & increata natura, quæ eſt Trinitas Deus hanc ſibi vendicat meram, ſingularemque ſua eſſentia ſimplicitatem, ut non aliud & aliud, non alibi quoque & alibi, ſed ne modo quidem, & modo inueniatur in ea, nempe in ſemetmanens, quod habet eſſe, & quod eſt ſemper, & uno modo eſt. In ea & multa in unum. & diuerſa in idem rediguntur; ut nec numeroſitate rerum ſumas pluralitatem, nec alterationem de varietate ſentiat. Hanc etiam ſententiam tenent omnes alij. Sancti, & expoſitores Sacre ſcripturæ. Et eandem ſententiam tenet Boetius lib. de Trinit. ut refert D. Tho. quæſt. 7. de potentia, art. 1. vbi ait, hoc verè unum eſt, in quo nullus eſt numerus, ubicunque autem eſt compoſitio eſt aliquis numerus.

¶ Quarto probatur conſeclio autoritate omnium Scholaſticorum. Omnes enim tenent iſtā ſententiā cum Magiſtro in 1. diſt. 8. vbi Magiſter docet iſtā ſententiam ex doctrina D. Auguſt. Eandem ſententiam præcipuè docet. D. Tho. 1. par. quæſt. 3. art. 7. & 9.

Et q. 4. art. 2. ad primum. vbi dicit, *quæ sunt opposita & diuersa in seipfis, in Deo præexistunt, ut unum absq; detrimento simplicitatis ipsius, & in eadem parte q. 13. art. 1. ad 2. quia igitur & Deus simplex est & subsistens est, attribuiamus ei nomina simplicia & nomina abstracta ad significandum simplicitatem eius, &c.* Et art. 5. inquit. *Omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis diuisim & multipliciter, in Deo præexistunt unite.* Et q. 14. art. 1. ad 2. ait. *Ea quæ sunt diuisim & materialiter in creaturis, in Deo sunt simpliciter & unite.* Et in q. 26. art. 1. ad 1. ait, quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis sed per modum simplicitatis, quia quæ in creaturis multiplicia sunt in Deo præexistunt simpliciter & unite. Et q. 54. art. 3. ad 2. & q. 57. art. 1. inquit. *In Deo sicut in supremo rerum vertice omnia supersubstantialiter præexistunt secundum ipsum suum esse simplex.* Et 1. contra gent. c. 31. & c. 18. 4. contra gent. c. 14. ait. *in Deo sunt omnium entium perfectiones non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicitatem essentiam unitatem, nam diuersæ perfectiones, quæ res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam, & simplicem eius essentiam.* Et qu. 7. de potentia ar. 1. & in 1. distinct. 8. q. 4. ar. 1. Et in alijs multis locis præcipue tamen de ente & essentia c. 6. vbi elegantissime loquitur dicens, *quod Deus habet omnium rerum perfectiones. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes uniti sunt. Sed in alijs diuersitatem habent, & hoc est, quia omnes illæ perfectiones conueniunt sibi secundum suum esse simplex.* Hanc etiam sententiam tenent omnes expositores D. Tho. in locis supra citatis, ergo.

¶ Quinto probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Diuina essentia est ipsum esse, & est actus purus, ergo diuina essentia est simplicissima omni carens compositione. Consequentia est euident. In omni composito qualicunque compositione oportet potentiam commisceri actui, nam in compositis, vel vnum eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum, vt materia ad formam, subiectum ad accidentem, genus ad differentiam, vel saltem oēs partes sunt in potentia ad totum, nam partes ad materiam reducuntur, totum vero ad formam, vt dicitur in primo & secundo phy. Et sic nullum compositum potest esse actus purus. Antecedens vero probatur. Nam ita definitum est supra in prima conclusione principali, & constat ratione, nam diuina essentia est primum ens quod omnia entia facit, ergo debet esse purus actus. Nam omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Vnde si Deus aliquo modo esset in potentia oporteret aliud ens prius esse per quod reduceretur in actum. Itaque vis rationis hæc est, diuina essentia est actus purus, sine admixtione potentiz, ergo est simplicissima.

¶ Secunda ratio. Deus est nobilissimū omnium entium, & est in fine totius perfectionis & nobilitatis, ergo non est compositus, sed simplicissimus. Antecedens probatur. Deus est prima causa omnium rerum, causa vero perfectior est suo effectu præcipue causa æquiuoca, vt diximus in articulo vltimo, quæstionis præcedentis. Consequentia vero probatur. In quolibet genere, illud quod est nobilius est simplicius, & quanto est nobilius est simplicius, sicut ignis q. in genere calidi est nobilissimus, est simplicissimus in illo genere, & nullam permixtionem frigiditatis habet, & sol qui in genere lucidi est perfectissimus in illo genere est simplicissimus nullam habens admixtionem tenebrarum. Vis igitur rōis hæc est. Deus est perfectissimus & nobilissimus in ratione, eptis, imo in omni ratione, ergo est simplicissimus. Confirmatur argumentum. Diuinum esse

est optimum & perfectissimum, ergo est simplicissimum. Antecedens est notum ex iam dictis quæst. præcedenti. Consequentia probatur. Illud est optimum & perfectissimum, in quo nihil caret bonitate, sicut maximè album est, in quo nihil nigredinis admiscetur, hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum, quod resultat ex compositione partium per quod totum est bonum non inest alicui partium. Vnde partes non sunt bonæ illa bonitate, quæ est propria totius. Igitur necessarium est, quod illud, quod est optimum simpliciter & maximè bonum omni compositione careat. Hanc rōem ponit Philosophus 1. Met. & D. Hilarius lib. de Trinitat. vbi dicit quod Deus, quia lux est non ex obscuris, contrahatur, nec quia vniuersus est ex infirmis contrahatur. Hoc refert D. Tho. in quæstione illa citata de potentia.

B ¶ Tertia ratio. Diuina essentia est ipsum esse purum & in abstracto, vt supra diximus, sed ipsum esse in abstracto nullam habet compositionem nec habere potest, ergo diuina essentia est simplicissima. Consequentia est bona. Minor probatur. Nam vt diximus in secundo fundamento quæstionis principalis. Forma in abstracto nihil potest habere admixtum. Calor enim abstractus nullam admixtionem potest habere, ac subinde non potest habere compositionem, sed summam simplicitatem, ita vt omni ex parte sit calor. Esse igitur in abstracto nihil habet admixtum, sed est purum esse, ac subinde est simplicissimum nullam habens compositionem. Confirmatur argumentum. Vt sæpe dictum est diuina essentia se habet sicut esse abstractum abstractione formali, sed esse abstractum abstractione formali, dicit puram actualitatem sine aliqua admixtione & compositione, vt constat, ergo etiam diuinum esse, ac subinde est simplicissimum.

C ¶ Quarta ratio est. Deus est primus simpliciter & absolute, & est ante omnia, ergo Deus caret omni compositione, ac subinde est simplicissimus, antecedens est per se notum. Consequentia probatur. Nam omnia alia à Deo sunt composita, & dicunt multitudinem, vt dicemus infra in solutione ad quartum principale, nā in omni composito est multitudo, sed ante omnem multitudinem oportet inuenire unitatem, sicut in numeris ante omnem numerum est unitas à qua disceditur per numerum & multitudinem, ergo in Deo est maxima unitas.

D ¶ Secunda ratio est, nam si Deus est compositus, & non maximè simplex sequitur, quod Deus haberet causam efficientem, consequens autem est impossibile, ergo & antecedens. Falsitas consequentis est per se nota. Nam Deus est primum ens & primum efficiens. Sequela vero probatur. Omnis compositio indiget componente. Nam plura in vnum non conueniunt, nisi ab aliquo vniantur. Compositum vero non componit seipsum. Nam nihil est causa sui ipsius, ergo oportet, quod aliquid aliud, sit componens, ac subinde necessarium est, quod compositum habeat causam efficientem. Itaq; vis huius rationis hæc est. Deus est primum efficiens, ergo est simplicissimus, nullam habens compositionem.

E ¶ Sexta ratio est. Deus est supremum ens inter omnia entia & tenet supremum locum inter illa, & hac ratione vocatur rex gloriæ & rex absolute, vt supra diximus, ergo Deus est simplicissimus omni compositione carens. Probatur consequentia. In omnibus rebus & rationibus ita comparatum est, quod res, quo superior est & eminentior majori unitatem habet, & minorem compositionem. Et ita communiter dicitur à philosophis, quod ea quæ in inferioribus sicut sparsa in superioribus sunt unita. Vnde videmus quod Angelus qui est supre-

ma creatura habet maximam simplicitatem inter omnes creaturas, nam solum componitur ex esse, & essentia, genere & differentia, & non ex materia & forma, & in esse intelligibili Angelus qui est superior maiorem unitatem habet, & intelligit per pauciores species, & est unitior, ut docet D. Th. 1. par. q. 55. art. 3. Item practicum & speculativum, quæ habent diuisionem in habitibus ordinis inferioris, in habitu ordinis superioris, ut in fide, & Theologia habent unitatem ut supra diximus, ita ut idem habitus sit practicus & speculativus eminentissimo modo. Et denique virtus calefactiva, & exiccativa, & illuminativa quæ in rebus inferioribus distinguuntur in luce solis adiunantur, quoniam est ordinis superioris, vide Caiet. 1. par. q. 57. ar. 2. & 3. par. q. 10. ar. 3. Igitur vis rationis hæc est, Deus est supremum ens simpliciter & absolute, ita ut non possit esse aliud superius, ergo summam & maximam dicit unitatem & simplicitatem. Plures rationes & elegantissimæ adducuntur in solutionibus argumentorum.

¶ Septima ratio desumitur ex D. Augustino in locis supra citatis. Diuina essentia omnia quæ habet, est, habet esse, est ipsum esse, habet sapientiam, est ipsa sapientia, habet bonitatem, est ipsa bonitas, ergo est simplicissima nullam habens diuersitatem, vel compositionem.

Corollarium

¶ Ex hac conclusione sequitur, quod in Deo non sit compositio ex materia & forma, nec ex genere & differentia, nec ex subiecto & accidenti, nec ex esse & essentia. Hoc corol. sequitur manifeste ex præcedenti conclusione. Et quidem quod non sit in eo compositio ex materia & forma docet expressè D. Th. 1. p. q. 3. ar. 2. Deus enim est ipse actus & forma, imo est purus actus. Item hæc compositio conuenit rebus multum materialibus. Et ita hæc compositio non conuenit Angelis propter suam maximam perfectionem, ut docet D. Tho. 1. p. q. 50. art. 2. multo igitur minus debet conuenire Deo. Quod verò in Deo non sit compositio ex genere & differentia, & ex subiecto & accidente, explicabitur infra in quibusdam corollaris. Quod verò Deus non componatur ex esse & essentia constat ex dictis supra conclusione prima principali, nam diuina essentia est suum esse quod habet. Et ita omne ens habet aliquam compositionem etiam si perfectissimum sit. Deus autem solus nullam habet compositionem, & est simplicissimus, quoniam eleuatissimus super omnia.

¶ Ad primum argumentum huius quæstionis, quod est etiam secundum principalis quæstionis,

Circa primum arg. huius quæst. art. prim.

ARTICVLVS I.

Verum plenitudo diuinæ perfectionis deroget diuinæ simplicitati.

ISTE articulus propositus est ad magis explicandam diuinam simplicitatem. Et videtur quod deroget. Primum arguitur argumento primo huius quæstionis.

¶ Secundò arguitur. Ut constat ex dictis in articulo primo quæstionis præcedentis. Eadem numero perfectiones, quæ sunt in creaturis sunt in Deo ablata imperfectione, ergo in Deo cum illa plenitudine perfectionis non potest esse simplicitas. Probatur consequentia. Illarum numero perfectiones quæ sunt in creaturis in sua intrinseca ratione includunt distinctionem realem & oppositionem, siquidem sunt finitæ & limitatæ, ac subinde ab inuicem distinctæ, ergo.

A Tertiò arguitur. Omnis entitas & perfectio quæ reperiuntur in rebus creatis reperiunt in ipso Deo, ut jam definitum est supra. Tunc est argumentum, illud per quod distinguuntur duæ perfectiones creatæ, verbi causa, sapientia & bonitas, quæ est in aliqua creatura, illud inquam per quod distinguuntur & opponuntur, in quantum distinctiua est, est perfectio & entitas, & maxima perfectio, ergo secundum istam considerationem debet esse in Deo, ac subinde in Deo est compositio, & Deus non est simplex. Probatur consequentia. In Deo reperiuntur varia & diuersa, & prout diuersa sunt. Antecedens vero probatur. Illarum perfectiones prout sunt in creaturis distinguuntur per aliquod positum, & per aliquod quod habet rationem entis positiui & perfectionis. Confirm. argumentum & explicatur. Illud, per quod distinguitur sapientia in creaturis à bonitate prout distinctiua est, & habet oppositionem cum ratione formali bonitatis, vel est in Deo vel non? Si non est in Deo, ergo aliqua entitas positiua non reperitur in Deo. Si verò est in Deo, ergo aliquid quod habet oppositionem cum alia ratione formali, & prout habet oppositionem cum alia ratione formali est in Deo, ac subinde in Deo est compositio & oppositio.

B Quartò arguitur. Si Deus est simplicissimus, sequitur quod diuina essentia sit vnica perfectio trina, consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela est manifesta. Nam simplicitas consistit in unitate, ergo si diuina essentia est forma simplex, erit vnica perfectio. Falsitas consequentis constat. Nam in diuina essentia est multitudo omnium perfectionum, ergo.

C In oppositum est, conclusio huius quæstionis in qua definitum est, quod diuina essentia est simplicissima, & definitio quæstionis præcedentis in qua definitum est, quod in Deo est plenitudo essendi & perfectionis.

D PRIMA conclusio. Plenitudo diuinæ perfectionis non derogat diuinæ simplicitati. Itaque stant simul diuina simplicitas, & plenitudo totius perfectionis. Hæc conclusio primo probatur ex Sacris litteris in locis allegatis pro conclusione huius quæstionis: præcipue ex illo Sapientiarum 7. ubi diuinus spiritus dicitur *unicus simul & multiplex*. Vbi sapientia significat quod plenitudo & multiplicitas perfectionis non derogat diuinæ unitati & simplicitati. ad Ephes. 3. *multiformis sapientia Dei*. Idem constat ex locis sanctorum allatis. Præcipue ex illo Bernard. *In ea & multa in vnum & diuersa in id rediguntur, &c.* Probatur etiam conclusio rationibus factis pro conclusione quæstionis.

Prima conclusio.

¶ Secundò, probatur conclusio particulari ratione, ut dictum est in quæstione præcedenti: Perfectiones rerum omnium sunt in Deo eminentissimo & altissimo modo, non prout sunt in creaturis finitæ & limitatæ, & finito, & limitato modo, sed eleuatæ ad esse illimitatum & infinitum, & depuratæ à limitatione & determinatione, quam habent in propriis naturis, ergo in diuina essentia est plenitudo perfectionum maxima cum unitate & simplicitate. Confirmatur hæc ratio. Perfectiones omnes sunt in Deo non cum illa limitatione, & determinatione, quæ sunt in creaturis, ergo in Deo non habent oppositionem nec distinctionem, sed summam unitatem & maximam simplicitatem. Probatur consequentia. Ideo in creaturis habent oppositionem, & distinctionem, & multipliciter, quia sunt ibi modo finito, & determinato, & ita differentia vnius opponitur differentie alterius.

¶ Aduertendum igitur est cum D. Tho. & Caiet.

Et in e. illo 6. de ente & essentia, quod habere omnes perfectiones rerum potest dupliciter intelligi. Vno modo in seipsis. Et isto modo non possunt esse in aliquo sine compositione. Nam in seipsis includunt distinctionem & oppositionem. Alio modo possunt esse in aliquo superioris ordinis. Et isto modo non dicunt oppositionem. Sit exemplum in luce Solis, in qua vnica continentur virtutes inferiores, vt virtus calefactiua & exsiccatiua. Deus igitur non habet omnes perfectiones rerum in seipsis, id est, distinctas ab inuicem in proprijs naturis, sicut homo habet sapientiam, iustitiam, &c. quæ inter se distinguuntur. Alias enim in Deo esset maxima compositio. Sed habet eas in sub esse, quod est altissimi ordinis. Et ita hæt eas indistincte & maxime vnite. Nā illud esse diuinum æquiualeat omnibus perfectionibus omnium generum, & excedit singulas & omnes simul. Quoniam est res superioris & inaccessibilis ordinis, de quo plura dicemus artic. sequenti, conclusionem prima.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio, explicatiua præcedentis. Diuina essentia simpliciter & absolute loquendo & formaliter, tantum est vnica perfectio illimitata, puta deitas, virtualiter tamen & æquiualeenter & eminenter est multæ perfectiones. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur ex dictis. Diuina essentia est forma quædam simplicissima, ergo simpliciter & absolute loquendo & formaliter est vnica perfectio. Confirmatur argumentum. Res superioris ordinis quæ æquiualeat multis, simpliciter & absolute & formaliter loquendo est vnica perfectio, ergo idem dicendum est de diuina essentia. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Lux Solis simpliciter & absolute est vna qualitas, & formaliter loquendo, quamuis æquiualeat multis qualitatibus. Et cognitio animæ Christi, quæ cognoscit in verbo infinita simpliciter, & absolute est vnica, quamuis æquiualeat multis: denique anima rationalis quæ æquiualeat multis formis, vt docet D. Th. 1. par. q. 76. art. 6. ad primum. simpliciter & absolute est vnica, ergo. Secunda verò pars conclusionis probatur etiam ex dictis. Illa forma simplicissima æquiualeat multis & infinitis formis, quæ possunt esse, & sunt: ergo virtualiter & æquiualeenter est multiplex. Confirmatur argumentum. In exemplis allatis, lux Solis virtualiter & æquiualeenter est multiplex: & idem dicendum de illa cognitione animæ Christi, & de anima rationali, ergo: quod explicabitur amplius in quinto articulo huius quæstionis.

¶ Vnde ad argumenta huius articuli respondetur. Ad primum huius articuli, & primum huius quæstionis, quod est secundum quæstionem principalem respondetur, quod quamuis in Deo sint perfectiones rerum omnium, non tñ sunt in illo, cum in illo modo quo sunt in rebus creatis finitis & limitatis. Nā vt sic habent diuersitatem, & oppositionem, & dicunt compositionem. Sed sunt in Deo eminentissimo modo ad ipsius esse illimitationem eleuata. Et vt sic nullam habent diuersitatem & oppositionem, sed maximam vnitatem, & simplicitatem, & conueniunt illi secundum suum esse simplex.

¶ Ad secundum argumentum articuli, idē prorsus respondetur, quod perfectiones numerice prout sunt in creaturis, & cū illo modo quo sunt in creaturis habent intrinsecè distinctionem, & oppositionem, cæterum in Deo nō sunt: cum illo modo quo sunt in creaturis, sed eleuatissimo modo, & ita non includunt istam imperfectionem, & distinctionem, seu diuersitatem, sed maximam vnitatem. Sit optimum simile omnium istorum. Res creatæ in se ipsis habet limitem & terminum, & in se ipsis sunt coarctatæ, ita vt vna non sit alia, nam habent oppositio-

Optimum simile omnium.

nem per suas differentias oppositas, vt docet D. Th. quæst. vnic. de scientia Dei, art. 2. tamen omnes istæ res, & perfectiones si considerentur prout recipiuntur in intellectu, verbi gratia, supremi angeli non habet diuersitatem & oppositionem, sed maximam vnitatem, & recipiuntur in tali intellectu altiori modo, quamuis eadē perfectiones quæ sunt in rebus sint in intellectu angeli, & sint eiusdem speciei in altioritate; tamen propter diuersum modum essendi magis, purum vel minus purum habent diuersitatem vel vnitatem. Et ita in vnica specie intelligibili angelica continentur omnia quæ sunt diuersissima in vniuerso, & continentur maxime vnite.

¶ Ad tertium argumentum articuli, respondetur, quod illud per quod distinguitur vna perfectio creata ab alia, vt distinctiuum est, dicit duo, & dicit entitatem & perfectionem, dicit etiam modum entitatis & perfectionis, videlicet, quod talis entitas finita sit & limitata. Igitur illud per quod distinguitur vna res creata ab alia, & vt distinctiuum est in quantum dicit entitatem & perfectionem est in Deo, quāsum verò ad illū modū non est in Deo. Et ita quidquid entitatis & perfectionis est in aliqua re est in Deo ablata imperfectione. Secūdo respondetur, qd illud distinctiuum vt distinctiuum est inferioris, est entitas & perfectio, & est in Deo; est tamen in illo eminentiori modo. Et ita prout est in Deo non exercet rationem distinctiui, sed habet maximam vnitatem, vt constat in exemplo allato de specie intelligibili angelica, quæ continet distinctiuum hominis & equi in esse intelligibili maxima cum vnitatem, & prout est in illa specie non exercet rationem distinctiui, quoniam ibi continetur altiori modo & eminentiori. Et per hoc respondetur ad confirmationem.

¶ Ad quartum argumentum articuli, respondetur, ex dictis in secunda conclusione huius articuli, quod diuina essentia simpliciter & absolute est vnica perfectio: virtualiter tamen & æquiualeenter multiplex. Ex his dictis in hoc articulo respondetur ad primum argumentum quæstionis propositæ ad secundum argumentum principale.

¶ Ad secundum argumentum huius quæstionis.

Circa solutionem secundæ quæstionis Articulus secundus.

ARTICVLVS II.

Virum diuina perfectiones, vt iustitia & sapientia distinguantur formaliter ex natura rei secluso opere intellectus.

Hæc quæstio huius articuli proponitur, vt diuina simplicitas & vnitatem magis explicetur: quam quæstionē disputat acutissime & elegantissime Caiet. c. 6. de ente & essentia. quæst. 12. Et ideo parum aut nihil addendum est Caiet. & arguitur ad probandum, quod perfectiones existentes in Deo distinguantur formaliter ex natura rei secluso opere intellectus.

¶ Primò arguitur, secūdo argumēto huius quæstionis. Nam sapientia & iustitia distinguuntur formaliter, ex natura rei, vt patet in creaturis, ergo etiā in Deo. Nam infinitas non extrahit rem a sua ratione formali. Confirmatur argumentum. Alias sequitur, quod sapientia & iustitia sint nomina synonyma, consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Falsitas consequentis est nota. Sequela probatur. Iustitia & sapientia significant ipsas puras perfectiones existentes in re, sed in re, non distinguuntur formaliter ex natura rei, ergo.

¶ Secūdo arguitur. Sapientia & iustitia quæ reperiuntur in Deo formaliter, vt iam definitum est, vel in suo conceptu formali includunt vnitatem & simpli-

simplicitatem, vel includunt distinctionem & oppositionem formalem? sed non potest dici quod in suo conceptu formali includant simplicitatem & unitatem, ergo distinctionem formalem. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam illa sunt opposita, ergo in suo conceptu debet includere vnum illorum. Minor verò probatur. Si in suo conceptu formali includit unitatem & simplicitatem, sequitur quod in creaturis non distinguuntur formaliter ex natura rei. Consequens autem est falsum, ergo. Falsitas consequentis est manifesta. Sequela probatur. Sapientia & iustitia sunt in creaturis secundum suum formalem conceptum, ut constat, ergo si in suo formali conceptu includunt unitatem & simplicitatem, in creaturis habent illam.

¶ Tertiò arguitur. Inter perfectiones diuinas inuenitur verus ordo demonstratiuus ante omnem operationem intellectus, ergo in illis est distinctio saltem formalis ex natura rei. Antecedens est notum. Nam aternitas in Deo demonstratur per immutabilitatem. Ex eo enim, quod Deus est immutabilis colligitur aperte, quod sit aternus. Consequentia verò probatur. Ordo enim demonstratiuus importat ordinem causæ & effectus. Confirmatur primo argumentum. Si immutabilitas ut sic, & sub ratione formali immutabilitatis esset aternitas, sub ratione formali aternitatis non posset esse ibi vera & realis demonstratio. Idem enim formaliter & realiter non demonstratur per seipsum, ergo aternitas & immutabilitas distinguuntur formaliter. Confirmatur secundo fortissime. Syllogismus, in quo probatur prima passio de subiecto non est demonstratio, verbi gratia. Omne animal rationale est discursiuum, omnis homo est animal rationale, ergo omnis homo est discursiuus. Quoniam maior propositio, & consequens continent eandem veritatem & non distinguuntur nisi ratione. Et ita veritas antecedentis non potest esse causa consequentis in essendo, ergo si aternitas & immutabilitas sunt idem formaliter, hæc non erit demonstratio, Deus est immutabilis, ergo aternus. Probatur consequentia. Veritas antecedentis & consequentis est eadem realiter, & solum distinguuntur ratione, siquidem subiectum est idem, & prædicatum non distinguitur, nisi ratione tantum. Antecedens verò est maxime probabile, ut dicunt multi Logici in 1. Posteriorum, vide Magistrum Sotum quæst. 2. ad sextum. Et ratio est aperta. Nam si est eadem veritas, vna virtualiter non continet aliam, ac subinde non est demonstratio.

¶ Quarto arguitur. Intellectus & voluntas distinguuntur formaliter ex natura rei ante omnem operationem intellectus, ergo inter perfectiones diuinas est distinctio formalis ex natura rei. Consequentia est bona. Antecedens probatur primo. Deus ante omnem operationem intellectus intelligit intellectum, & non voluntatem, & vult voluntatem & non intellectum, ergo intellectus & voluntas distinguuntur formaliter ex natura rei ante omnem operationem intellectus. Consequentia est bona. Antecedens verò est certum. Secundo probatur antecedens ex parte obiecti. Intellectus diuinus ante omnem operationem intellectus intelligit essentiam suam ut veram, vult autem ut bonam, ergo distinguuntur ex natura rei. Probatur consequentia. Nam distinctio obiectorum præuenit distinctionem actuum & potentialium, sicut causa præuenit effectum, obiectum verò est causa finalis actus. Tertiò probatur antecedens. In patre diuino intelligere, ut sic, non est velle, ergo intelligere & velle distinguuntur ex natura rei. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Nam si intelligere Patris esset velle, intelligere Pa-

tris quo producit Verbum esset spiratio, quod est falsissimum, ut constat. Confirmatur argumentum. Intellectus & voluntas in Deo non sunt vnica potentia realiter, ergo sunt duæ. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Si esset vnica potentia, terminaretur ad idem obiectum, hoc autem est falsum. Nam intellectus diuinus terminatur ad verum, voluntas ad bonum. Item si esset vnica potentia, sicut intelligit Deus per intellectum, intelligeret etiam per voluntatem: & sicut vult per voluntatem, velleret etiam per intellectum. Tunc ultra. Sunt duæ potentia realiter, ergo distinguuntur ex natura rei. Numerus enim realis potentialium intelligi non potest sine distinctione reali saltem ex natura rei.

¶ Quintò arguitur. In Deo intellectus & eius diuina natura distinguuntur, & non distinguuntur ratione, ergo distinguuntur realiter ex natura rei. Consequentia est bona. Non enim distinguuntur tanquam res a re. Maior verò est nota. Aliqua enim distinctio est inter diuinum intellectum, & diuinam naturam. Minor verò probatur. Intellectus in Deo, & diuina natura præcedunt intellectionem, ut constat, ergo non distinguuntur intellectione, ac subinde non distinguuntur ratione.

¶ Sextò arguitur. Deus ab æterno intuetur suas perfectiones distinctas, ergo non distinguuntur ratione. Consequentia est bona. Nam cognitio intuitiua est, quæ supponit obiectum existens in rerum natura in ordine ad talem cognitionem, ut constat ex differentia inter cognitionem abstractiuam & intuitiuam. Et ita talis distinctio non est rationis. Distinctio enim rationis debet causari ex operatione intellectus à qua prouenit respectus quidam rationis in re. Antecedens verò probatur. Deus ab æterno intuetur perfectiones suas ut sunt, sed sunt distinctæ aliquo modo, ergo.

¶ Vltimò arguitur. Distinctio diuinarum perfectionum inter se est fundamentum distinctionis realis, quæ est inter diuinas processiones passiuas, ergo distinctio diuinarum perfectionum non est distinctio rationis. Consequentia probatur. Nam distinctio fundans distinctionem realem non dependet ab opere intellectus, sicut nec distinctio ipsa realis. Antecedens verò probatur. Nam distinctio generationis passiuæ, & processionis passiuæ fundatur in distinctione actus voluntatis & intellectus, & in distinctione ipsarum potentialium, ut constat, ergo.

¶ In oppositum est definitio huius quæstionis, nam diuina essentia est simplicissima, ergo in illa non debet esse distinctio realis ex natura rei.

¶ Propter hæc argumenta Scotus in prima Sententia dist. 8. quæst. 3. existimat istas perfectiones esse distinctas præciso omni opere intellectus distinctione ex natura rei formaliter. Et vocat distinctionem ex natura rei, quæ oritur ex ipsa natura. Itaque est absque omni opere intellectus. Addit verò, formaliter, quia non omnis distinctio ex natura rei est formalis, sed ea tantum, quæ ex quidditatibus, seu rationibus formalibus fit. In hoc articulo solum debemus explicare distinctionem inter diuinas perfectiones quantum ad illas perfectiones, quæ pertinent ad diuinum esse absolutum. De relationibus enim diuinis dicemus sequenti dubio, & articulo, & insequentibus.

¶ PRIMA conclusio. In diuina essentia (prætermissa Trinitate personarum) secundum se, nulla est distinctio etiam formalis actualiter ex natura rei. Et constituere illam non bene consonat fidei. Hæc conclusio est explicatiua conclusionis, huius quæstionis & conclusionum quæ positæ sunt in præcedenti articulo: ita ut ista conclusio simul cum illis magis explicetur.

Prima conclusio.

¶ Notandum.

¶ Notandum primò, quod diuinæ perfectiones non solum sunt idè realiter inter se, vt actio & passio. Nec imaginandum est, quod sicut actio & passio sunt vnica res & vnicus motus: & nihilominus distinguuntur formaliter ex natura rei, ita diuinæ perfectiones distinguuntur formaliter ex natura rei, & identificatur in vna ratione deitatis. Sed sunt idem realiter & etiam formaliter. Dupliciter tamen intelligi potest, quod perfectiones diuinæ, verbi gratia, Sapientia & iustitia sint idem formaliter inter se, vt docet Caiet. 1. par. q. 13. art. 5. Primo modo si fingamus, quod propria ratio formalis sapientiz, & propria ratio formalis iustitiz sūt vna ratio formalis: ita quod illa vna ratio non sit tertia ratio, sed sit tantum propria ratio sapientiz & iustitiz, & hæc formalis identitas est impossibilis, & implicans duo contradictoria. Ratio est. Nam ratio propria, & formalis sapientiz secundum se non est ratio formalis iustitiz, nec inter illas est identitas formalis secundum se, ergo propria ratio vnus non est alia isto modo. Secundò intelligi potest, si fingamus rationē sapientiz, & rationem iustitiz eminenter claudī in vna ratione formali superioris ordinis, & identificari in illa formaliter. Et hæc est identitas formalis omnium perfectionum in Deo. Considerandum enim, quod deitas est vna forma simplicissima suprema, in qua adunantur formaliter ratio formalis sapientiz, & ratio formalis iustitiz. Et istæ rationes formales eleuantur in vnam rationem superioris ordinis, quæ formaliter eminentissimo modo claudit istas rationes formales. Sicut in exemplo læpissime posito, ratio formalis entitatis abstracta abstractione formali claudit in se eminentissimo modo omnes rationes formales. De quo diximus supra in artic. 4. quæst. præcedentis. Et sicut lux Solis continet rationem virtutis calefactiuæ, & exsiccatiuæ.

¶ Secundò notandum est, quod iam cæpimus dicere in prima conclusione articuli præcedentis, quod vt docet Caiet. de ente & essentia, quæst. 12. & in loco citato in præced. notabili, aliud est iudicium de rationibus formalibus rerum in proprijs naturis, & aliud de rationibus formalibus earundem in re aliqua superioris ordinis formaliter existentibus. Res enim in proprijs naturis idè distinguuntur formaliter seculo opere intellectus, quia se mutuo non includunt in suis formalibus rationibus: & ratio formalis vnus non est ratio formalis alterius, quia quælibet illarum, ita est ipsa, quod non est altera, verbi gratia, virtus calefactiuæ, & virtus desiccatiuæ in proprijs naturis distinguuntur formaliter ex natura rei, quia virtus calefactiuæ, ita est calefactiendi principium, quod non desiccandi, & è contra. Res autem adunatz in aliqua re superioris ordinis, sicut in vna simplici re altiori inueniuntur, ita in illius vnica ratione formali adunantur. Et sic carent distinctione formali ex natura rei. cum desit ibi radix talis distinctionis, quæ est limitatio illa, quæ quælibet earum, ita est ipsa, quod non est altera. Neutra namque earum cum sunt taliter vnitz est magis ipsa quàm alia. Vt in exemplo posito, virtus calefactiuæ & desiccatiuæ in luce Solis formaliter inueniuntur, sicut adunantur in vna natura lucis, ita in ratione formali lucis sunt indistinctæ formaliter. Itaque assignata completa definitione solaris lucis, etiam declarat virtutem calefactiuam & desiccatiuam. Quoniam virtus eius calefactiuæ non magis est ipsamet, quàm sit lux, & virtus desiccatiuæ, & è conuerso. Et definitio illa declarat lucem solarem in sua celsitudine, in qua inferiora indistinctè in se habet, & ita declarat etiam illa inferiora propter adæquationem, quæ debet esse inter definitionem & rem definitam. Perfectiones verò rerum omniū

sunt in diuina natura non ad proprias naturas definitæ & limitatæ, sed ad ipsius esse illimitationem eleuatæ. Et ita omnes in vna simplicissima re adunantur, & in illa ratione formali indistinctè sunt. Et ita sapientia diuina non est magis sapientia quàm iustitia, & quàm vita, & ipsum esse diuinum, & è cōtra. Vnde ratio formalis ipsius diuini esse non magis includit ipsum esse quàm sapienriam & iustitiā, &c. Sed habet vnam adæquatam rationem amplissimā, & eminentissimā, & altissimi ordinis. Quare si adæquata definitio illius rei simplicissimæ, quæ Deus est daretur, in illa vnica ratione formali includeretur formaliter quicquid est Deus, & includeret formaliter sapienriam, iustitiā, &c. Quoniam aliās definitio celsitudinem definiti non adæquaret. Et ita ipse Deus beatus, qui seipsum maximè intelligit & comprehendit vnica tantum rationem formalem sui format, scilicet, verbum suum. Hæc conclusio sic explicata, est D. Thom. in locis citatis pro conclusione quæstionis, est etiam Caiet. in locis immediatè citatis, & super 1. part. quæst. 39. art. 1. Et probatur, quod non distinguuntur formaliter ex natura rei. Nam certum est in fide, quod nō distinguuntur tanquam res in re.

¶ Primò probatur, ex locis Sacræ scripturæ & Sanctorum supra adductis, & ex rationibus iam factis. Nam ex ijs omnibus constat, quod diuina essentia sit res simplicissima, nullam habens compositionem, nec diuisionem, vt constat. Hoc specialiter docet D. August. lib. 7. de Trinit. c. 1. circa finem, cum ait. *Quia vere ibi est summe simplex essentia, hoc ergo est ibi esse, quod sapere.* Et infra. *Quod enim est sapientia sapere, & potentia posse, & eternitati æternam esse, iustitia iussu esse, magnitudini magnam esse, hoc est essentia ipsum esse. Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quàm esse, eadem ibi sapientia est, quæ essentia.* Et lib. 6. de Trinit. cap. 7. inquit August. *Deus verò multipliciter quidem dicitur, Bonus, sapiens, beatus, verus, & quicquid aliud non indigne dici videtur, sed eadem magnitudo eius est, quæ sapientia, non enim mole magnus est, sed virtute, & eadem bonitas; quæ sapientia, & magnitudo, & eadem veritas, quæ ista omnia, & non est ibi aliud beatum esse, & aliud magnum aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.* Et hoc colligit D. August. ex diuina simplicitate. Et cap. 10. vbi dicit loquens de Deo, *vbi est prima, & summa vita, cui non est aliud viuere, & aliud esse, sed idem est esse & viuere.* 7. de Trinit. cap. 3. & 4. Ergo eius ratio formalis est vnica simplicissima sine aliqua distinctione ex natura rei. Confirmatur argumentum. Si in diuina essentia est vnica res cum multis & distinctis rationibus formalibus formaliter diuersis, sequitur, quod ibi sit compositio rationum formalium, quamuis non sit compositio rerum. Consequens autem est absurdum, ergo illud, ex quo sequitur. Absurditas consequentis constat. Nam vt diximus, essentia diuina simplicissima est. Sequela probatur. Si in diuina essentia esset multitudo & distinctio rerum, in absolutis esset maxima compositio rerum, ergo si in Deo est distinctio rationum formalium, in absolutis erit compositio rationum formalium, nam est diuersitas. Quod si quis dicat. In diuina essentia distinctio realis relationum non facit compositionem, ergo nec distinctio formalis rationum formalium, de hoc dicemus in artic. quarto.

¶ Secundò arguitur ad probandam conclusionē. Omnes diuinæ perfectiones adunantur in vna & adæquata ratione formali eminentissima deitatis, ergo non distinguuntur formaliter ex natura rei. Consequentia est bona. Nam distinctio formalis dicte diuersitatem formaliter, non vnitatem. Antecedens

verò

verò constat ex primo & secundo notabili. Confirmatur argumentum, & explicatur. Virtus calefactiua & virtus deficiatiua adunantur in luce solari, ita vt in illa non distinguantur formaliter ex natura rei propter eminentiam lucis solaris, ergo omnes perfectiones maxime adunantur formaliter in diuina essentia propter suam maximam eminentiam, & celsitudinem supra omnia.

¶ Tertiò probatur conclusio. Omnis actualis distinctio ex natura rei fundatur super actuali oppositione ex natura rei, sed inter diuinas perfectiones absolutas nulla est actualis oppositio ex natura rei, ergo. Consequentia est bona. Maior est Arist. 10. Metaph. tex. 24. Et constat ratione. Omnis actualis distinctio dicit actualem repugnantiam, ac subinde oppositionem. Minor vero probatur sigillatim. Et quod non sit ibi oppositio contradictoria, vel priuatiua formaliter constat. Ex eo quod vtriusque oppositionis alterum membrum est formaliter negatio, quam in Deo ponere nefas est. Nec sufficit, quod sit ibi negatio fundamentaliter. Nam distinctio actualiter, actualiter exigit oppositionem, oppositio vero actualiter exigit extrema actualiter, vt patet in omni oppositione. Quod vero in Deo non sit oppositio contraria inter diuinas perfectiones constat ex eo quod alterum contrariorum semper est defectuum, vt dicitur 10. Metaph. tex. comment. 16. Quod vero inter diuinas perfectiones non sit oppositio relatiua constat, ergo. Confirmatur primo argumentum. In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio, vt est in prouerbio Theologorum, quod acceptatur in Concil. Florent. Sed inter diuinas perfectiones non est relationis oppositio, vt de se patet, ergo. Confirmatur secundo. Distinctio nihil aliud est quam habitudo inter res distinctas, ergo si est distinctio inter diuinas perfectiones ex natura rei, erit habitudo ex natura rei, quæ habitudo non est nisi inter res realiter distinctas, ergo.

¶ Quarto probatur conclusio. Deitas est forma quædam eminentissima simpliciter infinita claudens & continens in se omnium rerum perfectiones, ergo in sua ratione formali includit sapientiam, iustitiam, &c. ac subinde non distinguitur ab illis formaliter ex natura rei. Antecedens est jam definitum supra in secunda conclusione principalis questionis, & in prima questione proposita ad primum principale. Consequentia vero probatur. Si deitas distinguitur formaliter ex natura rei à sapientia, ergo ratio formalis Deitatis non includit rationem formalem iustitiæ, sapientiæ, ac subinde non est infinita, sed habet terminum. Confirmatur primo argumentum. Sapientia quatenus formaliter distinguitur à deitate non est Deus secundum sententiam Scoti, & necessario ita dicendum est cum distinguatur formaliter, & est aliquid, vt constat, ergo diuina sapientia est creatura. Nam quidquid est in mundo est Deus, vel creatura. Confirmatur secundo. Diuina essentia, vt distinguitur formaliter à sapientia, vel est sapiens, vel non sapiens, non potest dici secundum, ergo. Tunc ultra Deitas est sapiens, ergo includit & habet in se sapientiam, & non includit illam accidentaliter, cum nullum sit accidens in Deo, vt certum est in doctrina Sanctorum, & scholariorum, de quo D. Th. 1. par. qu. 3. art. 6. ergo essentialiter est sapientia, ac subinde in Deitate, vt Deitas est formaliter clauditur sapientia.

¶ Quintò probatur conclusio. Si in diuina essentia esset distinctio formalis actualiter ex natura rei, sequitur, quod in diuina essentia esset numerus actualis ex natura rei in absoluto. Consequens autem est falsissimum, vt constat, ergo illud ex quo sequi-

tur. Sequela probatur. Omnis actualis distinctio constituit actualem numerum, distinctio rationis, numerum rationis, realis vero constituit numerum rerum, ergo distinctio formalis ex natura rei constituit actualem numerum ex natura rei. Quod si quis dicat quod in diuinis est actualis numerus ex natura rei etiam seclusa Trinitate personarum, vt in Patre sunt duæ relationes reales, paternitas & spiratio, & idem est in Filio, filiatio, & spiratio. De hoc tamen in speciali dicemus sequenti articulo.

¶ Vltimò probatur conclusio specialiter ad hominem contra Scotum. Authore Scoti in primo, distinctio 2. q. 4. maior est distinctio formalis quæ per accidentia extrinseca. Magis. n. distant albedo, & dulcedo, actio & passio, quam Petrus albus à se ipso nigro, sed est impium dicere, quod tantum differant diuinæ perfectiones inter se, quantum differt Petrus albus à se ipso nigro, ergo nec distinguuntur formaliter ex natura rei.

¶ Secunda conclusio. Diuinæ perfectiones propter summam celsitudinem essentia diuinæ distinguuntur virtualiter eminenter distinctione formalis. Itaque diuinæ perfectiones cum sint maxime vnitæ in diuina essentia, & in re simplicissima, ac subinde non habent distinctionem aliquam actualis ex natura rei: ita tamen se habent ac si distinguerentur formaliter propter summam eminentiam diuinæ essentia. Et ita dicuntur distinguui formaliter, non formaliter, sed virtualiter & eminenter.

¶ Hæc conclusio probatur primo. Quauis diuina essentia sit forma quædam simplicissima habens vnicam rationem formalem adæquatam omnium perfectionum, tamen illa ratio propter suam eminentiam continet quidquid perfectionis est, & æquiualeat omnibus perfectionibus omnium generum, & illas excedit, & in illa sunt formaliter, & ita continentur in illa, ac si essent distinctæ, imò modo eminentiori, vt diximus in præced. articulo, præcipue in secunda conclusione, ergo distinguuntur virtualiter eminenter, & æquiualeenter distinctione formali. Confirmatur argumentum. Si Deus haberet rationem formalem sapientiæ, per illam esset sapiens, & si haberet distinctam rationem formalem iustitiæ, per illam esset iustus. Sed Deus per vnicam formam simplicissimam habet effectus multarum formarum, & perfectionum. Per illam enim ita est sapiens ac si tantum haberet sapientiam, & ita est iustus ac si tantum haberet iustitiam, ergo æquiualeenter & virtualiter est ibi distinctio formalis.

¶ Secundo probatur hæc conclusio argumentis factis à principio in hoc articulo. Omnia enim illa probant quod in Deo est hæc distinctio virtualiter & eminenter formalis, ergo itaq; istæ perfectiones in ratione perfectionis formaliter sunt in eo, distinctio tamen formalis inter illas, non est formaliter in eo, sed virtualiter & eminenter. Et iste modus explicandi istam distinctionem inter diuinas perfectiones maxime consonat eminentia formali diuinitatis & excellentia tantæ rei. Et ita diuina essentia est vnica forma simplicissima, eminentissima, tamen faciens omnes effectus omnium perfectionum formalium, & ita virtualiter, & eminenter est multiplex forma, vt diximus in articulo præcedenti. De quo Caiet. in locis supra citatis, & præcipue 1. p. q. 32. a. 2. & 39. ar. 1. Hic enim autor acutissime & elegantissime istam distinctionem ponit, & fuit primus illius inuentor. Fundamentum tamen habet in D. Th. locis citatis pro conclusione questionis huius.

¶ Sed dubium est, an diuinæ perfectiones distinguantur ratione. Nam in conclusionibus præcedentibus definitum est de distinctione reali, & de distinctione

Secunda conclusio.

Dubium

functione formali ex natura rei, ut autem hoc explicemus sit.

Tertia conclusio.

¶ **TERTIA** conclusio. Quamvis in Deo secundum se nulla sit distinctio realis nec rationis actualiter, est tamen in illo secundum se distinctio rationis virtualiter, seu fundamentaliter, & ut terminat actus creati intellectus est distinctio rationis actualiter. Hæc conclusio habet tres partes, duæ priores sequuntur ex conclusionibus præcedentibus, prima pars probatur primo. Ut definitum est in conclusionibus præcedentibus huius quæstionis. Diuina essentia est forma quædam simplicissima, continens maximam unitatem, ergo in diuina essentia considerata secundum propriam rationem nulla est actualis distinctio realis, nec rationis. Confirmatur argumentum. Nam maiorem simplicitatem habet diuina essentia, & maiorem simplicitatem, quam habeat rationale, sed rationale à se ipso non distinguitur realiter nec ratione, ut constat, ergo nec in diuina essentia est aliqua actualis distinctio realis vel rationis, si secundum se consideretur. Consequentia est bona. Maior est maxime nota. Nam diuina essentia habet summam & maximam unitatem & simplicitatem, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 11. artic. 4, ergo. Minor est manifesta.

¶ Secundo probatur hæc pars de distinctione rationis. Nam de distinctione reali in duabus præcedentibus conclusionibus dictum est. Diuina essentia si secundum seipsam consideretur, solum exposcit unicam cognitionem & unicum conceptum, ergo in diuina essentia nulla est distinctio rationis actualiter si secundum seipsam consideretur. Consequentia est euidens. Antecedens probatur. Diuina essentia est forma quædam simplicissima in suo esse, ergo non exposcit nisi unicam cognitionem & conceptum. Et ita Deus qui diuinam essentiam prout est in se cognoscibilis adæquate cognoscit, solum format unicum conceptum sui, & ita diuina essentia si secundum seipsam consideretur, non habet actum in se distinctionem rationis. In quo explicatur maxima Dei simplicitas.

¶ Secunda pars conclusionis probatur. Primo, ut diximus in præced. conclusione, in diuina essentia est distinctio formalis virtualiter & æquivalenter, ergo multo magis erit distinctio rationis virtualiter, & fundamentaliter. Consequentia est euidens. Nam distinctio formalis maior est, quam distinctio rationis, ergo si illa reperitur virtualiter & fundamentaliter, & ista. Hoc tamen debet intelligi in ordine ad intellectum creatum: nam in ordine ad intellectum diuinum, solum habet producere unicum conceptum. Itaque sicut est simplicissima in esse entitativo, ita in esse intelligibili in ordine ad intellectum diuinum, in ordine tamen ad intellectum creatum est multiplex. Est enim forma quædam eminentissima, quæ æquiualeat multis formis, & ita habet in se unde intellectus creatus possit producere varios conceptus. Confirmatur. Diuina essentia propter suam eminentiam, & celsitudinem habet in se, unde possit producere varios & diuersos effectus in esse naturali, ut dicemus in solutione ad ultimum huius quæstionis, ergo habet in se, unde possit producere varios & diuersos conceptus in esse intentionali. Probatur consequentia. Nā intellectus creatus per cognitionem effectuum debet deuenire in Dei cognitionem, quod explicabitur amplius in 3. parte conclusionis.

¶ Secundo probatur hæc pars. Omne habens in se unde causare possit, & terminare distinctas rationes & conceptus formales, habet in se distinctionem rationis virtualiter & fundamentaliter, sed diuina essentia propter plenitudinem suæ perfectionis, &

infinatam, habet in se unde possit causare, & terminare distinctos conceptus, ut constat, ergo. Confirmatur argumentum. De vna eademque anima rationali propter diuersam virtutem vegetandi, sentiendi, &c. concipere possumus diuersos conceptus, & habet in se fundamentaliter & virtualiter distinctionem rationis, ergo potiori ratione hoc dicendum est de Deo propter suam celsitudinem, & illimitationem. Et hanc distinctionem virtualem, & fundamentalem vocabant antiqui Theologi distinctionem rationis ratiocinatæ.

¶ Tertia pars conclusionis probatur. Omne quod terminat plures conceptus formales, habet in se actualiter distinctionem rationis, sed diuina essentia propter suam eminentiam & infinitatem terminat sapenumero plures conceptus formales intellectus crea. i. ut constat ex dictis in præcedenti parte, nam nos non possumus vnum adæquatum formare diuinitatis conceptum, ergo. Confirmatur argumentum. Nos alium conceptum formamus iustitiæ, alium sapientiæ, &c. Et hac ratione Deus in sacris literis vocatur varijs nominibus, ut diximus supra in 2. conclus. principali, ergo. Et hanc distinctionem vocabant antiqui Theologi rationis ratiocinantis.

¶ Sed ut explicemus istas duas ultimas partes huius conclusionis. Not. primo. Cum Caietan. in hac quæst. citata, & in eodem opusculo, de ente & essentia. cap. 1. quæst. 2. ex doctrina D. Thom. q. 7. de potentia, art. 5. & 6. quod diuina essentia propter suam summam & illimitatam perfectionem habet, quod intellectus creatus non possit eam concipere unico conceptus, sed multis & diuersis. Itaque sicut nulla

Not. maxime.

creatura est capax totius esse diuini in esse naturali: ita intellectus creatus non est capax totius diuinæ perfectionis in esse intentionali: imo quia creatura non est capax esse naturali, ideo non est capax diuinæ perfectionis in esse intentionali. Huius ratio acutissima & elegantissima est. Nam sicut res illa simplicissima, quam Deum dicimus, est id, cui assimilatur omnes perfectiones simpliciter in proprijs naturis existentes, ita est id cui assimilantur omnes conceptus formales earum, cum nihil aliud sint conceptus, quam ipsæmet perfectiones in esse intentionali. Itaque immediatum exemplar nostri conceptus est perfectio, quæ existit in re creata, medium verò, & principale est diuinum esse, quoniam nostra cognitio Dei pro isto statu ascendit à creaturis: hoc autem maxime explicatur exemplariter. Sapientia diuina producit sapientiam humanam, quæ est quædam similitudo Dei, imperfecta tamen, sapientia autem humana producit sui similitudinem in nostro intellectu, quæ nihil aliud est quam sapientia in esse intentionali, sicut sapientia ad extra est sapientia in esse naturali. Vnde cum similitudo ista sapientiæ, quæ est in intellectu repræsentet sapientiam humanam secundum id in quo illa assimilatur sapientiæ diuinæ, quia repræsentat eam secundum suam propriam rationem formalem, sequitur de necessitate, quod illa similitudo, quæ est in nostro intellectu repræsentet diuinam sapientiam. Et ita cum diuina perfectio sit diuisim, & multipliciter in effectibus, ut dicemus infra in solutione ad quartum quæstionis principalem, & nulla creatura in esse naturali possit diuinam adæquare perfectionem: consequens est, quod diuina perfectio in intellectu creato sit diuisim & multipliciter, & quod intellectus creatus non sit capax in esse intentionali totius diuinæ perfectionis, sicut non est capax aliqua creatura in esse naturali, sed diuina perfectio in esse naturali inuenitur diuisim, & multipliciter. Et hoc est, quod dicit D. Tho. elegantissime in art. 6. citato circa finem, cum dicit, diuersitatis ergo, vel multiplicis nominum diuina-

finis

cum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest peringere ad illam essentiam Dei videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes in creaturis, quasi in speculo resuantes. Vbi adducit exemplum de speculo, & dicit, quod sic se habet conceptus noster ad Deum & creaturas, sicut species rei visæ in speculo. Ita, quod Deus se habet ut res producat similitudinem suam in speculo, creatura, ut species in speculo, conceptus noster, ut similitudo extracta ab specie in speculo, utriusque repræsentatiua. Aduertenda etiam sunt verba D. Thom. quæ immediate præcesserunt in illo loco. Ait enim, quod omnes rationes, & conceptiones diuersæ sunt in intellectu nostro sicut in subiecto, sed in Deo sunt, ut in radice verificante has conceptiones. Quoniam in Deo propter suam summam, & infinitam perfectionem est radix & fundamentum diuersorum conceptuum in esse intentionali, sicut est causa diuersarum perfectionum in esse naturali.

¶ *Secundò Not. quod sequitur ex primo. Quod sicut diuinum esse antequam producat aliquam perfectionem in esse naturali est veluti in potentia, & radice ad habendas relationes rationis varias & diuersas in ordine ad creatas perfectiones: cæterum, quando illas actu producit, magis in actu habet illas diuersas relationes, ex eo, quod perfectiones creatæ actu referuntur ad ipsum, ita dicendum est in esse intentionali, quod diuina essentia propter suam eminentiam de se habet, ut sit radix multorum conceptuum, & relationum rationis, quatenus potest causare diuersas similitudines in esse intentionali. Et ita illi diuersi respectus rationis sunt in illa radicaliter. Cæterum cum actu producuntur diuersi conceptus actualiter habet varios, & diuersos respectus rationis, ex eo, quod istum conceptum diuersi dicunt ordinem ad illam. Vnde diuina essentia, ex eo quod habet unde possit causare diuersos conceptus prædictos dicitur habere in se distinctionem rationis virtualiter & eminenter, & fundamentaliter ante omnem actum intellectus. Ex hoc autem, quod Deus terminat actu diuersos conceptus, ut obiectum in eis intellectum, necessarium est Deum ipsum omnium eorum correlatiuum intelligi pluribus relationibus rationis secundum eorum numerum. Sicque distinctionem in se rationis actualiter habere: ita ut Deus obiectus pluribus conceptionibus, seu rationibus formalibus dicatur habere in se distinctionem rationis actualiter: obiectiue tamen, & propter pluralitatem conceptuum formalium, quibus obijciuntur, & propter pluralitatem relationum rationis, quibus refertur, seu referri intelligitur ad perfectiones prædictas in esse intentionali. Quibus positis respondetur ad argumenta huius articuli.*

¶ *Ad primum huius articuli, quod est secundum huius questionis respondetur negando antecedens. Et ad probationem antecedentis, dicendum, quod licet sapientia, & iustitia in creaturis, & secundum suas rationes formales proprias illarum distinguuntur formaliter ex natura rei, tamen sapientia infinita, & iustitia infinita non distinguuntur formaliter ex natura rei, sed habent maximam unitatem. Et ad probationem, in qua dicitur, quod infinitas non variat rationem formalem eius, cui additur, &c. Dicendum est cum Caiet. c. 6. de ente, & essentia q. 12. ad 1. & cum eodem Caiet. 1. p. q. 7. art. 1. Et est desumptum ex 3. Meta. c. 10. quod aliquid esse infinitum contingit dupliciter. Vno modo in tali ratione particulari. Alio modo secundum quod ens, & simpliciter secundum omnem rationem. Illud est infinitum primo modo, quod non clauditur aliquibus terminis intra latitudinem talis rationis, licet sit quid finitum & determinatum, ad talem entis gradum,*

ita ut non habeat omnem essendi perfectionem. Exemplum est in quantitate molis, quæ si daretur infinita, esset infinita secundum rationem quantitatis. Esset enim infinita quantitas, non tamen esset infinita in ratione essendi. Nam esset ens finitum, & limitatum ad genus quantitatis. Similiter in quantitate virtutis, albedo si esset infinita intensiue, esset infinita in ratione albedinis. Esset enim infinita albedo, non tamen esset infinita in ratione entis, quia esset determinata ad aliquam speciem. Quod verò est infinitum secundo modo, est infinitum simpliciter, & secundum quod ens, ita ut nullis terminis includatur, sed omnem habet essendi perfectionem. Est autem maxima differentia inter utramque infinitatem. Nam prima infinitas in tali ratione, rationem formalem rei in ea qua inuenit formali ratione, & limitatione relinquit, & non extrahit illam à propria ratione, ut constat in exemplis positis. Quantitas. n. infinita, vel albedo infinita in eodem genere, vel specie manet. Ratio est. Nam talis infinitas attenditur penes ea, quæ infra illius rei latitudinem continentur. Secunda verò infinitas, quia attenditur penes ea, ad quæ totius entis latitudo se extendit rem & eius rationem formalem illimitat, & eleuat ad hoc, ut ipsa sit omnis perfectio potentialis in ratione entis, & non magis sit ipsa quam quæcumque alia perfectio simpliciter, ac per hoc distinctionem, & formalem limitationem, qua ab alijs formaliter ex natura rei absolute sumpta in creatura distinguitur, ea comitari non sinit. Vnde supra quæst. præced. art. 4. & in hoc art. in prima conclus. diximus, quod perfectiones in diuina essentia habent propriam rationem eleuatiori modo, non ad propriam rationem determinatam, sed eleuatam ad ipsius esse illimitationem. Ex qua doctrina respondetur ad argumentum, quod licet sapientia, & iustitia infinitæ prima infinitate sit eadem omnino ratio formalis, propter argumentum factum, tamen sapientia, & iustitia infinitæ secunda infinitate non est eadem ratio. Nam ut diximus, extrahit illam rationem & eleuat ad esse illimitatum, & ita claudit omnem essendi rationem, & dicit vnicam simplicem rationem ad omnia. Vnde si perfectiones diuinæ non essent infinitæ, nisi prima infinitate argumentum conuinceret, nunc autem haberet secundam infinitatem: & ita omnes perfectiones eleuantur in simplicissimam rationem, quod verò habeant secundam infinitatem constat, quoniam sunt in diuina essentia, quæ ut diximus in secunda conclus. principali est infinita secundo modo, vnumquodque autem recipitur per modum recipientis. Vide plura in Caiet. Ad confirmationem respondetur, quod synonymitas, cum sit proprietas nominum, & non rerum non attenditur penes unitatem formalem rei absolute loquendo, sed penes unitatem conceptus formalis. Voces enim sunt notæ eorum quæ sunt in anima, & quia sapientia, & iustitia in nobis habent diuersos conceptus, non sunt nomina synonyma, de quo vide D. Thom. elegantissime loquentem in art. 6. de potentia citato in argumenti solutione.

¶ *Ad secundum argumentum articuli, respondetur primò, quod si ratio propria sapientia & iustitia considerentur formaliter tantum, distinguuntur formaliter inter se ex natura rei. Et ita reperiuntur in creaturis cum distinctione formali: cæterum si ratio sapientia & iustitia considerentur formaliter eminenter, ut eleuantur ad diuinum esse illimitatum, non distinguuntur formaliter ex natura rei, sed potius habent maximam unitatem. Nec mirum, quod eadem ratio formalis habeat istam diuersitatem, nam non est omnino eadem ratio, sed aliquo modo*

est diuersa, cum sit analogicè eadem, vt infra dicemus ad quintū principale. Secundo respondetur cū Caiet. 1. par. q. 54. art. 1. quod duæ rationes formales quadrupliciter se habere possunt ad identitatem realem. Primo modo, ita vt ex se ipsis vendicent sibi realem identitatem, & ista in quocunque inueniuntur sunt eadem realiter, vt ratio entis & boni & similia. Secundo modo, ita vt ex se ipsis vendicent distinctionem realem, vt ratio albedinis & dulcedinis, & tales in quocunque inueniuntur distinguuntur realiter. In tertio ordine sunt, quæ ex se ipsis neutrum sibi vendicant. Sunt enim quædam rationes rerum, quæ ex se ipsis, nec dicunt identitatem, nec ex se ipsis dicunt vnitatem. Quartus modus non attinet ad propositum, & ideo omittimus illum. Igitur ad argumentum dicendum est, quod perfectiones simpliciter in suo conceptu & ratione formali neutrum sibi vendicant, nec identitatem, nec diuersitatem, sed abstrahunt ab hoc, aliàs in omnibus essent idem realiter, vel distinguerentur realiter. Itaque sapientia & iustitia, si considerentur in suo formali conceptu non includunt vnitatem, nec diuersitatem, ex limitatione vero & finitate tamquam ex radice oritur earum distinctio in creaturis, ex illimitatione vero & infinitate tanquā ex radice oritur vnitas in Deo, nec mirum cum nō sit idem conceptus, & eadem ratio formalis omnino, sed quodammodo diuersa, vt diximus.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod ad hoc, vt sit ordo demonstratiuus in Deo sufficit ex parte diuinæ essentia distinctio formalis, fundamentaliter, & virtualiter & eminenter, cum distinctione actuali rationis ex parte nostri intellectus. In proposito vero immutabilitas & æternitas, ita se habent, ac si distinguerentur formaliter. Nam loquimur de Deo, vt concipimus, formamus autem distinctos conceptus de Deo quorum vnus ex alio oritur, & de alio non prædicatur, & habet aliquam habitudinem, quam alius non habet. Et ideo demonstrationes & prædicationes formales & identicas facimus. Ad primam confirmationem respondetur ex dictis, quod æternitas & immutabilitas ex parte rei sunt vnica simplicissima ratio formalis eminentissima, distinguuntur tamen in ordine ad intellectum creatum, qui non potest rem illam vni eo conceptu concipere, sed multis particularibus, & hoc sufficit ad demonstrationem, cum illa distinctione formali virtualiter & æquiualemter. Ad secundam confirmationem respondetur, ex eadē doctrina: quod syllogismus, in quo prima passio de subiecto probatur, non est demonstratio, quia veritas maioris & veritas consequentis solum distinguuntur ratione. Cæterum in proposito, æternitas & immutabilitas non distinguuntur solum ratione, sed virtualiter & eminenter distinguuntur formaliter propter eminentiam diuinæ rei. Et ita propositio, in qua prædicatur æternitas, & in qua prædicatur immutabilitas continent diuersissimas veritates.

¶ Ad quartum argumentum respondetur negando antecedens. Et ad primam probationem antecedentis respondetur, cum Caiet. in fine illius quæst. 12. de ente & essentia, quod in diuinis est ante omnem actum intellectus distinctio formalis, non formaliter, sed virtualiter & eminenter. Quia quodlibet diuinum propria exequitur, ac si esset distinctū formaliter ab alio. Intellectus enim ita intelligit, & non vult, & voluntas, ita vult & non intelligit, ac si esset distinctio formalis formaliter inter intellectum & voluntatem, & sic de alijs. Fundatur autē talis modus habendi distinctionem formalem supra Deitatis eminentem vnitatē formalem formaliter. Et sufficit ad omnia saluanda, quæ per distinctionē

A formaliter saluanda inducuntur, quia illi eminenter æquiualeat. Ad secundam probationem antecedentis, idem respondetur quod sufficit distinctio illa virtualis. Et præcipuè hoc habet verum in objectis. Minor enim distinctio requiritur in objectis, quam in potentijs. Quod constat manifestè. Nam ens & verum, seu bonum tantum distinguuntur ratione, tamen intellectus & voluntas in creaturis distinguuntur tanquam res à re. Vnde cum potentia diuinæ tantum distinguantur eminenti formaliter, essentia diuina, vt vera, & vt bona solum distinguuntur eminenti formaliter. Et talis distinctio sufficit ad hoc, vt intelligatur, vt vera, & ametur, vt bona. Ad tertiam probationem antecedentis constat ex dictis, & dicemus plura in articulo tertio sequenti. Ad confirmationem, Dubium est an sit dicendum, quod intellectus & voluntas in Deo sunt duæ potentia realiter. Dicendum est ad hoc dubium, quod formaliter loquendo tantum sunt vnica potentia, sunt tamen duæ virtualiter æquiualemter, & eminenter, vt diximus in articulo præcedenti, quod diuina essentia simpliciter est vnica perfectio, virtualiter vero & æquiualemter multiplex. Et hæc distinctio æquiualens, & multiplicitas potentialium sufficit ad verificanda omnia, quæ dicuntur in confirmatione. De quo etiam dicemus articulo sequenti.

¶ Ad quintum argumentum articuli, respondetur, quod diuinus intellectus & diuina natura distinguuntur ratione tantum, & non formaliter ex natura rei. Et ad argumentum factum in contrariū respondetur, quod illud argumentum conuincit quod ante omnem operationem intellectus est distinctio rationis fundamentaliter & virtualiter inter diuinam naturam & eius intellectum, quæ distinctio antecedit omnem actum intellectus. De quo diximus in vltima conclusione huius articuli.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur primo, quod Deus ab æterno intuetur perfectiones suas distinctas, non tamen actualiter distinctas ab æterno, sed fundamentaliter & virtualiter. Secundo respondetur, quod non est alienum à philosophia ponere distinctionem rationis actualem causari per actum intellectus diuini.

¶ Ad vltimum huius articuli respondetur, quod emanationes diuinæ passiuæ distinguuntur realiter & formaliter. Fundamentum autem simpliciter loquendo huius distinctionis inter diuinas processiones non est distinctio realis aut formalis inter intellectum & voluntatem, vel inter actum intellectus & voluntatis. Non enim illæ processiones distinguuntur realiter, quia altera est ab intellectu, altera à voluntate, sed quia habent oppositionem realem, vt dicitur in materia de Trinitate ex Boetio libr. de Trinit. cap. 12. Quauis aliquo modo sit fundamentum distinctio inter intellectum & voluntatē, & inter actum intellectus & voluntatis, non tamen requiritur realis distinctio vel formalis, sed sufficit virtualis & fundamentalis inter intellectum & voluntatem, vt iam sæpè dictum est. Ex ijs dictis in hoc articulo, respondetur ad secundum argumentum quæstionis propositæ ad secundum principale.

¶ Ad tertium argumentum quæstionis propositæ ad secundum principale.

ARTICVLVS III.

Vtrum paternitas & spiratio distinguantur realiter ex natura rei, ante operationem intellectus.

NAM si distinguuntur realiter ex natura rei, erit compositio in Patre in diuinis, & eadem

Circa tertium argumentum articuli tertii.

eadem difficultas est de filiatione & spiratione in filio. Videatur quod distinguatur ex natura rei secluso opere intellectus.

¶ Primo arguitur argumento tertio huius quæst.

¶ Secundo arguitur. Ea, quæ non possunt conuenire eidem respectu eiusdem saltem in relatiuis, non sunt vnum & idem realiter, sed paternitas & spiratio, filiatio & spiratio non possunt conuenire eidem respectu eiusdem, ergo distinguuntur realiter. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Paternitas enim competit Patri respectu Filij, spiratio vero respectu Spiritus sancti. Item filiatio conuenit filio per respectum ad patrem: spiratio vero actiua per ordinem Spiritum sanctum, ergo. Maior vero probatur. Totum est se relationis est ad aliud se habere, ergo ea, quæ competunt eidem respectu diuersorum in relatiuis non sunt idem realiter. Confirmatur argumentum. Nam duabus relationibus distinctis specie, vel quasi specie differentibus debent correspondere duæ relationes distinctæ specie, vel quasi specie realiter differentes, sed filiatio & processio sunt duæ relationes specie, vel quasi specie differentes realiter, ergo relationes, quæ eis correspondent, quæ sunt paternitas & spiratio, specie, vel quasi specie differunt realiter. Consequentia est bona. Minor vero est manifesta. Maior probatur. Quia eadem relatio secundum speciem non opponitur pluribus relationibus secundum speciem.

¶ Tercio arguitur. Ab vna actione non possunt esse immediate duæ passionēs, sed generari, & spirari sunt duæ passionēs, vel emanationes dictæ passionē, ergo non possunt esse ab vna actione immediate, sed generari immediate est à generare, & spirari immediate est ab spirare, ergo generatio & spiratio non sunt vna actio, sed duæ actiones realiter differentes, sicut & passionēs. Maior huius argumenti, in qua est difficultas probatur. Vnica actio immediate solum infert vnam passionem, vt constat induciue, vna calefactio infert vnicam passionem. Confirmatur argumentum. Sicut se habet generare ad generari: ita se habet spirare ad spirari, ergo permutata proportionē, sicut se habet generare ad spirare: ita se habet generari ad spirari, sed generari & spirari distinguuntur realiter, ergo generare & spirare.

¶ Quarto arguitur. Impossibile est esse eandem relationem producentis & producti, etiam si idem sit produciens & productum respectu diuersorum, sed filiatio & spiratio sunt relationes producentis & producti in eodem scilicet Filio, quamuis respectu diuersorum, ergo impossibile est, quod sint vna relatio, sed necessario sunt duæ realiter distinctæ. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Maior probatur. In humanis contingit aliquando, quod idem homo sit Pater & Filius respectu diuersorum, tamen non est eadem relatio realiter, sed sunt duæ realiter distinctæ. Confirmatur primo. Generare potest esse in Patre sine spirare, ergo generare & spirare non sunt omnino idem realiter. Consequentia est euidentis. Antecedens probatur. Nam dato, quod Pater & Filius non spirarent Spiritum sanctum, adhuc Pater generaret, & Filius generaretur. Confirmatur secundo. Si generare & spirare sunt idem realiter & formaliter, sequitur, quod sicut Pater producit filium per generationem & per generare, ita producat illum per spirare: & sicut refertur ad filium per paternitatem, ita referatur ad Spiritum sanctum per paternitatem: consequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur, falsitas consequentis est manifesta. Alias enim Spiritus sanctus esset filius. Sequela probatur. Paternitas & spiratio sunt omnino idem realiter & formaliter

A generare & spirare, paternitas & filiatio.

¶ Quinto arguitur. Si paternitas & spiratio sunt idem realiter & formaliter inter se & similiter filiatio & spiratio, sequitur, quod paternitas & filiatio sint idem inter se, non solum in diuina essentia, quæ est aliquid absolutum, sed etiam in spiratione, quæ est aliquid respectiuum, consequens autem est falsum, ergo & antecedens. Falsitas consequentis probatur. Paternitas & filiatio opponuntur relatiue, vt constat, ergo non possunt esse idem inter se in re relatiua. Sequela probatur. Quæcunque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se eo modo, quo sunt vnum in illo tertio. Confirmatur argumentum. Dux res absolutæ, & inter se realiter distinctæ non possunt esse idem realiter cum aliqua re absoluta, ergo duæ relationes realiter inter se distinctæ (vt paternitas & filiatio) non possunt esse idem realiter cum aliqua relatione (puta cum communi spiratione actiua.) Hæc sunt argumenta Durandi.

¶ Sexto arguitur fortissimo argumento. Paternitas & spiratio in Patre sunt duæ relationes reales ex natura rei secluso opere intellectus, ergo distinguuntur realiter secluso opere intellectus. Antecedens probatur, nā pater per paternitatem realiter refertur ad filium & per spirationem realiter refertur ad Spiritum sanctum, ergo sunt duæ relationes reales ante omnem operationem intellectus. Consequentia vero probatur. Si sunt duæ relationes reales seclusa operatione intellectus, ergo distinguuntur ex natura rei seclusa operatione intellectus.

¶ In oppositum est. In patre est simplicissima natura sine aliqua oppositione relatiua, ergo in patre itæ relationes non distinguuntur realiter seclusa operatione intellectus.

¶ In hoc articulo, est supponendum, quod diuine perfectiones sunt in triplici differentia. Quædam sunt omnino absolutæ, vt sapientia & iustitia, & in articulis præcedentibus declarauimus diuinam simplicitatem in ijs perfectionibus omnino absolutis. Aliæ vero sunt omnino respectiue, quæ habent inter se oppositionem, vt paternitas & filiatio, & de diuina simplicitate in ijs dicemus articulo sequenti. Aliæ vero perfectiones sunt respectiue, & quæ ingrediuntur istum ordinem, non tamen habent oppositionem inter se, sed respiciunt oppositas relationes. Et quoniam respiciunt relationes oppositas pertinent ad relationes relatiuas. Et quoniam, non habent oppositionem inter se, aliqua ex parte pertinent ad rationes absolutas. Et de ijs dicendum est in hoc articulo an faciant compositionem, & explicanda est diuina simplicitas in istis.

¶ In hac difficultate huius articuli Durandus in primo dist. 13. q. 2. circa medium quæst. principaliter existimat, quod spiratio in Patre realiter distinguitur à paternitate, & spiratio in filio realiter distinguitur à filiatione. Et dicit, quod est quarta relatio realiter distincta ab alijs tribus. Et non formidat concedere, quod in diuinis sit quaternitas realis relationum realiter distinctarum, licet non sit quaternitas personarum & essentiarum. Ipse enim fatetur, quod in diuinis tantum sunt tres personæ, & vna essentia, quæ non ponit in numero cum personis, vt habetur expresse in illo cap. damnamus. de summa Trinitate & fide catholica. Cæterum sunt quatuor relationes realiter distinctæ, nam spiratio non est persona, nec constituit illam, quoniam est communicabilis Patri & Filio. Et existimat, quod repugnat quod paternitas & filiatio sint idem cum communi spiratione. Nec est eadem repugnantia, quod tres personæ sint idem cum communi essentia. Ratio illius ad tertium est. Nam quod vnum absolutum sit tria relatiua non habet repugnantiam, sicut

sicut quod vñu relatiuum, seu vnica relatio sit plures relationes. Et huius rei adhibet duas rationes, Prima est. Diuina essentia secundum rationem suā, & absolutorum suorum est infinita, propter quod potest plures relationes cum sua vnitate includere, sed nulla relatio secundum propriam rationem relationis est finita, vel infinita, vt docet ipsemet in 3. dist. 1. quæst. 3. & nos dicemus artic. sequenti: & ideo vna relatio non potest includere intrinsece, & identice plures relationes, sicut essentia. Secunda ratio desumitur ex iis. Nam diuina essentia (vt ipse dicit paulo inferius) est de intraneitate, idest, de intrinseca ratione personarum, sed vna relatio (puta spiratio) non est de intraneitate alterius: & ita non possunt esse idem. Ex quo infert Durandus primo, quod in eodem supposito reperiuntur plura realiter distincta, nam in Patre reperitur paternitas, & spiratio, & similiter in Filio reperitur filiatio, & spiratio. Secundò infert, quod in diuinis non solum est distinctio realis per oppositas relationes, sed etiam est distinctio realis, sine tali oppositione, nam paternitas, & spiratio non opponuntur relatiue, nec filiatio, & spiratio. Tercio colligit, quod in eodem supposito est realis distinctio aliquorum, non per relationes oppositas, sed per disparata. Itaque quamuis in diuinis non sit distinctio secundum supposita, nisi per relationes oppositas, tamē distinctio realis potest esse in eodem supposito per disparata. Sententia Durand. quantum potui intelligere, in ijs continetur. Et asserit, quod dicere, quod hæc sententia est contra illud cap. damnamus, est adinuentio irrationalis, cum solemnes Doctores, quos non latuit prædicta decretalis, posuerunt, quod paternitas, & communis spiratio differunt in Patre realiter. Sed vt veritatem huius rei explicemus, sit

Prima conclusio.

PRIMA conclusio. Paternitas & spiratio actiua in Patre non distinguuntur realiter tanquam res à re, sicut distinguuntur Paternitas, & Filiatio. Et idem dicendum est de filiatione, & spiratione, & oppositum est erroneum in fide. Hæc conclusio maxima cum diligentia approbanda est, & explicanda rationibus, & argumentis.

PRIMO probatur conclusio ex Sacris literis. In illis tantum significatur, quod sit Trinitas cum vnitate essentiae, & nullo modo significatur, quod sit quaternitas. Et hoc constat ex omnibus locis Sacre scripturæ, in quibus explicatur mysterium diuinæ essentiae, 1. Ioan. cap. vii. *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo. Pater, Verbum, & Spiritus sanctus, & tres vnus sunt*, ergo ponere quaternitatem rerum est erroneum. Quod si quis dicat, quod in Sacris literis solum constituitur Trinitas personarum, & ita ponere quaternitatem personarum est hæresis. Cæterum Durand. solum ponit quaternitatem relationum, non personarum, nam spiratio nō est persona, nec constituit personam, nam est communicabilis Patri, & Filio. Contra, nam sicut in Sacris literis nō reperitur quaternitas personarum, sed solum Trinitas: ita nō inuenitur quaternitas rerum, sed solum Trinitas. Sed asserere quaternitatem personarum, est hæresis, ergo ponere quaternitatem rerum in diuinis est erroneum in fide. Confirm. argumentum. Omnis distinctio realis, quæ inuenitur in diuinis, semper significatur in Sacris literis per relationes oppositas, vt conit ex omnibus locis Sacre scripturæ, ex illo adducto in argumento, & ex illo Ioan. cap. 1. *In principio erat Verbum, &c.* Matthæi vltim. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti*. Sed Paternitas, & Spiratio, & similiter Filiatio, & Spiratio non opponuntur relatiue. vt est per se notum, ergo dicere quod distinguuntur realiter, erroneum est.

Secundò probatur conclusio ex decretis, in cap. firmiter. de summa Trinitate, & fide catholica. Innocentius III. in Concil. generali solum ponit distinctionem realem inter diuinas personas, dicens, *Tres quidem persona, sed vna essentia, &c.* ergo ponere quaternitatem non consonat cum Decretis Pontificum. Item multi Theologi ex Thomistis probant istam conclusionem, ex cap. damnamus, eod. tit. vbi dicitur, *Nos autem sacro approbante Concilio, credimus, & confitemur cum Petro, quod vna quædam summa res est, &c. quæ veraciter est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, tres simul personæ, ac figillatim, quolibet earundem, & in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas.* Sed si Paternitas, & Spiratio distinguuntur realiter tanquam res à re, esset in diuinis quaternitas, ergo. Durandus tamen dicit, quod illud capitulum condemnat quaternitatem personarum, & quaternitatem rerum inter personam & essentiam, non tamen quaternitatem relationum realium. Ratio eius est. Nam intelligentia dictorum ex causis est assumenda & dicenda, vt dicit Hilarius, causa autem edendi illud decretum fuit error Ioachim, qui reprobatur ibi quantum ad duo. Primum est. Nam ipse dicebat, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, non sunt vnus in essentia, & in natura, & hic error ibi condemnatur, vt dicemus artic. sequenti. Aliud autem imponebat Abbas Ioachim magistro Sententiarum: scilicet quod quædam summa res est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, & illa non est generas, nec genita, nec procedens. Vnde ex hoc assumebat Ioachim, quod Magister, non tam Trinitatē, quam quaternitatem ascribebat, tres, scilicet personas, & illam communem essentiam quasi quartam, & contra hoc definit etiam illa decretalis. Et quamuis ita esset, quod illud decretum possit hic declarari, tamē negari non potest, quin Concilium pro certo habuerit quod in Deo nullo modo est quaternitas, sed trinitas. Item ex dictis Durandi colligitur aperte, quod definitio illius decretalis est contra sententiā Durandi. Illud enim Concilium congregatum fuit contra Abbatem Ioachim, qui dicebat Magistrum Sententiarum esse stultum, qui asserbat Trinitatē personarū, & vnā essentiā, quæ nec generat, nec generatur, nec spirat, nec spiratur, ex quo inferebat Abbas Ioachim sūm Magistrū esse quaternitatem rerum in diuinis, non quaternitatem personarum. Nā essentia diuina, nec apud Magistrum, nec apud Abbatem Ioachim erat personæ: Concilium tamen definit contra Ioachim, non esse quaternitatem in diuinis, ergo intelligendum est de quaternitate rerum, non personarum.

TERTIO probatur autoritate Sanctorum. Omnes enim constituunt in diuinis Trinitatem, & nullo modo quaternitatem rerum. Item omnes Sancti constituunt distinctionem in diuinis tantum per relationes oppositas, vt constat ex innumeris locis Sanctorum, quæ adduci solent in materia de Trinitate. Et aliqua adducuntur artic. sequenti. Vide D. August. in libris de Trinitate, præcipue lib. 7. ferè per totum, præcipue cap. 1. 2. 3. & 4.

QUARTO probatur conclusio autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim, Durand. excepto, conueniunt in hoc, quod nulla est distinctio realis tanquam res à re in diuinis, nisi per relationes oppositas D. Thom. in 1. par. q. 28, art. 3. vbi constituit distinctiones inter relationes per oppositionem relatiuam. Et idem docet art. 4. eiusdem quæst. & in quæst. 30. art. 1. præcipue ad secundum, dicit D. Thom. quod proprietates absolute in diuinis, vt bonitas & sapientia non opponuntur ad inuicem. Vnde neque realiter distinguuntur. Sed proprietates relatiue in Deo realiter distinguuntur propter oppositionem relatiuam. Et

in artic. 2. Vbi dicit. *Realis autem distinctio inter relationes diuinas non est nisi ratione oppositionis relationum.* Idem docet in quæst. 32. art. 2. Et eandem sententiam docent omnes Thomistæ in ijs locis, præcipue Caiet. in loco ultimo citato, ergo.

¶ Quinto probatur concludo rationibus. Prima ratio est, quæ colligitur ex Sacris literis, Concilijs, & Sanctis, & Scholasticis. Et talis est, vt habet commune proloquium Theologorum, quod colligitur ex istis, *in diuinis omnia sunt vnum, ubi non obuiat relationis oppositio*: sed paternitas, & spiratio non habent oppositionem relationum inter se, vt est manifestum, & adducitur ab ipso Durando, ergo sunt vnum, ac subinde non distinguuntur tanquam res à re.

¶ Secunda ratio est explicatiua præcedentis. In diuinis non potest esse distinctio realis disparata, vt dicit Durand. sed solum potest esse realis distinctio per relationes oppositas, sed paternitas, & spiratio, filiatio, & spiratio non opponuntur relatiue, vt constat, ergo non distinguuntur realiter. Consequencia est bona. Minor iam dixi, quod est manifesta. Maior, in qua est difficultas probatur. Oppositio relatiua in duobus differt ab alijs oppositionibus. Primum est. Nam in alijs oppositis vnum dicitur alteri opponi in quantum ipsum remouet. Negatio enim remouet affirmationem, & secundum hoc ei opponitur. Oppositio verò priuationis, & habitus, & contrarietatis includunt oppositionem contradictionis, vt dicitur 4. Metaphy. in relatiuis verò non ita contigit. Non enim per hoc opponitur Filius Patri, quod ipsum remoueat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia. Quia in alijs oppositis semper alterum est imperfectum, quod accidit ratione negationis, quæ includitur in priuatione, & altero contrariorum, hoc autem in relatiuis non oportet, imo vtrunque considerari potest, vt perfectum, vt patet in relatione æquiparatiæ similitudinis, & æqualitatis, ex qua doctrina tale desumitur argumentum. Omnis alia oppositio includit imperfectionem in altero extremo, sola verò relatiua oppositio non includit imperfectionem in altero extremo, ergo sola oppositio relatiua reperitur in Deo. Probatur consequentia. Omnia quæ sunt in Deo habent summam, & maximam perfectionem. De hac ratione vide D. Thom. in 1. dist. 26. q. 2. art. 2. vbi D. Thom. elegantissime loquitur, & q. 7. de potentia, ar. 8. ad quartum.

¶ Tertia ratio est. Si paternitas & spiratio distinguuntur realiter in Patre sine oppositione relatiua, sequitur, quod in Patre diuino sit compositio, & quod non sit maxime simplex: consequens autem est hæreticum, vt diximus in principali conclusione, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur primo. In Patre sunt duæ relationes realiter distinctæ tanquam res à re, quæ non se includunt mutuo, ergo in Patre est compositio. Nam vt dictum est in conclusione principali huius quæstionis. Diuina essentia ideo est simplicissima, quoniam in diuina essentia nihil est quod distinguatur realiter ab alio. Secundo probatur sequela. Vt dictum est in illa conclusione ex dictis Sanctorum, præcipue ex D. August. essentia diuina ideo est simplicissima, quia quod habet hoc est, creatura vero est multiplex, quia creatura includit aliqua, quæ non sunt idem inter se, sed Pater diuinus habet spirationem, & non est ipsa spiratio, & in Patre diuino sunt aliqua distincta realiter, ergo in Patre diuino est compositio. Et præcipue habet vim argumentum. Quoniam vt dicit Durandus, istæ relationes in Patre, vel Filio distinguuntur per disparata, ergo in Patre diuino vel Filio sunt multa disparata, & quæ non faciunt

vnum, ac subinde est ibi compositio. Ratio verò quare in diuina essentia non sit compositio, cum sit ibi distinctio realis personarum, adducetur articulo sequenti.

¶ Quarta ratio est. Si paternitas, & spiratio distinguuntur realiter tanquam res à re, & sunt in eodem Patre distinctæ per disparata, ergo habent se vel vt duæ partes substantiales distinctæ, vel vt duæ substantiæ, vel vt substantia, & accidens, consequens autem est falsissimum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela est nota. Nam in consequenti numerantur omnes modi, quibus se possunt habere. Falsitas verò consequentis est nota. Et quidem quod non se habeant, vt duæ partes substantiales est manifestum. Nam in diuinis, nihil habet rationem partitis. Quod verò non sint duæ substantiæ, etiam est notum. Si sunt duæ substantiæ separatæ, non est intelligibile, quomodo se habeant inter se. Et idem est si aliquis dicat, quod se habent, vt duæ relationes substantiales, quod verò non se habeant, vt substantia, & accidens est manifestum. Nam in Deo nullum est accidens, vt docet D. Thom. 1. par. q. 3. art. 6. & nos dicemus infra. Itaq; vis huius rationis consistit in hoc, quod non est intelligibile quomodo se habeant illæ relationes inter se, si distinguuntur realiter tanquam res à re.

¶ Quinta ratio est. Si paternitas & spiratio distinguuntur realiter, tanquam res à re in Patre, sequitur, quod Pater & spirator distinguuntur realiter tanquam res à re, consequens autem est hæreticum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Concretum, & abstractum in diuinis sunt omnino idem, & non distinguuntur realiter, ergo si Paternitas distinguatur realiter tanquam res à re, à spiratione, Pater distinguitur realiter tanquam res à re ab spiratione, & spiratore.

¶ Vltima ratio est. Si in diuino Patre paternitas, & spiratio distinguuntur realiter tanquam res à re, sequitur quod in diuinis sunt quatuor personæ. Cōsequens est hæreticum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. In diuinis sunt quatuor relationes distinctæ realiter tanquam res à re, ergo sunt quatuor personæ. Nā persona in diuinis nihil aliud est quam relatio subsistens. Quod si quis dicat cum Durando, quod spiratio non est persona: quoniam est communicabilis Patri, & Filio. Contra, spiratio non communicatur paternitati, nam distinguitur realiter tanquam res à re ab illa, nec communicatur filiationi propter eandem rationem, ergo est incommunicabilis, ac subinde persona. Itaq; non distinguuntur realiter tanquam res à re paternitas, & spiratio, filiatio, & spiratio.

¶ Sed vt diuinam simplicitatem consummatè in ijs explicemus. Dubium est, an istæ relationes distinguantur in Patre formaliter ex natura rei: an verò solum distinguantur ratione. Et videtur quod distinguuntur formaliter ex natura rei, & non solum ratione.

¶ Primo arguitur. D. Thom. 1. par. q. 28. art. 4. expressè docet, quod in diuina essentia sunt quatuor relationes reales, quoniam sunt duæ actiones, supra quas fundantur, & in quæst. 33. ar. 2. expressè docet, quod sunt duæ relationes reales in Patre, & idem dicit de Filio. Et ratione conitatur, quod sint relationes reales. Nam Pater realiter generat Filium, ergo realiter refertur ad ipsum. Item Pater realiter spirat Spiritum sanctum, ergo realiter refertur ad ipsum. Quod verò sint duæ relationes reales probatur. Istæ relationes suapte natura dicunt ordinem ad duo extrema distincta formaliter in ratione termini, scilicet, ad Filium, & Spiritum sanctum, ergo sunt duæ relationes reales: nam totum esse relatiui est aliud se ha-

Confero.

Dubium.

se habere. Tunc est fortissimum argumentum. In Patre sunt duae relationes reales realiter, ergo sunt distinctae saltem formaliter ex natura rei. Probatur consequentia. Nam si sunt duae relationes reales secluso opere intellectus, ergo est numerus relationum realium secluso opere intellectus, ac subinde distinctio, nam numerus esse non potest sine distinctione.

¶ Secundò arguitur ex eodem fundamento. Numerato inferiori realiter, numeratur etiā superius, ergo si paternitas, & spiratio sunt duae relationes reales, erunt duae entitates realiter, secluso opere intellectus. Probatur consequentia. Ens, & entitas quid superius est ad relationem. Antecedens verò probatur. Si sunt duo homines, sunt duo animalia, & si sunt duo animalia, sunt duo entia. Quod si quis dicat ad hoc argumentum, ut solēt dicere viri doctissimi, quod illud antecedens est falsum. Nam homo, & animal sunt duo praedicata realia, tamē non sunt duo entia realia. Item actio, & passio sunt duo praedicamenta realia, tamen non sunt duo entia realia: Contra hanc solutionem arguitur. Ens reale non est quid superius ad praedicatum reale, nec ad praedicamentum reale, nam praedicatum & praedicamentum dicunt ens rationis, & ita non numeratur inferiorius, ergo. Confirmatur argumentum. Paternitas, & spiratio sunt duae relationes reales ex natura rei, secluso opere intellectus, ergo saltem sunt duo entia respectiva ex natura rei, secluso opere intellectus, ac subinde distinguuntur formaliter ex natura rei ante omnem operationem intellectus. Ultima consequentia est optima. Prima verò probatur. Nam ens respectuum est quid superius ad relationem realem.

¶ Tertiò arguitur. Paternitas & spiratio ante omnem operationem intellectus differunt differentiis relationis, ergo distinguuntur saltem formaliter ex natura rei ante omnem operationem intellectus. Consequentia est evidens. Nam differentiae relationis sunt aliquid reale ante omnem operationem intellectus existens, & per illud differunt. Antecedens verò constat. Paternitas respicit filium tanquam proprium terminum, & haec est eius differentia, spiratio vero respicit Spiritum sanctum tanquam proprium terminum, & haec est eius differentia, ergo. Confirmatur tertium argumentum. Paternitas ante omnem operationem intellectus habet realem modum quo respicit filium, spiratio vero habet realem modum, quo respicit Spiritum sanctum, ergo distinguuntur ex natura rei per istos modos diversos.

¶ Quarto arguitur. Nam perfectiones simpliciter ut sapientia, & iustitia, hac ratione sunt idem realiter & formaliter inter se, ut diximus articulo praecedenti, notabili primo, pro prima conclusione quoniam adunantur in una ratione formali superioris ordinis, in qua includuntur eminentissimo modo, nec alia vnitas excogitari potest, sed paternitas & spiratio, non adunantur in aliqua ratione formali superioris ordinis, ergo distinguuntur formaliter ex natura rei secluso opere intellectus. Minor probatur. Ista perfectiones, scilicet, paternitas & spiratio secundum proprias rationes reperiuntur in Deo & in patre, & non sunt in illo eminenter sicut diximus de sapientia & iustitia, quod non sunt in Deo secundum proprias rationes, sed secundum eminentissimam quandam rationem. Explicatur vis huius argumenti: sapientia & iustitia sunt vnum in Deo, quoniam non sunt in illo secundum proprias rationes, sed sunt in eminentissima quadam forma, sed paternitas & spiratio sunt in patre secundum proprias rationes, ergo non habent in illo vnitatem.

¶ Quintò arguitur. Si paternitas & spiratio solum

distinguuntur ratione, & formaliter eminenter sicut diximus de sapientia & iustitia, sequitur primo, quod absolute & simpliciter non sit concedendum, quod in patre formaliter sint duae relationes, sed solum eminenter & aequialenter. Consequens autem est falsum, ut diximus in primo argumento, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam distinctio rationis & distinctio eminens formalis non sufficit ad constituendum numerum formaliter: & ita diximus quod simpliciter & absolute non est concedendum quod intellectus & voluntas sint duae potentiae, sed virtualiter & aequialenter. Secundò sequitur, quod haec propositio sit vera, paternitas est spiratio. Consequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat. Omnes enim dicunt, quod illa est falsa, ut dicit Durandus in dicta quaestio. Sequela probatur. Nam distinctio rationis & distinctio formalis virtualis non sufficit ad falsificandam propositionem: & ita haec propositio est vera, sapientia est iustitia, intellectus est voluntas, ergo si paternitas & spiratio solum distinguuntur ratione & virtualiter, haec erit vera, spiratio est paternitas. Confirmatur quintum argumentum, haec praedicatio est falsa in omni sententia, paternitas est spiratio, ut constat, ergo definitio praedicati negatur de definitione subiecti, nam ubi negatur definitum, negatur etiam definitio. Tunc ultra, definitio praedicati negatur de definitione subiecti, ergo habent distinctas definitiones, ac subinde distinguuntur formaliter.

¶ Scotus, qui existimat quod sapientia & iustitia, & aliae perfectiones absolute distinguuntur formaliter ex natura rei secluso opere intellectus, ut diximus dubio praecedentis articuli, a fortiori debet dicere, quod paternitas & spiratio distinguuntur formaliter ex natura rei secluso opere intellectus. Alij vero, ut refert Caiet. 1. p. qu. 32. art. 2. affirmant, quod istae relationes sunt duae tantum secundum rationem, & hoc videtur significare D. Tho. in eodem loco cum dicit. *Vnde secundum duas relationes filij & Spiritus sancti, quibus referuntur ad patrem oportet intelligi duas relationes in patre, quibus referatur ad Filium & Spiritum sanctum.* Adnotandum verbum illud, intelligi: ubi videtur significari quod in patre non sunt duae relationes, sed quod intelliguntur. Sed ut rem hanc explicemus sit.

¶ SECUNDA conclusio. Paternitas & spiratio in patre non distinguuntur solum ratione, nec distinguuntur formaliter ex natura rei, sed distinguuntur virtualiter, & eminenter formaliter. Haec conclusio tres habet partes. Prima pars est Caiet. in loco immediate citato. Et probatur primo argumentis factis, quae omnia euidenter conuincunt quod non distinguuntur solum ratione, nam sola rationis distinctio non sufficit ad omnia illa verificanda. Secundo probatur conclusio argumento Caiet. Si paternitas & spiratio solum distinguerentur ratione, sequeretur quod paternitas & spiratio, solum essent duae relationes secundum rationem, & non simpliciter & absolute. Consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Falsitas consequentis est certissima, ut dicemus statim & constat manifeste. Paternitas enim & spiratio sunt absolute duae relationes. Sequela probatur. Si solum distinguuntur ratione, ergo solum sunt duae secundum rationem. Quod simpliciter & absolute non est esse duo, sed intelligi duo, sicut esse quantum secundum rationem non est esse quantum, sed intelligi quantum. Et ad locum adductum D. Th. responderetur, quod potius ille locus est pro ista sententia. Nam D. Th. in illo loco significat, quod relationi

Secunda conclusio.

F 3 Filij,

Filijs & Spiritus sancti necessario debent correspondere duz relationes in patre, & quod non potest intelligi pater, vt terminus illarum relationum sine duabus relationibus. Illud enim verbum, *intelligi*, aliquando significat esse ita intraneum, vt non possit intelligi sine illo, vt cum dicit D. Tho. 1. 2. q. 113. ar. 2. quod *non potest intelligi remissio culpæ sine infusione gratiæ*, id est, est ita intranea gratia remissioni culpæ, vt non possit esse, imò nec intelligi sine gratiæ infusione.

¶ Secunda pars conclusionis probatur argumentis factis pro prima conclusione quæ omnia probat hanc partem. Et probatur etiam argumentis factis pro prima conclusione articuli præcedentis. Omnia enim illa apertissime probant istam secundam partem nostræ conclusionis. Sed explicandum est in hac parte, quomodo paternitas, & spiratio habeant vnitatem formalem ex natura rei in hoc enim consistit tota difficultas, ad cuius dispositionem.

¶ Notandum est, quod duz relationes quæ sunt in Patre vel in Filio, non solum sunt idem realiter inter se, vt actio & passio vt diximus in prima conclusione huius articuli, verum etiam sunt idem formaliter, imò formalissime, nam sicut diximus in articulo præcedenti, quod omnes perfectiones adunantur in vna simplicissima forma, cuiusmodi est diuina essentia, ita paternitas & spiratio adunantur in vna forma simplicissima, quæ est diuina essentia, prout est in patre, & sicut dicemus art. sequenti quod omnes tres personæ adunantur in diuina essentia, quæ est forma simplicissima, ita istæ duz relationes adunantur in diuina essentia formalissime considerando diuinam essentiam prout est in patre. Vnde Diuina essentia prout est in Patre est forma quædam altissima complexens & ambiens paternitatem, & spirationem, & idem est dicendum de diuina essentia, prout est in Filio, quod ambit, & continet filiationem, & spirationem: & ita si definiri posset diuina essentia, prout est in Patre, vnica simplicissima definitio definiretur, quæ quidem definitio contineret paternitatem, & spirationem, imò sicut sapientia prout est in Deo in sua ratione formalissima includit iustitiam, & omnes alias perfectiones, ita paternitas in sua formalissima ratione claudit spirationem, & spiratio paternitatem. Verum est, quod in ordine ad nostrum intellectum, qui diuini, & partialiter intelligit istam rationem, sunt veluti duz rationes, vt iam supra in articulo præcedenti, cōclusionem vltima diximus de diuinis perfectionibus.

¶ Tertia pars huius conclusionis est Caietan. 1. par. q. 32. art. 2. vbi illam declarat elegantissime, vt statim dicemus. Hæc pars etiam est omnium Thomistarum, & probatur primo argumentis factis in primo, & argumentis factis secundo loco, quæ ponuntur immediate ante istam concl. omnia enim ista argumenta conuincunt hanc conclus. Secundò probatur argumentis factis in præcedenti articulo conclusionis, quibus probatur, quod perfectiones in Deo, vt sapientia, & iustitia distinguuntur virtualiter, & eminenter formaliter, quæ quidem argumenta à fortiori hoc probant de paternitate, & spiratione, quæ dicunt ordinem ad terminos formaliter, & relativiue oppositos.

¶ Sed vt istam partem explicemus, notandū primò, quod sicut supra dictū est, quod diuinæ perfectiones distinguuntur virtualiter, & eminenter formaliter, quia quamuis diuina essentia sit quædam forma simplicissima habens vnicam adæquatam rationem omnium perfectionum, tamen illa ratio propter suam eminentiam continet quidquid perfectionis est in omnibus generibus, & æqui-

ualet omnibus; & ita continentur in illa, ac si essent distinctissimæ, imò modo eminentiori, ita similiter dicendum in proposito, quod paternitas, & spiratio distinguuntur formaliter eminenter: quoniam quamuis diuina essentia, prout est in Patre, sit forma quædam simplicissima, habens vnicam, formalem, & adæquatam rationem paternitatis, & spirationis, tamen propter suam eminentiam, & perfectionem perinde se habet, ac si essent duz relationes formaliter distinctæ, & ita æquiualeat distinctioni formali, & hoc maximè consonat excellentiæ diuinæ rei. Hæc autem virtualis, & æquiualens distinctio explicatur ad hunc modum à Caietan. in loco immediatè citato. In humanis specifica diuersitas duarum relationum infert specificam diuersitatem relationum sibi correspondentium. vt constat in omnibus relationibus, in diuinis verò propter eminentiam diuinæ rei non debet hoc reperiri formaliter, sed tantum virtualiter eminenter. Itaque in diuinis specifica differentia, & diuersitas duarum relationum, puta filiationis, & processione infert specificam diuersitatem duarum relationum sibi correspondentium, puta, paternitatis, & spirationis non formaliter, sed æquiualeter, & virtualiter formaliter, id est, quod istæ relationes correspondentes perinde se habeant, ac si haberent illam distinctionem actualiter, & sic persona Patris habet illas duas relationes. sic quod vnaquæque vendicat sibi propria, ac si essent seorsum duz actualiter in re, & ita paternitate refertur ad Filium, & spiratione ad Spiritum sanctum, & hoc reperitur in illa diuina forma simplicissima, quæ est in Patre propter infinitatem, & eminentiam talis formæ, in qua reperiuntur ea, quæ sunt in inferioribus excellentiori modo, vt iam sæpe dictum est. Sed vt hoc magis explicemus.

¶ Secundò notandum, quod quando dicimus, quod paternitas, & spiratio distinguuntur eminenter formaliter, non est ita intelligendum, quod istæ relationes sint eminenter in Deo, nam formaliter, & formalissime sunt in Deo, sed quantum ad distinctionem formalem, quam haberent in creaturis duz relationes correspondentes duabus relationibus specie distinctis, dicitur eminens distinctio formalis. Itaque formæ istæ formaliter sunt in Deo, distinctio verò eminenter. Ratio est. Istæ formæ simpliciter dicunt infinitam perfectionem: & ita sunt formaliter in Deo, distinctio verò, quæ esset in creaturis non dicit perfectionem, & ideo quantum ad distinctionem non sunt formaliter distinctæ, sed eminenter. Ex quo colligitur differentia inter perfectiones simpliciter, verbi causa, sapientiam, & iustitiam ex vna parte, & paternitatem, & spirationem ex alia, nam perfectiones simpliciter sunt in Deo, non solum formaliter, sed etiam eminenter, vt diximus in artic. 4. quæstionis primæ propositæ ad primum principale. Et ita non solum illarum distinctio formalis, quæ reperitur in creaturis, reperitur in Deo eminenter, verum etiam ipsæmet perfectiones: cæterum paternitas, & spiratio non reperiuntur in Deo, nisi formaliter tantum, & nullo modo eminenter, distinctio tamen earum formalis, est in Deo virtualiter, & eminenter.

¶ Tertiò est notandum maximè, quod si perfectiones absolutæ, vt sapientia, & iustitia distinguuntur in Deo formaliter eminenter, vt diximus, multo magis hoc habet verum in paternitate, & spiratione, quæ sunt in Patre. Ratio est, nam istæ relationes hoc habent peculiare, quod respiciunt relationes oppositas, videlicet, filiationem, & processionem: & in aliquo modo ingrediuntur ordinem relationum, & participat aliquid à relationibus oppositis, & ita necessario distinguuntur formaliter, scilicet virtualiter

Tertia con-
clusio.

liter eminenter, quod explicabitur amplius con-
clusionem sequenti.

¶ TERTIA conclusio, Paternitas, & Spiratio in
Patre sunt duæ relationes reales simpliciter, & ab-
solutè loquendo & formaliter, & ante omnem ope-
rationem intellectus. Hæc conclusio est D. Thom.
in locis allegatis in primo argumento facto in ar-
gumentis, quæ ponuntur ante secundam conclus.
Et conuincitur ratione ibi facta. Hanc etiam sen-
tentiam tenet Caiet. in locis immediatè citatis. Imò
est sententia omnium Theologorum, asserentium,
quod in diuinis sunt quatuor relationes, at si pater-
nitas, & spiratio non essent duæ relationes reales,
non essent in diuinis, nisi tantum tres relationes. Et
probat primò ratione D. Thom. 1. par. q. 28. art. 4.
In Deo sunt relationes reales, quæ consequuntur
actione ad intra, ergo sunt quatuor relationes. An-
tecedens est notum. Consequentia probatur. Nam
vt constat ex eodem D. Thom. in eadem parte, q. 27.
in Deo tantum sunt duæ actiones immanentes. Al-
tera secundum intellectum. Altera secundum volū-
tatem, sed secundum quamlibet processionem opor-
tet ponere duas relationes reales, ergo sunt quatuor
relationes reales. Minor probatur, nam vna debet
esse procedentis, alia verò illius, à quo proceditur,
ergo. Secundò probatur. Illa multiplicatur intra
aliquod genus, quæ differunt differentiis illius gene-
ris, vt est per se notum, sed paternitas, & spiratio dif-
ferunt differentiis relationis, nam Pater dicitur Pa-
ter, quia habet Filium, & spirator est, quia spirat Spi-
ritum sanctum, ergo. Vnde Caiet. in loco supra ci-
tato inquit, quod sunt duæ relationes reales, pater-
nitas, & spiratio, quia distinguuntur differentiis re-
lationis. Tertiò probatur conclus. Nam filiatione, &
processio absolutè, & simpliciter loquendo sunt duæ
relationes, ergo simpliciter, & absolutè loquendo
habent duas relationes oppositas. Antecedens est
notum. Consequentia verò est euident. Nam cuius-
libet relationi correspondet sua relatio opposita. Sed
explicandum est, quomodo possit saluari, quod in
Patre sunt duæ relationes reales, simpliciter, & ab-
solutè loquendo sine aliqua distinctione reali: nam
si sunt duæ relationes reales, ergo sunt duo, ad, realia
distincta ex natura rei, ad huius expositionem.

¶ Notandum primò cum D. Thom. in 1. dist. 27.
q. 1. art. 1. in corpore, & ad tertium, quod adducitur
à Caieta. 1. par. q. 32. ar. 3. in solut. ad tertium, quod
in illa ratione propriè aliqua multiplicatur, & nō
sunt vnum, cuius differentiis propriis distinguuntur,
vt dicit Aristot. 5. met. cap. de vno, & 4. phy. Verbi
causa, sapientia, & iustitia in Deo multiplicatur in
ratione attributi, & ratio est, nam differunt differen-
tiis attributi, & ita simpliciter, & absolutè loquen-
do, sunt duo attributa, non tamen differunt differen-
tiis rei, & ita sunt vnica res simplicissima. Vnde pa-
ternitas, & spiratio non sunt duæ res, quia non dif-
ferunt differentiis rei, nam differentia rei in diuinis
non est nisi per oppositionem relatiuam, istæ verò
relationes non opponuntur relatiuè, vt constat, &
ita non sunt duæ res, sunt tamen duæ relationes rea-
les, quia distinguuntur differentiis relationis in quan-
tum est relatio. Sed explicare quomodo distinguun-
tur differentiis relationis, ita vt sint duæ reales re-
lationes, est difficillimum. Et vt hoc explicemus.

¶ Notandum est secūdò, quod propria ratio re-
lationis, in qua distinguitur ab omnibus alijs rebus
est ad aliud se habere, vt constat ex doctrina omnium
Metaphysicorum, & hoc docet D. Tho. 1. par. q. 28.
ar. 1. & in hac ratione debent differre paternitas, &
spiratio, vt dicantur duæ. Vnde quidam dicunt, qd
relatio vt relatio secundum modum vltimum re-
lationis puræ, & præcisè, qui est ad aliud non dicit

ens reale, nec perfectionem. nec imperfectionem, ita docet Caiet. 1. p. q. citata immediatè art. 2. & de
ente, & essentia cap. 6. q. 12. à principio quæstionis.
Ratio est. Nā purè, & præcisè considerando illud,
quod est, ad aliud, reperitur etiam in relatione ra-
tionis, & ita paternitas, & spiratio possunt dicere
duo, ad, cum tamen non sint plura entia, nec plures
perfectiones, quoniam, ad, purè, & præcisè non dicit
entitatem, & perfectionem. Et iste modus dicendi
videtur habere fundamentum in D. Tho. 1. par. q.
32. art. 3. ad tertium, & in 1. sent. loco cit. vbi D. Th.
adducit semper exemplum de scientia, & potentia
in Deo, quæ sunt duo in ratione attributi, non tamè
in ratione perfectionis. Cæterum iste modus dicendi
non videtur satis explicare hanc rem. nam in Deo
Pater non solum sunt duo, ad, sed sunt duo, ad, ex
natura rei, cum sint duæ relationes reales, sed, ad, ex
natura rei dicit maximā perfectionem, & entitatē,
ergo. Vnde mihi videtur dicendum cum D. Thom.
in eisdem locis, quod paternitas, & spiratio dicunt
in Patre duo, ad, realia, & ad hoc, quod dicantur
duo, ad, realia; & duæ relationes reales simpliciter,
& formaliter loquendo, sufficit, quod in Patre sit
forma quædam eminentissima, claudēs illa duo, ad,
& distincta formaliter, non quidem formaliter, sed
virtualiter, simul cum distinctione formali formali-
ter relationum oppositarum. Itaque primum non
sufficeret, nisi adesset secundum, & hæc videtur esse
mens D. Tho. in omnibus locis citatis. Vnde termi-
nus ille numeralis, duæ, additus illi termino, rela-
tiones reales, non numerat entitates, sed modum
proprium relationis. Quare ad argumenta, quæ fa-
cta sunt secundo loco ante secundam conclus. quæ
difficillima sunt, respondendum est prius, quàm ad
argumenta facta primo loco, quoniam ex solutio-
nibus horum argumentorum amplius explicabi-
tur hæc vltima conclusio.

¶ Ad primum argumentum responderetur, quod
sine dubio in Patre sunt duæ relationes reales, vt
dictum est in vltim. conclus. & est numerus relatio-
num realium in Patre, secluso opere intellectus, in-
de tamen non sequitur, quod sit distinctio realis ex
natura rei, secluso opere intellectus. sed sit est distin-
ctio formalis, virtualiter & eminenter, cum distin-
ctione formali formaliter ipsorum terminorum. Et
hæc est aperta solutio. Ex distinctione enim for-
mali, formaliter filiationis, & processionis parti-
cipant paternitas, & spiratio distinctionem forma-
lem virtualiter, ita vt possint dici duæ relationes
reales.

¶ Ad secundum argumentum, dicendum primò,
quod solutio assignata ibi nulla est, vt conuincit opti-
mè argumentum ibi factum. Vnde responderetur aliter,
videlicet, quod numerato inferiori, realiter nu-
meratur superius, eo modo, quo numeratur infe-
rius. in præsentī verò numerantur duæ relationes p
solam distinctionem formalem virtualiter eminen-
ter cum distinctione formali formaliter ex parte
oppositarum relationum, & ita numeratur etiam
ens in Patre, nam forma simplicissima, quæ est in
Patre virtualiter eminenter est plura entia. Verum
est, quod vt diximus, hæc distinctio sufficit ad mul-
tiplicandas simpliciter relationes, non verò entita-
tes. Itaque quando inferius ita numeratur, vt in ra-
tione inferiori sit distinctio realis, in ratione etiam
superiori erit realis distinctio, quod non contingit
in proposito, & hoc prouenit ex eminentia diuinæ
formæ, quæ est in Patre, vt iam diximus in notabili-
bus. Ad confirmationem item responderetur, quod
in Patre non est concedendum, quod sint duo entia
respectiua ex natura rei, nam in prædicamento rela-
tionis hoc est peculiare, quod numerus nō numerat
entita-

entitates, sed respectus ad alia extrema. Et ita tantum concluditur, quod pater sit vnum ens habens diuersos respectus propter sui eminentiam.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod paternitas & spiratio ante omnem operationem intellectus differunt differentiis relationis, non ita quod illarum differentiarum distinguantur inter se realiter, vel formali distinctione formaliter, sed differunt eminenter formaliter, & ita non colligitur, quod distinguantur ex natura rei: præcipue, quoniam in diuinis non sunt proprie differentiarum, sicut proprie non est genus nec species. Et idem respondetur ad confirmationem de illis modis realibus, quibus forma, quæ est in patre respicit filium & Spiritum sanctum.

¶ Ad quartum argumentum, Respondetur ex dictis in secunda conclusione in notabilibus, præcipue in secundo pro tertia parte conclusionis, quod quando dicimus quod paternitas & spiratio distinguuntur formaliter eminenter, non est ita intelligendum, quod utz perfectiones, & relationes, sint in Deo eminenter, sed quantum ad distinctionem dicuntur eminenter distinguui. Vide quæ dicta sunt ibi, quæ sunt optima.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, ad primum, quod infertur, negatur Sequela, & ad probationem dicendum est, quod distinctio eminens formalis præcisè & nudè non sufficit ad constituendum numerum formaliter, cæterum distinctio eminens formalis simul cum distinctione formali, formaliter terminorum sufficit ad constituendum numerum formaliter. Vnde sapientia & iustitia in Deo simpliciter & absolute non sunt duo formaliter sed æquiualeuter. Item intellectus & voluntas non sunt duæ potentie formaliter sed æquiualeuter. Quoniam licet intellectus respiciat verum, & voluntas bonum, tamen bonum, & verum in Deo non distinguuntur formaliter, sed formaliter eminenter, tamen paternitas & spiratio simpliciter sunt duæ relationes, propter distinctionem formalem eminentem simul cum distinctione formali formaliter, quæ est in terminis, scilicet, in filiatione & processione. Quod si quis dicat paternitas & spiratio non opponuntur relatione, ut constat, ergo sunt vna relatio & non plures, nam in diuinis omnia sunt vnū, ubi non obuiat relationis oppositio. Confirmatur. Si paternitas, filiatio & processio non opponerentur relatiuè non essent tres relationes, sed vna tantum, sed paternitas & spiratio non opponuntur relatiuè, ergo. Respondetur, quod illud præuocibium significat, quod ea, quæ non opponuntur relatiuè non sunt distinctæ res, sed vna, non tamen significat, quod debent esse vnum secundum omne nomen, siue sit secundum intentionem siue notionale nomen. Sapientia enim & iustitia non opponuntur relatiuè, tamen licet sint duo attributa, sunt tamen eadem res. Idea hominis est, & idea equi non opponuntur relatiuè, tamen sunt duæ idæ & vnica res. Non dissimiliter paternitas & spiratio in patre sunt duæ relationes & notiones, tamen sunt vnica simplicissima res. Ad confirmationem respondetur, quod etiam si paternitas filiatio & spiratio passiuæ seu processio non opponerentur relatiuè possent esse tres relationes, non tamen essent tres relationes distinctæ realiter & personales, personas constituentes, spiratio vero in patre non distinguitur realiter à paternitate, nec constituit personam. Ad secundum, quod infertur in quinto argumento, negatur Sequela & dicimus, quod hæc propositio, paternitas est spiratio est falsa. Quod docet D. Thom. 1. p. locis supra allegatis præcipue q. 32. ar. 3. ad tertium. Vbi dicit, quod quamuis istæ relationes non distinguantur realiter, tamen non prædicantur de se inuicem: quia significantur

A ut diuersæ rationes personarum, & idem sentit in primo loco citato ad tertium. Et ad probationem in oppositum respondetur, quod aliquando distinctio rationis, & distinctio virtualis eminens sufficit ad falsificandam propositionem. Præcipue quando est distinctio formalis in terminis, ut iam diximus. Hæc vero propositio, intellectus est voluntas, verissima est, quoniam solum distinguuntur virtualiter. Paternitas vero & spiratio dicunt ordinem ad diuersos terminos distinctos formali distinctione formaliter. Ad confirmationem respondetur, quod diuina essentia prout est in patre includit paternitatem & spirationem, & ita si definiri posset, non haberet, nisi vnā adæquatam definitionem, in qua poneretur paternitas & spiratio: cæterum quoniam noster intellectus non potest concipere vnico conceptu totam perfectionem, quæ est in patre habet varias & diuersas partiales definitiones. Quo supposito dicendum est, quod si loquamur de definitione partiali, & incompleta in ordine ad nostrum intellectum, qui propter suam finitatem diuidit, ea quæ sunt vnita, verum est, quod definitio paternitatis negatur de definitione spirationis & propter distinctionem virtuales, quæ ibi reperitur cum ordine ad relationes oppositas formaliter. Cæterum si loquamur de definitione completa & perfecta, & integra non differunt definitiones: nam ibi est tñ vnica definitio. Secundo responderi potest, quod quauis definitum & definitio sint idem, non tamō concipiuntur vnico conceptu. Et ita aliquando potest definitum conuenire alicui, & non definitio, vel è contra propter variationem appellationis, ut in dialectica conceditur quod consequentia est propositio, tamen negatur, quod significet verum vel falsum, de hoc etiam est exemplum in theologia. Nam hæc propositio est vera, pater est essentia diuina, tamen filius qui includitur essentialiter in definitione diuinæ essentiae non prædicatur de patre. Nunc dicendum est ad argumenta, quæ facta sunt primo loco.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est tertium questionis propositæ ad secundum principale respondetur, quod paternitas, & spiratio sunt duæ relationes reales sine aliqua distinctione ex natura rei, ut iam explicatum est, & ita nulla est compositio in patre, sed summa simplicitas, tamen propter diuinam eminentiam est ibi distinctio virtualis, quæ sufficit ad hoc, quod dicantur duæ relationes reales simul cum ordine ad distinctos terminos formaliter.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur in quantum procedit contra primam conclusionem, quod non est necessarium quod ea, quæ non possunt conuenire eidem respectu eiusdem distinguantur realiter tanquam res à re. Nam similitudo & dissimilitudo non possunt conuenire eidem respectu eiusdem, ut constat, tamen non distinguuntur tanquam res à re, sed identificantur in eadem qualitate. Item actio & passio non possunt conuenire eidem motui respectu eiusdem, sed respectu diuersorum, ut constat, tamen non distinguuntur realiter tanquam res à re. Et ita quamuis paternitas, & spiratio non possint conuenire eidem respectu eiusdem non sequitur, quod distinguantur tanquam res à re. Sed hoc argumentum habet vim contra secundam conclusionem: Nam videtur habere vim ad probandum quod distinguantur formaliter ex natura rei. Nihilominus respondetur quod ea, quæ non possunt conuenire eidem respectu eiusdem non est necessarium, quod distinguantur formaliter, sed satis est quod distinguantur eminenter formaliter, ita ut sint duæ relationes. Ad confirmationem respondetur,

detur, quod illud argumentum euidenter conuincit, quod in patre sunt duæ relationes distinctæ virtualiter eminenter, vt diximus in secunda conclusione. Notandum etiam quod filiatio & processio propriæ, & in rigore non differunt specie, sed quasi specie. In quo optimè loquitur Durandus loco citato. Nam sicut Deus propriè non est in genere, ita propriè ibi non est species.

¶ Ad tertium argumentum articuli, respondetur primo, quod ab vnica actione in ratione actionis possunt esse duæ passionēs, nam quando ignis simul calefacit duo ligna, aliqui authores existimant, quod est vnica actio in ratione actionis, tamen sunt duæ passionēs realiter distinctæ, vt dicit Soncinas 5. meth. qu. 37. ad secundum. Itaque non requiritur tanta diuersitas in actione, sicut in passione. Imò dicendum est, quod cum actio in diuinis respectu passionis habeat se, vt principium sine dubio non requiritur tanta distinctio in actione, sicut in passione. Ratio est aperta. Nam vt docet Caiet. 1. par. q. 27. ar. 3. ad tertium, & est doctrina certissima, maior distinctio potest esse in effectis, seu productis, quàm in causa, seu producente. Ab vna enim virtute celesti proueniunt diuersi effectus secundum speciem. Et ab vna potentia distincti actus, quod explicabitur amplius quæst. seu artic. vlt. Quod verò paternitas, & spiratio, seu generatio, & spiratio habeant se sicut principium respectu filiationis, & processionis compertissimum est. Secundo respondetur, quod ab vna actione, quæ nullo modo est multiplex, non possunt esse multiplex passionēs, ceterum in præsentia est multiplex actio virtualiter, & eminenter formaliter, vt diximus. Verum est, quod propriè, & in rigore non est dicendum, quod in Deo sit passio. Ad confirmationem respondetur, quod argumentum à permutata proportionem non habet valorem nisi in quantitatis. Alioqui valeret hoc argumentum, & concluderetur, quod Pater, & spirator distinguuntur realiter. Sicut enim se habet generans ad generatum, ita spirans ad spiratum, sed generatum, & spiratum distinguuntur realiter, ergo generans, & spirans.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod relatio producentis, & producti non est eadem relatio, tamen non distinguuntur realiter, vel formaliter ex natura rei: sed distinguuntur virtualiter, formaliter. Nam sicut diximus in solutione, ad secundum, quod non est necessarium, quod paternitas, & spiratio, quod conueniunt Patri respectu diuersorum distinguantur formaliter ex natura rei, sed sufficit virtualis distinctio ad relationem producentis, & producti, quæ non possunt conuenire eidem respectu eiusdem. Ad primam confirmationem respondetur, quod non potest esse in Patre generare sine spirare, imò nec intelligi potest intellectu perfectò, bene tamen intellectu imperfectò, vt supra diximus. Vnde dato, quod Pater, & Filius non spirarent Spiritum sanctum, non generaret Pater. Ad secundam confirmationem respondetur, negando sequelam. Quamuis enim generare, & spirare non distinguantur realiter, nec formaliter ex natura rei, distinguuntur tamen virtualiter, & eminenter formaliter, & hoc satis est ad hoc, quod Pater producat Filium per generationem, & non per spirationem.

¶ Ad quintum argumentum, Respondetur concedendo sequelam, videlicet, quod paternitas, & filiatio sunt idem inrer se, non solum in diuina essentia, verum etiam in còmuni spiratione. In illa enim non opponuntur, & ita D. Thom. 1. par. q. 36. art. 4. docet, quod Pater, & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti. Ad confirmationem respondetur,

quod quamuis duæ res absolutæ non possint esse idem cum aliqua re absoluta, imò nec duæ res respectiue in humanis, tamen in diuinis, res respectiue possunt identificari realiter, & formaliter, & cum re absoluta, & cum re respectiua propter summam, & maximam eius perfectionem.

¶ Ad sextum argumentum articuli, respondetur ex dictis in vltima conclus. & in solutione ad argumenta, quæ posita sunt ante secundam conclus. Ex dictis in hoc articulo soluitur tertium argumētum quæstionis propositæ ad secundum principalis quæstionis.

¶ Ad quartum argumentum quæstionis propositæ ad secundum argumētum principalis quæstionis.

Ad quartam quæst. propositam ad 2. principalem, est artic. quartus.

ARTICVLVS IV.

Verum in diuina essentia sit compositio ratione Trinitatis, relationum, & personarum.

Videtur, quod sit compositio. Primo arguitur quarto argumento factò in dicta quæstione, quod hoc videtur conuincere. Confirmatur illud argumentum, vt dictum est in artic. 2. huius quæstionis, si perfectiones diuinæ, verbi causa, sapietia, & iustitia distinguerentur formaliter ex natura rei, ibi esset compositio rationum formalium, vt diximus in confirmatione pro prima ratione primæ conclusionis, & esset multitudo rationum formalium, sed in Deo diuinæ relationes distinguuntur tamen res à re, & est ibi multitudo rerum, & non solum multitudo rationum formalium, ergo in Deo est maxima compositio non solum rationum formalium, verum etiam rerum. Confirmatur secundo. In diuinis sunt tres res, tria entia, imò tria bona, vt definiunt multi Theologi, ergo in diuinis est còpositio rerum, & entium, & bonorum, si quidem multitudo horum intelligi non potest sine compositione. Quod si quis dicat, vt dicit D. Thom. 1. par. q. 30. art. 1. ad tertium, quod pluralitas absolute dictorum non est in Deo, quoniam hac excludit simplicitatem, catenam pluralitatis relationum est in Deo, & hac non excludit simplicitatem, quoniam relatio predicatur de aliquo. vt ad alterum.

¶ Secundo arguitur contra hoc. Si in aliqua re creata est multitudo relationum, verbi causa, est in Petro paternitas, filiatio, æqualitas, &c. negari non potest, quin sit in tali re compositio. Ratio est aperta. Quoniam quamuis ratio propria realis relationis sit ad alterum, tamen ille modus includit entitatē realem, & ita sunt plures reales entitates, ac subinde est compositio, ergo si in Deo est multitudo relationum, erit etiam compositio. Confirmatur. In Deo illi diuersi modi, ad, sunt entitates reales distinctæ, vt constat, ergo non est intelligibile, quomodo in Deo non sit compositio, sicut in Petro. Quod si quis respondeat, vt responderet D. Thom. q. 7. de potentia, art. 1. ad vltimum, quod personæ diuinæ in Deo dupliciter possunt considerari. Vno modo, secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem res, & sic non relinquatur aliqua compositio. Alio modo secundum quod comparantur ad inuicem, & sic comparantur, vt distinctæ, non vt adunatæ, & ex hac parte non est compositio.

¶ Tertiò arguitur contra hanc solutionem. Nam persona, & relatio facit compositionem cum diuina essentia, ergo ista solutio non est bona. Consequentia est euident. Et antecedens probatur multipliciter. Primò probatur antecedens. Pater seclusa operatione intellectus habet in se entitatem incommuni-

cia-

nicabilem, essentia verò diuina dicit entitatem communicabilem, ergo sunt entitates diuersarum rationum formalium: nam si esset vnus rationis formalis, intelligibile videtur, quod eadem omnino res secundum eandem rationem formalem sit entitas communicabilis, & incommunicabilis, quod si dicunt distinctas entitates formales, ergo diuina essentia, & relatio faciunt compositionem. Secundò probatur idem antecedens. Pater à parte rei nullo intellectu considerante realiter generat, essentia verò diuina reuera non generat, vt definitur in cap. damnamus, de summa Trinit. & fid. Catholic. ergo Pater, & essentia diuina distinguuntur formaliter ex natura rei ante omnem operationem intellectus. Probatur consequentia. Si esset omnino eadem res etiam formaliter, intelligibile videtur, quod vna realiter generat, alia verò non, quod si distinguuntur formaliter, ergo relatio facit compositionem cum essentia. Tercio probatur idem antecedens. Alia est definitio paternitatis, alia verò definitio essentiae diuinæ, ergo distinguuntur definitione, & formaliter, Consequentia est euident. Nam definitio est quidditas rei. Antecedens verò probatur. Si definitur essentia diuina clauduntur in eius definitione omnes perfectiones, quæ pertinet ad absolutum, & respectuum. Si verò definiamus Patrem tantum definitur per filium, & non per Spiritum sanctum, vt conueniat, ergo. Confirmatur argumentum. Paternitas distinguitur tanquam res à re à filiatione, non verò essentia diuina, vt est certissimum, ergo paternitas, & essentia diuina non sunt omnino idem formalissime, nam si essent idem formalissime intelligibile est, quod vna res sit idem realiter cum essentia, & non cum paternitate.

¶ Quare arguitur contra eandem solutionem ad probandum, quod Pater faciat compositionem cum Filio. Nam Filius habet in se Patrem, & tamen non est Pater, ergo in Filio est compositio. Consequentia est euident ex locis D. August. adductis pro conclus. principali, & ex vltima ratione. In essentia enim diuina ideo non est compositio, quia quidquid habet est, homo verò, vel quibet alia creatura, ideo dicitur compositio, quia non quidquid habet est. Maior verò probatur Ioan. cap. 14. dicitur. *Ego in Patre, & Pater in me est, & ita cum Pater in me manet, &c.* Minor verò est euident. Nam Filius distinguitur tanquam res à re à Patre, & hæc propositio est falsa, Filius est Pater, ergo.

¶ Quinto arguitur. Pater, & Filius, & Spiritus sanctus non conueniunt in aliqua vna re in qua reuera habeant vnitatem, ergo Pater, & Filius, & Spiritus sanctus faciunt compositionem in diuina essentia. Consequentia est euident. Antecedens probatur, ex illo Ioan. c. 17. vbi dicitur, *Voio Pater vt sint vnus, sicut & nos vnus sumus*, sed Christi fideles nunquam sunt sic vnus, vt sint vna quædam res, quæ sit communis omnibus, sed solum sunt vnus in vna Ecclesia propter vnitatem fidei Catholicæ, & vnum regnum propter vniorem indissolubilis charitatis, ergo Pater, & Filius, & Spiritus sanctus non sunt vnica res. Confirm. argum. ex illo 1. Ioan. 5. *Quia tres sunt, qui testimonium dant in celo Pater, Filius, & Spiritus sanctus, & hi tres vnus sunt*, & statim subiungitur eodem tenore, *& tres sunt, qui testimonium dant in terra, Spiritus, Aqua, & Sanguis, & hi tres vnus sunt*, vt legitur in quibusdam codicibus, sed hæc tria vltima non sunt verè vnus, idest, vnica res simplicissima, ergo nec Pater, & Filius, & Spiritus sanctus.

¶ In oppositum est. Nam vt probauimus in conclus. principali huius questionis, Deus est simplicissimus, ergo Trinitas personarum non facit compo-

sitionem in diuina essentia.

A ¶ In hac difficultate Abbas Ioachim, vt refertur capit. damnamus, de summa Trinitate, & fide Catholica. existimabat, quod nulla res est, quæ sit Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, nec est essentia, nec substantia, nec natura. Dicebat tamen, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt vna essentia, vna substantia, vnaque natura, non tamen vera, & propria vnitatem, sed similitudinaria, & quasi collectiua. sicut multi homines dicuntur vnus populus, & multi fideles vna Ecclesia. Et mouebatur vltimo argumento facto in hoc articulo. Ex qua sententia aperte colligitur, quod Pater, & Filius, & Spiritus sanctus non sunt vnica res simplicissima, sed composita. Gilbertus Porretanus existimat, quod relatio, & essentia distinguuntur realiter, vt refert D. Thom. 1. p. q. 28. art. 2. Dixit enim quod relationes in diuinis sunt assistentes: siue extrinsecus affixæ, & consequenter esset realis compositio in diuinis inter relationem, & essentiam.

B ¶ Scotus in 1. dist. 8. q. 4. existimat, quod relatio, & essentia diuina distinguuntur formaliter ex natura rei ante omnem operationem intellectus. Itaque habent diuersas definitiones quidditativas, ita quod vna non includat alteram, & ita necessario est compositio rationum formalium inter diuinam essentiam, & relationem, idem sentit Gabriel. dist. 2. q. 11.

C ¶ PRIMA conclusio. In diuina essentia nulla est compositio ratione Trinitatis personarum, sed est in illa maxima simplicitas. Hæc conclusio est de fide. Probatur primo ex testimonijs Sacre scripturæ supra adductis in conclusione principali huius questionis. Omnia enim illa dicunt, quod diuina essentia est simplicissima, diuina verò essentia includit tres personas intrinsecè, Et præterea adducuntur illa testimonia ad probandum hoc magis explicitè. Nam in sacris literis cum distinctione personarum significatur maxima vnitatem, ac subinde maxima simplicitas. Hoc significatur clare Genes. c. 1. cū dicit Deus. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*. Quo in loco significatur aperte mysterium Sanctiss. Trinitatis simul cum eius maxima vnitatem, & simplicitate, vt dicunt omnes Sancti. Trinitas quidem declaratur in hoc, quod dicitur in plurali, *faciamus*, vnitatem verò in eo, quod dicitur, *ad imaginem, & similitudinem*, in singulari. Et in eo quod sequitur in singulari. *Et creauit Deus hominem ad imaginem, & similitudinem suam, ad imaginem Dei creauit illum*, ita August. 7. de Trinit. cap. vlt. Idem significatur Genes. c. 18. cum apparuerunt Abraham tres viri stantes prope eum, in quo significatur diuina Trinitas, sed maxima vnitatem declarat in hoc, quod *vnus adorauit*, dicens. *Domine si inueni gratiam in oculis tuis, &c.* vbi loquitur cū vno in singulari. Et Deuter. c. 6. declarat eadē Trinitas maxima cum vnitatem, cū dicit. *Audi Israel Dñs Deus noster Deus vnus est*. Nam vt dicit Glossa interlinearis, *Moses idcirco Deum tribus nominibus Deum appellauit, & apposuit illi titulum vnus, vt significaret, quod Deus in personis Trinitus in essentia, & maiestate vnus est*. Hæc expositio est D. August. qui hunc locum de vnitatem Trinitatis exponit lib. 3. to. 6. aduersus Maximianum hæreticum c. 23. Ita etiā interpretatur illum locum Alexander Papa, & martyr, vt refert Sixtus Senensis Bibliotheca sancta lib. 5. annotatione 130. vbi sic dicit. *Si Trinitas non est, quare in Deuteronomio dixit, Dominus Deus vester hic est Deus? Si vnitatem non est, quare hic est dixit, & non in plurali, hi sunt designauit? Si Trinitas non est, quare in eodem dicitur libro Dominus Deus tuus, Deus magnus, & potens est? Si vnitatem non est, quare magnus, & potens pluraliter non nominatur?*

Prima conclusio.

D

E

Et

Et Gregor. Nyssenus in lib. de cognitione Dei aduersus Iudæos, hoc ipsum testimonium pro unitate Trinitatis inducens, inquit. *Audi Israel Dominus Deus tuus Deus est. Illud Dominus, & Deus tres personas ostendit, illud autem unus est divinitatem & naturam unam.* Theodoretus etiam lib. de curatione Græcarum affectionum secundo ad eundem modum exponens, inquit. *Moses cum dicit, audi Israel, Dominus Deus tuus, Dominus unus est, & unitatem docet, & Trinitatem significat.* Semel enim Deo proposito, bisque Domino repetito Trinitatem subossendit. Cumque adderet, unus est, & congruentem Iudeis doctrinam attulit, & unam in trinus, eandemque divinitatem, & substantiam esse docuit. Hoc etiam significatur in Psalmis, Psal. 49. Nam ubi nos habemus, *Deus Deorum Dominus locutus est in Hebræo legitur, El, Elobim, Iehouah dixer, quæ verba ita rectissime possunt verti. Deus, Deus, Deus loquutus est.* Et dicens ter Deus, ostendit trium personarum distinctionem, sed ut diuinæ essentia simplicitatem & unitatem significaret dixit in singulari, loquutus est, & non dixit loquuti sunt. Idem significatur Psal. 66. Cum dicitur. *Benedicat nos Deus Deus noster benedicat nos Deus, & metuant cum omnes fines terra.* Trinitas quidem explicatur in repetitione, illa Dei. Unitas vero in eo quod in singulari dicitur, *benedicat nos Deus, & in eo, quod dicitur in singulari & metuant cum, non eos.* Et Isai. c. 6. hoc ipsum significatur cum Seraphim in conspectu diuinæ maiestatis & gloriæ ter clamabant, *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, in quo Trinitas personarum declaratur. Quod vero dicebant in singulari *Dominus Deus Sabaoth* essentia unitatem significat. Item in eo quod dicitur, *plena est omnis terra gloria eius, & non dicit gloria eorum.* Et in Apocal. c. 4. Ioannes Apollolus docet, quod idem decantatur indeficienti voce die ac nocte a sanctis animalibus ad hunc modum. *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus noster omnipotens, qui est & qui erat, & qui venturus est, &c.* Dum enim ter sanctus replicatur mysterium superbeatæ Trinitatis innuitur, dum vero post ter replicatum sanctus subjungitur in singulari, *Dominus Deus noster &c. qui est &c.* unitatis & simplicitatis veritas explicatur. Eadem unitas & distinctio personarum inter patrem & filium declaratur à D. Paulo 1. Corinth. cap. 8. cum dicit. *Nobis autem unus Deus, pater, ex quo omnia, & nos in illo, & unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia & nos per ipsum.* Quem locum ita interpretatur D. Aug. loco supra citato, cap. eodem. Denique illa veritas explicatur. 1. Ioan. cap. 5. Cum dicitur, *tres sunt qui testimonium dant in cælo, pater, verbum, & Spiritus sanctus, & hi tres unum sunt.* De quo testimonio, vide Sixtum Senensem in Bibliotheca sancta lib. 6. annotatione 342. Vbi reprehendit iure optimo Cajetanum, eo quod dubitauerit an hæc verba clarissimum diuinæ Trinitatis & unitatis testimonium continentia sint de contextu Epistolæ Ioannis, & lib. 7. in tractatu de Canonis epistolæ, probat ex Ecclesiæ, & Hieronymo, quod illa verba sunt de contextu epistolæ Ioannis, ergo. Idem definitur in Symbolo Athanasij, & in Concilio XI. Toletano in assertionem fidei definitur, quod Trinitas non capitur numero, nec recedit à numero, non recedit à numero propter relationes, non capitur numero propter substantia unitatem & simplicitatem.

¶ Secundo probatur conclusio ex decretis. In cap. firmiter de lumina Trinitate, & fide Catholica expresse definitur hæc veritas cum dicitur, *firmiter credimus & simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus æternus, &c. Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, tres quædam personæ, sed una essentia, sub-*

stantia, seu natura simplex omnino. Vbi Innocentius III. in Concilio Generali cum Trinitate personarum coniungit maximam unitatem & omnimodam simplicitatem essentia. Hoc ipsum ex professo definitur in ca. damnamus contra Abbatem Ioaachim cum dicitur. *Nos autem sacro approbante Concilio credimus & confitemur cum Patre, quod una quædam summa res est incomprehensibilis quidem, & ineffabilis, quæ veraciter est pater, & filius, & Spiritus sanctus, tres simul personæ, ac sigillatim quælibet earundem, & ideo in Deo solummodo Trinitas est non quaternitas, quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet, substantia, essentia, seu natura diuina, &c. ut distinctio nes sint in personis, & unitas in natura.* Et statim dicitur, *quod substantia patris indivisibilis est, ut potest simplex omnino, ergo.*

¶ Tertiò probatur hæc conclusio ex testimoniis Sanctorum. Hæc conclusionem probant testimonio supra citata in conclusione quæstionis principalis, insuper hoc ipsum dicunt sancti clarius & expressius. Hoc dicit Diuus Dionysius lib. de diuinis nominibus capit. primo, cum dicit. *Vnde in omni fere Theologico negotio; thearchicam videmus sancte laudem datam, sicut monadem quidem, & unitatem propter simplicitatem, supernaturalis impartibilitatis, &c.* Sicut Trinitatem autem propter trium personarum super substantialis fecunditatis manifestationem. Vide Diuum Dionysium cap. 13. de diuinis nominibus, ubi mirabiliter loquitur, lect. 3. dic omnia. Vbi Trinitatem personarum coniungit simul cum maxima unitate & simplicitate. Et cap. secundo hoc ex professo explicat cum dicit. *Sicut in unitate diuina, id est, super substantialitate, unitum quidem est principium Trinitatis & commune, super substantialis essentia, super dea diuinitas, super bona bonitas, quæ est super omnia identitas totalis proprietatis existentis super principatum unitas ineffabilis, &c.* quo in loco explicat maximam unitatem & simplicitatem cum distinctione personarum. D. August. hoc ipsum specialiter docet to. 3. lib. 6. de Trinit. cap. 7. ubi ex professo probat quod Deus est maxime simplex, & in speciali docet quod Trinitas personarum non aduersatur diuinæ simplicitati, ait enim. *Nec quoniam Trinitas est ideo iri-plex putandus est. Alioquin minor erit pater solus aut filius solus, quam simul pater & filius.* Quod explicat c. 8. & 9. Nunc ergo (ait) ex Domini testimonio, & patrem unum verum Deum dicemus, & filium unum verum Deum, & Spiritum sanctum unum verum Deum, & simul patrem, & filium, & Spiritum sanctum, id est, simul ipsam Trinitatem, non tres veros Deos, sed unum verum Deum. Hoc et dicit in fine huius capituli, & lib. 7. de Trinitate, c. 1. in fine, inquit. *Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere, quam esse eadem ibi est sapientia, quæ essentia.* Et subdit in c. 2. *pater igitur & filius simul una essentia, & una magnitudo, & una veritas, & una sapientia.* & cap. 3. circa finem, inquit, *lumen, ergo, pater, lumen filius, lumen spiritus sanctus simul autem non tria lumina, sed unum lumen.* Et ideo sapientia, pater, sapientia filius, sapientia spiritus sanctus, & simul non tres sapientie, sed una sapientia. Et quia hoc est ibi esse quod sapere, una essentia pater, & filius, & spiritus sanctus, nec aliud est ibi esse quam Deum esse. Unus ergo Deus pater, & filius, & spiritus sanctus, & capite ultimo ait, explicans illud Ioan. 10. *Ego & pater unum sumus, & unum dixit & sumus, unum secundum essentiam, quod idem Deus, sumus secundum relationem.* & tom. 5. lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 10. hoc ex professo explicat. *Et hæc Trinitas unus Deus, nec ideo non simplex, quia Trinitas. Nec enim propter hoc naturam ipsam boni simpliciter dicimus, quia pater in ea solus, aut solus filius, aut solus Spiritus*

Spiritus sanctus. Non enim sola est ista nominis Trinitas sine substantia seu subsistentia personarum, sicut Sabelliani heretici putauerunt. Pater qui genuit, simplex est, & filius qui genitus est pariter simplex est, & hoc est illud de quo genitus est. Sed idem simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relatiue quaque persona ad alteram dicitur. Nam utique pater habet filium, nec tamen ipse est filius, & filius habet patrem, nec tamen ipse est pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur? non ad alterum hoc est quod habet, sicut ad se ipsum dicitur uiuens, habendo utique uitam, & eadem uita ipse est. D. Ambrosii lib. de fid. contra Arianos c. 4. supra citato postquam definiuit, quod diuina substantia est simplicissima, & maxime una, subdit. Ergo ipsum quod est, hoc est substantia huius rei, qua esse defenditur, quod tamen iam dictum est quantum & quale sit, nec mente concipi, nec sensu assequi, nec animo definiri potest, dum modo constet esse quod esse creditur, ut de eo ipso, quod Deus est, inde sit filius, ut uerus sit filius, & uerus sit pater in filio, & filius in patre: hoc erit hominifon, id est, unius substantia cum patre, sicut ipse Dominus ait. Ego in patre, & pater in me est, & ego & pater unum sumus. Eandem sententiam docent sancti in locis in numeris, ergo.

¶ Quarto probatur conclusio autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim docent istam veritatem in locis iam citatis in conclusione questionis principalis, & in 1. dist. 33. & D. Tho. 1. p. q. 39. & in aliis multis locis, qu. 28. ar. 3. in corpore, inquit. Oportet quod in Deo sit realis distinctio non quidem secundum rem absolutam, qua est essentia, in qua est summa unitas & simplicitas, &c.

¶ Quinto probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Personae diuinae si comparentur cum diuina essentia non distinguuntur ab illa aliquomodo ex natura rei ut dicemus in sequentibus conclusionibus, & sic cum diuina essentia non faciunt compositionem, si uero relationes, & personae diuinae considerentur secundum quod comparantur ad inuicem, sic comparantur ut distinctae non ut aduinate, ergo ex hac parte non potest esse compositio, & ita nulla ex parte Trinitas personarum facit compositionem in diuina essentia. Confirmatur argumentum. Relatio comparata ad diuinam essentiam non magis distinguitur ab illa, quam bonitas vel aliquod aliud attributum, sed bonitas vel aliquod aliud attributum nullam facit compositionem cum diuina essentia, ut diximus art. 2. ergo. Tunc ultra. Relatio per comparisonem ad oppositam relationem dicit pluritudinem rerum, non tamen compositionem, nam relationes oppositae in quantum huiusmodi ab inuicem distinguuntur, compositio uero non est ex aliquibus distinctis in quantum distincta sunt, sed in quantum aduuantur; sicut materia & forma dicunt compositionem in quantum aduuantur, & idem est de esse & essentia, ergo. Hac ratione utitur D. Tho. q. 7. de potentia ar. 1. ad ultimum, & q. 9. de potentia, art. 5. ad decimum quintum.

Secunda ratio est. Relationes in diuinis non addunt aliud esse super esse essentiae, ergo non faciunt compositionem cum diuina essentia. Antecedens est notum, nam esse relationis in diuinis & esse essentiae est unum & idem. Consequentia uero probatur. Ad hoc quod aliquod faciat compositionem cum aliqua essentia necessarium est, quod sit aliquid addens esse super esse substantiale, sicut albedo facit compositionem cum substantia, quoniam addit aliquod esse accidentale. Confirmatur argumentum. Relatio in creaturis, quoniam addit minimum esse accidentale, & ordinem ad aliud fere nullam compositionem facit cum subiecto, uerbi causa, in Petro quamuis sint multae relationes fere nullam fa-

ciunt compositionem. Item, quamuis in quantitate mea sit equalitas, in aequalitas, duplici subdupli, nulla facit compositionem, sed relatio in diuinis non addit aliquid esse, ergo nullam facit compositionem. Hac ratione utitur D. Tho. 1. q. 30. art. 1. ad 3. & q. 9. de potentia, art. 5. ad 19. Hoc autem explicabitur amplius concl. sequenti. Itaque si relationes comparentur ad inuicem in diuinis nullam faciunt compositionem, quoniam ut sic non habent aliquam unitatem. Ceterum si comparentur cum essentia, habent maximam unitatem, & ita non faciunt compositionem, quod explicatur conclusione sequenti.

¶ Secunda Concl. diuina essentia, & relatio nullo modo distinguuntur realiter ex natura rei. Sed solum virtualiter formaliter & ratione, ut diximus de perfectionibus diuinis. Hae conclusio habet duas partes. Prima pars etiam habet virtualiter duas partes. Nam dicitur quod nullo modo distinguuntur realiter tanquam res a re, nec etiam formaliter ex natura rei: quod non distinguuntur realiter tanquam res a re: est certum secundum fidem. Quod constat ex testimoniis allatis Sacrae scripturae in praecedenti conclusio. & ex definitione illius cap. damnamus, ubi hoc expresse definitur. Hoc etiam est definitum in Ecclesia contra Gilbertum Porretanum in Concilio Rhemeni, ut refert D. Thom. 1. p. q. 28. ar. 1. Item, hoc probatur dictis Sanctorum adductis in praecedenti conclusio. Denique probatur ratione D. Tho. in loco immediate citato. Quidquid in rebus creatis habet esse accidentale, translatum in Deum habet esse substantiale, ergo relatio in Deo existens habet esse essentiae. Antecedens probatur. In Deo nihil est, ut accidens in subiecto, ut docet D. Thom. 1. p. q. 3. art. 6. & nos dicemus infra, sed quidquid est, est eius substantia. Consequentia uero probatur. Quia relatio in creaturis ex parte, in, habet esse accidentale. Quod uero non distinguuntur formaliter ex natura rei probatur omnibus argumentis factis in 3. articulo ad probandum, quod perfectiones in Deo non distinguuntur formaliter ex natura rei. Omnia enim illa argumenta probant istam conclusio. & ita non est necessarium illa repetere. Confirmatur omnia illa. Nam ex opposita sententia sequitur primo, & persona, uerbi causa, Patris sit composita, nam dicit essentiam & paternitatem, quae dicit rationem formalem distinctam ex natura rei. Falsitas uero consequentis est manifesta ex dictis. Secundo sequitur quod illa formalitas, quam dicit paternitas non sit Deus. Nam distinguuntur formaliter a diuina essentia. Consequens autem falsissimum est.

¶ Secunda pars principalis huius conclusionis satis probata est supra art. 3. in ultima conclusione. Et eam tenet D. Tho. 1. p. q. 28. art. 2. ubi docet, quod relatio & essentia solum distinguuntur ratione, & in q. 9. de potentia, ar. 5. ad 15. idem docet. Explicatur tamen optime & profundissime a Cajeta. 1. p. q. 39. ar. 1. Dicit enim quod sicut in Deo secundum rem, siue in ordine reali est una res non pure absoluta, nec pure respectiva, nec mixta, aut composita, aut resultans ex utraque, sed eminentissime, & formaliter habens, quod est respectuum, imò multarum uerum respectuarum, & quod est absolutum. Ita in ordine formali seu rationum formalium secundum se est in Deo una ratio formaliter non pure absoluta, nec pure respectiva, nec pure communicabilis, nec pure incommunicabilis, sed eminentissime ac formaliter continens, & quidquid absolute perfectionis est, & quidquid Trinitas respectus exigit. Ratio autem huius rei est. Diuina essentia est unica res simplicissima, & maxime una, & ita ei debet correspondere unica ratio formalis maxime una secundum se. Alioquin non esset per se primo unum intelligibile a diuino intellectu.

Item, .

Secunda conclusio.

Item, nam verbum diuinum quod perfectum est, est vnicum & adæquatum. Fallimur autem, ab absolutis & respectibus ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum & respectuum quasi priorem diuina essentia imaginatur, & consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus, & tamen est totum oppositum, quoniam diuina essentia prior est ente & omnibus differentiis eius. Est enim super ens & super vnum. De quo vide eundem Caiet. 1. p. q. 5. a. 2. Et ita sicut inferiores virtutes non vt dearticulata, & distinctæ inter se ad vnam solis virtutem etiam formaliter eleuantur, multo magis absolutum & respectuum ad vnam rem & rationem formalem diuinam eleuantur. Hæc autem ratio formaliter est vna & multum virtualiter, non ita quod in illa summa re & ratione formali paternitas & essentia sint virtualiter, sed sunt ibi formaliter & realiter, sed distinctio earum est virtualiter, vt diximus in præced. art. de paternitate & spiratione. Quod vero distinguantur virtualiter constat. Quia ita ibi sunt ac si essent distinctæ, & rursus quia ita exercet propria vtriusque ac si essent distinctæ. Et iste modus dicendi maxime consonat eminentiæ, & celsitudini diuinæ essentia. Quæ omnia magis declarabuntur in solutionibus argumentorum.

¶ Ad primum argumentum huius artic. quod est quartum principalis quæstionis. Respondetur, quod vt optime dictum est in ipso argumento, quod in Deo est multitudo rerum distinctarum, illa tamen non facit compositionem, quoniam vt diximus, relatio comparata ad essentiam est omnino idem realiter, & formaliter, si verò comparatur cum alia relatione, nullam habent vnitatem ipsarum relationes, & ita non habent compositionem. Est tamen adnotandum maxime quod aliqui authores existimant, quod numerus relationum non facit ullam compositionem, sed numerus rerum absolutarum, eo quod relatio prædicatur, vt ad alterum. & hoc videtur docere D. Thom. in illa quæst. 30. art. 1. ad 3. Et ita dicunt, quod si in mea quantitate sit multitudo relationum, videlicet, æqualitas, & inæqualitas, non facit maiorem compositionem, quā si esset vnica vnica relatio. Hæc tamen sententia, vt iacet, falsa est. Nam relatio vt relatio, & secundum propriam rationem relationis ponit aliquid, vt distinguitur contra nihil, vt optime docet Soncinas lib. 5. met. q. 25. in 1. concl. Ratio est aperta. Secundum propriam rationem relationis realis dicit aliquem modum reale, ergo dicit compositionem. Confirmatur argumentum. Si in aliquo esset multitudo rationis formalis, sine dubio esset compositio, vt supra diximus in 2. art. huius quæstionis, sed vbi sunt diuersæ relationes sunt distinctæ rationes formales, vt constat, ergo. Et ita sine dubio multitudo relationum in humanis causat compositionem. Verum est, quod causat minimam compositionem ista multitudo perfectionum relatiuarum. Ratio est. Quoniam vt docet D. Tho. q. 9. de potentia art. 5. ad 2. *distinctio secundum relationes est minima, sicut & relatio minimum habet de entitate inter omnia genera.* Et idem docet ibidem ad 14. inquit, *quod relatio inter omnia genera debiliori modo est.* Et idem dicit Soncinas. 5. met. q. 25. in fine solutionum argumentorum. Cæterum in diuinis relationes nullam causant compositionem propter rationes assignatas, & D. Thom. in 1. par. q. 30. art. 1. ad 3. quando dicit, *quod relatio non causat compositionem, nec multitudo relationum, loquitur iuxta subiectam materiam.* Ad confirmationem respondetur, quod quauis in Deo sint tres res, quod quidem docet D. Thom. ex August. in q. 9. de potentia, art. 5. ad 14. *sunt tamen tres res relatiue, & vnica*

res absoluta, & ita nulla est compositio.

¶ Ad secundum argumentum, quod est replica solutionis ad 1. Respondetur ex dictis in argumento præcedente. Ad confirmationem respondetur, quod si illi modi considerentur in ordine ad diuinam essentiam, sunt idem realiter, & formaliter cum illa, & ita nullam faciunt compositionem, si verò considerentur inter se maxime distinguuntur, & non conueniunt, & ita non faciunt compositionem.

¶ Ad tertium, quod est replica contra solutionem præcedentem. Respondetur negando antecedens. Quoniam vt diximus in 2. concl. relatio non distinguitur ab essentia realiter, vel formaliter. Ad primam probationem antecedentis respondet D. Thom. q. 7. de potentia art. 1. ad 5. *quod de eo quod est idem re, & differens ratione, nihil prohibet contradictoria prædicari, ut dicit Philosophus 3. ph. sicut patet, quod idem punctum re, differens ratione est principium, & finis, & secundum quod est principium non est finis, & e contra.* Item Petrus est incommunicabilis, homo verò communicabilis, tamen non differunt re, sed solum ratione. Vnde cum essentia, & relatio sint idem re, & differant ratione, nihil prohibet, quin vnum sit communicabile, & aliud incommunicabile. Secundo respondet Caiet. 1. p. q. 39. art. 1. *quod quamuis diuina essentia dicat vnam rationem formalem, illa tamen ratio formalis est infinita, & eminentissima, & ideo illam et ratio potest esse communicabilis, & incommunicabilis, ratio quidem vna finita, & limitata non potest esse communicabilis, & incommunicabilis.* Ad secundam probationem antecedentis idem respondetur, quod ad hoc, quod diuina essentia non generet, Pater verò realiter generet, satis est, quod distinguantur ratione, & eminenter formaliter. Ad tertiam probationem antecedentis respondetur, quod si loquamur de definitione adæquata ipsius deitatis secundum se, eadem est, atque definitio Patris. Quoniam si essentia diuina definiretur adæquate, & exacte, in eius definitione poneretur quidquid pertinet ad relatiuum, & absolutum: nam hæc omnia miro modo includit. Et ad eundem modum Pater diuinus si exacte definiretur in eius definitione poneretur diuina essentia, & omne illud, quod includit essentia, cæterum si loquamur de definitionibus partialibus, & incompletis, & in ordine ad intellectum creatum, qui non potest capere res diuinas, vt sunt, nihil mirum, quod sint diuersæ. Ad confirmationem respondetur, quod satis est distinctio rationis, & eminenter formalis ad hoc, quod Pater sit idem realiter cum essentia, & distinguatur realiter à Patre.

¶ Ad quartum argum. articuli respondetur cum omnibus exppositoribus Sacre scripturæ, quod in illo loco, *Ego in Patre, & Pater in me est*, cum distinctione personarum significatur identitas naturæ, & consubstantialitas. Itaque Pater dicitur esse in Filio, & Filius in Patre ratione diuinæ naturæ, & ita eo modo quo Filius habet Patrem, est Pater, & e contra. Quoniam Filius est ipsa diuina essentia, ratione cuius Pater est in Filio.

¶ Ad quintum argum. articuli respondetur negando antecedens. Et ad probationem antecedentis ex illo loco Ioannis respondetur in cap. damnamus, vbi dicitur, quod cū veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem. *Volo Pater, ut ipsi sint vnum in nobis, sicut, & nos vnum sumus*, hoc nomen, *vnum*, æquinoce accipitur, pro fidelibus quidem accipitur, vt intelligatur vno charitatis in gratia, pro personis verò diuinis, vt attendatur identitatis vnitatis in natura, quemadmodum alibi veritas ait. *Esote perfecti, perfectione gratiæ, sicut & Pater vester celestis perfectus est perfectione naturæ, utraque videlicet suo modo.*

H Quia

Quia inter creatorem, & creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. Ad confirmationem argumenti respondetur, ut constat ex dictis, quod sicut in testimonio precedenti vnum non sumitur eodem modo, ita in testimonio allato in confirmatione, in priori parte vnum accipitur pro vnitatem reali naturae, in alia vero parte non accipitur pro identitate naturae, sed pro quadam vnitatem certo ordine. Nam alias saepe contingit, quod idem nomen nunc accipitur in vna significatione, statim vero in alia, ut Ioan. cap. 4. aqua accipitur pro aqua materiali, & statim accipitur pro ipsa gratia. Ex dictis in hoc articulo soluitur quartum argumentum quaestionis propositae in solutione ad secundum principale quaestionis principalis.

Ad quintam
quaest. pro-
posita ad
2. principa-
le, est artic.
quintus.

¶ Ad quintum argum. quaestionis propositae ad secundum principale quaestionis.

ARTICVLVS V.

Utrum simplicitas sit perfectio simpliciter.

VIDETVR quod non. Primo arguitur argumento quinto facto in dicta quaestione, nam D. Thom. videtur hoc expresse dicere. Confirmatur primum argumentum. Negatio non est perfectio simpliciter, sed simplicitas nihil aliud est, quam negatio compositionis, ergo:

¶ Secundo arguitur, ratione desumpta ex D. Tho. ibidem. Quoniam sacramentum Eucharistiae omnium est perfectissimum, ut docet D. Thom. 3. par. q. 65. ar. 3. & idem docent omnes Theologi, nam est finis omnium sacramentorum, ut docet idem D. Tho. in eadem parte q. 63. art. ult. ex D. Dionys. cap. 3. de coelesti Hierarchia, tamen sacramentum Eucharistiae est magis compositum, quam alia sacramenta, nam Eucharistia habet duplicem materiam, scilicet panem, & vinum, alia vero sacramenta non habent nisi vnicam tantum materiam, Baptismus aquam. Confirmatio christi, ergo simplicitas non est perfectio simpliciter. Probatur consequentia. Si esset perfectio simpliciter illud, quod esset perfectius haberet magis de simplicitate, & minus de compositione. Confirmatur argumentum. Ut dicit D. Thom. in illa solutione quarti sententiarum citata in primo argumento, *homo nobilior est simpliciter, & absolute quam terra*, & constat etiam manifesta ratione, tamen homo non est ita simplex sicut illud elementum, ut constat, ergo.

¶ Tercio arguitur. Illud quod est perfectius non est simplicius, ergo simplicitas non est perfectio simpliciter. Consequentia videtur bona ex dictis in precedenti argumento. Antecedens probatur. Perfectio maior consistit in assimilatione ad ipsum Deum, sed qui plura dona à Deo recipit est magis compositus, & magis similis, ergo. Minor constat ex D. Dionys. c. 5. de diuin. nominib. ubi dicit, *quod ille qui plura, & abundantiora dona à Deo recipit, est perfectior, & in pluribus illi assimilatur*. Quod vero sit magis compositus constat, nam habet plura bona, ergo habet maiorem compositionem. Et idem docet D. Thom. explicando D. Dionys. q. 10. de veritate, art. 2. ad tertium. Et hac ratione docet, *quod anima Christi, quae habet plures habitus perficientes animam supra naturam est perfectior*.

¶ Quarto arguitur. Materia prima est simplicissima, nullam admittens compositionem, tamen est quid imperfectissimum in genere substantiae, ergo. Consequentia est bona. Minor est nota. Nam est

potentialissimum omnium. Maior probatur. Materia prima nullam dicit compositionem. Et idem argumentum potest fieri de accidentibus, quae sunt simpliciora quam substantia, nam substantia dicit compositionem, non vero accidentia, tamen accidentia imperfectiora sunt.

¶ Quinto arguitur. Relatio prout dicitur, ad, est quid simplicissimum, ut est manifestum, tamen ut sic non dicit perfectionem nec imperfectionem, ergo. Minor probatur. Relatio ut relatio non dicit ens, sed ad ens, & non dicit ordinem ad subiectum. Confirmantur haec omnia argumenta. Perfectio simpliciter est illa, quae melior est ipsa, quam eius oppositum in quocunque ente, sed ut constat ex dictis, simplicitas non est melior ipsa, quam non ipsa in quocunque indiuiduo entis, ergo.

¶ Sexto arguitur. Nam si simplicitas est perfectio simpliciter, sequitur, quod opposita perfectio non conueniat Deo, nec formaliter, nec eminenter. Consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur, nam quando vna perfectio simpliciter conuenit Deo, verbi causa, sapientia, opposita illius nec formaliter, nec eminenter conuenit ei, ut constat. Falsitas consequentis probatur, nam supra art. 1. diximus, quod Deus eminenter dicit multitudinem.

¶ In oppositum est primo. Ut definitum est in quaest. principali, & in eius conclusione, & in omnibus articulis, Deus simpliciter, & absolute est simplex, imò simplicissimus, ergo simpliciter, & absolute simplicitas est perfectio. Probatur consequentia, nam nihil praedicatur de Deo absolute, nisi illud, quod dicit perfectionem simpliciter. Deus enim non dicitur leo simpliciter, quoniam leo non dicit perfectionem simpliciter, sapiens vero simpliciter praedicatur de Deo, quoniam dicit perfectionem simpliciter, ergo.

¶ Secundo arguitur. Ut constat in ordine rerum naturalium, illud est perfectius, quod est simplicius, ergo simplicitas dicit maximam perfectionem. Consequentia est bona. Et antecedens probatur. Angelus simpliciter loquendo est perfectior quam homo: quoniam est simplicior. Angelus enim non habet compositionem ex materia, & forma, quam tamen habet homo. Deus vero est perfectissimus: quia est purus actus nullam habens compositionem, ergo.

¶ Tercio arguitur. In esse intelligibili illa res est perfectior, quae est simplicior, ergo idem erit in esse entitativo, ac subinde simplicitas dicit perfectionem. Ultima consequentia est manifesta. Prima vero consequentia constat ex paritate rationis. Antecedens vero probatur. Nam ut docet D. Thom. 1. p. q. 55. ar. 3. in Deo tota plenitudo actualis cognitionis continetur in vno, scilicet, in essentia sua, & ita Angeli quo superiores sunt habent maiorem simplicitatem, & vnitatem, & intelligunt per pauciores species, ergo.

¶ Quarto arguitur. Quoniam D. Tho. docet istam sententiam multis in locis. 1. contra gent. cap. 18. inquit, *quod in quolibet genere tantum aliquid est nobilius quanto simplicius*, & 10. contra gent. cap. 14. docet, *quod quanto aliquid est magis simplex, tantum est maioris virtutis, ac subinde debet esse maioris perfectionis*. Et quaest. 20. de veritate, art. 2. ad tertium, docet ex D. Dionys. cap. 5. de diuinis nominib. *quod participationes quanto sunt simpliciores, tantum sunt nobiliores*, ergo simplicitas est perfectio simpliciter.

¶ Propter haec argumenta, pro utraque parte posita sunt variae sententiae inter Doctores in hoc articulo. Prima sententia est Scoti in 1. dist. 5. quaest. 1. qui existimat, quod simplicitas sit perfectio simpliciter.

Secun-

¶ Secunda sententia est Caiet. cap. 1. de ente, & essentia, qui existimat, quod simplicitas non est perfectio simpliciter, sed abstrahit à perfectione, & imperfectione sicut relatio.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Ut à certioribus incipiamus. Simplicitas si sumatur in tota sua amplitudine, ut competit tam accidentibus, quam substantijs, & eam substantijs totalibus, quam partialibus non est perfectio simpliciter. Hanc conclusionem tribuimus Caiet. & in isto sensu explicandus est. Hanc etiam conclusionem probant argumenta facta in principio primo loco. Confirmantur omnia. Simplicitas in hac acceptione, quamvis nō dicat actua-lem compositionem in se, dicit tamen ordinem ad compositionem, & aptitudinem ad illam, ergo non est perfectio simpliciter. Consequentia est euident. Antecedens probatur. Quamuis materia prima sit simplex, habet tamen habitudinem ad compositionem, ut ex illa & forma componatur totum: & simile est in omnibus partialibus substantijs. Item idem dicendum est in accidentibus. Quoniam quantumcunque sint separata per diuinam potentiam, dicunt tamen ordinem ad compositionem, ut ex illo, & subiecto fiat vnum compositum accidentale: hæc autem habitudo ad compositionem quid imperfectionis includit, ergo. Confirmatur secundo. Ipsum totum, quod componitur ex ijs partibus intrinsecè includit imperfectionem, ex eo quod dicitur habitudinem ad partes, ex quibus componitur, ergo ipsæ partes componentes dicunt intrinsecè imperfectionem, siquidem dicunt ordinem ad ipsum totum. In hac conclusione nulla est difficultas. Tota autem, difficultas est de simplicitate strictè dicta, ut reperitur in substantijs completis.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. In participantibus in concreto simplicitas non est perfectio simpliciter, nec causa perfectionis per se loquendo. Hæc conclusio duas habet partes. Prima pars probatur primo autoritate D. Dionysij, & D. Tho. in loco cit. in tertio argumento eorum, quæ ponuntur primo loco. Et constat etiam ex eod. D. Tho. in loco citato in primo argumento eorundem, & ratio huius conclusionis desumitur ex eodem D. Dionysio. Nam perfectio creaturæ consistit in assimilatione ad ipsum Deum, qui est exemplar rerum omnium, ut dicemus infra, præcipuè in solutione ad vltimum argumentum principale, sed contingit aliquando, quod id, quod est magis compositum in participantibus, magis assimilatur Deo, nam plura, & maiora dona potest participare ab ipso Deo, ergo. Hæc etiā pars probatur secundo argumento facto in principio. Secunda pars huius conclusionis probatur eisdem argumentis. Itaque cæteris paribus, id quod est simplicius est perfectius, tamē contingit aliquando in participantibus, quod cætera non sint paria, nam id, quod est magis compositum potest habere plures perfectiones. Vnde D. Thom. 1. par. quæst. 3. art. 7. ad secundum, inquit, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non inuenitur in vno simplici, sed in multis, sed perfectio diuinæ bonitatis inuenitur in vno simplici.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Simplicitas in formis per se subsistentibus est perfectio simpliciter. Hæc conclusionem docet expressè D. Thom. ex D. Dionysio. in loco citato in tertio argumento eorum, quæ ponuntur primo loco. Dicit enim, quod in participationibus quanto sunt simpliciores sunt perfectiores: & hanc conclusionem probant argumenta facta secundo loco. Et ita in Angelis simplicitas est maxima perfectio, & in Deo, qui est simplicissimus,

est maxima perfectio: quatenus in ipsa summa simplicitate comprehendit omnium rerum perfectiones. Et ita conciliari possunt sententiæ Scoti, & Caietani. Ad argumenta facta pro vtraque parte respondendum est. Nam quæ ponuntur primo loco militat contra vltimam conclusionem, quæ verò ponuntur vltimo loco militat contra primam: Et ita ad argumenta facta primo loco, quatenus militat contra vltimam conclusionem respondetur.

¶ Ad primum argumentum, quod est quintum quæstionis propositæ ad secundum respondetur, quod D. Thom. loquitur in participantibus, & non in formis per se subsistentibus, ut constat ex doctrina D. Tho. ibidem. Ad confirm. respondetur, quod sicut vnitas dicit negationem diuisionis. Ita simplicitas negationem compositionis, vnitas verò nō dicit de formali negationem diuisionis, sed vnitatem, negatio verò est modus intrinsecus necessario adiunctus, ita simpliciter non dicit de formali negationem compositionis, sed simplicitatem, negatio verò compositionis est modus intrinsecus necessario adiunctus ipsi simplicitati, itaque simplicitas est vnitas.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, ex dictis in secunda conclusione, quod in participantibus in concreto, id quod est magis simplex non est perfectius, sed aliquando imperfectius, sacramenta verò sunt participantia in concreto, & ita non mirum, quod supremum Eucharistiæ sacramentum sit maximè compositum. Ad confirmationem, idem omnino respondetur, quod quauis terra simplicior sit homine, non tamen est perfectior propter eandem rationem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, ex dictis in secunda, & tertia conclusione. Id quod est simplicius in formis per se subsistentibus est perfectius, non tamen in participantibus.

¶ Ad quartum argumentum, & quintum, eadem sua confirmatione respondetur, quod omnia illa argumenta probant, quod simplicitas in tota sua amplitudine non dicit perfectionem simpliciter, ut diximus in prima conclusione.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod sicut diuina scientia formaliter, & simpliciter loquendo, est speculatiua, nihilominus eminenter est practica si sumatur practicum, ut est differentia scientiæ ordinis inferioris: quoniam, ut sic nullam habent oppositionem, ita diuina essentia simpliciter, & formaliter est vna simplicissima, est tamen eminenter multiplex, quoniam esse vnum formaliter, & multa eminenter non repugnant. Secundo respondetur, quod duo opposita secundum diuersas rationes, & modos non repugnant eisdem: quoniam ut sic non sunt opposita, sicut Christus absolute, & simpliciter est immutabilis, & æternus: tamen secundum quod homo est mutabilis, & temporalis, nō dissimiliter, nullum est inconueniens, quod perfectiones simpliciter formaliter conueniant Deo: tamen quod perfectiones oppositæ conueniant eminenter, & non formaliter.

¶ Ad argumenta facta in oppositum, quatenus militat contra primam conclusionem respondetur. Ad primum respondetur, quod illud tantum probat quod simplicitas, ut conuenit participationibus subsistentibus per se, est maxima perfectio, non tamen in tota sua latitudine.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod in formis per se subsistentibus illud quod est simplicius est perfectius, non tamen in participantibus, ut iam sæpe dictum est. Et tertium argumentum, idem omnino conuincit.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur, quod quanto aliquid est simplicius est perfectius, & cætera sint

7a sint paria. Secundo respondetur, quod D. Tho. in illo primo loco ibi adducto significat, quod in quolibet genere, id quod minus habet, admixtum de forma contraria est perfectius, ut ignis in ratione calidi. Ex dictis in hoc articulo respondetur ad quintum argumentum questionis propositæ ad secundum principale.

Ad sextum argumentum questionis propositæ ad secundum principale, Articulus sextus.

¶ Ad sextum argumentum questionis propositæ ad secundum argumentum principale.

ARTICVLVS VI.

Verum causare omnia repugnet diuina simplicitati.

Videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primo arguitur argumentum sexto facto.

¶ Secundo arguitur. Idem non potest se habere in ratione diuersarum causarum, saltem secundum eandem rationem, sed Deus habet se in ratione diuersarum causarum, ergo causare omnia repugnat diuinæ simplicitati. Consequentia est bona. Maior probatur. Effectus assimilatur causæ, ergo si sunt varij, & diuersi effectus, debent esse diuersæ causæ, vel saltem eadem causa secundum diuersas rationes. Minor verò est Arist. 1.1. Metaph. & constat ratione; nam Deus producit varios & diuersos effectus: ergo habet se in ratione diuersarum causarum.

¶ Tercio arguitur. Illa causa, quæ potest omnia producere, debet habere in se multitudinem formarum, sed ubi est multitudo formarum, ibi est compositio, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifestata. Nam sicut materia est causa in quantum est in potentia, & ita continet omnes formas in potentia, ita causa effectiua causat in quantum est in actu, & ita debet habere formas effectuum in actu. Minor verò est nota, nam multitudo formarum simplicitati repugnat.

Conclusio articuli,

¶ Conclusio sit, causare omnia non repugnat diuinæ simplicitati, & maximæ unitati, sed potius se compatiuntur in eodem. Hæc conclusio probatur primo, ex sacris literis, in quibus aperte dicitur, quod Deus est causa omnium Ioan. 1. Omnia per ipsum facta sunt, & in alijs multis locis hoc ipsum dicitur, tamen in eisdem Sacris literis clarissime significatur diuina simplicitas, ut constat ex locis supra allegatis pro conclusione principali huius questionis, ergo diuina causalitas, quæ causat omnia non repugnat diuinæ simplicitati. Hoc ipsum argumentum potest fieri de decretis Sanctorum, præcipue ex illo cap. firmiter, in quo aperte dicitur, quod Deus est factor omnium, & summe simplex.

¶ Secundo probatur hæc conclusio, ex Sanctis, in quibus hoc ipsum aperte dicitur. Item D. Dionys. cap. 5. de diuinis nominib. inquit, *Etenim in unitate omnis numerus uniformiter præexistit, & habet omnem numerum unitas in se ipsa singulariter. & omnis numerus unitur quidem in unitate. In quantum autem ab unitate procedit tantum discernitur, & in multitudinem agitur. Et in centro omnes circuli linee secundum unam unionem extiterunt, & omnes habent signum in se ipsi lineas uniformiter unitas, & ad se ipsam, & ad unum principium, a quo processerunt. Et in ipso quidem centro perfecte uniuntur. parum autem ab ipso distantes, parum & discernuntur: magis autem distantes, & discernuntur simpliciter: & in quantum centro sunt propinquiores in tantum & ipsi, & sibi inuicem uniuntur, & in quantum ab ipso procedunt, in tantum a se inuicem discernuntur.* Ijs exemplis explicat D. Dionysius quomodo omnia causata, quæ in se habent diuisionem in cau-

sa omnium habent maximam unitatem. Hoc melius explicat idem D. Dionysius paulo inferius dicens. Vbi ponit istam conclusionem, *Principia & media & fines existentium incomprehensibiliter, & excellenter in se ipso præaccipiens, & omnibus esse secundum unam, & superunitam causam immaculatam lucendo superfundens, & subdit. Si enim noster Salsibilium substantias & qualitates, & quidem multas & differentes existentes, tamen ipse vnus existens, & uniformiter lucendo superfundens lumen, renouat, & nutrit, & custodit, & perficit, & discernit, & restorere facit, & germinabilia esse facit, & auget, & commutat, & callosas, & ex planitia prodire facit, & sursum mouet, & viuificat omnia, &c. multo magis in causa, & ipsius, & omnium præexistere existentium exemplaria in unam super substantiali unionem est concedendum, quoniam & substantias producit secundum excessum a substantia. Et cap. 13. ait. Vnum autem, quoniam omnia unitiue est secundum vnus unitatis excessum, & omnium est vnus inegressibiliter causa.*

¶ Tercio probatur conclusio, autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim in varijs, & diuersis locis docent, quod Deus est simplicissimus, & omnium causa. Specialiter tamen noster D. Thom. in quest. 7. de potentia art. 8. Et 1. contra gent. cap. 18. Et 2. contra gent. cap. 14. ubi dicit, quod quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis, & principium plurium, ergo.

¶ Quarto hæc conclusio probatur multis rationibus. Prima ratio est. Nam ut constat ex dictis supra, Deus est causa omnium omnia excedens, & causat substantiam per excessum a substantia, &c. ergo hoc quod est causare omnia diuinæ simplicitati non derogat, sed potius attollitur summæ simplicitati, in qua sunt omnia per excessum, & maximè unitè. Probatur consequentia, nam in prima causa omnium sunt omnia non coarctatè, & limitatè, & cum oppositis differentijs, sicut sunt in se ipsis. Confirmatur argumentum. Quanto aliquid est simplicius, tanto virtus est minus limitata. Vnde in lib. de causis dicitur, quod omnis virtus unita plus est infinita, quam virtus multiplicata, ergo ad plurale se extendit eius causalitas.

¶ Secunda ratio desumitur ex doctrina D. Tho. 1. par. q. 27. art. 3. ad tertium. & Caiet. ibidem. Maior diuersitas debet esse in principiatis, seu effectibus, quam in causa: ergo stat optimè, quod cum distinctione effectuum sit maxima vnitas in causa. Consequentia est bona. Antecedens probatur, & explicatur. Nam processio amoris, & processio verbi distinguuntur realiter tanquam res a re, tamen intellectus, & voluntas in Deo non distinguuntur realiter, nec formaliter, ut iam diximus, tamen intellectus, & voluntas in Deo habent se, ut principia, istæ verò processiones, quamuis non sint principia habent se, ut principia procedentia a principio. Item ab vna virtute coelesti proueniunt varij effectus secundum speciem, & ab vnica anima diuersæ potentie, specie, scilicet, intellectus, & voluntas, & ab vnico intellectu deriuatur varij, & diuersi actus specie, ergo.

¶ Tertia ratio est. Causa finalis potest esse vnica, & tamen media ad illa ordinata diuersa. Item in obiectis potentialium, quæ se habent, ut causa finalis potest esse maior vnio, quam in potentijs, & ita videmus, quod obiectum intellectus, & voluntatis distinguuntur sola ratione, videlicet, verum, & bonum: tamen intellectus, & voluntas distinguuntur realiter tanquam res a re, ergo idem erit de causa effectiua. Probatur consequentia. Nam sicut causa finalis est extrinseca, ita etiam causa effectiua. De qua videte D. Thom. 1. par. q. 75. art. 5. ad primum.

Et

Et Caietanum ibidem, qui acutissime, & elegantissime dicunt, quod in ordine causarum efficientium potest fieri reductio ad vnam primam causam, quæ maximam habet unitatem, non verò in ordine causarum materialium. Et ratio est acutissima, & elegantissima, & subtilissima, quia potentia etiam primo est intrinseca rei, cuius est, & ideo oportet esse diuersorum diuersam, efficiens, verò primum nihil est rerum, & ideo stat vnum omnium esse. Causa enim materialis est intrinseca, effectiua verò extrinseca.

¶ Ex hac conclusione inferitur, quod non repugnat diuinæ simplicitati, quod multæ relationes in ordine ad creaturas dicantur de Deo, imò indicant diuinam simplicitatem. Hoc corol. est D. Thom. in locis supra citatis, & ratio huius est. Quoniam ut dictum est, vnica est simplicissima causa omnium, & cum diuersitate effectuum est maxima unitas in prima causa. Inter causas verò, & id quod procedit à causa, oportet, quod intelligatur aliqua relatio, ergo. Vide de hoc D. Tho. in q. 7. de potentia, citata art. 5. Et in 2. cont. gent. c. 14.

¶ Ad argumenta facta in principio respondetur ad primum argumentum, quod est sextum argumentum quæstionis principalis propositæ. Ad secundum principale respondetur primo, cum D. Tho. q. 7. de potentia, art. 1. ad primum, quod intentio Arist. in illo loco non est, quod ab vno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, & effectus deficient à representatione suæ causæ, oportet, quod illud, quod in causa est unitum in effectibus sit multipliciter. Sicut in virtute Solis sunt quasi in vnum formæ generabilium corporum, tamen in effectibus distinguuntur, & exinde contingit, quod per vnam suam virtutem res aliqua potest inducere diuersos effectus, sicut ignis per suum calorem liquefacit, & coagulat, & mollicat, & indurat, & homo per virtutem rationis acquirit diuersas scientias, & operatur opera diuersarum artium. Vnde & multo amplius Deus per vnam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed Philosophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diuersa in diuersis temporibus, si sit agens per ne-

cessitatem naturæ. nisi per accidens hoc contingat ex diuersitate materiæ, vel alicuius alterius accidentis. hoc tamen non est ad propositum. Secundo respondetur, & longè melius, & magis ad propositum, quod ab vno simplici non est natum esse, nisi vnum, si sit omnibus modis simplex. Cæterum Deus quamuis formaliter sit simplicissimus, tamen eminenter est multiplex, ut iam dictum est, præcipue in primo articulo huius quæstionis: & ita non se habet omnino, ut vnum, sed ut diuersæ causæ. Vnde D. Thom. in quæst. citata in præced. solutione, & in eod. articulo ad 3. inquit, *quod per vnum, & idem, Deus habet se in ratione diuersarum causarum, quia per hoc, quod est actus primus, est agens, & exemplar omnium formarum. Itaque propter suam eminentiam, & celsitudinem taliter Deus est vnus, quod habet rationem multorum.*

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur iuxta secundam solutionem positam ad primum argumentum, quod idem non potest se habere in ratione diuersarum causarum, quando est omnibus modis idem: cæterum si idem habeat rationem plurium, & diuersorum propter suam eminentiam, bene potest se habere in ratione diuersarum causarum.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur. ex iam dictis in præcedentibus, quod in prima causa omnium debet esse multitudo formarum, & perfectionum, non quidem formaliter, sed eminenter: nam formæ rerum sunt in diuina essentia, veluti in causa effectiua omnium, non vniuoca, sed æquiuoca, ita ut nullus effectus adæquet virtutem primæ causæ. Vnde formæ effectuum sunt in diuino esse altissimo, & eminentissimo modo, & ita sunt ibi vnæ omnes formæ, quæ in effectibus multiplicantur. Ex dictis in hoc articulo soluitur sextum argumentum quæstionis secundæ propositæ ad secundum quæstionis principalis, & radicalis. Et ex dictis in tota hac quæstione soluitur argumentum secundum quæstionis principalis, & radicalis.

¶ Ad tertium argumentum quæstionis principalis, & radicalis.

Ad tertiam quæstionis principalis, & radicalis est quæstio tertia.

Q V A E S T I O T E R T I A. PRINCIPALIS, ET GRAVISSIMA.

Vtrum, Diuinum esse vnicum tantum sit absolutum in omnibus tribus personis Diuinis, an verò sit triplex esse respectuum: ita ut vnum esse respectuum ab alio realiter tanquam res à re distinguatur; quamuis non distinguatur realiter ab esse absoluto.



Taque dubium est, an sicut in Deo est vnica essentia in tribus relationibus realiter distinctis, ita sit vnicum esse absolutum cum tribus existentibus respectiuis realiter distinctis inter se. Videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primo arguitur argumento tertio quæstionis principalis, & radicalis: nam esse nihil aliud est, quàm vltimum complementum suppositi, sed in Deo sunt

tria supposita, & tres subsistentiæ, ergo in Deo est triplex esse, explicatur argumentum; nam ut docet D. Thom. 3. par. q. 17. art. 2. immediatum susceptiuus actus essendi est suppositum completum, & terminatum per subsistentiam, & hac ratione Angelicus Doctor docet ibidem, quod cum in Christo sit tantum vnicum suppositum, & vnica subsistentia est vnicum esse tantum, sed in Deo sunt tria supposita, & tres subsistentiæ, ut videtur certum secundum fidem, ergo in Deo est triplex esse.

¶ Secundo arguitur. Relatio realis, ut relatio realis est secundum propriam, & vltimam rationem relationis (quæ est ad aliud realiter) intrinsece includit, & dicit esse, sed in Deo sunt tres relationes, & tria, ad realia realiter distincta tanquam res à re, ergo in Deo est triplex esse reale realiter distinctum tanquam res à re. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Nam in diuinis sunt tres relationes realiter distinctæ tanquam res à re, ut constat ex

G 3 fide.

¶ De, ergo sunt tria, ad, realia realiter distincta tanquam res à re: nam, ad, reale est ultimus modus relationis. Maior vero in qua est difficultas probatur. Quoniam relatio realis, ut relatio realis est secundum ultimum modum & propriam rationem relationis realis est ens reale, ut est manifestum, ergo secundum illum modum habet esse reale. Tunc ultra, & secundum illum modum non habet esse reale absolutum, ut constet, ergo habet esse respectuum, ac subinde in Deo est triplex esse respectuum distinctum realiter.

¶ Tertiò arguitur. In diuinis sunt tres res & tria entia, ergo in Deo est triplex esse saltem respectuum. Consequentia probatur. Esse enim nihil aliud est, quam vltima actualitas & vltimum complementum, & terminus rei & entis. Antecedens vero probatur. In Deo sunt tres relationes reales realiter distincte, & tres qualitates respectuum quasi specie differentes, ergo sunt tria entia, & tres res. Consequentia probatur. Nam realiter numerato inferiori numeratur etiam realiter superius. Si enim sunt tres homines, sunt tria animalia. Antecedens vero est notum.

¶ Quartò arguitur. Si aliqua ratione in Deo non est triplex esse respectuum, sed vnicum tantum absolutum maxime, quia diuinum esse absolutum est infinitum, & illimitatum claudens, & continens omne esse, ut pelagus immensum & infinitum essendi, hæc autem ratio nulla est, ergo. Consequentia est bona. Maior probatur. Nam hæc ratio potissime adduci solet à doctoribus. Minor vero probatur. Diuina essentia est infinita & illimitata claudens & continens omnem rationem & perfectionem essendi, ut est per se notum, tamen in diuina essentia sunt tres relationes reales realiter distincte, ut constat ex fide, ergo quamuis diuinum esse sit infinitum non sequitur, quod in Deo sit vnicum esse tantum, sed potest esse vnicum esse absolutum, & triplex esse respectuum realiter distinctum inter se.

¶ Quintò arguitur. Nam immediatum susceptulum actus essendi non est natura, sed suppositum, sed in Deo sunt tria supposita, ut constat de fide, ergo triplex esse. Consequentia probatur. Actus multiplicatur penes susceptiua propria. Maior est D. Th. 3. p. q. 17. ar. 2. cuius verba infra adducetur suo loco.

¶ Ad oppositum, est id quod dicitur in eodem tertio argumento questionis principalis & radicalis, nam esse purum & abstractum debet esse tantum vnicum, ut docet D. Tho. multis in locis præcipue 1. p. q. 44. ar. 1. Et constat ratione. Si albedo esset subsistens, & separata non dicens ordinem ad subiectum esset tantum vnica: nam albedines multiplicantur penes recipientia, ergo esse in Deo vnicum est tantum, & non multiplex, nam est esse purum & abstractum.

¶ Hæc questio grauissima est, & ad explicandam difficillima, & ita Doctores non solum antiqui verum etiam moderni quamuis sapientissimi obscurissime, & ferè in intelligibiliter, confuse & sine distinctione loquuntur, & confundunt esse & subsistere, existentiam, & subsistentiam, ut dicemus statim. Vnde hæc questio maxima cum diligentia à nobis explicanda est, quoniam maxime deseruit ad magnitudinem diuini esse explicandam. Et difficultas consistit in hoc, an diuinum esse conueniens etiam personis sit tantum essentiale prædicatum, an sit etiam personale. Nam si est tantum essentiale debet esse vnicum tantum & non multiplex, sicut ipsa diuina essentia prout est in Patre, & Filio, & Spiritu Sancto vnica est indistincta etiam ratione. In qua difficultate sunt quæ oppositæ sententiæ.

A ¶ Prima sententia est, quod in diuinis est vnicum esse absolutum essentiale, sicut est vnica essentia, est tamen triplex esse respectuum, & personale, sicut est triplex relatio. Et sicut relationes diuinæ inter se distinguuntur realiter tanquam res à re, tamen ab essentia diuina tantum distinguuntur ratione: ita esse respectuum personale distinguitur realiter tanquam res à re ab esse respectui alterius personæ, non tamen distinguitur realiter ab esse absoluto & essentiali, sed solum ratione. Itaque esse non solum est essentiale in diuinis, sed etiam personale. Hanc sententiam tenent viri eruditissimi Scotus in 1. dist. 11. q. 2. ad primum secundæ opinionis. Eandem tenet Magister sapientissimus Frater Bartholomæus à Medina, in commentarijs tertie partis, q. 3. ar. 2. Et attribuit hanc sententiam Caiet. in illo loco, & idem faciunt alij moderni. Sed Caiet. oppositum expressè docet, ut dicemus postea. Ille enim solum dicit, quod in Deo sunt tres subsistentiæ respectuum, non vero triplex esse vel existentia. Ipsi tamen auctores confundunt subsistentiam cum existentia, cum tamen apud Caiet. distinguantur maxime, ut ipse docet in eadem 3. p. q. 4. ar. 2. de quo dicemus quæ sequenti. Et ita quamuis Caiet. doceat, quod in Deo est triplex subsistentia respectuum, non consequenter docet, quod est triplex esse, sed vnicum: imò dicit, quod subsistere magis est personale, quam essentiale: cæterum esse non est personale, sed essentiale & vnicum.

¶ Secunda sententia huic opposita est, quod in Deo non est triplex esse respectuum, sed vnicum tantum absolutum, & illo existunt omnes tres personæ diuinæ. Itaque in Deo solum est esse absolutum, & esse personæ, nec ratione distinguitur ab esse diuinæ essentia, sed est omnino idem esse. Hanc sententiam tenent grauissimi auctores, & in speciali D. Th. multis in locis. Loca vero horum auctorum adducuntur infra in tertia conclusione. Et antequam punctum huius difficultatis explicetur, mysterium Sanctissimæ Trinitatis exponendum est, & supponendum in hac materia. Et ita sit.

¶ PRIMA conclusio, quæ supponenda est in hac questione. Esse amplissimum, immensum, purissimum, eminentissimum, & simplicissimum, (quod est essentia Dei) est idem omnino in tribus personis realiter distinctis, in Patre, scilicet, & Filio, & Spiritu sancto. Hæc conclusio probanda est diligentissime & explicanda, cum sit præcipuum mysterium nostræ fidei, & præcipue est declaranda testimonijs Sacre Scripturæ & Sanctorum.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, in quibus aperte significatur pluralitas personarum in illa vnica immensa essentia, quæ ambit & continet omne esse. Hoc mysterium explicatur statim in initio Sacre scripturæ Genes. cap. 1. imò est primum, quod occurrit in illa. Nam scriptura statim in principio ponit nomen illud *Elohim* pluraliter, addit tamen ei ferè semper Verbum vel adiectiuum nominis singularis numeri, nam cum dicitur, *In principio creauit Deus cælum & terram*. Loco illius nominis *Deus* habetur, *Elohim* in plurali, & non in singulari vel duali, & loco illius particula *creauit* habetur, *bara*, singularis numeri, id est, *creauit*, ut intelligamus pluralitatem personarum, vnus tamen naturæ infinitæ & immensæ. Imò quidam viri eruditissimi existimant proprietates ipsarum personarum esse insinuat in verbo ipso *bara*. Quoniam illa dictio apud Hebræos constat ex tribus literis *Beth*, *Resch*, & *Aleph*, quarum prima est principium nominis filij. *Beth* enim filium illis significat. *Aleph* vero est principium nominis patris. *Ab* enim pater significat, vel *abba* Chaldaice. Et denique *Resch* est prima.

Prima conclusio.

prima litera nominis Spiritus sancti : nam spiritus Hebraicè dicitur , *Q̄uah*, de quo plura vide apud Iansenium virum doctissimum in concordia Evangelicarum, vel Evangelica cap. 134. vbi mirabiliter loquitur de hac re. Eadem veritas constat ex alijs multis locis Sacre scripturæ. Est optimus locus Isai. c. 6. In acclamatione illa qua Seraphim, ter vni Deo clamabant dicentes , *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth, plena est omnis terra gloria eius*. Nam vt diximus supra in isto loco significatur maxima Dei plenitudo essendi cum eius summa puritate coniuncta, cum dicitur *plena erat omnis terra gloria eius*. Et ad significandum, quod hæc plenitudo maxima essendi reperitur in tribus personis ter dicunt, *Sanctus*. Vide Iansenium in loco citato, vbi adducit alia multa , & ita non oportet plura pro nunc adducere, ergo.

D. Dionys. ¶ Secundò probatur conclusio, ex dictis Sancto- rum. D. Dionysius cap. 2. de diuinis nominibus, hoc elegantissime docet, & profundissime à principio capitis & in fine primæ lectionis concludit. Igitur unita quidem totius Deitatis sunt, sicut in Theologicis Hippopotamus per plura ex eloquijs demonstrauimus, super bonum, super Deum, supersubstantiale, superaduens, supersapiens, & quacunq̃ excedentis sunt remotionis, &c. Discreta autem patris supersubstantiale nomen, & usus & Filii & Spiritus, nulla in istis conuersione aut tota iter communionis superinducta. Vbi D. Dionys. vnicum illud esse purissimum dicit esse in tribus personis. Diuus August. tomo 3. lib. 5. de Trinitate cap. 8. quoniam quippe non est aliud Deo esse, & aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse, quod magnum esse, propterea sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed vnā essentiam & magnitudinem, & idem dicit c. 10. Et lib. 6. c. 4. timo. In illa Trinitate summa origo est rerum omnium & perfectissima pulchritudo, & beatissima delectatio. Itaque illa tria & ad se inuicem determinari videntur, & in se infinita sunt, &c. libr. 7. c. 3. lumen ergo Pater, lumen Filius, lumen Spiritus sanctus : simul autem non tria lumina sed vnum lumen. Et idem sapientia Pater, sapientia Filius, sapientia Spiritus sanctus : & simul non tres sapientia, sed vna sapientia. Et quia hoc est ibi esse, quod sapere, vna essentia Pater, & Filius, & Spiritus sanctus : nec aliud est ibi esse quam Deum esse. Vnus ergo Deus, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus. Et tomo 5. lib. 11. de ciuit. cap. 10. Et tomo 9. lib. medita. cap. 13. illud, scilicet, summum bonum, quod vita, lux, beatitudo, sapientia, & aternitas, tamen non est nisi vnicum, & summum bonum, vniuerso sibi sufficiens, nullo indigens, quo omnia indigent, ut sint & bene sint : hoc bonum est pater Deus, hoc est Verbum, id est, Filius, hoc ipsum est amor vnus & communis Patri, & Filio, scilicet, Spiritus sanctus, ab utroque procedens, &c. D. Greg. Nazian. in oratione prima de reconciliatione monachorum, circa finē, vbi ait, *Tria vnum dicimus, verum non subsistentia vnum, sed Deitate, unitatem in Trinitate adorantes, & Trinitatem in unitate restaurantes*. Tota enim est adoranda, tota regalis, vnus potestatis, vnus gloriæ, sapramundani, super tempora, increata, inuisibilis, non visibilis, incomprehensibilis, & quoniam se ordine, erga se ipsam habeat, ipsa sola cognoscit. Idem docet in oratione 14. & in orat. 17. *Patrem igitur, & Filium, & sanctum adoramus Spiritum, proprietates quidem separantes, diuinitatemque venientes, &c.* Et idem docent omnes alij Sancti, & illorum testimonia adducere non est necessarium. Et confirmatur testimonio omnium Scholasticorum, qui tenent istā conclusionem in locis innumeris, specialiter D. Th. 1. p. q. 27. & deinceps per multas quæstiones, & in alijs multis locis.

D. August. ¶ Ad cuius expositionem considerandum est, quod istud immensum & purissimum ens, quod est ipsa diuina lux per suam cognitionem qua comprehendit seipsum (quæ nihil aliud est quam ipsum esse diuinum) producit Filium, seu Verbum, cum eadem amplitudine & puritate essendi : ita vt sit ipsummet esse, & eademmet lux inaccessibilis, & non distinguuntur nisi penes proprietates personales. Quod quidem profundissime significatur à D. Paulo ad Hebr. c. 1. cum dicitur, quod *Filius est splendor gloriæ & figura substantiæ eius*. Etenim in eo, quod dicitur, quod est splendor significatur distinctio personarum. In eo vero quod dicitur, *gloriæ* significatur plenitudo & puritas essendi, quæ est in filio. Nam vt supra definitum est, gloriæ significatur totum esse rei & purissimum. Et ita Filius est splendor totius diuini esse & purissimi esse. Quod quidem amplius significatur cum dicitur ibidem, & *figura substantiæ diuinæ & paternæ*. In quo explicatur æqualitas perfectionis in essendo. Et ita filius Dei vocatur à D. Dionys. c. 2. de diuinis nominibus *perfectioris princeps* : quoniam habet plenitudinem cum maxima eminentia & puritate. Et quod dictum est de Filio producto per actionem intellectus tanquam per generationem verissimam & perfectissimam, dicendum est de Spiritu sancto producto à Patre & Filio per actionem amandi. Habet enim in se ex vi suæ productionis totum esse diuinum cum maxima puritate celsitudine & eminentia, non tamen per modum filij, sed per modum doni & per modum dati, vt dicit D. August. lib. 5. de Trinit. capit. 14. vbi loquens de Spiritu sancto, inquit. *Exiit à Patre non quomodo natus, sed quomodo datus*. Igitur hoc summum & vnicum esse inuenitur plenissime in tribus personis, Patre, scilicet, & Filio, & Spiritu sancto.

D. Gregor. Nazian. ¶ Quo supposito inuestigamus, an esse in diuinis sit personale realiter, quod sit triplex esse respectiuum, sicut sūt tres relationes realiter distinctæ quauis nō distinguat ab esse absolute. In cuius rei expositione.

A ¶ Tertiò hæc conclusio probari potest, seu explicari ratione. Esse illud amplissimum & eminentissimum, & purissimum propter suam maximam puritatem, & eminentiam est viuens vita purissima & lucidissima : & ita est summè intelligens, vt dicimus infra, & consequenter est amans. Quoniam vt demonstrat D. Th. in 1. p. q. 19. ar. 1. omne intelligit amat, ac subinde in isto summo & purissimo esse sunt duæ processiones, altera secundum intellectum (quæ est generatio) alia vero secundum voluntatem (quæ non est generatio) & ita sunt in illo duo procedentes, scilicet, Filius & Spiritus sanctus, & vnus à quo procedunt, videlicet, Pater æternus, ergo in tribus personis reperitur illud summum & vnicum esse. Est enim considerandum, quod illud summum & purissimum ens ambiens & continens omnem essendi perfectionem purissimo modo, & hac ratione dicitur, lux purissima & inaccessibilis est in Patre veluti in fonte, vt dicit D. Dionys. c. 2. de diuinis nominibus cum ait : *solus autem fons supersubstantialis Deitatis est pater*. Et alibi vocat *Patrem fontanā Dei atem*, quoniam in illo est totum esse veluti in fonte plenissimo & purissimo, per actiones vero illas vitales, quæ sunt ipsum esse diuinum, scilicet, per actionem intelligendi & amandi producuntur duæ personæ, in quibus inuenitur tota illa plenitudo purissima essendi ex vi illarum productionum, & personæ procedentes quamuis distinctæ inter se, & à Patre sunt illud vnicum & summum, & purissimum bonum. Explicatur hoc in actione intellectus, quæ purior & perfectior est nostro modo intelligendi. Et ex dictis in hac productione constabit quid dicendum sit in alia.

C ¶ Ad cuius expositionem considerandum est, quod istud immensum & purissimum ens, quod est ipsa diuina lux per suam cognitionem qua comprehendit seipsum (quæ nihil aliud est quam ipsum esse diuinum) producit Filium, seu Verbum, cum eadem amplitudine & puritate essendi : ita vt sit ipsummet esse, & eademmet lux inaccessibilis, & non distinguuntur nisi penes proprietates personales. Quod quidem profundissime significatur à D. Paulo ad Hebr. c. 1. cum dicitur, quod *Filius est splendor gloriæ & figura substantiæ eius*. Etenim in eo, quod dicitur, quod est splendor significatur distinctio personarum. In eo vero quod dicitur, *gloriæ* significatur plenitudo & puritas essendi, quæ est in filio. Nam vt supra definitum est, gloriæ significatur totum esse rei & purissimum. Et ita Filius est splendor totius diuini esse & purissimi esse. Quod quidem amplius significatur cum dicitur ibidem, & *figura substantiæ diuinæ & paternæ*. In quo explicatur æqualitas perfectionis in essendo. Et ita filius Dei vocatur à D. Dionys. c. 2. de diuinis nominibus *perfectioris princeps* : quoniam habet plenitudinem cum maxima eminentia & puritate. Et quod dictum est de Filio producto per actionem intellectus tanquam per generationem verissimam & perfectissimam, dicendum est de Spiritu sancto producto à Patre & Filio per actionem amandi. Habet enim in se ex vi suæ productionis totum esse diuinum cum maxima puritate celsitudine & eminentia, non tamen per modum filij, sed per modum doni & per modum dati, vt dicit D. August. lib. 5. de Trinit. capit. 14. vbi loquens de Spiritu sancto, inquit. *Exiit à Patre non quomodo natus, sed quomodo datus*. Igitur hoc summum & vnicum esse inuenitur plenissime in tribus personis, Patre, scilicet, & Filio, & Spiritu sancto. Quo supposito inuestigamus, an esse in diuinis sit personale realiter, quod sit triplex esse respectiuum, sicut sūt tres relationes realiter distinctæ quauis nō distinguat ab esse absolute. In cuius rei expositione.

¶ Suppo:

¶ Supponendum est primo, pro nunc, quod subsistentia, & existentia maxime differunt, de quo dicemus quæst. seq. Subsistentia enim est quidam terminus substantialis completivus suppositi in ratione suppositi: nam quantumcunque natura consideretur indiuiduata, non est ultimatè terminata, nisi ad sit subsistentia. Itaque suppositum, & persona supra naturam indiuiduam addit subsistentiam (quæ est complementum personale) existentia verò est etiam terminus, tamen est terminus extrinsecus omni creaturæ in doctrina D. Tho. nulli enim creaturæ potest intrinsece, & essentialiter conuenire. Et ita videmus in mysterio incarnationis, quod humanitas completa est, & terminata in ratione suppositi per diuinam subsistentiam, & personalitatem, & hoc est certum secundum fidem, cum sit certum secundum fidem, quod ibi non sit persona creata, sed diuina: tamen non est certum secundum fidem, quod Christi humanitas sit, & existat in rerum natura per diuinum esse, quamuis sit sententia certissima D. Thom. 3. par. q. 17. art. 2. ex quo liquidò constat, quod subsistentia, & existentia non sunt idè, quamuis aliqui auctores oppositum sentiant, ut ibidem dicemus, igitur in quæst. disputamus de ipso esse, & querimus an sit triplex.

¶ Secundo supponendum est, quod esse essentia, & esse relationis in omni sententia non distinguuntur realiter, nec formaliter, ut iam definitum est in quæst. præcedenti. Difficultas autem est, utrum sicut distinguuntur ratione relatio, & essentia: ita etiam distinguantur ratione esse essentia, & esse relationis. Et consequenter, an sicut est in Deo relatio, & absolutum, quæ ratione distinguuntur: ita etiam sit in Deo esse respectuum, & absolutum, & sicut relationes multiplicentur non multiplicato absoluto, ita etiam multiplicetur esse respectuum, non multiplicato esse absoluto. In cuius rei expositionem sit.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Certissimum est, quod in Deo est esse absolutum, & essentiale. Itaque diuina essentia, ut ratione distincta à relationibus est, & similiter Deus. Et hoc esse, est essentiale, sicut ipsa diuina essentia.

¶ Hæc conclusio probatur primo, ex locis Sacre scripturæ citatis in prima, & secunda conclusione quæst. principalis, & radicalis, in quibus expresse dicitur, quod esse est essentia Dei solius. ut Deus distinguitur à creaturis. Et præcipue hoc asseritur in quibusdam locis Iob, in quibus dicitur. *Ipsè enim solus est.* in quo significatur aperte, quod esse conuenit Deo, ut est distinctus à creaturis, sed est distinctus à creaturis per suam essentiam, & ut est Deus, ergo, ut sic habet esse. Confirmatur hoc argumentum. Ut diximus in conclusione præcedenti illud summum, vnicum, & purissimum esse reperitur in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, ergo est esse absolutum. Et idem significant Sancti in locis citatis pro illis conclusionibus, ergo. Idem etiam docet D. Thom. in innumeris locis allegatis ibidem, in quibus asserit, quod esse est de essentia Dei.

¶ Secundo probatur conclusio. Ut dictum est, & probatum in eisdem conclusionibus. esse est maxime de essentia Dei, illi intrinsecum, & essentiale, sed essentia Dei distinguitur ratione ab ipsis relationibus, ergo esse absolutum, & essentiale est in Deo. Explicatur hæc ratio. Diuina essentia distinguitur ratione ab ipsis relationibus, v.g. à paternitate. Tunc sic, essentia diuina, ut distinguitur ratione à paternitate, vel includit esse, vel non, secundum dici non potest; nam, ut diximus, esse est essentiale diuinæ essentia, si includit esse, ergo esse essentiale & absolutum reperitur in Deo. Esse enim quod conuenit essentia, ut distinguitur a personis, non potest esse personale.

¶ Tertiò probatur conclusio. Ut definitum est in prima quæstione proposita ad primum quæstionis radicalis, artic. primo, vel secundo, Deus est ens distinctum à creaturis indiuidualiter existens in rerum natura, sed est distinctum, & indiuiduatum etiam prout ratione distinguitur à Patre, & Filio, & Spiritu sancto: nam ut ibi diximus ex Doctore Angelico, diuina essentia, ex eo, quod est forma quædam, quæ non potest recipi in aliquo indiuiduatur: & ex eo quod est ipsum esse abstractum irreceptum, ergo diuina essentia prout ratione distinguitur à personis habet esse essentiale, & absolutum, imo est ipsum esse. Confirmatur argumentum. Ut dicemus artic. primo huius quæst. Diuina essentia etiam, ut distincta ratione à paternitate, & ut abstrahit à relationibus est subsistens in rerum natura, ergo, ut sic habet essentiale, & absolutum. Omne enim, quod subsistit est in rerum natura.

¶ Quartò arguitur pro hac conclusione. In diuinis est intelligere, & velle viuere essentiale, & absolutum. Deus enim etiam, ut ratione distinctus à personis, & relationibus est intelligens, volens, & viuens, ut notum est. Et ita Theologi distinguunt in Deo duplex intelligere, & velle, scilicet, essentiale, & notionale, ergo etiam esse in Deo est essentiale. Probatur consequentia. Nam est eadem ratio de omnibus istis. Confirmatur argumentum. Velle, & intelligere non potest esse nisi à re existente, sed est velle, & intelligere essentiale, ergo etiam existere, seu esse.

¶ Quintò probatur. Ex creaturis demonstratur Deum esse in rerum natura, ut definit D. Tho. 1. par. q. 2. non verò demonstratur Trinitas personarum, ut docet idem Doctor in eadem par. q. 32. Ergo certum est, quod esse conuenit Deo, prout abstrahit à personis. Confirmatur argumentum. Effectus ad extra præcedit ab ipso Deo, prout est vnus, ergo, ut sic existit. Probatur consequentia. Nā producere, & operari non potest conuenire, nisi rei existenti. Hæc conclusio probabitur amplius in artic. primo huius quæstionis, in prima conclusione, ubi explicabitur quomodo subsistere est etiam essentiale, & absolutum.

¶ TERTIA conclusio. Non est omnino improbabilis illa prima sententia, quæ asserit quod in Deo est triplex esse respectuum, & vnum absolutum. Itaque esse, seu existere in Deo non solum est essentiale, sed etiam personale. Hæc conclusio probatur diligenter.

Tertia conclusio.

¶ Primo probatur autoritate Doctorum, qui illam tenent, quos iam citauimus. Et hanc sententiam videtur aperte tenere nobilis author Ricardus de S. Victore lib. 4. de Trinit. c. 16. Et volumus eius verba referre. Ait enim. *Sed (ut de cæteris taceamus) in diuina procul dubio natura est existentia, quæ est pluribus communis, & ibi est existentia, quæ omnino est incommunicabilis.* Et in cap. 17. hoc apertius docet, cum dicit. *Oportet autem ut sit incommunicabilis existentia, cui est incommunicabilis differentia.* Quot igitur in diuinitate personæ, tot incommunicabiles existentia.

¶ Secundo probatur conclusio argumentis factis in principio huius quæstionis, quæ probant istam conclusionem, præcipue secundum, quod est difficile. Et omnia argumenta, quæ adducuntur in secundo artic. huius quæstionis, ad probandum, quod relatio, ut relatio secundum ultimam, & propriam rationem relationis dicit esse, adduci possunt ad probandam hanc conclusionem, imo sunt fortissima pro illa. Nam si relatio, ut relatio secundum ultimam, & propriam rationem relationis, & secundum quod dicit, ad, importat esse cum sit triplex, ad, in diuinis distincta.

distinctum realiter, tanquam res à re, quamvis non sit nisi unicum esse absolutum.

¶ Tertiò probatur conclusio. Non est probabilis illa sententia, quæ asserit, quod complementum personale, & subsistentia, nihil aliud est, quam esse, & existentia, ut dicemus quæst. seq. art. 2. Sed in Deo sunt tres subsistentiæ, & tres personalitates, ut probabimus in artic. 1. huius quæst. ergo non est improbabile omnino, quod in Deo sint tria esse, & tres existentia.

¶ Vnde secundum istam sententiam dicendum est, quod sicut diuina essentia una cum sit simplicissima infinita claudit in se tres relationes realiter distinctas, intra se oppositas, non tamen distinctas ab essentia nisi ratione, ita diuinum esse unicum est simplicissimum, imensum, & infinitum; tamen includit in se triplex esse respectuum, ita ut unum ab alio distinguatur, non tamen ab esse essentiali, & absoluto, nisi sola ratione. Et sicut in Deo non solum est intelligere, & velle essentiali, sed etiam est intelligere, & velle notionale, ita in Deo non solum est esse absolutum, & essentiali, verum etiam esse respectuum, & personale. Et secundum istum modum dicendi clarissime explicatur mysterium incarnationis in sententia D. Thom. 3. par. q. 17. art. 2. qui asserit, quod Christi humanitas existit per diuinum esse. & quod non habet existentiam creatam. Dicendum enim est, quod humanitas existit per esse diuinum respectuum & personale. quod est in filio distinctum realiter ab esse Patris, & ab esse Spiritus sancti: & ita Filius solus est homo. Et hinc potest sumi argumentum, pro hac sententia. Quoniam secundum illam multo melius intelligitur mysterium incarnationis, secundum sententiam D. Thom. Cum enim humanitas existat per existentiam diuinam, si illa est unica tantum absoluta, difficillimum est explicare quomodo Verbum diuinum existat homo, non verò alia personæ diuinæ, ergo dicendum est, quod sunt tres existentia respectuum.

Quarta conclusio.

¶ QUARTA conclusio. Secunda sententia, quæ asserit, quod in Deo est tantum esse absolutum, & quod in Deo non est triplex esse respectuum est omnino probabilissima. Itaque esse in diuinis est essentiali, & absolute: non personale, & respectuum. Hæc conclusio diligentissime probanda est: quoniam hæc sententia est sequenda in tota ista quæstione.

¶ Primò probatur. Sacra literæ in locis supracitatis nunquam constituunt distinctionem in diuinis personis in actu essendi, imo semper significant unitatem maximam in esse, ut patet in illis locis. Ego sum qui sum, qui est mihi me ad vos. Et in illo Iob. Ipse solus est, ergo, Confirmatur hoc argumentum ex dictis Sanctorum, qui quidem idem dicunt. Et in speciali D. August. tom. 3. lib. 7. de Trinit. c. 4. circa finem, ubi ait, aliud est Deo esse, aliud Patrem esse, quod enim est ad se dicitur, Pater autem ad Filium, ubi aperte videtur significare, quod in Deo esse, non est respectuum in ordine ad alterum, sed absolutum in ordine ad seipsum: & ita est tantum esse absolutum non respectuum.

¶ Secundò probatur hæc conclusio auctoritate D. Thom. qui expresse docet istam sententiam multis in locis. In primis hoc docet. 1. par. q. 28. art. 2. ubi ait, quod in Deo non est aliud esse essentiali, & esse relationis, sed unum & idem. & hanc conclusionem colligit, quia relatio secundum propriam rationem relationis non dicit inherere, sed ad terminum: & ita in Deo solum dicit esse substantiale, secundum quod est idem essentiali. Et in eadem parte quæst. 40. art. 2. ad secundum dicit, quod personæ diuinæ non distinguuntur in esse, in quo subsistunt, nec in aliquo absoluto.

ubi aperte videtur significare; quod esse sit absolutum. Et 3. par. quæst. 17. art. 2. ad tertium, dicit verbis expressis, quod sicut in prima parte dictum est, quia persona diuina est idem cum natura, in personis diuinis non est aliud esse personæ præter esse naturæ. & ideo tres personæ non habent nisi unum esse, haberent quædam triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, aliud esse naturæ. Et iste est clarissimus, & apertus locus. Idem dicit in 1. dist. 33. q. 1. art. 1. ad primum. Licet quidditas, vel ratio relationis consistat in ordine ad aliud, non tamen existentia illius, quæ sumitur in ordine ad subiectum. Et inde concludit, quod esse relationis est esse absolutum diuinæ essentia. Eandem sententiam tenet expresse quæst. 2. de potentia, art. 6. Vbi refert sententiam aliquorum dicentium, quod in diuinis est duplex esse, scilicet, esse essentiali, & esse personale. Et hanc sententiam ipse impugnât, dicens, quod omne esse in diuinis est essentiali, & quod persona non est nisi per esse essentiali. Et in quæst. 8. de potentia, art. 2. ad vndecimum, docet, quod in diuinis nullo modo est esse nisi essentiali, & propter hoc sicut in Deo est tantum unicum intelligere: ita unum esse. & ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in diuinis, & aliud esse essentiali: vide etiam solutionem ad duodecimum, ubi plura de hac re dicuntur. Et quæst. 9. de potentia, art. 4. ad quintum, inquit, quod in diuinis, nihil est diuersificatum secundum esse, cum ibi sit tantum unicum esse. Et artic. 5. ad decimum nonum ait. Nullo modo concedendum est, quod in diuinis sit nisi unum esse, cum esse semper ad essentiali pertineat, & præcipue in Deo, cuius esse est sua essentiali. Et quæst. 1. de veritate art. 5. ad decimum octauum, dicit. Quamuis in diuinis ponantur plures personæ, vel proprietates, non tamen ibi ponitur nisi unum esse: quia esse in diuinis non nisi essentialiter dicitur. Et quodlibeto duodecimo, artic. 1. ponit istam quæstionem, & respondet, quod in Deo tantum est unicum esse, ergo hæc sententia tenenda est tanquam certissima in doctrina D. Thomæ. Confirmatur hæc sententia auctoritate Thomistarum, qui istam tenent. Hanc sententiam tenet doctissimus, & acutissimus Caietan. & quoniam aliqui etiam Thomistæ existimant, quod Caiet. teneat oppositam sententiam adducenda sunt eius verba in 1. par. quæst. 28. art. 2. Verba eius sunt. (Corollarium est) esse relationis, & esse essentiali in Deo est omnia unum, & idem. Vbi diligenter aduerte (ait ipse Caiet.) Quod quia esse, in significat esse actualis existentia accidentis in proposito, actualis autem existentia relationis non est ad aliud, ut expresse docet D. Thom. in 1. dist. 33. art. 1. ad primum. Ideo actualis existentia relationis diuinæ est omnino idem cum actualis existentia ipsius diuinæ essentiali, quia non differt ab illa etiam ratione, sicut quod quid est relationis intelligitur differre à quodquid est essentiali, ut respectuum ab absoluto. Et infra. Et sic habemus non solum realem identitatem relationis cū essentiali, sed omnimodam identitatem existentia vtriusque, & propterea una est actualis existentia omnium diuinarum relationum, quamvis inter se distinguantur realiter ipse relationes. Idem docet Capreol. in 3. dist. 1. quæst. 1. Et idem colligitur ex doctrina Ferræ. 4. contra gent. cap. 26. ubi docet, quod relationes constituunt personas, non ut dicunt, ad se, ut dicunt, in. Et idem docent communiter omnes Thomistæ, & in speciali Magister Canus sapientissimus in 1. par. in materia de Trinitate in suis scriptis. Denique hanc sententiam debet tenere Durand. in 3. dist. 1. q. 2. nam, ut dicemus in art. 7. huius quæstionis, existimat, quod in Deo non sunt tres subsistentia respectuum, & ita à fortiori debet dicere, quod non sunt tres existentia respectuum, ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio rationibus. Prima ratio.

Prima ratio.

ratio est. Vt constat de fide, in diuinis personis tantum est vnica essentia simplicissima omnino indistincta in omnibus tribus personis, ergo in diuinis personis tantum est vnicum esse simplicissimum omnino indistinctum in omnibus tribus personis sicut ipsa essentia. Probatur consequentia. Nam, vt dicemus infra in vltima quæst. esse est actualitas propria essentia. Et ita dicunt Metaphysici, quod esse in rebus creatis componit cum essentia, & præcipue habet verum in Deo, quod esse pertineat ad essentiam: nam, vt iam supra diximus, in Deo est omnino idem esse, & essentia. Confirmatur hæc ratio. Si relationes in diuinis adderent aliud esse super esse essentia, facerent compositionem cum essentia. Omnis enim forma addens aliquid esse super esse substantiale essentia facit compositionem cum substantia, at impossibile est, quod in Deo sit aliqua compositio, vt iam supra diximus, ergo.

Secunda ratio.

¶ Secunda ratio. Quod in relatione creata est inexistens, & inhærentia, in Deo est esse substantiale, & ex ea parte, & ratione, qua relatio creata dicit inhærentiam, & inexistens in creaturis. ex ea parte relatio in Deo dicit existentiam substantialem, vt docet D. Thom. 1. par. q. 28. art. 2. & in alijs locis. Tunc sic. Relatio creata ex ea parte, qua dicit, ad, non dicit inhærentiam, nec inexistens, sed ex ea parte, qua dicit, in, ergo diuina relatio ex ea parte, qua dicit, ad, non dicit existentiam substantialem, sed ex ea parte, qua dicit, in, & est omnino idem cum diuina essentia. Consequentia est euident ex paritate rationis. Antecedens verò probatur. Nam in eo, quod dicitur, ad, non importatur aliqua habitudo ad subiectum, vel ad essentiam, sed magis ad suum oppositum, quod quidem explicabitur amplius in solutione ad secundum argumentum huius quæstionis. Tunc vltra diuina relatio ex ea parte, qua dicit, ad, non dicit existentiam, sed ex ea parte, qua dicit, in, ergo in Deo non est nisi vnicum esse, & non sunt tres existentia respectiua. nam in diuinis solū est distinctio realis penes diuersa, ad.

Tertia ratio.

¶ Tertia ratio est. Diuinum esse absolutum est infinitum, & illimitatum, ambiens, & continens omne esse, vt pelagus immensum essendi, vt definitū est in secunda conclusione quæst. principalis, & radicalis, ergo in Deo tantum est vnicum esse absolutum, & nullo modo triplex esse respectuum. Consequentia probatur. Infinitum esse sufficiens est non solum, vt per illud existat diuina essentia, vt distinguitur ab ipsis personis, verum etiam vt existant diuina personæ, cum habeat infinitam rationem essendi: & ita non est necessarium constituere esse respectuum, per quod existant diuina personæ. Hæc autem ratio amplius explicabitur in solutione ad vltimum argumentum huius quæstionis.

Quarta ratio.

¶ Quarta ratio. Quamuis in creaturis esse respiciat personam, & suppositum tanquam immediatū susceptiui sui ipsius, tamen in diuinis esse primo, & per se respicit naturam, & essentiam diuinam, vt immediatū susceptiui illius, sed diuina natura, & essentia vnica est, vt constat de fide, ergo esse in Deo vnicum est tantum absolutum conueniens essentia, & ratione essentia personis, Consequentia est optima. Maior probatur. Ex differentia, quæ est inter Deum, & creaturas. Quoniam, vt diximus in prima conclus. quæst. principalis, & radicalis esse est de essentia Dei, & est ipsa diuina essentia, & ita esse primo debet referri ad ipsam diuinam essentiam, ceterum esse in creaturis, non est essentiale, vt dicemus questione sequenti, sed est quasi complementum accidentale, & ita primo, & immediate respicit suppositum, non naturam.

Quinta ratio.

¶ Quinta ratio. In Deo idem omnino intellige-

re, vt intelligere est sine aliqua distinctione reperitur in Patre, Filio, & Spiritu sancto: ita vt intelligere Patris non distinguatur realiter ab intelligere Filij, vel Spiritus sancti, & idem est de dilectione, ergo idem omnino esse sine aliqua distinctione est in Patre, Filio, & Spiritu sancto: ita vt esse Patris non distinguatur realiter ab esse Filij, vel Spiritus sancti. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Sicut esse est vltima actualitas in esse entitatio, ita intelligere est vltima actualitas in esse intelligibili, & sicut intelligere est aliquid essentiale, ita esse, & idem dicendum est de velle.

¶ Sexta ratio, in qua etiam explicatur conclusio. Nam duæ, vel plures rationes vnius rei non demonstrant duplex, vel multiplex esse, plures. n. rationes vnius rei possunt habere vnicū esse, ergo plures rationes respectiua, quæ sunt in diuina essentia non indicant plura esse, sed habent vnicum, & idem esse absolutum, & essentiale. Consequentia est bona. Antecedens probatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem. Nam ratio rei non dicit esse, sed quid, id est, quid aliquid est, ergo duæ rationes, vel plures vnius rei non demonstrant plura esse eius. Exemplis vero constat. Quoniam punctum (quod habet vnicum esse tantum) habet duplicem rationem, videlicet, principij, & finis, & est aliud elegantius exemplum: nam in doctrina D. Tho. 3. par. q. 1. art. 2. In Christo Domino non est nisi vnicum esse: tamen in Christo Domino est duplex ratio, & quidditas, vt dicitur ibidem art. 1. Itaque quidditates diuina, & humana, quæ sunt duæ quidditates habent vnicum, & idem esse, ergo similiter Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, qui dicunt tres rationes respectiua in eadem numero essentia habent vnicum esse, & sufficit vnicum esse, ac subinde non est ibi triplex esse respectuum.

Sexta ratio.

¶ Ex hac conclusione sequitur primo, q. diuinū esse vnicum, & essentiale primo, & per se competit Deo, & diuinæ essentia, vt sic, & quasi secundario nostro modo intelligendi competit tribus personis diuinis: & ita esse in diuinis solum est essentiale, & nullo modo personale: & ita diuina persona constituitur, & distinguitur relatione, habet tamen esse essentiale, & non personale.

Primum corollarium.

¶ Secundò sequitur. Quod quamuis in Deo sit vnicum esse in omnibus tribus personis, sunt tamen ibi plures modi existendi, aliter enim existit Pater, aliter Filius, aliter Spiritus sanctus. Hoc corollarium docet expressè D. Thom. q. 9. de potentia, art. 5. ad vigesimum tertium, vbi dicit D. Thom. quod licet tota & perfecta diuinitas sit in qualibet trium personarum, secundum proprium modum existendi, tamen ad perfectionem diuinitatis pertinet, vt sint plures modi in diuinis, vt scilicet, sit ibi a quo alius, & ipse a nullo, & aliquis, qui est ab alio, & sicut in Christo Domino vnicum est tantum esse diuinum, vt iam diximus, tamen sunt diuersi modi existendi per aliud esse. Aliter enim existit Verbum, aliter vero humanitas (quæ est creatura) ita etiam vnicum est esse in omnibus tribus personis: nihilominus tamen aliter existit Pater quam Filius, & Spiritus sanctus, & ratio est aperta. Quoniam, vt dictum est, ibi est tantum vnicum esse, & vnica existentia, & per illam existunt relationes diuersæ, & oppositæ, ergo necessariò dicendum est, quod in diuinis sunt diuersi modi existendi. Sunt tamen duo adnotanda circa istam conclusionem.

Secundum corollarium.

¶ Primò aduertendum est, quod secundum istam sententiam, mysterium incarnationis ad hunc modum explicandum est, tenendo cum D. Thom. in loco citato, quod in Christo est vnicum esse. Dicendum est enim, quod quamuis diuinum esse sit vnicum abso-

absolutum in omnibus tribus personis, tamen illud diuinum esse, prout est in filio actuat & terminat naturam humanam: non vero prout est in Patre, vel Spiritu sancto. Item esse illud vnicum secundum diuinum modum existendi, quem habet in Filio actuat & terminat naturam humanam, & ita Filius est homo, non vero Pater, nec Spiritus sanctus. Sit optimum simile in diuinis, natura diuina vnica est in Patre, & Filio, & Spiritu sancto: tamen natura diuina prout est in Patre est principium generationis, non vero prout est in Filio, aut in Spiritu sancto: ita etiam in proposito dicendum est de diuino esse. Quod quidem docet profundissime D. Th. in tertio, distinctione sexta, qu. 2. ar. 2. ad 2. cum dicit. *Quamuis ergo vnum sit esse, potest tamen esse considerari, vel prout est essentia, & sic non vnitur humanitati in esse diuino, unde non vnitur Patri, vel potest considerari prout est persona, & sic vnitur in esse diuino.* Et Caietan. 3. par. q. 17. ar. 2. circa finem articuli, ait. *Vnde patet, quod esse diuinum quatenus est natura, communicatum est humanitati Christi, sed est communicatum, ut est persona, quoniam humanitas Christi assumpta est ad personalitatem Verbi diuini.*

¶ Secundo aduertendum est, quod quamuis subsistentia, & existentia, seu esse in creaturis non distinguantur, ut aliqui dicunt, de quo dicemus quæst. sequenti: tamen in diuinis non sunt idem, & ita destruitur fundamentum oppositæ sententiæ, de quo dicemus artic. primo. Et in sententia posita in hac vltima conclusione nobis persistendum, quoniam eam expresse tenet Angelicus Doctor in locis citatis. Et ita ad argumeta facta in principio huius quæstionis respondendum est, nam illa procedunt contra vltimam conclusionem.

¶ Ad primum argumētū huius quæstionis, quod est tertium quæstionis principalis, & radicalis.

ARTICVLVS I.

Utrum in Diuinis personis sint tres subsistentie respectiue distincte realiter inter se, quamuis non distinguantur à subsistentia absoluta diuina essentia.

Videtur vera pars negatiua.

¶ Primo arguitur argumento primo huius quæstionis. Si in Deo sunt tres subsistentie respectiue realiter distincte, ergo etiam sunt in Deo tria esse respectiua realiter distincta. Quod quidem est contra illud, quod dictū est in vltima conclusione. Sequela probatur. Nam esse est actus suppositi completi & terminati per subsistentiam. Confirmatur argumentum. Non est maior ratio quare sit triplex subsistentia quam triplex existentia, ergo sicut non datur triplex existentia, nec etiam triplex subsistentia.

¶ Secundo arguitur. Subsistentia absoluta est infinita & illimitata includens omnem rationem, & perfectionem subsistendi, ergo illa sufficit pro vniuersis personis & infinitis, si essent, & non est necessaria subsistentia respectiua. Consequentia est bona. Quoniam hac ratione diximus in vltima conclusione huius quæstionis, quod in Deo est tantum vnicum esse absolutum, quoniam illud est infinitum & illimitatum claudens omnem essendi rationem. Antecedens vero est manifestum. Confirmatur hoc argumentum. Superfluum est ponere in Deo subsistentiam absolutam & respectiuam simul, ergo non est constituenda. Consequentia est bona. In Deo enim nihil ponitur superfluum. Antecedens vero probatur. Nam vel altera illarum est sufficiens

A & perfecta, vel neutra, secundum dici non potest: quoniam est contra diuinam perfectionem, ergo dicendum est primum. tunc vltra, illa est sufficiens & perfecta, ergo altera illarum superflua est, ac subinde non est constituenda.

¶ Tertiò arguitur. Subsistere in diuinis non potest esse relatiuum, sed tantum absolutum, ergo in diuinis non potest esse triplex subsistentia relatiua, sed vnica tantum absoluta. Consequentia est euidentis. Nam absoluta non multiplicatur in Deo. Antecedens vero probatur multipliciter. Primo probatur, ex D. August. libr. 7. de Trinitate cap. 4. tomo 3. vbi expresse docet, quod *subsistere non est aliquid respectiuum, nec in Deo, nec in creaturis*, ait. n. *omnis enim res ad seipsum subsistit, quanto magis Deus*, ergo. Secundo probatur antecedens. Quoniam subsistere dicit perfectissimum modum essendi, perfectissimus vero modus essendi est aliquid substantiale, & esse per se, & in se, & est quid perfectissimum in re subsistente, esse vero ad aliud non habet ista omnia, ut constat, ergo. Tercio probatur antecedens. Si essent tres subsistentie respectiue, illæ dicerent perfectionem simpliciter, ergo aliqua perfectio simpliciter esset in vna persona, quæ non esset in alia. Quarto probatur, idem antecedens. Personalitatis vt sic non conuenit ratio subsistentie in diuinis, ergo non multiplicantur subsistentie, sicut personalitates. Consequentia est euidentis. Antecedens vero probatur. Nam de ratione subsistentie est, quod sustentet naturam, sed diuinæ personalitates non sustentant naturam, nam vt infra dicemus essentia diuina ex se est subsistens, & non à proprietatibus personalibus, ergo. Confirmatur hoc argumentum. Omnia quæ dicuntur de Deo, vel sunt essentialia, vel personalia, & non est aliquod prædicatum simul essentialia & personale, nisi sit transcendens, sed hoc prædicatum subsistens non est transcendens, ut constat, ergo non potest esse essentialia & personale simul. Et quæ ratione aliquod prædicatum non transcendens ponitur simul essentialia & personale, debent constitui omnia.

¶ Quarto arguitur. Persona diuina perfecte subsistit per subsistentiam absolutam & essentialia: nam est infinita, ac subinde sufficientissima, vt suppositum diuinum subsistat, ergo si ponitur subsistentia respectiua & personalis adueniens personæ perfecte subsistenti per subsistere essentialia secundum nostrum modum intelligendi, illud erit accidens, & est impossibile: nam in Deo nullum est accidens, ut docet D. Th. 1. p. q. 3. ar. 6. & in alijs multis locis. Sequela probatur, nam aduenit rei subsistenti perfecte, & consequenter enti in actu, ergo est accidens. Hæc sunt argumenta, quæ communiter adduci solent, sed adducenda sunt alia difficiliora.

¶ Quintò arguitur forti argumento. Si requiritur subsistentia personalis respectiua in diuinis, maxime, vt diuinæ personæ subsistant incommunicabiliter, sed ad hoc non est necessaria subsistentia relatiua, sed sufficit absoluta coniuncta cum relatione, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Subsistentia enim, vt diximus in primo fundamento huius difficultatis est vltimum complementum suppositi, per quod incommunicabiliter est: non tamen est incommunicabiliter per subsistentiam absolutam, nam non complet rationem huius suppositi, v. g. patris. Minor vero, in qua est difficultas, probatur. Ad hoc quod persona Patris subsistat incommunicabiliter sufficit subsistentia absoluta coniuncta cum relatione, quod quidem constat. Nā ad hoc, quod relatio diuina & persona Patris existat incommunicabiliter sufficit esse absolutum coniunctum cum hac relatione, vt jam diximus, ergo.

Ad primū
argumētū
huius quæ-
stionis, est
artic. pri-
mus.

go similiter ad hoc quod subsistat incommunicabiliter sufficit subsistentia absoluta coniuncta cum relatione. Probatur consequentia ex paritate rationis. Confirmatur fortissime argumentum, Christus Dominus in quantum, hic homo habet rationem suppositi humani incommunicabiliter subsistentis: nam habet rationem duplicis suppositi, diuini, scilicet, & humani. Itaque non solum subsistit incommunicabiliter, vt suppositum diuinum, verum etiā, vt habet rationem suppositi humani, tamē in Christo in quantum habet rationem suppositi humani incommunicabiliter subsistentis non requiritur humana subsistentia propria, cum illam non habeat, sed sufficit diuina coniuncta cum hac humanitate, ergo similiter ad hoc quod Pater diuinus incommunicabiliter subsistat, sufficit subsistentia diuina absoluta, coniuncta cum paternitate.

¶ Sexto arguitur optimo argumento. Relatio, vt relatio secundum vltimum modum relationis, & secundum quod dicit, ad, non constituit personam subsistentem, sed secundum quod dicit, in, ergo in Deo non sunt tres subsistentiæ. Consequentia est euidentis: nam in Deo solum numerantur relationes, secundum quod dicunt, ad, & non secundum quod dicunt, in. Antecedens vero probatur. Relatio, vt relatio, & secundum quod dicit, ad, non respicit suppositum, & personam, in qua est relatio, sed solum terminum, vt constat, ergo secundum illam rationem non constituit personam. Probatur consequentia. Nam id, quod constituit aliquid suppositum, vel personam, secundum quod constituit, debet respicere illud suppositum, cum sit constitutum illius.

¶ In oppositum est primo. In Deo non reperitur subsistentia essentialis, & absoluta, sed solum subsistentia relatiua, ergo. Consequentia est euidentis. Antecedens vero probatur. D. Thom. in quæst. 9. de potentia, art. 3. ad quintum, dicit, *Ex hoc enim, quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus prædicari non possit, & consequenter est incommunicabile, sed Deus, vt Deus prædicatur de pluribus, scilicet, de tribus personis, ergo Deus, vt sic non est subsistens, ac subinde non datur subsistentia essentialis, & absoluta, & alia loca D. Thom. adduci solent, illa tamen facillima sunt, solus iste locus habet aliquam difficultatem.*

¶ Secundo arguitur ad idem. Perfectiones essentialis diuinæ non multiplicantur in personis, sed subsistentia multiplicatur in tribus personis; ergo subsistentia non est perfectio essentialis. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Error enim esset dicere, quod diuina essentia est vna, prout abstrahit à personis, & quod in ipsis personis multiplicetur; nam ex tali assertionem sequitur manifeste, quod tres personæ sint tres Dii, quod est hæreticum, ergo cum diuina essentia non multiplicetur in personis, nulla perfectio essentialis multiplicatur. Minor vero probatur. In diuinis sunt tria supposita realiter distincta, ergo debent esse tres subsistentiæ; nam subsistentia nihil aliud est, quam vltimum complementum suppositi.

¶ Tertiò arguitur ad idem. Si daretur subsistentia absoluta, & essentialis, conueniens huic Deo, vel huic Deitati, sequitur quod hic Deus, vel hæc Deitas, vt est quid abstractum à personis sit persona, & suppositum. Consequens autem est hæreticum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Hic Deus, vel hæc Deitas, vt sic est subsistens, & est natura completa per subsistentiam, ergo est suppositum, & persona. Probatur consequentia. Nam persona nihil aliud est quam substantia indiuidua rationalis completa per subsistentiam, & ita D. Tho. 3. par. 9. 3. art. 3. ad primum, dicit, *Quidquid commune,*

que attribuntur Deo in abstractione, si secundum se consideretur alijs circumscriptis erit aliquid subsistens; & per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Vbi aperte videtur significare, quod si aliquid sit subsistens in natura intellectuali erit persona. Quod si quis dicat, quod non est persona, quia est communicabilis. Contra, nam repugnātia est, quod res realiter subsistens sit communicabilis. Subsistentia enim est complementum vltimum naturæ, ac subinde res realiter subsistens est completa, & terminata, ergo non est communicabilis, sed distincta ab omnibus alijs. Confirmatur primò. Si hic Deus subsistens est communicabilis, vel communicatur, vt superior inferioribus, & hoc non: nam hæc est communicatio imperfecta secundum rationem, & non rei realiter subsistentis, vel communicatur, vt natura supposito: & hæc communicatio est per modum formæ; nam quod sic communicatur est in eo cui communicatur, tanquam quo in quod, hoc autem repugnat rei subsistenti, vt sic, quia res subsistens non est quo, sed quod. Confirmatur secundo. Esse in alio, & subsistere manifeste repugnant; ergo subsistere, & communicare. Probatur consequentia. Quoniam quod communicatur alicui debet esse in illo formaliter, hoc autem maxime repugnat rei subsistenti, vt sic si communicatur tanquam supposito. Nihil enim magis repugnat subsistenti, vt sic, quam esse in alio tanquam in supposito; nam ideo Christi humanitas non subsistit propria subsistentia: quoniam est in Verbo diuino tanquam in supposito.

¶ Quarto arguitur ad probandum idem. Deitas, vt sic exprimit omnem perfectionem Dei absolutam, nam dicit naturam infinite, & simpliciter perfectam, tamen secundum istam considerationem non dicit subsistentiam, ergo subsistentia non est perfectio absoluta. Consequentia est bona. Maior probatur. Deitas enim, vt declaratur per istum conceptum, Deitas non dicit habens Deitatem, ergo non dicit subsistentiam, antecedens est notum. Consequentia vero est euidentis. Nam subsistentia est per quam constituitur hoc habens Deitatem. Confirmatur. Natura diuina tantum potest esse communis personis per modum naturæ; nam solum est communis per modum essentia, ergo non est communis per modum habentis naturam, ac subinde non datur subsistentia absoluta communis.

¶ Quintò arguitur. Natura diuina vt præcisa à relationibus, non intelligitur terminata, & completa vltimate, ergo non intelligitur subsistens, ac subinde non datur subsistentia absoluta. Vltima consequentia est euidentis. Nam subsistens constituitur per subsistentiam. Prima vero consequentia probatur. Nam subsistentia nihil aliud est, quam vltimus terminus, & vltimum complementum rei, & est idem quod supposititas, antecedens vero constat, nam, si natura diuina esset vltimate, & complete terminata, non posset ultra terminari per ipsas relationes. Quod est falsissimum, ergo. Confirmatur primo argumentum. Si in Deo non esset nisi vnicum suppositum, natura diuina vt præcisa ab illo supposito non intelligeretur subsistens, ergo nec modo natura diuina præcisa à relationibus est subsistens. Antecedens est notum. Nam tunc omnino essent idē subsistentia, & personalitas. Consequentia vero videtur bona ex paritate rationis. Quod si natura diuina præcisa à relationibus non intelligitur subsistens, ergo non datur alia subsistentia nisi relatiua. Confirmatur secundum. In creaturis idem est habens naturam, & suppositum, vt constat, ergo etiam in Deo.

¶ Sextò arguitur. Ex opposita sententia sequitur, quod hic Deus, vt abstrahit à personis possit generare.

rare. Consequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur. Falsitas consequentis probatur. Si hic Deus ut abstrahit à personis generat, sequitur, quod generat aliū Deum realiter distinctum. Hæc enim ratione diuina essentia non generat, quoniam generaret aliquid realiter distinctum, quod est impossibile, ergo. Sequela verò probatur dupliciter. Primo, quia actus alicuius naturæ primo, & per se subsistit in tali natura, sed huiusmodi est Deus in natura diuina, ergo. Secundo probatur sequela. Nā hic Deus ut sic, dicitur habens essentiam ante omnem generationem, sed essentia, est principium generandi in eo qui habet illam ante omnem generationem, ergo.

¶ Vltimò arguitur. Subsistentia absoluta non est perfectio simpliciter, ergo non conuenit Deo. Consequentia est euidens. Nihil enim reperitur in Deo, quod non sit simpliciter perfectio, ut iam supra diximus. Antecedens verò probatur. Esse personam non est perfectio simpliciter; aliās in diuinis vna perfectio simpliciter esset in vna persona, quæ non esset in alia, ergo nec subsistere dicit perfectionem simpliciter. Cōfirmatur argumentum. Quamuis subsistere esset perfectio simpliciter, nihilominus potest conuenire ratione relationis, quæ est idē cum diuina essentia, ut constat de alijs perfectionibus, ergo.

¶ In hac difficultate propter varia argumenta & opposita inter se, sunt tres sententiæ, duæ extremae, & oppositæ inter se, & alia tertia media. Prima sententia extrema est, quod in Deo est tantum vnica subsistentia absoluta essentialis, & quod nullo modo sunt tres subsistentiæ respectiue. Hanc sententiam docet expressè Durand. in 1. dist. 13. qu. 2. nu. 23. & 24. vbi dicit, non est nisi vnum subsistens in diuinis, & est absolutum; ut probat Augustinus 7. de Trinitate. Quamuis enim suppositum diuinum sit illud quod subsistit, tamen per aliud formaliter est suppositum diuinum, & per aliud subsistit. Est enim formaliter suppositum per proprietatem relatiuam, per quam distinguitur ab alijs suppositis, sed subsistit per solam essentiam, &c. & ita, relationes in quantum distinguunt personas formaliter non subsistunt, nec persone per eas, alioquin essent ibi plura subsistentia, sed persone sunt, quæ subsistunt, ratio autē per quam subsistunt est sola essentia. Eandem sententiam docet idem Durand. in 3. dist. 1. qu. 2. num. 7. vbi constituit differentiam inter suppositum diuinum, & creatū nam quamuis vtrunque suppositum sit illud, quod subsistit, tamen in creaturis suppositum non solum est illud quod subsistit, sed etiam formalis ratio suppositi est per se subsistere, vel fundatur per se, & conuertibiliter in proprietate per se subsistendi, in diuinis verò licet suppositum sit illud quod subsistit, tamen ratio formalis suppositi non est per se subsistere, nec fundatur in proprietate per se subsistendi, sed est ad aliud esse, & ideo per aliud est suppositum formaliter, & completiue, & per aliud subsistit. Est enim suppositum formaliter, & completiue per proprietatem relatiuam, subsistit autem non per proprietatem relatiuam, sed per essentiam, vel substantiam. Capreol. etiam videtur tenere istam sententiam in 3. dist. 1. qu. 1. art. 3. ad secundum contra quartam conclusionem, vel ad argumenta Aureoli contra tertiam conclusionem. Vbi ait, quod sicut in diuinis est vna sola essentia, ita etiam vnum subsistere, quod est veluti effectus formalis ipsius diuine essentia, omnes enim persone diuine subsistunt per eandem diuinam essentiam, à qua vnum subsistere accipiunt. Hanc etiam tenent alij authores, ut Marfil. in 3. quæst. 2. Idem significat Scotus in 1. dist. 3. hanc etiam tenent multi moderni Theologi, & aliqui ex Schola D. Thom. & attri-

buunt illam D. Thom. in 1. par. q. 40. art. 2. ad secundum, vbi dicit, quod persona diuina non distinguuntur in esse, in quo subsistunt. Ex quo colligitur, quod diuinæ personæ non habent proprium subsistere incommunicabile, sed commune. Et de potentia. q. 8. art. 3. ad septimum dicit, quod relatio constituit personam, & facit illam subsistentem in quantum est diuina essentia; quia in quantum relatio est, nec habet quod subsistat, nec quod faciat subsistentem, alia plura loca D. Thom. adduci solent, in quibus D. Tho. dicit, quod in Deo solum est vnicum esse, illa tamē nihil taciunt ad nostrum propositum, nam aliud est esse, aliud subsistere. Et hæc sententia, probatur argumentis factis primo loco.

¶ Secunda sententia extrema, & huic totaliter opposita asserit, quod in Deo sunt tres subsistentiæ respectiue realiter distinctæ inter se, & quod non est in Deo aliqua subsistentia abstracta cōmunis. Hanc sententiam tenet Alexan. Alens. 3. par. q. 2. membro 3. D. Bonauent. 3. par. dist. 1. Enricus quodlib. 5. art. 8. & alij multi moderni Theologi, & adducunt pro sua sententia D. Thom. multis in locis. 1. par. q. 29. art. 2. vbi dicit, quod subsistentia, & suppositum sunt idē. Et 3. par. q. 2. art. 2. vbi significat non esse medium inter vniūtem in natura, & in persona. Ex quo colligunt, quod D. Tho. significat, quod inter naturam, & personam non est subsistentia essentialis, sed tantum est subsistentia personalis. Et in 1. dist. 26. q. 2. art. 2. in corpore, & ad quartum significat, quod abstractis relationibus essentia non manet subsistens. Et dist. 4. q. 1. art. 5. vbi dicit, quod nomen Deus ex sua significatione non habet supponere pro essentia, nisi in quantum est idem cum persona. adducunt etiam locum à me adductum in argumento primo in oppositum. Hæc sententia probatur argumentis factis secundo loco.

¶ Tertia sententia media inter has sententias affirmat, quod in Deo est subsistentia abstracta, & essentialis, per quā Deitas primo, & essentialiter subsistit incommunicabiliter, in quo contrariatur secundæ sententiæ, dicit tamen, quod sunt tres subsistentiæ respectiue realiter inter se distinctæ, licet non distinguantur realiter à subsistentia abstracta, in quo conuenit cum secunda, dicit tamen à prima, & hæc subsistentia relatiua, personæ diuinæ subsistunt incommunicabiliter. Hanc sententiam tenet Caietan. 1. par. q. 39. art. 4. & 3. par. q. 2. art. 2. in solutione ad tertium. Et in eadem 3. par. q. 3. art. 3. vbi hoc disputat ex professo. Hæc sententia quamuis aliquibus videatur noua, non tamen est noua, sed antiqua, & eam refert Enricus loco supra citato. Et Durandus in 1. dist. 26. quæst. 1. refert illam, & Magister sapientissimus Medina tenet illam sententiam 3. par. q. 3. art. 2.

¶ Ad explicandam istam grauissimam difficultatem aliqua supponenda sunt. Primo supponendū est, quod subsistere, & subsistentia non reperitur in Deo: si attendamus ad id, à quo nomen imponitur, scilicet, subesse, nisi secundum quod essentia subest ipsi esse secundum rationem. Hoc docet D. August. lib. 7. de Trinit. cap. 4. circa finem, vbi ait. Omnis res ad seipsam subsistit, quanto magis Deus, si tamen dignum est, ut Deus dicatur subsistere. Et cap. 5. inquit. Nefas est autem dicere, ut subsistat, & subsistat Deus bonitati suæ, &c. vide verba antecedentia, & subsequencia. Hoc etiam docet D. Thom. 1. par. q. 29. art. 3. ad tertium, & in 1. d. 23. art. 2. ad tertium, vbi adducit locum Ricardi de S. Victore dicentis, quod persona diuina propriè non subsistunt, & d. 26. art. 1. q. 1. art. 1. ad secundum, & de potentia q. 9. art. 3. ad 6. tamen si attendamus ad id, quod nomen ipsum significat, scilicet, esse per se, reperitur subsistentia in Deo.

Ferra. 4. contra gti. cap. 86.

in Deo. Aliud enim est à quo nomen imponitur. aliud verò quod nomen significat, nomen enim substantiæ, vel substantiæ impositum est ab hoc, quod est subiectum accidentibus, vt docet Aristot. in prædicamento substantiæ, & in hoc sensu non reperitur in Deo, vt docet Augustinus in loco citato, ceterum significat illud, quod est per se, & in hac significatione reperitur in Deo.

¶ Secundò supponendum est, quod hoc nomen substantiæ, est nomen æquiuocum, habens duas significationes. Nam hoc nomen, substantiæ, aliquando significat suppositum per se subsistens incommunicabiliter, aliquando verò significat ipsam rationem substantiæ, & terminum quandam essentiali, quo quidem termino completur, & terminatur essentia. Et in priori quidem acceptione certum est secundum fidem, quod in Deo sunt tres substantiæ, & quod substantiæ possit accipi in isto sensu, docet expressè D. Thom. 1. par. q. 29. art. 2. Quod verò sit certum secundum fidem, quod in isto sensu sunt tres substantiæ in diuinis constat, nam in Concil. V. Constantin. anathematizantur qui in mysterio Christi duas introducunt substantias, seu personas. Et idem habetur in Concil. Ephes. cap. 4. Et loquendo de substantia in hac acceptione fuit olim maxima controuersia in Ecclesia inter Patres antiquos, vt refert Nicephorus lib. 10. historię Ecclesiasticę c. 15. Et Eusebius lib. 10. historię Ecclesiasticę c. 29. quidam enim dicebant, quod non erant in Deo tres substantiæ, quia idem sunt substantia, & substantia, & in Deo non est nisi vnica substantia. Alij verò dicebant, quod substantia idem est, quod suppositum naturę substantialis, & ita sunt tres substantiæ, sicut sunt tria supposita naturę substantialis diuinę. Ceterum modo iam non est difficultas de hac re, sed est certum secundum fidem, vt diximus, quod in Deo sunt tres substantiæ in isto sensu. Et hoc constat ex definitione Ecclesię in V. Synodo Generali Constantinop. actione 4. cap. 1. vbi damnantur, qui non consentiunt vnam Deitatem in tribus substantijs, & cap. 4. & 5. quod vnio incarnationis facta est in vnica substantia, & in VI. Synodo, actione 11. in epistola Sophronij approbata à toto Concilio dicitur. *Beata Trinitas non naturis, aut essentijs numeratur, sed substantijs.* Hęc & alia quamplurima loca adduci solent in materia de Trinitate; sed hęc sufficiant modo, quoniam pro nunc non disputamus de substantia in hoc sensu, sed tota difficultas est in præfenti de substantia accepta secundo modo, in multiplicetur in Deo. Itaque dubium est an vnica substantia absoluta sufficiat ad numerandas tres personas.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Longè probabilius est, & mihi ferè certum, quod in Deo est substantia absoluta, & essentialis. Itaque Deus ex propria ratione absoluta habet subsistere, & non tantum propter relationes, & præcis relationibus per intellectum, adhuc intelligitur subsistens. Hęc conclusio probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, in quibus Diuinum esse non solum significatur nominibus abstractis, sed etiam in concreto, etiam vt abstrahit à personis, vt isto nomine Deus. vt constat ex innumeris locis Sacre scripturę, illud verò nomen, Deus, significat habens Deitatem, quod quidem idem est, quod subsistens in natura diuina, vt constat, ergo Deus etiam vt abstrahit à personis habet substantiam absolutam. Confirmatur argumentum ex doctrina Sanctorum, qui quidem passim idem dicunt. Specialiter hoc videtur dicere Augustinus in lib. 10. de Trinit. cap. 4. vbi ait, *Omnis res ad seipsam subsistit, quanto magis Deus*, vbi apertè videtur signifi-

care, quod in Deo subsistere sit absolutum, ergo.

¶ Secundò probatur conclusio ex doctrina D. Thom. in multis locis, in quibus apertè dicit, quod Deus sit ipsum esse abstractum subsistens. In quo quidem apertè significat, quod in Deo sit substantia absoluta, & essentialis, vt statim dicemus, hoc asserit 1. par. q. 3. art. 2. ad tertium, vbi dicit, *illa forma, quę non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso indiuiduatur, quod non potest recipi in alio, & huiusmodi forma est Deus*. Et in eadē parte q. 7. ar. 1. inquit. *Cum igitur esse diuinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, & in solutione ad tertium, ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens.* Et q. 12. art. 4. dicitur. *Solus autem Dei proprius modus essendi est, vt sit suum esse subsistens*, & idem dicit in fine corporis, & ad tertium vocat Deum esse separatam subsistens. Et q. 13. art. 1. ad secundum, *Deus simplex est, & subsistens*, & idem dicit in q. 44. art. 1. Et q. 7. de potentia, ar. 2. ad quintum, & in 1. d. 21. q. 2. art. 1. vbi ait, *Iste terminus Deus prædicat naturam diuinam de tribus personis; quę etiam in se est habens esse subsistens nulla personarum distinctione intellecta.* Idem docet in 3. d. 6. q. 2. art. 2. ad secundum, vbi ait, *quod aliud est de Deo, & de alijs rebus, quia in Deo ipsa essentia subsistens est, & c.* imo ipsa est suum esse subsistens. Et in eodem tertio d. 9. q. 1. art. 3. q. 2. ad secundum dicit: *quod persona diuina est per se subsistens etiam, circumscriptis personis distinctis*, & q. 9. de potentia, art. 5. ad decimum tertium, & in alijs multis locis, idem dicit. Ex quibus omnibus sumitur clarum argumentum.

Deus vt est ipsum esse, & vt distinguitur à creaturis est subsistens, vt constat ex istis locis, & nos supra q. 1. art. 1. diximus, quod Deus per hoc quod est ipsum esse subsistens indiuiduatur, & completur, ita vt distinguatur ab omnibus alijs, sed est ipsum esse subsistens, secundum quod est hic Deus præcis personis, ergo vt sic est esse subsistens, ac subinde datur substantia absoluta, & essentialis. Confirmatur hæc ratio, & explicatur. Hic Deus vt est hic Deus præscindendo à relationibus est distinctus à creaturis, ergo per aliquod complementum, ac subinde datur substantia absoluta. Hanc sententiam etiam docet Caiet. q. 39. art. 4. in 1. par. & omnes alij authores, qui tenent alias sententias, ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio, Vt definitum est supra in conclus. prima huius quęstionis, in Deo reperitur esse absolutum conueniens Deo, vt præscindit à relationibus. Itaq; Deus vt Deus est præscindendo à relationibus includit intrinsecè, & essentialiter esse, ergo hic Deus, vt hic Deus est præscindendo à relationibus includit substantiam essentialem, & absolutam. Probatur consequentia. Quoniam esse solum conuenit rei subsistenti, & vt dicemus in quęst. sequenti, esse est vltimus actus, & vltimum cōplementum rei cōpletæ per substantiam, taliter quod res completa per substantiam est proprium susceptum actus essendi. Confirmatur argumentum. Deus vt sic, est existens, & habens existentiā, & est ipsum existere, ergo similiter Deus vt sic, est habens substantiam, & est ipsa substantia.

¶ Quartò probatur conclusio. In Deo non solū est communis natura, & essentia tribus personis, verum etiam habens naturam, ergo datur aliquod commune subsistens, ac subinde substantia est communis, & absoluta. Vltima consequentia est euidentis. Prima verò probatur. Nam hæc est differentia inter subsistens in natura, & ipsam naturam, quoniam ratio etiam naturę huius in particulari est pura ratio naturę, ratio verò subsistentis in natura est ratio habentis naturam illam. Quod alijs verbis dicitur natura est, vt quod subsistens est, vt quod, & hoc

hoc quidem constat manifestè in hac humanitate, & hoc homine. In mysterio enim incarnationis inuenitur hæc humanitas sine hoc homine puro, quoniam non est ibi hic homo, nisi Filius Dei. Ex hoc enim quod huic humanitati nihil deest nisi propria subsistentia, & nisi proprium subsistens in hac humanitate, manifestum est, quod non deest nisi proprium habens humanitatem, ergo ratio subsistentis in natura, & habentis naturam eadem est. Antecedens verò probatur. Tum autoritate D. Thom. 3. par. q. 3. art. 2. ad tertium, ubi dicit, *quod in Deo idem est quod est, & quod est, id est, Deitas, & habens Deitatem*. Tum etiam, nam tres personæ sunt vnus numero Deus, ergo datur hic numero Deus communis tribus personis, ac subinde est subsistens.

¶ Quintò probatur conclusio, Deus vt præintelligitur personis operatur res ad extra, & creat, ergo Deus, vt præintelligitur personis est subsistens, & habet subsistentiam. Consequentia probatur, nam, vt habet commune proloquium Theologorum, & Metaphysicorum, operationes sunt suppositorum, & subsistentium. Antecedens verò probatur. Virtus creatiua, & productiua rerum ad extra est communis toti Trinitati, vt docet D. Thom. in 1. par. q. 32. art. 1. Et ita ex creaturis, & effectibus Dei non possumus venire in cognitionem Trinitatis, vt docet D. Thom. ibidem, & in 3. par. loco citato in præcedenti argumento in corpore docet, *quod diuina essentia, vt præintelligitur personis conuenit esse principium assumptionis effectuum illius in mysterio incarnationis*. Vnde dicunt communiter Theologi, quod opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa. Huic argumento authores contrariæ sententiæ respondent, quod immediatum principium creationis, & productionis, non est Deus, vt præintelligitur personis, sed ipsæ tres diuinæ personæ simul. Itaque diuina essentia est ratio, & virtus creandi, personæ verò sūt supposita, quæ per modum vnius principij creant vt quod. Contra hanc solutionem arguitur, nam ex hac solutione sequitur, quod Deus pro sua voluntate possit creare, vel producere aliquem effectum taliter, quod vna tantum persona diuina operetur & non alia. Consequens autem non admittitur à Theologis. Omnes enim fatentur, quod omnia opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa, & communia tribus personis. Sequela probatur. Cum quoniam, in vnica persona Trinitatis reperitur tota ratio effectiua creationis, & tota virtus productiua, reperitur etiam principium quod, sufficiens ad creandum vel producendum; nam quælibet persona diuina est suppositum perfectum, ergo est principium quod sufficiens creationis, & productionis. Tum etiam. Nam hac ratione vnica persona diuina potest terminare assumptionem naturæ humanæ; quoniam in illa reperitur, & ratio assumendi, & id quod assumit, sed in qualibet persona reperitur ratio creandi, & producendi, scilicet, diuina essentia, reperitur etiam id quod creat, & producit, ergo vna persona potest sine alijs creare, & producere.

¶ Sextò probatur conclusio. Præcisus relationibus ab essentia per abstractionem præcisiam intellectus intelligitur, quod diuina essentia maneat subsistens, sicut intelligitur, quod maneat sapiens, viuens, &c. ergo habet subsistentiam ex ratione sua absoluta præcisus relationibus, consequentia est euident, antecedens probatur, nam essentia etiam, vt præcisus à relationibus intelligitur ens completum, & sufficiens ad operandum, vt constat, ergo intelligitur subsistens. Consequentia verò probatur. Ad complementum entis pertinet, quod sit subsistens, & ipsa subsistentia est complementum rei, & ita humanitas, quoniam non habet subsistentiam, nec di-

cit illam, est ens incompletum.

A ¶ Septimò probatur conclusio. Subsistentia in ratione subsistentiæ est maxima perfectio, ergo includitur in ratione essentiali. Antecedens probatur, nam quod aliquid sit subsistens perfectionem maximam dicit, vt constat. Consequentia verò probatur. Quoniam diuina essentia in ratione essentiali est in huius perfectio, & ex consequenti claudit intrinsecè, & quidditatiuè omnem perfectionem. Hæc ratio explicanda est postea in vltimo articulo. Confirmatur argumentum. ex opposita sententia sequitur quod aliqua perfectio saltem relatiua sit in aliqua persona diuina, quæ nullo modo est in alia. Consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam subsistentia Patris est in Patre, & nullo modo est in Filio; nam distinguitur tanquam res à re à subsistentia Filij, & non est aliqua subsistentia communis in qua conueniant, ergo aliqua perfectio saltem relatiua est in vna persona, & non in alia; nam subsistentia Patris est perfectio relatiua.

C ¶ Ex hac conclusione inferitur cum Caietan. 1. par. loco cit. quod inter Deum, & creatas substantias differentia est maxima. Nam in creaturis, natura, & habens naturam ita se habent, nam habens naturam est suppositum, natura verò est ipsa essentia, in Deo autem, habens naturam dupliciter inuenitur, scilicet, suppositum Patris, verbi causa, & singulare, id est, hic Deus. Itaque in diuinis consideranda sunt tria, scilicet, essentia, hic Deus, & supposita diuina, Pater, Filius, & Spiritus sanctus, in reliquis autem duo tantum inueniuntur, puta humanitas, & Petrus. Ratio verò diuersitatis desumitur ex hac conclusione. Quoniam natura diuina, vt diximus, ex se ipsa subsistit, nec mendicat subsistentiam à supposito, imò confert eam illis, reliquæ verò naturæ non subsistunt, nisi in suppositis. Vide Caietan. in loco citato.

Primum
Corol.

¶ Secundò sequitur ex hac conclusione, quod per potentiam Dei absolutam, Deus, vt præintelligitur tribus personis potuit terminare assumptionem naturæ humanæ, quoniam Deus, vt sic est subsistens De quo in 3. par. quæst. 3. art. 2.

Secundum
Corol.

D ¶ SECUNDA conclusio. Probabile est, quod in Deo non sunt tres subsistentiæ respectiue, sed vnica tantum absoluta. Itaque subsistentia tantum est prædicatum essentiali, & nullo modo personale. Hæc conclusio probatur autoritate Doctorum, qui tenent istam sententiam, & argumentis factis primo loco, quæ maximam habent probabilitatem. Confirmantur omnia. D. August. in loco citato in præcedenti conclusione hoc videtur significare, & D. Thom. 1. par. q. 40. art. 2. ad secundum dicit, *quod persone diuine non distinguuntur in esse, in quo subsistunt*. Confirmatur secundo. Multi Thomistæ probabiliter existimant, quod relatio, vt relatio secundum vltimum relationis, & secundum quod dicit, ad, non constituit personam subsistentem, vt dicemus in argumentis, sed prout dicit, in, & prout est idem omnino cum diuina essentia, ergo probabile est, quod subsistentia in diuinis tantum est vnica essentialis. Et vt hanc conclusionem explicemus aliqua adnotanda sunt.

Secunda
conclusio.

E ¶ Primò notandum est, quod sicut supra in conclusionibus quæstionis dictum est, quod diuinum esse absolutum, & essentiali vnicum, cum sit, primo, & per se competit Deo, vt sic, & quasi secundo nostro modo intelligendi competit relationibus, ita dicendum est, quod diuina subsistentia vnica cum sit absoluta, & essentialis, primò, & per se competit Deo, vt Deus est, personis verò diuinis, quasi secundo nostro modo intelligendi. Sed explicandum

H 2 ost

est quomodo potest intelligi, quod personæ diuinæ incommunicabiliter subsistant per illam subsistentiam absolutam, & communem. Ad cuius explanationem, & declarationem.

¶ Secundo est notandum, quod illa diuina subsistentia absoluta, & essentialis secundum se sufficiens est, ut personæ diuinæ subsistant, non tamen, ut incommunicabiliter subsistant, sed habent quod incommunicabiliter subsistant ex eadem subsistentia essentiali coniuncta cum relatione, verbi causa, subsistentia absoluta coniuncta cum paternitate, & veluti modificata, & determinata per paternitatem constituit Patrem subsistentem incommunicabiliter, non taliter quod sint tres subsistentiæ in tribus personis, sed vnica modificata, & determinata per tres relationes, sicut diuina essentia vna cum sit, simplicissima, veluti modificata, & determinata per paternitatem constituit Patrem, & personam illius. Et hoc explicatur in exemplis adductis in quinto argumento, nam in diuinis secundum nostram sententiam solum est vnicum esse essentialis, per quod diuinæ personæ existunt, quod verò incommunicabiliter existant, habent ab illo esse coniuncto cum relatione, & veluti determinatum, & modificatum, & ita sicut diximus, quod in Deo est vnicum esse, tamen vnaquæque persona habet proprium modum existendi, ita etiam dicendum est, quod in Deo est vnica subsistentia, tamen quælibet persona habet suum proprium modum existendi: Item est aliud exemplum in Christo Domino. Ille enim habet rationem suppositi humani, & incommunicabiliter existit, ut homo distinctus ab alijs hominibus, & non solum ut Deus, habet autem quod incommunicabiliter subsistat, ut homo non per diuinam subsistentiam secundum se consideratam, sed per diuinam subsistentiam coniunctam cum hac humanitate, & veluti modificatam, & determinatam per illam, non dissimiliter in nostro proposito persona diuina incommunicabiliter subsistit per subsistentiam absolutam coniunctam cum relatione, & veluti modificatam per illam.

¶ Tercio est notandum, quod secundum istud modum dicendi mysterium incarnationis, in quo humana natura subsistit per diuinam subsistentiam, ad hunc modum explicandum est. Dicendum est, quod subsistentia absoluta, & essentialis communicata est naturæ humanæ, non secundum se absolute considerata, sed prout est in Filio coniuncta cum relatione Filij, & veluti modificata, & determinata per illam, & ita solus Filius est homo, & non Pater, nec Spiritus sanctus, sicut iam dictum est in hac questione, quod diuinum esse absolutum communicatum est Filio, non secundum se absolute considerata, sed prout est in Filio veluti modificatum, & determinatum. Nam secundum istam sententiam eadem est ratio de existentia, & subsistentia.

¶ TERTIA conclusio. Longè probabilior sententia est, quæ asserit, quod in Deo sunt tres subsistentiæ respectiue realiter distinctæ inter se, non tamen a subsistentia essentiali absoluta, à qua solum distinguuntur ratione. Hanc sententiam docet Caiet. locis supra citatis, & Magister Medina, 3. par. quæst. 3. art. 2. verum est, quod ipse confundit subsistentiam cum existentia, cum tamen longè differant, ut iam diximus, & dicemus quæst. sequenti. Hæc conclusio diligentissimè probanda est.

¶ Primo probatur conclusio. Ut definitum est in secundo fundamento huius articuli. Concilia absolute concedunt, quod in Deo sunt tres subsistentiæ, & quamuis ut ibi diximus, subsistentia sæpè sumatur pro concreto, scilicet, pro persona ipsa, tamè aliquando sumitur pro ratione ipsa subsistendi, spe-

cialiter in VI. Synodo, actio. 11. vbi dicitur, quod sanctissima Trinitas est numerabilis personalibus subsistentijs, in quo testimonio probabilissimè est, quod Concilium loquatur de rationibus subsistendi, non de ipsis concretis. Hoc testimonium explicandum est, ut ex illo colligamus maximam probabilitatem huius sententiæ. In quo primo notandum est, quod in illo loco videtur designare Concilium id, quo numeramus Trinitatem, ac subinde accipit subsistentiam pro ipsa ratione subsistendi, qua numeratur Trinitas. Secundo aduertendum quod dicit personalibus subsistentijs, vbi videtur insinuare, quod non sumit subsistentiam pro persona, sed pro ratione subsistendi. Alias enim faceret istum sensum, quod Trinitas tribus personis personalibus est numerabilis, qui sensus est incongruus. Et denique aduertendum, quod in hoc testimonio significatur, quod in Deo est subsistentia essentialis, in eo quod dicit, personalibus, quod verbum additum est, ut distinguere subsistentias personales ab essentiali. Hoc autem testimonium probabilissimè conuincit nostram sententiam, quamuis non omnino clarè, & eui denter. Nam quidam non improbabiler dicunt, quod illa particula subsistentijs, sumitur ibi pro proprietatibus relatiuis, ita ut sit sensus, quod Trinitas numerabilis est tribus subsistentijs, id est, tribus proprietatibus personalibus, quoniam cum subsistentia in concreto sumatur pro hypostasi, & persona, nihil mirum quod subsistentia in abstracto aliquando sumatur pro proprietate personæ constitutiva. Confirmatur primo argumentum ex eisdem testimonijs, ex quibus probabilissimè colligitur nostra conclusio ad hunc modum. Ut constat ex illis, certissimum est, quod in Deo reperiuntur tres subsistentiæ, scilicet in concreto, ergo etiam reperiuntur tres subsistentiæ in abstracto, & tres rationes subsistendi. Consequentia probatur maxima cum probabilitate. Nam quælibet subsistentia sumpta in concreto includit propriam rationem subsistendi in abstracto. Explicatur hoc. Concilia enim admittunt tres subsistentias sub hoc nomine, subsistentia, ergo aperte significatur, quod vna persona distinguitur ab alia per propriam subsistentiam, atque adeo quod ipsæ propriæ subsistentiæ distinguuntur inter se. Quod constat. Nam hæc persona secundum Concilia, est distincta subsistentia, vel distinctum subsistens ab alia persona, ergo habet distinctam subsistentiam. Probatur consequentia. Quia distinctio personarum tantum est in illis, in quibus distinguuntur, sed personæ diuinæ distinguuntur subsistentijs, & distinguuntur ut subsistentes, ergo distinguuntur inter se ipsæ rationes subsistendi. Non enim potest esse distinctio inter concreta, ut sic, nisi sit distinctio in ipsis abstractis, nec essent distinctæ relatiue, nisi essent distinctæ relationes. Confirmatur secundo. Ex hoc quod in Deo sunt tres personæ aperte colligitur, quod in Deo sunt tres personalitates, ergo si sunt tres subsistentiæ secundum Concilia, optime colligitur, quod etiam sint tres rationes subsistendi. Confirmatur tertio. Nomen numerale additum termino substantiuo numerat non solum supposita, verum etiam ipsam rationem formæ, & ita in Deo non concedimus, quod sint tres Dii, quia numerarentur tres deitates, sed Concilia non solum dicunt quod diuinæ personæ sunt tres subsistentes adiectiue, sed etiam tres subsistentiæ substantiue, ergo numerantur tres rationes subsistendi. Hæc omnia solum conuincunt probabilissimè, nam posset quis dicere, quod subsistentia secundum communem sententiam Patrum significat idem quod hypostasis, & ita ut numerentur tres subsistentiæ, satis est quod numerentur tres proprietates personales, & non est necessa-

Tertia conclusio.

necessarium, quod numerentur rationes subsistendi. Hæc tamen solutio non omnino euacuat vim argumenti, & ita ex his testimonijs probabilissimè colligitur nostra conclusio.

¶ Secundo probatur conclusio ex doctrina D. Thomæ. Hanc sententiam videtur tenere in 1. par. quæst. 39. per totam. Præcipue tamen ar. 3. ad quartum, ubi expressè dicit D. Tho., quod in diuinis sunt tres personalitates, subsistentia verò nihil aliud est quam personalitas. Et in q. 9. de potentia, ar. 4. dicit, quod persona diuina significat distinctum subsistens in natura diuina. Et circa finem corporis dicit: Persona diuina nihil aliud est, quam distinctum relatione subsistens in essentia diuina, ubi apertè signiheat, quod personæ subsistunt relationibus, ac subinde debent esse tres subsistentiæ, & 4. cōtra gent. cap. 14. ait. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, & plures personas propter distinctionem subsistentium relationum, ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio ratione desumpta ex his testimonijs D. Thomæ. Nam semper docet, quod persona est distinctum subsistens, sed secundum subsistentiam essentialē, & absolutam non est distinctum subsistens in natura diuina, nam in essentiali, & absoluta subsistentia diuinæ personæ non distinguuntur, ergo in doctrina D. Thomæ. necessarium est ponere personales subsistentias in diuinis, secundum quas personæ diuinæ sunt distinctum subsistens.

¶ Quartò probatur conclusio. Vt dicemus in quæst. sequenti, subsistentia nihil aliud est, quam complementum quoddam personale, quod intrinsecè complet, & constituit suppositum in esse suppositi, sed in diuinis sunt tria supposita distincta realiter tanquam res à re, ut constat ex fide, ergo in diuinis sunt tres subsistentiæ distinctæ realiter tanquam res à re. Confirmatur argumentum. Vt ibidē dicemus, subsistentia nihil aliud est, quam personalitas, & complementum personæ, sed in diuinis sunt tres personalitates, ergo in diuinis sunt tres subsistentiæ respectiue.

¶ Quintò probatur conclusio. Suppositum, seu persona diuina, verbi causa, Patris non subsistit incommunicabiliter per subsistentiam essentialē, & absolutam, ut constat. Alias enim illa subsistentia non esset communis tribus personis, ergo necessaria est aliqua alia subsistentia respectiua, per quam persona Patris incommunicabiliter subsistat, ac subinde in Deo sunt tres subsistentiæ respectiue distinctæ inter se.

¶ Sextò probatur conclusio. Diuinitas & humanitas in Christo, idē constituunt vnicum suppositum, & non sunt ibi duo supposita, ut constat de fide, quia ibi est vnica subsistentia tantum, ergo si in tribus personis diuinis est tantum vnica subsistentia absoluta, & essentialis, erit ibi vnicum tantum suppositum. quod est hæreticum, ut constat manifestè.

¶ Septimò probatur conclusio. Si teneamus istā sententiam facillimè explicatur mysterium diuinæ incarnationis, at vero si aliter dicamus, non ita facillè explicatur, ergo. Antecedens constat. Nam secundum istam sententiam dicendum est, quod subsistentia relatiua Filij complet, & terminat humanitatem Verbi, & non subsistentia Patris, aut Spiritus sancti, cum distinguantur tanquam res à re, at verò si tantum sit vna subsistentia absoluta communis tribus personis, illa debet complere, & terminare naturam humanam, & ita difficile est explicare quomodo Filius sit homo, non verò aliz personæ.

¶ Itaque secundum istam sententiam dicendum

est, quod subsistentia in Deo est essentialis, & absoluta, & etiam personalis. Imò secundum Caietan. subsistentia magis est prædicatum personale, quàm essentialē; nam subsistentia, ut iam diximus idē est, quod personalitas, seu idē est quod cōpletium, & constitutum suppositi illi intrinsecum, vnde magis est personale quàm essentialē. Ex quo infert Caietan. quod subsistens in natura diuina consideratum, ut sic, habet rationem personæ, & suppositi incompletè. Nam ut diximus subsistens, ut sic dicit suam subsistentiam, & suum complementum, & constitutum huius Dei, & suppositi diuini, cæterum non habet rationem personæ, & suppositi completi: quoniam communicabilis est pluribus personis, igitur ratio perfecta, & completa suppositi, & personæ reperitur in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, vide Caiet. acutissimè loquentem in illo loco tertiæ partis quæst. 3. art. 2. Vnde ad argumenta facta pro vtraque parte respondendum est, nam quæ ponuntur primo loco procedunt contra vltimam conclusionem, quæ vero ponuntur secundo loco procedunt contra primam.

¶ Ad primum argumentum eorum, quæ ponuntur primo loco in hoc articulo, quod est etiam primum huius quæstionis, & tertiū quæstionis principalis, & radicalis. Respondetur negando consequentiam. Non enim est eadem ratio de existentia, & subsistentia. Sunt enim diuersæ inter se etiam in creaturis, ut dicemus quæst. sequenti contra Magistrum Medinam in loco iam citato. Vnde esse in Deo non est perfectio relatiua, & personalis secundum probabiliorem sententiā, ut iam diximus, sed essentialis, & absoluta, subsistentia verò est quid personale, & relatiuum, vel ita quamuis in Deo sint tres subsistentiæ, & respectiue, non tamen sunt tria esse relatiua, vel tres existentia. Quod si quis dicat cum D. Thom. 3. par. q. 17. art. 2. quod existentia nō pertinet immediatè ad naturam, sed ad suppositū, ac subinde existentia diuina non est perfectio essentialis pertinet ad naturam, sed potius est perfectio relatiua pertinet ad suppositum, atq; adeo sicut sunt tres personæ, & tres subsistentiæ erunt tres existentia respectiue. Respondetur, quod de existentia aliter est loquendum in Deo, aliter in creaturis. Existere enim est de essentia Dei, imò est ipsamet Dei essentia, ut iam supra definitum est, creaturis autem existere conuenit per participationem. Vnde existentia in Deo immediatè pertinet ad naturam, & personæ existunt per eandem existentiam diuinæ naturæ. Quoniam cum sit infinita simpliciter, per illam possunt existere personæ, & natura, in creaturis autem natura cum suo termino proprio (quod est ipsa subsistentia) præsupponitur tanquam proprium, & immediatum susceptiui existentia, quæ est vltima actualitas naturæ, & suppositi participata ab ipsa actualitate diuini esse. Et ita D. Thom. in illo loco citato loquitur tantum de existentia, prout conuenit creaturis. Imò. adnotandum est, quod quāuis in creaturis existentia, & subsistentia confunderentur, ut quidam volunt, de quo, quæstione sequenti, in Deo tamen nullo modo est cōfundenda existentia cum subsistentia. Nam ut diximus in Deo existentia est essentialis, subsistentia verò est personalis, & aliquid relatiuum. Et ex dictis respondetur ad confirmationem.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur primo, negando consequentiam. Quamuis. n. subsistentia essentialis sit infinita, est tamen necessaria subsistentia personalis, per quam quælibet persona subsistat incommunicabiliter, & veluti singulariter. Est simile in essentia diuina, quæ quidem quamuis infinita sit, requiritur tamen proprietas

H 3 perso-

personalis, per quam constituatur diuina persona; nam cum in Deo sint tria supposita realiter distincta, requiruntur tres subsistentiæ realiter distinctæ inter se. Secundo respondetur, & longè melius, quod subsistentia absoluta si consideretur, prout includit tres subsistentias relatiuas, & est idem cum illis, est infinita simpliciter, & illimitata, tamen si consideretur præcisè secundum quod est subsistentia absoluta, nihil considerando de subsistentiis respectiuis, in se quidem est infinita, non tamen consideratur, vt infinita, nec vt sic induit rationem infiniti simpliciter. Sicut diuina essentia si consideretur præscindendo à relationibus, in se quidem inanita est, non tamen consideratur à nobis secundum omnem suam rationem, & infinitatem. Et ita illa subsistentia, vt sic considerata non est sufficiens, vel non consideratur, vt sufficiens ad hoc, quod diuinæ personæ subsistant, & non est eadem ratio de esse; nam vt iam diximus, esse est aliquid essentiale, & non personale. De quo dicemus plura in artic. 4. Ad confirmationem respondetur negando antecedens. Ad probationem verò antecedentis respondetur, quod subsistentia absoluta, & subsistentia respectiua, & personalis non sunt duæ subsistentiæ, sed vnica. Et ita subsistentia absoluta est sufficiens, non prout est absoluta, & essentialis præcisè loquendo, sed etiam prout est idem cum subsistentia relatiua, & personali. Vnde non sequitur, quod altera illarum sit sufficiens. Nam non sunt duæ, sed vnica simplicissima. Secundo dico, quod subsistentia absoluta, vt sic, est sufficiens in sua ratione & genere, videlicet, vt diuinæ personæ subsistant essentialiter, & subsistentia absoluta, non tamen vt sic est sufficiens, vt subsistat relatiue, & incommunicabiliter, sed quatenus illa subsistentia absoluta est idem omnino cum subsistentia respectiua.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur negando antecedens. Et ad primam probationem, antecedentis, respondetur, quod hic non negamus subsistentiam absolutam, imò concedimus illam in Deo. Et ita per illam subsistentiam Deus subsistit ad se, & etiam personæ diuinæ. Subsistere enim ad se est perfectissimus modus subsistendi. Nihilominus tamen per subsistentiam personalem, & respectiuam persona diuina subsistit ad aliud. Itaque in Deo est subsistere ad se, quod intendit Augustinus, quod nos libenter concedimus. Secundo respondetur, quod vt statim dicemus, persona diuina etiam per subsistentiam respectiuam subsistit ad se. Nam persona diuina dicit relationem, vt subsistentem in se incommunicabiliter, & vt sic non refertur ad aliud formaliter, & in actu exercito, sed implicite, & in actu signato. Ad secundam probationem antecedentis respondetur idem, quod perfectissimus modus essendi, & subsistendi est subsistere ad se, & quod personæ diuinæ subsistunt ad se. Quoniam vt diximus, personæ diuinæ etiam habent subsistentiam absolutam, & essentialem, imò per subsistentiam relatiuam subsistunt ad se, vt diximus. Ad tertiam probationem respondetur, quod quælibet subsistentia relatiua dicit infinitam perfectionem simpliciter. Includit enim subsistentiam absolutam. Inde tamen non sequitur, quod aliqua perfectio simpliciter sit in vna persona, quæ non sit in alia. Quod quidem explicabitur infra in artic. sequenti. Pro nunc enim dicendum est, quod quantum ad subsistentiam absolutam, eadem perfectio simpliciter reperitur in alia persona, imò in ratione perfectionis simpliciter. Ad quartam probationem respondetur negando antecedens. Quamuis enim essentia diuina de se sit subsistens subsistentia absoluta, & essentiali, tamen à relationibus, & subsistentiis relatiuis habet, quod

subsistat incommunicabiliter omnino. Ad confirmationem iam constat ex dictis, quod hoc prædicatum subsistens, simul est essentiale, & personale. Nec est idem de alijs prædicatis, vt constat propter rationem particularem, quæ inuenitur in hoc, quod est subsistere.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod vt iam dictum est, subsistentia absoluta si consideretur præscindendo à subsistentia respectiua, non consideratur vt sufficiens ad hoc, quod suppositum diuinum incommunicabiliter subsistat, sed ad hoc necessaria est subsistentia relatiua, quæ vna, & eadem est cum subsistentia absoluta, sola ratione distincta. Et ita subsistentia relatiua non aduenit rei perfectè, & completè subsistenti nostro modo intelligendi, & ita non est accedens, nec habet modum illius.

¶ Ad quintum argumentum articuli, quod est difficile respondetur, quod subsistentia relatiua est necessaria in diuinis, vt personæ diuinæ incommunicabiliter subsistant. Et ita negatur minor. Et ad probationem minoris respondetur, quod non potest persona Patris subsistere incommunicabiliter nisi per subsistentiam respectiuam, & non est eadem ratio de esse, atque de subsistentia; nam vt iam diximus, subsistentia est completum personale constitutum suppositi, esse verò est aliquid essentiale pertinet ad ipsam quidditatem, & rationem. Vnde ipsum esse, quod est veluti vltima actualitas in Deo, veluti modificatur, & determinatur per relationes, hoc vero non potest habere locum in subsistentia propter rationem iam dictam; nam est constitutiuum suppositi, non verò existentia. Et aliud, quod adducitur de Christo, non habet vim. Nam Christus Dominus in quantum homo, & in quantum Deus non est nisi vnicum suppositum, & ita non habet nisi vnicam subsistentiam; nam quamuis habeat vicem duplicis suppositi, tamen reuera non est nisi vnicum; ceterum in mysterio Trinitatis sunt reuera tria supposita realiter distincta, & ita requiruntur tres subsistentiæ realiter distinctæ, quamuis non distinguantur à subsistentia absoluta, & essentiali.

¶ Ad sextum argumentum articuli.

SVBARTICVLVS.

Subarticulus.

Vtrum relatio, vt relatio secundum vltimum modum relationis, & secundum quod dicit, ad, constituat personam subsistentem, & non solum quod dicit, in.

Itaque dubium est, an persona quatenus est subsistens constituatur per relationem, prout relatio distinguitur ratione ab essentia, an vero per essentiam, vt est quid absolutum, & per relationem, vt nullo modo distinguitur ab essentia. Videtur vera pars negatiua. Primo arguitur argumento sexto facto in articulo. Relatio vt relatio secundum quod dicit, ad, non respicit suppositum, & personam in qua est relatio, sed solum respicit terminum, ergo secundum illam non constituit suppositum subsistens; nam illud quod constituit secundum quod constituit debet respicere ipsum constitutum.

¶ Secundo arguitur. Relatio diuina includit intimè, & intrinsecè essentiam diuinam, ita quod in suo conceptu formali relationis comprehenditur, ergo relatio diuina, & persona diuina habet, quod sit subsistens formaliter ab essentia diuina, & non solum radicaliter. Rursus, ergo habet quod consti-

tuat

tuat personam subsistentem, non prout distinguitur ab essentia, sed prout includit diuinam essentiam formaliter, & intrinsecè. Maior constat. Essentia enim diuina respectu relationum, & omnium quæ sunt in Deo, habet se veluti ens respectu omnium, ergo sicut ens clauditur intrinsecè, & formaliter in conceptu omnium, ita essentia diuina in conceptu relationum, & omnium quæ sunt in Deo. Confirmatur. Essentia diuina sufficiens est ad hoc, quod persona constituta sit subsistens, ergo cum essentia diuina sit intrinsecè, & formaliter in relatione constituyente personam, non oportet quærere principium illud, à quo persona sit subsistens distinctum ab essentia. Antecedens videtur notum. Quia essentia diuina est subsistentia infinita, ergo sufficit ad constituendam personam subsistentem.

¶ Tertiò arguitur. Probabilis sententia est, quæ probauimus nostris argumentis in hoc articulo, quod in Deo non sunt tres subsistentiæ relatiuæ, sed tantum vnica absolutæ; at verò si relatio secundum quod dicitur, ad, & ut distinguitur ab essentia, constitueret personam subsistentem essent tres subsistentiæ relatiuæ. Nam prout distinguitur relatio ab essentia non potest tribuere subsistentiam absolutam, & essentialem, sed solum personalem, & relatiuam, ergo.

¶ Quartò arguitur ex doctrina D. Thom. Nam iste Doctor videtur apertè docere istam sententiam multis in locis. In quæst. 8. de potentia, art. 3. ad 7. ubi dicit, *relationes autem in diuinis, etsi constituent hypostasies, & sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia diuina. Relatio enim in quantum est relatio, non habet quod subsistat, vel subsistere faciat, hoc enim solius substantiæ est.* Et idem docet quæst. 10. de potentia, art. 3. in corpore. Et idem docet in alijs innumeris locis, ergo.

¶ In oppositum est primo. Relatio in quantum relatio, siue concepta, siue exercita constituit personam diuinam subsistentem, sed relatio in quantum relatio distinguitur ratione ab essentia, ergo relatio ut distinguitur ab essentia, constituit personam subsistentem. Consequentia est bona. Minor verò est manifesta ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 28. art. 2. & omnium Thomistarum ibidem. Maior verò probatur. Hæc enim est communior sententia Thomistarum 1. par. q. 40. art. 4. vide ibi.

¶ Secundò arguitur. Persona diuina præter subsistentiam essentialē, quæ communis est tribus personis includit subsistentiam personalem relatiuam, ut definiuimus in articulo, secundum probabiliorē sententiam, ergo persona diuina habet, quod sit subsistens à relatione, prout relatio est, & prout distinguitur ab essentia. Relatio enim ut relatio est, ratione distinguitur ab essentia.

¶ Tertiò arguitur. Quamuis relatio intimè, & intrinsecè includat diuinam essentiam, tamē nostro modo intelligendi relatio supra diuinam essentiam aliquid addit. Nam dicit diuinam essentiam cum ordine ad alterum, sed prout dicit præcisè diuinam essentiam non constituit personam subsistentem; nā illa est ratio communis omnibus personis, ergo solū constituit personam subsistentem, prout dicit relationem, & ut distinguitur ab essentia.

¶ Quartò probatur; nam D. Thom. multis in locis docet, quod relatio ut relatio est, sicut quod distinguitur ratione ab essentia constituit personam subsistentem. Et 1. par. q. 40. art. 3. ad secundum, ait, *Paternitas Pater non solum est Pater, sed est persona, & est quis, siue hypostasis*, ergo secundum sententiam D. Thom. relatio paternitatis, quemadmodum constituit Patrem in esse Patris, prout distinguitur ab essentia ratione, ita constituit Patrem in esse hypostasis subsistentis, prout ipsamet relatio ratione di-

stinguitur ab essentia. Item D. Thom. in eod. artic. docet, quod abstracta per intellectum relatione paternitatis non remanet hypostasis Patris, ergo in doctrina D. Tho. relatio Patris prout distinguitur ratione ab essentia, constituit Patrem in ratione suppositi subsistentis. Probatur consequentia. Alias etiam sublata relatione Patris per intellectum, cum maneat essentia diuina, remaneret etiam hypostasis.

¶ In hac difficultate sunt diuersæ sententiæ inter se oppositæ. Prima sententia est, quæ asserit, quod relatio diuina formaliter loquendo constituit personam, non prout distinguitur ratione ab essentia, sed quatenus identificatur cum ipsa essentia. Hanc sententiam tenet Ferraricus. 4. contra gent. cap. 26. Dicit enim quod primum cui conuenit subsistere in diuinis est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere ut subsistant, relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione, quæ distinguitur ab essentia, sed ex ratione essentia cui identificatur, & ex qua ipsa etiam habet ut subsistat, constituere verò rem incommunicabilem. & relatiuè distinctam conuenit sibi ex sua propria ratione, quæ distinguitur ab essentia. Ex eo enim quod ipsa est firma incommunicabilis gerens vicem omnium principiorum indiuiduantium reddit personam incommunicabilem. Et dicit, quod non est inconueniens essentiam esse primo constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet, quantum ad hoc tantum, quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet, quantum ad omnia, quæ sunt de ratione hypostasis relatio sit constitutiuæ, ut identificatur essentia, & ut aliquas alias rationes præter rationem essentia includit. Hæc sententia videtur etiam esse Marfilij in 3. quæst. 2. art. 1. Et quidam dicunt, quod sapientissimus Magister Victorius, & doctissimus Magister Sotus tenent istam sententiam, & illam sequuntur multi alij discipuli D. Thom.

¶ Secunda sententia est huic opposita, scilicet, quod relatio diuina, verbi causa, paternitas constituit personam subsistentem in ratione subsistentis personæ, secundum quod ipsa relatio ratione differt ab essentia, addit tamen ista sententia, quod quamuis relatio formaliter loquendo secundum propriam rationem suam faciat personam subsistentem, tamen hoc habet ab essentia diuina tanquam à radice; nam quod ipsa relatio sit subsistens nō habet aliunde, nisi quia est relatio pertinet ad diuinam essentiam. Hanc sententiam tenet acutissimus Caiet. 1. par. q. 40. art. 4. & 3. par. q. 3. art. 2. Et hanc sequuntur multi ex discipulis D. Thomæ.

¶ In huius rei expositionem supponendum est tanquam fundamentum certissimum, quod diuina persona potest considerari dupliciter. Primo quatenus est subsistens. Secundo quatenus est incommunicabilis, & si consideretur quatenus est incommunicabilis, non est aliqua dubitatio. Omnes enim conueniunt in hoc, quod relatio in ratione relationis, & prout distinguitur ab essentia diuina ratione, constituit personam incommunicabilem; nā prout est idem cum essentia, non distinguitur ab alijs personis. Tota autem difficultas est de constituente personam diuinam, prout est subsistens. In huius rei expositionem.

¶ PRIMA conclusio: Prima sententia est probabilis: secunda verò longè probabilior. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur argumentis factis primo loco, & autoritate Doctorum, qui illam tenent. Et omnes illi, qui existimant, quod in diuinis personis est tantum vnica subsistentia absoluta, & quod non est ibi subsistentia relatiua, consequenter debent dicere, quod relatio secundum propriam rationem relationis, secundum quam distin-

Prima sententia seu conclusio.

stinguitur ab essentia, non constituit personam subsistentem, aliàs enim talis subsistentia non esset essentialis, & absoluta. Secunda verò pars conclusionis probatur argumentis factis secundo loco, & autoritate Caietani, & aliorum Doctorum, qui illam tenent. Et hanc sententiam debent tenere illi, qui existimant, quod in diuinis personis sunt tres subsistentiæ relatiuæ, & vnica absoluta; nã si sũt tres subsistentiæ relatiuæ distinctæ realiter inter se, constitutiua harum personarum subsistentium relatiuè, necessario debent esse inter se distincta, relationes verò prout sunt idem cum essentia, non distinguuntur inter se, sed prout distinguuntur secundum rationem ab illa, ergo relatio secundum quod distinguuntur ab essentia constituit personam subsistentem. Et hæc secunda sententia tanquam longe probabilior admittitur à nobis, & tanquam conformiter supra dictis. Et ita à nobis explicanda est; in cuius expositionem sit.

Secunda conclusio.

¶ **SECUNDA** conclusio, Persona diuina si consideretur in ratione subsistentis subsistentia absoluta, & essentiali non constituitur per relationem, vt relatio distinguuntur ab essentia, sed vt est omnino idem cum illa, re, & ratione. Aduertendum enim, est, quod vt diximus in articulo, in diuinis personis, & est subsistentia absoluta, & essentialis communis tribus personis, est etiam particularis subsistentia istius vel illius personæ, sicut in Petro, & in Paulo est ratio quadam communis hominis, est etiam ratio particularis Petri, & ratio particularis Pauli, quamuis exemplum non teneat in omnibus. In Petro enim, & in Paulo non est vnica ratio numerica communis, subsistentia verò essentialis, & absoluta vnica numero est in Patre, & Filio, & Spiritu sancto. Vnde sicut Petrus in ratione hominis constituitur per animal rationale, in ratione verò Petri per complementum personale, ita etiam dicimus in proposito, quod persona diuina in ratione subsistentis absolute non constituitur per relationem, vt relatio distinguuntur ab essentia. In hac conclusione debent cõuenire omnes illi qui existimant, quod in diuinis datur subsistentia communis, & absoluta. Ratio huius conclusionis est manifesta. Illa enim subsistentia absoluta est communis omnibus tribus personis, & in illa non distinguuntur, vt constat, ergo relatio vt distinguuntur ab essentia non constituit personam subsistentem subsistentia absoluta. Probatur consequentia. Quoniam relatio, verbi causa, paternitas vt distinguuntur ab essentia ratione, dicit aliquam rationem particularem, quæ inuenitur in vna persona, & non in alia. Nam relatio vt distinguuntur ab essentia non dicit, in, sed, ad, ergo non dicit subsistentiam absolutam, nec constituit illam, sed relatiuam.

Tertia conclusio.

¶ **TERTIA** conclusio, Persona diuina si consideretur in ratione personæ subsistentis subsistentia relatiua constituitur per relationem, vt relatio distinguuntur ratione ab essentia. Itaque sicut Petrus in ratione Petri constituitur per complementum personale, ita etiam diuina persona in ratione personæ subsistentis subsistentia personali relatiua constituitur per relationem, vt relatio distinguuntur ratione ab essentia. Et in hoc sensu debet intelligi secunda pars primæ conclusionis, & in eodem intelligitur sententia Caiet. & probatur eisdem argumentis, atque illa. Quæ omnia cõfirmantur, primo. Persona diuina secundum quod subsistit relatiuè, & incommunicabiliter non potest constitui per relationem secundum quod est idem cum diuina essentia: nam diuina essentia est communis tribus personis, ergo constituitur per relationem, vt distinguuntur ratione à diuina essentia. Confirmatur secundo. Re-

latio diuina prout dicit, ad, constituit personam subsistentem incommunicabiliter; nam secundum quod dicit, in, non constituit illam subsistentem incommunicabiliter, sed vt dicit, ad, distinguuntur ratione à diuina essentia, vt constat, ergo relatio vt distinguuntur ratione à diuina essentia constituit diuinam personam subsistentem incommunicabiliter.

Quarta conclusio.

¶ **QUARTA** conclusio, Quamuis relatio diuina secundum quod distinguuntur ratione à diuina essentia constituat diuinam personam subsistentem relatiuè, hoc tamen habet ab essentia diuina tanquam à radice. Ratio huius conclusionis est. Nam quod ipsa relatio sit subsistens non habet aliunde, nisi, quia est relatio ad diuinam essentiam pertinet, ergo radicaliter relatio habet constituere personam subsistentem ab ipsa diuina essentia. Quibus positis responderetur ad argumenta facta primo loco in isto subarticulo.

¶ Ad primum argumentum, quod est sextum eorum, quæ ponuntur primo loco in articulo respondetur, quod relatio vt relatio, & secundum quod dicit, ad, & vt distinguuntur ratione ab essentia, respicit non solum terminum, verum etiam personam, & suppositum quod constituit. Nam relatio vt sic considerata est forma relatiui, quod quidem explicabitur amplius articulo sequenti, in quo quidem agitur de hac re.

¶ Ad secundum argumentum subarticulo respondetur, quod quamuis relatio intimè, & intrinsecè includat essentiam diuinam, nihilominus tamen formaliter, & explicitè aliquid dicit relatio, scilicet, esse ad aliud, quod quidem non dicit diuinam essentiam, & ratione huius quod formaliter dicit, habet constituere personam subsistentem, non verò essentia diuina, sicut in doctrina Ferrarjensis, relatio vt relatio, & vt distinguuntur ratione ab essentia constituit personam incommunicabilem, non vero vt est idem cum essentia, nihilominus relatio semper includit intimè, & intrinsecè essentiam diuinam. Item, rationale constituit hominem prout distinguuntur ratione ab ente, nihilominus rationale intimè, & intrinsecè includit ens. Ad confirmationem respondetur, quod si diuina essentia consideretur præcisè, vt distinguuntur ratione à personis, & relationibus, quamuis in se sit sufficiens, & subsistentia infinita, non tamen consideratur vt sufficiens, & vt infinita subsistentia, vt iam dictum est. Et ita non consideratur vt sufficiens ad constituendam diuinam personam subsistentem, consideratur vero vt infinita & sufficientissima, quando consideratur, vt includit intimè ipsas relationes.

¶ Ad tertium argumentum subarticulo respondetur, quod sicut est probabile, quod in Deo est tantum vnica subsistentia absoluta, & essentialis, ita est probabile, quod relatio vt distinguuntur ab essentia non habet constituere personam subsistentem, sed prout est idem cum diuina essentia.

¶ Ad quartum argumentum subarticulo respondetur, quod illa doctrina D. Thom. dupliciter potest intelligi. Vno modo iuxta secundam conclusionem huius subarticulo, quod intelligatur de subsistentia absoluta, & essentiali, & loquendo de illa, verum est, quod diuinæ relationes faciunt hypostasies subsistentes quatenus sunt idem cum diuina essentia. Secundo modo possunt intelligi loca illa D. Thom. vt vult Caiet. quod relatio habet à diuina essentia tanquam à radice, quod faciat personam subsistentem. Ex dictis in isto subarticulo soluitur sextum argumentum articuli eorum, quæ ponuntur primo loco, ceterum respondendum est ad argumenta in oppositum articuli, quoniam illa procedunt contra primam conclusionem articuli.

¶ Ad

¶ Ad primum argumētum in oppositum articuli respondetur, negando antecedens. Et ad probationē antecedentis respondetur, quod D. Tho. in illo loco loquitur de formis immaterialibus creatis, in quibus impossibile est, quod aliqua communis substantia essentialis repeririatur in pluribus suppositis. Sicut est impossibile, quod vna natura vel essentia conueniat multis suppositis, secus autem est in natura diuina infinita.

¶ Ad secundum argumentum in oppositum articuli respondetur, quod hic non docemus, quod substantia essentialis, & absoluta multiplicatur in tribus personis, sed potius dicimus, quod illa manet eadem omnino in tribus personis, sicut & ipsa diuina essentia, personæ autem habent peculiāres substantias relatiuas, quæ inter se realiter distinguuntur, à substantia verò essentiali distinguuntur ratione.

¶ Ad tertium argumentum in oppositum articuli respondetur, quod ibi optimè dictum est, quod hic Deus non est suppositum, vel persona, quia est communicabilis, verum est quod Caiet. dicit, quod incompletè est suppositum, vel persona, vt supra diximus, quod quidem debet accipi largè loquēdo; nam loquendo in rigore illa substantia non est personalis, sed essentialis, & perfectio absoluta, vnde cum vocat hunc Deum suppositum incompletum, vel semipersonam, intelligitur largè quantū ad hoc, quod subsistit, non tamen subsistētia personali. Cæterum absolute non potest concedi, quod hic Deus subsistens vt abstrahit à tribus personis est indiuiduum diuinæ naturæ. Nam indiuiduum naturæ designat substantiam primam, & suppositum, tamen concedi potest in hoc sensu, quod quamuis sit communicabilis pluribus suppositis, ipsa tamen indiuisibilis est, & impartibilis, manetque vna & eadem simplicissima in tribus personis; ita hic Deus, id est, hoc subsistens in natura diuina est communicabilis tribus personis, & nullam diuisionem admittit in sua essentiali substantia, & in hoc sensu appellatur à Caiet. singulare, & indiuiduum naturæ, non tamē est suppositum, vel persona, quia communicabilis. Et ad replicam respondetur dupliciter. Prima solutio est, quod impossibile est in creaturis, & vnica res realiter subsistens sit communicabilis realiter, cæterum in Deo, & in natura infinita hoc non est impossibile, imò hoc est mysterium Sanctiss. Trinitatis. Sicut impossibile est in creaturis, quod vnica res simplicissima secundum rem sit in tribus personis, non tamen hoc est impossibile in natura diuina infinita. Secunda solutio sit, quod res realiter subsistens, & vltimatè completa vltimo complemento, quæ habet rationem suppositi, non potest esse communicabilis, natura verò diuina quamuis sit subsistens, & consideretur, vt hic Deus subsistens substantia absoluta, & essentiali, non consideratur vt vltimatè completa, & terminata vsque dum consideretur cum substantia relatiua, & personali. Ad primam confirmationem respondetur, quod illud argumentum habet vim de essentia diuina; nam sine dubio essentia diuina communicabilis est tribus suppositis, & personis diuinis. Vnde dicendum est, quod sicut ipsa diuina essentia est forma quædam eminentissima altioris ordinis, & rationis, quam omnes formæ ordinis naturalis, ita etiam modus quo hic Deus subsistens communicatur tribus personis, est altioris ordinis, & rationis, qui quidem explicari non potest, & omnes modi quo aliquid communicatur in rebus naturalibus deficit ab isto, & non attingit illum. Vnde quamuis habeat modum, & apparentiam superioris, quoniam est communis tribus personis, tamen reuera iste modus non attingit celsitudinem diuinæ communicationis. Et idem est de modo, quo communicatur forma supposito, qui quidem modus deficit ab eminentia diuinæ communicationis propter argumenta facta. Et ita dicendum est, quod hic Deus subsistens est communicabilis tribus personis communicatione quadam eminentissima altioris rationis, in qua communicatione id quod communicatur est subsistens, & est quo, & quod. Ad secundam confirmationem respondetur, quod esse in alio, & subsistere repugnant si esse in alio accipiat pro hoc quod est inherere alteri. Item esse in alio, vt forma præcisè in supposito etiam repugnat cum hoc quod est subsistere, vt conuincit argumentum de humanitate Christi, cæterum esse in alio mirabili, & excellentissimo modo tanquam aliquid intimè imbutum, & non solum tanquam forma in subiecto. sed tanquam quid intrinsecè inclusum, hoc non repugnat cum hoc, quod est subsistere, imò hoc est altissimum mysterium Sanctissimæ Trinitatis.

¶ Ad quartum argumentum in oppositum articuli respondetur, quod Deitas vt sic exprimit omnem perfectionem Dei absolutam conueniens illi in abstracto, non tamen exprimit omnem perfectionem absolutam conueniens illi in concreto. Deus enim & Deitas quamuis in rei veritate sint idem, tamen in modo significandi differunt, maxime sicut abstractum, & concretum. Deitas enim significat Deitatem per modum naturæ abstractæ, Deus verò per modum concreti. Et ita quamuis Deitas includat intrinsecè substantiam, non tamen exprimit illam. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad quintum argumentum in oppositum articuli respondetur, quod natura diuina vt præcisè à relationibus intelligitur completa, & terminata substantia essentiali, & absoluta, & in ratione substantis absolute intelligitur vltimatè terminata, non tamen intelligitur terminata à substantia relatiua, & personali. Et hoc est particulare in diuina natura, quod in illa fit substantia absoluta, & substantia personalis, & relatiua. Quare natura, vt subsistens substantia absoluta, consideratur vt suppositum incompletum. Ad primam confirmationem respondetur negando consequentiam. Ratio differentie est, ea quæ assignatur à Caiet. inter Deum, & creaturas. Nam si in Deo tantum esset vnicum suppositum, tantum esset vnum habens Deitatem, & vnus modus habendi Deitatem, sicut in creaturis, verbi causa, in homine solum est vnum habens naturam humanam, & vnus modus habendi illam, cæterum modo de facto in Deo, & est habens Deitatem absolute, & est habens Deitatem relatiuè, & ita non est eadem ratio. Et per hoc respondetur ad secundam confirmationem, & hæc doctrina supra explicata est in prima conclus. articuli.

¶ Ad sextum argumentum in oppositum articuli. Est dubium an hic Deus, vt abstrahit à personis possit generare. Et videtur quod non, argumento facto. Nam debet generare aliquid realiter distinctū, quod est impossibile, ergo. Nihilominus respondetur breuiter, quod illa propositio. Hic Deus generat, est vera etiam si consideretur, vt præintelligitur personis, & hoc conuincunt argumenta ibi facta. Et hanc sententiam docet Magister sententiarum in 1. dist. 4. & in Symbolo dicitur, *lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*, id est, à Deo generante Deum genitum. Item. Christus Dominus dicitur in Sacris literis secundum fidem Filius Dei, ergo est genitus à Deo, sed Christus est Deus, ergo Deus est genitus a Deo. Denique illa propositio. Deus generat Deum ex parte prædicati supponit pro filio, ex parte vero subiecti supponit pro Patre; itaque sepius

Dubium

sensus est, quod Pater generat Filium, hic autem sensus est Catholicus, ergo. Vnde ad argumentum respondetur cum D. Thom. 1. par. quæst. 39. art. 4. ad quartum, quod hic Deus generat, non tamen est necessarium quod generet alium Deum distinctum, sed satis est; quod generet aliam personam distinctam realiter.

¶ Ad vltimum argumentum in oppositum huius articuli respondetur, quod subsistentia absoluta, & essentialis est perfectio simpliciter, & illa subsistentia essentialis non constituit personam. Vnde quamuis esse personam non esset perfectio simpliciter, vt argumentum ibi factum contendit, tamen esse subsistens est perfectio simpliciter. An vero esse personam sit perfectio simpliciter, explicabitur articulo sequenti. Ad confirmationem respondetur, quod subsistere subsistentia absoluta, & essentiali non potest conuenire ratione relationis, vt distinguitur ab essentia. Quoniam relatio facit subsistere in ordine ad alterum. Ex dictis in hoc articulo soluitur primum argumentum huius tertiæ quæstionis principalis.

¶ Ad secundum argumentum quæstionis tertiæ principalis.

ARTICVLVS II.

Verum relatio realis, vt relatio realis est, secundum propriam, & vltimam rationem relationis (qua est ad aliud realiter) intrinsece includat, & dicat esse.

IN qua quidem difficultate præcipue explicabitur hoc de relatione diuina, & consequenter explicabitur melius, an sit triplex esse in Deo. In cuius expositionem aduertendum est, quod propria ratio alicuius rei potest dupliciter accipi. Vno modo pro tota definitione claudente in se id, quod est commune, & illi rei, & alijs rebus, scilicet, genus, & id, quod est sibi proprium, puta vltimam differentiam. Altero modo potest accipi pro vltimo modo, vel differentia, quæ constituit illam rem. Vnde si propria ratio relationis accipiat primo modo, scilicet, vt dicit accidens cum ordine ad alterum, vel essentiam diuinam cum ordine. nõ est dubium, quod includat esse: tota autem difficultas est de relatione secundo modo accipiendo propriam rationem relationis, secundum quã distinguitur ab alijs, & secundum quod dicit, ad, reale. Et videtur quod dicat esse intrinsece, & essentialiter secundum illum vltimum modum.

¶ Primo arguitur secundo argumento facto in hac quæstione. Relatio enim realis secundum quod relatio realis est, & secundum vltimum modum, & propriam rationem relationis realis est ens reale, & modus entis realis, vt constat, ergo secundum illum modum habet esse reale: tunc ultra, & nõ esse reale absolutum, vt patet manifestè, ergo habet esse respectuum, ac subinde cum in Deo sit triplex, ad, erit triplex esse respectuum.

¶ Secundo arguitur, & confirmatur argumentum præcedens. Relatio creata secundum specialem sui rationem, secundum quam distinguitur ab alijs entibus constituit vnam genus entis, & vnicum prædicamentum distinctum ab alijs prædicamentis, vt constat, sed quodcumque genus entis simpliciter importat entitatem, perfectionem, & esse, ergo relatio secundum vltimam, & propriam sui rationem dicit esse respectuum. Confirmatur argumentum. Alias modus intrinsecus constitutus prædicamen-

ti realis, cuiusmodi est, ad, esset aliquid rationis, & ita tale prædicamentum constitueretur per aliquid rationis. Omnia ista argumenta ponuntur de relatione reali in communi: nam quod dictum fuerit de illa, dicitur etiam de diuina relatione. Sed adhuc arguitur maioribus argumentis Theologicis.

¶ Tertiò arguitur. Relatio diuina, verbi causa, paternitas vt relatio est secundum propriam rationem relationis diuinæ est diuina essentia non solùm materialiter, sed etiam formaliter. Nihil enim est in Deo, quod non sit ipse Deus, ergo relatio diuina secundum propriam rationem relationis, & vt dicit, ad, includit perfectionem, & esse. Confirmatur argumentum. Paternitas diuina nihil aliud est, quam essentia diuina cum ordine ad Filium, itaque dicitur duos conceptus in ordine ad nostrum intellectum, scilicet, illum, qui explicatur per illum terminum essentia diuina, & illum qui explicatur per illum terminum ad Filium. Tunc sic, si relatio diuina secundum quod dicit, ad, non includit entitatem, perfectionem esse, sequitur, quod solum illud, quod explicatur per illum conceptum, essentia diuina, sit ens, & perfectio in Deo, & quod illud solum dicat esse. Cõsequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur. Sequela est nota. Falsitas vero consequentis probatur. Alias illi modi per quos distinguuntur diuinæ personæ, scilicet, ad Patrem, ad Filium, non essent aliquid reale, nec diceret perfectionem, & esse, quod est absurdum.

¶ Quarto arguitur. Vt iam diximus in articulo præcedenti, Pater paternitate, vt dicit, ad, constituit personam subiectens secundum probabiliorē sententiam, & certissimum est, quod persona diuina relatione, vt dicit, ad, constituitur saltem incommunicabilis, ergo relatio, vt dicit, ad, & secundum propriam rationem relationis, dicit esse, & perfectionem.

¶ Quintò arguitur. Si relatio secundum vltimam rationem relationis non dicit perfectionem, & esse maximè esset, quia relatio secundum vltimam suam rationem, & propriam, non respicit subiectum in quo est, sed terminum, hæc autem ratio nulla est, ergo. Consequentia est bona. Maior videtur manifesta. Minor verò probatur multipliciter. Primo probatur minor. Nam falsum est, quod relatio, vt dicit, ad, & secundum proprium modum relationis non respiciat subiectum; nam relatio creata etiam secundum illum vltimum modum includit ens, ac subinde accidens, ergo respicit subiectum. Secundo probatur minor. Etiam in diuina relatione, quæcunque relatio siue creata, siue diuina, vt relatio est, & secundum vltimum modum relationis est forma relatiui constituens ipsum relatiuum in ratione relatiui, vt constat, ergo relatio quæcumque etiam diuina respicit subiectum etiam secundum illum vltimum modum, forma enim semper respicit subiectum. Tertio probatur minor, etiam si hoc verum esset. Nam ex illa sequeretur, quod actio in ratione actionis non diceret esse nec perfectionem: nam actio, vt actio est, non respicit subiectum cui inest, vt docet D. Thom. q. 7. de potentia art. 8. & art. 9. ad septimum, & q. 8. art. 2. Consequens autem est falsum; nam actio est actualitas, & perfectio agentis. Et aduertendum, quod si relatio, vt dicit, ad, dicit perfectionem, & esse, cum in Deo sint tria ad, realia, realiter distincta videtur cõiungi, quod sint tres perfectiones, & tria esse: & ita ista argumenta habent maximam vim contra quartam conclusionem huius quæstionis. Explicatur hoc. Quoniam si secundum quod relatio, dicit, ad, dicit perfectionem, & entitatem, illa perfectio, & entitas nostro modo intelligendi actuat per esse, illud autem esse non potest

Ad secundum argumentum quæstionis tertiæ principalis, est artic. secundus.

potest esse absolutum, sed respectuum, ut constat manifeste: nam est perfectio respectiva, & ad aliud, ergo in Deo sunt tria esse respectiva.

¶ Sexto arguitur. Si relatio realis, ut relatio realis est secundum ultimum modum relationis non dicit esse, nec perfectionem, sequitur, quod relatio realis, & relatio rationis secundum ultimum modum relationis, & secundum quod dicunt, ad, sint eiusdem rationis, & conueniant vniuocè in illa ratione. Consequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam relatio realis secundum quod dicit, ad, non dicit esse nec perfectionem, sicut nec relatio rationis, ergo. Falsitas consequentis probatur. Ens reale, & ens rationis non possunt conuenire vniuocè in aliqua ratione, quod explicabitur amplius in solutione huius argumenti.

¶ In oppositum est primo D. Thom. 1. par. q. 28. art. 1. videtur expressè dicere, quod relatio, ut relatio secundum ultimum modum relationis, & secundum quod dicit, ad, non dicit perfectionem, nec esse. Dicit enim, quod in quolibet nouem generum accidentium est duo considerare, quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum, secundum quod est accidentis, & hoc communiter in omnibus est in esse subiecto: accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in alijs quidem generibus a relatione, ut pote quantitate, & qualitate: autem propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum; nam quantitas dicitur mensura substantie: qualitas uero dispositio substantie: sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud, in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id, quod relationes sunt, sic inueniuntur esse adfinescentes non intrinsecus affixæ, &c. Si uero consideretur relatio, secundum quod est accidentis, sic est inherens subiecto, & habens esse accidentale in ipso, &c. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transferitur in Deum habet esse substantiale. Nihil, n. est in Deo, ut accidentis in subiecto. Sed quidquid in Deo est, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentie diuina, &c. In hoc uero, quod ad aliquid dicitur non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Ex quibus omnibus inferat, quod in Deo non est aliud esse relationis, & esse essentie, sed unum, & idem. In ijs omnibus D. Tho. aperte significat, quod relatio secundum propriam rationem relationis, & ut dicit, ad, non dicit esse nec perfectionem, ergo: & idem docet D. Thom. multis in locis.

¶ Secundo arguitur. Relatio etiam realis secundum propriam rationem relationis, & secundum quod dicit, ad, non respicit aliquod subiectum cui insit, ergo relatio realis, ut sic, non dicit esse nec perfectionem. Consequentia est bona. Accidentis enim non potest esse aliter perfectio, nisi sit forma alicuius subiecti; nam accidentis esse est inesse. Antecedens uero constat ex doctrina D. Thom. adducta in primo argumento. Constat etiam. Nam relatio secundum quod dicit, in, sine dubio respicit subiectum, & habet inherere, secundum uero quod dicit, ad, respicit terminum, & non habet inherere. Alias enim relatio haberet duplicem inherentiam; & bis respiceret subiectum, ergo. Confirmatur primo argumentum. Relatio realis nihil reale dicit, secundum id, in quo conuenit cum relatione rationis, sed relatio realis conuenit cum relatione rationis, in hoc quod est ad aliud se habere, ergo relatio realis, secundum quod dicit, ad, non dicit aliquid reale nec

esse. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam relatio rationis nihil ponit reale, ut constat, ergo relatio realis secundum id in quo conuenit cum relatione rationis nihil ponit. Minor uero constat. Sicut relatio realis respicit terminum, & dicit ordinem ad aliud, ita relatio rationis. Confirmatur secundum. Si relatio realis ex sua ratione propria poneret realitatem, aut poneret realitatem per se existentem, aut inherentem: non per se existentem, nam relatio creata non existit per se, tum non sit substantia, nec ponit realitatem inherentem, ut constat ex eius definitione: in qua dicunt, quod relatio est ad aliud, ergo. Confirmatur tertio. Relatio est minima entitatis, ut dicit Comment. tex. comment. 19. ergo non habet ex sua ratione quod aliquid ponat. Probatur consequentia. Nam tempus ex sua ratione formali nullam realitatem ponit, ut dicit Philosophus 4. Physic. tex. 87. ubi ait, quod tempus non habet esse complexum nisi per opus intellectus, ergo nec relatio: nam minoris entitatis est relatio quam tempus. Sed arguitur maioribus argumentis, & Theologicis.

¶ Tertiò arguitur. Diuina paternitas formaliter, quatenus dicit ordinem ad terminum non est entitas, nec perfectio termini formaliter loquendo, scilicet, Filij, quia est illi extrinseca, imo illi opposita, ut constat, nec est perfectio suppositi, in quo est, scilicet, Patris, quia ut sic non respicit illum, sed terminum, scilicet, Filium, nec est perfectio tantquam suppositi subsistentis, quia non habet rationem suppositi, sed formæ, ut constat. ergo relatio, ut sic non est perfectio, nec entitas, nec dicit perfectionem, & entitatem. Confirmatur argumentum. Entia mathematica non sunt bona nec perfecta, ut dicit Caiet. 1. par. quæst. 1. art. 2. eo quod non respiciunt aliquod subiectum cui insit, quatenus a mathematico considerantur; nam perfectio pensatur per ordinem ad subiectum, vel suppositum quod informatur, sed relatio etiam diuina, prout dicit, ad, non respicit aliquod subiectum, nec suppositum, ergo relatio, prout dicit, ad, non dicit perfectionem, nec entitatem.

¶ Quarto arguitur. Si diuina paternitas formaliter secundum ultimum paternitatis, & secundum quod dicit, ad, dicit perfectionem, sequitur quod aliqua perfectio sit in Patre, quæ non sit in Filio. Consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Paternitas formaliter ut paternitas est, & secundum quod dicit, ad, est in Patre: hæc autem non est in Filio, ut constat, ergo. falsitas consequentis est manifesta. Quod si quis dicat, ut quidam dicunt, quod non est inconueniens, quod aliqua perfectio relatiua sit in Patre, quæ non sit in Filio.

¶ Quintò arguitur contra hanc solutionem. Omnis perfectio, quæ est formaliter in Deo, est perfectio simpliciter, & infinita; nam finita perfectio repugnat Deo: at maximum inconueniens est admittere, quod aliqua perfectio simpliciter & infinita non sit in Filio, & quod sit in Patre. Tunc enim Filius non esset simpliciter & infinite perfectus, cum possumus assignare aliquam perfectionem simpliciter, & infinitam ultra illam perfectionem, quæ est in Filio; quod est contra rationem infiniti, ut docet Aristot. 3. Phys. nam contra rationem infiniti est, quod extra illud aliquid accipiamus. Confirmatur primo argumentum. Perfectio simpliciter est illa, quæ melior est ipsa, quam non ipsa, ut supra diximus, id est, melius est habere illam quam non habere, sed cuiusque diuinæ persone debet tribui id, quod est melius, ergo. Confirmatur secundo. Paternitas, ut dicit, ad, non est perfectio infinita etiam relatiua, & intra rationem relationis, ergo non est perfectio etiam

etiam relatiua. Probatur consequentia. Nam in Deo nulla perfectio esse potest, quæ non sit infinita. Antecedens probatur, si illa est infinita intrinsece relationis, sequitur, quod paternitas in suo formali conceptu includat intrinsece omnem relationem diuinam: & etiam filiationem, quia de ratione infiniti est, quod in illa ratione, in qua est infinitum, nihil sit extra ipsum: consequens autem nullò modo est admittendum, ergo.

¶ Sextò arguitur. Vt definitum est in hac questione, in diuinis solum est vnicum esse absolutum, & non est triplex esse respectuum, at vero si relatio secundum vltimum modum relationis, & secundum quod dicit, ad, diceret entitatem, & perfectionem, & esse, esset in Deo triplex esse respectuum cum ibi sit triplex, ad, vt constat, ergo relatio, vt relatio secundum vltimum modum relationis, & secundum quod dicit, ad, non dicit entitatem, & perfectionem & esse.

¶ Vltimò. Relatio non habet, quod sit ens reale ex termino ad quem refertur, sed ex fundamento, in quo fundatur, vt constat: nam relatio scibilis ad scientiam est relatio rationis, cum tamen terminus sit aliquid reale, quoniam fundamentum consistit in apprehensione rationis, ergo relatio ex ea parte qua dicit ordinem ad terminum non dicit aliquid reale, sed aliquid rationis.

¶ In hac difficultate huius articuli sunt variz, & diuerz sententiz inter Doctores. Prima sententia est, quæ asserit, quod relatio realis saltem creata formaliter considerata, & secundum quod dicit, ad, non est quid reale, sed rationis, itaque dicit ista sententia quod relatio secundum quod dicit, in, & quatenus respicit subiectum est realis forma, at vero secundum quod respicit terminum est ens rationis. Et ita concedunt, quod modus intrinsecus prædicamenti relationis non dicit aliquid reale, & consequenter modus ille non includit ens nec accidens. Hanc sententiam tenent quidam doctissimi Theologi. Et ego vidi virum doctissimum ex Schola D. Thom. tenentem istam sententiam super primam partem quæst. 28. art. 1. Et ita exponebat D. Tho. in illo artic. & in sequenti.

¶ Secunda sententia est, quod relatio realis formaliter sumpta in ratione relationis, & vt dicit, ad, dicit, realitatem, & perfectionem. Hanc sententiam tenet Gabr. in primo, dist. 7. quæst. 3. Torres sapientissimus de Trinitate, super art. primum quæstionis 28. Illam etiam docent multi Thomistæ, & inter illos Magister Canus sapientissimus in loco citato. 1. partis.

¶ Tertia sententia est veluti media, quod relatio realis formaliter considerata, nec est imperfectio, nec perfectio. Hanc sententiam tenet Caietan. in 1. par. q. 28. art. 2. circa solutionem ad tertium. Capreol. in 1. dist. 7. q. 1. ad tertium. contra primam conclusionem. Soncin. 5. Metaph. q. 26. in 2. conclusione, vbi dicit, quod relatio non habet ex sua propria ratione, quod dicat ens reale.

¶ In huius rei expositionem est aduertendum, & supponendum cum Caiet. 1. par. q. 28. art. 1. & cū Ferra. 4. contra gent. cap. 14. ad primi dubij euidentiam, quod propria ratio relationis, quæ est esse ad alterum, dupliciter accipi potest. Vno modo in generali, & veluti illimitate in quantum, scilicet, importat dici ad aliud. Alio modo potest accipi in speciali, & limitate, scilicet, in quantum importat dici ad aliud ex natura rei, siue habens fundamentum in re. Et utroque modo sumpta est propria ratio prædicamenti ad aliquid. Nam si sumatur primo modo potest dici propria ratio secundum quod propria ratio dicitur illa, quæ conuenit alicui soli inter aliqua. Ista verò

ratio, quæ est dicere, ad, conuenit prædicamento ad aliquid inter reliqua prædicamenta. Quoniam alijs prædicamentis non conuenit. Et ita potest dici propria ratio in ordine ad alia prædicamenta. Alia enim sunt absoluta, non verò relatio: non tamen potest dici propria ratio tanquam dicens vltimum complementum prædicamenti ad aliquid. Nam dicere ordinem ad aliud est commune relationi reali, & relationi rationis. & ita non potest esse vltimum completium entis realis. Sumpta verò secundo modo, est propria eius ratio tanquam dicens vltimum completium prædicamenti, quo posito fundamentum est.

¶ PRIMA conclusio. Relatio, vt dicit, in, dicit perfectionem, & entitatem, & si fuerit relatio creata, dicit entitatem, & perfectionem creatam, si verò fuerit relatio increata dicit infinitam entitatem & perfectionem. In hac conclusione conueniunt omnes Metaphysici, & Theologi.

Prima conclusio.

¶ Et hæc conclusio probatur. Primo probatur argumentis factis primo loco, quæ conuincunt istam conclusionem ad minimum, præcipue, tertium, quartum, quintum, & sextum, ergo.

¶ Secundò hæc conclusio probatur. Relatio creata secundum quod dicit, in, dicit rationem accidentis: ratio verò accidentis aliqua realitas & perfectio est, vt constat, relatio verò diuina secundum quod dicit, in, est ipsamet diuina essentia, vt iam diximus, diuina essentia est infinita entitas, & perfectio, ergo relatio, vt dicit, in, dicit entitatem, & perfectionem. In hac conclusione nulla est difficultas.

¶ SECUNDA conclusio. Relatio realis secundum quod dicit, ad, non dicit aliquid rationis. Hæc conclusio est contra primam sententiam relatum. Et eam tenent omnes Metaphysici, & Theologi. Et probatur.

Secunda conclusio.

¶ Primò probatur argumentis factis primo loco. Quæ ad minus conuincunt, quod relatio realis formaliter, & vt dicit, ad, non est aliquid rationis dependens ab operatione intellectus, ergo. Vide primum, secundum, & tertium argumentum.

¶ Secundò probatur hæc conclusio. Relatio diuina, secundum quod dicit, ad, non dicit aliquid rationis, ergo nec relatio realis creata. Probatur consequentia. Nam eadem ratio est de relatione creata, & diuina quantum ad hoc. Antecedens vero probatur. Personæ diuine distinguuntur per relationes, vt dicunt, ad, sed non distinguuntur per aliquid rationis, vt constat, ergo.

¶ TERTIA conclusio. Relatio etiam realis secundum propriam rationem relationis, & secundum quod dicit, ad, primo modo in generali, & illimitate, nec dicit perfectionem, & entitatem, nec imperfectioem. Hanc conclusionem concedimus tertiz sententiz. Et illam probant argumenta facta secundo loco, præcipue aliqua illorum. Quæ omnia confirmantur. Nam in hoc quod est dicere, ad, in generali, & illimitate aliquo modo conueniunt relatio realis, & rationis, sed relatio rationis secundum illud, ad, non dicit entitatem, & perfectionem, relatio vero realis dicit entitatem & perfectionem, ergo si relatio consideretur secundum illud, ad, in communi, & illimitate non dicit realitatem, & perfectionem, nec imperfectioem. An vero illud, ad, sic consideratum sit commune, & vniuocum, explicabitur postea in solutionibus argumentorum.

Tertia conclusio.

¶ QUARTA conclusio. Relatio realis secundum propriam rationem relationis, & secundum quod dicit, ad, secundo modo accipiendo propriam rationem relationis, dicit entitatem realem, & perfectionem. In hac conclusione debent conuenire omnes

Quarta conclusio.

omnes Metaphysici, & Theologi. Et hoc docet expressè Caiet. & Ferra. in locis citatis in fundamento huius articuli. Et hæc conclusionem probant euidenter argumenta facta primo loco, & hæc conclusio necessariò est admittenda, & oppositum illius non videtur habere ullam probabilitatem. Et hoc potissimum habet verum in relatione diuina, quæ perfectissima est.

Difficultas optima.

¶ Sed hic est optima difficultas de relatione diuina, quæ quidem difficultas pertinet ad præsens institutum. Quoniam si relatio diuina secundum quod dicit, ad, dicit entitatem, & perfectionem, accipiendo, ad, secundo modo sequitur, quod in Deo sit triplex esse respectuum, quod est contra id, quod supra definitum est in quarta conclusione quæstionis. Sequela probatur. Si relatio diuina secundum illum vltimum modum dicit entitatem, & perfectionem, illa entitas, & perfectio debet esse relatiua, vt constat, ergo esse quod actuatur illam entitatem, & perfectionem, etiam debet esse relatiuum, ac subinde erit triplex esse respectuum.

¶ Nihilominus tamen persistendum est in nostra sententia, quod quamuis sit probabile, quod in Deo sit triplex esse respectuum. longe probabilius est oppositum. Et ad dubitationem propositam dicendum est, quod quamuis personæ diuinæ secundum illud, ad, dicant entitatem & perfectionem: Nihilominus tamen esse quo actuatur est vnicum absolutum, quamuis sint diuersi modi essendi, & sufficit esse absolutum ad actuandum entitatem etiam respectiuam. Itaque quamuis entitas, & perfectio sit respectiua, esse tamen quo actuatur, non est necessariū, quod sit respectiuum, sed sufficit absolutum, sicut è contra humana natura in Christo est aliquid absolutum, vt constat, tamen complementum personale, quo actuatur, & terminatur est respectiuum, nam, completur per subsistentiam respectiuam verbi, ita etiam entitas respectiua, & perfectio respectiua, actuari potest per esse absolutum. Et sicut essentia diuina intime imbitur in omnibus tribus personis respectiuis: nihilominus tamen diuina essentia est vnica absoluta, ita etiam esse, quod intime actuatur perfectionem, illam respectiuam est esse absolutum, quamuis ipsa entitas, & perfectio, quæ actuatur sit respectiua.

¶ Aduertendum tamen est circa istam conclusionem, & circa omnia dicta in illa, quod cum dicimus in conclusione, quod relatio realis secundum quod dicit, ad, secundo modo, scilicet, ad, ex natura rei, dicit entitatem, & perfectionem, non est ita intelligendum, quod secundum quod dicit, in, dicat vnā entitatem, & perfectionem realem, & secundum quod dicit, ad, dicat aliam. Hoc enim falsum est, sed vera intelligentia est, quod in eadem re, & entitate est vnica perfectio realis cum duabus rationibus veluti formalibus, & realibus, taliter quod secundum vtramque sit aliquid reale. Sicut homo non solum in quantum animal, dicit entitatem realem, & perfectionem, sed etiam in quantum rationale: ita etiam relatio realis in quantum dicit, ad, ex natura rei, & in quantum dicit, in, dicit entitatem & perfectionem. Vnde ad argumeta facta pro vtrique parte in hoc articulo respondendum est. Nam quædam procedunt contra tertiam conclusionem, scilicet, illa quæ ponuntur primo loco: alia vero quæ ponuntur secundo loco procedunt contra quartam conclusionem. Igitur ad argumenta posita primo loco, quatenus procedunt contra tertiam conclusionem respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est secundum huius quæstionis respondetur, quod relatio realis secundum quod realis, & secundum illum

modum, si consideretur primo modo in abstractione, & in generali non dicit entitatem, & perfectionem, si verò consideretur secundo modo, dicit entitatem, & perfectionem, & esse, esse tamen illud quod dicit actuans, & complens illam entitatem, & perfectionem in relationibus diuinis non est esse, respectiuum, sed esse absolutum, vt iam diximus. Et per hoc respondetur etiam ad secundum argumentum articuli, cum sua confirmatione.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod paternitas diuina secundum quod dicit, ad, secundo modo dicit entitatem, & perfectionem, & secundum quod est, ad, in Deo includit ipsam diuinam essentiam, & infinitam perfectionem. Et idem respondetur ad confirmationem. Et etiam respondetur ad quartum argumentum.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod ratio potissima quare relatio secundum quod dicit, ad, primo modo non dicit entitatem, & perfectionem est illa assignata in argumento. Et ad primam & secundam probationem minoris respondetur, quod illæ cōuincūt, sūm quod, ad, secundo modo, dicit entitatem, & perfectionem; nam eo ipso, quod dicitur ex natura rei, insinuat ordo ad ipsum subiectum, saltim virtualiter, & implicite, quāuis non formaliter, & explicitè. Ad tertiam probationem minoris respondetur, quod actio in ratione, formali actionis, quāuis nō respiciat agens tamquā subiectū cui inhereat, respicit tñ ipsū tamquā principium à quo procedit, & cum sit actualitas, est, n. actio actualitas agentis sūm quod est agens, vt colligitur ex Aristot. 3. Physic. text. 18. & ita definitur quod actio est motus quatenus procedit ab agente: hoc autem satis est, vt actio in ratione actionis sit perfectio, videlicet, alicuius agentis, relatio verò secundum quod dicit, ad, illimitatè, & in genere non dicit ordinem ad subiectum, sed ad terminum. Et ex iam dictis respondetur ad omnia, quæ ponuntur in illo argumento.

¶ Ad sextum argumentū articuli, Dubiū est, an ad, acceptum primo modo sit vniucūm ad relationem realem, & ad relationem rationis? Videtur quod sic: primo arguitur argumento ibi facto. Nā, ad, vt sic consideratum nō dicit esse nec perfectionem etiam in relatione reali, sicut nec in relatione rationis, ergo potest esse vniucūm. Confirmatur argumentum. Aliās enim relatio realis, vt dicit, ad, non posset considerari secundum illam rationem communem, qua respicit terminum, nam nulla est talis ratio communis, cum non sit vniucūm, & ita non esset dicendum, quod relatio realis, secundum quod dicit, ad, in generali non dicit entitatem, & perfectionem.

¶ Secundo arguitur. Hoc quod est ad aliud se habere, ita verè reperitur in relatione rationis, sicut in relatione reali, & in hoc non est diuersa. Etenim sicut Pater ad aliud se habet, ita etiam species, & ita dicit D. Thom. 1. par. q. 28. art. 1. *quod solum in ijs, quæ dicuntur et aliquid inueniuntur aliqua secundū rationem tantum, & nō secundum rem.* in quo quidem aperte significatur, quod vera ratio relationis, quæ est ad aliud se habere, verè reperitur in relatione rationis, & vniucūc; nam si non significaret quod verè & vniucūc, etiam hoc reperitur in alijs prædicamentis. Reperitur enim quantitas rationis, quæ æquiuocè habet rationem quantitatis, ergo hoc quod est ad aliud se habere vniucūc dicitur de relatione reali, & rationis.

¶ Tertiò arguitur. Si aliqua ratione non dicereur vniucūc, maxime, quia in relatione reali illud, ad, est reale, & in relatione rationis est ens rationis, & enti reali, & rationis nihil potest esse vniucūc, sed

Dubiū.

sed hæc ratio est nulla, ergo. Minor probatur primo. Obiectum dicitur vniuocè de obiecto philosophiz, & metaphysicæ, & de obiecto logicæ, tamen vnum obiectum est ens reale, & aliud est ens rationis, vt constat manifestè, ergo illa ratio est nulla. Secundò probatur minor. Secundum probabilissimam sententiam multorum metaphysicorum, relatio signi naturalis, v.g. imaginis in quantum signum naturale, est aliquid reale, existente in rerum natura signato, & non existente est relatio rationis, tamè relatio signi naturalis est vniuoca illis; nam significare ex natura rei eadem ratione conuenit illis, imò est omnino idem signum naturale, siue signatum existat, siue nò, ergo enti reali, & rationis potest esse aliquid vniuocum.

¶ In hac difficultate aliqui existimant quod, ad illud primo modo acceptum, vt iam sæpè diximus, est commune vniuocè relationi reali, & rationis. Et aliqui Thomistæ attribuunt istam sententiam Caiet. 1. par. q. 28. art. 1. vbi dicit. *Et quoniam multe relationes sunt reales, multe rationis tantum, & quælibet habet suum: ad, consequens est, quod, ad, in quantum ad, nec reale, nec rationis ens necessariò sit, sed utrumque permixtè. Nec inconuenit aliquod sic abstractum a reali, esse secundum aliquam sui partem modificatum ad differentiam entis realis;* quibus verbis videtur significare esse vniuocum illud, ad, & esse abstractum, non tamen clarè illud dicit.

¶ Veritas tamen est quod, ad, non est commune vniuocè ad relationem realem, & rationis, sed est analogum duorum conceptuum, sicut ens, ad ens reale, & ens rationis. Et existimo quod Caiet. non docet oppositum in illis verbis, quod quidem postea explicabitur. Et quidem quod, ad, non fit vniuocum, nec habeat vnum conceptum. Probatur primo. Si illud, ad, sic abstractum est vniciens conceptus vniuocus, in illo conceptu vnico vel includitur ens vel non, secundum dici non potest: nam conceptus entis est vniuersalissimus inclusus intimè in omni conceptu. Si dicatur primum, videlicet, quod conceptus entis includitur in illo, vel includitur vnico conceptu, vel pluribus, si vnico, ergo conceptus entis est vnicius ad ens reale, & rationis, quod est contra totam metaphysicam; nam magis differunt ens reale, & rationis in ratione entis, quam homo viuus & pictus, & quam homo viuus, & mortuus in ratione hominis. De quo vide Sôcin. 4. Metaph. quæst. 5. Si verò includitur conceptus entis pluribus conceptibus, ergo ille conceptus, in quo includitur ille duplex conceptus, impossibile est, quod sit vnus. Confirmatur & explicatur. Id quod includitur in illo modo, scilicet, ad, impossibile est, quod sit vnum vniuocum ad, ad reale, & ad, ad rationis, scilicet, ens ergo etiam ipsum, ad, impossibile est, quod sit vnicius vniuocè. Secundò probatur ex eodem fundamento. Nullus enim conceptus potest esse communior, quam conceptus entis, cum ambiat totam latitudinem obiecti intellectus, quod est ens in quantum ens, sed ens ad ens reale, & rationis non potest esse vniuocum, sed est analogum duorum conceptuum, ergo similiter, ad, in quantum, ad, quod dicit rationem magis limitatam, & determinatam nò erit vniuocum, ad, ad reale, & ad rationis, sed erit analogum conceptuum.

Dubium ¶ Ex dictis colligitur resolutio alterius dubij, quod esse poterat, videlicet, an ad dictum de ad, quod est modus relationis realis creatæ, & relationis diuinæ dicatur vniuocè, vel analogicè. Dicendū est, quod dicitur analogicè, analogia vnus conceptus. Sicut dicemus infra q. 15. quod ens & esse dicitur analogicè de esse diuino, & de esse creato, & ratio huius est; nam in illo, ad, reali diuino inclu-

ditur intimè, & essentialiter ens diuinum infinitū, & diuina essentia, vt iam diximus, sed, ad, reale creatum includit intimè, & essentialiter ens creatum, ergo sicut ens dicitur analogicè, ita etiam, ad, reale. Quibus positis respondendum est ad argumenta huius dubij.

¶ Ad primum argumentum dubij, quod est sextum argumentum articuli, eorum quæ ponuntur primo loco respondetur, quod qñ dicimus, quod, ad, vt sic consideratum primo modo non dicit entitatem, & perfectionem, nec etiam imperfectionem, nolumus dicere, quod detur aliquis conceptus, vel aliqua ratio vniuoca, quæ nec dicat perfectionem, nec imperfectionem, sed volumus dicere, quod ad, vt sic dicit quoddam disiunctum, quod quidem in vno membro dicit perfectionem, in alio verò membro dicit imperfectionem. Sicut aliqui dicunt de ente ad substantiam vel accidens, vel ad decem genera rerum, quod dicit quoddam disiunctum, non, tamen conceptum vel rationem communem, verū est, quod quamuis illud, ad, non dicat vnicius conceptum, tamè cum sit analogum ad, ad, reale, & ad, ad, rationis, quodammodo dicit vnā rationem; nā analogæ sunt quodammodo vnum, & ita loquimur de illo, ad, sic in generali considerato, veluti de vnica ratione; nam est vnica, secundum quid. Et per hæc respondetur optimè ad confirmationem. Ad secundum argumentum, quod est difficile respondetur, quod illud, quod est dicere ordinem ad alterum reperitur in rebus realibus, & rebus rationis, diuersimodè tamen, nam in rebus realibus reperitur realiter, & in alijs rebus rationis reperitur secundum esse intentionale, illud verò, quod est, ad aliud verè reperitur in rebus rationis, cæterum diuersissima ratione. Quod explicabitur amplius in solutione ad primū in oppositū. Et hoc est, quod dicit D. Thomas in loco citato in argumento.

¶ Ad tertium argumentū rñdetur, quod ratio ibi allata est optima; & ita negatur minor. Et ad primam probationem minoris rñdetur, q obiectū in ratione obiecti dicit aliquid rationis, & nullū, est inconueniens, q enti reali, & enti rationis cōueniat aliquid rationis vniuocè. Quoniam species vniuocè dicitur de specie humana, & de aliqua specie entis rationis, quod autem est inconueniens, est, quod aliquid abstractum ab ente reali, & ab ente rationis dicatur vniuocè de ente reali, & rationis, & tale est, ad, consideratum in illa generali consideratione. Ad secundam probationem minoris respondetur, quod secundum illam sententiam ibi citatam consequenter dicendū est, quod ratio signi naturalis est æquiuoca ad signū naturale reale, & ad signum naturale rationis, imò quamuis sit eadem numero res, verbi gratia, eadē imago numero, erit idem signum materialiter loquendo in ratione rei, non tamen in ratione signi; nam ratio signi erit omnino diuersa. Et ex dictis soluitur sextum argumentum articuli, eorum quæ ponuntur primo loco.

¶ Ad argumenta articuli facta secūdo loco, quatenus procedunt contra quartam conclusionem, respondetur. Ad primum, quod desumitur ex doctrina D. Thom. respondetur a quibusdam, qui existimant, quod relatio realis, secundum quod dicit, ad, dicit aliquid rationis, quamuis sit aliquid reale, secundum quod dicit, in, quod D. Thom. significat, quod relatio realis etiam, secundum propriam rationem est sicut relatio rationis. Non enim dicit aliquid reale, sed aliquid rationis. Ista tamen sententia iam supra impugnata est: & reiecta tanquam falsa; nam relatio realis etiam secundum quod dicit, ad, dicit veram entitatem realem. Vera igitur, & legitima expositio est Caietani, & Ferrar. in locis citatis.

tis in fundamēto huius articuli, quod cum D. Tho. dicit, *quod relatio secundum propriam rationem sui generis non dicit aliquid inherens*, non intelligitur de totali eius ratione. Quia cum illa includat rationem accidentis, necessarium est, quod illa dicat ordinem ad illud, in quo est. Non etiam intelligitur de ratione, quæ ultimāte complet rationem prædicamenti. Quia cum illa includat habere fundamentum in re, oportet, ut aliquid in eo, de quo dicitur ponat, sed intelligitur de propria ratione relationis primo modo sumpta, scilicet, ut dicit absolute, & illimitate ordinem ad alterum. Et ita explicari etiam potest D. Thom. in primo artic. eiusdem quæstionis; nam, relatio rationis verè dicit ordinem ad alterum, ut relatio realis, ut iam diximus; & hoc quod est dicere ordinem ad aliud, saluari potest in relationibus rationis, hoc autem non inuenitur in cæteris prædicamentis. Rosa enim rationis non est verè rosa. nec substantia rationis, vel quantitas rationis est verè substantia, vel quantitas, relatio vero rationis verè dicit ordinem ad alterum, cæterum ex istis locis non colligitur, quod in sententia D. Thom. relatio, ut dicit, ad, ex natura rei non sit aliquid reale. Et per hoc patet ad primum argumentum in oppositum huius articuli.

¶ Ad secundum argumentum in oppositum huius articuli respondetur, quod relatio realis non solum secundum quod dicit, in, respicit subiectum, sed etiam secundum quod dicit, ad, ex natura rei, imo etiam secundum quod dicit, ad, in generali, & illimitate, & quidem quod secundum quod dicit, in, respiciat subiectum per se est manifestum, quod vero secundum quod dicit, ad, ex natura rei etiam constatur in illa particula, *ex natura rei*, insinuat subiectum & fundamentum; nam idem est ex natura rei, & fundatum in natura rei, ubi aperte ponitur respectus ad ipsum fundamētum & subiectum, saltem virtualiter. Itaque relatio realis etiam secundum quod dicit, ad, reale ex natura rei dicit inherēntiam, & rationem accidentis, & in relatione reali non potest ita præscindi, in, ab, ad reali quin ipsū ad reale respiciat ipsum subiectum, & dicat inherēntiam. Et denique etiam secundum quod dicit, ad, in generali respicit subiectum. Nam ut supra diximus, relatio secundum quod dicit, in, & ad, est forma relatiui, & ita respicit ipsum subiectum tāquā forma. Vnde relatio siue realis siue rationis respicit subiectum, & est forma subiecti, diuersimodè tamē: nam relatio rationis est forma relatiui, & subiecti extrinseca, & quantum ad denominationem, relatio vero realis etiam secundum quod dicit, ad, est forma relatiui, & subiecti illi inherens. Et ita negatur antecedens illius argumenti. Et ad probationem antecedentis, ex doctrina D. Thom. allata in præcedenti argumento: iam constat ex dictis ibi. Ad aliam vero probationem, quæ desumitur ex ratione respondetur, quod relatio realis secundum quod dicit, ad, ex natura rei taliter respicit terminū, quod insinuat subiectum & fundamentum, & dicit inherēntiam, nec inde sequitur quod sit duplex inherēntia in relatione, sed solum sequitur, quod in relatione sit vnica ratio totalis accidentis, & veluti duæ partiales, quæ faciunt vnā totalem, nec hoc est speciale in relatione; nam etiam quantitas, & qualitas respiciunt subiectum secundum rationem communem accidentis, & secundum rationem particularem talis accidentis, tamen non habent duplicem inherēntiam, sed vnā integrā & totalem. Ad primam confirmationem respondetur, quod relatio realis secundum id, in quo conuenit analogicè cum relatione rationis, quod est ad aliud se habere in generali, & in communi nihil reale dicit, cæterum,

secundum quod dicit, ad, ex natura rei dicit aliquid reale, & in hoc non conuenit cum relatione rationis. Ad secundam confirmationem respondetur, quod relatio realis secundum quod dicit, ad, ex natura rei, si sit relatio creata ponit entitatem inherēntem, ut iam diximus ad argumentum, si vero sit relatio increata ponit entitatem per se existentem. Ad tertiam confirmationem respondetur, quod ex eo quod relatio sit minimæ entitatis, non sequitur quod nihil ponat in rerum natura, sed solum sequitur, quod ponat minimam entitatem.

¶ Ad tertium argumentum in oppositum huius articuli respondetur, quod diuina paternitas formaliter loquendo, quatenus dicit ordinem ex natura rei ad terminum est perfectio suppositi diuini, in quo est, & ut sic respicit illum. Quoniam ut dictum est, & dicunt communiter Thomistæ, relatio secundum rationem relationis, ut includit, in, & ad, est constitutiuā suppositi in quo est, & est forma relatiui saltem considerata in actu signato. Ad confirmationem respondetur, quod ut iam sæpè dictum est, relatio, ut dicit, ad, ex natura rei respicit subiectum, & ita dicit entitatem, & perfectionem, vel saltem modum entitatis & perfectionis. Entia verò mathematica secundum quod considerantur à mathematico non respiciunt subiectum.

¶ Ad quartum argumentum. Est dubium grauissimum & difficillimum, an sit aliqua perfectio in Patre, quæ non sit in Filio in diuinis. Videtur quod sic. Primo argumento quarto facto. Paternitas ut paternitas est, & secundum quod dicit, ad, ex natura rei in Deo dicit entitatem & perfectionem: at verò secundum quod dicit, ad, non est in Filio, ut constat, ergo aliqua perfectio est in Patre, quæ non est in Filio.

¶ Secundo arguitur. Saltem sequitur, quod aliqua entitas, & perfectio relatiua sit in Patre, quæ non sit in Filio: consequens autem videtur falsum, ut probatum est in illo quinto argumento in oppositum, ergo: Sequela probatur: nam paternitas, ut paternitas est, & secundum suam ultimā, & completam rationem dicit entitatem & perfectionem relatiuā: hæc autem paternitas, ut sic, non est in Filio, ergo aliqua entitas & perfectio relatiua est in Patre, quæ non est in Filio.

¶ In hac difficultate sunt varij modi dicendi. Primus modus dicendi est, quod in Patre nulla est perfectio vel entitas, quæ non sit in Filio, quamuis habeat paternitatem, quæ non est in Filio: nam existimant, quod relatio, ut dicit, ad, non dicit aliquid reale, sed aliquid extrinsecus affixum, ut iam diximus in prima sententia relata in hoc articulo. Et ita non dicit aliquam perfectionem in Patre, quæ non sit in Filio. Nam in Patre solum est, ad, quod non sit in Filio: nam quantum ad id, quod dicit, in, scilicet, quantum ad diuinā essentiam est aliquid commune omnibus tribus personis. Hæc tamen sententia iam Inpra impugnata est. Et adhuc impugnatur, nam esse Patrem, ut sic, in humanis dicit maximā perfectionem, & realem perfectionem, ergo esse Patrem ut sic, in diuinis est maxima perfectio. Secundus modus dicendi est, quod nulla entitas, nec perfectio est in Patre, quæ non sit in Filio, quoniam Pater solus habet, ad, quod non est in Filio, illud tamen, ad, præscindendo ab, in, non est ens diuinum, sed modus entis diuini, nec est perfectio Diuina, sed modus diuinæ perfectionis. Sicut, ad, in, relatione creata solum dicit modum entis realis, & prædicamenti realis: & ita dicunt, quod argumentum solum conuincit, quod aliquis modus entis diuini, & diuinæ perfectionis est in Patre, qui quidem modus non est in Filio. Tertius modus dicendi est,

Dubium
grauissimū

I a quod

quod non est inconueniens concedere, quod aliqua perfectio relatiua sit in Patre, quæ non sit in Filio. Quia hoc nihil aliud est quam concedere, quod aliqua realitas sit in Patre, quæ non sit in Filio. Hanc sententiam tenuit Magister Canus sapiensissimus super articulum secundum, quærit. 18. primæ partis, & hanc tenent aliqui alij auctores. Cæterum alij discipuli D. Thom. impugnant istam sententiam multis argumentis.

¶ In huius rei expositionem dico primò: Simpliciter & absolute loquendo, nulla perfectio est in Patre diuino, quæ non sit in Filio, & Spiritu sancto. Hoc dictum probatur. Primo probatur ex doctrina D. Thom. 1. p. q. 42. art. 4. ad secundum, ubi dicit, quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius: & idem dicit in alijs multis locis, ergo. Secundo probatur hoc dictum. In Filio simpliciter & absolute loquendo, est omnis perfectio; nam Filius est ipsa essentia diuina, & ipsum esse, cui nulla de perfectionibus esse deesse potest, ut supra diximus, ergo simpliciter loquendo nulla perfectio est in Patre, quæ non sit in Filio. Confirmatur argumentum. Filius diuinus, dicit infinitam perfectionem simpliciter, & absolute loquendo, ergo omnis perfectio simpliciter est in Filio, ac subinde nulla perfectio simpliciter loquendo est in Patre, quæ non sit in Filio. Tertio probatur hoc dictum. Pater & Filius sunt vnica numero perfectio simpliciter, sicut sunt vnica numero essentia diuina, & vnicum esse. De omnibus enim tribus personis verificatur: quod sunt id, quod est, ergo eadem numerica perfectio, quæ est in Patre, est in Filio, ac subinde simpliciter, & absolute loquendo, nulla perfectio est in Patre, quæ non sit in Filio. Est enim aduertendum cum D. Th. in loco immediate citato, quod ille terminus *perfectio*, dicit perfectionem absolutam, & ita nulla perfectio est in Patre, quæ non sit in Filio.

¶ Dico secundo. Certum mihi videtur, quod sit concedendum, quod perfectio diuina cum alio modo reali est in Patre, cum quo non est in Filio. Hoc dictum debet esse certum apud omnes, nisi apud illos, qui existimant, quod relatio realis etiam diuina secundum quod dicit, ad, non est aliquid reale, sed aliquid rationis. Hoc dictum apertissime probatur. Nam paternitas diuina dicit essentiam diuinam cum ordine reali, ad Filium, & paternitas diuina est ipsa essentia diuina cum, ad, ex natura rei ad Filium, sed essentia diuina, & perfectio diuina non est in Filio cum illo modo reali, ergo. Confirmatur argumentum. Ut diximus, ad, ex natura rei, seu fundatum in re, est aliquis modus realis entis realis, sed perfectio diuina est cum aliquo, ad, ex natura rei in Patre, cum quo tamen non est in Filio, ergo perfectio diuina cum aliquo modo reali est in Patre, cum quo tamen non est in Filio. Secundo probatur hoc dictum, & explicatur. Quoniam quamuis diuinum esse sit perfectio simpliciter infinita: nihilominus tamen illa perfectio non includit omnem perfectionem cum omni modo reali, quo est in rerum natura, sed includit omnem perfectionem absolute, non tamen cum modo reali, quo est in creatura; nam ille modus finitus est, & limitatus, ergo quamuis diuina perfectio in Filio diuino sit infinita, non est necessarium, quod illa perfectio sit in Filio cum omni modo reali quo est in Patre, præcipue quoniam ille modus secundum quod identificatur cum diuina essentia est etiam in Filio, de quo dicemus postea.

¶ Dico tertio. Mihi videtur quod sit concedendum, quod aliqua entitas, & perfectio relatiua sit in Patre, quæ non sit in Filio. Hoc dictum probatur; nam absolute, & simpliciter est concedendum, quod

paternitas est in Patre, & non in Filio, hoc enim est de fide, & absolute, & simpliciter est concedendum, quod paternitas est perfectio relatiua, ergo absolute, & simpliciter est concedendum, quod aliqua perfectio relatiua est in Patre, quæ non est in Filio, loquendo de perfectione relatiua absolute, & in ratione perfectionis relatiuæ. Quoniam in hoc argumento non mutatur quid in, ad aliquid, nec est contra. Confirmatur argumentum. Supra diximus, quod in Deo sunt tres substantiæ relatiuæ distinctæ realiter inter se, substantia vero est perfectio relatiua, ut constat, ergo aliqua perfectio relatiua est in Patre, quæ non est in Filio. Secundo probatur. Ut definimus in dicto præcedenti, Diuina perfectio cum alio modo est in Patre, quam sit in Filio: ille autem modus nihil aliud est quam modus realis constituens perfectionem relatiuam in ratione perfectionis relatiuæ, ergo aliqua perfectio relatiua est in Patre, quæ non est in Filio. Tertio probatur hoc dictum. Sine dubio in Deo sunt tres entitates relatiuæ distinctæ realiter tanquam res à re: nam in Deo sunt tres relationes reales distinctæ realiter tanquam res à re, ergo in Deo sunt tres perfectiones relatiuæ distinctæ realiter tanquam res à re, ac subinde perfectio relatiua, quæ est in Patre non est in Filio. Quod si quis dicat, ut dicunt aliqui, quod quamuis sint tres entitates respectiuæ, cum sint tres relationes, non tamen sunt tres perfectiones respectiuæ, nec tres bonitates. Quoniam quauis ita sit à parte rei, quod omne ens est bonum, non tamen secundum omnem rationem, qua aliquid consideratur ens consideratur bonum: unde distinguuntur ratione. Ratio est aperta. Ratio enim entis prior est secundum rationem quam ratio boni. Et ita potest aliquid secundum aliquam rationem considerari, ut ens, & non ut bonum. Sicut entia mathematica, quæ habent rationem entis in illa sua abstractione, non tamen habent rationem bonitatis: & ita dicunt, quod quamuis relatio dicat perfectionem, non tamen dicit perfectionem, & bonitatem, secundum quod dicit, ad, nam ut sic non respicit subiectum. Contra: nam, ut iam diximus, relatio etiam secundum quod dicit, ad, reale respicit subiectum, & est constitutum relatiui, ergo, ut sic dicit bonitatem, & perfectionem. Ultimo. Ad hoc quod filiatio sit infinita perfectio relatiua, non est necessarium, quod formaliter loquendo includat omnem relationem, sed satis est, quod virtualiter, æquiuallenter, & eminenter, sed perfectio relatiua, quæ est in Filio, includit omnem relationem, & perfectionem relatiuam, etiam diuinam virtualiter, æquiuallenter, & veluti eminenter, ergo. Maior est manifesta. Nam paternitas diuina, & relatio diuina non includit formaliter relationem creatam, sed solum virtualiter æquiuallenter, & eminenter: ut constat, tamen est infinita perfectio relatiua, ergo. Minor, in qua est difficultas probatur. Filiatio (quæ est perfectio relatiua) æquiuallenter paternitati, & processioni. Tanta enim perfectio etiam relatiua est in Filio filiatio, sicut in Patre paternitas, quod explicabitur amplius statim in solutionibus argumentorum. Aduertendum tamen est, ut hoc dictum explicemus, quod hoc complexum, perfectio relatiua, vel entitas relatiua importat utrumque ex æquo, scilicet, ad, & in, sicut hoc complexum, homo albus, ex æquo importat hominem, & albedinem. Vnde ad hoc, quod paternitas remoueat à Filio satis est, quod remoueat ab illo secundum quod dicit, ad. Vnde ad argumenta facta in principio dubij respondetur.

¶ Ad primum, quod est quartum argumentum factum in oppositum in articulo respondetur cum D. Tho.

D. Thom. in illa quæst. 42. art. 4. ad secundum, negando consequentiam. Quoniam mutatur ad aliquid in quid negatiue ex parte minoris, in qua quidem negatur relatiuum de suo correlatiuo, in consequenti vero negatur de absoluto, qui quidem defectus à Dialecticis reducitur ad defectum appellationis, seu variationis appellationis, ratio huius est. Perfectio enim absolute loquendo est aliquid absolutum, & essentialiter, relatio vero inquantum relatio, & ut dicitur, ad, est aliquid relatiuum. Est optimum simile in ipsamet essentia Diuina posita loco illius termini, perfectio. Hæc enim consequentia, nihil valet, Pater diuinus nō est Filius, sed Pater diuinus est essentia diuina, ergo essentia Diuina non est Filius, hæc consequentia nihil valet, quia mutatur ad aliquid, in quid.

¶ Ad secundum argumentum dubij concedendo sequelam, videlicet, quod aliqua perfectio relatiua sit in Patre, quod non sit in Filio, ut iam diximus in ultimo dicto. Sed respondendum est ad quintum argumentum in oppositum articuli, cum suis confirmationibus, quæ procedunt contra hanc sententiam.

Vnde ad quintum argumentum in oppositum articuli respondetur, quod paternitas, quæ est in Deo, & quæcunque perfectio relatiua Diuina est infinita perfectio simpliciter loquendo, ut optime conuincit argumentum, non tamen admittimus, quod aliqua infinita perfectio sit in Patre, quæ non sit in Filio, & huius rei ratio est; nam paternitas Diuina si præcisè consideretur, secundum quod dicitur, ad, quamuis à parte rei sit infinita perfectio, & ipsamet Diuina essentia, imo intrinsecè, & formaliter est ipsa Diuina essentia, tamen, ut sic non dicit infinitatem, sed ut ipsum esse subsistens abstractum, ut iam sæpe diximus. Et ita cum infertur, ergo aliqua perfectio simpliciter infinita non est in Filio, negatur consequentia, prout infinita est: nam paternitas non est in Filio solum secundum quod dicitur, ad, secundum quam rationem, nō dicit infinitatem: at verò secundum quod est ipsum esse habet infinitatem, & ut sic est in Filio. Quod si quis dicat, relatio Diuina secundum quod dicitur, ad, est perfectio, ut iam diximus, ergo finita, vel infinita, non finita, cum sit in Deo, ergo infinita, ergo aliqua perfectio infinita, nō est in Filio; Respondetur, quod à parte rei est perfectio infinita: quoniam est ipsamet diuina essentia, non tamen consideratur secundum rationem suæ infinitatis. Ad primam confirmationem respondetur ex dictis, quod paternitas in Deo non habet rationem perfectionis simpliciter, secundum quod dicitur, ad, præcisè loquendo, sed secundum quod est, ad, diuinum includens intrinsecè ipsam essentiam diuinam, & ita id quod melius est, & excellentius, & quod est perfectio simpliciter tribuitur cuicunque diuinæ personæ. Quoniam paternitas non est in Filio solum quantum ad id quod dicitur, ad. Nam secundum quod dicitur diuinam essentiam reperitur in Filio. Vnde id, quod est perfectio simpliciter reperitur in Filio, non tamen cum illo modo, & cum illo, ad, quo est in Patre. Ad secundam confirmationem respondetur, quod ut iam dictum est, paternitas diuina non habet rationem infinitæ perfectionis, secundum quod dicitur, ad, sed secundum quod est ipsum esse subsistens. Est enim infinitas in ratione entis. Et ita non est necessarium, quod paternitas in ratione præcisa relationis, & secundum quod dicitur, ad, includat omnem rationem relationis. Item dicendum est, quod diuina paternitas includit intrinsecè in suo conceptu omnem relationem diuinam secundum quod includit intrinsecè essentia diuinam, quæ ambit, & continet omnes relationes,

& denique paternitas diuina habet infinitatem, etiā in ratione relationis. Quoniam eminentissimo modo continet omnem relationem creatam, & æquiualeat omnibus diuinis relationibus.

¶ Ad sextum argumentum in oppositum articuli respondetur, quod ut constat ex iam supradictis: quamuis, ad, secundum quod dicitur, ad, reale, dicatur entitatem, & perfectionem, non sequitur, quod in Deo sit triplex esse respectuum. Nam vnicum sufficit, cum sit infinitum.

¶ Ad vltimum argumentum in oppositum articuli respondetur, quod, ad, ex natura rei, seu fundatum ex natura rei insinuat ipsum fundamentum, relationis saltem implicite, relatio vero ex fundamento habet realitatem, & perfectionem, ut dicunt omnes metaphysici, specialiter Soncinas quinto Metaphy. quæst. 26. Et ita relatio, ut dicitur, ad, ex natura rei dicit entitatem, & perfectionem. Ex dictis in hoc articulo soluitur secundum argumentum quæstionis tertiæ propositæ ad tertium quæstionis principalis, & radicalis.

¶ Ad tertium argumentum huius quæstionis tertiæ principalis.

Ad tertiam quæstionis tertiæ. est tectius articulus.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Diuinis sint tres res, & tria entia saltem respectiua.

ET videtur quod non.

¶ Primo arguitur argumento tertio facto in hac quæstione. Si in Diuinis sunt tria entia, & tres res, sequitur, quod in Deo sit triplex esse saltem respectuum. Consequens autem est contra ea, quæ supra definita sunt in hac quæstione, ergo illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Esse nihil aliud est, quam vltima actualitas, & vltimum complementum, terminusque vltimus entis, & rei, ergo si sunt tria entia, & tres res, erunt tria vltima complementa. & tres vltimi termini.

¶ Secundo arguitur. Si illa propositio est concedenda, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt tria entia, & tres res, sequitur, quod etiam sit concedenda hæc propositio, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, sunt tres essentia. Consequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur. Falsitas consequentis probatur, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, vna essentia sunt, & ita dicit Christus Ioan. 10. Ego & Pater vnum sumus, per illum vero terminum, vnum, nō potest demonstrari, nisi vnica essentia, quæ est in omnibus tribus personis. Sequela verò probatur. Ideo enim conceditur, quod sunt tres res, vel tria entia: quia sunt tres relationes realiter distinctæ, sed etiam sunt tres essentia respectiue realiter distinctæ tanquam res à re, ergo etiam sunt concedendæ tres essentia. Confirmatur primo argumentum. Ut dicit August. 7. de Trinit. cap. 3. circa finem, & alias sæpe. Sicut ab eo, quod est sapere dicitur sapientia, ita ab eo, quod est esse, dicitur essentia, ergo si in Deo sunt tria entia, sunt etiam tres essentia. Confirmatur secundo argumentum. Tres relationes diuinæ differunt inter se essentialiter, magis quam paternitas & filiatio in humanis. Sunt enim inter se oppositæ relatiue, ergo sunt tres essentia in diuinis, sicut sunt tria entia propter illam distinctionem essentialem.

¶ Tertio arguitur. Si Diuinæ personæ sunt tres res, & tria entia, sequitur, quod in Diuinis sint tria bona, tria vera. Consequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Ideo conceditur, quod sunt tres res, & tria entia in diuinis:

quoniam ista nomina sunt transcendentia, & superiora ad relationem, & personam, sed etiam bonum & verum sunt nomina transcendentia, & superiora ad personam, & relationem, ergo. Falsitas consequens probatur. Nam non est in vltu Sanctorum Patrum concedere in diuinis tria vera, tria bona. Confirmatur argumentum, nam bonum, & verum sunt passionis entis, ergo si conceduntur tria entia, debent concedi tria bona, tria vera.

¶ Quarto arguitur. Vt dicunt Dialectici, res dicitur a quidditate, ens vero ab actu essendi, sed in Diuinis non sunt tres quidditates, vt constat, nam tantum est vnica essentia, nec sunt tres actus essendi, nam, vt iam definitum est in hac quaestione, in Diuinis tantum est vnicum esse, & vnica existentia, ergo in Diuinis non sunt tria entia, nec tres res, sed vnicum tantum ens, & vnica tantum res.

¶ Quinto arguitur. Simpliciter, & absolute loquendo, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, sunt vnica res, & vnicum ens, siquidem sunt vnica essentia Diuina simplicissima, & vnicum simplicissimum ens, vt constat, ergo Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, non sunt tres, nec tria entia, nam vnum, & multa opponuntur.

¶ In oppositum est primo. Vt dicitur in eodem tertio argumento huius quaestionis, in Deo sunt tres relationes reales realiter distinctae, & tres quidditates quasi specie differentes, ergo sunt tria entia, & tres res. Probatur consequentia, nam numerato realiter inferiori, numeratur realiter superior; nam si sunt tres homines, sunt tria animalia, tria entia, res vero, & ens habent rationem superiorem ad relationem realem.

¶ Secundo arguitur, & confirmatur argumentum procedens. In Deo sunt tres respectus reales realiter distincti, vt constat secundum fidem, ergo in Deo non solum sunt tria entia realia, & tres res, verum etiam tres entitates, tres realitates. Probatur consequentia. Quoniam quilibet respectus illorum est vna entitas, & vna realitas distincta ab alia. Confirmatur argumentum. In Deo sunt tria supposita substantia realiter distincta, sicut tria supposita humana, imò magis distincta quam tria supposita humana, siquidem habent maximam oppositionem relationem inter se, ergo sunt tres entitates, & tres realitates, sicut tria supposita humana sunt tres entitates, & tres realitates.

¶ Tercio arguitur. In Deo saltem sunt concedenda ista propositiones, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt tria entia respectiua, & tres res respectiue, & similiter tres entitates, & realitates respectiue; nam reuera sunt ibi tres relationes, & tria relatiua, ergo absolute, & simpliciter est concedendum, quod sunt tria entia, tres res, tres entitates, tres realitates. Probatur consequentia. Illa enim particula, relatiua, non est dictio diminuens. Confirmatur argumentum. Paternitas, & filiatio in humanis non solum sunt duo entia, & duae res respectiue, verum etiam duae entitates, & duae realitates simpliciter loquendo, ergo etiam in Deo tres relationes sunt tres entitates, & tres realitates. Patet consequentia. Nam magis distinguuntur in Deo relationes, quam in humanis.

¶ In hac difficultate propter varia, & opposita argumenta inter se sunt diuersae sententiae etiam Thomistarum. Prima sententia est, quae asserit, quod in diuinis sunt tres res, quia sunt tres quidditates relatiue, & res dicitur a quidditate, non tamen sunt tria entia, si ens accipitur substantiue. Quia nomen numerale adiunctum substantiuo, numerat non solum suppositum, sed formale significatum, & ita sensus illius propositionis est, in Deo sunt tria en-

ta, id est, tres actus essendi, si vero entia accipiantur adiectiue, illa propositio est vera. In Deo sunt tria entia, nam sunt tria supposita habentia existentia. Hanc sententiam videtur esse D. Tho. in primo sent. dist. 25. quæst. vnica, art. 4. Et hanc sententiam sequuntur communiter discipuli D. Thomæ.

¶ Secunda sententia est herrarien. 4. contra gent. cap. 19. vbi dicit, quod omnes tres persone diuinae possunt dici vna res, si res pro absoluto sumatur: si vero pro relatiue sunt tres res, quoniam res est transcendens. Et idem videtur dicendum de illo termino ens. Et hanc sententiam videtur etiam habere fundamentum in D. Thom. in loco immediate citato.

¶ Hanc quaestio huius articuli, quamuis prima facie appareat parui momenti, & res pertinens ad ipsa vocabula, & nomina, est tamen grauissima, quam quidem quaestionem mouet D. August. lib. 7. de Trinit. cap. 3. & per aliquot capita disputat illam. Pater ergo, & Filius, & Spiritus sanctus, quoniam tres sunt, queramus quid tres sunt, & quid commune habeant. Non enim commune illis est id, quod Pater est, &c. Et idem dicit de Filio, & de Spiritu sancto. Vide illum, qui quidem elegantissime loquitur.

¶ Et supponendum est primo, tanquam certum secundum fidem, quod in Deo sunt tres persone, & tria supposita cum omni proprietate. Verum est, quod D. Augustinus septimo de Trinitate. cap. 9. dixit. quod non loquimur omnino secundum proprietatem, Cum dicimus, tres personas esse in Deo. Tres autem personas quemadmodum multis Latini ista tractantes, & digni autoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non inuenirent, quo enuntiarent verbis, quod sine verbis intelligebant, &c. Et statim cum queritur, quid tres? magna prorsus inopia humanum laborat eloquium: dictum est tamen tres persone non vt illud diceretur, sed ne taceretur. Vbi aperte insinuat, quod non dicitur cum proprietate, quod in Deo sunt tres persone. Et hinc sumpsit occasionem errandi, quidam Ioannes de Hoya, qui prædicauit, quod in Sanctissima Trinitate non sunt tres persone. Cæterum iste coactus est ab inquisitoribus recantare sententiam. Certissimum enim est, quod in Sanctissima Trinitate sunt tres persone relatiue. Et ita dicit illud postea D. August. 7. de Trinitate cap. 4. per totum. Et hoc constat ex sexta Synodo. actione 4. Et ex Concilio Tolet. 10. Et ex cap. firmiter, de summa Trinit. & fide Catholica. Vbi dicitur firmiter credimus, & simpliciter confitemur, quod vnus solus est verus Deus, æternus, immensus, &c. Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, tres quidem persone, sed vna essentia. Quo quidem posito fundamento dubium est, an in Deo sint tres res, & tria entia propter Trinitatem personarum relatiuarum.

¶ Secundo supponendum est, quod hoc nomen res, quamuis sit impositum a quidditate, non tamen significat quidditatem, sed realitatem. Nam aliud est a quo nomen imponitur, aliud vero quod nomen significat. Hoc vero nomen ens, potest dupliciter accipi, vno modo, vt sit idem quod existens, taliter quod dicat de formali actu essendi, & ipsam actualé existentiam. Secundo modo potest accipi ens, vt non dicat existentiam, sed entitatem, cum ordine tantum ad existentiam, quibus politis fundamentis est.

¶ PRIMA conclusio. Certissimum mihi videtur, quod in Deo sunt tres res respectiue, & tria entia respectiua, accipiendo ens secundo modo, imò quod sunt tres realitates, & entitates respectiue. Hanc conclusionem tenet Ferrar. loco citato, & probatur argumentis factis secundo loco, quæ illam probant. Quæ omnia confirmantur. Videlicet est in articulo præcedenti circa quartum argumentum in oppositum. Aliqua entitas, & perfectio relatiua est

Prima conclusio.

est in Patre, quæ non est in Filio, & aliqua est in Filio, quæ non est in Patre, & similiter in Spiritu sancto, quæ non sit in Patre, & in Filio, ergo in Deo sunt tria entia relatiua, & tres entitates relatiuæ. Et idem est de illo termino, res. Confirmatur secundo. In Deo sunt tria. Ad realia realiter distincta, ut ibidem dictum est, ergo,

¶ Sed dubium est, an absolute, & simpliciter possint dici tria entia, tres res, tres entitates, tres realitates accipiendo ens modo dicto. Nam cum in Deo sit vnica essentia, & vnica res absoluta, & vna entitas, non videntur veræ illæ propositiones: nihilominus tamen, ut hoc dubium explicemus, & simul difficultatem, sit.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Absolute & simpliciter loquendo mihi videntur veræ illæ propositiones in Deo sunt tres res, tria entia, tres realitates, tres entitates accipiendo eas secundo modo. Hæc conclusio probatur argumentis factis secundo loco, quæ videntur conuincere istam conclusionem. Confirmantur argumenta. Nam ut dictum est in conclusione præcedenti, in Deo sunt tria entia respectiua, & tres res respectiue, & tres entitates, & realitates respectiue, ergo sunt tria entia, tres res, tres entitates & realitates. Probatur cõsequentiā. Tum, nam ut diximus in primo argumento in oppositum, numerato realiter inferiori, realiter numeratur superior. Tum etiam, quia illa dictio respectiua, non est dictio diminutiuus, ut constat manifeste, ergo.

¶ Aduertendum tamen est, quod cum in diuinis sit vnica res absoluta, & vna entitas absoluta, & tres respectiue, & cū materia ista sit grauissima, & eminentissima, melius est propositiones istius cõclusionis distinguere. Et dicere, quod si accipiat res, ens, entitas, realitas pro relatiuo, illæ propositiones sunt veræ, si verò pro absoluto, sunt falsæ, & ita omnia consonant.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Accipiendo ens primo modo, ut idem sit quod existens, si accipiat adiectiuè in Deo sunt tria entia, id est, tria existentia, si verò accipiat substantiuè probabile est, quod in Deo sunt tria entia: longe tamen probabilius oppositum. Hæc conclusio habet tres partes. Prima pars est D. Thomæ in loco citato in prima sententia Ratio D. Thomæ ibidem est. Nam nomina adiectiua recipiunt numerum à suppositis, & non à forma importato, & ita in Deo dicuntur tres sapientes adiectiuè, tres æterni, sed in diuina natura sunt tria supposita existentia, quauis tantum habeant vnicam existentiam, ergo in Deo sunt tria entia, accipiendo ens isto modo.

¶ Secunda pars huius conclusionis constat. Ut dictum est in tertia conclusione huius quæstionis nõ est improbabile, quod in Deo sint tres existentie respectiue, & tria esse respectiua, ergo etiam si nomen numerale additum termino substantiuo nomet formas, illa erit vera. In Deo sunt tres existentes, tria entia isto modo. Aduertendum tamen est, quod etiam iuxta istam sententiam, non omnino improbabile longe melius esset tunc distinguere illas propositiones de esse absoluto, vel de esse respectiuo. Et ita concedere illas, vel negare cum distinctione propter grauitatem materiæ.

¶ Tertia pars cõclusionis probatur. Illam enim docet expressè D. Thom. in loco iam citato, vbi dicit, quod nomen entis sumitur de esse rei, & ideo cum vnum & idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantiuè, non potest pluraliter predicari de tribus personis, quia forma quæ imponitur scilicet esse, non multiplicatur in eis. Confirmatur hæc ratio. Ut definitum est in hac quæstione, longè probabilius est, quod in Deo est vnica tantum existentia in

tribus personis, nomen autè numerale additū substantiuo numerat supposita, & formas, ergo in Deo non sunt tria entia, si ly, ens sumatur substantiuè, & significet idem quod existens. Quibus positis responderetur ad argumenta facta pro vtraque parte: nam pro vtraque parte habent difficultatem Ad illa quæ dicta sunt primo loco, quæ procedunt contra primam, & secundam conclusionem respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est tertium huius quæstionis, responderetur, quod quamuis in Deo sint tria entia, & tres res, non sequitur, quod in Deo sit triplex esse etiam respectiuum. Vnica enim actualitas, & existentia respectiua potest actuare omnia illa. Est simile in Christo Domino, in quo quidem sine dubio sunt duæ entitates, & realitates; nam sunt duæ naturæ, scilicet, natura diuina, & humana: nihilominus in Christo est tantum vnica substantia, quæ est terminus vtriusque naturæ, & complementum illius, est etiam vnicum esse, & vnica existentia, quæ actuatur vtramque naturam diuinam, scilicet, & humanam, ita in proposito.

¶ Ad secundum argumentum articuli. Dicendum est, quod sine dubio in Deo non sunt concedendæ tres essentia, sed vnica tantum. Hoc constat; nam in Concilio Nicen. definitur expressè contra Arium, diuinas personas esse omniū, id est, vnius essentia. Item hoc constat ex doctrina D. Augustini multis in locis, præcipuè tamen septimo de Trinitate cap. 3. inquit, *Sapientia Pater, sapientia Filius, sapientia Spiritus sanctus, & simul non tres sapientia, sed vna sapientia, & quia hoc est ibi esse, quod sapere, vna essentia Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, idem docet cap. 4. per totum, & præcipuè circa finem inquit: quia hoc illi est Deum esse, quod est esse, tam tres essentias, quam tres Deos dici fas non est. Vide totum illum librum. Et denique hoc constat ratione. Quoniam ut docet D. Augustin. in istis locis. *Essentia idem pollet, quod natura.* Et hoc est manifestum apud omnes, sed certum est secundum fidem, quod in Deo est tantum vnica natura, ergo in Deo est tantum vnica essentia. Verum est, quod aliquando hoc nomen essentia idem valet, quod hypostasis. Et ita solet dici quod duo supposita sunt duæ essentia numericæ. Ista tamen acceptio non est multum frequens, & ita sine distinctione non est dicendum, quod sunt tres essentia in diuinis: nam ut plurimū, & ferè semper essentia accipitur pro natura, & non pro supposito. Sed adhuc dubium est, an sint concedendæ in Deo tres essentia respectiue. Ratio dubitandi est, quæ desumitur ex hoc argumento, & secunda confirmatione eius. Nam sunt duæ relationes differentes specie, vel quasi differentes specie, sicut paternitas & filiatio in humanis, ergo sunt duæ essentia respectiue. Quod si sunt duæ essentia respectiue: erunt duæ essentia; quoniam essentia etiam abstrahit ab absoluta, & respectiua sicut ens. Nihilominus tamen dicendum videtur, quod in Deo non sunt tres essentia absolute loquendo, nec etiam debet concedi simpliciter, quod in Deo sunt tres essentia relatiuæ. Ratio est: Nam relatio habet se in Deo tanquam proprietas personalis, & tanquam modus essentia diuinæ, & non tanquam essentia. Et idcirco quamuis relatio diuina reuera habeat suam essentiam, relatiuam, non debet absolute concedi, quod sunt tres essentia etiam relatiuæ. Vide D. Thom. q. 20. de potentia art. 5. ad 18. vbi mirabiliter loquitur. Quomodo enim non est dicendum absolute, quod Petrus habeat multas essentias etiam accidentarias, quamuis habeat multas accidentia indiuiduantia. Quia huiusmodi accidentia*

tia sunt modi quidam essentia Petri, & non eius essentia. Item quamuis ista propositio In Deo sunt tres essentia relatiua possit aliquantulum concedi, tamen alia neganda est; In Deo sunt tres essentia: quia quamuis essentia abstrahat a relatiua, & absoluta: tamen cum absolute profertur secundum communem intelligentiam accipitur pro natura essentiali, & quidditatiua suppositi, & non accipitur pro essentia quam dicit proprietates suppositi. Vnde ad rationem dubitandi constat ex dictis. Et ad argumentum secundum, etiam respondetur ex illis negando consequentiam. Quoniam quamuis concedatur in Deo quod sunt tres res, vel tria entia, non debet concedi tres essentia absolute loquendo propter rationem iam dictam. Ad primam confirmationem respondetur, quod in Deo sunt tria entia, accipiendo ens pro entitate. Nam si ens accipitur pro eo quod est existens, non sunt tria entia, id est, existentia substantiue, bene tamen adiectiue, inde tamen non sequitur, quod sint tres essentia propter rationem iam assignatam. Ad secundam confirmationem respondetur omnino ex iam dictis.

¶ Ad tertium argumentum articuli, Dico primo, quod si verum, & bonum accipiantur adiectiue, sine dubio sunt tria vera, & tria bona. Illud enim nomen numerale numerat supposita, & non numerat formas, & in Deo sunt tria supposita habentia veritatem, & bonitatem, sicut dicuntur tres aeterni adiectiue. Dico secundo, quod accipiendo ista nomina substantiue, adhuc distinguendum est. Nam si accipiantur pro bonitate, & veritate essentiali, & absoluta, tantum est vnica veritas, & vnica bonitas, & vnicum verum, & vnicum bonum: si tamen accipiantur pro bonitate, & veritate personali & relatiua sunt tria bona, & tria vera. Et quidem prima pars huius dicti est manifesta. Quoniam in in Deo tantum est vnica veritas, & vnica bonitas essentialis, sicut tantum vnica est perfectio essentialis in Deo. Secunda pars probatur argumento facto & confirmatione. Item, nam ut dictum est, in Deo sunt tres entitates, & perfectiones relatiua, ergo etiam tres bonitates relatiua nam bonitas, & perfectio idem sunt, quod si sunt tres bonitates, & tria bona respectiua, erunt etiam tria vera. Et quamuis hoc verum sit, nihilominus tamen non est in usu concedere, quod sint tria vera, vel tria bona, & ita non est concedendum sine distinctione. Et per hoc patet ad argumentum cum sua confirmatione.

¶ Ad quartum argumentum articuli, iam constat ex dictis, quod aliud est, a quo nomen imponitur: aliud vero quod nomen significat; & quamuis nomen, res, imponatur a quidditate, significat tamen realitatem, & similiter nomen ens, quamuis imponatur ab actu essendi, significat tamen entitatem.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod Pater & Filius & Spiritus sanctus sunt vnica res & vnicum ens, accipiendo res, & ens pro absoluto, inde tamen non sequitur, quod non sint tres res, & tria entia, accipiendo res, & ens pro relatiuo.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur, quod probant primam & secundam conclusionem. Sed quoniam illa argumenta videntur conuincere, quod in Deo sint tria entia, & tres res absolute, & quomodocumque etiam accipiendo res, & ens pro absoluto, ideo soluenda sunt quatenus procedunt contra hoc.

¶ Ad primum in oppositum respondetur, quod illa relationes reales realiter distinctae, quae sunt in Deo veluti specie differentes, conueniunt in vnica simplicissima re absoluta, quod est particulare in mysterio Sanctissimae Trinitatis. Et ita

in Deo non sunt tria entia nec tres res accipiendo ens, & res pro absoluto. Et exemplum quod adducitur in argumento non est ad hoc propositum. Quoniam tres homines non conueniunt in aliqua vnica essentia numerica animalis, tres vero relationes conueniunt in vnica natura diuina, & ita si sunt tres homines absolute, & simpliciter sine distinctione sunt tria animalia: at vero in diuinis personis distinguendum est.

¶ Ad secundum argumentum in oppositum respondetur idem. Ad confirmationem respondetur, quod in Deo non sunt tria supposita substantialia realiter distincta, sicut tria supposita humana. Nam quamuis tria supposita diuina magis distinguantur in proprietatibus personalibus quam supposita humana, nam opponuntur relatiue: nihilominus tamen non distinguuntur, ut supposita humana. Supposita enim humana non solum distinguuntur in proprietatibus personalibus, sed etiam in natura, taliter, quod alia natura est in vno supposito humano, alia vero in alio, ceterum in suppositis diuinis taliter est distinctio suppositorum, quod est vnitas naturae. Imò hoc est mysterium sanctissimae Trinitatis, quod cum maxima distinctione suppositorum sit maxima vnitas naturae, & essentiae, ut docet acutissime Caiet. 1. part. quest. 33. art. 2. ex doctrina Diui Thomae ibidem ad quartum, vide illum.

¶ Ad tertium argumentum in oppositum respondetur ex iam dictis, & idem dicendum ad confirmationem. Ex dictis in hoc articulo soluitur tertium argumentum huius questionis.

¶ Ad quartum argumentum huius questionis tertiz.

Ad quartum
argum. huius
questionis, est
Articulus quartus

ARTICVLVS IV.

Vtrum in Deo non sit triplex esse respectuum, sed vnicum absolutum, quia esse diuinum absolutum est infinitum, & illimitatum, & ita est sufficiens ad actuandum omnia.

ITAQUE dubium est, de ratione, quare in Deo non est triplex esse respectuum, sed vnicum absolutum, an illa sit illa adducta, videtur quod illa non sit bona.

¶ Primo arguitur argumento quarto facto in hac questione. Diuina essentia est infinita, & illimitata claudens, & continens omnem rationem, & perfectionem essendi, tamen in diuina essentia sunt tres relationes reales realiter distinctae, ergo quamuis diuinum esse sit infinitum non sequitur, quod in Deo sit vnicum esse tantum, sed vnicum esse absolutum includens triplex esse respectuum realiter distinctum inter se.

¶ Secundo arguitur. Subsistentia absoluta est infinita, & illimitata includens omnem rationem, & perfectionem subsistendi ut constat, tamen in Deo non solum est vnica subsistentia absoluta, sed triplex subsistentia respectiua, ut definitum est in primo articulo huius questionis, ergo ex hoc quod diuinum esse absolutum sit infinitum non recte inferitur, quod non sit triplex esse respectiuum. Quod si quis dicat quod subsistentia absoluta, si consideretur prout includit tres subsistentias relatiuas est infinita, tamen si consideretur precise secundum quod est subsistentia absoluta nihil considerando de subsistentiis respectiuis, non consideratur ut infinita.

¶ Tertio arguitur contra hanc solutionem. Ex hac solutione sequitur, quod diuinum esse absolutum precise consideratum, non includendo triplex esse

esse respectuum si consideretur, ut aliquid non dicens infinitatem sicut ipsa subsistentia absoluta, non consideratur secundum omnem suam infinitatem. Non enim videtur quod sit maior ratio de esse, quam de subsistentia, ergo.

¶ Quarto arguitur. Esse absolutum prout absolutum est non habet rationem infinitatis simpliciter, ergo illa ratio falsum assumit. Consequentia est bona. Et antecedit probatur. Nam habet quod sit esse absolutum quatenus actualitatem illud, quod est essentialiter, & absolutum in Deo, non ut actualitatem relationes, sed ut actualitatem, id quod est absolutum, & essentialiter, non dicit infinitatem, ergo esse absolutum prout absolutum est non dicit infinitatem simpliciter. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Esse enim prout actualitatem id, quod absolutum est tantum, non se extendit ad omnem effectum actualitatem nam potest actualitatem relationes, ergo. Et ita diximus, quod subsistentia quatenus complet essentialitatem non habet rationem infinitatis. Maior in qua videtur esse difficultas probatur. Nam esse est quedam actualitas, ergo dicitur absolutum quatenus actualitatem aliquid absolutum, & respectuum quatenus actualitatem relationem.

¶ In oppositum est. Quoniam hæc est unica, & præcipua ratio, quæ adducta est pro quarta conclusione huius quæstionis, & posita est in quinto loco, ergo. Et in hoc articulo intendimus explicare istam rationem, tanquam positivam, hæc enim indiget expositione.

Conclusio
articuli.

¶ CONCLUSIO articuli sit, quod illa ratio adducta est optima. Hanc sententiam tenet omnes Thomistæ, qui existimant, quod in Deo est tantum unicum esse absolutum, nam omnes illi adducunt istam rationem pro illa sententia: quæ quidem ratio ad hunc modum explicanda est.

¶ Nam diuinum esse absolutum in ratione actualitatis est infinitum simpliciter loquendo, ergo sufficiens est, ut sic ad actuandum infinitam essentialitatem, & relationes nostro modo intelligendi. Probat consequentia. Nam infinita actualitas simpliciter habet virtutem ad omnia actuanda. Antecedens vero, in quo est tota difficultas probatur. Ut dicunt omnes sancti in locis supracitatis, pro prima, & secunda conclusione quæstionis principalis, & radicalis in illis verbis, *Ego sum qui sum*, explicatur infinitas simpliciter diuini esse, & ita diximus nos supra, sed in hoc quod dicitur, *Ego sum qui sum*, non explicatur aliquid esse relatiuum, sed absolutum. Quoniam in hoc quod explicatur illis verbis, *Ego sum qui sum*, conueniunt omnes tres personæ, personæ vero diuinæ conueniunt in absolutis, & non in respectibus ut constat, ergo. Confirmatur argumentum. Esse diuinum absolutum est ipsum esse, & ipsa actualitas in abstracto, ut constat ex iam supra dictis, ergo esse diuinum absolutum est infinitum. Ipsa enim actualitas, & ipsum esse abstractum necessario est infinitum simpliciter loquendo. Aduersandum etiam est, quod ista ratio debet etiam confirmari, & adiuuari alijs rationibus adductis pro illa conclusione, quæ etiam sunt optimæ, præcipue illa, quæ desumitur ex hoc, quod esse non est respectuum, sed absolutum, ut probauimus. Quæ omnia amplius explicabuntur in solutionibus argumentorum, unde.

¶ Ad primum argumentum articuli quod est quartum huius quæstionis respondetur, quod sicut diuina essentia est infinita, & illimitata claudens & continens omnem rationem essendi, quatenus includit non solum illud, quod absolutum est, sed etiam illud, quod est respectuum, videlicet, quatenus includit tres relationes, ita etiam dicimus quod

esse diuinum & eius actualitas habet infinitatem simpliciter, quatenus nostro modo intelligendi actualitatem illud, quod absolutum est, & illud, quod respectuum, dicimus tamen quod ad hoc, quod adnet illud, quod est respectuum non est necessarium, quod detur esse respectuum, sed sufficit esse absolutum ad actuandum omnes diuinas relationes.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod subsistentia absoluta si præcisè consideretur, ut distinguitur ratione à subsistentia respectiua, & ut præciscitur à subsistentiis personalibus non consideratur ut infinita & secundum omnem eius rationem, esse vero absolutum ut absolutum est præcisè consideratur secundum omnem eius infinitatem, ratio autem differentie est inter subsistentiam & esse. Nam subsistentia dicit complementum vltimum suppositi in ratione suppositi. Et ita cum in Deo sint tria supposita realia, realiter distincta tanquam res à re, debent esse tres subsistentie realiter distinctæ tanquam res à re, esse autem non dicit complementum suppositi in ratione suppositi, & ita non est necessarium, quod sit triplex esse sicut triplex suppositum, sed sufficit vnicum esse pro omnibus suppositis. Unde subsistentia non consideratur secundum omnem eius infinitatem quando consideratur, ut absoluta est tantum, at vero esse consideratur secundum omnem suam infinitatem, secundum quod absolutum est, nam ut diximus esse non est respectuum.

¶ Ad tertium argumentum articuli, quod est replicata contra solutionem. Secundo respondetur ex dictis, quod solum conuincit argumentum, quod diuinum esse non consideratur ut infinitum, & secundum omnem suam infinitatem, si non consideretur ut actualitatem nostro modo intelligendi id, quod absolutum est in Deo, & id, quod respectuum est, non tamen requiritur ut iam sæpe diximus quod in Deo sit esse respectuum.

¶ Ad quartum argumentum articuli, respondetur negando antecedens. Et ad probationem respondetur, quod esse in Deo non habet quod sit absolutum quatenus actualitatem id, quod absolutum est, & relatiuum quatenus adnet nostro modo intelligendi id, quod relatiuum est, sed omne esse diuinum est absolutum, ut iam probauimus, & illud esse absolutum actualitatem id, quod absolutum est in Deo, & id quod respectuum est. Ex dictis in hoc articulo soluitur quartum argumentum huius quæstionis.

¶ Ad quintum argumentum huius quæstionis tertie.

Ad quintum
argumentum
quæstionis,
estari. quoniam
ibi.

ARTICVLVS V.

Utrum immediatum susceptiuium actus essendi, sit natura an vero suppositum.

ET videtur quod immediatum susceptiuium actus essendi sit suppositum.

¶ Primo arguitur argumento quinto ibi facto in hac quæstione. D. Thom. 3. par. quæst. 17. artic. 2. expresse dicit, quod *esse pertinet ad hypostasim, non ad naturam*, & hac ratione conuincit quod in Christo Domino est tantum unicum esse diuinum, quoniam tantum est unicum suppositum, & idem docet D. Thomas in multis alijs locis, ergo.

¶ Secundo arguitur. Esse existentie, ut dicemus infra in vltima quæstione est vltima actualitas, & vltimum complementum omnium, & vltimus terminus, ergo præsupponit intrinsecè & essentialiter naturam, iam completam, & terminatam per omnia alia complementa, ac subinde per subsi-

substantiam. Tunc ultra: sed substantia est constitutiva suppositi in ratione suppositi, ergo esse (quod est ultima actualitas) est actus qui suscipitur in supposito, & non in natura.

¶ Tertiò arguitur. Aristot. enim in prædicamentis substantiæ dicit, quod *prima substantia est maxime substantia; quoniam est fundamentum omnium accidentium*, est vero fundamentum per existentiam ergo existentia primo, & per se conuenit primæ substantiæ, prima vero substantia nihil aliud est quam suppositum, ergo esse est actus proprius suppositi.

¶ Quarto arguitur. Id quod fit in factione substantiali est suppositum, vel factum simpliciter, vel in tali natura substantiali, sed factio substantialis est transitus de non esse ad esse substantiale, ergo esse existentie substantiale recipitur in supposito iam constituto, & completo, & non suscipitur in natura.

¶ In oppositum est, primò. Si immediatum susceptium actus essendi esset suppositum, & non natura sequeretur, quod in Deo esset triplex esse. Consequens autem est contra supra dicta, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Actus enim multiplicantur penes propria, immediata susceptiua, sed in Deo sunt tria susceptiua actus essendi, nempe tria supposita, ergo in Deo est triplex esse.

¶ Secundo arguitur. Esse ut iam sæpe diximus est intrinsecum, & essentiale Deo taliter, quod est intimum eius essentiae, & ita diximus quod esse est prædicatum essentiale & non personale, ergo esse immediatè coniungitur cum essentia, ac subinde susceptium immediatum actus essendi est natura, & essentia, & non suppositum. Confirmatur argumentum. Essentia diuina considerata præscindendo a suppositis, intrinsecè & essentialiter includit esse, & esse est eius essentia, ergo esse immediatè dicit ordinem ad essentiam tanquam ad immediatū susceptium.

¶ Tertiò arguitur. Esse componitur cum essentia, & ita dicitur ab omnibus Metaphysicis *compositio ex esse & essentia*, ergo immediatum susceptium actus essendi est essentia, & non suppositum, alias esset compositio ex actu essendi, & supposito, sed non ex esse & essentia. Confirmatur argumentum. In hac compositione, essentia se habet, ut potentia, esse vero ut actus, ergo immediatum susceptium actus essendi est ipsa essentia, & non suppositum.

¶ Quarto arguitur. Ut docet Thomas 1. part. quæst. 8. artic. 1. *esse est illud, quod est magis intimum cuiuslibet & quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quæ in re sunt*. Vbi aduertendum verbum *omnibus inest* & quod est *formale respectu omnium*, in quo quidem significatur, quod actuat omnia quæ in re sunt, siue sit pars essentialis, siue integralis, siue gradus aliquis, ergo immediatum susceptium actus essendi non est suppositum, sed essentia & natura, & omnia, quæ sunt in re.

¶ In huius rei expositionem supponendum est tanquam certum, quod *nihil potest esse in actu nisi concurrentibus omnibus quibus esse substantiale designatur* ut dicit D. Thom. 1. lib. contra gent. cap. 24. & Caietan. de ente, & essentia, cap. 6. Animal enim non potest esse in actu, nisi concurrente differentia, quæ determinet ipsum animal ad esse rationalis vel irrationalis: imò debet esse determinatum per substantiam, quæ complet & terminat ipsam essentia ad esse huius suppositi, & est quid constitutiui ipsius suppositi in ratione suppositi, quauis sit quid extrinsecu naturæ. Difficultas autè est an susceptiuū immediatū actus essendi sit ipsum suppositum,

an vero natura ipsa.

¶ PRIMA conclusio. In creaturis proprium, & immediatum susceptium actus essendi est suppositum, & non natura. Hanc conclusionem docet expresse D. Thom. in loco citato in primo argumento facto à principio. Probat enim ibi quod in Christo sit tantum vnicum esse: quoniam quamuis in Christo sint duæ naturæ, est tamen vnicum suppositū, & natura nō est immediatū susceptiuū actus essendi, sed suppositum. Et hanc etiam sententiam docet Caietan. in loco immediatè citato. Et hæc conclusio probatur argumentis factis primo loco, quæ hanc conclusionem probant. Itaque natura est principium, quo, immediatum ipsius esse, sed non est receptum immediatum ipsius esse, sed mediante supposito, taliter quod est necessarium, quod natura sit completa, & terminata per substantiam ad hoc, quod ab ea principietur actualiter ipsum esse. Et hoc non est ex defectu naturæ principiantis ut quo, sed quia deficeret susceptium primum ipsius esse, si non esset natura completa substantia, suppositum enim est cui primo conuenit esse ut subiecto.

¶ Sed tunc est difficultas, nam ut dicemus infra in vltima quæstione ex doctrina Caietani, in tract. de ente, & essentia, cap. 6. inter prædicata quidditatiua, & rationes alicuius rei, illa est perfectior, & actualior, quæ magis appropinquit ad esse, nam ut dicemus infra, esse est actualissimum omnium, & ita rationale est perfectissimum in homine, quoniam per rationale homo maxime appropinquit ad esse, sed per substantiam res maxime appropinquit ad esse, siquidem constituit suppositum, quod est susceptium actus essendi, ergo substantia est perfectissimum omnium, quod est falsum; nam in homine, verbi causa, perfectius quid est rationale quam substantia. Nihilominus dicendum est ad hoc dubium, quod substantia non est perfectissimum omnium. Nam illa regula Caietan. debet intelligi de prædicatis quidditatiuis, & de rationibus formalibus subiecti, ut docet ipsemet Caietan. ibidem non de conditionibus indiuiduantibus materialibus, & de substantia, quæ est terminus naturæ veluti punctum, & ita non numeratur inter prædicata quidditatiua.

¶ SECUNDA conclusio. In diuinis immediatum susceptium actus essendi est natura, & nō suppositum. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex Sacris literis & S. Patribus in locis supra allegatis pro prima, & secunda conclusionem quæstionis principalis, & radicalis, in quibus ipsum esse attribuitur Deo præscindendo nostro modo intelligendi à personis. De Deo enim absolute considerato, dicitur quod est id, quod est, & esse est eius essentia, & quod ipse solus vere est, ergo. Confirmatur. D. Thomas in locis citatis pro illis conclusionibus, & etiam in locis citatis pro conclusione quarta huius quæstionis expresse significat, quod *esse in diuinis est actus immediatus essentia*, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio aliquibus argumentis factis in oppositum, præcipue secundo, quod quidem conuincit istam conclusionem. Confirmatur argumentum. Natura enim diuina, & essentia diuina etiam considerata, ut præscindit à personis est completa, & terminata substantia; & ita diximus supra articulo secundo, quod in Deo datur substantia absoluta, ergo diuina essentia, ut sic, est susceptium immediatum actus essendi. Explicatur argumentum. In creaturis natura & essentia non est completa, & terminata, nisi in suppositis, in Deo vero natura, & essentia est comple-

Prima conclusio.

Dubium.

Secunda conclusio.

ia, & terminata, ergo natura, & essentia est subiectum capax actus essendi.

¶ Ex dictis sequitur primo, quod est maxima differentia inter Deum, & creaturas, quantum ad hoc, nā esse in creaturis respicit suppositū tāquā immediatum susceptivum sui, in divinis tamen primo, & per se respicit naturam, tanquam immediatum susceptivum actus essendi: hoc Corollarium colligitur ex differentia, quæ est inter Deum & creaturas; nam in Deo esse est essentiale, & ita primo & immediate ipsum esse refertur ad essentiam, esse vero in creaturis non est essentiale, sed est ultimum complementum & ultima actualitas accidentalis, & ita primo, & immediate respicit suppositum non naturam & essentiam.

¶ Secundo sequitur, quod esse in Deo habet veluti duplex susceptivum, quod, scilicet, immediatum & veluti primo, & per se, quod est ipsa divina essentia, aliud vero nostro modo intelligendi quasi secundarium & mediatum scilicet, persona divina. Sicut est duplex subsistens nostro modo intelligendi, scilicet, ipsa divina essentia, & supposita ipsa, scilicet, personæ, cæterū in creaturis tantū est vnicum susceptivum actus essendi, scilicet, ipsum suppositum. Quoniam ipsa natura & essentia non est id, quod existit, sed principium, quo existendi. Ad argumenta facta pro utraque parte respondendum est; nam quædam procedunt contra primam conclusionem, alia vero contra secundam. Ad argumenta facta primo loco quatenus procedunt contra secundam conclusionem respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est ultimum huius quæstionis respondetur, quod D. Thom. in illo articulo loquitur in creaturis, nam intendit probare quod humanitas in Christo non habet nisi esse divinum. Item possemus dicere, quod nomine hypostasis intelligit D. Thom. rem subsistentem, & naturam completam subsistentiam, natura vero divina completur subsistentia absoluta & essentiali, ut iam diximus.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod esse sine dubio est ultima actualitas, & præsupponit naturam iam completam, & actuatam per aliud complementum, scilicet, per subsistentiam, & ita diximus quod divina natura est completa per subsistentiam absolutam, & essentialem. Sed ut explicemus istam solutionem, duo adnotanda sunt. Primum est, quod ut iam diximus esse nostro modo intelligendi primo, & per se actuat naturā divinā. Et ita natura divina prius intelligitur completa, & terminata per subsistentiam essentialem, & absolutam, & esse divinum quasi secundario nostro modo intelligendi actuat suppositum divinum, & ita intelligitur suppositū divinum completū & terminatū per subsistentiā relatiivā, & personale, & ita sæpe verificatur quod esse est ultima actualitas præsupponens omnem aliā actualitatem, seu complementum. Secundum adnotandum est, quod in Deo subsistentia, & esse non distinguuntur, nam non opponuntur relatiivè, & in divinis omnia sunt vnum, ubi non est relationis oppositio. Nihilominus tamen, alia ratione dicitur subsistentia, alia vero existentia, & distinguuntur virtualiter eminenter divina, sicut divina sapientia & iustitia. Unde dicitur subsistentia quatenus complet, & terminat naturam nostro modo intelligendi, dicitur vero esse quatenus est ultima actualitas formalis complens, & terminans omnia nostro modo intelligendi.

¶ Ad tertium argumentū articuli. Respondetur, quod illud argumentum conuincit, quod esse est actus proprius suppositi in creaturis, nam de illis loquitur Aristoteles in illo loco, loquitur enim de prima

substantia, quæ substat accidentibus, in Deo vero nulla sunt accidentia. Et idem respondetur ad quartum argumentum articuli.

¶ Ad argumenta in oppositum quatenus procedunt contra primam conclusionem, respondetur. Ad primum in oppositum respondendum est: nam illud habet vim etiam si supposita divina sint susceptiva veluti mediata actus essendi. Et ita respondetur negando sequelam. Quoniam actus non multiplicatur penes susceptiva veluti mediata, sed immediata, immediatum vero susceptivum actus essendi in Deo solum est vnicum absolutum, scilicet divina essentia, & natura, & solum conuincit argumentum, quod in Deo sit triplex modus existendi, ut iam supra diximus; sicut etiam sunt tria susceptiva mediata actus essendi. Sed adhuc dubiū est, quare non multiplicentur actus essendi ex susceptivis veluti mediatis in Deo, scilicet, ex divinis personis, cum actus essendi multiplicentur ex susceptivis immediatis. Præcipue, nam divinæ personæ quamvis suscipiant actum essendi nostro modo intelligendi veluti mediate, tamen quælibet persona suscipit illud, sine dependentia ab altera, cum sit suppositum per se subsistens. Ad hoc dubium dicendum est, quod aliud est loqui de susceptivis immediatis, aliud vero de mediatis, & susceptiva immediata & primaria multiplicant actus, non vero susceptiva mediata, & veluti secundaria quæ suscipiunt veluti mediante alio. Ratio differentie est. Nam actus dicit ordinem primo, & immediate ad primum susceptivum, & mediante illo ad alia, & ita ex illo debet multiplicari, vel habere vnitatem. Et quamvis quælibet persona divina, & quodlibet suppositū divinum suscipiat esse per se ipsū, & vnum suppositum in hoc non habeat dependentiam ad aliud, nec ordinem ad aliud, tamen omnes tres personæ veluti suscipiunt actum essendi nostro modo intelligendi, veluti mediante natura, & essentia divina, & ut sunt aliquid essentia divinæ imbutū intrinsecè, & essentialiter in ipsa essentia divina. Est simile: Actus essendi quo actuatur homo, verbi causa, actuatur omnia, quæ sunt in homine, siue pars integralis, siue pars essentialis, siue prædicatum quidditativum, & quælibet ratio formalis, omnia tamen illa actuatur per vnicum actum essendi, quo actuatur Petrus, quoniam omnia illa actuatur quatenus includuntur intrinsecè, & essentialiter in ipso Petro. Nō dissimiliter in proposito omnes divinæ personæ, & omnia quæ sunt in divina natura, & essentia nostro modo intelligendi actuatur, & terminantur per vnicū actum essendi absolutum & essentialiter; quoniam omnia illa actuatur, & terminantur quatenus sunt aliquid inclusum intrinsecè, & essentialiter in divina natura & essentia.

¶ Ad secundum argumentum in oppositum, simul cum eius confirmatione respondetur, quod concludit nostram secundam conclusionem, videlicet, quod in divinis immediatū susceptivū actus essendi sit natura, & divina essentia, & nō ipsa supposita.

¶ Ad tertium argumentum in oppositum Caietan. 3. p. quæst. 17. ar. 2. dicit quod quamvis dum non curamus de distinctione inter naturam, & personam dicamus, quod esse actualis existentia sit actualitas cuiusunque nature create, cum, tamen exakte discernitur persona à natura, dicendum est, quod esse est actus nature. principij quo, persone autem ut subiecti, quod ut seū quod habet ipsum esse, ita quod natura est principium quo immediatum ipse esse, sed non est receptivum immediatū ipse esse, sed mediante persona, ita quod oportet naturam personari ad hoc ut ab ea principietur actualiter ipsum esse, non ex defectu nature principiantis ut quo, sed quia deficit susceptivum primum

num ipſus eſſe . Ex quibus inferit quod natura nunquam eſt, quod eſt , ſed ſemper eſt quo eſt, natura enim exiſtit non ut qua exiſtit , ſed ut qua aliquid exiſtit . Inferit etiam quod ad hoc , quod natura exiſtat non exigitur , quod ipſa actuetur per exiſſentiam, ſicut ſubiectum actuetur per formam in eo, ſed ſufficit quod ipſa ſit qua aliquis exiſtit . Nam non omnia uno eodemque modo ſunt , ſed ſatis eſt unicuique entiu eſſe modo ſibi conuenienti; nam ſunt multi eſſendi modi, ex quibus omnibus videtur colligi in ſententia Caietani, quod eſſe proprie & in rigore non componit cum eſſentia, cum eſſentia non actuetur per eſſe tanquam ſubiectum per formam, ſed ſuppoſitum ipſum eſt, quod actuetur per eſſe , & cum quo componit eſſe . Et ſecundum illam ſententiam dicendū eſt, quod quando metaphyſici dicunt eſſe compositionem ex eſſe & eſſentia , vel cum eſſentia , illud intelligitur, quia præcipuum, quod eſt in ſuppoſito eſt natura , & eſſentia . Hæc tamen ſolutio aliqualem habet difficultatem, nam omnis natura , & eſſentia quantumcunque actualis ſit, relata ad actum eſſendi habet rationem potentia, ut ipſemet Caietan. docet 1. part. quæſt. 3. art. 4. ergo ipſamet eſſentia habet rationem potentia, quæ componit cum eſſe, poterit dicere Caietan. quod dicit ordinem ad eſſe, ut quo, non ut quod , hoc verum eſt , ſed difficultas eſt an ſit dicendum, quod eſſentia componat cum eſſe, & eſſe cum eſſentia, vnde.

¶ Secunda ſolutio eſt ad argumentum , quod quamuis eſſentia in creaturis componat cum eſſe , non tamen eſt immediatum ſuſceptiuum actus eſſendi ipſa eſſentia, ſed compoſitum, ſeu ſuppoſitum . Ad cuius expoſitionem eſt aduertendum, quod ut dicemus quæſt. ſequenti, ſuppoſitum ſuprà naturā , & eſſentiam nihil addit, niſi modum quendam con-

ſtitutum ſuppoſiti, exiſſecum tamen eſſentia, & ille modus nihil aliud eſt, quam terminus quidam natura, ſicut punctum eſt terminus lineæ . Et iſte modus eſt veluti conditio neceſſaria ad hoc , quod ſit in rerum natura ipſa eſſentia & natura , itaque ipſa natura & eſſentia eſt , quæ actuetur , & quæ componit cum ipſo eſſe, conditio, tamen neceſſario requiſita eſt, quod ipſa natura & eſſentia ſit completa, & terminata per ſubſiſtentiam perſonalem ut ſit ſuſceptiuum exiſtentia, vel potius eſt modus quidam intrinſecus neceſſario adiunctus, qui quidē induit rationem conditionis . Et idem reſponderetur ad confirmationem.

¶ Ad quartū argumētū in oppoſitū , Reſpōdetur quod ſine dubio actus eſſendi actuat oīa, & profundius omnibus ineſt, quod quidem explicabitur amplius in quæſtione vltima . Nihilominus tamen dicimus, quod in creaturis immediatum ſuſceptiuum actus eſſendi eſt ipſum ſuppoſitum & perſona , & mediante ſuppoſito, & perſona actuat omnia , quæ in re ſunt, ſiue ſit pars eſſentialis , ſiue integralis , ſiue prædicatum quidditativum . In Deo vero eſt contra res ſe habet, nam natura primo , & immediate actuetur per eſſe noſtro modo intelligendi, & mediante natura actuantur perſonæ . Vnde eſſe in creaturis eſt actus perſonalis accidentalis, eſſe vero in Deo eſt aliquid eſſentiale & abſolutum, & nullo modo perſonale , & ita eſſe in Deo eſt vnicum abſolutum, & nullo modo reſpectiuum . Ex dictis in hoc articulo ſoluitur vltimum argumentum huius quæſtionis , & ex dictis in omnibus articulis huius quæſtionis , & in tota quæſtione ſoluitur tertium argumentum quæſtionis principalis & radicalis.

¶ Ad quartum argumentum principale . Circa hoc argumentum eſt;

Circa quartum argumentum principale, eſt q. grauiſſima.

Q V A E S T I O Q V A R T A .

G R A V I S S I M A .

Vtrum eſſe purum & in abſtracto poſſit eſſe de eſſentia alicuius creatura, an verò ſolum cōpetat Deo eſſentialiter.



A E C quæſtio propoſita eſt ad explicandam plenitudinē & immenſitatem diuini eſſe, & ut diuinum eſſe magis appareat , nam oppoſita iuxta ſe poſita magis eluceſcunt . Videtur quod tale eſſe poſſit eſſe eſſentiale alicui creaturæ.

¶ Primo arguitur argumento quarto facto in principali quæſtione . Non enim videtur aliqua implicatio, quod eſſe includatur in eſſentia creaturæ, nam etiam includitur eſſentialiter in creaturæ differentia, quæ includit actualitatem.

¶ Secundo arguitur principaliter . Eſſe in rebus creatis non diſtinguitur ab eſſentia, ergo eſſe eſt intrinſecum creaturæ . Conſequentia eſt bona . Antecedens probatur . Si eſſe ab eſſentia creata diſtinguitur ſequitur, quod eſſe creatum ſit actus purus ſicut Deus . Conſequens autem abſurdiſſimum eſt ergo illud, ex quo ſequitur . Sequela probatur . Si eſſe realiter ab eſſentia creata diſtinguitur, non ha-

bet, vnde poſſit includere aliquid potentialitatis , nam non ab eſſentia , quoniam ab illa diſtinguitur realiter, non a ſe ipſo , nam alias ipſum eſſe diſtingueretur per actum, & potentiam, & rurſus ille actus , qui includitur in ipſo eſſe deberet diſtingui per alium actum , & potentiam ; atque ad eodē eſſet additio in infinitum, ergo.

¶ Tertio arguitur . Eſſe eſt de eſſentia ſuppoſiti creati , ergo eſſe eſt de eſſentia alicuius creaturæ . Conſequentia eſt bona . Nam ſuppoſitum creatum creatura eſt . Antecedens vero probatur . Ut dictū eſt quæſtione præcedenti, ſubſiſtentia (quæ eſt complementum ſuppoſiti (eſt vltimus terminus, & vltimum complementum naturæ, ſed eſſe ſubſtantiale eſt vltimus terminus naturæ, ergo eſſe eſt intrinſecum & eſſentiale ſuppoſito creato . Probatur minor . Per exiſtentiam omnia terminantur, & conſtituuntur in ſuo complemento , eſſe autem non eſt terminabile per aliquem vltiorem actum, aut terminum, ergo eſt vltimus terminus, & vltimum complementum naturæ . Itaque hoc argumento conuincitur, quod quamuis eſſe non ſit de eſſentia , & definitione naturæ, eſt tamen de definitione & ratione intrinſeca ſuppoſiti.

¶ Quarto arguitur . Creatura in eſſe entitatio potest includere omnem perfectionem eſſendi, ergo creatura potest eſſe ipſum eſſe purum , & in abſtracto.

80. Consequentia est bona, Ideò Deus est ipsum esse in abstracto, quia includit omnem essendi perfectionem, Antecedens vero probatur, Creatura intellectualis potest includere omnem perfectionem essendi in esse intelligibili, ut docet D. Th. in locis innumeris quæ adducuntur infra, ergo poterit habere omnem perfectionem essendi in esse entitativo.

¶ Quintò arguitur. Si creatura in esse entitativo non potest esse suum esse taliter, quod esse sit de essentia illius, sequitur, quod non possit esse suum esse in aliquo certo genere, verbi causa, non poterit esse suum intelligere in esse intelligibili ita, ut intelligere sit de essentia illius, Consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur, sequela probatur, nam sicut creatura in esse entitativo non est actus purus, & ideò non est suum esse, ita in esse intelligibili non est actus purus, sed habet aliquid admixtum de potentia, ergo nec in illo genere est suum esse. Falsitas consequentis probatur. Tale esse est aliquid determinatum, & finitum, ergo non est inconueniens, quod sit de essentia creaturæ,

¶ Sextò arguitur. Nam gratia, & charitas, & aliz formæ supernaturales sunt creaturæ, ut constat, nam sunt aliquid productum, & effectum à Deo, & non sunt ipse Deus, tamen istis formis est essentiale & intrinsecum ipsum esse, ergo esse est essentiale alicui creaturæ, Consequentia est euidens. Minor vero probatur. Ut docet D. Tho. 2. 2. quæst. 24. artic. v. decimo, gratia, & charitas, & formæ altioris ordinis sunt inamissibiles, & incorruptibiles ex natura sua, ergo esse est illis intrinsecum & essentiale, nam si non esset illis essentiale esse posset ab illis separari. Hac enim ratione D. Tho. 1. p. quæst. 9. artic. 1. & 2. probat, quod *Deus est in corruptibilibus, quia est suum esse.*

¶ Septimò. Nou est manifesta implicatio quòd Deus faciat aliquam substantiam ordinis superioris, cui sit essentialis gratia, & lumen gloriæ, ergo non est implicatio manifesta, quod sit aliqua substantia creata cui sit essentiale & intrinsecum ipsum esse, Consequentia est euidens ex paritate rationis. Sicut enim esse est essentiale Deo, ita gratia & lumen gloriæ. Antecedens vero probatur. Quoniam non est implicatio quod Deus producat aliquam creaturam accidentalem in ordine superiori, ut constat: nam gratia & charitas sunt accidentia ordinis diuini & superioris, ergo potest producere substantiam in eodem ordine, Consequentia est bona, Nam est eadem ratio de substantia atque de accidenti.

¶ Octauò. Si esse non est essentiale alicui creaturæ, sed soli Deo, ita quod solus ille sit purus actus, sequitur quod omnes creaturæ æqualiter distent ab ipso Deo. Consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur, sequela probatur. Solus Deus est suum esse & actus purus, creaturæ vero in sua essentia non includunt esse, & actualitatem, sed includunt potentiam, ergo æqualiter distant ab actu puro, Falsitas consequentis probatur. Vna creatura in sua essentia est perfectior alia, ut constat, perfectior enim est Angelus, quam homo essentialiter, ergo vna creatura magis accedit ad Deum quam alia, ac subinde non æqualiter distat. Perfectio enim maior vel minor attenditur secundum accessum vel recessum à Deo, qui est mensura & regula totius perfectionis.

¶ Nonò arguitur. Esse potest esse propria passio respectu alicuius creaturæ, imò de facto est, ergo esse potest conuenire per se creaturæ taliter, quod essentia sit radix illius, & ita non erit merè accidentale respectu creaturæ, sed aliquo modo essentiale, Consequentia est bona. Antecedens probatur. Quo-

niam esse est propria passio Angeli, & animæ rationalis, nam ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 50. art. 5. *esse secundum se competit formæ, & non potest separari à forma.* & idem docet quæst. 75. art. 6.

¶ In oppositum est. Omnia loca Sacre scripturæ & Sanctorum, & rationes quæ adduximus ad probandam primam & secundam conclusionem, quæstionis principalis, conuincunt esse proprium Dei, quod esse sit de eius essentia, ergo hoc non potest alicui creaturæ competere.

¶ In huius rei expositionem notandum, & supponendum est illud, quod esse dupliciter accipitur. Primo quidem modo ut includit omnem perfectionem essendi, ita ut nulla de perfectionibus essendi illi desit, & secundum istam considerationem, includit vitam, intellectualitatem & sapientiam, secundo modo accipi potest esse pro vltima actualitate, quæ reperitur de facto in qualibet creatura. Et secundum istam considerationem est vltimum complementum, & actualitas cuiuscunque rei, quæ omnia actuatur, igitur in hac quæstione de esse utroque modo disputandum est, sed præcipue primo modo. Et ita in corpore dicemus de esse primo modo, in solutionibus vero argumentorum dicemus de esse secundo modo.

¶ PRIMA conclusio. Esse purum & in abstracto, cum omni amplitudine & perfectione essendi non est de essentia alicuius creaturæ, nec esse potest. Itaque creatura non habet nec habere potest esse per modum ipsius esse, sicut materia non habet formam per modum ipsius formæ, & cum extensione amplitudine, & vniuersalitate ipsius formæ, & non habet esse purum siue admixtione imperfectionis. Hæc conclusio sic explicata probatur.

¶ Primo probatur ex sacris literis in locis adductis pro prima & secunda conclusione quæstionis principalis, in quibus aperre significatur quòd plenitudo essendi est Deo propria, & quòd illi soli còuenit esse maxima cù plenitudine, ita ut includat omnem perfectionem essendi, ergo non potest competere alicui creaturæ. Còfirmatur primo hoc argumentum, quod desumitur ex sacris literis. In illis apertè significatur quòd omnes res etiam eminentissimæ, si cum Deo eiusque esse comparentur nihil sunt, & quod solus Deus verè est, & alia cum Deo comparata non sunt, tamen si aliqua creatura haberet, vel habere posset plenitudinem essendi, verè esset etià comparata cum ipso Deo. Nam haberet totam perfectionem essendi sicut ipse Deus, ergo, Maior probatur. Iob ca. 28. dicitur de Deo. *Ipse enim solus est, Et statim subditur. Excelsa & eminentia non memorabuntur in comparatione eius, & alia multa ibi dicuntur, quæ faciunt ad hoc propositum. Sapientiz 11. Quoniam tanquam momentum statera, sic est ante te orbis terrarum, & tanquam guttatoris antelucani, quæ descendit in terram, Et Esaiæ cap. 40. res omnes cum Deo comparatæ assimilantur rebus parui aut nullius momenti, & ponderis, & ita dicitur. Ecce gentes quasi strilla strula, & quasi momentum, stratera reputata sunt, ecce insula quasi paluis exiguis. Et statim omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum & inane reputatae sunt ei. vel ut alij legunt plusquam nihilum. Qui locus maxime Dei maiestatem còmedat & explicat, quatuor ab alijs distet, ppter suam esse plenitudinem, ita ut omnia alia si cum diuina immeasure comparentur, esse non habeant, & sunt nihil, quo nihil est imperfectius, omnia enim quantumuis imperfecta esse habent, tamen tota collectio simul omnium creaturarum, si cum Deo comparetur, esse non habet, itaque aduertendum maxime in illo loco, quod non solum vna*

creatura Deo comparata non habet esse, verum etiam omnes perfectiones creaturæ, & ideo dicitur *omnes gentes, &c.* Et Esai. cap. 41. dicit propheta de idolis creatis. *Ecce vos estis ex nihilo.* vel, vt legit Hieronymus. *Ecce vos estis pro nihilo,* vel, vt legunt alij. *Ecce estis minus quam nihil.* Vbi aperte significatur, quod res creatæ cum Deo comparatæ sunt nihil, & non habent esse, quoniam Deus plenissime habet esse, creatura verò habet esse sine plenitudine. Confirmatur secundo. Et explicatur hoc ipsum mirabili testimonio Esaiæ Prophetæ cap. 33. vbi loquens de viro, iusto diuino lumine illustratus, & omnia creata transcendens ait. *Iste in excelsis habitas, &c.* Et subditur statim, *Regem in decore suo videbunt oculi eius, cernes terram de longe.* Loquitur vero Propheta de Rege illo gloriæ, de quo diximus supra, quod ambit totum esse, & illud excedit, & præminet illi, ita vt sit res totius esse, quoniam præhabet in se omne esse maxima cum puritate, & celsitudine. Igitur vir iustus lumine diuino istam plenitudinem essendi considerat, & istum Regem in sua pulchritudine. Et quid sequitur? *cernes terram de longe.* In quo significatur, quod omnia creata in præsentia tanti Regis apparerent parui, aut nullius momenti. Ean. quæ de longe vñ parua apparent, vel nō apparent. Et ita iusto vidente plenitudinem, & eminentiam essendi diuinam, creata videntur de longe. Vnde ita subditur in Propheta nomine iusti. *Vbi est literatus? vbi legis verba ponderans? vbi doctor paruulorum?* Quasi omnia ista, quæ inter creata sunt maximi momenti euanescent, & non appareant in præsentia diuinæ magnitudinis, sicut non apparent stellæ in præsentia Solis, qui est luminare maius, habens plenitudinem lucis. Confirmatur tertio grauissimo, & elegantissimo testimonio eiusdem Prophetæ cap. 42. vbi ad explicandum diuinum esse plenum omnibus perfectionibus. *Ego Dominus, hoc est nomen meum,* vbi habetur, vt diximus in secunda conclusione quæstionis principalis, nomē, *iehoua*, q̄ significat ipsam plenitudinem essendi. Ad significandum vero quod hoc creaturis non competit, nec competere potest, subditur itatim. *Et gloriam meam alicui non dabo.* Qui quidem locus quamuis habeat aliam conuenientissimam expositionem, optimè & acutissime explicari potest, iuxta dicta in quodā argumento pro secunda conclusione quæstionis principalis. Gloria enim, vt diximus, significat totum esse rei, & plenitudinem ipsam essendi. Et ita cum Deus in hoc loco explicaret suam diuinitatem, & vniuersalitatem essendi, quæ est illi propria, ait, quod hæc plenitudo essendi, quæ est in ipso significata illo nomine, gloria, non potest creaturæ competere. Et ita dicit. *Gloriam meam alicui non dabo.* *No dare yo a nadie todo mi ser.* Ex hac autem eminentia, & plenitudine essendi oritur respectus ille, & reuerentia, quæ Deo soli debetur. Et ratione huius, locus ille habet aliam legitimam expositionem, quæ non attinet ad nostrum propositum. Idem habetur in eodem Prophetæ cap. 48. vbi dicitur. *Propter me, propter me faciam, vt non blasphemet, & gloriam meam alicui non dabo,* idest, plenitudinem meam essendi non communicabo alicui creaturæ, quod vt explicaret subdit statim. *Audi me Iacob, & Israel, quem ego voco. Ego ipse,* vel vt alij legunt. *Ego sum, Ego primus, & ego nouissimus,* idest, ego amplector, & includo omne esse, & hoc est mihi proprium, nulli creaturæ factæ aut factibili conueniens, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio ex illo cap. firmiter, de summa Trinit. & fide Cathol. in qua tanquam proprium Dei ponitur, quod sit immensus, & quod omnia de nihilo creauit. In quibus aperte significatur, quod immensitas, & plenitudo essendi non potest conuenire alicui creaturæ.

¶ Tertiò probatur conclusio autoritate Sanctorum. Hoc enim probant omnia testimonia quæ adducta sunt in secunda conclusione quæstionis principalis. Sunt præterea alia testimonia, quæ hanc conclusionem clarius probant. August. tomo 1. libro 7. confess. cap. 11. ait. *Et inspexi cetera infra se, & vidi, nec omnino esse, nec omnino non esse, esse quidem, quoniam abs se sunt, non esse autem, quia id, quod est, non sunt.* Vbi aperte significatur quod creaturæ non habent esse plenum. Item in eodem tom. 1. lib. 2. de moribus Manichæorum cap. 4. vbi intendit explicare, quod creatura non habet plenitudinem bonitatis & perfectionis, ac subinde quod non habet esse cum plenitudine perfectionis ait. *Videte quam expedita sit sententia catholice discipline quæ aliud dicit bonum, quod summe ac per se bonum est, & non participatione alicuius boni, sed propria natura & essentia, aliud quod participando bonum & habendo, habet autem de illo summo bono vt bonum sit, in se tamen manente illo, nihilque amittente.* Hoc autem bonum quod postea diximus, creaturam vocant, cui noceri per defectum potest, cuius defectus Deus auctor non est, quia existens, & vt ita dicam essendi auctor est, ita & malum offenditur quomodo dicitur. *Non enim secundum essentiam, sed secundum priuationem rectissime dicitur, & natura cui noceri possit, apparet.* Non enim ipsa est summum malum, cui bonum adimittitur cum nocetur, nec summum bonum, quæ propterea deficere a bono potest, quia non existendo bonum, sed bonum habendo dicitur. *vana, nec naturaliter bona res, quæ cum facta dicitur utique vt bona esse ratione ita & Deus summum bonum est, & ea quæ fecit ep̄s, sunt omnia, quamuis non sint iam bona, quam esset ille ipse qui fecit.* Quis enim hoc tam insanus audeat exigere vt equalia sint artificij opera, & condita conditoris? Creatura ergo non habet esse cum omni plenitudine, sicut Deus. Et eodem tom. 1. lib. 13. confess. cap. 16. inquit loquens cū Deo. *Nam sicut oīno su es tu scis solus, qui es incommutabilis.* Vbi esse omnino, & cum omni plenitudine attribuit soli Deo, ac subindi nullæ creaturæ conuenire potest. Et in eodem tom. lib. vno de vera religione cap. 18. loquens de mutabilitate creaturarum, inquit. *Quare mutabilia sunt? & reddit rationem, dicens, quia non summe sunt: quare non summe sunt? quia inferiora sunt eo a quo facta sunt;* tom. 5. lib. 12. de Ciuit. Dei cap. 2. Cum Deus summa essentia sit, hoc est, summe sit, & ideo immutabilis sit, rebus, quæ ex nihilo creauit esse dedit, sed non summe esse sicut ipse est. Hieronymus. super cap. 1. Ecclesiastes in illis verbis. *Vanitas vanitatum, &c.* ait. *Possumus igitur & nos in hunc modum, celum, terram, maria, & omnia, quæ in hoc circulo continentur bona quidem per se dicere, sed ad Deum comparata esse pro nihilo.* Et quomodo si igniculum lucerna vident, contentus esse eius lumine, & postea orto Sole non cernerem, quod lucebas, stellarum quoque lumina iubare viderem Solis abscondi: ita aspiciens elementa, & rerum multiplicem varietatem, admiror quidem operum magnitudinem, recogitans autem omnia pertransire, & mundum suo fine senescere, solumque Deum illud semper esse quod fuerit, compellor dicere, non semel, sed bis. Vanitas vanitatum, &c. Chrysost. homil. 3. super ep̄st. ad Ephes. cap. 1. in illis verbis, *Super omnem principatum,* inquit. *Quod enim culices sunt ad homines collati, hoc omnis creatura est, si Deo comparetur.* Et homil. 3. ad Colof. in principio docet, quod creatura non potest esse imago Dei, cum dicit, si vero creatura est quomodo creaturis est imago? tamen si creatura posset habere omnem plenitudinem essendi, esset imago creatoris. Bernardus homil. 3. super missus est, ait. *Altissimus enim Deus Pater, quamuis omnipotens sit, noc potuit tamen vel aequalē sibi condere creaturam.*

August.

Hieronym.

Chrysost.

Bernard.

¶ Quarto

¶ Quarto probatur conclusio authoritate omnium Scholasticorum. Ita enim tenent omnes nullo excepto cum Magistro in 1. distin. 3. Et peculiariter D. Thom. docet hanc sententiam in locis innumeris 1. par. q. 3. art. 3. Et præcipue in solutione ad quartum, ubi docet, quod licet creatura sit similis Deo, Deus tamen nullo modo est similis creature, tametsi in creatura plenitudo essendi, & perfectionis esset mutua similitudo ex utraque parte. Et quæst. 44. art. 2. in fine corporis expresse docet, quod creatura non potest habere infinitatem simpliciter secundum essentiam, tamen si in creatura posset esse per modum ipsius esse, creatura esset infinita. Et in solutionibus ad primum, ait, quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creaturæ, unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Et in quæst. 50. art. 2. ad quartum, docet, quod omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse eius non est absolute subsistens, sed terminatur ad naturam aliquam, cui aduenit. Et quæst. 52. art. 2. loquens de angelo docet, quod angelus est essentia, & virtus finita, & quod sola diuina essentia est infinita, & virtus infinita. Item quæst. 55. art. 1. dicit. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus, & ad speciem, hoc autem proprium est essentia diuine, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et quæst. 84. art. 2. in corpore, & præcipue ad tertium dicit, quod qualibet creatura habet esse finitum, & determinatum, &c. Et 2. cont. gent. cap. 98. ait. Similitudo totius entis esse non potest, nisi in natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est vniuersale principium & virtus actiua totius entis, qualis est sola natura diuina, omnis autem alia natura, cum sit determinata ad aliquod genus, & speciem entis non potest esse vniuersalis similitudo totius entis. Et in 1. 2. q. 2. art. 5. ad secundum, idem docet D. Thom. dicens, quod esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi præminet viæ, & omnibus subsequenter. Sic igitur ipsum esse præbabet in se omnia bona subsequenter, sed si consideretur prout participatur in hac re, vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creature, &c. Vltimus locus D. Thom. elegantissimus est in quæstione vnica de scientia Dei art. 2. ubi dicit. Esse specificum vnus rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata tantum deus de perfectione simpliciter quantum perfectionis in alijs speciebus inuenitur, ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis vniuersæ, quæ consurgit ex singularium rerum perfectionibus in æicem congregatis. Eandem sententiam tenet cap. 6. de ente, & essentia Caiet. Sequuntur D. Tho. in omnibus his locis, præcipue in isto loco de ente & essentia, & in 1. par. q. 84. art. 2. ad tertium. Ferrar. & omnes alij Thomistæ.

Prima demonstratio

¶ Quinto probatur acutissimis demonstrationibus deductis ex Metaphysica & Philoſophia. Prima demonstratio elegantissima. Creatura non potest esse ipsum esse purum & abstractum, ergo creatura non potest habere esse per modum ipsius esse cum vniuersalitate, & amplitudine essendi. Consequentia est bona. Solum enim esse purum & abstractum est esse per modum ipsius esse cum extensione & amplitudine essendi. Nam omne aliud esse quod non est purum & abstractum habet aliquid admixtum de non esse & imperfectione, ac subinde non habet totam perfectionem essendi. Antecedens vero probatur, nam esse purum & abstractum non potest esse nisi vnicum tantum, sed diu-

num esse est purum & abstractum, ergo esse creati, non est esse purum & abstractum. Consequentia est bona. Minor definita est supra in secunda conclusionem quæstionis principalis. Maior in qua est difficultas probatur. Esse in quantum est ipsum esse non potest diuersificari sicut homo in quantum homo non diuersificatur in Petro, & in Paulo, nec animal in quantum animal, sed tantum diuersificari potest per aliquid, quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse equi, p. illud, quod additur, esse vero abstracto nihil coniungi potest ut dictum est in secundo fundamento quæstionis principalis, ergo. Hac demonstratione vtitur D. Thom. 1. par. quæst. 11. art. 3. & 4. li attentè legatur, & quæst. 44. art. 1. & quæst. 54. art. 1. ubi probat quod intelligere abstractum nõ potest esse nisi vnicum, ubi Caietan. acutissime loquitur, & 2. cont. gent. cap. 52. ubi Ferrar. explicat istam rationem. Confirmatur primo hæc demonstratio & explicatur. Si daretur aliqua forma per se subsistens abstracta non determinata ad aliquod subiectum non posset esse nisi vnica, ergo esse purum & abstractum, non potest esse nisi vnicum. Consequentia est bona ex paritate rationis. Nam eadem ratio est de esse abstracto & non determinato: atque de forma abstracta. Antecedens vero conitatur. Formæ v. c. albedines vel calores multiplicatur penes recipientia, & ita ubi non sunt diuersa recipientia non est diuersitas. Qua ratione D. Thom. 1. par. quæst. 50. art. 4. docet quod est impossibile esse plures angelos in eadem specie, quoniam sunt formæ per se subsistentes separatæ à materia & recipiente. Confirmatur secundo demonstratione & explicatur. Si creatura esset purum esse abstractum, sequitur quod daretur multiplex esse infinitum, hoc autem est impossibile, ergo. Sequela probatur. Esse purum, & abstractum claudit omnem essendi perfectionem, cum nihil habeat admixtum de non esse. Minor vero probatur. Vnum esse infinitum subsistens non haberet quo distingueretur ab altero, siquidem tale esse clauderet, & comprehenderet omnem essendi perfectionem. Confirmatur adhuc tertio. Ut diximus in secunda conclusionem principalis quæstionis, & in solutione ad primum principale. Deus claudit omnem perfectionem essendi, quoniam est ipsum esse purum & abstractum, ergo si creatura est esse purum, & abstractum, claudit etiam omnem essendi perfectionem, ac subinde non distingueretur à diuino esse, sed potius clauderet illud. Hæc autem demonstratio amplius explicabitur in demonstratione sequenti.

¶ Secunda demonstratio. Quæcunque creatura quantumvis eleuata, & subsistens, & abstracta forma non est esse purum, & abstractum per se subsistens, ut probauimus in præcedenti demonstratione, sed est habens esse, ergo esse creaturæ non est esse cum omni perfectione, & amplitudine essendi. Probatur consequentia. Esse receptum, & contractum ad aliquam naturam non potest includere omnem essendi perfectionem. Confirmatur demonstratio, & explicatur. Omnes formæ limitantur, & finiuntur penes recipientia, & subiecta, quæ determinant ipsas formas, ergo etiam esse finitur & limitatur penes naturā in qua recipitur. Consequentia est bona ex paritate rationis. Sicut enim aliæ formæ dicunt amplitudinem, & vniuersalitatem in suo genere, ita ipsum esse dicit vniuersalitatem simpliciter, & ita sicut aliæ formæ limitantur in suo genere penes recipientia, & subiecta, ita esse. Antecedens vero probatur: nam formæ v. c. albedo, calor de se dicunt infinitatem, & vniuersalitatem ad hoc, & ad illud, hæc autem determinatur

Secunda demonstratio

K 2 penes

pones recipientia. Nam eo ipso quod recipitur in aliquo subiecto coarctatur, & limitatur ad illud. Hæc demonstratione utitur D. Thom. potissime. 1. par. q. 7. art. 1. ubi intendit probare, quod creatura non sit infinita. Hæc tamen demonstratio sicut est elegantissima, & acutissima, ita est difficillima.

¶ ET ut illam explicemus dubium est de illa an habeat vim hæc ratio. Creatura habet esse, & non est ipsum esse, ergo esse in illa non reperitur eum omni dubitandi est. Nam forma in concreto, etiam si non sit in abstracto, potest habere omnem perfectionem, & plenitudinem illi debitam, & ad hoc quod habeat omnem perfectionem sibi debitam, non est necessarium, quod sit in abstracto, ergo ex eo quod creatura habet esse, & non est ipsum esse in abstracto, non sequitur, quod esse creaturæ non habeat omnem plenitudinem, & perfectionem essendi: consequentia videtur bona ex paritate rationis, ut iam diximus in ijs demonstrationibus. Antecedens verò probatur. Calor enim in igne habet totam plenitudinem, & perfectionem caloris: nam est fons & origo caloris, tamen calor ibi est in concreto, & non in abstracto. Item lux in Sole habet totam perfectionem, & plenitudinem lucis, ut docet D. Thom. 3. par. q. 7. art. 11. Et ratio est aperta. Nam est fons, & origo lucis, tamen lux in Sole non est in abstracto, sed in concreto, ut cõstat, ergo. Denique in Christo Domino est plenitudo gratiæ, ut constat ex illo Ioan. cap. 1. *Plenum gratiæ*, & illud docet etiam D. Thom. in loco citato, tamen gratia ibi est in concreto non in abstracto, ergo forma in concreto etiam si non sit in abstracto, potest habere omnem perfectionem, & plenitudinem debitam sue speciei. Ac subinde esse creaturæ in concreto potest habere omnem essendi plenitudinem. Confirmatur argumentum, & explicatur. Ignis non est ipse calor, sed est habens calorem, & Sol non est ipsa lux, sed habens lucem, & Christus Dominus non est ipsa gratia, sed habens gratiam, tamè calor est in igne cum omni plenitudine, & lux in Sole cum omni perfectione lucis, & gratia in Christo cum omni perfectione gratiæ, ergo quamuis ipsa creatura non sit ipsum esse, sed habeat esse, potest esse in illa cum omni amplitudine, & vniuersalitate essendi.

¶ Ad hoc elegantissimum dubium duplex est solutio, & veraque explicat infinitatem Dei, & finitatem creaturæ. Prima solutio est, quod est maxima differentia inter actum essendi, & formas illas commemoratas in argumento: nam aliæ formæ, & actualitates ex propria ratione formali sunt finitæ, & limitatæ, & ita potest esse aliquod susceptiuum creatum, quod adæquet totam perfectionem intensiuam, & extensiuam illarum. Vnde in aliquo subiecto possunt habere totam suam plenitudinem. Quare in huiusmodi formis non valet; Istæ formæ sunt in subiecto, ergo non habent plenitudinem sibi debitam. Cæterum esse est quædam forma, & actualitas de se infinita, & illimitata simpliciter; & ita actus essendi non potest habere omnem plenitudinem, & perfectionem sibi debitam nisi in abstracto. Nam, nullum subiectum creatum est capax totius perfectionis actus essendi secundum se, sed vincitur susceptiuum illud ab eminètia, & vniuersalitate actus essendi. Et sicut dicemus infra ex D. Thom. 1. par. q. 12. art. 7. quod intellectus creatus quantumuis eleuatus lumine gloriæ non potest in se recipere diuinam essentiam per modum speciei intelligibilis secundum omnem eius virtutem, sed hoc modo solū est in intellectu diuino: ita tota perfectio essendi, & omnis eius amplitudo, & vniuersalitas non potest recipi in aliquo subiecto, sed solum est in Deo cum

omni eius virtute, & amplitudine. Et ita in actu essendi optimè sequitur, actus essendi non est in abstracto, sed in susceptiuo, ergo non est in illo per modum ipsius esse cū omni amplitudine, & perfectione essendi. Sed ut hanc profundissimam solutionem explicemus aliqua adnotanda sunt.

¶ Primo notandum, quod ut infra dicemus in tractatu de actu essendi, quod esse de se, & ex propria ratione dicit actualitatem, & formam infinitam esse est actualitas vniuersalissima respectu omnium. Nihil enim est, quod non actuetur per esse, siue sit pars essentialis, siue integralis, siue prædicatum substantiale, siue ratio aliqua formalis. Omnis enim gradus attingitur ab actu essendi. Et ita D. Thom. 1. par. q. 7. art. 1. & ibi Caiet. docent quod esse est infinitum & illimitatum per modum actus, & formæ. Aliæ verò formæ, & actualitates relatæ in argumento sunt simpliciter finitæ, & limitatæ ex propria ratione, & continentur intra certum genus, & certam differentiam, & ita habent terminos essentielles.

¶ Secundo notandum, quod cum aliæ formæ, & actualitates distinctæ ab ipso esse ex ratione sua, sint finitæ, & limitatæ simpliciter intra certum genus, & differentiam, ita ut habeant terminos essentielles, non mirum, quod aliquod subiectum creatum sit susceptiuum illarum adæquatam, ita ut subiectum adæquet formam, & actualitatem secundum omnem eius latitudinem intensiuam, & extensiuam. Et ita Caiet. 3. par. quæst. 7. art. 11. expressè docet, quod *ignis adequat calorem secundum se, quia tanti, tam extensiuè, quam intensiuè est susceptiuus caloris, quantum natus est esse secundum se calor*. Et idem dicendum est de luce Solis. Et ratio huius rei est aperta. Nam istæ formæ, & actualitates secundum se sunt finitæ, & limitatæ secundum intensionem, & extensionem, ergo aliquod subiectum finitum, & creatum potest esse adæquatam susceptiuum illius. Vnde licet sine in concreto possunt habere omnem suam perfectionem, & plenitudinem sibi debitam. Quare loquendo de alijs formis, & actualitatibus demonstratio nulla est; cæterum loquendo de ipso esse, habet demonstratio ista maximam vim.

¶ Secunda solutio etiam acutissima, & præcedentis explicatiua est. Quod formæ relatæ in argumento quamuis non sint de essentia subiecti, sunt tamen propriæ passionis, ut constat de luce respectu Solis. Est enim lucidus per se in secundo modo. Et idem est de calore in igne. Et idem dicunt Thomistæ. 3. par. q. 2. art. 12. & in quæst. 7. de gratia in Christo, quod est propria passio illius, vel saltem habet se ad modum propriæ passionis. Et ideo quamuis istæ actualitates sint in concreto, possunt habere omnem plenitudinem, & perfectionem debitam illis, & ex parte subiecti non admiscetur aliquid de forma contraria, quod tollat puritatem, & plenitudinem talis formæ, & ideo in proprio subiecto potest habere omnem suam plenitudinem, & perfectionem. Cæterum esse non est de essentia alicuius creaturæ, ut dicemus in solutione ad primum, nec est propria passio, nec esse potest, ut dicemus in solutione ad vltimum, sed habet se ad modum accidentis communis, quod prouenit ab extrinseco, & hac ratione, non potest habere omnem plenitudinem, & perfectionem in subiecto. Ut hanc solutionem explicemus aliqua adnotanda sunt.

¶ Primo notandum, quod forma in subiecto quādo dimanat ex principijs rei essentialibus, & habet necessariam connexionem cum essentia rei æquiualeat tali formæ in abstracto in perfectione, vniuersalitate, & amplitudine. Itaque forma in tali concreto habet tantam puritatem, perfectionem, vni-

Secunda solutio acutissima.

Elegantissimum dubium circa rationem D. Thom. 1. par. q. 7. art. 1.

Prima solutio optima.

derelictare, & simplicitudine. Itaque forma in tali concreto habet tantam puritatem, perfectionem, vniuersalitatem, & amplitudinem, ac si esset in abstracto, nec potest habere aliquid admixtum de forma contraria. Vnde sicut D. Thom. 1. par. multis in locis, & præcipue quæst. 50. art. 2. ad quartum, docet, quod forma abstracta, & non recepta habent infinitatem in suo genere: ita forma in suo proprio concreto habet infinitatem. Et ita Caiet. 3. p. q. 7. a. 1. s. & ut hæc dicit, quod calor eo ipso, quod ponitur in alio subiecto, quam in igne (qui est proprium subiectum caloris) est limitatus, & deficiens a perfectione quam patet esse calor secundum se habere: quoniam ponitur in subiecto extraneo non adæquante perfectionem caloris: in igne verò est secundum omnem suam plenitudinem, puritatem, & perfectionem: nam est subiectum proprium, subiectum verò proprium adæquat perfectionem formæ. Huius ratio est clarissima, & ingeniosissima. Quoniam forma in abstracto ideo est perfectissima, & habet omnem puritatem, & plenitudinem, verbi gratia, calor, quoniam non habet unde possit ei admisceri de forma contraria, scilicet, de frigiditate: nam non potest ei admisceri ratione ipsius formæ, cum habeat contrarietatem cum illa, nec ratione subiecti cum nullo habeat, sed formæ in proprio concreto, verbi gratia, calori in igne non potest admisceri aliquid de forma contraria, scilicet, de frigiditate, ergo in igne habet omnem puritatem, amplitudinem, & perfectionem. Minor in qua est difficultas probatur. Non enim potest admisceri aliquid de frigiditate ratione formæ, scilicet, caloris propter rationem factam, nec etiam ratione subiecti, in quo est, quod constat euidenter: nam contraria forma, videlicet, frigiditas magis repugnat essentia ignis, vnde dimanat calor quam ipsi calori: nam essentia est principium, & radix talis formæ, & in illa continetur veluti in causa effectiua radicaliter, & virtualiter, ergo ratione concreti, & subiecti, in quo est talis forma non potest admisceri aliquid de forma contraria, quare ratione potest habere illa forma in proprio subiecto omnem puritatem, plenitudinem, & perfectionem: & subiectum proprium est susceptivum talis formæ secundum omnem eius puritatem, & amplitudinem. Hanc autem puritatem, & plenitudinem non potest habere in subiecto extraneo: nam ratione subiecti potest admisceri aliquid de forma contraria, cum non sit radix talis formæ. Quod ut amplius explicemus, & simul istam rationem.

¶ Secundo notandum, quod id quod aduersatur alii cui formæ multo magis aduersatur causæ illius formæ, ut causa est. Ratio huius est. Quoniam effectus continetur in ipsa causa radicaliter, & virtualiter & perfectiori modo quam in seipso, ut docet D. Th. multis in locis, præcipue 1. par. q. 4. art. 2. Et ita ratione illius continentis quidquid aduersatur effectui aduersatur causæ talis effectus, in qua continetur talis effectus altiori, & eminentiori modo, verbi gratia: error alicuius conclusionis non solum contrariatur scientiæ illius, verum etiam præmissis dispositis ad inferendam conclusionem scientificam, in quibus virtualiter continetur talis conclusio. Est etiam aliud exemplum theologicum. Multi enim Theologi in 1. 2. quæst. 4. art. 4. docent, quod odium Dei, quod est in voluntate non solum repugnat ei dilectione, verum etiam repugnat cum diuina visione, ita ut sit repugnatio, quod aliquis videat Deum, & quod odio prosequatur illum, quoniam visio Dei est productiua dilectionis, & in illa veluti in causa continetur. Item Theologi in 3. par. q. 34. art. 1. docent, quod forma contraria gratiæ non potest intelligi in anima Christi, prout coniuncta est Verbo di-

nino. Et ita Christus Dominus non est sanctificatus ex non sancto priuatiue: quoniam gratia veluti naturali sequela sequitur est in anima Christi, prout coniuncta est diuinæ personæ. Cum ergo subiectum sit radix & causa propriæ passionis, continens illam virtualiter, forma contraria magis repugnat subiecto, quam ipsi propriæ passioni, ac subinde ratione subiecti non potest habere aliquid admixtum de forma contraria, quod tollat eius puritatem, plenitudinem, & perfectionem. Vnde talis forma etiam si sit in proprio concreto habet omnem plenitudinem, puritatem, & perfectionem, ac subinde, ita se habet ac si non esset in concreto. Et tale concretum est adæquatum susceptivum talis formæ secundum omnem eius latitudinem, & perfectionem.

¶ Tertiò notandum, quod accidentia communia, cum non sint in proprio, & naturali subiecto, sed in extraneo non possunt habere omnem plenitudinem, & perfectionem in tali subiecto, & tale accidens, & forma in concreto non æquiualeat sibi ipsi in abstracto. Nam cum accidentia communia non dimanet ex principijs essentialibus subiecti, forma contraria non repugnat essentia subiecti: & ita ratione subiecti potest admisceri aliquid de contraria forma, quod tollat eius puritatem, & plenitudinem, & de facto semper admiscetur. Quoniam subiectum extraneum non est susceptivum adæquatum totius perfectionis talis formæ: & ita talis forma non potest esse in tali subiecto cum omni plenitudine, & perfectione. Vnde Caietan. 3. par. quæst. 7. art. 1. dicit, quod statim calor in alio quam in igne ponitur, intelligitur limitatus, & deficiens a perfectione, quam a natura est calor secundum se habere. Ex hoc enim ipso, quod calor in subiecto inadæquans calorem secundum se, ponitur limitatus & deficiens ponitur. Itaque eo ipso, quod forma ponitur in subiecto extraneo, & non proprio finita ponitur, & limitata, & non potest habere omnem plenitudinem, & puritatem. Cum igitur esse in omni creatura sit veluti accidens commune, ut dicemus infra, & non sit de essentia creaturæ, nec propria passio, creatura non potest esse subiectum adæquatum totius perfectionis essendi. Et ita solus Deus, qui est ipsum esse in abstracto potest habere, & de facto habet omnem puritatem, & perfectionem essendi.

¶ Sed adhuc non quiescit animus. Nam D. Th. sæpius docet, quod forma limitatur per materiam, & per materiam taliter eius perfectio, & eius amplitudo contrahitur. Ita dicit 1. par. quæst. 7. artic. 1. in corpore. Et in quæst. 50. art. 2. ad secundum, docet D. Thom. quod forma non recipitur in materia per modum formæ, id est, cum amplitudine, & extensione, & puritate formæ, ut explicat ibi Caietan. Et in solutione ad ultimum, dicit, quod angeli sunt infiniti secundum quid, quoniam sunt forma non recepta in alio. Et nos adduximus in vltima confirmatione huius demonstrationis illud, quod forma & actualitas finitur, & limitatur penes recipientia, ergo omnes istæ formæ, & actualitates finuntur, & limitantur per concreta, & subiecta, sicut ipsum esse, etiam si sint propria subiecta.

¶ Ad hoc dubium respondetur, ex dictis, quod hæc omnia intelligenda sunt, quando actualitas, & forma recipitur in subiecto extraneo, quod non adæquat totam perfectionem formæ, & actualitatis. Cæterum quando ipsum recipiens adæquat totam perfectionem, & virtutem formæ, non limitatur, nec coarctatur per susceptivum. Materia enim horum inferiorum coarctat, & determinat amplitudinem formæ: quoniam materia talis non adæquat totam perfectionem, & virtutem formæ. Et ita

K 3 semper

Ratio in-
geniosa.

semper est in materia materiali ter, & non per modum formæ; ceterum forma coeli non coarctatur, nec limitatur per materiam. Quoniam materia adæquat totam perfectionem formæ. Non dissimiliter in proposito, subiectum extraneum non adæquat perfectionem formæ, & actualitatis, & ideo tale subiectum coarctat illam: proprium verò subiectum adæquat totam perfectionem, & virtutem formæ, & ita recipitur in illo per modum formæ, cum vniuersalitate, & extensione formæ. Hæc dicta sunt de hac demonstratione.

Pertia demonstratio. Tertia demonstratio desumitur ex eodem fundamento. Creatura non est ipsum esse in abstracto, ut iam probauimus, sed est esse receptum, & per consequens limitatum; ergo non recedit omnino, & totaliter à non esse, sed habet aliquid admixtum de non esse, ac subinde non habet esse cum vniuersalitate, & perfectione essendi. Probatur consequentia. Nam ut dictum est in secunda demonstratione, pro secunda conclusione questionis principalis, per modum quo aliquid habet de esse recedit à non esse. Circa hanc demonstrationem posset esse eadem dubitatio, quæ fuit circa præcedentem. Quoniam calor in igne est in concreto, & non in abstracto: tamen totaliter, & omnino recedit à frigiditate. Item lux in Sole est in concreto, tamen totaliter recedit à tenebris; ut iam diximus, ergo ex hoc, quod esse creaturæ sit esse receptum, & in concreto non sequitur, quod non recedat totaliter à non esse. Respondetur omnino eodem modo, & eisdem solutionibus, sicut ad dubium præcedens. Confirmatur hæc demonstratio sic explicata. Creatura non est purus actus: hoc enim est proprium Dei, ut constat, sed habet aliquid admixtum de potentialitate, ergo non habet esse cum omni puritate, & perfectione, & amplitudine essendi. Probatur consequentia. Nam si habet admixtum aliquid de potentialitate non habet puram perfectionem, & actualitatem, sed admiscetur ei aliquid imperfectionis, & non entis.

Quarta demonstratio. Illud quod est tale per participationem, non debet habere actum illum, & formam in summo cum omni plenitudine, & perfectione essendi sicut est in tali per essentiam, sed creatura habet esse per participationem, & solus Deus est esse per essentiam; ergo solus Deus habet esse cum omni plenitudine, & perfectione; & nullo modo creatura. Consequentia est bona: Minor est manifesta, ex dictis in prima, & secunda conclusionibus, questionis principalis, & plura dicuntur infra in hac questione. Maior probatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem. Illud enim quod est tale per essentiam debet habere formam illam, & actum cum omni plenitudine, & perfectione; nam debet esse mensura, & regula aliorum: illud verò quod est tale per participationem non debet habere formam illam, & actum cum æquali perfectione, & plenitudine, alio non esset mensuratum, si omnino adæquaret suam mensuram. Exemplis vero explicatur. Nam lux est in Sole cum omni plenitudine, & perfectione: quoniam lux est in Sole per se, & Sol est mensura, & regula aliorum lucidorum, in alijs vero quæ sunt lucida per participationem, ut in aere lux non est cum illa plenitudine, & perfectione, sed deficiunt ab illa plenitudine, & perfectione. Et idem est de calore in igne, & in alijs.

Quinta demonstratio. Quinta demonstratio. Inter Deum, & creaturas non potest esse mutua similitudo æquiparantia in ratione essendi, ergo esse creaturæ non potest includere omnem perfectionem essendi. Probatur consequentia: Nam si creatura includeret esse cum omni plenitudine, & perfectione esset mutua similitudo, hac enim ratione est mutua similitudo inter ipsas diuinas personas: quoniam quilibet includit

omnem plenitudinem essendi cum maxima perfectione. Antecedens verò est D. Dionysii, cap. 9. de diuinis nominibus, cuius verba adducuntur infra in solutione ad quintum principalis questionis. Et probabitur etiam antecedens ibidem. Interim vide D. Thom. 1. par. quæst. 5. art. 3. ad ultimum.

Sexta demonstratio. Si creatura haberet omnem plenitudinem essendi cum omni perfectione, & puritate, sequitur, quod talis creatura esset omnino immobilis, & immutabilis. Consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Hac enim ratione Deus est omnino immutabilis, quia comprehendit in se omnem plenitudinem, perfectionis totius esse, & ideo non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertinebat, ut docet D. Thom. 1. par. q. 9. ar. 1. & nos infra. hæc autem ratio etiam habet vim in creatura, si clauderet omnem perfectionem essendi, ut per se est manifestum, ergo, falsitas verò consequentis est nota, & ostenditur infra.

Septima demonstratio. Alias sequitur, quod ex creatura posset comprehendi creator, consequens autem est falsissimum, ergo. Falsitas consequentis est nota, & demonstrabitur infra. Deus enim est incomprehensibilis, & vincit scientiam nostram. Sequela probatur euidenter: nam in creatura reperitur esse cum omni plenitudine, & perfectione essendi, sicut in ipso Deo, ergo ex ipsa creatura potest comprehendere Deus ipse.

Octaua demonstratio. Si creatura haberet esse maxima cum plenitudine, & perfectione, sequitur, quod esse sit proprius effectus creaturæ. Consequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur, falsitas consequentis est manifesta, & demonstrabitur infra in solutione ad sextum principale. Sequela probatur. Creatura habet esse cum maxima eminentia, & plenitudine, ergo est propria causa ipsius esse. Probatur consequentia. Nam ad rationem propriæ causæ alicuius effectus sit est, quod forma talis effectus sit in aliquo cum plenitudine, & eminentia, ut patet in igne, qui est propria causa caloris, & in Sole, qui est propria causa lucis.

Vltima demonstratio. Omnis creatura facta vel factibilis cum sit finita, & limitata, clauditur intra terminos essentielles, & est in certo genere, & habet certam differentiam, ut per se est notum, ergo omnis creatura finitam & limitatam rationem essendi habet, ac subinde non includit esse cum omni plenitudine, puritate, & perfectione essendi. Itaque esse non potest recipi in creatura per modum ipsius esse, & cum amplitudine, & vniuersalitate ipsius, sed determinatè, & limitatè, sicut recipitur forma in materia limitatè, & finitur per illam, & non recipitur cum omni extensione, & amplitudine illius. Creatura enim finita est, & limitata, & ita non est capax actus essendi secundum omnem eius amplitudinem, & perfectionem, sed vincitur creatura ab eminentia, & amplitudine actus essendi: & non capit totam plenitudinem, & perfectionem illius. Et

sequetur vltima para el mar del ser. Sic accommodatissimum simile in essentia diuina, quæ vnitur intellectui creato in ratione speciei intelligibilis, quæ non potest vniri intellectui creato secundum omnem suam eminentiam, & perfectionem, quoniam talis intellectus finitus est, & limitatus, quæ omnia declaranda sunt infra. Nō dissimiliter essentia creata nō est capax actus essendi secundum omnem eius plenitudinem, & perfectionem; nam vnumquodque recipitur ad modum recipientis, & ita cum ipsa finita sit, & limitata, finita, & limitatè recipit esse. Vnde Caiet. 1. par. quæst. 7. art. 1. ait. *Esse secundum se perfectionem quandam dicit, sed non potest imaginari quantam perfectionem.*

Sexta demonstratio.

Septima demonstratio.

Octaua demonstratio.

Vltima demonstratio.

positionem dicat nisi alicui naturæ intelligatur appropriatum, &c. Et ideo est per hoc, quod recipitur in aliqua essentia limitis perfectionis formatur secundum modum naturæ recipientis.

Dubium optimum, & elegantissimum.

¶ Sed ut finitatem istam creati esse amplius explicemus, simul cum infinitate diuini esse. Dubium adhuc est optimum, & elegantissimum. An creatura possit in se comprehendere perfectiones aliquarum creaturarum perfecte & complete. Itaque quæritur non possit continere perfectiones omnium rerum, & totius entis sicut Deus, an possit continere perfectiones aliquarum rerum propter suam emittentiam, & perfectionem. Rationes adducendi sunt quæ sequuntur.

¶ Primo arguitur. Ex eo quod creatura sit finita & limitata, solum sequitur, quod non includit esse cum omni plenitudine, & perfectione, ergo non est inconueniens, quod includat perfectiones aliquarum creaturarum, consequentia est bona, antecedens probatur. Nam vniuersum creaturarum finitum est, & limitatum, ut constat, non enim dicitur infinitam perfectionem, tamen vniuersum includit varias & diuersas perfectiones creaturarum, ut est manifestum, ergo ex finitate creaturæ solum colligitur, quod creatura non includat omnes perfectiones essendi, non tamen colligitur quod non includat aliquas.

¶ Secundo arguitur ad idem. Omnes creaturæ & perfectiones creaturæ etiam possibiles non adæquant diuinam perfectionem & infinitatem, ergo ex eo quod multæ perfectiones creaturæ & creabiles omnes reperiuntur in aliqua creatura, non sequitur, quod creatura illa sit infinita, ac subinde creaturæ aliqua potest in se comprehendere multas perfectiones creaturarum. Consequentia prima & secunda sunt euidentia. Antecedens verò probatur. Omnes perfectiones, & creaturæ creantur, & creabiles tantum habent rationem entis creati seu creabilis, & non rationem entis increati, ergo non adæquant diuinam perfectionem, & infinitatem.

¶ Tercio arguitur. Creatura altior & eminentior continet altiori, & eminentiori modo perfectionem essendi creaturæ inferioris, verbi causa, supremus Angelus continet eminenter perfectionem Angeli inferioris, ergo vna creatura potest in se continere perfectiones aliquarum creaturarum. Consequentia est euidentia. Antecedens verò probatur. Deus continet perfectiones omnium rerum, quoniam altior est, & eminentior, quam omnes res, ergo similiter creatura altior continet perfectiones creaturarum inferiorum, & in eo gradu quo fuerit altior continebit plures, vel pauciores perfectiones essendi.

¶ Quarto arguitur. Ut definitum est, & declaratum in secunda demonstratione pro prima conclusione huius quæstionis. Aliquid potest esse infinitum secundum quid, & in certo genere, verbi causa, lux Solis in genere lucis, & calor ignis in genere caloris, ergo in illo genere istæ formæ continent omnes perfectiones aliarum rerum, eiusdem generis, verbi causa, aliorum lucidorum, & aliorum calidorum. Probatur consequentia. Nam Deus ideo continet perfectiones omnium rerum, quoniam est infinitum simpliciter, & absolute, & in genere entis vel essendi, ergo forma, & actualitas creata in illo genere, & ratione in qua habet infinitatem continebit perfectiones omnium aliorum quæ continentur in illo genere.

¶ Quinto arguitur. Ut dicunt omnes Philosophi, & Theologi, lux Solis eminenter continet perfectionem caloris, & ita lux Solis facit eisdem effectus atque calor, ergo non est inconueniens, quod vna creatura perfectior contineat perfectionem alterius creaturæ inferioris. Probatur consequentia,

Quoniam sicut se habet perfectio caloris respectu perfectionis lucis, ita perfectio creaturæ inferioris respectu superioris.

A ¶ Sexto arguitur. Ex regula quadam Theologica, & Philosophica. Vnum indiuiduum superioris ordinis æquale infinitis, ordinis inferioris, & similiter vna species ordinis superioris æquale infinitis ordinis inferioris, quam regulam constituit Caietan. 1. par. q. 57. art. 2. ubi sic ait. *Stat enim quod vna perfectio altioris ordinis tanta sit perfectionis, quod excedat infinitas perfectiones ordinis inferioris, & eminenter æqualeat illis.* Et ratio huius est. Nam ea quæ in inferioribus sunt sparsa, in superioribus sunt unita, & idem docet in 1. 2. quæst. 10. art. 1. ad vltimum, & 3. par. q. 10. art. 3. ubi apponit exemplum in Sole, & dicit, *illum habere maiorem perfectionem, quam omnia generabilia, & corruptibilia*, ergo perfectior, & excellentior creatura potest continere in se perfectiones aliquas aliquarum creaturarum.

B ¶ Septimo arguitur. Species intelligibilis perfectior, & purior, quæ est in Angelo superiore propter suam excellentiam in representando est vniuersalior, & continet in se multas perfectiones multarum specierum inferioris ordinis in eodem genere representandi, ut definitur à D. Thom. 1. par. q. 55. art. 2. ergo similiter creatura superior, & excellentior in essendo, continet in se perfectionem multarum creaturarum in eodem genere. Probatur consequentia. Quoniam sicut qualibet creatura est finita, & limitata in essendo pertinens ad genus, & speciem finitam, ita species intelligibilis in suo genere intelligibili est finita, & limitata, & sicut vna creatura in essendo differt specie ab altera, & ideo non potest aliam continere in essendo, ita vna species intelligibilis specie differt ab alia in suo genere, ac subinde non posset aliam continere.

C ¶ NIHILO MINVS sit secunda conclusio explicata præcedentis, & quæ complete declarat finitatem creaturæ. Essentia creaturæ quantumcumque superioris, & quantumuis eleuata, in essendo est ita finita, & limitata, ut non possit perfecte, & complete includere perfectionem alterius creaturæ, ita ut sit similitudo illius completa, continens totam perfectionem illius, continet tamen primam completè, & imperfectè. Explicatur conclusio, & statim probabitur. Hæc conclusio habet duas partes, quæ ad hunc modum declarantur. Nam creatura superior, & inferior in aliquo differunt, & in aliquo conueniunt. Id vero per quod vna creatura ab altera differt, nullo modo continetur in alia, quantumuis superiori, cæterum id in quo conueniunt perfectiori, & excellentiori modo est in superiori, & quantum ad hoc continetur eminenter in superiori. Verbi causa, supremus Angelus specie differt ab inferiori, & ita superior non potest inferiorem continere quantum ad differentiam specificam, cæterum conueniunt in gradu intellectualitatis, & quantum ad istum gradum continetur inferior in superiori eminentiori modo. Et ita superior non continet inferiorem perfecte, & complete, & quantum ad omnia, sed imperfectè, & incomplete, & quantum ad aliquid. Hæc conclusio sic explicata probatur quantum ad utramque partem.

D ¶ Prima pars probatur. Primo ex Sacris literis, & Sanctis, in locis adductis pro prima conclusione huius quæstionis, in quibus aperte significatur, quod omnis creatura facta, aut factibilis, quantumuis eleuata sit, est finita, & limitata, & non habet ipsam essendi plenitudinem. Ex hoc autem clare colligitur, quod non includit aliquam aliam creaturam, ut dicemus statim in rationibus pro hac parte huius conclusionis.

Secunda conclusio.

¶ Secun-

¶ Secundò probatur hæc pars autoritate D. Thom. qui hanc ſententiam tenet in locis ſuprà citatis. Sed adducenda ſunt aliqua alia loca, in quibus D. Thom. explicite, & magis clarè hoc dicit. Primus locus eſt i. par. quæſt. 55. art. 1. ad tertium, vbi dicit, quod eaſque ſunt infra angelum, & ea, qua ſunt ſupra ipſum, ſunt quodammodo in ſubſtantia eius, non quidem perfectè, nec ſecundum propriam rationem, cum Angeli eſſentia finita exiſtens ſecundum propriam rationem ab alijs diſtinguatur, ſed ſecundum rationem communem. In eſſentia autem Dei ſunt omnia perfectè, & ſecundum propriam rationem, ſicut in prima, & vniuerſali virtute operatiua, a qua procedit quidquid eſt in quacunque re proprium, vel commune, & ideo Deus per eſſentiam ſuam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non tamen Angelus, ſed ſolum commune. Secundus elegantiffimus in eadè prima par. quæſt. 84. art. 2. in corpore docet implicitè, & virtualiter hanc cõcluſionem; nam in articuli titulo interrogat, an anima per eſſentiam ſuam corporalia intelligat, & reſpondet D. Thom. quod anima humana non intelligit omnia per ſuam eſſentiam, quia ſolus Deus comprehendit omnia. Vbi acutiſſimè aduertit Caietan. quod cum D. Thom. interrogaret de cognitione omnium corporum per ſuam eſſentiam, reſpondet de cognitione omnium, & ratio eſt, quia par ratio eſt de continentia virtutis omnium corporum, & omnium rerum, quia eadem eſt ratio repugnantia reſpectu virtutis, quia ſcilicet actus limitatus non continet perfectè vltimas differentias extranearum ſpecierum. Si enim quidditas aliqua limitata contineret differentias vltimas corporum, nulla eſſet ratio, quare aliqua limitata prohiberetur continere differentias omnium rerum, ſaltem inferiorum. Quoniam iam ceſſat ratio limitationis. Tertius locus optimus habetur in eodem articulo ad tertium. Vbi ait D. Thom. quod qualibet creatura habet eſſe finitum, & determinatum. Unde eſſentia ſuperioris creature, eſt habens quandam ſimilitudinem inferioris creature, prout communicant in aliquo genere, non tamen completè habet ſimilitudinem illius, quia determinatur ad aliquam ſpeciem, præterquam eſt ſpecies inferioris creature. Sed eſſentia Dei eſt perfectè ſimilitudo omnium quantum ad omnia, quæ in rebus inveniuntur, &c. Quartus locus D. Thom. elegantiffimus eſt in quæſt. vnicā de ſcientia Dei. art. 2. vbi ſic ait: quia eſſe ſpecificum vnius rei eſt diſtinctum ab eſſe ſpecifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habite in unaquaque re tantum deſt de perfectione ſimpliciter quantum perfectionis in alijs ſpeciebus inuenitur, ut ſic cuiuslibet rei perfectio in ſe conſiderata ſit imperfecta, veluti pars totius perfectionis vniuerſæ. Hanc etiam ſententiam tenet Caietan. i. par. quæſt. 14. artic. 6. & in quæſt. 55. art. 3. vbi ait, communicari non poteſt ſubſtantia Angeli, vi ſit tanta excellenſia in eſſendo, quod ſit propria ſimilitudo multorum, & in i. par. quæſt. 84. art. 2. idem docet, ut iam diximus. Ferrar. etiam 2. contra gent. cap. 98. circa medium 5. reſpondet in verbis D. Tho. idem docet dicens, quod licet ſuperior ſubſtantia ſola ſubſtantia conſiderata contineat inferiorè perfectionaliter aliquo modo, non tamen continet eam perfectè, & ſecundà propriam rationem, ſed ſecundum rationem communem ab ipſa ſuperiori ſubſtantia participatam perfectioni modo, cum ſecundum propriam rationem ſit ab ipſa ſpecificè diſtincta, ſicut albedo aliquo modo continet alios colores in quantum eſt ipſis perfectior, non tamen illos perfectè, & ſecundum propriam rationem continet.

¶ Tertio probatur hæc pars ratione, quæ quidem ratio deſumitur ex omnibus dictis in his teſtimonijs D. Thom. & Caiet. & Ferrar. Nam omnis crea-

tura producta vel producibilis eſt finita, & limitata contenta in certo genere, & differentia, itaque habet terminos eſſentiales, intra quos continetur. ergo non poteſt continere aliquam aliam creaturam, illa enim eſt extra ſuprà terminos eſſentiales. Conſirmatur argumentum. Quilibet creatura quantum eleuata habet aliquam differentiam, per quam opponitur omnibus alijs ſecus, & differentia illa, ergo ſuperior creatura non poteſt continere inferiorè perfectè, & completè quantum ad omnia, ſcilicet, quantum ad genus, & differentiam, quæ ſunt in inferiori creatura.

¶ Secunda pars conſclusionis probatur primo autoritate D. Thom. in locis citatis, in quibus hoc expreſſè dicit. Præcipue in i. par. q. 84. art. 2. ad tertium, & in q. 22. de veritate ar. 9. ad 4. vbi dicit, quod participatio, quæ eſt ſimplicior, ut eſſe, & viuere ſi accipiantur cum illo modo, quod eſt in rebus magis perfectis perfectior eſt.

¶ Secundò probatur ratione ex his dictis deducta. Quoniam id in quo conueniunt creatura ſuperior & inferior, verbi cauſa, viuere, vel intelligere nobiliori modo reperitur in ſuperiori quam in inferiori, nam reperitur cum modo altiori, ergo creatura ſuperior poteſt continere inferiorè, quantum ad aliquid excellentiori, & eminentiori modo. Conſirmatur argumentum. Creatura inferior, & ſuperior, quantumuis ſint diſtinctæ ſpecificè, poſſunt conuenire, & de facto conueniunt in aliqua ratione vniuerſali, ut conſtat. Tunc ſic: Talis ratio communis determinata per modum, & differentiam, perfectiorem erit perfectior, ſed creatura ſuperior habet differentiam perfectionem, ergo continebit illum gradum, & perfectionem communem eminentiori modo.

¶ Tertio probatur hæc pars alia ratione. Nam ſuperiora continent inferiora, & inferiora ſunt in ſuperioribus: ea enim quæ in inferioribus ſunt ſparſa, in ſuperioribus ſunt vnita, quod eſt intelligendum, ut iam diximus in quarta demonstratione pro ſecunda conſcluſione quæſtionis principalis, ut poſſibile eſt iuxta modum, & capacitatem ſuperioris, ſed creaturæ inferiores non poſſunt adunari in ſuperiori quantum ad rationes proprias, cum ſint diſtinctæ, ut diximus in prima parte conſclusionis, poſſunt igitur adunari altiori, & eminentiori modo quantum ad aliquid, ſcilicet quantum ad rationem communem, in qua conueniunt, ac ſubinde creatura ſuperior continet inferiorè incompletè, & imperfectè. Hæc autem conſcluſio amplius explicabitur in ſolutionibus argumentorum, quæ ſunt contra hanc ſecundam conſcluſionem.

¶ Ad primum argumentum reſponderetur, quod ex eo, quod creatura ſit finita, & limitata non ſolum colligitur, quod non includit in ſe eſſe cum omni plenitudine, & perfectione, verum etiam colligitur, quod non includit perfectè, & completè aliquam aliam creaturam, ut iam diximus. Quoniam ex finitate creaturæ, & ex hoc quod habet terminos eſſentiales, ſequitur eadem repugnantia; nam quæ ratione creatura finita, & limitata non continet omnia, quia clauditur intra terminos eſſentiales; eadem ratione nõ continet aliquam aliam creaturam perfectè, nam non poteſt includere differentias ſpecierum extranearum, cum terminatur per propriam differentiam tanquam per terminum eſſentialem. Vniuerſum vero non eſt aliqua vna creatura, ſed multitudo creaturarum cum aliquo ordine inter ſe. Et ita non mirum quod includat, & contineat multas creaturas.

¶ Ad ſecundum argumentum conſtat ex iam dictis, quod quamuis omnes creaturæ creantur, & crea-

creabiles sint finita, & limitata de quo infra dicendum est, non tamen possunt contineri in aliqua vna creatura propter repugnantiam iam dictam, imò nō possunt continere aliquam aliam. Nam qua ratione nō haberēt terminos essentialis respectu vnus creaturæ non haberent illos respectu omnium.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod creatura altior, & perfectior. v. c. supremus angelus non continet inferiorem perfectē, & completē, & quantum ad omnia, cum differant specie, sed imperfectē, & incompletē, & quantum ad aliquid, vt iam diximus. Nec est eadem ratio de Diuina natura, & de natura creata. Quoniam diuina natura est infinita, & illimitata, carens terminis essentialibus, & ita continet omnem perfectionem. Ceterū creatura est finita, & limitata, habens terminos essentialis. Vnde non potest continere aliquam aliam creaturam perfectē, & completē. Inferiora enim, vt iam diximus, adunantur in superioribus eminēiori modo, iuxta modum, & capacitātē superioris, & quoniam diuina natura habet infinitam capacitatem, sine aliquo termino, ideo omnia creata altiori modo adunantur in diuina natura quoad omnia perfectē, & completē, capacitās verò, & possibilitas creaturæ finita est, & hac ratione inferiora sunt in superiori creatura quantum ad aliquid imperfectē & incompletē.

*Dubium
difficile.*

¶ Ad quartum argumentum, quod est difficillimum, quod iam supra propositum est, Dubium est difficile, an ea quæ habent infinitatem in aliquo certo genere, & ratione, contineant totam perfectionem illius generis, & rationis; ita vt non possit ei fieri additio in illa ratione, & genere: vt lux Solis, calor, ignis, & gratia Christi. Ratio dubitandi est. Nam habent infinitatem in illo genere, & ratione, ergo in illo continent omnem perfectionem aliorū; nam quod est infinitum omnibus modis continet omnem entitatem, & perfectionem in ratione essendi, vt iam diximus; ergo quod est infinitum in certo genere & ratione continet omnem perfectionem illius generis, & rationis. Confirmatur hæc ratio ex doctrina D. Thom. 3. par. quæst. 10. ar. 3. ad tertium, vbi ait, *quod infinito simpliciter quo ad omnia simpliciter nihil est maius, infinito autem secundum aliquod determinatum non est maius in illo ordine*, ergo infinitum in certo ordine, & genere continet totam perfectionem illius generis, & ordinis.

*Optima
solutio.*

¶ Ad hoc dubium est optima solutio, quæ amplectitur duo dicta. Primum dictum est, infinitum secundum quid in certo genere, & ratione continet omnem perfectionem illius generis, & rationis, ita vt ei non possit fieri additio in illo genere, & ratione. Hoc dictum probatur primo autoritate D. Thom. in loco immediatē citato in confirmatione. Et idem docet D. Thom. 3. par. q. 7. art. 11. vbi ait, *quod gratia Christi potest dici infinita; quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ. Et de luce Solis dicit, quod potest dici infinita, quia habet quidquid ad rationem lucis potest pertinere. Et in art. 12. idem dicit de gradu caloris qui est in igne*, ergo. Secundo probatur hoc dictum ratione illa dubitandi, quæ hoc dictum optimē probat. Quæ ratio explicata est suprā in quæstione proposita ad primum argumentum principale artic. 4. ad quartum, qui locus videndus est. Tertio probatur hoc dictū, & explicatur. Quoniam istæ formæ habent omnem perfectionem intensiuam, & extensiuam, quam ipsæ formæ aptæ sunt habere, ergo in illo genere, & ratione habent omnem perfectionem, ita vt non possit eis fieri additio. Consequentia est euidentis. Diuina enim essentia ideo habet omnem perfectionem essendi, quia se extendit ad omne eius maxima cum

puritate. Antecedens verò probatur. Nam duplex perfectio reperitur in huiusmodi formis, alia quidē intensiua, alia verò extensiua, intensiua quidem in ordine ad subiectum, extensiua verò in ordine ad effectus. Sicut in habitu scientiæ est perfectio intensiua in ordine ad subiectum, & extensiua in ordine ad conclusionem, sed vtrique hæc perfectio reperitur in luce Solis, & in calore ignis, ergo. Minor probatur. Et quidem de intensiua compertum est. Quoniam lux in Sole est in proprio subiecto, & similiter calor in igne, ergo habet omnem plenitudinem intensiuam. Probatur consequentia ex dictis supra in prima conclusione huius quæstionis in explicatione 1. & 2. demonstrationis, vbi diximus, quod lux in Sole æquiualeat luci in abstracto, & similiter calor in igne, & quod habet tantam perfectionem ac si esset in abstracto. De extensiua verò etiam est manifestum; nam lux est in Sole veluti in vniuersali principio lucis, & similiter calor in igne, ergo istæ formæ habent omnem perfectionem extensiuam. Itaque sicut scientia aliqua quæ se extenderet ad omnes conclusiones illius scientiæ, & haberet omnem claritatem debitam illi scientiæ, haberet infinitatem quandam, quoniam haberet omnem perfectionem illi debitam, ita istæ formæ habent infinitatem in sua propria ratione, & genere; nam habet omnem perfectionem. Et ita sicut Deus est vniuersalissima perfectio in omni genere, & ratione essendi. Et ita est vniuersalissimum principium essendi, ita Sol, & ignis habent vniuersalem perfectionem in ratione lucis, & caloris, & sunt vniuersalia principia in suo genere. Ex quibus omnibus sequitur, quod sicut diuinæ perfectioni non potest fieri additio aliqua in ratione essendi, & perfectionis; vt iā diximus, ita luci Solis, & calori ignis non potest fieri additio in ratione lucis, & caloris. Nam istæ formæ continent omnem talem rationem, & perfectionem, & ita alia lucida addita luci Solis non addunt perfectionem in ratione lucis; nam non addunt intensionem, vt constat, nec extensionem; nam lux Solis ad omnes effectus lucis se extendit sola, sicut cū adduntur alia lucida, & cum alia lucida adduntur non se extendit ad plures, & idem dicendum est de calore ignis, sicut dicitur de luce solari.

¶ Secundum dictum est. Infinitum secundum quid in certo genere, & ratione non includit omnem perfectionem in ratione essendi. Itaque lux Solis potest esse perfectior in ratione essendi, & idem dicendum est de calore ignis, & de gratia Christi, quāuis non possint habere maiorem perfectionem in sua ratione, & genere. Hoc docet expressē D. Tho. multis in locis, præcipuē 3. par. q. 7. art. 12. vbi ait, *quod lux Solis est infinita, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, & communiter dicitur in doctrina D. Thom. quod gratia Christi, & eius meritum habent infinitatem in ratione gratiæ, & meriti, non tamen in esse entitatio. Probatur etiam ratione, quoniam lux Solis, & calor ignis seu gratia Christi non includunt omnem perfectionem in ratione essendi, vt constat: nam sunt creaturæ, & hac ratione dicuntur infinita secundum quid, ergo. Ex quo sequitur, quod in genere entis potest fieri additio his formis, & potest aliquid esse perfectius in ratione entis; nam non includunt omnem rationem entis, vt iam dictum est. Sequitur etiam ex omnibus dictis solutio quarti argumenti. Dicendū est enim, quod lux Solis continet omnem rationem lucis etiā aliorum lucidorum in ratione lucis, non tamen in ratione entis, & idem dicimus de calore ignis respectu aliorum calidorum, & de Christi gratia respectu gratiæ aliorum. Inde tamen non sequitur, quod aliqua creatura contineat perfectionem alterius crea-*

creaturæ simpliciter, & absolute, & perfecte, & complete, sed imperfecte, & incomplete, & in tali ratione, non tamen secundum omnem rationem, ut iam diximus. Est optimum simile in specie intelligibili, v. c. hominis, quæ continet ipsum hominem, non quidem complete, & perfecte, & secundum omnem rationem, sed in tali genere, scilicet intelligibili, non tamen in genere entitativo, de quo plura dicemus infra in hac eadem questione, ita lux Solis continet omnem lucem in ratione lucis, non tamen in ratione entis.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod lux Solis continet eminenter calorem, loquendo de continentia eminentiali impropria; nam loquendo de continentia eminentiali propria, in rigore non est verum. Nam ut supra dictum est in questione, posita ad primum argumentum, & dicitur infra in hac questione ad continentiam eminentialem proprie requiritur, quod continens contineat aliud, quantum ad omnia, lux verò Solis non continet calorem quantum ad differentiam caloris: dicitur autem continere calorem eminenter, id est, virtualiter, quoniam se extendit ad effectus caloris, sicut diximus ibidem, quod quando una forma se extendit ad effectus alterius, continet aliam eminenter.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod quælibet creatura quantumvis perfecta habet partialem perfectionem, & non vniuersalem, ut postea videbimus. Vnde sicut in corpore naturali, & mystico una pars est excellentior, & nobilior alijs in infinitum. Sicut caput naturale in homine (in quo vigent omnes sensus) maxime excedit alias partes, & caput mysticum Christus Dominus in infinitum excedit alia membra in gratia, & in alijs charismatibus supernaturalibus, tamen caput non includit alia membra. Non dissimiliter creatura superioris ordinis excedit in infinitum alias creaturas ordinis inferioris, & æquualet illis, non tamen eas includit perfecte, & complete, & quantum ad omnia. Et ratio desumitur ex eodem Caieta. in loco primæ partis citato in argumento. *Dispersa in inferioribus debent adunari in superiori eminentiori modo, quo adunari possunt iuxta modum, & capacitatem superioris, creatura verò ex natura sua, & secundum suum modum & capacitatem finita est, & limitata.* Et ita perfectiones rerum inferiorum adunantur in creatura secundum suam finitatem, ita ut creatura superior quantumvis eleuata non includat perfecte creaturam inferiorem, ut diximus, sed includat illam incomplete eo modo quo possibile est creaturæ. Et hoc satis est ad hoc, quod creatura superioris ordinis dicatur æquualet, & excedere infinitas inferioris ordinis.

¶ Ad septimum dicemus in solutione ad quartum argumentum huius questionis, pro nunc respondetur cum Ferrar. 2. contra gent. cap. 98. circa medium, quod licet una creatura non possit in esse entitativo aliam continere perfecte, & complete, tamen species intelligibilis in esse intelligibili potest perfecte, & secundum propriam rationem aliam speciem continere, in quantum species est similitudo, ita ut non distinguatur ab ipsa secundum propriam rationem, quasi eam omnino à sua ratione excludens sicut homo à sua ratione excludit equum. Sed sicut cōtinens perfecte quiddam est in ipsa, & aliquid ultra, sicut virtus actiua superior, & vniuersalis continet virtutem particularem, & aliquid amplius. Ratio huius est. Esse enim entitativum vnius rei est limitatum, & finitum, & ita non potest complete, & perfecte continere esse entitativum alterius, cæterum esse intelligibile non est ita finitum, & coarctatum, & ita una species potest continere aliam perfecte, &

complete in illo genere. De quo infra in solutione ad quartum argumentum huius questionis.

A ¶ EX his duabus conclusionibus sequitur hæc conclusio, quæ directe respondet ad questionem: Esse absolute, & simpliciter non est de essentia alicuius creaturæ, nec esse potest. Hæc conclusio primo probatur ex præcedentibus, & ex omnibus testimonijs, & rationibus adductis pro illis. Esse enim absolute, & simpliciter loquendo sine aliqua limitatione dicit omnem perfectionem & plenitudinem essendi, ut constat, sed esse quod includit omnem perfectionem essendi non est de essentia alicuius creaturæ, nec esse potest, ut iam dictum est, ergo.

B ¶ Secundo probatur adhuc conclusio. In sacris literis significatur, quod esse absolute, & simpliciter, & sine restrictione aliqua, est proprium Dei, & ita ad explicandam propriam naturam, per quam Deus distinguitur ab omnibus alijs rebus. Deus dicitur ipsum esse sine restrictione. *Ego sum qui sum, & ergo esse absolute, & simpliciter non est de essentia creaturæ, nec esse potest.*

¶ Tertiò probatur ex eo, quod in cap. firmiter de summa Trinitate, & fide Catholica dicitur, quod *Deus sua omnipotentia virtute utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualement, & corporalem.* In quo aperte significatur, quod omnis creatura saltem facta habet esse à Deo, & non à seipsa; ac subinde esse non est illi intrinsicum, & essentiale.

C ¶ Quartò probatur conclusio autoritate Sanctorum, qui iam citati sunt in prima conclusione huius questionis, & præterea D. Gregor. lib. 5. moralium cap. 25. explicans illud Iob cap. 4. *Stetit quidam cuius non cognoscebat vultum, ait. Omnis quippe creatura quia ex nihilo facta est, & per semetipsam in nihilum tendit, non stare habet, id est, esse, sed desuere.*

D ¶ Quintò probatur conclusio autoritate omnium scholasticorum. Qui omnes, nullo excepto, tenent, quod esse non est de essentia creaturæ, nec esse potest. Ita Magister in 1. dist. 8. & omnes ibi. Vbi diffinit Magister, quod omnis creatura ad minus est composita ex esse, & essentia. Solus vero Deus nullam habet compositionem. Hanc sententiam specialiter docet D. Thom. in locis citatis pro præcedentibus conclusionibus. Insuper tenet eandem sententiam 1. par. quæst. 6. art. 3. ad secundum, ubi ait, quod licet vnumquodque sit bonum in quantum habet esse, tamen essentia rei creata non est ipsum esse, & ideo non sequitur, quod res creata sit bona per suam essentiam. Et quæst. 7. art. 2. ait, *Forma creata habet esse, & non est suum esse, & in solutione ad primum, dicit, quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit suum esse, vel ipsum esse.* Et in quæst. 12. art. 2. dicit, *Essentia Dei est ipsum esse eius, quod nulli forme creata competere potest.* Item quæst. 50. art. 2. ad tertium, loquens de natura creata, dicit, quod *natura sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius.* Idem docet quæst. 54. art. 1. dicens. *Impossibile est, quod aliquid quod non sit purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas.* Et in quæst. 79. art. primo, idem ait. Et 2. contra gent. cap. 52. ubi ex professo probat, quod in substantijs intellectuales, quæ sunt perfectissimæ creaturæ differt esse, & quod est, & 3. contra gent. cap. 20. docet, quod *essentia nulla creatura est sua bonitas, sed bonitatis participatio bona est, sicut & ipsius esse participatio est ens.* Eandem veritatem docet in 2. dist. 3. q. 2. ad quartum, ubi ait, quod in angelo differt esse, & quod est, eo quod esse ab alio habet. Et de veritate quæst. 10. art. 12. ait, quod cuiuslibet creaturæ esse est aliud ab eius quidditate. Vnde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse, sit per se notum. Alia plurima loca sunt in D. Tho.

D. Thom. quæ breuitatis causa omitto.

¶ Sexto probatur demonstratio. Prima demonstratio fit. Esse creaturæ est esse productum, & factum, ac subinde participatum ab ipso Deo, ergo esse non est essentialiter, & intrinsecum alicui creaturæ. Consequentia est bona. Nam id quod est tale per participationem non potest esse tale per essentialitatem, sed conuenit accidentaliter; nam hæc ratione aqua non includit essentialiter calorem, quia est calida per participationem. Antecedens vero est notum, quoniam creatura non est primum ens, sed solus Deus habet rationem primi entis, ergo omnis creatura habet esse productum ab ipso Deo. Hac ratione utitur D. Thom. in loco citato primæ partis. quæst. 7. art. 2. ad primum, ubi dicit, *quod est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse creatum.* Et ita inter ea, quæ implicant contradictoria, numerat, quod Deus quauis sit infinitus faciat aliquid non factum. Et 2. contra gent. cap. 2. §. inter illa, quæ implicant contradictionem numerat D. Thom. quod aliqua res creata sit, & quod esse eius non pendeat ab ipso Deo. Nam omne quod facit Deus oportet esse factum, & de ratione entis facti est, quod esse suum ex alia causa pendeat, ac subinde repugnat, quod habeat esse per essentialitatem.

¶ Secunda demonstratio est. Essentia creaturæ non est, quod sit purus actus, sed habet aliquid de potentialitate admixtum; nam solus Deus est purus actus, ergo impossibile est, quod esse absolute, & simpliciter sit de essentia creaturæ. Probatur consequentia. Impossibile est, quod aliquid quod non est purus actus sit sua actualitas, & suum esse; nam actualitas potentialitati repugnat. Explicatur demonstratio. Illa enim quæ se habent ut proprius actus, & propria potentia non sunt idem, nisi in actu puro, sed essentia creaturæ, & eius esse habent se ut proprius actus, & propria potentia, ergo non sunt idem, ac subinde creaturæ essentia non est esse absolute. Maior probatur. Nam ratio actus & potentiæ inter se distinguuntur realiter. Quoniam actualitas repugnat potentialitati. Minor vero probatur. Nam propria actualitas essentia creaturæ est esse. Hac demonstratione utitur D. Thom. 1. par. quæst. 54. art. 1. ad probandum quod intelligere angeli non sit eius essentia, quoniam intelligere est vltima actualitas in esse intelligibili. Quæ quidem demonstratio maiorem vim habet de esse, quod quidem est vltima actualitas in esse entitatio, & in esse absolute loquendo. De qua vide Caiet. acutissime loquentem in loco immediate citato.

¶ Tertia demonstratio est. Omnis creatura quantumvis eleuata sit, est composita ex esse, & essentia, Deus vero solus est simplicissimus, omni carens compositione, quod quidem docet D. Thom. multis in locis citatis pro hac conclusione, ergo in creaturis non est idem esse, & essentia, ac subinde esse non est de essentia alicuius creaturæ. Probatur consequentia prima. Ad compositionem enim debent concurrere plura. Secunda vero consequentia est nota.

¶ Quarta demonstratio est. Proprium est Dei, quod esse sit illi intrinsecum, & essentialiter, ut definitum est in conclusionibus quæstionis principalis, ergo esse non potest conuenire creaturis per essentialitatem, sed solum per participationem. Probatur consequentia. Nam quod conuenit alicui secundum propriam naturam, & essentialitatem, non potest alijs conuenire nisi per participationem. Calor enim non conuenit per se alijs ab igne, sed solum per participationem, quoniam calor est proprius igni, & conuenit illi per se. Ratio est aperta. Nam essentia distinguitur inter se, & præcipue diuina essentia distinguitur ab omnibus alijs, ut iam diximus: nam est extra

omne genus, ergo illud quod est essentialiter Deo non potest conuenire essentialiter creaturis, igitur cum esse sit de essentia Dei non potest conuenire essentialiter alicui creaturæ.

¶ Quinta demonstratio. Si esse est de essentia creaturæ, sequitur, quod esse sit in creatura cum omni plenitudine, & perfectione essendi. Consequens est contra primam conclusionem huius quæstionis, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quoniam illud quod conuenit alicui per essentialitatem, & non per participationem conuenit illi in summo cum omni plenitudine, & perfectione, ut constat de luce Solis, quæ conuenit illi per se, & idem conuenit cum omni plenitudine, & perfectione, & idem est de calore in igne. Explicatur hæc demonstratio. Lux quoniam conuenit per se in secundo modo, soli conuenit illi cum omni plenitudine, & perfectione, & idem est de calore ignis, ergo si esse conuenit per se in primo modo creaturæ, multo magis erit in tali creatura cum omni plenitudine & perfectione.

¶ Sexta demonstratio. Si actualitas essendi est essentialis alicui creaturæ, sequitur, quod talis creatura sit ab æterno, & quod non possit non esse ab æterno, nec desinere esse. Consequens autem est falsum, ergo, falsitas consequentis est nota: Certum enim est, quod nulla creatura est ab æterno, & quod omnes creaturæ possint desinere esse, etiam est notum. Omnes enim quantumvis perfectæ, mutabiles sunt in ordine ad diuinam potentiam cui subiacent. Et omnes creaturæ dependent in esse à Deo, ut infra dicemus. Et omnes in nihilum redigerentur, si à Deo non cõseruarentur. Sequela probatur. Nam Deus ideo necessario est ab æterno, quia actualitas essendi est illi intrinseca, & essentialis, & eadem ratione Deus mutari non potest, ergo si esse est essentialiter alicui creaturæ, talis creatura est ab æterno, & mutari non potest. Confirmatur argumentum. Res non possunt mutari à Deo quantum ad essentias, ut constat, ergo si esse est essentialiter alicui creaturæ, non poterit mutari secundum esse, sed talis creatura necessaria erit. Hanc etiam conclusionem probant multæ aliæ demonstrationes, quæ videndæ sunt in D. Thomæ in locis citatis. Itaque esse absolute, & simpliciter non potest esse de essentia alicuius creaturæ. Plures demonstrationes sunt in D. Thomæ, 2. contra gentes, cap. 52. & eas explicat optime Herr. His positis respondendum est ad argumenta facta in principio huius quæstionis.

¶ Ad primum argumentum.

ARTICVLVS I.

*Utrum esse determinatum, verbi causa, esse
supremi Angeli possit esse de essentia
alicuius creaturæ,*

*Ad primū
argumen-
tum arti-
primū.*

E I Taque quamuis esse absolute, & sine restrictione non possit esse de essentia creaturæ, dubium est, an esse restrictum, & limitatum possit esse de essentia creaturæ. Videtur quod sic.

¶ Primo arguitur primo argumento facto in hac quæstione; quod hoc videtur conuincere.

¶ Secundo arguitur. Esse creaturæ, verbi causa, supremi Angeli est finitum, & limitatum, & non est actus purus, sed habet aliquid admixtum de potentialitate, ergo tale esse sic limitatum potest esse essentialiter alicui creaturæ. Consequentia probatur. Id quod est finitum & limitatum, & non est actus purus, potest essentialiter conuenire rei finitæ, & limitatæ, quæ non est actus purus, & in hoc nulla apparet

ret repugnantia. Antecedens verò est notum; nam esse quod modo habet supremus Angelus est aliquid creatum, & productum in rerum natura, & possum in prædicamento, ac subinde habet potentiam admixtam.

¶ Tertiò arguitur. Ex eo quod ignis sit per se calidus, & calor conueniat illi per se, solum sequitur, quod calor in illo gradu in quo est in igne, non potest esse per se in alio, non tamen colligitur, quod in alio gradu remissiori non sit per se in alio, & idè est de luce respectu Solis, ergo ex eo, quod esse sit de essentia Dei, solum sequitur, quod esse in summo, & cum omni plenitudine essendi non sit essentiale alicui creaturæ, & vt includit omnes perfectiones essendi, non tamen sequitur, quod esse limitatum, & finitum, quod non includit omnes gradus, & perfectiones essendi, non sit de essentia creaturæ. Consequentia est bona ex paritate rationis. Sicut enim calor in summo, qui includit omnes gradus, & perfectiones caloris conuenit per se igni, ita esse summum, & plenissimum includens omnes gradus, & perfectiones essendi est de essentia Dei. Antecedens vero probatur. Calor enim quamuis in summo solum reperiatur per se in igne & in nullo alio, tamè citra summum in aliquo alio gradu reperiatur per se in animali, & infalsis rebus, quibus per se conuenit habere calorem in certo gradu, cum sit optima, imo necessaria dispositio animalis, & aliarum rerum. Confirmatur argumentum & explicatur. Esse quod est de essentia Dei est infinitum, & illimitatum, quod includit omnes perfectiones essendi, & hoc non potest alicui creaturæ competere, & est incapax illius, ergo esse finitum, & limitatum, quod non includit omnes perfectiones essendi potest esse essentiale alicui creaturæ, siquidem hoc non est de essentia Dei.

¶ Quartò arguitur. Omnes alie perfectiones sunt Deo essentielles, & conueniunt illi per se, vt vita intellectualitas; nam vt diximus supra omnes perfectiones sunt Deo essentielles, & omnes dicunt actualitatem, nihilominus alie perfectiones possunt esse de essentia creaturæ, vt patet de vita, & intellectualitate, quæ conueniunt essentialiter Angelo, & homini, ergo quamuis esse sit Deo essentiale, & dicat actualitatem, possunt competere per se, & essentialiter alicui creaturæ. Quod si quis dicat, quod perfectiones, quæ conueniunt per se Deo essentialiter, vt vita, & intellectualitas maxime differunt ab illis quæ conueniunt essentialiter, & per se creaturæ. Vita enim, & intellectualitas de diuina & creata dicitur analogicè. Quia vt dicit D. Tho. 1. par. quæst. 13. art. 5. *Vita in Deo est perfectio vniuersalis claudens omnem perfectionem essentialiter, non vero in creatura.* Et idem est de intellectualitate. Contra, nam hinc desumitur fortissimum argumentum; nam istæ perfectiones cum maxima perfectione, & eminentia, & cum illa vniuersalitate sunt Deo essentielles, & conueniunt illi per se. Nihilominus tamen istæ perfectiones determinatæ, & particularizatæ, & non cum illa eminentia, & perfectione sunt essentielles creaturis, ergo idem erit de actu essendi, itaque cum vniuersalitate, & plenitudine essendi erit essentialis Deo solum, determinatus tamè poterit esse essentialis creaturæ.

¶ Quintò arguitur. Videre Deum per essentiam, & eum diligere est naturale, & essentiale Deo, tñ hæc possunt esse essentialia alicui creaturæ, ergo ius esse sit essentialis Deo, potest esse essentialis alicui creaturæ. Cõsequencia est bona ex paritate rationis. Maior vero est nota, & eam demonstrat D. Thom. 3. contra gentes, cap. 52. 53. loquendo de visione Dei. Minor vero probatur. Nam lumen gloriæ est naturale, & essentialiter videre Deum, tamen lumen gloriæ est aliqua

creatura, vt constat, item charitas naturaliter, & essentialiter diligit Deum, hæc enim est eius natura, & essentia, tamen charitas est aliqua creatura, ergo.

¶ Sextò arguitur. Quamuis esse, quod est vltima actualitas, non possit esse tota essentia creaturæ; nam alias tota esset actualitas, non tamen videretur repugnantia, quod esse sit pars essentialis creaturæ; nam iam creatura componeretur ex actu, & potentia, sicut differentia non potest esse tota essentia rei creatæ, potest tamen esse pars essentialis, ergo esse potest esse de essentia creaturæ saltem partialiter. Confirmatur argumentum. Non est repugnantia, quod essentia creaturæ, verbi causa Angeli, componatur ex aliquo potenciali, & aliqua actualitate, vt constat, ergo non repugnat, quod in essentia creaturæ includatur esse, vt actualitas alicuius potentialitatis.

¶ Vltimò arguitur. Angelus existens in rerum natura est aliqua creatura etiam vt existens est, vt est per se notum, tamen Angelus existens vt sic in sua intrinseca, & essentiali ratione claudit actum essendi, quia essentia Angeli existentis, vt sic intelligi non potest, sine actu essendi, vt est manifestum, ergo in aliqua re creata includitur essentialiter actus essendi.

¶ In oppositum est, omnis creatura facta, & factibilis nõ est ens per essentiam suam, ergo est ens per participationem, ac subinde esse creaturæ non est illi essentialiter, neque esse potest.

¶ CONCLUSIO sit in hoc articulo. Non solum esse simpliciter, & sine restrictione non est de essentia creaturæ, nec esse potest, verum etiam esse restrictum, & determinatum nõ potest esse de essentia alicuius creaturæ factæ, aut factibilis, itaque esse nullo modo potest esse essentialiter creaturæ. hæc conclusio probatur primo argumentis factis pro conclusionibus huius quætionis, præcipue pro vltima conclusionem, quibus non solum probatur, quod esse absolute, & sine restrictione non est de essentia creaturæ, nec esse potest, sed etiam probatur, quod esse nullo modo potest competere essentialiter creaturæ factæ, aut factibili.

¶ Secundo probatur amplius hæc conclusio auctoritate D. Thom. multis in locis vbi hoc specialiter dicit, 1. par. quæst. 54. art. 1. vbi dicit, *Impossibile est, quod aliquid quod non est purus actus, sed habet aliquid de potentia admixtum sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat.* Vbi intendit D. Thom. probare, quod sit impossibile, quod intelligere Angelicum sit sua essentia, & substantia: quoniam intelligere est vltima actualitas in genere intelligibili, ergo à fortiori magis implicat, quod sit sua vltima actualitas in esse entitativo, nam est vltima actualitas simpliciter, & alia sunt innumera loca D. Thom. ad hoc propositum.

¶ Tertiò probatur rationibus. Prima ratio est. Quælibet creatura quantumuis eleuata, facta, aut factibilis debet esse producta à Deo, qui est primus ens, ergo implicatio contradictionis est, quod esse sit illi essentialiter. Antecedens est per se notum. Cõsequencia vero probatur. Quoniam si habet esse à Deo, ergo non habet ex se, & ex essentia sua esse, sed per participationem, & ab extrinseco. Sicut valet optime, aqua non habet ex se calorem, sed ab aliquo alio, ergo calor non conuenit per se aquæ, sed per participationem ab extrinseco. Circa hanc rationem notandum, quod si esse esset de essentia alicuius creaturæ deberet illi competere per se primo, & ita deberet conuenire sine dependentia ab aliquo alio. Confirmatur argumentum, alias creatura ab æterno esset, &c. Dic omnia.

¶ Secun-

Conclusio
articuli.

¶ Secunda ratio est. Essentia rei creatæ, vel creabilis solum debet consistere ex genere, & differentia, ut est per se notum, sed esse non potest esse genus, nec differentia rei creatæ, ergo non potest esse essentiali illi: Consequentia est evidens. Minor probatur. Et quidem, quod non possit habere actionem generis conitatur. Nam genus cuiuslibet rei est maxime potentiale, ut est manifestum. Esse verò, ut dicemus infra, est actualissimum omnium, omnia enim actualiuntur per esse, ergo esse non potest habere rationem generis in aliqua re. Quod vero non possit habere rationem differentie probatur; nam ut dicemus infra in ultima quaestione, esse formaliter loquendo eiusdem perfectionis est in omnibus rebus creatis, & creabilibus, differentie verò rerum, etiam formaliter loquendo non sunt eiusdem perfectionis: nam species sunt sicut numeri, & ita differentie constitutiuntur specierum differunt maxime in perfectione, & debent esse inæquales in perfectione, sicut ipsæ species. Confirmatur argumentum. Ex genere, & differentia conficitur unum totum taliter, quod partes huius compositionis non habent repugnantiam inter se, ut constat; nam animal & rationale non repugnant inter se, sed esse quod est maxima actualitas potentialitati repugnat, ergo non possunt se habere, ut genus & differentia. Explicatur vis huius confirmationis; nam compositio ex genere, & differentia solum est metaphysica per ordinem ad intellectum, & ita quamvis genus, & differentia sint conceptus diuersi, unica tamen res est habens fundamentum duorum conceptuum, sed esse in re ipsa repugnat cum potentialitate, quam actualitas; nam in re ipsa est actualitas omnium, ergo non potest habere rationem differentie cum aliquo alio.

¶ Tertia ratio est, & potissima. Esse est formalissimum, & actualissimum omnium, ut dicemus in ultima quaestione, taliter quod esse actualitatem omnem perfectionem, & omnem gradum. Itaque esse est ultima actualitas respectu omnium, ergo esse non potest esse de essentia alicuius creaturæ factæ, aut factibilis. Probatur consequentia. Si est de essentia alicuius creaturæ, sequitur, quod illa creatura semper habeat ultimam actualitatem, ac subinde quod sit æterna, & quod non possit desinere esse, hæc autem omnia sunt absurda, ut constat, ergo. Sequela vero est manifesta. Confirmatur argumentum. Ultima actualitas in certo genere, verbi causa, intelligere quod est ultima actualitas in genere intelligibili non potest esse de essentia alicuius creaturæ, ut dicemus in articulo quinto huius quaestionis, ergo multo minus ultima actualitas in esse entitativo; nam est ultima simpliciter.

¶ Quarta ratio est. Si esse esset de essentia alterius creaturæ, & esse conueniret illi per essentiam, & per se, sequitur, quod esse cum omni plenitudine & perfectione essendi esset de essentia creaturæ. Consequens autem est impossibile, ut diximus in secunda & prima conclusione quaestionis, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quoniam quando aliqua forma conuenit alicui per se, conuenit cum omni plenitudine & perfectione. Confirmatur argumentum & explicatur. Calor conuenit igni cum omni plenitudine, & perfectione, quoniam conuenit illi per se in secundo modo, & idem dicendum est de luce solis, ergo si esse conuenit per se essentialiter in primo modo, multo magis conuenit cum omni plenitudine, & perfectione essendi. Itaque si esse esset de essentia creaturæ, esse non esset restrictum, & limitatum, sed includeret omnem perfectionem essendi, quod etiam explicat optime D. Tho. 2. contra gent. cap. 92. & ibi Ferrar.

¶ Ad argumenta in contrarium responderetur. Ad

primum huius articuli, quod est etiam primum quaestionis huius, & quartum quaestionis principalis responderetur, quod sunt manifestæ implicationes, quod esse quodcumque sit de essentia alicuius creaturæ, ut constat ex rationibus factis pro conclusione huius articuli, & pro tertia conclusione quaestionis, & ad probationem in oppositum responderetur, quod differentia non dicit ultimam actualitatem simpliciter, & absolute, vel ultimum in suo genere, sed dicit actualitatem potentialitatem permixtam, ut conitatur, esse verò dicit ultimam actualitatem simpliciter loquendo, & ita non est eadem ratio de differentia, & de actu essendi.

¶ Ad secundum argumentum responderetur primo, quod quamuis esse creaturæ sit finitum, & limitatum, non inde sequitur, quod possit esse essentiali alicui creaturæ, cum sit ultima actualitas. Est optimum simile in gratia, & charitate, & in lumine gloriæ, etiam in minima intensiōe. Hæc enim ut dicemus in septimo articulo huius quaestionis non possunt esse essentialia alicui creaturæ factæ, aut factibili, quamuis finitæ sint, & limitatæ. Nam sunt ordinis diuini, ita ipsum esse quodammodo est ordinis diuini, & non potest esse essentiali alicui creaturæ factæ, aut factibili. Secundo responderetur, quod ut diximus in ultima ratione, pro conclusione articuli si esse esset essentiali alicui creaturæ non esset finitum & limitatum. Quoniam conueniret illi per se, & id quod conuenit alicui per se, debet conuenire cum omni plenitudine, manifesta autem implicatio est, quod aliquid infinitum simpliciter conueniat creaturæ; nam creatura est subiectum incapax alicuius infinitatis simpliciter.

¶ Ad tertium argumentum responderetur, quod calor solum reperitur per se in illo, in quo est cum omni plenitudine, & perfectione. Nam ut diximus supra in declaratione secunda demonstrationis pro prima conclusione, quando aliquis actus, vel forma conuenit per se alicui subiecto etiam in secundo modo, cum talis actus, vel forma oriatur ex principiis subiecti, non est aliquid ex parte subiecti, quod tollat eius plenitudinem, & puritatem, nec potest ratione subiecti admisceri aliquid de forma contraria. Vnde ubicumque est calor per se, est cum omni plenitudine, & perfectione, qua ratione calor solum reperitur per se in igne, in quo est in summo, & cum omni plenitudine, in alijs verò reperitur per participationem, ut docet Caietan. 1. par. quaest. 104. art. 1. & in 2. quaest. 23. art. 2. Et ita in animali calor reperitur per participationem. Verum est, quod animal, & alie res non possunt considerari sine calore in certo gradu, inde tamen non sequitur, quod calor conueniat illis per se, sed quod sit necessaria dispositio illorum, in quantum animal, vel alie res participant aliquid de natura ignis. Et per hoc etiam responderetur ad confirmationem.

¶ Ad quartum argumentum responderetur, quod omnes alie perfectiones, ut vita, intellectualitas sunt Deo essentialia, & conueniunt illi per se, & ut dicunt ultimam actualitatem in suo genere, & ut dicunt ultimam actualitatem simpliciter. Vita enim est de essentia Dei, & ut dicit actionem ipsam vitam, & non solum actionem vitam, verum etiam ut dicit actionem vitam actualitatem per ipsum esse, nam Deus secundum omnem rationem est actus purus, & ipsum esse. Istæ vero perfectiones non sunt de essentia creaturæ, secundum quod dicunt ultimam actualitatem in suo genere, vel absolute, & simpliciter. Et ita non sequitur, quod esse possit esse de essentia creaturæ. Vnde sicut vita & intellectualitas sunt de essentia creaturæ, non ut dicunt ultimam actum

actum in suo genere, vel simpliciter, sed ut dicunt potentialitatem, ita esse in potentia potest conuenire essentialiter alicui creaturæ, imò omnibus. Et hæc est vera solutio huius argumenti, non vero solutio ibi posita.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod cum D. Thomas asserit, quod videre Deum per essentiam, & cum diligere est naturale & essentialiter Deo, intelligendum est, quod est naturale & essentialiter illi tanquam supposito videnti & diligenti, illi autem modo non conuenit lumen gloriæ aut charitati videre Deum, aut cum diligere; nam hæc sunt principia videnti & diligendi: quod si quis dicat, quod etiam essentia diuina essentialiter est id quo Deus videtur, & diligitur, tamen hoc competit essentialiter lumen gloriæ & charitati, respondetur, quod sicut calor qui est in igne essentialiter, est id quo calidum per se calefacit, & calor, qui est in aqua essentialiter est id, quo calidum per participationem calefacit: non dissimiliter diuina essentia essentialiter est id, quo videns diuinam essentiam per se, & essentialiter eam videt, & id quo diligens essentiam diuinam per se, & essentialiter illam diligit, lumen vero gloriæ creatum est essentialiter; & per se id quo videns diuinam essentiam per participationem eam videt. Item dicendum est de charitate creata, nunquam lumen gloriæ, vel charitas conuenit essentialiter, & per se alicui puræ creaturæ, ita ut dicatur videns, vel intelligens per se, sed per participationem. Non dissimiliter esse absolute, & simpliciter essentialiter est id, quo existit ens per se, & per suam essentiam, esse vero creatum essentialiter est id, quo existit ens per participationem, nunquam tamen verificatur, quod alicui rei creatæ conueniat esse per se, & essentialiter, sed quod alicui rei creatæ conueniat essentialiter quod sit ratio, & actus quo aliquid creatum existit per participationem, hoc autem nullum est inconueniens. Sit optimum simile; nam infra dicemus, quod nulla res creata est bona per essentiam, sed per participationem, nihilominus aliquid creatum est ratio quare aliquid creatum sit bonum per participationem, & hoc conuenit illi per se, & essentialiter.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod ut constat ex rationibus factis pro conclusione huius articuli, non solum repugnat, quod esse sit tota essentia rei creatæ, verum etiam repugnat, quod sit pars essentialis illius, imò ut diximus, si esse esset pars essentialis, ita ut conueniret creaturæ per se, esset tota eius essentia. Nam si esse conueniret illi per se conueniret cum omni plenitudine & perfectione, ut iam diximus, & per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur, quod sicut albedo conuenit accidentaliter, absolute, & simpliciter homini; nihilominus est essentialis homini albo ut sic, ita in proposito esse absolute, & simpliciter est aliquid accidentalium respectu cuiuscunque creatura, quamuis sit essentialiter respectu Angeli existentis ut sic. Hoc enim non est contra nostram conclusionem. Ex dictis in hoc articulo soluitur argumentum primum huius grauissimæ questionis.

¶ Ad secundum argumentum huius questionis.

ARTICVLVS II.

Verum esse in rebus creatis distinguatur realiter ab essentia.

Itaque dubium est, an esse ita sit extra essentiam creaturæ, quod distinguatur realiter ab illa.

Videtur quod non.

¶ Primo arguitur, secundo argumento facto in hac questione: nam alias esse creatum esset actus purus,

¶ Secundo arguitur. Aliquod ens creatum existit in rerum natura per seipsum, & per propriam essentiam, sine aliquo superaddito essentia, ita ut esse sit illi inherens, ergo eadem ratione quolibet alia essentia creata potest per seipsum esse, sine aliquo superaddito, ac subinde esse non distinguitur ab essentia. Prima consequentia probatur ex paritate rationis. Nam qua ratione vna res creata existit per seipsum, sine aliquo superaddito essentia potest etiam & alia. Secunda vero consequentia est euidentis. Si existit per seipsum sine aliquo superaddito, ergo esse non distinguitur ab essentia. Antecedens vero probatur. Quoniam secundum oppositam sententiam illud superadditum, per quod est essentia creaturæ, verbi causa, supremi angeli, vel existit per se ipsum, vel per aliquid superadditum, non per aliquid superadditum, alias esset processus in infinitum. Item quia alias esse superadditum per quod existit essentia, esset in potentia ad aliud esse superadditum, quod est falsum, ergo per se ipsam existit.

¶ Tercio arguitur. Nihil est distinctum realiter ab ente, ut ens est, ergo actus essendi non distinguitur realiter ab ente, ut ens est. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Ens enim omnia includit item nam ut docet Arist. 5. Metaph. cap. 7. ens diuiditur in ens secundum animam tantum, & in ens extra animam, quod diuiditur in decem prædicamenta, & ita omnia entia realia debent claudere sub ente. Tunc ultra, sed ens dicit essentiam illius, de quo prædicatur, & ita diuiditur in decem prædicamenta, ut constat ex doctrina Aristotelis. ergo esse non differt realiter ab essentia, siquidem non differt realiter ab ente.

¶ Quarto arguitur. Esse est prædicatum transcendente, sed omnia transcendente prædicant essentiam eorum, de quibus prædicantur, & non aliquid superadditum, ergo similiter esse dicit essentia, & non aliquid superadditum essentia. Consequentia est bona. Nam eadem ratio debet esse de omnibus transcendentibus. Minor est manifesta. Ens enim vnum, aliquid, bonum, res, non dicit aliquid superadditum essentia. Maior, in qua est difficultas probatur primo, nam esse non est in certo prædicamento; ergo est transcendens omnia prædicamenta. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Quoniam non est in prædicamento substantia, quia conuenit etiam accidenti existenti, ut quantitati existenti in sacramento altaris. Item, non est in aliquo prædicamento accidentis, nam etiam existunt substantia, ergo est transcendens omnia prædicamenta. Secundo probatur maior. Nam de quocunque prædicatur ens prædicatur esse, ut constat ergo ita transcendens esse, sicut ens.

¶ Quinto arguitur. Si esse est aliquid superadditum essentia distinctum realiter ab illa, sequitur quod esse sit aliquid accidentalium adueniens essentia. Consequens autem est falsum, ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Esse enim adueniret essentia iam constituta in actu, omne autem quod aduenit rei constituta in actu est accidens. Falsitas consequentis probatur; nam si esse est accidens a substantia, vel essentia distinctum, sequitur, quod possit Deus separare esse ab essentia, & conseruare utrumque seorsum, hoc autem est falsum, ergo. Sequela probatur. Esse enim est accidens superadditum essentia, & ab illa distinctum realiter, ergo ablato illo accidenti potest Deus essentiam conseruare sine illo, & contra accidens illud sine essentia, falsitas vero

Ad secundum, est ar.
no. secundum.

Falsitas vero consequentis probatur, nam implicat contradictionem, quod aliquid sit, & non habeat esse, alias haberet esse, & non haberet esse. Hac enim ratione D. Th. 1. p. q. 66. ar. 2. docet, quod implicat, quod materia sit sine forma; quoniam alias materia existeret actu sine actu, quod est impossibile. Confirmatur argumentum. Plus dependet accidens à subiecto, quam subiectum ab accidenti, ut constat, sed Deus potest conservare accidens sine subiecto, ut constat in Sacramento altaris, ergo multo magis potest conservare essentiam, sine accidente superaddito; sed implicat, quod essentia sit in rerum natura sine esse, ergo esse non est accidens superadditum essentia.

Sexto arguitur. Substantia completa qualis est substantia Angelica non est in potentia ad esse simpliciter, ita ut illud non habeat, vel habere non possit, nisi addito sibi actu realiter ab ipsa distincto, sed esse existentia est esse simpliciter in substantia completa, ergo essentia substantia completa non est in potentia ad esse existentia tanquam ad actum sibi additum, & realiter distinctum. Consequentia est evidens, minor probatur clare; nam esse simpliciter est esse in rerum natura extra animam, & non solum in intellectu, & quod sit tale esse, quod non supponat aliud, sed omnia supponant ipsum, & fundetur in ipso, in quo distinguitur esse substantiale ab accidentali, sed tale est esse substantia completa, ut constat, ergo esse est simpliciter. Maior in qua est difficultas probatur. Quoniam illud quod est in potentia ad esse simpliciter, & illud habere non potest, nisi addito actu realiter diversis, est pura potentia; nam hoc est esse in potentia subiective ad esse simpliciter: hoc autem solum convenit materiz primæ, & non essentia completa, quæ includit actum ut constat, ergo. Confirmatur primo argumentum. Esse actualis existentia est differentia, vel modus entis conditius contra ens, in potentia, sed differentia entis, vel modus illius non dicit aliquid additum realiter distinctum ab illo, de quo prædicatur sub ente, ergo. Consequentia est bona. Maior probatur. Ens enim dividitur per illud, quod est actus ens, & per illud, quod est ens in potentia. Minor vero probatur. Nam rationale non dicit aliquid additum, & distinctum ab illo, de quo prædicatur sub animali, & modus substantia non dicit aliquid superadditum distinctum à substantia, & idem est de modo accidentis. Confirmatur secundo. Ens dividitur per ens in potentia, & ens actu, sed ens in potentia non addit aliquid realiter distinctum supra rationem entis, ut constat manifeste, nam potentia ad esse non est realiter distincta ab ipsa essentia, ergo similiter ens actu non addit aliquid distinctum realiter ab ipsa essentia, & ratione entis.

Septimo arguitur. Cum sola distinctione rationis, sine distinctione reali possunt salvari omnia, quæ dicuntur de essentia creata, & de actu essendi, ergo non est ponenda distinctio realis. Consequentia est evidens; nam distinctio realis non est ponenda sine necessitate. Antecedens vero probatur. Nā salvari potest, quod esse non conveniat essentialiter, & per se essentia creata; quoniam in divinis paternitas & spiratio, generatio & spiratio distinguuntur tantum ratione, ut definiimus, tamen spiratio non convenit essentialiter, & per se generationi, vel paternitati, imò nullo modo convenit; nam hæc est falsa, paternitas est spiratio, generatio est spiratio, & sunt alia multa exempla, ergo similiter quavis esse & essentia solum distinguantur ratione in creaturis, non sequitur, quod esse conveniat per se, & essentialiter illis. Confirmatur primo argumentum. Saltem cum distinctione formali potest hoc salvari,

ergo non est ponenda distinctio realis, saltem tanquam res à re. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Nam actio & passio solum distinguuntur formaliter, tamen actio non includit essentialiter passionem, imò habent rationes repugnantes, sedes & sessio distinguuntur formaliter, tamen sessio non est de essentia sedentis absolute loquendo, denique multa accidentia sunt, quæ edificantur realiter cū substantia secundum probabilissimam sententiam, ut creatio passiva; & relatio, qua creatura refertur ad Deum, & generatio cum re genita, tamen ista accidentia non conveniunt essentialiter, & per se substantia; nam sunt accidentia, ergo. Confirmatur secundo. Si aliqua ratione distinguerentur realiter tanquam res à re, maxime, quoniam esse, & essentia se habent, ut actus & potentia. hæc autem ratio nulla est; nam ista accidentia commemorata in prima confirmatione se habent, ut actus respectu substantia, & actuant illam, substantia vero se habet ut potentia, tamen solum distinguuntur formaliter, ergo idem erit de esse, & essentia.

Ultimo arguitur. Esse est effectus formalis formæ, & essentia, ergo non distinguitur realiter à forma. Consequentia videtur bona: nam hæc est differentia inter effectum causæ efficientis, & effectum causæ formalis, quod effectus causæ efficientis distinguitur realiter ab ipsa causa efficiente, effectus vero causæ formalis non est distinctus realiter à causa formali; nam esse calidum, vel album non distinguitur ab albedine, vel calore. Antecedens vero asseritur à D. Th. 2. contra gent. c. 54. ubi dicit. *Comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse.*

In oppositum est. Ut definiimus in articulo præcedenti, & in conclusionibus quæstionis, esse non est de essentia alicuius creature, sed hoc est proprium Dei, quod esse sit de essentia illius, ergo esse realiter distinguitur ab essentia in creaturis.

Circa difficultatem huius articuli sunt variaz, & diversæ sententia inter se. Prima sententia est, quæ asserit, quod esse & essentia sola ratione distinguuntur, & non realiter, nec ex natura rei. Hæc autem sententia duas habet expositiones. Prima expositio est, quod esse nihil aliud reale, & absolutum, addit super essentiam, sed solum respectum ad causam producentem. Nam qui tenent istam sententiam dicunt, quod res habet duplex esse, scilicet essentia, & existentia, & quod esse essentia habet quolibet res ab æterno in quantum respicit Deum, ut causam exemplarem. & est penitus idem re cum essentia, nec differt nisi sola ratione. Esse autem existentia habet à Deo sicut à causa efficiente, & non differt ab essentia, nec ab esse essentia, nisi per respectum, quem habet ad causam suam, ut est actu produgens, itaque creatura sub esse existentia includit sub respectu, quo actu producta est. Hanc sententiam sic explicatam refert Durandus in 1. distin. 8. q. 2. & est Henrici de Ganda. in summa, quæst. 25. artic. 2. & quodlib. 5. q. 8. & quodlib. 3. q. 9. & hanc impugnatur Durand. ubi supra, & impugnabitur à nobis infra. Secunda expositio est, quod esse non est aliquid additum essentia differens realiter ab ea secundum absolutum, vel secundum respectum, sed differt solum ratione. Quoniam essentia significat naturam rei in abstracto, ens vero dicit idem illud in concreto: esse autem existentia dicit illud idem cum nota copulæ verbalis, ut sit idem esse quod habere essentiam. Itaque esse, & ens, & essentia, realiter idem dicunt sub diversis modis significandi. Hanc sententiam sic explicatam tenet Durand. ubi supra, & Gabriel. in 3. dist. 6. quæst. 2. Aureolus apud Capreolum in 1. dist. 8. q. 1. Hieronymus quodlib. 7. q. 9. & omnes

Nominales, & mouetur Durandus 3. & 4. & 5. argumento posito.

¶ Secunda sententia est, quæ duo asserit. Primum assertum est, quod quauis esse & essentia non sint duæ realitates, sed vna & eadem, nihilominus distinguuntur ex natura rei, ita vt seclusa operatione intellectus esse non sit de essentia creaturæ, sed accidit illi, & non est de conceptu quidditatis eius. Secundum assertum est, quod esse, & essentia distinguuntur realiter modaliter tanquam modus rei intrinsecus, quia esse est modus intrinsecus essentia. Itaque distinguuntur sicut albedo simpliciter, & albedo vt quatuor, & sicut actio, & passio. Hanc sententiam tenet Scotus in 3. dist. 6. q. 1. Et aliqui discipuli D. Thom. existimant esse sententiam D. Thom. Magister Victoria, & Scotus, & Cano.

¶ Tertia & vltima sententia est, quod esse realiter distinguitur ab essentia, ita vt sint duæ realitates realiter distinctæ. Hanc sententiam insinuat D. Thom. multis in locis allegatis pro conclusionibus huius questionis, & articuli primi. Et specialius 2. contra gent. cap. 52. de ente, & essentia, cap. 5. & ferre omnes Thomistæ sunt in eadē sententia. Capreol. in 1. dist. 8. quæst. 1. Caietan. de ente & essentia, loco citat. q. 10. Ferrar. in lib. 2. contra gent. in loco iam citato. Soricinas 4. met. quæst. 12. lauellus in tract. de transcendētibz, cap. 4.

Prima conclusio.

¶ IN expositione huius rei. Prima conclusio, certum est secundum fidem, quod esse & essentia distinguuntur in creaturis, quantum satis est, vt esse non dicatur esse de essentia creaturæ. Itaque si ad hoc est necessaria distinctio realis, certissimum est secundum fidem, quod est ponenda distinctio realis, si formalis, formalis, &c. Hæc conclusio est manifesta. Nam vt constat ex sacris literis, & ex Sanctis Patribus, in innumeris locis supra citatis, proprium est Dei, quod sit suum esse, & quod esse sit de eius essentia, in quo distinguitur ab omnibus creaturis; nam nulla creaturæ est suum esse, nec esse est de essentia illius, ergo certum est secundum fidem, quod illa distinctio inter esse & essentiam est constituenda in creaturis, quæ est necessaria ad hoc, quod esse non sit de essentia creaturæ. Itaque sicut dicunt Theologi, quod totæ operationem supernaturalem intellectus & voluntatis creatæ, & essentiam creatam, secundum fidem est constituenda distinctio, quæ sufficit ad verificandum, quod actus supernaturales non sunt naturales, & intrinseci; sed supra totam naturam. Ita in proposito illa distinctio est constituenda secundum fidem inter essentiam creatam, & esse, quæ est necessaria ad verificandum, quod esse non est essentiale alicui creaturæ, & quod habet illud per participationem diuini esse, & ita est certum secundum fidem, quod est aliqua distinctio inter esse & essentiam in creaturis, & ad minus debet esse distinctio rationis.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Maxime consentaneum est fidei & Theologiæ, imò etiam philosophiæ, dicere, quod esse & essentia distinguuntur plusquam ratione, oppositum tamen non est error in fide, aut temerarium. Hæc conclusio habet duas, vel tres partes, prima pars asseritur contra primam sententiam. Hæc pars est ferè omnium Theologorum, & Philosophorum, quam tenet D. Thomas vbi supra, & omnes Thomistæ. Et probatur rationibus: quæ quidem rationes probant simul quod sit consentaneum fidei, Theologiæ, & etiam philosophiæ.

¶ Primo probatur. Quoniam vt constat ex scripturis, & Sanctis Patribus in locis citatis in conclusionibus questionis principalis, & in conclusionibus huius questionis, proprium est Dei, quod sit

suum esse, ac subinde, quod esse, & essentia sola ratione distinguantur, ergo maxime est consentaneum fidei, & Theologiæ, quod in creaturis non distinguantur sola ratione. Confirmatur hoc argumentum, hæc propositio, essentia creata est esse, negatur communiter ab omnibus Theologis, & Philosophis. Quoniam hoc peculiariter admittitur in Deo, videlicet quod esse formaliter prædicetur de Diuina essentia, sed si sola ratione distinguuntur esse, & essentia in rebus creatis, sine dubio illa propositio esset vera, sicut ista, Diuina essentia est suum esse, ergo esse, & essentia non distinguuntur sola ratione in creaturis.

¶ Secundò probatur. Nam certum est in Theologia, quod Verbum Diuinum assumpsit humanitatem: tamen non assumpsit existentiam humanam, vt definitur 3. par. quæst. 17. art. 2. ergo maxime consentaneum est Theologiæ, ac subinde fidei, quod non distinguuntur sola ratione. Probatur consequentia. Quoniam si sola ratione distinguerentur, ita vt formaliter & realiter essent eadem res, difficillime intelligi posset quomodo Verbum Diuinum assumpsisset humanitatem, & non eue humanum.

¶ Tertiò probatur. Maxime consentaneum est fidei, & Theologiæ, quod actus supernaturales intellectus, & voluntatis distinguuntur plusquam ratione ab essentia rei: alias enim difficillime intelligeretur quomodo illi actus non sunt intrinseci, & naturales, ergo maxime consentaneum est fidei, & Theologiæ, quod actus essendi distinguatur ab essentia creata plusquam ratione: quoniam alias difficillime intelligeretur quomodo actus eiusdem non sit intrinsecus, & essentialis rei creatæ.

¶ Quarto probatur, Quoniam alias esse esset intrinsecum & essentialiale creaturæ, & esset de quidditate illius: hoc autem non est consentaneum fidei, nec rationi naturali, ergo. Sequela probatur. Nam esse est de essentia & quidditate Dei, quia esse in Deo solum distinguitur ratione ab essentia diuina, ergo si esse in creaturis sola ratione distinguitur ab essentia creata, erit de intrinseca ratione, & quidditate creaturæ.

¶ Quinto probatur conclusio impugnando primam sententiam in primo sensu. Nam alias sequitur ex illa sententia, quod rem esse in rerum natura nihil aliud esset, quam reuerri ad causam producentem, quod est maximum inconueniens; nam reuerri in creaturis præsupponit intrinsecè esse. Item sequitur, quod terminus generationis, & creationis sit aliquid respectuum, quod est absurdum. Sequela probatur: nam actio terminatur ad essentiam, secundum quod habet esse, ac secundum istam rationem dicit aliquid respectuum, ergo. Quod vero istæ actiones terminentur ad rem, secundum quod habet esse, constat. Quoniam generatio est mutatio de non esse ad esse, & creatio est productio entis in quantum ens. Imò ipsi dicunt, quod esse essentialiale habet creatura per ordinem & respectum ad suum exemplar. De quo vide Durand. vbi supra, qui optime impugnatur istam sententiam in isto sensu.

¶ Sexto probatur conclusio, impugnando primam sententiam in secundo sensu. Maxime consentaneum est fidei, quod solus Deus sit simplicissimus, omni carens compositione, vt supra definitum est: ac si esse & essentia distinguuntur ratione, darentur aliqua creaturæ maxime simplicis, quæ nullam haberent compositionem realem, ergo. Consequentia est bona. Minor probatur. Angelus nullam habet compositionem ex materia & forma, nec ex esse & essentia; quoniam esse & essentia in illo solum distinguuntur ratione, sicut in Deo, ergo in illis nulla est realis compositio; nam ad realem compositionem debet

debet esse distinctio realis, saltem ex natura rei inter ea, quæ componunt, quoniam si realiter sunt omnino eadem ratio realis, nulla erit compositio realis. Confirmatur argumentum, & explicatur. In Deo nulla est compositio realis, quia esse, & essentia solum distinguuntur ratione, ergo si in angelo sola est distinctio rationis inter esse & essentiam non erit compositio realis. Hæc pars amplius probabitur infra in tertia conclusione.

¶ Ultima pars conclusionis, videlicet, quod oppositum, non sit error in fide, aut temerarium probatur primo, quoniam istam sententiam tenent omnes Theologi supra citati, & non est damnata in aliquo Concilio, nec Theologi condemnant illam, ut erroneam, vel temerariam, ergo.

¶ Secundò probatur hæc pars. Cum sola distinctione rationis saluari possunt omnia, quæ pertinent ad fidem de esse & essentia in creaturis, ergo non est erroneum in fide, nec temerarium asserere, quod distinguuntur sola ratione. Consequentia est evidens. Antecedens probatur. Primo sola distinctio rationis inter essentiam, & esse sufficit, ad hoc quod esse non sit essentialiter creatura, quod constat ex argumento septimo facto in principio articuli. Item nam in homine animal, & rationale sola ratione distinguuntur, tamen rationale non prædicatur essentialiter de animali, ut constat. Hæc enim prædicatio, animal est rationale non est essentialis, ergo similiter quamvis esse, & essentia in creatura sola ratione distinguantur, hæc non est essentialis, creatura est. Quod si quis dicat, quod in Deo non sufficit distinctio rationis inter essentiam divinam, & esse ad hoc, quod esse non prædicetur essentialiter, dicendum est, quod ex hoc, quod aliqua distinguuntur solum ratione non sequitur, quod unum sit de essentia alterius nec contrarium. Homo enim & animal distinguuntur solum ratione, tamen animal est de quidditate hominis. Præcipue tamen, nam est differentia inter distinctionem rationis, quæ reperitur inter esse, & essentiam, Deo & in creaturis. Deus enim est maxime simplex, & habet maximam unitatem, & ita in Deo non est fundamentum distinctionis rationis inter essentiam, & esse nisi in ordine ad intellectum finitum, & limitatum, quæ non capit divinam essentiam, & divinum esse sicuti est. Cæterum in creatura non est tanta simplicitas, nec tanta unitas, & ita distinctio rationis, quæ reperitur inter esse, & essentiam in creaturis est maior, & habet fundamentum in re ipsa secundum se considerata. Secundo probatur antecedens: nam, quod Verbum divinum assumpsit humanitatem, non vero esse humanum saluari potest cum sola distinctione rationis inter naturam, & esse, quoniam veritas hæc fidei, quod unio facta est in persona Divina, non vero in natura saluatur cum sola distinctione rationis inter naturam, & personam, ergo idem erit in proposito. Tertio probatur antecedens: nam non est eadem ratio de actibus supernaturalibus respectu essentiarum, atque de esse, actus, & supernaturales sunt effectus potentiarum, & consequenter essentiarum: nam essentia mediante potentia concurrunt effectivè ad actum per virtutem supernaturalem: cæterum esse non comparatur ad essentiam sicut effectus causæ effectivæ, sed sicut actus ad potentiam: effectus vero causæ efficientis realiter debet distinguì a causa efficiente. Ultimo probatur antecedens. Quoniam, ut iam diximus in prima probatione antecedentis, ex hoc, quod solum distinguantur ratione non sequitur, quod esse sit intrinsecum, & quidditativum respectu essentiarum, nec quod creatura sit maxime simplex sicut Deus, ut iam diximus in prima probatione antecedentis, ergo hoc non est erroneum, nec temerarium.

¶ TERTIA conclusio. Probabile est, quod esse distinguitur ab essentia solum distinctione formali reali, & ex natura rei. Hæc conclusio probatur primo, autoritate sapientissimorum virorum, qui tenent istam sententiam, & illos citavimus in secunda sententia.

Tertia conclusio.

¶ Secundò probatur conclusio. Omnia quæ dicuntur de esse & essentia in creaturis saluari possunt cum hac sola distinctione formali, ergo hæc sola distinctio est constituenda. Probatur consequentia: pluralitas rerum non est constituenda absque legitima causa. Antecedens vero probatur: de existentia dicitur, quod est terminus essentiarum, & actuatur essentiam, & recipitur in illa, & quod non convenit illi per se, sed per participationem: hæc autem omnia, & similia salvantur cum sola distinctione formali reali, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor in qua est difficultas probatur, & explicatur. Figura actuatur quantitatem, & terminat illam, & recipitur in quantitate: tamen probabilissimum est, quod figura solum distinguitur formaliter a quantitate, vel ut res, & modus rei. Præterea actio & passio solum distinguuntur formaliter, & ex natura rei, ut habet probabilissima sententia. Item sedens & sessio: tamen passio non convenit per se actioni, nec sessio sedenti, ergo cum sola distinctione formali reali possunt hæc omnia saluari.

¶ Tertio probatur conclusio. Essentia creata non potest esse in rerum natura etiam de potentia Dei absoluta, sine esse, ut dicemus in solutionibus argumentorum, ergo probabilissimum est, quod esse & essentia in creaturis solum distinguuntur formaliter ex natura rei. Probatur consequentia. Probabile est, quod ea quæ distinguuntur realiter tanquam res à re, possunt per divinam potentiam separari, ut docet Scotus in 2. dist. 12. quæst. 2. loquendo de materia & forma, & Magister Scotus lib. 1. Phys. quæst. 6. qui affirmant, quod materia prima potest de potentia Dei absoluta à forma separari, quoniam distinguuntur tanquam res à re.

¶ Quarto probatur conclusio, probabile est, quod modus qui est complementum suppositi in ratione suppositi non distinguitur realiter tanquam res à re, à natura: sed tantum formaliter ex natura rei, ut dicemus articulo sequenti. Et ita dicunt aliqui, quod hæc propositio, homo est res, quæ est humanitas, est vera, ergo probabile est, quod esse non distinguitur tanquam res à re ab essentia creata, sed tantum formaliter ex natura rei. Probatur consequentia: nam sicut esse est terminus essentiarum, & modus illius: ita complementum suppositi est terminus naturæ, & modus illius. Et pro hac conclusione possunt adduci argumenta facta pro ultima parte præcedentis conclusionis.

¶ QUARTA conclusio. Longè probabilius est, & fidei, & Theologiarum magis consentaneum, quod esse distinguitur tanquam res à re, ab essentia, & non solum formaliter ex natura rei. Hæc conclusio quavis non sit expressè & clarè D. Thom. in locis citatis; nam ipse solum dicit, quod distinguuntur realiter, non tamen dicit, quod distinguuntur tanquam res à re, tamen ex eius doctrina, & rationibus apparenter colligitur, quod distinguuntur tanquam res à re. Et hanc etiam sententiam docent gravissimi Theologi D. Thom. discipuli, qui iam citati sunt, & probatur efficaciter.

Quarta conclusio.

¶ Primo probatur hæc conclusio. Quoniam, ut constat ex rationibus factis pro prima conclusione huius quæstionis, præcipue ex prima & secunda, esse creaturæ est esse realiter receptum, & hac ratione demonstravimus esse limitatum & finitum, ergo essentia creata realiter distinguitur tanquam res à re à suo esse. Probatur consequentia: nam si

L 3 esse

esse creaturæ esset idem realiter cum essentia, non esset realiter receptum in tali essentia; quoniam idem non recipitur in seipso. Confirmatur primo, & explicatur hæc ratio. Omne esse creatum realiter habet aliquid sibi annexum, & coniunctum realiter; alias esset ipsum esse in abstracto, quod est impossibile, ut comitat ex iam dictis in illis rationibus, ergo esse creatum, & illud quod adiungitur illi realiter distinguuntur, illud autem quod coniungitur illi est essentia, ergo. Confirmatur secundo. Diuinum esse hac ratione est illimitatum, & infinitum: quoniam non habet aliquid illi adiunctum realiter, sed est ipsum esse, ergo esse creatum realiter debet habere aliquid adiunctum, ac subinde distinguitur realiter ab illo. Hæc ratio explicabitur statim cum sequenti. Nam non videtur conuincere nisi distinctionem formalem realem, sed plus conuincit, ut videbimus.

¶ Secundo probatur conclusio. Omnis creatura est realiter composita ex esse & essentia, ut dicemus infra, & essentia creata realiter est potentia respectu actus essendi, ergo extrema huius compositionis distinguuntur realiter tanquam res à re. Probatur consequentia; nam actus realiter repugnat potentie, ac subinde potentia & actus realiter debent distinguere: ea enim quæ repugnant inter se, non possunt eidem rei conuenire, & nihil est in potentia ad se ipsum. Hæc ratio habet maximum fundamentum in D. Thom. quæst. 7. de potentia art. 1. Et in 1. par. q. 54. art. 1. Confirmatur primo. Quoniam sicut se habet materia ad formam, ita se habet essentia creata ad esse; nam sicut materia realiter est in potentia ad formam, & actuatur per illam, ita essentia creata realiter est potentia respectu actus essendi, & realiter actuatur per ipsum; sed materia realiter tanquam res à re distinguitur à forma, ergo similiter esse ab essentia in rebus creatis. Confirmatur secundo. Actus alicuius virtutis, v. g. intellectus vel voluntatis realiter tanquam res à re distinguitur à tali virtute, & essentia creaturæ in doctrina D. Th. in loco allegato primæ partis, quia ut dicit ipse D. Thom. *impossibile est, quod aliquid quod non est purus actus, sed habet aliquid de potentialitate admixtum sit sua actualitas*, quia actualitas potentialitati repugnat, ergo similiter esse realiter tanquam res à re distinguitur ab essentia creata propter eandem rationem. Quoniam sicut actio est actualitas propriæ virtutis, ita esse est actualitas substantiæ. Et quoniam hæc ratio præcipua est ad hoc probandum explicanda est. Et ut illam explicemus.

¶ Est dubium, an ista ratio sufficiat ad conuincendum distinctionem realem tanquam res à re. Ratio dubitandi est: quia ad hæc omnia verificanda videtur satis distinctio realis formalis, ut sufficit in actione & passione, in albedine & similitudine. Hæc enim omnia habent rationes diuersissimas, & ita diuersas, sicut actus & potentia, recipiens & receptum, sed in ijs sufficit distinctio formalis ex natura rei, ut habet sententia probabilior, ergo etiam sufficit hæc distinctio inter essentiam & esse. Et idem argumentum fieri potest de figura & quantitate, quæ se habent, ut actus & potentia, terminas & terminatum. Confirmatur primo hæc ratio; nam eadem res potest esse actualis & potentialis per solam distinctionem formalem, ergo ratio actus & potentie possunt esse in vna eademque re cum sola distinctione formali. Consequentia est bona, antecedens probatur in essentia angelicæ, quæ est actualis in se, & est potentialis in ordine ad actum essendi, & formam in materialibus est actus respectu materiæ, & est potentia respectu actus essendi, ergo. Confirmatur secundo. Ratio actus & potentie reperitur in Deo,

nam in illo reperitur virtus & potentia intellectualis, & similiter actus talis virtutis: tamen in Deo non est distinctio realis tanquam res à re, sed solum distinctio virtualis formalis, ergo quamuis esse & essentia creata se habeant, ut actus & potentia, non distinguuntur nisi formaliter; & ita ratio actus & potentie non infert distinctionem realem tanquam res à re.

¶ Ad hoc dubium dicendum est, quod hæc ratio cum suis confirmationibus conuincit, quod ratio D. Thom. non euidenter conuincit distinctionem realem, qua distinguitur res à re, ut iam diximus, conuincitur tamen hac ratione; maxime probabiliter talis distinctio realis tanquam res à re.

¶ Ad cuius expositionem primo notandum est, quod pro nunc duæ rationes formales tripliciter se possunt habere. Primo modo, ita ut ex se ipsis vendicent sibi unitatem realem, & tales rationes in quocunque inueniuntur sunt idem realiter, ut ratio entis, & ratio boni, & ratio veri. Secundo modo se possunt habere, ita ut ex se ipsis vendicent sibi distinctionem realem, ita ut distinguantur tanquam res à re, ut ratio albedinis & nigredinis, & tales in quocunque inueniuntur, realiter distinguuntur. In tertio ordine sunt quædam rationes formales veluti mediæ, quæ ex se ipsis non vendicant sibi unitatem realem, nec distinguuntur realiter tanquam res à re, sed medio modo se habent, & distinguuntur formaliter ex natura rei: De quo vide Caiet. 1. par. loco citato in quæst. 54.

¶ Secundo notandum est ad cognoscendum, quoniam distinctio est realis tanquam res à re, & quando rationes formales exigunt distinctionem realem. Notandum inquam est, quod rationes formales, quæ ex se non vendicant sibi unitatem realem, sunt adhuc in duplici differentia: quoniam quædam sunt, quæ ex se ipsis, nec vendicant sibi unitatem, nec coniunctionem aliquam per se, sed sunt rationes formales veluti disparatæ, ut ratio sapientiæ, & iustitiæ in creaturis, quæ nec habent unitatem, nec per se coniunguntur, potest enim esse sapientia sine iustitia, & e contra. Aliæ vero sunt quæ quamuis ex se non vendicent sibi aliquam unitatem, vendicant tamen aliquam per se coniunctionem, & non sunt formæ omnino disparatæ, sed potius pertinentes ad repugnantiam, ut paternitas & filiatio, quæ non exigunt unitatem, tamen per se habent quandam coniunctionem realem, & tales formæ, seu rationes formales distinguuntur realiter tanquam res à re. Ratio huius: quoniam, ut docet Caiet. 1. par. q. 77. art. 1. istæ rationes formales essentialiter sunt oppositæ; & ita probabilissimè infertur in istis distinctio realis tanquam res à re, propter illarum essentialium oppositionem. Actus vero & potentia, recipiens, & receptum dicunt rationes formales, quæ pertinent ad istum ordinem in creaturis, quod de se non dicunt unitatem realem, tamen per se coniunguntur, ut propria perfectio, & id cuius est perfectio: & ita distinguuntur realiter tanquam res à re, propter essentialium oppositionem inter actum & potentiam, & hæc est vis illarum rationum. Confirmatur argumentum, & explicatur vis huius rationis. Nam D. Thom. & omnes Thomistæ, 1. par. quæst. 77. art. 1. dicunt, quod potentie animæ realiter tanquam res à re distinguuntur ab anima: quoniam anima per se & essentialiter est actus non ordinatus ad vltiorem actum, potentia vero per se & essentialiter est potentia ordinata ad vltiorem actum: & ita habent rationes formales per se & essentialiter oppositas. Sed similiter se habent esse & essentia creata: quoniam esse essentialiter est actus, essentia vero essentialiter est potentia, & ita sunt rationes essentialiter

tialiter opposita, ergo. Hæc ratio sic explicata maximam habet probabilitatem ad nostrum propositum; & reddit istam sententiam magis probabilem, & hæc maior probabilitas explicabitur in solutione horum argumentorum.

¶ Vnde ad rationem dubitandi. Respondetur ex dictis, quod distinctio formalis sola non sufficit ad hæc omnia verificanda propter essentialem oppositionem, quæ est inter actum & potentiam. Vnde non est eadem ratio de albedine & similitudine, actione & passione: quoniam istæ rationes sunt disparatæ, & non habent essentialem oppositionem: & ita non exigunt tantam distinctionem, cæterum actus & potentia habent essentialem oppositionem inter se, & sunt rationes magis repugnantes. & ita vendicant sibi maiorem distinctionem, & idem dico de figura & quantitate. Figura enim non habet essentialem oppositionem cum quantitate in sua ratione formali. Itaque volo dicere, quod ratio formalis actus respicit rationem formalem potentia, ut opposita, quod non contingit in alijs, sed sunt formæ diuersæ. Ad primam confirmationem respondetur, cum Caietan. 1. par. quæst. 54. art. 1. *quod quamuis una res possit habere rationem actus & potentia respectu diuersorum, impossibile tamen est, quod una res sit propria actus, & propria potentia.* Itaque comparando propriam actualitatem propriæ potentialitati debet esse distinctio realis tanquam res a re, nam ut sic est oppositio inter potentiam & actum. Sicut paternitas & filiatio respectu diuersorum ponunt esse in una re: non tamè paternitas & filiatio, quæ se mutuo respiciunt ut opposita. Ita distinctio realis, ut res a re, debet esse inter proprium actum & potentiam, quæ se mutuo respiciunt, ut opposita, non vero inter actum & potentiam respectu diuersorum, & quæ non se respiciunt, ut opposita. Ad secundam confirmationem respondet idem Caietan. ubi supra, *quod ratio potentia & actus dupliciter coniunguntur. Primo quod idem modo formaliter, ut cum unum secundum rem actus reliquum, ut reperiuntur in creaturis ratio actus & potentia, & isto modo necessaria est distinctio realis tanquam res a re, ut iam diximus. Secundo modo virtualiter, ut quando aliqua duo identice sunt idem: tamen habent tales rationes formales, quæ si conuincerentur abstrahendo ab eo, ex quo habent, quod sunt unum identice, aliterum secundum rem reliquum actuare, & ita se habent in Deo essentia & essentia, virtus & operatio, ubi secundum rem unum alterum non perficit. Tamen ex hoc esse non perdit, quod sit tale ens; quod si non præueniret ab identice actuaret secundum rem ipsam essentiam: & idem est de operatione respectu virtutis. Et ita in Deo actus & potentia sunt veluti virtualiter, seu conditionaliter. Sunt duo optima exempla. Primum est theologicum, immutabilitas, & æternitas in Deo habent se sicut causa & effectus: quoniam ex immutabilitate demonstratur æternitas: tamen non se habent ut causa & effectus formaliter: nam æternitas non causatur secundum rem ex immutabilitate cum sint idem, sed habent se, ut causa & effectus virtualiter, seu conditionaliter, quoniam si æternitas causaretur, ex immutabilitate causaretur. Secundum exemplum est Aristotel. 2. de cælo, ubi expressè docet, quod motus cæli, incipit ab oriente, quæ propositio si intelligatur actualiter, falsa est in Aristotele. nam ad apud ipsum motus cæli nunquam incepit, potest etiam intelligi virtualiter, & conditionaliter, & sic vera est propositio: quia si inciperet, ab oriente inciperet. Secundo. Dicere possumus cum eodem Caietan. in multis alijs locis supra allegatis, quod in Deo ratio actus, & potentia distinguuntur eminenter realiter, sicut sapientia & iustitia,*

quæ in creaturis distinguuntur realiter, in Deo propter eius maximam eminentiam & celsitudinem non distinguuntur realiter, sed eminenter.

¶ Tertiò probatur conclusio. Quoniam ut dictum est in conclusionibus principalis quæstionis, & in prima & secunda conclusione huius articuli, esse non est de essentia alicuius creaturæ, nec est de conceptu quidditatio illius, sed provenit ab extrinseco, scilicet, à Deo, qui est causa efficiens totius esse. Et essentia de se est indifferens ad esse, & non esse. Ergo esse & essentia realiter distinguuntur tanquam res a re. Hæc enim melius declarantur, & intelliguntur si ponamus talem distinctionem. Confirmatur argumentum. Nam secundum probabiliorē sententiam Verbum diuinum, ut iam dictum est, assumptum sit naturam humanam, & non humanam existentiam. Imo permansit natura humana sine humana existentia, ergo esse & essentia realiter distinguuntur tanquam res a re. Hæc enim omnia multo melius intelliguntur cum tali distinctione. Plures rationes adducere possem pro hac conclusione. Sed adducuntur optime à Caietan. in locis citatis, & ab alijs quamplurimis. Vnde ad argumenta facta in principio respondendum est.

¶ Ad primum argumentum, quod est secundum principalis quæstionis respondetur, quod ex hoc quod esse in rebus creatis realiter distinguitur ab essentia, non sequitur quod esse in creaturis sit actus purus sicut Deus: nam quamuis non sit essentia, creata, tamen dicit ordinem ad illam, & per illum ordinem, quem dicit determinatur & finitur, & aliquo modo includit aliquid potentialitatis: quoniam sicut docet D. Tho. 1. par. q. 7. art. 1. quod forma, & materia, quæ distinguuntur realiter tanquam res a re mutuo se determinant, & materia contrahit amplitudinem formæ, ut iam diximus. Ita essentia creata quamuis realiter distinguatur ab ipso esse, & habeat se ut potentia determinat ipsum esse, & eius amplitudinem contrahit. Imo, ut diximus ipsum esse per ordinem ad essentiam aliquid includit potentialitatis: & ipsa essentia aliquo modo se habet, ut formale respectu actus essendi, & actus essendi se habet, ut potenziale, quod ad hunc modum explicandum est. Quoniam quamuis esse simpliciter & absolute sit actualissimum, & formalissimum respectu omnium, & sit ultimus actus non dicens ordinem ad ulteriorem, & ut docet D. Thom. quæst. vnica, de anima, artic. 6. ad 2. ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem non participat; & ita ipsum esse non est in potentia, ut actuetur per aliud esse, vel per alium actum; sicut forma quæ est actus, est in potentia, ut actuetur per alium actum, scilicet per actum essendi, & ipse actus essendi simpliciter, & absolute habet se, ut actus & formale respectu essentia: nihilominus tamen essentia aliquo modo se habet, ut actualitas, & ut formale respectu actus essendi, quoniam essentia quodammodo determinat ipsum esse, ut sit huius, vel illius speciei, quod quidem quandam formalitatem dicit, & ita quodammodo recipit actualitatem, & formalitatem ab essentia. Nam esse specificum quoddam actualitas & formalitas est. Vnde esse creatum aliquam includit potentialitatem, & sic non est actus purus. Diuinum vero esse est actus purus, quia non recipitur in alio, nec dicit ordinem ad aliquid aliud per quod contrahatur, & limitetur, sed est ipsum esse abstractum, quod determinari non potest per aliquid. Itaque esse, ut postea dicemus quandam rationem habet puri actus, quoniam non est actuabilis per aliquid aliud, non tamen simpliciter habet rationem puri actus. Et hoc conuenit illi, quia est immediata participatio Dei, & veluti effectus vniuersus Dei.

¶ Ad

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod non in conclusionibus solum docemus, quod nulla essentia creata existit in rerum natura sine actu essendi superaddito essentia, & distinctio ab illa tanquam id quod existit. Ceterum quod aliquid se ipsum existat in rerum natura per se ipsum sine aliquo superaddito, tanquam id, quo aliquid existit, nullum est inconueniens. Est optimum simile, quod supra diximus videre Deum clare & aperte, & per essentiam non potest esse naturale, & essentiale alicui creaturae tanquam supposito videnti. Ceterum est naturale, & essentiale lumini gloriæ creato, quia illud non est, quod videt, sed est id, quo suppositum creatum videt Deum. Et eandem doctrinam ponit D. Thom. 1. par. quæst. 6. art. 3. ad tertium, & de veritate, quæst. 21. art. 5. ad ultimum, in quibus locis docet, quod nulla creatura est bona per essentiam, tamen ipsa bonitas seipsa est bona, & per suam essentiam quod ipsa bonitas non est, id quod est bonum, sed id quo aliquid est bonum. Vnde ad argumentum dicendum, quod ex hoc quod ipse actus essendi habet esse per seipsum sine aliquo superaddito, non sequitur, quod quilibet alia essentia creata per seipsam existat tamen aliquo superaddito.

¶ Sed adhuc explicandum quare omnis alia forma, & actualitas per seipsam sine aliquo superaddito distincto realiter non potest esse in rerum natura, ut patet de forma humana, & forma angelica, ipsa vero actualitas essendi per se ipsam sine aliquo superaddito realiter distincto potest esse in rerum natura.

Ratio autem
1. 2.

¶ Dicendum est, quod actus essendi, ut infra dicemus, est prima actualitas omnium actualitatum: & ita per se ipsam sine aliquo superaddito debet esse in rerum natura. Aliæ vero formæ, vel actualitates non habent rationem primæ actualitatis: & ideo non debent esse per seipsas, sed per aliquid superadditum illis. Ratio est, nam ut docet D. Thom. multis in locis, præcipue tamen 1. contra gent. cap. 18. *quanto aliquid est nobilius, & habet rationem primi in aliquo genere, tanto est simplicius*. Explicatur hoc in omni genere. Deus enim quoniam est perfectissimus in omni genere entis, & est primus simpliciter & absolute, & præcipue in genere causæ efficientis est simplicissimus, & per seipsum est sine aliquo superaddito, ut iam diximus. Ceterum Sol, quoniam non habet rationem primi simpliciter, sed in genere lucidi non habet tantam simplicitatem, sed habet rationem lucidi per aliquid superadditum, scilicet, per lucem. Et idem est de igne, qui est primus in genere calidi. Item in genere potentia, & causæ materialis, quoniam materia prima habet rationem primæ potentia per se ipsam, habet rationem potentia sine aliquo superaddito. Denique voluntas in homine, quoniam habet rationem primæ & perfectissimæ inclinationis respectu boni proportionati per se ipsam, sine aliquo superaddito inclinatur, intellectus vero non inclinatur per seipsum ad proprium obiectum, sed per aliquid superadditum, quoniam non est prima inclinatio, ut docet D. Thom. 1. 2. q. 56. art. ult. & ibi Thomista. Non dissimiliter actus essendi in genere actualitatis & formalitatis habet rationem primi; quoniam est actualissimus, & formalissimus omnium, ut postea dicemus. Omnes vero aliæ actualitates, & formæ non habent rationem primæ actualitatis: & ita ipsum esse per seipsum, sine aliquo superaddito existit: aliæ vero formæ, & actualitates non existunt per se ipsas, sed per aliquid superadditum.

¶ Ad tertium argumentum, quod est fundamentum Durandi. Respondetur, quod sicut substantia dupliciter potest accipi, vno modo, ut ambit, & con-

tinet omnia, quæ sunt in prædicamento substantia, siue ponantur in recta linea prædicamentali, siue ad latum & reductiue, siue sit totum, siue sit pars. Et si sumatur isto modo substantia, omnia quæ sunt in prædicamento substantia identificantur cum illa, & non distinguuntur realiter ab illa, sed solum ratione. Secundo modo potest accipi substantia, ut est genus generalissimum constitutum in recta linea prædicamentali: ita ut solum prædicetur formaliter de illis, & si sumatur substantia isto modo, multa sunt reductiue in prædicamento substantia, quæ distinguuntur realiter à substantia sic accepta. Quoniam manus distinguitur realiter tanquam res à re ab homine, & consequenter à substantia, ut est generalissimum positum in recta linea prædicamentali: & similiter materia prima, seu forma distinguitur tanquam res à re à tali substantia. Et idem dicendum est in prædicamento quantitatis, & in alijs. Ita ens quod est extra animam potest accipi dupliciter. Vno modo, ut ambit omnia entia, siue constituta in recta linea prædicamentali, siue quæ ponuntur ad latum, & reductiue, & isto modo nullo ens reale distinguitur realiter ab ente sic accepto, sed distinguitur sola ratione, tamē ut sic, non dicit solam essentiam, sed ambit omnia. Secundo modo potest accipi, ut diuisum in decem prædicamenta, & ut quid superius ad ipsa prædicamenta constituta in recta prædicamentali linea: & ut sic dicit essentiam, tamen ut sic aliquid distinguitur realiter ab ente, scilicet, entia partialia. Vnde ad argumentum in forma distinguo maiorem, nihil distinguitur ab ente, ut ens est, accipiendo ens primo modo concedo, accipiendo verò ens secundo modo nego. Et ad minorem respondetur distinguendo illam, ens prædicat essentiam accipiendo ens, secundo modo concedo. Accipiendo verò ens primo modo nego. Quoniam primo modo ambit omnia, essentia, & omnia alia: actus vero essendi, ut infra dicemus, ponitur ad latum, & reductiue in prædicamento, ut infra dicemus: & ita non mirum quod distinguatur realiter tanquam res à re, ab ente accepto secundo modo: sicut distinguitur manus à substantia, quæ est genus generalissimum, & similiter materia prima. Et hæc est euidentis solutio: vnde fundamentum Durandi nullum est. Et ad Arist. respondetur, quod quando ens, quod est extra animam diuiditur in decem prædicamenta, debet intelligi de ente primo modo, ut ambit, & continet id quod ponitur in recta linea prædicamentali, & id quod ponitur ad latum in prædicamento.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod esse proprie, & in rigore non est transcendens, nec prædicatum transcendente: non enim prædicatur de omnibus rebus: nam ad minus non conuenit rebus prædicamentaliibus non existentibus, quod erat necessarium, ut simpliciter & in rigore esset prædicatum transcendente; habet tamen quandam modum prædicati transcendentalis: nam cum esse sit vniuersalis actualitas omnium rerum, ut infra dicemus, conuenit omnibus rebus existentibus, non quidem essentialiter, sed accidentaliter. Vnde ad primam probationem maioris, quæ neganda est respondetur, quod licet non sit in determinato prædicamento, sed reductiue sit in prædicamento, in quo est essentia quam actuat: non tamen inde sequitur, quod sit prædicatum transcendens: quoniam non conuenit omnibus rebus prædicamentaliibus, nisi quando existunt. Ad secundam probationem maioris respondetur, quod esse non prædicatur de omnibus, de quibus prædicatur ens; nam ens prædicatur de omnibus rebus prædicamentaliibus, etiam quando non sunt. Homo enim etiam quando non existit est ens, quia

quia est prædicatum quidditativum, tamen esse non prædicatur nisi de rebus actualiter existentibus.

¶ Ad quintum argumentum quantum ad illud, quod ibi disputatur de esse, an sit accidens, vel substantia, dicitur infra in vltima quæstione, pro nunc dicendum est, quod esse substantiæ non dicitur accidens quasi sit in genere accidentis, sed dicitur accidens per quandam similitudinem, quia non est de ratione rei creatæ, ut dictum est, nec est de eius essentia, ut dicit D. Thom. de potentia, quæst. 3. art. 4. ad 3. Quantum ad illud vero, quod ibi tangitur de separatione esse ab essentia.

¶ Dubium est, an Deus de potentia absoluta possit conservare essentiam sine actu essendi, v.g. naturam angelicam sine actu essendi. Videtur quod sic, primo arguitur argumento quinto. Secundo essentia, & existentia distinguuntur realiter tanquam res a re, ut constat ex quarta cõclusionem, ergo potest Deus de potentia absoluta conservare unum sine altero. Tercio, essentia rei non est pura potentia, nec est potentia simpliciter, siquidem habet aliquid actualitatis in seipsa, ergo poterit Deus illam conservare sine existentia. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Quoniam tunc nõ verificabitur, quod essentia esset actu sine actu, quia ut diximus iam, habet aliquid actualitatis. Quarto arguitur. Potest Deus de potentia absoluta conservare subiectum sine propria passione secundum probabilioram sententiam, ergo multo magis poterit conservare essentiam sine actu essendi. Consequentia probatur, propria passio habet maiorem connexionem cum proprio subiecto, cum ab illo oriatur necessario, quam existentia cum essentia: quoniam existentia non oritur necessario ex principijs intrinsicis essentia. Quinto arguitur. Potest Deus conservare essentiam sine propria existentia, ut patet in mysterio incarnationis, secundum doctrinam D. Tho. 3. par. quæst. 17. art. 2. ergo potest sine existentia aliqua. Confirmatur, & explicatur argumentum. Humanitas potest existere per sustententiam Dei extrinsecam sine actu aliquo, qui intrinsecè actuatur humanitatem, ergo potest existere sine existentia. Consequentia est bona. Antecedens probatur, humanitas in Christo existit per divinam existentiam non inhzendo ipsi, ergo potest illam conservare sine aliquo intrinsecò.

¶ Vltimo arguitur. Probabile est, quod materia potest esse in rerum natura sine forma, ut tenet Scotus in 2. dist. 12. quæst. 2. & Magister Sotus in 1. Phy. sic. quæst. 6. & alij, ergo multo magis est probabile, quod essentia potest esse sine esse. Probatur consequentia, nam plus actualitatis habet essentia, quam materia prima, quæ est simpliciter potentia, & pura potentia. Confirmatur argumentum. Probabilissimum est, quod potest Deus conservare humanitatem in rerum natura sine complemento personali, ut dicemus postea, ergo potest Deus conservare essentiam sine existentia. Probatur consequentia, quoniam magis intrinsecum est complementum personale, quam existentia.

¶ In oppositum est primo, vel essentia per seipsam existeret sine existentia, vel per aliquid aliud, non per aliquid aliud, quia illud non potest intelligi quid sit nisi existentia: nam vel est potentiale vel actuale: si potentiale, non magis per illud existeret quam per seipsam, quæ potentialis est, si est actuale, esset ipsa existentia, ergo existeret per seipsam, ac subinde esset suum esse, & verus actus, quod implicat. Confirmatur argumentum; nam si Deus nihil actualitatis poneret in ipsa essentia, ergo maneret in potentia sicuti antea, ac subinde non esset in rerum natura actu,

¶ Secundo arguitur. Materia prima non potest esse in rerum natura sine forma substantiali, etiam de potentia Dei absoluta, ut docet D. Thomas, & eius discipuli, 1. par. quæst. 66. art. 1. ergo essentia non potest esse in rerum natura, sine existentia etiam de potentia Dei absoluta. Probatur consequentia, quoniam, sicut materia prima est quid potentiale respectu formæ, ita essentia est in potentia ad esse. Confirmatur argumentum, essentia tantã dependentiam habet ab existentia quantum ad esse, sicut materia prima à forma substantiali, imo maiore; nam existentia est causa formalis existendi, sicut albedo albi: forma vero non est ita causa formalis existendi materiæ primæ, ut infra dicemus, sed materia prima de potentia absoluta non potest esse in rerum natura sine forma substantiali, ergo nec essentia sine existentia.

Tercio arguitur. Nam si essentia esset in rerum natura sine actu essendi, sequeretur, quod existeret actu sine actu, hoc autem est manifestè falsum, & est aperta implicatio, ergo. Sequela probatur, si esset in rerum natura, iam esset actu, & existeret sine existentia, ergo existeret sine actu, nam quemadmodum infra dicemus ex doctrina D. Thom. esse est actualitas omnium rerum.

¶ Quarto arguitur. Si Deus produceret essentiam sine existentia esset ens productum, & participatũ, ergo haberet esse limitatum, & determinatum, ac subinde haberet esse, ergo manifesta implicatio est, quod sit in rerum natura, & non habeat esse.

¶ In hoc dubio sunt diversæ sententiæ inter recentiores Theologos. Prima sententia est, quæ asserit, quod Deus de potentia absoluta potest conservare essentiam sine existentia formali reali superaddita essentia. Itaque tunc esset essentia per sustententiam Dei. In quo casu illa essentia esset in rerum natura extra nihil, non tamen illa essentia esset in genere existentium formaliter propriè.

¶ Secunda sententia est huic opposita, videlicet, quod Deus de potentia Dei absoluta non potest conservare essentiam sine actu essendi, qui illam reddat in actu, sicut non potest iustificare peccatorem nisi per qualitatem quandam inhærentem, quæ voluntas convertatur. Quilibet istarum sententiarum habet pro se Theologos, qui eam defendunt etiam ex schola D. Thomæ.

¶ In huius rei expositionem. Dico primum; probabile est, quod essentia per divinam potentiam potest conservari in rerum natura, sine existentia. Hoc dictum probant argumenta facta primo loco. Et hanc sententiã debent tenere illi, qui existimant, quod materia prima potest esse in rerum natura absque omni forma tam substantiali, quam accidentali, maiorem tamen habet probabilitatem hæc sententia quam illa. Ratio huius est, quia quamvis essentia sit in potentia ad actum essendi, habet tamen aliquid actualitatis, ut statim dicemus: cæterum materia prima nihil actualitatis habet: modus vero, qui excogitari potest ad explicandum quomodo essentia possit conservari sine existentia, est, quod Deus sua omnipotentia conservat essentiam (quæ aliquam actualitatem includit) in sua entitate quidditativa, & prædicamentali: nulla superaddita existentia sicut conservatur quantitas in Sacramento altaris absque omni subiecto. Et tunc essentia nullũ haberet actum, sed existeret in rerum natura quodammodo extrinsecè, Deo scilicet conservante illam, per suam sustententiam. Et secundum istum modum debemus dicere, quod implicat contradictionem essentiam existere actu formali, & quod non existat per existentiam, ac quod existat actu entitativo, id est, per suã entitatẽ abluo existentia superaddita.

dita nulla est implicatio.

¶ Dico secundò. Longè probabilius, & multo verisimilius est, quod Deus non potest facere, nec conseruare essentiam sine actu essendi, etiam de potentia Dei absoluta. Hanc conclusionem probant argumenta facta secundo loco, quæ sunt longè probabiliora. Confirmatur omnia illa; nam sicut res sunt in actu primo per actum essendi, ita sunt in actu secundo per operationem, & sicut per essentiam est res in potentia ad actum essendi: ita per virtutem, & potentiam superadditam est in potentia ad operationem, sed Deus de potentia absoluta non potest facere, quod aliqua res sit in actu secundo sine operatione, ut constat, ergo nec potest facere, quod res sit in actu primo sine actu essendi. Vnde ad argumenta facta primo loco respondendum est, quoniam nobis est persistendum in hac sententia secundum dicti.

¶ Dico tertio. Deus tamen de potentia absoluta potest conseruare actum essendi alicuius essentia, verbi gratia, Michaelis sine omni essentia. Probatur primo, nam potest conseruare formam sine materia, ergo similiter actum essendi sine essentia. Probatur consequentia; nam maiorem actualitatem habet actus essendi, quam forma. Secundo potest conseruare accidens sine subiecto, ut patet in Sacramento altaris, ergo similiter potest conseruare actum essendi sine essentia: notandum tamen, quod tunc actus essendi, limitaretur per ordinem ad talem essentiam.

¶ Ad primum argumentum huius dubij, quod est quintum argumentum articuli. Respondetur, quod quamuis esse sit aliquid accidentarium essentia creatæ, & ab illa distinctum, ut iam diximus, non inde sequitur, quod possit Deus conseruare essentiam sine esse propter necessariam connexionem in ratione essendi. Materia enim & forma distinguuntur realiter, tamen non potest materia à forma separari, etiam per Dei potentiam, & actio vitalis, & potentia distinguuntur realiter, ut res à re; & operatio vitalis est accidens potentia, tamen non potest esse actio vitalis sine principio vitali propter necessariam connexionem. Et idem dicunt multi Thomistæ de proprijs passionibus, quæ distinguuntur tanquam res à re ab essentia, & sunt accidentia illius, tamen non possunt separari ab illa propter necessariam connexionem. Idem dicimus in proposito, quod in ratione essentia habet necessariam connexionem cum actu essendi; & ita non potest esse in rerum natura sine illo. Notandum tamen cum Caietano, de ente & essentia, cap. 7. quæst. 16. quod de substantia, & accidenti dupliciter loqui possumus. Primo modo, ut sic idest, de substantia sub ratione substantia, & de accidenti, in eo quod accidens. Alio modo contingit loqui de substantia, & accidente sub ratione talis substantia, & talis accidentis. Primo modo substantia est separabilis ab omni accidente, nam esse substantiale, ut sic, nullam connexionem necessariam habet cum esse accidentali, alias omnis substantia esset accidenti subiecta, quod est falsum; quoniam diuina essentia est aliquid substantiale, tamen non subiecitur alicui accidenti. Secundo modo substantia non potest separari ab omni accidente: ut iam diximus. Ad confirmationem quinti argumenti articuli respondetur, quod esse non est omnino accidens respectu essentia: cæterum quauis ita esset, argumentum solum conuincit, quod esse potest Deus conseruare sine essentia, quod libenter admittimus, ut diximus in tertio dicto: non tamē quod possit Deus conseruare essentiam, sine esse. Ad secundum argumentum respondetur, quod quauis esse, & essentia distinguantur tanquam res à re, non sequitur, quod possit Deus essentiam sine esse

conseruari, ut iam diximus ad primum argumentum. Ad tertium argumentum respondetur, quod sine essentia sit simpliciter potentia respectu actus essendi, siue non, de quo dicemus in sexto argumento articuli, hoc debet esse certum, quod essentia respectu actus essendi est aliquid potentiale respectu illius, ac subinde esse non potest in rerum natura sine actu essendi. Ad quartum argumentum respondetur negando consequentiam. Et ad probationem dicimus, quod maiorem connexionem habet essentia cum actu essendi, quantum ad hoc, quod est esse in rerum natura, quam subiectum cum propria passione, quoniam existentia est ratio formalis existendi.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod humanitas in Christo existit per diuinam existentiam multo perfectius quam per proprium actum essendi, siquidem diuina essentia eminentissima, continet perfectionem cuiuscunque creatæ existentia. Actuat tamen naturam humanam sine imperfectione, & abique eo quod sit in illa inherendo. Itaque actuat & complet potentiam illius, actuat tamen & cōplet ablata imperfectione. Si vero Deus conseruaret humanitatem sine aliqua existentia, non esset actuat, & completa illius potentia. Et per hoc respondetur ad confirmationem. Ad sextum argumentum respondetur primo, quod sicut est probabile, quod potest esse materia sine forma: ita est probabile, quod potest esse essentia in rerum natura sine existentia. Secundo respondetur, & melius, quod adhuc est differentia. Quoniam actus essendi est causa formalis existendi, effectus vero causæ formalis fieri non potest sine tali causa. Cæterum forma non est causa formalis existendi materia, sed potius tenet se ex parte causæ materialis; quoniam forma reddit materiam subiectum aptum ad recipiendum esse, ut infra dicemus, & docet illud D. Thom. 2. contra gent. cap. 54. ubi dicit; *quod formale habet ad esse, sicut diaphaneitas ad lucem*. Ad confirmationem respondetur, quod quamuis verum esset antecedens, de quo articulo sequenti: negatur tamen consequentia. Ratio differentia est: quoniam esse est vltima actualitas rei, & essentia respectu illius est quid potentiale & ideo non potest esse actu in rerum natura sine tali actu. At vero subsistentia, seu complementum personale non est vltima actualitas, sed est terminus naturæ; & respectu illius essentia non se habet, ut aliquid potentiale. Ex dictis respondetur ad quintum argumentum articuli cum sua confirmatione.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondet optimè Sotinus 4. Metaph. quæst. 12. ad primum, quod dupliciter aliquid potest esse in potentia simpliciter, vno modo, quia est mera potentia, & nullum includit actum, & isto modo simpliciter, idest, omnibus modis est potentia, quo pacto sola materia prima est simpliciter potentia. Secundo modo aliquid dicitur potentia simpliciter, quoniam de se non habet actum essendi, qui est actus simpliciter loquendo, quoniam per illum res simpliciter dicitur esse. Et isto modo essentia est simpliciter potentia, quamuis includat aliquid de actu: de quo vide Caietan. de ente & essentia, cap. 5. quæst. 9. Et ex hac doctrina facillimè respondetur ad argumentum. Ad primam confirmationem respondetur, quod esse actu non est differentia, vel modus diuidens ens, ut dicit essentiam per intraneam, sed per extraneam; modus vero, vel differentia contrahens rem aliquam per extraneam, addit aliquid realiter distinctum, & ita ens actu addit actualitatem essendi realiter distinctam ab ipso ente. Ad cuius expositionem notandum cum Caiet. 1. par. quæst. 35. art. 2. quod aliquid potest contrahi duplici-

ARTICVLVS III.

dupliciter, primo modo contrahitur per aliquid qd continetur intra latitudinem talis rei, vt cum contrahitur animal per rationale, & tunc non addit aliquid realiter distinctum, rationale enim non addit aliquid realiter distinctum ab animali. Secundo modo potest aliquid contrahi per aliquid extraneum, & quod est extra latitudinem talis rei, vt cum contrahitur animal per animal album, & tunc additur aliquid realiter distinctum, vt constat in exemplo posito, animal album supra animal addit albedinem, quæ realiter distinguitur ab animali: igitur in proposito, ens actu dicitur modum entis, qui quidem modus est extra latitudinem entis, vt ens dicitur essentia, & ita non mirum, quod addat aliquid realiter distinctum. Ad secundam confirmationem respondetur, quod illa diuisio, quæ diuiditur ens per ens in actu, & ens in potentia datur per vnum membrum intrinsecum, scilicet, esse in potentia; nam vt diximus esse aliquid potentiale, intrinsecum est, & essentialiale cuilibet enti creato, & per aliquid extraneum: quia, vt diximus, actualitas extranea est cuiusque creature.

Secunda solutio acutissima.

¶ Ad septimum argumentum, iam constat, ex dictis in conclusionibus, quod sola distinctio rationis non sufficit ad verificandum ea, quæ dicuntur de essentia, & existentia in creaturis. Vnde ad argumentum negatur antecedens: & ad probationem antecedentis. Respondetur, quod quamuis spiratio non prædicatur de paternitate & generatione propter diuersas rationes formales, & diuersos respectus ad diuersos terminos, cum spiratio intrinseca & essentialis est paternitati & generationi de quo supra. Et in materia de Trinitate. Secundo respondetur, quod quamuis paternitas & spiratio, generatio & spiratio non distinguantur realiter, distinguuntur tamen virtualiter formaliter, de quo etiam supra. Ad primam & secundam confirmationem, constat ex dictis in quarta conclusione, & in dictis in prima & secunda probatione illius conclusionis.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur primo, quod esse est effectus formalis formæ & essentia veluti secundarius, vt infra dicendum est, effectus vero secundarius realiter distinguitur ab ipsa forma, & essentia: quia effectus secundarius est quodammodo extrinsecus, sicut extendere partes in ordine ad locum, quod est effectus quantitatis realiter distinguitur a quantitate. Secundo respondetur, quod effectus formalis realiter distinguitur a sua causa formali, vt docet Capreolus in 1. dist. 8. quæst. 1. in responsione ad sextum Gedofrei. album enim quod est effectus formalis albedinis realiter distinguitur ab albedine. Tercio respondetur, quod effectus formalis formæ est duplex, alter proximus, qui est veluti actus secundus formæ, & hoc modo informare est effectus formalis formæ, & esse calidum est effectus formalis caloris, & existeret effectus formalis existentie, alius est effectus formalis formæ, qui non est actus secundus formæ, sed est effectus, qui sequitur naturam formæ, & est quasi effectus secundariæ formæ. Quo pacto possumus dicere, quod propriæ passionis sunt effectus veluti secundarij formæ, quia sequuntur ad essentiam mediante forma, sic ergo existentia est effectus formalis formæ. Et quamuis effectus formalis prioris generis non distinguatur realiter a forma, tamē effectus formalis secundi generis realiter distinguitur a forma; nam non est effectus purē formalis. Ex dictis in hoc articulo soluitur argumentum secundum quæstionis principalis.

Ad tertium est articulus tertius.

¶ Ad tertium argumentum quæstionis propositæ in solutione ad quartum principale.

A *Verum esse sit de essentia suppositi creati, ita vt esse sit constitutiuum suppositi creati, & illi intrinsecum, quamuis non sit intrinsecum, & essentialiale speciei.*

Itaque dubium est, an esse sit modus constitutiuus suppositi.

¶ Videtur quod sic. Primo arguitur argumento tertio, quod hoc intendit conuincere.

¶ Secundo arguitur. Inter essentiam, & esse in creaturis est immediata proportio: qualis potest reperiri inter potentiam, & proprium actum, ergo. actus essendi substantialis est proprius, & immediata terminus essentia substantialis, atque existentia est proprium complementum essentia constitutiuum suppositi. Consequentia videtur bona. Antecedens probatur, ex dictis in præcedenti articulo: quoniam essentia creata, & eile creatum habet se, vt proprius actus, & propria potentia, sed proprius actus, & propria potentia habent immediatam proportionem, ergo. Consequentia est bona. Minor probatur, materia prima & forma, quoniam se habent, vt proprius actus, & propria potentia habent immediatam proportionem. Item potentia & operatio, quoniam se habent, vt proprius actus, & propria potentia habent immediatam proportionem, ergo. Confirmatur primo, inter materiam primam, & actum essendi non est immediata proportio, nec esse potest immediate recipi in materia prima, quoniam materia prima, & actus essendi non se habent, vt proprius actus, & potentia, ergo si essentia creata, & esse habent se, vt actus proprius, & potentia, est immediata proportio: ac subinde esse poterit immediate recipi in essentia. Confirmatur secundo. Si præter existentiam constituendus est alius terminus suppositi: sequitur quod inter essentiam & esse mediet huiusmodi terminus suppositi constitutiuus: consequens autem est falsum, quoniam inter essentiam, & esse est immediata proportio, & habitudo, ergo non est constituendus huiusmodi terminus.

¶ Tercio arguitur. Si inter essentiam & existentiam mediat aliquid constitutiuum suppositi per quod essentia redditur subiectum capax actus essendi, sequitur quod Deus de potentia absoluta non possit immediate communicare actum essendi ipsi essentia. Consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur, Quoniam secundum sententiam Thomistarum, Deus non potest communicare actum essendi immediate materię primæ, quia materia prima non est immediatum susceptiuum actus essendi, sed redditur subiectum capax illius per formam. Et ita dixit D. Tho. 1. contra gent. cap. 54. quod sicut se habet diaphaneitas ad lucem, ita forma ad esse, nam sicut diaphaneitas facit, quod aer sit subiectum capax lucis, ita forma facit materiam capacem actus essendi. Sed essentia per seipsam non est capax actus essendi, sed mediat aliquo alio, ergo. Falsitas consequentis probatur. Essentia creata non est pura potentia, sed habet aliquid admixtum actualitatis, ergo nulla est repugnantia, quod Deus communicet illi immediate actum essendi, sine aliquo alio medio.

¶ Quarto arguitur. Non possumus explicare aliquem alium terminum substantialem, per quem naturā compleatur & terminetur, ergo sola existentia, qui est notissimus terminus naturæ debet poni complementum naturæ. Antecedens probatur, quia in supposito substantiali præter materiam, & formam,

nam, & ipsum suppositum substantiale, & denique existentiam, per quā hęc omnia existunt, nihil aliud inuenire possumus.

¶ Quinto arguitur. Si pręter existentiam ponitur aliquis alius terminus constitutiui suppositi, sequitur quod in materialibus sit triplex compositio. Consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis est manifesta; nam nullus vnquam hoc dixit. Sequela vero probatur. Nam esset compositio ex materia & forma, ex essentia & personalitate propria, & ex esse, & essentia.

¶ Sexto arguitur. In Deo nihil distinctum ab essentia vel existentia reperitur, per quod Deus constituitur in ratione suppositi, vt per se est notum, ergo idem dicendum est in creaturis. Consequentia videtur bona ex paritate rationis. Confirmatur nam D. Thom. in 1. par. quęst. 3. art. 4. existimat se probatum relinquere, quod in Deo suppositum nihil reale addit supra naturam, eo quod probant non differre in Deo esse ab essentia.

¶ At si suppositum exposulat terminum alium, constitutum ab esse distinctum, ex eo quod D. Th. probauerit esse in Deo non differre ab essentia, non relinquit probatum, quod suppositum in Deo non superaddat aliquid reale naturę, ergo.

¶ In oppositum est primo. Quoniam vt constat ex definitis in quęstione principali, & in istis articulis, esse nō est de intrinseca ratione alicuius creaturę, sed hoc solum conuenit Deo. Sed si actus essendi esset vltimum complementum constitutiui suppositi, actus essendi esset intrinsecus, & essentialis supposito creato, ergo. Consequentia est bona. Minor probatur, quauis terminus constitutiui suppositi non sit de intrinseca ratione naturę, nec de eius definitione, est tamen de definitione, & de intrinseca ratione suppositi, quod constituitur per illum. Confirmatur argumentum; nam quęlibet res creata potest intelligi sine actu essendi, ergo existentia non constituit intrinsecę suppositum. Consequentia est bona. Antecedens probatur, quia existentia solum clauditur intrinsecę in conceptu Dei.

¶ Secundo arguitur, quęcunque natura substantialis habet terminum substantialem sibi proprium, & connaturalem, quo terminatur & completur, sed actus essendi non est terminus proprius, & connaturalis naturę creatę, ergo assignandus est alius terminus completiui naturę, & constitutiui suppositi. Consequentia est bona. Maior videtur certa. Quęlibet natura est sibi sufficiens, atque adeo habet terminum proprium, & sibi connaturalem, quo terminatur, & completur. Minor vero probatur, nam existentia, vt itatim dicebim soli Deo est connaturalis, & propria.

¶ Tercio arguitur. Si existentia est constitutiua suppositi, & de intrinseca ratione illius, sequitur, quod hęc propositio; Petrus existit sit perpetuę veritatis, ac subinde quod Petrus sit ab æterno: consequens autem est falsum, ergo. Falsitas consequentis est manifesta. Sequela probatur, illa propositio in qua prędicatum est de intrinseca ratione subiecti est perpetuę veritatis, sed existentia secundum oppositam sententiā est de intrinseca ratione Petri, ergo. Itē nā in hac propositione, Petrus existit ex parte subiecti, ponitur existentia; nam Petrus claudit intrinsecę illam, ergo facit illum sensum, Petrus existens existit: hęc autem est perpetuę veritatis, ergo. Confirmatur argumentum. Si existentia esset vltimum complementum constitutiui suppositi, sequitur, quod hęc propositio. Petrus est homo, non sit perpetuę veritatis, consequens est aperte falsum, ergo. Sequela probatur; nam iuxta illam sententiam Petrus est homo, æquualet huic, Petrus existens est

homo, siquidē existentia clauditur intrinsecę in subiecto, & est constitutiua illius, sed illa est falsa, scilicet quando Petrus non existit: non enim supponit subiectum, ergo.

¶ Quarto arguitur. Terminus constitutiui suppositi reddit naturam incommunicabilem, sed existentia non reddit naturam incommunicabilem; omnino: ergo existentia non est terminus constitutiui suppositi. Consequentia est bona. Maior est manifesta, & explicabitur statim. Minor vero probatur. Diuina existentia non constituit naturam Diuinam omnino incommunicabilem; nam natura Diuina existens communicatur tribus suppositis, & personis Diuinis, ergo idem erit de existentia creatę, quod non constituit naturam incommunicabilem. Probatur consequentia. Omnis existentia creatę est participium quoddam Diuinę existentię; nam creaturę non habent existentiam à seipsis: vt sapē diximus, sed à Deo. Confirmatur argumentum. In Deo subsistentia, & complementum personale non est existentia, ergo in creaturis constitutiui suppositi non est existentia. Consequentia probatur ex paritate rationis. Antecedens probatur, nam tres Diuinę personę constituuntur in esse personali per relatiuas proprietates, vt docet D. Thom. & Thomistę 3. par. quęst. 40.

¶ Quinto arguitur. Suppositum iam constitutum in ratione suppositi est subiectum capax actus essendi, ergo prius scilicet natura suppositum est constitutum, & completum in ratione suppositi, quam intelligatur esse. Consequentia est bona. Antecedens vero probatur, tum ex doctrina D. Thom. 3. par. q. 17. art. 2. pręcipuē ad 1. vbi docet D. Thom. *Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut quā aliquid est, personam autē siue hypostasim consequitur sicut habentem esse*, & idem dicit in alijs multis locis; tum etiam probatur ratione: quoniam suppositum est, quod est, quod operatur, &c.

¶ In hoc articulo ex protello solum intendimus explicare. An iam quod esse non est de intrinseca ratione, & quidditate essentię specificę, & est illi extrinsecum; an etiam sit extrinsecum supposito, & ita solum debemus dicere ea, quę attinent ad hoc propositum. Vnde supponendum est, quod in schola D. Thom. est certum, quod in supposito creato reperitur aliquod positiuū constitutiui ipsius suppositi, quod est ens reale substantiale; formali scilicet realitate ab ipsa essentia distinctū, estque terminus vltimus naturę completiui. Quauis multi alij Theologi, quorum sententias refert Magister sapiētissimus Medina, & Caietan. 3. par. q. 4. art. 2. multa doceāt, in quibus dissentunt ab hoc fundamento. Et specia liter dissentit Scotus in 3. dist. 1. q. 1. Sed nostrum fundamentum verissimum est, quod probatur primo, quod constitutiui suppositi sit aliquid reale positiuum, & substantiale, constituit suppositum, quod est prima substantia, & quod substat omnibus accidentibus realibus, quod operatur, quod patitur, & quod existit, natura enim non est id quod existit, nec id, quod agit, aut quod patitur, sed tamē est id quo suppositum existit, & operatur, ergo necessarium est, quod constitutiui suppositi à quo suppositum hęc omnia habet, sit aliquid reale, positiuum substantiale. Et hęc est perpetua mens Diu. Thom. in innumeris locis. pręcipuē tamen 3. par. q. 4. art. 1. ad 3. Vbi dicit, *quod si persona diuina assumeret personam angeli existentis, destrueretur eius personalitas*. Et art. 2. ait, *quod propria personalitas deest naturę humane assūptę a verbo*, & Theologi sapē dicūt, quod natura inclinatur in propriam personalitatē, quę omnia non haberent verum, nisi constitutiui suppositi esset aliquid reale positiuum, Quod vero reali-

realitate saltem formali à natura distinguatur, probari potest primo ex ratione iam facta, quoniam natura ex proprijs principijs non habet quod substat accidentibus, nec quod existat in seipsa tanquam id, quod existit, nec quod operetur, aut patiat, sed hæc omnia habet suppositum à suo participio constitutivum, ergo hoc constitutivum suppositi aliam habet realitatem suppositi, formaliter saltem distinctam ab ipsa natura. Secundo probatur; nam hoc ipsum ostendit nobis incarnationis mysterium, in quo fatemur Deum assumpsisse humanam naturam, non vero humanum suppositum, ergo ratio constitutiva suppositi formaliter saltem à natura distinguitur. Alias enim non satis explicatur quomodo posset assumi natura absque eo, quod assumeretur ipsum constitutivum suppositi. Quod vero constitutivum suppositi sit ultimus terminus, & ultimum complementum naturæ, probatur primo. In hoc, conveniunt Theologi. Secundo, quia suppositum, in hoc differt à natura, quod natura non est omnino terminata, & completa, sed habet dependentiam à supposito; in quo terminatur, & cõpletur, & ideo natura assumptibilis est ab alieno supposito, saltem diuino, at suppositum à nullo pender, sed in seipso terminatum est, & completum. Et idcirco est inassumptibile, quia non est terminabile, sed plenè terminatum, ergo constitutivum suppositi est ultimus terminus, & ultimum complementum naturæ. Unde colligitur, quod hoc constitutivum suppositi quamvis non sit intrinsecum, & essenziale naturæ specificæ, est tamen intrinsecum, & essenziale supposito creato, & de hoc constitutivum suppositi, quod est essenziale illi, querimus an sit actus essendi, vel aliquid aliud. In qua re inter Theologos gravissimos etiam nostri temporis duo circumferuntur sententia.

¶ Prima sententia est, quod hoc constitutivum suppositi, & hoc complementum personale nihil aliud est quam substantialis existentia creata, per quam essentia existit per se independentem ab alio. Hanc sententiam docet sapientissimus Magister Medina 3. par. quæst. 4. art. 2. quo in loco quamvis lubricè, & obicurè loquatur de hoc constitutivum suppositi, quod vocatur ab ipso subsistentia, tandem dicit, quod nihil aliud est quam actus essendi substantialis. Huic sententia videtur favere Capreol. in 3. dist. 5. q. 3. in responsione ad argumenta contra tertiam conclusionem: & hanc sententiam tenent alij multi moderni Theologi, etiam ex schola D. Tho. Verum est, quod Capreol. solum docet, quod suppositum non includit existentiam intrinsecè, sicut album includit albedinem, sed extrinsecè, sicut disciplinabile includit actum disciplinæ. Itaque hæc sententia in duplici sensu explicari potest. Primus sensus est, quod ipsamet existentia sit constitutivum intrinsecum suppositi, sicut rationale constituit hominem. Secundus sensus est, quod non constituat suppositum per ipsam existentiam, sed per ordinem ad illam. Itaque suppositum differt à natura, quoniam suppositum, ut sic includit esse per se, non intrinsecè, sed quodammodo, quasi per proprium actum, ad quem quodammodo deberet definiri si diffiniretur, natura autem non includit hoc. Hanc sententiam in secundo sensu tenuit Caiet. etiam 1. par. quæst. 3. art. 3. & in hoc sensu secundo explicatur ab authoribus istis, ut saluent, quod esse non est intrinsecum alicui creaturæ, nec etiam supposito.

¶ Secunda sententia est huic opposita, videlicet, quod terminus constitutivus suppositi non est existentia, sed quidā alius terminus substantialis. Hanc sententiam tenet Caiet. 3. par. q. 4. art. 2. Ferrar. 4. com.

tra gent. cap. 43. & alij multi Theologi, & ferè omnes Magistri ex schola D. Thom.

¶ I N huius rei expositionem, est prima conclusio. Prima sententia habet aliqualem probabilitatem. Hæc conclusio probatur autoritate illorum Doctorum, qui illam tenent, & argumentis factis primo loco, quæ illam reddunt probabilem. Sed ut probabilitatem huius sententiæ explicemus, debemus soluere argumenta facta secundo loco, quoniam ex illorum solutione hæc sententia probabilis apparebit.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod existentia dupliciter sumi potest, primo modo in actu signato, idest, prout concipitur per modum termini constitutivi suppositi. Secundo modo potest accipi in actu exercito, idest, prout exercet officium existentia constitucens rem extra nihil. Tunc dicendum est ad argumentum, quod existentia priori modo sumpta est de intrinseca ratione suppositi creati. Sumpta vero secundo modo tantum est de intrinseca ratione Dei. Et ita Deus in sacris litteris non vocatur existens, quoniam hæc vox existens, potius significat existentiam in actu signato, quam in actu exercito, sed vocatur qui est, idest, qui existit; nam hoc verbum ex modo suæ significationis significat existentiam in actu exercito. Itaque sicut dicere solemus, quod relatio in diuinis est constitutiva personæ, ut relatio est in actu signato, non vero in actu exercito, ita dicendum est de existentia. Ad confirmationem respondetur eodem modo, quod si existentia consideretur in actu exercito, optimè potest intelligi creatura sine illa. Ceterum si consideretur in actu signato, non potest intelligi suppositum creatum sine illa. Est optimum simile. Album in sua ratione intrinseca includit albedinem, ut inhærentem, & inexistentem corpori; tamen non a dicit istam inhærentiam, & inexistentiam in actu exercito: alias enim hæc propositio, albedo inexistit corpori, esset perpetuæ veritatis, sed illam importat in actu signato. Eodem modo dicendum erit de existentia quam importat suppositum creatum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod terminus essentialis cuiuscunque naturæ, scilicet, differentia essentialis debet esse omnino proprius & intrinsecus ipsi naturæ. Ceterum terminus, qui est ultimum complementum naturæ creatæ, quamvis non habeat esse omnino extraneum à principiis ipsius naturæ, sed tamen optimè intelligitur, quod non sit illi omnino proprius, & conaturalis, sed habeatur ex participatione supremæ naturæ increatæ, ad quam pertinet complere, & consummare omnia creatæ, & ita actus essendi non est omnino extraneus naturæ creatæ, ut infra dicemus, sed tantum habetur ex diuina participatione.

¶ Ad tertium argumentum constat ex dictis in solutione ad primum, quod illa propositio non est perpetuæ veritatis. Petrus existit, nam illud verbum existit, dicit existentiam in actu exercito, existentia vero in actu exercito non est de intrinseca ratione suppositi creati, sed solius Dei: & ita illa Deus existit est perpetuæ veritatis. Et quamvis Petrus ex parte subiecti dicat existentiam, dicit illam in actu signato: quoniam ut sic, est de ratione illius: prædicatum vero dicit illam in actu exercito: & ita non est perpetuæ veritatis illa propositio Petrus existit. Ad confirmationem respondetur idem, quod illa propositio, Petrus est homo, est perpetuæ veritatis, tum quoniam Petrus non importat existentiam in actu exercito, sed in actu signato, tum etiam quoniam quidquid importat Petrus implicite, importatur per illum terminum homo.

M

¶ Ad

Prima conclusio.

¶ Ad quartum argumentum responderetur pronuncgando minorem. Et ad probationem minoris negatur consequentia. Ratio discriminis est inter existentiam diuinam, & existentiam creaturarum; nam existentia diuina pertinet ad Dei quidditatem, & est ipsa quidditas Dei, & omnis quidditas in ratione quidditatis est communicabilis, & idcirco diuina essentia est communicabilis; ceterum existentia creaturarum non pertinet ad quidditatem cuiuscunque creaturæ, sed est vltimum complementum eius, atque adeo naturam creatam reddit incommunicabilem. Secundo responderi potest, quod diuina essentia quatenus est existens in seipsa est incommunicabilis cuiuscunque supposito absoluto, licet sit communicabilis suppositis relatiuis diuinis, & tribus personis: cum autem omne suppositum creatum sit absolutum, nec possit constitui in esse suppositi per relationem proprietatem, tenemur fateri, quod existentia creata secundum propriam rationem existentie constituit naturam quam terminat, incommunicabilem. Ad confirmationem responderetur, ex dictis, quod non est eadem ratio de suppositis diuinis, & de suppositis creatis, nam diuina supposita constituentur proprietatibus relatiuis: & ideo in eis existentia nequit esse vltimum complementum, at suppositum quodcunque creatum constituitur per absolutam proprietatem, quæ nihil vetat sit ipsa existentia. Secundo probabiliter dici posset sicut supra dictum est, quod in diuinis etiam est triplex esse respectuum, de quo in quæst. præced.

¶ Ad vltimum argumentum responderetur, quod esse pertinet ad hypostasim, tanquam terminus constitutus eius, sicut lux dicitur actus lucidi, quia constituit lucidum. Et ita non est intelligendum, quod prius saltem natura sit suppositum constitutum quam habeat esse, sed constituitur per ipsum esse, vt in exemplo posito. Et cum dicit D. Thom. quod esse consequitur hypostasim sicut habentem esse, sensus est, quod esse dimanat ex principiis essentialibus hypostasis, constituitque ipsam hypostasim. Ex his solutionibus, quæ probabilitatem habent desumitur argumentum ad probandam nostram conclusionem. Et ita redditur hæc sententia probabilis, à multis etiam Thomistis.

Secunda conclusio. ¶ **SECUNDA** conclusio. Longè probabilis, & Sacre scripturæ, & Theologiæ magis consentaneum, & mihi certissimum videtur, quod assertit secunda sententia, videlicet, quod esse non est vltimum complementum, & vltimum constitutum suppositi in ratione suppositi. Itaque esse est extrinsecum naturæ, & essentia, & etiam supposito creato, & omni creaturæ. Hæc conclusio constat: nam ex facris scripturis, & ex dictis Sactorum, & rationibus Theologicis iam factis aperte constat, quod hoc est proprium Dei, videlicet, quod esse sit illi intrinsecum, & essentialis, ergo non potest esse intrinsecum supposito creato. Hæc conclusio probatur etiam autoritate Doctorum, qui illam tenent, & rationibus factis secundo loco, quæ illam reddunt maxime probabilem, & scripturis, & Theologiæ magis consentaneam. Et vt probabilitatem maximam huius sententia explicemus, exponenda est vis argumentorum, quæ ponuntur secundo loco, quod fiet impugnando solutiones illorum positas in prima conclusione.

¶ Primo impugnatur solutio primi argumenti, & simul explicatur vis illius rationis. Existentia constituit suppositum secundum oppositam sententiam, quatenus est terminus naturæ complens & terminans naturam, sed non potest complere, & terminare naturam nisi quatenus exercet rationem existentia in actu exercito, ergo vt est in actu exer-

cito est de intrinseca ratione suppositi. Item relatio in sua intrinseca ratione, includit quod sit forma relatiui, referens ad aliud, & ita habet duplicem rationem, scilicet, esse formam relatiui, & illud constituere, quæ est ratio relationis conceptæ, & in actu signato, habet etiã referre ad aliud, & hoc est exercitium relationis. Ceterum existentia tantum habet vnicam rationem, & vnicum officium, scilicet, complere, & terminare naturam, quod facit in actu exercito, ergo. & ita exemplum adductum nihil valet. Præterea Sacra scriptura, & Sancti DD. docent, quod actus essendi soli Deo est intrinsecus, ergo hæc distinctio impertinens est, alias eadem ratione possemus dicere, quod actus essendi in actu signato potest esse intrinsecus & essentialis naturæ specificæ, quod nullus hactenus dixit, quoniam secundum illam solutionem actus essendi in exercitio est de intrinseca ratione Dei tantum, & vt sic non potest esse intrinsecus, & essentialis creaturæ, ergo in actu signato potest esse intrinsecus, & essentialis naturæ specificæ. Et ita impugnatur etiam solutio confirmationis; & exemplum ibi allatum nihil valet, quoniam, vt infra dicemus, album intrinsecè & essentialiter tanquam causam formalem tantum includit ipsam albedinem, in existentiam vero, & inhærentiã includit vt complementum suæ formæ, non vt rationem formalem; nam vt dicit D. Thom. 1. par. q. 4. art. 2. *Esse est complementum omnis perfectionis in ratione perfectionis*, ceterum esse secundum primam sententiam est ratio formalis constitutiva suppositi in ratione suppositi, & non complementum rationis formalis, ergo.

¶ Secundo impugnatur solutio secundi argumenti. *Esse*, vt docet D. Thom. in locis innumeris *est quid extrinsecum omni creaturæ specificæ, & naturæ creatæ, & non est illi connaturale, sed accidentarium*, ergo nullo modo est terminus proprius, & intrinsecus naturæ. Item quia ad supremum ens (quod est extrinsecum omni creaturæ) & est supra omnem creaturam pertinet complere, & consummare omnia creata extrinsecè, & per perfectionem quandã extrinsecam, ergo esse non est terminus proprius, & intrinsecus rei creatæ.

¶ Tertiò impugnatur solutio tertij argumenti, tum quoniam, vt iam diximus, illa distinctio existentia in actu exercito, & in actu signato non est bona, vt iam diximus. Tum præcipue, nam sicut est terminus essentialis differentia respectu naturæ specificæ, & hac ratione prædicatur per se de specie, & proposito in qua prædicatur differentia de specie est perpetuæ veritatis, ita etiam existentia saltem in actu signato est terminus essentialis, & intrinsecus supposito secundum illum modum dicendi, ergo existentia saltem in actu signato debet prædicari per se de supposito creato, ita vt hæc prædicatio, Petrus est existens, in qua existentia prædicatur in actu signato, sit perpetuæ veritatis, hoc autem nullus concedit, ergo: & ita impugnatur etiam solutio confirmationis.

¶ Quartò arguitur impugnando solutionem quarti argumenti, quamuis solutiones ibi posita aliqualem habeant probabilitatem, tamen ex eo, quod esse intra naturam diuinam non constituit supposita incommunicabilia, sed constituuntur supposita incommunicabilia per proprietates relatiuas probabilissimè colligitur, quod esse in creaturis non est constitutum suppositi, sed constituitur per aliquid aliud. Et ita illud argumentum non conuincit, sed est probabilissimum. Et ita impugnatur etiam solutio confirmationis.

¶ Quintò arguitur impugnando solutionem quinti argumenti, quoniam D. Thom. expressè ait, *quod*

quod suppositum est, quod existit, & operatur: & ratio ratio ibi allata hoc manifestè conuincit, ergo suppositum non constituitur in ratione suppositi per existentiam. Nec est eadem ratio de luce, quæ dicitur actus lucidi, nam lux actuatur subiectum ipsum, quod est susceptuum lucis, & ita lux non solum est actus lucidi, verum etiam est actus subiecti, quod lucem participat. Et ita ipsum quod actuatur per lucem, dicitur esse lucidum, sed natura quæ actuatur per esse, non est id quod est, ergo solum suppositum iam constitutum est id quod est, ac subinde non constituitur suppositum per actum essendi.

¶ Sexto probatur conclusio, certum est secundum fidem, quod verbum diuinum tribuit propriam personalitatem naturæ humanæ, & quod complet naturam humanam in ratione suppositi, ita ut humanitas in Christo non habeat propriam personalitatem, ut definitur in 3. par. alias essent in Christo duo supposita distincta, tamen non est certum secundum fidem, quod in humanitate Christi non sit esse humanum, quamuis sit certissimum, ut definitur in eadem parte q. 17. art. 2. ergo actus essendi, non est complementum personale.

¶ Septimo probatur conclusio, quia omnia argumenta, & rationes quas fecimus in præcedentibus, ad probandum, quod esse non est intrinsecum, & essenziale alicui naturæ specificæ, eadem argumenta conuincunt, quod esse non est intrinsecum & essenziale supposito creato, ut apparebit inuicem rationes, & argumenta, ergo sicut esse non est intrinsecum, & essenziale naturæ specificæ, ita non est intrinsecum, & essenziale supposito creato.

¶ Vltimo probatur hæc sententia auctoritate D. Thom. qui expresse illam tenet quodlib. 2. art. 4. ad secundum, ubi aperte inquit, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, pertinet tamen ad suppositum, ubi nihil clarius dici potest. Igitur esse est extraneum & extrinsecum omni creaturæ, siue sit natura specifica, siue sit suppositum creatum, Dubium ergo est, quid sit illud positium reale, per quod constituitur suppositum, quoniam vix diximus in fundamento, illud, per quod constituitur suppositum creatum debet esse aliquid positium reale, & non est ipsum esse, debet igitur esse aliquid aliud.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Constitutum suppositi est terminus quidam substantialis, veluti materialis, intrinsecus supposito, qui complet naturam singularem, & constituit proximum susceptuum existentie, estque illi ratio substandi omnibus accidentibus proprijs, & communibus, & constituit primam substantiam, & vocatur substantia. Hanc conclusionem tenent omnes illi auctores, qui tenent secundam sententiam. Et hæc conclusio sequitur clarè ex præcedenti, quia ut constat ex fundamento huius articuli, constitutum suppositi debet esse aliquid reale positium, sed ut constat ex præcedenti conclusione non est existentia, ergo debet esse aliquid aliud positium reale, tunc ultra, sed non potest fingi aliquid aliud reale, quod constituat suppositum, nisi terminus iste, de quo in hac conclusione, ergo. Hæc tamen conclusio explicatione potius indiget quam probatione: ad cuius expositionem.

¶ Notandum & supponendum est, quod constitutum suppositi est terminus naturæ: natura substantialis quantumlibet intelligatur perfecta & singularis, si tamen non sit in supposito, adhuc est terminabilis, ut patet in mysterio incarnationis, in quo humanitas Christi perfectissima est in sua specie, & etiam singularis, & indiuidua, adhuc tamen terminatur actu per verbi personalitatem, & substantiam, ad eundem modum in suppositis creatis naturæ secundum se perfectæ sunt in specie, & singula-

res per principia indiuiduantia, tamen terminantur per istas rationes suppositorum: item, dicitur terminus, ad excludendam omnem causalitatem, non modo extrinsecam efficientis, verum etiam intrinsecam causæ formalis. Itaque est terminus, & non causa. Ratio huius est. Quoniam si terminare esset efficere non posset vna diuina persona terminare, sine alia, cuius oppositum contingit in mysterio incarnationis, si autem esset causare ad modum formæ, nulla prorsus persona diuina posset terminare, & ita sicut punctum in linea solum habet terminare, ita ut nullo modo sit causa lineæ efficiens vel formalis, ita hoc complementum personale solum habet rationem termini naturæ. Vnde constitutum suppositi distinguitur à qualibet alia forma substantiali, & accidentali; nam forma substantialis, vel accidentalis est actus materię, vel subiecti, in quo recipitur talis forma, complementum vero personale propriè loquendo non est actus, sed terminus naturæ, ratio est aperta: nam si constitutum suppositi propriè esset actus, non posset ex essentia, & complemento illo constitui vnum eas per se. Quoniam ex duobus actibus non fit per se vnum. Item quoniam alias non posset suppleri à Deo in mysterio incarnationis, quod est falsissimum, quoniam Deus non potest supplere rationem formæ, & actus. Itaque hoc constitutum suppositi propriè, & in rigore loquendo non est forma aut actus naturæ, sed duntaxat terminus ut punctus in linea, imo in rigore hoc constitutum non debet appellari modus naturæ, modus in eo quod modificat actuatur & informat rem modificatam. Et in hoc præter aliquam plurimam terminus constitutus suppositi differt à singularitate, per quam natura constituitur singularis, & indiuidua; nam singularitas quatenus naturam determinat, & ipsam constituit indiuiduam, modificat illam, & propriè appellatur modus naturæ. Ceterum hic terminus constitutus suppositi, quāuis materialiter, & propter sui imperfectionem, eo quod non est in seipso subsistens modificat naturā, & quodammodo informat illam, tamen sūm propriā & formalem rationem, qua constituit suppositum, nec modificat naturam, nec informat illam, sed per modum tantum illam complet, & terminat, sicut species intelligibilis, quamuis inhzreat intellectui, eo quod est accidens, tamen inhzrentia non pertinet ad formalem rationem speciei, & hac ratione diuina essentia supplere potest vicem speciei intelligibilis, ut dicemus infra. Et ita in mysterio incarnationis personalitas diuina supplet vicem huius termini siue inhzrentia, quoniam illa non est de ratione termini. Substantialis dicitur, nam hoc complementum non est accidens, ut distinguitur contra substantiam, quamuis sit accidentariū naturæ, quod constat, quia suppositum constitutum per hoc complementum personale, est aliquid substantiale, scilicet, suppositum substantiale, imò est maximè substantia; nam est prima substantia, prima verò substantia, ut auctor est Aristot. cap. de substantia, est maximè substantia, ergo ipsum constitutum debet esse aliquid substantiale. Probatur consequentia, nam id quod accidentale est, non potest constituere aliquid substantiale. Confirmatur argumentum. Differentia, quæ constituit speciem substantię, verbi causa, rationale, quod constituit hominem; item, modus per se, qui constituit substantiam, collocantur in genere substantię; ergo modus constitutus suppositi substantialis est. Vnde hoc complementum personale reductiue ponitur in prædicamento substantię, & ponitur ad latus eius, quod constituitur per ipsum. Ratio est, differentię constituentes ponuntur in eodem prædicamento, in quo constituitur

M. 2. id.

id, quod constat ex genere, & differentia, verbi cause, rationale ponitur in eodem prædicamento, in quo collocatur homo, ponitur tamen reductiue, & ad latius, ergo similiter complementum personale constitutionum suppositi collocatur in eodem prædicamento, in quo collocatur ipsum suppositum, videlicet, in prædicamento substantiæ reductiue. Dicitur autem terminus veluti materialis, in quo differt ab actu essendi, quia, vt infra dicemus, actus essendi respectu essentia, & omnium graduum habet rationem formalissimi termini; nam est formalissimum respectu omnium, terminus vero constitutiuus suppositi, nequit proprie appellari terminus formalis, eo quod ex sua ratione habet constituere primam substantiam, quæ est primum subiectum maxime substantiæ, & ita potius est terminus materialis, quam formalis, quoniam subiectum, quod constituit habet rationem materiæ. Itaque sicut singularitas naturæ tenet se ex parte materiæ, & est aliquid materiale, quia oritur tanquam ex radice prima ex materia signata, & ita est aliquid materiale, & est modificatio quædam naturæ, tenens se ex parte materiæ, ita etiam constitutiuum suppositi. Additur autem intrinsecus supposito; nam iste terminus non est intrinsecus naturæ, ita vt pertineat ad rationem eius, est tamen intrinsecus supposito, constituens suppositum in ratione suppositi. Quemadmodum punctus in linea non est de ratione lineæ absolute, est tamen de eius ratione quatenus terminata est, quia terminatur per punctum. Ita constitutiuum suppositi est intrinsecum supposito, non vero naturæ. Vnde hoc constitutiuum suppositi differt maxime ab actu essendi, nam actus essendi est omnino extrinsecus non solum naturæ & essentia, verum etiam supposito creato. Ceterum complementum personale, quauis non sit intrinsecum, & essentiale naturæ, est tamen intrinsecum ipsi supposito creato, ex quo sequitur, quod hoc constitutiuum suppositi est ultimus terminus intrinsecus naturæ terminatæ, illi connaturalis, esse vero est terminus omnino extrinsecus etiam naturæ terminatæ, & est quid participatum ab essentia diuina.

Dubium optimum.

¶ Sed vt explicemus quomodo iste terminus sit intrinsecus, & connaturalis naturæ terminatæ. Dubium est optimum, Verum personalitas & substantia, & terminus iste intrinsecus sit ita naturalis, vt oriatur ex principiis naturæ, ita vt fluat per simplicem emanationem ab illa. Videtur quod sic. Primo arguitur ex doctrina D. Thom. 3. par. q. 16. art. 12. in quo loco aperte significat, quod personalitas in homine causatur ex principiis humane nature, dicit enim, quod humana natura in Christo non debetur propriæ personalitati causatæ ex principiis humane nature, & idem dicit expresse in solutione ad primum, in quibus locis significat D. Thom. quod personalitas, & substantia in suppositis creatis oritur ex principiis naturæ. Secundo arguitur Generans per formam & naturam rei genitæ tanquam per causam effectiuam per simplicem emanationem producit propriam passionem, & generas graue per formam grauis, & per ipsam grauitatem naturaliter congenitam producit motum effectiue, ita vt forma grauis & grauitas ipsa concurrant effectiue ad illum motum, quo producit in suum centrum, vult habet probabilius sententia Ferrari. 4. contr. genes. cap. ultimo, imò videtur esse sententia D. Tho. ibidem, ergo ad eundem modum generans producit personalitatem, mediate forma & natura rei genitæ, quæ concurrunt effectiue saltim per simplicem emanationem. Probatur consequentia, magis intrinsecus est personalitas, & substantia naturæ, quam propria passio, & ita plus habet naturæ a generante ad pro-

priam personalitatem, quam graue ad motum deorsum. Quod substantia sit magis intrinsecus constat, quoniam est substantia, propria vero passio est accidentis. Item natura prius natura est subsistens, & terminata per personalitatem, quam sequatur sensibilitas, vel propria passio, ergo magis intima, & intrinsecus est substantia, & personalitas quam propria passio. Tertio arguitur fortissimo, & difficillimo argumento: Probabilissimum est, quod si Verbum diuinum modo dimitteret humanitatem assumptam, illa humanitas se explicaret in propriam personalitatem, & substantiam, sine noua aliqua actione, sicut ablato impedimento à lapide naturaliter descenderet, ita tenet Caietan. 1. par. q. 4. art. 2. & q. 17. art. 1. imò id expresse docet D. Thom. in 3. dist. 5. q. 3. art. 2. ad tertium, vbi dicit: *Supposito quod hominem deponeret, subsisteret hominilla per se in natura rationali, & ex hoc ipso acciperet rationem personæ, & loquitur de Christo, ergo in principiis essentialibus naturæ humane est virtus effectiua respectu propriæ personalitatis. Probatur consequentia. Est intelligibile, quod illa personalitas resultet modo de nouo, & quod non sit modo aliqua virtus effectiua respectu talis effectus. Confirmatur primo argumentum, & explicatur eius vis, modo est effectus de nouo productus, scilicet, personalitas, ergo expolit nouam actionem, quæ sit simul cum productione passiuæ effectus, passio enim sine actione esse non potest, ac subinde non est recurrendum ad actionem antiquam, quæ producta est humanitas, sed est noua actio in humanitate respectu personalitatis, saltim per simplicem emanationem. Confirmatur secundo, licet propriæ passionis resultent ex generatione substantiæ veluti complementum eius, nihilominus resultantia ipsa propriæ passionis est noua quædam actio, quamuis non omnino perfecta, ergo id ipsum erit dicendum de noua resultantia propriæ personalitatis, ac subinde natura habet principia effectiua respectu illius. Ex idem argumentum fieri potest de graui ablato impedimento, quod non descendit sine noua actione, ad quam concurrunt effectiue principia essentialia grauis, & ipsa grauitas. Quarto arguitur etiam difficili argumento, natura humana appetit & inclinationem naturalem appetit & desiderat propriam personalitatem, & substantiam, ergo virtus effectiua est in ipsa natura ad illam. Antecedens constat ex eo, quod Theologi in locis citatis in præcedenti argumento definiunt, quod humanitas in Christo non inclinatur ad propriam personalitatem, eo quod habet diuinam, quæ est excellentior & eminentior, alias inclinaretur, & hoc constat etiam ratione. Propria personalitas, & substantia est perfectio naturæ humane, cum sit terminus illius, & multo magis est perfectio naturæ, quam esse in centro est perfectio grauis, ergo magis inclinatur ad illam quam graue. Consequentia vero probatur, inclinatio nihil aliud est quam pondus quidam naturæ quo illam appetit, ergo est virtus effectiua, sicut intellectus qui naturaliter inclinatur ad propriam operationem habet virtutem effectiuam ad illam. Confirmatur primo, personalitas est terminus intrinsecus naturæ terminatæ, in quo maxime consistit eius perfectio, multo magis quam esse in centro est perfectio grauis, nam est perfectio extrinsecus grauis, sed generans graue dedit illi virtutem effectiuam, per quam perueniat ad centrum, ergo multo magis qui producit naturam dat illi principia effectiua ad propriam substantiam. Confirmatur secundo, nam qui dat formam, dat consequenter ad formam mediante ipsa forma, & natura effectiue concurrente, ergo qui producit naturam mediante ipsa natura tanquam principia effectiue producit substantiam.*

substantiam, & personalitatem.

¶ In expositionem huius dubij, & vt explicemus quomodo substantia, & terminus iste est connaturalis ipsi naturæ, supponendum est cum Ferrar. 2. contragent. cap. 98 ex doctrina D. Tho. in 1. 2. q. 6. art. 5. ad secundū, quod aliquid dicitur naturale, dupli-
citer. Primo modo quod est a natura sicut a principio actus, sicut calefacere est naturale igni, quia est ab igne tanquam a principio effectiui. Secundo modo aliquid est naturale secundum principium passiuum, quia, scilicet, est res innata, inclinatio ad illud recipiendum a principio extrinseco sicut motus circularis est naturalis cœlo, quia habet naturalem inclinationem, vt recipiat illud, & nolum habet principium intrinsecum actus. Quo supposito sunt diuersæ sententiæ inter Theologos, quauis omnes conueniant in hoc, quod natura aliquam causalitatem habet propriæ personalitatis, quod videtur docere D. Thom. multis in locis allatis à Magistro Medina 3. par. quæst. 4. art. 2. diuersimodum tamen: nam quidam dicunt, quod natura concurrat ad propriam personalitatem, & substantiam effectiue per simplicem emanationem eodem modo sicut concurrat natura ad proprias passiones, imò dicunt, quod personalitas est prima, & immediata passio naturæ, & ita personalitas humanæ naturæ immediatus consequitur ad naturam quam rationalitas, & alie passiones, quæ pertinent ad compositum, nam intellectus, & voluntas, quæ sustentantur in ipsa anima priores sunt ipsa personalitate. Et secundum istam sententiam personalitas est connaturalis naturæ primo modo, tanquam a principio intrinseco effectiui, hanc sententiam tenent multi moderni Theologi. Et argumenta facta in principio videntur illam conuincere, eam videtur significare Caietan. in locis citatis in tertio argumēto, vbi ait, quod plus habet humanitas ad propriam substantiam, & personalitatem, quam graue ad motum deorsum, graue vero habet virtutem effectiuam. Itē, in tractatu quodam de formis, qui circumfertur nomine D. Thom. quæst. 3. art. 5. dicitur, quod natura concurrat effectiue ad propriam existentiam, ergo multo magis debet dicere, quod concurrat effectiue ad propriam personalitatem, cum sit magis intima, & intrinseca, quoniam esse, vt diximus, est omnino extrinseco, etiam supposito creato. Alij vero dicunt, quod concurrat in genere causæ materialis, & potentialis tantum, quod est dicere, quod natura est proprium, & immediatum susceptiuum personalitatis, & secundum istam sententiam dicendum est, quod personalitas est connaturalis naturæ, non ratione principij actiui, sed ratione principij passiui tantum sicut motus cœli. Hanc sententiam docet Magister Medina vbi supra, & alij doctissimi recentiores Theologi. Sed contra istam sententiam habet maximam vim tertium argumentum, si Christus relinqueret humanitatem, humanitas explicaret se in propriam personalitatem absque noua media actione Dei aut generantis, ergo humanitas non solum habet rationem causæ materialis & potētiæ, sed aliud genus causæ oportet assignare, probatur consequentia, quoniam causa materialis non potest absque adiutorio alterius causæ explicare se in aliquem effectum. In huius rei expositionem.

Dico primò: substantia & personalitas causatur a natura in genere causæ materialis, itaque natura est proprium & immediatum susceptiuum personalitatis, & habet aptitudinem, & inclinationem ad illam sicut cœlum ad proprium motum. Et ita substantia est connaturalis naturæ ratione principij passiui, sicut motus cœli. Hanc conclusionem concedimus secundæ sententiæ. Et ratio huius dicti est aperta, personalitas & substantia est maxi-

ma perfectio naturæ, est enim completum illius, ergo in natura ipsa est aptitudo ad recipiendā substantiam, ac subinde est causa materialis respectu illius. Confirmatur argumentum. In natura cœli est inclinatio, & aptitudo naturalis ad motum circularem, & motus cœli est illi naturalis ratione principij passiui, quamvis talis motus sit perfectio extrinseca, & in natura est inclinatio naturalis ad esse, vt dicemus infra, quoniam esse est perfectio extrinseca, & propriæ passionis sunt naturales subiecto ratione principij passiui, vt docet D. Thom. 1. par. q. 77. art. 64 quoniam sunt perfectiones subiecti, sed personalitas est complementum naturæ, & perfectio maxima illius, imò perfectio intrinseca naturæ terminatur, vt diximus, ergo est naturalis ratione principij passiui, ac subinde natura est causa materialis personalitatis. Et hoc est, quod dicunt vniuersi Theologi, quod natura inclinatur in propriam personalitatem, vt dicemus in solutione ad quartum.

¶ Dico secundo: substantia & personalitas non est connaturalis naturæ ratione principij effectiui ad modum propriæ passionis, ita vt mediet aliqua actio imperfecta inter naturam & personalitatem, sicut mediat inter subiectum & propriam passionem, itaque natura non habet principium effectiuum respectu substantiæ, & personalitatis autis. Hæc sententia decent fere omnes moderni Theologi, Caietan. 3. par. q. 4. art. 2. circa finem, probatur hoc dictum primo, causa efficiens etiam instrumentalis: & quæ agit per simplicem emanationem prius natura existit, quam effectus, nam quæcumque causa effectiua etiam instrumentalis agit in quantum est in actu, vt supra dictum est, & ita subiectum, quoniam per simplicem emanationem causat proprias passiones prius natura intelligitur esse, & iam constitutum, sed natura non potest intelligi, quod prius natura sit, quæ eius personalitas; nam natura, vt statim dicemus, est subiectum proximum existentie, mediante personalitate, ergo natura non est causa effectiua substantiæ per quandam simplicem emanationem, vt propria passio. Secundo probatur ex differentia, quæ est inter propriam passionem & personalitatem, quam constituit acutissime Caietan. 3. par. q. 4. art. 2. circa finem. personalitas non confert naturæ nouum esse, sed est terminus completius ipsiusmet esse substantialis naturæ, & ita reducitur ad eandem speciem, in qua collocatur natura veluti complementum eius, & computatur pro eodem cum ipsa, quoniam & ipsa personalitas non præsupponit naturam. Cæterum propria passio confert nouum esse, accidentarium tamen ipsi naturæ, & ita præsupponit naturam, iam completam, & constitutam in suo esse, substantiali, & ita propria passio resultat ab ipsa, vt effectus ab illa distinctus totaliter, & non est aliquid ipsiusmet naturæ, ergo natura respectu propriæ personalitatis non habet rationem principij effectiue sicut respectu propriæ passionis. Itaque, sicut motus circularis cœli prouenit omnino ab extrinseco, est tamen naturalis illi propter aptitudinem, & inclinationem ad illum, ita personalitas est naturalis ipsi naturæ propter aptitudinem, & inclinationem, quam habet natura ad illam, prouenit tamen omnino ab extrinseco.

¶ Ex hac conclusione sequitur, quod personalitas quodammodo est magis intrinseca naturæ, quam propriæ passiones, & magis intima, quodammodo vero ipsæ propriæ passiones. Ratio huius est, personalitas non est intrinseca naturæ, sed omnino extrinseca, si natura absolute consideretur, propriæ vero passiones non sunt omnino extrinsece naturæ absolute consideratur, quoniam sunt in illa veluti in-

M 3 radice

radice inclusa, & ipsa natura est radix passionum, radix inquam effectiua, & principium effectiuum. Itaque ipsa natura quodammodo eminenter continet ipsas proprias passiones: ceterum natura non continet veluti in radice, & principio effectiuo propriam personalitatem, sed prouenit omnino ab extrinseco: & ex hac parte excedunt propriæ passionēs, ceterum ex alia parte est magis intima. & intrinseca personalitas, quam propriæ passionēs, & maximè excedit: nam personalitas est intrinseca naturæ determinatæ, & est essentialis illi, & non dat naturæ notum gradum essendi, nec extrahit illam à substantiali esse, sed complet illud. Ceterum propriæ passionēs non sunt intrinsecè naturæ etiam determinatæ, nec sunt illi essentielles, sed dant nouū esse accidentarium, siue sint propriæ passionēs, quæ pertinent ad totum hominem, quia illæ præsupponunt personalitatem, siue illæ, quæ sequuntur ad animam, ut intellectus, & voluntas; nam illæ præsupponunt semisupposititalitatem, quoniam ut dicit Caietan. alibi, *anima est semisuppositum*, & hac ratione Caietan. inquit, *quod natura habet à generante plus ad propriam personalitatem, quam graue ad motum deorsum, quoniam motus ille est extrinsecus graui, personalitas uero est intrinseca naturæ determinatæ.*

¶ Dico tertio. Personalitas, & subsistentia est effectus formalis naturæ secundarius non primarius, & egreditur ab ipsa natura per modum concomitantæ, & cuiusdam naturalis sequelæ, & simplicis emanationis. Hoc dictum duas habet partes. Prima pars explicatur. Nam, ut infra dicemus de actu essendi, quod non est effectus formalis formæ & naturæ primarius, sed imbibitus in effectū formali veluti complementum effectus formalis primarij; ita personalitas est complementum effectus formalis formæ; & naturæ imbibitus in primario effectū. Quoniam primarius effectus est ipsamet natura substantialis, secundarius uero est ipsa personalitas, quoniam est complementum naturæ, & terminus illius, & ita non est effectus primarius. Et ita ad hoc quod hic effectus resulet in ipsa natura, non est necessarium, quod natura præexistat, quia non concurrat natura ad ipsum effectum in genere causæ efficientis, quæ causa requirit prioritatem simpliciter, & causa efficiens prius debet esse, nam agit in quantum est actu, sed natura cōcurrit ad istū effectum in genere causæ materialis, & formalis, ad causalitatem uero materiale, vel formalem non est requisita præexistentia materiæ, & formæ. Secunda pars, quæ maximè attinet ad rem explicatur. Ad cuius expositionem notandum, quod sicut in habitibus, & dispositionibus, aliud est quod aliquid sit habitus vel dispositio, aliud uero quod habeat modum habitus, vel dispositionis, dispositio enim potest habere modum habitus, & habitus modum dispositionis: Ita in proposito dicimus, quod personalitas non sequitur, ut effectus productus à natura per simplicem emanationem effectiue, ut propria passio, sed quod habet modum naturalis sequelæ, & quod oritur à natura, & à principiis eius per modū simplicis emanationis. Et sicut D. Thom. 2. contra gent. cap. 52. dicit loquendo de esse, *quod forma se habet ad esse, sicut lux ad lucere*. Ita dicendum est de forma & natura, quod se habet ad personalitatem propriam, sicut lux ad lucere, quoniam sicut lucere concomitatur lucem a Sole productam, & habet modum cuiusdam naturalis sequelæ, & simplicis emanationis, non tamen mediat actio aliqua inter lucem, & lucere, sed lucere est veluti terminus lucis, & completiuum illius, & modus eius intrinsecus, ita personalitas concomitatur naturam productam per modum cuiusdam naturalis sequelæ, & simplicis emanationis,

non tamen mediat actio aliqua etiam imperfecta inter naturam, & personalitatem, sed personalitas concomitatur naturam per modum complementi & termini illius. Hoc docet expressè Caietan. 3. par. q. 4. art. 2. circa finem, cum dicit, *quod natura, seu natura principia non ita causant personalitatem, ut interueniat media actio, sed per modum naturalis sequelæ personalitas adest natura, non sicut propria passio naturaliter consequitur subiectum iam constitutum, quoniam non ea ratione personalitas adest, quasi quod data forma dentur consequentia ad formam, sed sicut perfectio, seu complementum effectus naturaliter sequitur effectum, cuius est complementum. Natura siquidem ut prior causalitate incompleta est quoad ultimum sui complementum, & ut personatur, ultimum complementum assequitur, quo fit, ut actio qua fit hic homo inchoata, & deducta usque ad terminū includit, quando fit natura personata, quam significat hic homo, seu Petrus, quando uero fit, aut consideratur, ut inchoata & deducta usque ad naturam hanc, abstrahendo à personatione, inconsummata est, quoniam est usque ad terminum includit. Modus ergo quo personalitas sequitur naturam, vel naturæ principia est quo terminus actionis, & rei facta, naturaliter adest in fine actionis rei facta. Acutissime loquitur Caietan. & Sorcinas 5. Meth. q. 5. loquendo de actu essendi, inquit, *quod forma egreditur ipsum esse per modum concomitantia, & cuiusdam naturalis sequelæ, & uidetur habere modum cuiusdam simplicis emanationis, ergo multo magis hoc ipsum dicendum est de personalitate; nam personalitas est magis intima naturæ, & terminus magis intrinsecus quam ipsum esse: quod explicabitur amplius infra loquendo de actu essendi. Itaque personalitas habet modū eiusdem propriæ passionis.**

¶ Ad argumenta in principio huius dubij respondetur. Ad primum ex autoritate D. Thom. respondetur ex dictis, quod personalitas causatur à natura, & à principiis eius in genere causæ materialis, & formalis, taliter quod est effectus secundarius, & ex hoc quod est effectus secundarius oritur à forma, & natura, & à principiis eius per modum naturalis sequelæ, & simplicis emanationis, & hoc sufficit ad hoc quod D. Thom. dicat, quod personalitas est causata ex principiis naturæ. Ad secundum argumentū respondetur ex dictis, quod est maxima differentia inter propriam passionem, & personalitatem: nam cum propria passio det nouum esse accidentarium, præsupponit subiectum iam constitutum, & potest esse media actio imperfecta inter subiectum, & propriam passionem, ceterum personalitas non dat nouum gradum, sed tantum terminat, & complet gradum substantialem, & ita non præsupponit naturam iam subsistentem, ita ut possit mediare actio imperfecta inter ipsam naturam & personalitatem, & cū dicitur, quod plus habet natura à generante, quam graue ad motum deorsum, verum est, ut iam diximus, quoniam est magis intrinseca personalitas. Itē, est alia ratio acutissima, quæ oritur ex ista, quoniam ut dicit D. Thom. 1. par. q. 59. art. 2. loquens de esse, *Inclinatio ad esse rei, & ad id quod intrinsecum est illi rei est per principia intrinseca. inclinatio uero ad aliquid superadditum, & extrinsecum est per aliquid superadditum.* Igitur cum motus grauis sit aliquid extrinsecum ipsi lapidi inclinatur ad illum per grauitatem superadditam, quæ non est ipsa essentia grauis, ceterum personalitas, & subsistentia est intrinseca naturæ determinatæ, & ita inclinatio ad illam est per principia essentialia intrinseca naturæ, & ita verificatur, quod natura habet magis ad propriam personalitatem ab ipso generante, quam graue ad motum deorsum. Itaq; quamuis graue habeat principium

esse ipsum actuum ad illum motum, non tamen natura ad propriam personalitatem, adhuc tamen natura magis inclinatur ad propriam personalitatem, & habet magis a generante ad illam, quam graue ad motum deorsum. Ad tertium hoc argumentum proponendum est iterum infra in quaestione decima principali, vel duodecima, & ibi adducemus plures solutiones, duo sunt nunc constituendae: prima est illo casu admissio. Respondetur, quod personalitas & substantia dimanant a natura, & forma non per resultantiam, & simplicem emanationem, sicut propria passio, sed resultat ut effectus secundarius formae per modum concomitantiae, ut diximus, & per modum cuiusdam naturalis sequelae, & simplicis emanationis: est autem aduertendum, quod ut personalitas dimanet per modum effectus formalis secundarii, non est necessarium, quod in ipsa diminutione interueniat aliqua actio, & productio ipsius personalitatis propriae, sed sat est, quod praecesserit ipsa generatio naturae humanae, & creatio animae, quae nisi praecederetur a verbo, causaret propriam substantiam tanquam terminum naturae, unde personalitas in illo casu adueniens humanitati est effectus illius antiquae actionis, per quam fuit producta humana Christi natura. Sed prima confirmatio maxime inflatur, nam effectus de nouo productus exposcit nouam actionem, quae noua actio non est motus ex parte generantis, ut conitatur, & humanitas a verbo relicta non haberet aliquam actionem antequam intelligatur personata & existens, quia causa efficiens debet prius existere. Respondetur, quod quando effectus de nouo productus habet specialem rationem distinctam a proprio effectui antiquae actionis non satis fuerit recurrere ad illam actionem antiquam, sed oportet assignare nouam actionem ipsi effectui proportionatam, & ita contingit in propriis passionibus, habent enim rationes proprias, & specificas, quibus distinguuntur ab essentia substantiae. Ceterum quando effectus de nouo productus non habet rationem specialem distinctam a proprio effectui talis actionis, sed potius est aliquid illius tanquam modus aut terminus intrinsecus ipsius non exposcit nouam actionem, sed ipsa actio antiqua mediante causalitate formae explicantis se in suum effectum secundarium sufficit ad huiusmodi effectum, & ita contingit in personalitate, quia est terminus completius naturae, & ita soluitur secunda confirmatio. Hae solutio quamuis acuta sit, & videatur habere probabilitatem, tamen mihi difficillima videtur, quoniam difficillimum est intelligere, quod modo sit aliqua entitas realis producta de nouo in rerum natura, & sit noua productio passiva, & quod modo non sit noua actio. Unde secunda solutio aliquorum est, quod in illo casu non resultaret noua personalitas, sed natura humana annihilaretur, si a verbo dimitteretur, de quo dicemus plura infra in loco citato. Ad quartum argumentum respondetur, quod natura appetitu naturali inclinatur ad propriam personalitatem: inde tamen non sequitur, quod sit virtus effectiua in ipsa natura humana respectu propriae personalitatis, coelum enim naturaliter inclinatur ad motum circularem, tamen non habet principium effectiuum talis motus, nec est eadem ratio de intellectu, qui inclinatur naturaliter in propriam operationem, quia intellectus inclinatur ad talem operationem, non solum ut potentia receptiua, & passiva, verum etiam ut potentia productiua actus, ac subinde intellectus debet habere virtutem actiuam respectu operationis. Ceterum natura inclinatur ad propriam personalitatem, ut potentia passiva, & sicut materia ad formam, & sicut causa formalis ad suum effectum secundarium, unde sicut materia prima nullam habet

efficientiam respectu formae, nec causa formalis respectu sui effectus secundarii, quamuis materia inclinatur ad formam, & causa formalis ad suum effectum, ita natura humana non habet efficientiam respectu propriae personalitatis, quamuis inclinatur ad illam naturaliter. Ad primam confirmationem tenendo, quod in grauius est virtus effectiua respectu talis motus, ut habet probabilior sententia, respondetur, quod est maxima differentia; nam esse in centro est perfectio extrinseca ipsius grauis, quae praesupponit ipsum graue iam constitutum, & est veluti gradus accidentarius distinctus, & ita potest esse virtus effectiua in ipso graui respectu motus ad centrum, sicut in subiecto est virtus effectiua respectu propriae passionis, quoniam dat gradum distinctum accidentalem. Ceterum personalitas est terminus, & complementum naturae, & non dat gradum distinctum, & ita non potest esse virtus effectiua in natura respectu propriae personalitatis. Ad secundam confirmationem respondetur, quod ut iam diximus in tercio dicto ex doctrina Caiet. personalitas non consequitur formam & naturam, quasi quod data forma dentur consequentia ad formam, sed consequitur veluti effectus secundarius formalis & veluti complementum, & perfectio effectus, & ita natura non habet virtutem effectiuam respectu personalitatis. Ex dictis in hoc dubio colligitur aperte quomodo, & qua ratione personalitas sit terminus intrinsecus naturae, & quomodo sit connaturalis naturae. Tunc ultra dicitur in conclusione tertia, quod iste terminus complet naturam singularem. Hae autem particula explicata manet ex dictis in prima particula, & in omnibus alijs. Cum vero dicitur. Et constituit proximum susceptiuum existentiae, significatur, quod natura quantumvis singularis, & indiuiduata, non est capax actus essendi, saltem secundum ordinem naturae, nisi completa & terminata per substantiam, & personalitatem tanquam per terminum intrinsecum. Itaque cum actus essendi sit terminus omnino extrinsecus omni creaturae, natura non potest habere terminum istum extrinsecum, nisi prius habeat terminum intrinsecum, qui est personalitas. Quoniam ut docet D. Thom. 3. par. q. 17. art. 2. *Proprium susceptiuum actus essendi est suppositum iam constitutum per personalitatem*, & hac fortassis ratione inter alias, terminus constitutus suppositi vocatur substantia, quia constituit proprium, & immediatum subiectum existentiae, reliquae vero particulae positae in hac conclusione tertia explicatae manent ex dictis.

¶ Ex dictis sequitur, quod substantia, quae est ultimum complementum intrinsecum naturae, & ultimus terminus intrinsecus illius reddit naturam incommunicabilem, existentia vero est ultimus terminus, & ultimum naturae complementum quasi extrinsecum, & participatum a diuina existentia, & ita non habet ex se, quod reddat naturam incommunicabilem, quin potius ipsa existentia creata redditur incommunicabilis ex subiecto in quo recipitur, scilicet, ex supposito, quod est proprium eius susceptiuum, ut dictum est, de quo dicemus statim in solutione ad quoddam argumentum.

¶ QUARTA conclusio. Probabilissimum est, quod existentia pertinet ad rationem suppositi tanquam terminus eius extrinsecus. Itaque substantia quae est terminus intrinsecus constitutus suppositum, ut constituit illud in sua ratione formali, importat proximam habitudinem ad existentiam, & ita substantia importat ordinem & respectum ad existentiam, & hac ratione etiam vocatur substantia, quoniam dicit ordinem ad existentiam. Et sicut scientia specificatur quidem ab aliquo intrinseco, videlicet,

Quarta conclusio.

ab or-

ab ordine transcendentali, qui est in ipsa scientia, ille tamē ordo desumitur ab aliquo extrinseco, scilicet, ad obiecto, quod extrinsecē specificat, non dissimiliter suppositū intrinsecē constituitur per substantiam tanquam per aliquid intrinsecum, hæc tamen substantia dicit ordinem ad actum essendi, qui est aliquid extrinsecum. Hæc conclusio sic explicata, conceditur a Capreol. in loco supra citato, scilicet, in 1. dist. 3. q. 1. 5. & eam docet etiam Caiet. 1. par. q. 3. art. 3. & ita conciliari possunt variaz sententiaz Doctorum. Probatur conclusio primò: nam vt constat ex immediatè dictis, suppositum nihil aliud est quā immediatum, & proximum susceptiui existentiz substantialis, ergo sicut potentia in sua ratione, claudit ordinem ad proprium actum, ita suppositū dicit ordinem ad extrinsecam existentiam sicut ad actum. Tunc ultra, sed suppositum constituitur per substantiam, ergo, substantia dicit ordinem ad actum essendi extrinsecum: Confirmatur: nam suppositum dicitur substantia & existens, est enim suppositum substantia indiuidua subsistens, & existens, quia quamuis actū non includat existentiam, dicit tamen ordinem ad illam, ergo. Et hæc videtur esse expressa sententia D. Thom. quodlib. 2. art. 4. Et hæc ratione D. Thom. & alij grauissimi Philosophi quā sæpius explicant suppositum per actum existendi, non quod suppositum intrinsecē claudat huiusmodi actum, sed quia ratio suppositi desumitur per ordinem ad actum essendi. Sed adhuc non est explicatum ad ille modus realis constitutiui suppositi, & terminus intrinsecus illius, qui vocatur substantia, sit distinctus ab actu essendi, & ab ipsa natura, & essentia realiter tanquam res à re, quod quidem est maxime necessarium ad notitiam difficultatē, & vt intelligamus, quomodo, esse omnino sit extrinsecū omni creaturæ, etiam si sit suppositum creatum. Et ita vt hoc explicemus sit.

Quinta conclusio

¶ QVINTA conclusio. Certissimum est, & maxime consentaneum fidei, quod substantia, seu personalia distinguitur realiter à natura, & ad actum essendi, probabile tamen est, quod solum distinguitur ab actis realiter formaliter, probabilius tamen, quod distinguitur tanquam res à re, præcipue ab existentia. Hæc conclusio habet tres partes. Prima pars probatur quantum ad distinctionem substantiæ à natura. Quoniam vt constat ex dictis in fundamento huius articuli, suppositum supra naturam addit aliquid reale positium, scilicet, substantiam, ergo illud reale, & illa substantia realiter distinguitur ab ipsa natura; nam si solum esset distinctio rationis, non diceretur, quod suppositum supra naturam addit aliquid reale. Confirmatur argumentum, fides docet in mysterio Incarnationis, quod Verbum Diuinum assumpsit humanitatem, & naturam, non autem substantiam, aut personalitatem, ad hoc autem necessaria est distinctio realis, vt constat nam si non esset distinctio realis inter hæc, non posset commodè saluari hæc veritas fidei, ergo maxime consentaneum est fidei, quod distinguitur realiter. Hæc autem pars conclusionis non solum est vera in supposito naturali, sed etiam in immateriali, & angelico: quod est maxime aduertendum, quia Caiet. 1. par. q. 4. art. 3. videtur docere, quod in substantijs immaterialibus quemadmodum singularitas, & indiuiduatio naturæ non differt realiter ab ipsa natura, sed forma immaterialis, per seipsam est singularis, & indiuidua, vt docet D. Thom. in loco citato, ita ratio suppositi constitutiua non differt realiter à natura singulari, sed forma immaterialis per semetipsam constituit complementum naturæ, redditque ipsam proximè susceptiuam existentiz sine aliquo reali superaddito. Et hæc senten-

tia habet maximum fundamentum in verbis Diu. Thom. in illo articulo, dicit enim D. Thom. *In his igitur quæ non sunt compositæ ex materia & forma, in quibus indiuiduatio non est per materiam indiuidualem, id est, per hanc materiam, sed ipse forme per se indiuiduantur, oportet, quod ipse forme sint supposita substantia, unde in eis non differt suppositum, & natura.* Ecce vbi clarè D. Thom. videtur hoc docere. Cæterum multo verius & elegantius ipse Caietan. 3. p. q. 4. art. 2. vbi profundissimè loquutus est de re hac, docet, quod etiam in substantijs immaterialibus constituendus est terminus substantialis constitutiui suppositi, qui realiter à natura differt, ratio huius rei est eadem, nam natura rei immaterialis est assumptibilis à Deo, non vero substantia, ergo distinguuntur realiter. Confirmatur argumentum, & explicatur, nam si substantia in huiusmodi rebus non distingueretur realiter à natura non posset explicari, quod pacto natura immaterialis esset assumptibilis à Deo, liquidem semper haberet substantiam creatam, nam res immaterialis per seipsam subsistit. Et ad D. Thom. respondet Caietan. in 3. par. quod D. Thom. indistinctè loquutus est, & quod nomine suppositi intelligit naturam singularem. Itaque in rebus immaterialibus natura realiter distinguitur ab hac natura per condiciones indiuiduantes, quas addit, cæterum in rebus immaterialibus hæc natura nihil reale addit supra naturam, cæterum suppositum addit aliquid reale, scilicet, substantiam.

¶ Eadem verò prima pars quantum ad distinctionem substantiæ ab actu essendi probatur omnibus argumentis factis in hoc articulo secundo loco, actus essendi, vt definitum est in secunda conclusione, propter illa argumenta non est intrinsecus & essentialis, etiam supposito creato, substantia verò est intrinseca, & essentialis supposito creato, hoc autem intelligi non potest sine reali distinctione, ergo.

¶ Secunda pars huius conclusionis quantum ad distinctionem substantiæ, & personalitatis à natura, probatur primo auctoritate Soti in logica quest. 3. de vniuersalibus, vbi tenet, quod solū distinguuntur formaliter, & ita cōcedit identicè, quod hæc est vera: humanitas est res, quæ est homo, idem tenent multi alij Theologi ex schola D. Thom. Et probatur secundo, cum hac sola distinctione reali formali possunt commodè saluari omnia, quæ dicuntur de natura & supposito, & de personalitate, videlicet, quod natura est assumptibilis, non verò substantia, ergo. Antecedens constat, Quia, vt diximus in præcedenti articulo, cum distinctione reali probabilitissime saluantur omnia quæ dicuntur de esse, & essentia, ergo etiam saluantur omnia, quæ dicuntur de substantia & natura. Itaque secundum istam sententiam distinguuntur natura & suppositum, vt res & modus, & sicut distinguuntur albedo & similitudo.

Hæc vero pars quantum ad distinctionem substantiæ ab existentia probatur, probabile est, vt constat ex præcedenti parte, quod substantia distinguitur solum formaliter realiter ab essentia & natura, & realiter identificantur, sed etiam est probabile, quod esse solum distinguitur ab essentia formaliter, & quod identificantur realiter, vt diximus in articulo præcedenti, ergo de primo ad vltimum probabile est existentiam & substantiam solum distingui realiter formaliter. Confirmatur argumentum, omnia quæ dicuntur de substantia & existentia saluari possunt cum distinctione formali tantum, ergo. Consequentia est bona; nam non sunt multiplicandæ entitates sine necessitate. Antecedens vero probatur, de substantia dicitur, quod est intrinseca, & essentialis supposito, ad verò de existentia, hæc vero cum sola distinctione formali saluantur, quod

quod constat, quoniam de essentia dicitur, quod est intrinseca, & essentialis, de actu vero essendi, quod extrinsecus & accidentaliter, & secundum probabilem sententiam, hæc omnia saluantur cum sola formali distinctione, ergo.

¶ Tertia pars, quantum ad distinctionem realem subsistentiæ à natura, probatur primo auctoritate Caiet. 3. par. q. 4. ar. 1. & eam etiam tenent multi alij ex schola D. Thom. Secundo probatur ex maximo incarnationis mysterio; nam Verbum Divinum assumpsit naturam humanam, non autem personalitatem, hæc autem veritas multo facilius intelligitur, & explicatur, si constituamus distinctionem realem, & non solum formalem; nam si suppositum non includit aliquid realiter distinctum tanquam res à re, sed omnem entitatem realem dicit natura humana, difficillime intelligitur, quod assumpsit naturam humanam, & non suppositum, seu subsistentiam. Confirmatur argumentum, nam si suppositum humanum supra humanitatem non addit aliquid realiter distinctum, sed solum formaliter, difficillime intelligitur quomodo in Christo non sit suppositum humanum, cum ibi sit omnis entitas suppositi humani, ergo. Tercio probatur hæc pars, natura & subsistentia habent rationes essentialiter oppositas, ergo distinguuntur realiter tanquam res à re. Consequentia probatur. Quia, ut dictum est artic. præcedenti, ea quæ habent rationes essentialiter oppositas distinguuntur realiter tanquam res à re. Antecedens vero probatur, natura habet rationem determinabilis, & veluti potentialis, subsistentia vero habet rationem termini, & terminantis, & actuantis, istæ autem rationes sunt oppositæ essentialiter. Confirmatur & explicatur, quoniam ut ibi diximus, esse & essentia distinguuntur realiter tanquam res à re, quoniam habent rationes essentialiter oppositas, videlicet, quia esse habet rationem actus, & essentia rationem propriæ potentie, sed in proposito natura habet rationem terminabilis, subsistentia vero habet rationem proprii termini, ergo. Ex quo colligitur, quod illæ propositiones in quibus suppositum prædicatur de natura, vel è contra, sunt falsæ, non solum in sensu formali, verum etiam identice, hæc enim est falsa, homo est res, quæ est humanitas. Quantum ad distinctionem vero subsistentiæ ab existentia, probatur primo, ut dictum est, prius natura est suppositum constitutum per subsistentiam quam sit, & intelligatur existentia; nam suppositum iam constitutum est susceptivum existentie, ut iam dictum est, ergo distinguuntur realiter tanquam res à re, id quod est prius, seu prius constituitur non dependet in illo genere ab alio, ac subinde realiter distinguitur tanquam res à re. Secundo subsistentia est intrinseca, & essentialis supposito creato, ut iam diximus, existentia vero extrinseca est, & accidentaliter supposito creato, hoc autem commodè intelligi non potest nisi distinguantur realiter tanquam res à re, ergo distinguuntur realiter. Confirmatur; nam actus essendi non est idem realiter cum differentia essentiali, quæ constituit naturam, sed distinguitur tanquam res à re ab illa, ut constat, ergo similiter distinguitur realiter tanquam res à re à constitutivo suppositi. Itaque esse est ita extrinsecum non solum essentia, sed etiam supposito creato ut nullo modo identificetur cum subsistentia constitutiva suppositi, & illi intrinseca.

¶ Ad argumenta facta in principio articuli, quæ militant contra secundam conclusionem respondendum est.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod personalitas, & subsistentia est ultimus terminus, & terminus non quicunque, sed proprius, & connaturalis

illi, existentia autem licet sit ultimus terminus nature, non tamen est illi proprius, & omnino connaturalis, sed convenit ei ab extrinseco per participationem supremi entis.

¶ Ad secundum argumentum, quod inter essentiam & existentiam est immediata proportio, non tanquam inter proprium & immediatum susceptivum, & inter actum, seu terminum eius qui suscipitur, sed tanquam inter principium formale, quo, & terminum, seu actum, qui oritur ex illo, quoniam existentia oritur ex forma substantiali tanquam effectus eius formalis secundarius, sicut diximus de subsistentia. Est etiam immediata proportio inter essentiam & existentiam alia ratione, videlicet, ex eo, quod essentia est forma, ratione cuius suppositum est proximum existentie susceptivum, quoniam subsistentia constitutiva suppositi non concurret ut forma ad constituendum suppositum in ratione susceptivi existentie, sed tantum concurret ut conditio necessaria, & per modum complementis & terminantis naturam, de quo dicemus in sequenti argumento. Et ex dictis respondetur ad primam confirmationem. Ad secundam confirmationem respondetur etiam ex dictis, dicitur enim quod subsistentia mediat inter essentiam & existentiam tanquam terminus & conditio necessario requisita, ut essentia sit subiectum existentie.

¶ Ad tertium argumentum, ut hoc argumentum & præcedens rectè explicetur. Dubium optimum est, utrum per absolutam Dei potentiam, natura substantialis possit esse in rerum natura absque propria vel aliena personalitate. Itaque explicandum est, an existentia ita habeat intrinsecam dependentiam à subsistentia, quod non possit communicari naturæ nisi media subsistentia. Videtur quod non possit. Primo arguitur, existentia creata habet intrinsecam dependentiam à personalitate, & à subsistentia, ergo existentia non potest communicari naturæ sine personalitate, etiam de potentia Dei absoluta. Consequentia est evidens. Antecedens probatur, inter potentiam, & proprium actum connaturalem est intrinseca habitudo & dependentia, sed natura determinata per subsistentiam est propria potentia, & proprium susceptivum existentie, ergo inter existentiam & subsistentiam est intrinseca dependentia. Secundo arguitur, non est factibile per Dei potentiam, quod natura humana subsistat per subsistentiam angeli, vel alterius creature, ut tenet Thomista. 3. par. q. 3. art. 1. & hoc propter intrinsecam dependentiam, quæ reperitur inter naturam humanam, & propriam subsistentiam, & hac ratione non potest subsistere per alienam, una excepta divina, quæ continet eminenter humanam: ergo nec existentia poterit communicare immediate nature non personatæ. Tercio arguitur, nam sequitur ex opposita sententia, quod Deus possit facere naturam aliquam creatam singularem communicabilem multis. Consequens autem est falsum: ergo & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat. Hoc est maximum mysterium Sanctissimæ Trinitatis, quod non potest habere simile, quod una singularis natura sit communicabilis multis suppositis. Sequela vero probatur, natura etiam individua & singularis non est adhuc completa, & determinata sine subsistentia, & redditur omnino incommunicabilis per illam: ergo si Deus immediate communicet existentiam naturæ sine subsistentia, manebit incommunicabilis. Quarto arguitur argumento tertio facto in articulo: nam Deus de potentia absoluta non potest communicare existentiam materię primæ immediate, quoniam non est subiectum capax existentie, & actus essendi requirit essentiam formalem

Dubium optimum.

tanquam proprium susceptiuum sui, sed natura sine personalitate non est subiectum capax existentie: ergo. Confirmatur argumentum, supposita probabilitate illius sententiae, quae docet materiam primam posse existere sine forma, tenemur dicere, quod si daretur materia existens, non posset informari aliquo accidente, etiam per potentiam absolutam Dei, eo quod proprium susceptiuum accidentis est compositum substantiale, & non materia prima. Item de potentia Dei absoluta Angelus non potest in se recipere albedinem, quoniam non est subiectum capax illius: ergo idem erit in proposito; nam subiectum existentiae est natura cum personalitate terminata.

A ¶ In oppositum est primo. Personalitas realiter distinguitur a natura, & ab existentia, ut diximus in vltima conclusione; imo realiter tanquam res a re: ergo nulla est repugnantia, quod natura conferretur cum propria existentia absque personalitate. Confirmatur argumentum, quoniam non potest ostendi, quod existentia habeat tam intrinsecam dependentiam a subsistentia, ut non possit conuenire naturae absque media personalitate: ergo. Secundo arguitur, probabile est, quod Deus de potentia absoluta potest communicare immediatè existentiam materiae primae nudae, ut multi Theologi dicunt: ergo multo magis est probabile, quod potest communicare existentiam naturae sine subsistentia; nam natura etiam sine subsistentia habet magis de actualitate, quam materia nuda. Tercio arguitur etiam si de potentia Dei absoluta materia prima non posset esse sine forma, ita ut existentia communicaretur immediatè materiae primae, esset maxima differentia inter materiam primam, & naturam sine personalitate, quia personalitas respectu naturae non habet rationem formae per se loquendo respectu naturae, ut diximus in tertia conclusione, sed solum habet rationem termini, & est modus quidam completius naturae, & ita non videtur ita intrinseca dependentia existentiae a personalitate, ut Deus de potentia absoluta non possit communicare existentiam naturae sine personalitate, ceterum forma habet rationem formae respectu materiae, & ita non est eadem ratio, & implicatio, ergo. Explicatur hoc argumentum, nam quado ex parte subiecti vel susceptiui requiritur aliqua forma, per quam subiectum constituitur formaliter in esse susceptiui alicuius actus, tunc impossibile est, quod talis actus suscipiatur in subiecto, nisi mediante tali forma, ad quam habet intrinsecam habitudinem tanquam ad formale constitutum proprii & immediati susceptiui, ceterum quando ex parte subiecti & susceptiui solum requiritur ut terminus & modus naturae, solum requiritur ut conditio necessaria, ac subinde suppleri potest a Deo, ergo. Hoc autem explicabitur amplius infra in hoc dubio. Confirmatur adhuc argumentum & explicatur; nam hac ratione existentia non potest immediatè communicari materiae primae, quoniam existentia dicit maximam actualitatem in rebus creatis, & fere puram actualitatem, ut infra dicemus; materia verò prima dicit puram potentialitatem, & ita materia prima non est immediatum susceptiuum existentiae, & proportionatum, nisi mediante forma, quae habet aliquid de actu, & aliquid de potentia, sed natura etiam sine personalitate habet iam aliquid de actu, & aliquid de potentia, & personalitas non est actualitas naturae, & forma, sed solum terminus, & complementum, ergo actus essendi communicari potest immediatè naturae sine subsistentia.

¶ In hoc dubio sunt duae oppositae sententiae, quae fundantur in argumentis positus. Prima sententia

asserit, quod Deus de potentia absoluta non potest communicare existentiam immediatè materiae primae sine personalitate. Itaque natura sine personalitate non est magis susceptiua existentiae quam materia prima. Imo dicunt, quod multo probabilius est posse Deum conseruare naturam non personatam, per extrinsecam manutentionem, quam quod illam conseruet mediante aliqua existentia creata, quae recipiatur in natura absque media personalitate. Hanc sententiam tenent multi moderni Theologi. Secunda sententia est huic opposita, videlicet, quod potest Deus per absolutam potentiam communicare existentiam immediatè naturae sine personalitate propria, vel aliena, hanc sententiam tenet Caieta. 3. par. q. 4. art. 2. in solut. ad 4. argum. Scoti. In hac quaestione supponendum est tanquam certum, quod secundum cursum, & legem ordinariam susceptiui existentiae, non est natura absque media personalitate, sed subiectum illius est natura media personalitate, quod quidem constat ex dictis in toto isto articulo, quo supposito.

B ¶ Dico primo. Prima sententia est probabilis, hoc dictum probatur argumentis factis primo loco, & auctoritate Theologorum, qui illam tenent. Et secundum istam sententiam dicendum est, quod subsistentia est ratio formalis constitutiva susceptiui existentiae. Itaque quamuis subsistentia in ordine ad nostram, solum habeat rationem termini, & completiui, & non formae, tamen in ratione susceptiui habet rationem formae, vel saltem habet rationem modi intrinseci tenentis se ex parte rationis formalis: & ideo dependentiam habet intrinsecam existentiae a subsistentia, & ita per omnia dicendum est sicut de materia prima sine forma; quod sicut illa est incapax existentiae, ita natura absque personalitate. Ad cuius maiorem expositionem aduertendum est, quod inter rationem formalem, & conditionem meram est quidam modus intrinsecus necessariò adiunctus, qui quidem habet rationem medij inter illa duo; nam ille modus non est ratio formalis rei, nec omnino conditio sine qua non, sed ex una parte induit rationem conditionis, & ex alia parte reducit ad rationem formalem, & participat ex utroque extremo, v.g. demonstratio in scientia philosophiae non est ratio formalis obiecti, ut constat, nec est pura conditio, sed modus quidam intrinsecus, & necessariò adiunctus, & quod non sit pura conditio constat; nam conditio sine qua non nihil efficit, ut patet de applicatione, demonstratio verò aliquid efficit. Est aliud exemplum, nam vnum de formaliter dicit unitatem, priuationem verò diuisionis dicit, ut modum intrinsecum necessariò adiunctum. Vnde secundum istam sententiam dicendum est, quod personalitas non est ratio formalis constitutiva susceptiui existentiae, sed ratio formalis est forma, personalitas verò est modus intrinsecus necessariò adiunctus illi rationi formali, & ita sicut Deus non potest facere vnum sine priuatione diuisionis, quia ille modus est intraneus & intrinsecus unitati, ita non potest communicare existentiam naturae etiam constitutae per formam sine personalitate, quae est modus intrinsecus naturae terminatae, ut iam dictum est.

C ¶ Dico secundo, secunda sententia videtur mihi longe probabilior. Tum propter auctoritatem Caieta. tum etiam propter argumenta facta secundo loco. Et secundum istam sententiam dicendum est, quod subsistentia ad rationem susceptiui maxime accedit ad rationem conditionis, conditio verò necessariò requisita suppleri potest a Deo, & non habet se ut ratio formalis, & quamuis esset modus intrinsecus necessariò requisitus, suppleri potest a Deo.

Deo; ut patet; nam modus iste accedit maxime ad conditionem. Qui voluerit tenere primam sententiam, debet respondere ad argumenta, iuxta dicta in primo dicto. Sed quoniam secunda sententia est longe probabilior, ad argumenta facta primo loco respondendum est.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod quando est intrinseca dependentia tanquam à causa formali non potest suppleri à Deo, sicut non potest suppleri vicem causæ formali, cæterum existentia habet dependentiam à subsistentia, tanquam à conditione requisita, ut iam diximus in argumentis secundo loco factis, & ideo suppleri potest à Deo; nā conditio necessario requisita potest à Deo suppleri.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod ut dicunt omnes Thomistæ ibidem, ratio quare vna creatura non potest subsistere per alienam subsistentiam, est quia personalitas alterius creaturæ finita est & limitata, & propter alias rationes, & non propter rationem positam in argumento. Item quamvis illa esset ratio, dicendum esset, quod subsistens humanum habet intrinsecam dependentiam à subsistentia humana, vel à diuina, quæ continet eminenter humanam, habet (inquam) dependentiam tanquam à ratione formali, existentia verò habet dependentiam à subsistentia tanquam à conditione necessario requisita secundum cursum, & ordinem naturæ, & ita non est eadem ratio.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod si Deus communicaret immediatè existentiam naturæ humanæ sine personalitate, illa natura humana esset communicabilis, & non esset incommunicabilis, quia non haberet terminum, inde tamen non sequitur, quod esset sicut diuina essentia, quoniam diuina essentia de facto est communicata tribus suppositis; illa tamen natura cum non esset terminata, esset communicabilis multis suppositis, non tamen actu esset communicata.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod personalitas, ut diximus, non habet rationem formæ per se loquendo respectu naturæ, sed est tantum quidam terminus & modus completius naturæ, forma verò respectu materiæ habet rationem formæ. Vnde ad argumentum dicendum, quod quando ex parte susceptiui, vel subiecti requiritur aliqua forma, per quam subiectum constituitur formaliter in esse susceptiui alicuius actus, tunc impossibile est, quod talis actus recipiatur in subiecto, nisi mediante illa forma ad quam habet intrinsecam habitudinem tanquam ad formale constitutum proprii, & immediati susceptiui, & hac ratione accedens non potest suscipi in materia prima, nisi mediante forma substantiali, & idem est de albedine, quæ non potest recipi in angelo. Cæterum personalitas nō constituit naturam substantialem in ratione susceptiui existentie formaliter loquendo, sed est quidam terminus, & modus naturæ, qui licet secundum naturæ ordinem prærequiratur ex parte naturæ ad existentiam uti conditio necessaria, non tamen est adeo prærequisitus terminus iste, ut non possit per diuinā potentiam suppleri; nam conditio requisita bene potest suppleri à Deo, secus autem est in causa formali. Vide confirmationem ultimi argumenti positi secundo loco. Ex dictis respondetur ad confirm. & ex resolutione huius dubij respondetur ad tertium argumentum articuli.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod in supposito substantiali præter materiam, & formam, & actum essendi est realitas illa suppositi constitutiva, & quamvis Arist. 2. de anima tex. 3. non expressè meminerit in diuisione substantiæ, nisi materiæ & formæ & compositi, tamen nomine

compositi includit istum modum constitutum compositi, quoniam nomine compositi intelligit naturam cum suo termino & complemento.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod quamuis subsistentia sit res realiter distincta ab essentia & existentia, non facit compositionem cum natura; nam solum habet rationem termini, & complementi, & non rationem actus vel formæ, sicut punctus non facit compositionem cum linea, in quo differt ab actu essendi; nam actus essendi habet rationem formæ & actualitatis, & ita facit compositionem cum natura.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod in diuinis diuina essentia constituitur in ratione suppositi per subsistentiam, & per proprietatem personalem, & maxime probabile est, ut diximus, quod in Deo sint tres subsistentiæ, vnica tamen existentia. Ad confirmationem respondetur primo, quod ubi esse non differt ab essentia, nihil potest fingi realiter ab essentia distinguui. Et ita cum probaret D. Thom. in Deo esse non distinguui ab essentia, consequenter relinquit probatum subsistentiam in Deo nihil reale superaddere essentia diuinæ. Secundo respondet Caiet. in loco citato in cōfirmatione, quod D. Thom. in illo loco non loquitur de diuino supposito in rigore, & cum proprietate, quoniam in Deo tria reperiuntur supposita constituta per proprietates relativas, non autem spectabat ad præsentem locum definire, an proprietates relativiæ realiter distinguantur a natura diuina nec ne? Quocirca D. Thom. non fuit sollicitus in hoc loco in explicanda ratione constitutiva diuini suppositi. An verò Deus ut ratione præintelligitur tribus diuinis personis sit subsistens essentiali subsistentia definitur alibi. Pro nunc satis fuerit supponere, quod Deus sic consideratus non est suppositum, quoniam de ratione suppositi est omnimoda incommunicabilitas. At Deus sic consideratus communicabilis est ad intra, & de facto communicatur tribus personis. Ex definitis in hoc articulo soluitur tertium argumentum quæstionis quartæ principalis.

¶ Ad quartum argumentum principalis quæstionis:

ARTICVLVS III.

Utrum creatura aliqua possit esse tanta perfectionis, ut possit includere omnem perfectionem in esse intelligibili.

Ad quartam principalem questionem, est articulus quartus.

Itaque quamuis non possit includere omnem perfectionem in esse entitativo, an possit illam includere in esse intelligibili, & an hoc conueniat alicui creaturæ de se, & per se. Videtur quod sic.

¶ Primo arguitur argum. 4. factum, nam D. Thom. multis in locis docet, quod creatura intellectualis potest includere omnem perfectionem essendi in esse intelligibili, ubi etiam docet, quod intelligere angelicum non est suum esse, quoniam esse angelicum finitum est, intelligere verò angelicum habet infinitatem simpliciter, quoniam eius obiectum est ens, & quantum est de se, intelligere angelicum habet se ad omnia. Et q. 55. art. 6. dicit, quod potentia intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens. Et idem dicit de intellectu humano in eadem parte. q. 79. art. 7. Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, & q. 82. ar. 4. ad 1. ubi dicit, quod intellectus est apprehensiuus entis, & veri vniuersalis. Et q. 87. ar. 3. ad 1. ait, obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet, ens, &c. Et 2. contra gent. cap. 98.

1. par. q. 54 art. 1.

Est enim proprium obiectum intellectus eius intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias, & species entis possibilis, quicquid enim esse potest, intelligi potest, & statim in eodem cap. ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis comprehensura est totius entis, idem docet in multis alijs locis, quorum aliqua infra adducuntur, ergo.

¶ *Secundò arguitur ad probandum, quod de facto includit perfectiones omnium rerum, si aliqua ratione creatura aliqua non potest includere omnem perfectionem in esse intelligibili, maxime quia est limitata, & finita, hæc autem ratio nulla est, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta, Deus quemadmodum est infinitus in esse entitativo, ita etiam infinitus est in esse intelligibili, & sicut includit omnem perfectionem in esse entitativo, ita etiam includit omnem perfectionem in esse intelligibili. Igitur creatura, quæ finita est in esse entitativo, finita etiam est in esse intelligibili. Minor verò probatur: nam esse intelligibile non est ita coarctatum & finitum, sicut esse entitativum, sed habet maiorem amplitudinem, & ita videmus, quod una species intelligibilis, quæ finita est, & limitata in certa specie entis repræsentat plures rationes específicas, ut patet de specie vniuersali angelica, quæ est in angelo superiori, quæ ut docet D. Thom. 1. par. q. 55. ar. 3. & ibi Thomistæ, repræsentat plura, cum tamen illa finita sit & limitata, item una species vniuersalior, quæ finita est & limitata in esse repræsentativo, & intelligibili claudit perfectionem multarum specierum intelligibilium, claudit inquam perfectionem illarum in esse intelligibili, ut ibi etiam definitur, cum tamen una species non possit includere perfectionem alterius in esse entitativo, ut diximus in secunda conclusione huius questionis, ergo esse intelligibile non est ita coarctatum & finitum, sicut esse entitativum. Confirmatur argumentum, quoniam ut ibidem diximus, in esse naturali, ex eo quod est finita res & limitata, colligitur non solum quod non potest includere omnem perfectionem, verum etiam quod non potest includere aliquam aliam perfectam & completam, sed in esse intelligibili ex eo quod res est finita non concluditur, & non includat aliquam aliam, ergo eadem ratione poterit includere omnem perfectionem; nam quæ ratione includit aliquam aliam, poterit omnem includere, sicut valet in esse entitativo.*

¶ *Tertio arguitur. Essentia supremi angeli. v. c. habet ex se, & ex essentia sua eminentissimo modo quod sit multorum similitudo, ergo non habet finitatem, ac subinde potest includere omnium rerum perfectiones. Consequentia est bona. Antecedens probatur: nam species intelligibiles, quæ repræsentant omnia, quæ sunt in vniuerso, sunt naturales angelo, ut propriæ passionibus fluentes ab essentia per simplicem emanationem, sed tota perfectio, quæ reperitur in effectu altiori, & eminentiori modo reperitur in causa, ut sæpe dictum est: ergo in essentia supremi Angeli eminentiori modo est hæc perfectio. Consequentia est bona. Maior in qua est difficultas probatur, species intelligibiles sunt angelo naturales, & sunt illius proprietates, ut docet D. Thom. 1. par. q. 55. ar. 2. & alias sæpe, & omnes Theologi. cum illo, sed proprietates naturales alicuius rei producantur eadē actione, qua produciuntur res, ut patet de gravitate lapidis, & de risibilitate; ergo species illæ producantur eadē actione, qua produciuntur Angelus, tunc ultra: ergo illæ species producantur mediante essentia Angelica, ac subinde fluunt per simplicem emanationem. Patet hæc ultima consequentia illa actio primo, & per se terminatur ad essentiam Angelicam, & mediante essentia terminatur ad species.*

¶ *Quarto arguitur, potest dari aliqua creatura substantialis, quæ per suam entitatem repræsentet plura: ergo non erat finita, ac subinde poterit includere infinita in esse intelligibili. Consequentia est bona. Antecedens probatur, datur vnum accidens, nempe species intelligibilis supremi Angeli, quæ per essentiam suam repræsentat multa: ergo poterit dari una substantia, quæ repræsentat plura & diuersa.*

¶ *Quintò, natura intellectualis Angelica de se habet omnia necessaria ad intelligendum, sed potest omnia intelligere, ut probauimus in primo argumento: nam obiectum intellectus est tota latitudo entis: ergo actu est intelligibiliter omnia. Consequentia est bona. Maior in qua est difficultas probatur, hæc est differentia inter intellectum humanum & Angelicum, quod intellectus humanus est pura potentia in genere intelligibili, & ideo non debet habere actu intelligibilem, intellectus verò Angelicus non est pura potentia, sed est potentia actiua: ergo debet esse in actu respectu proprii obiecti.*

¶ *In oppositum est primo natura intellectualis etiam in ratione intellectualis non potest includere omnem perfectionem essendi: ergo, Consequentia est bona. Antecedens probatur, intellectus & intelligere creatum semper est aliquid finitum & limitatum, ut constat, verbi causa, intellectus & intelligere supremi Angeli, quod quidem docet D. Thom. 1. par. q. 54. ar. 1. ubi dicit, quod in Angelis intelligere Angelicum non est sua substantia & essentia, alias esset infinitum, quod quidem dicit virtualiter, licet non formaliter, & ratio est aperta, essentia Angelica, & cuiuscunque creaturæ finita est, & limitata: ergo etiam intellectus, & intelligere, quod oritur à tali essentia: ergo intellectus & intelligere creatum non potest includere omnem perfectionem, probatur consequentia: nam id quod est finitum & limitatum non potest includere omnem perfectionem. Quod si quis dicat ad hoc argumentum, quod non conuenit, quod natura intellectualis non sit infinita ex parte obiecti, sed subiecti contra, sequitur quod intellectus creatus ex parte obiecti possit cognoscere omne ens cum omnibus modis & rationibus entis: consequens autem est falsum: ergo, falsitas consequentis probatur, alias posset comprehendere Deum, quod est impossibile, ut infra dicemus, sequela verò est nota.*

¶ *Secundò arguitur: quæcunque creatura quantumvis intellectualis, & sub ratione intellectualitatis est finita & limitata, & sub nulla ratione potest includere omnem perfectionem: ergo. Consequentia est bona. Antecedens probatur, cum quoniam hæc est differentia inter Deum & creaturas, quoniam Deus secundum omnem rationem est actus purus, infinitus, & illimitatus, claudens omnem perfectionem, creatura verò secundum omnem rationem est finita & limitata, & non est actus purus. Tum etiam, nam creatura intellectualis in ratione intellectualitatis est creatura etiam secundum illam rationem: ergo secundum illam rationem non potest includere omnem perfectionem, alias enim in ratione intellectualitatis vniocè conueniret creatura cum Deo, siquidem in illa ratione claudit omnem perfectionem sicut Deus: ergo. Confirmatur, nam esse intellectuale, & intelligibile oritur ex esse entitativo, & in illo fundatur, sed esse entitativum cuiuscunque creaturæ etiam intellectualis finitum est & limitatum: ergo etiam esse intelligibile & intellectuale. Consequentia est bona. Minor est manifesta ex dictis in conclusionibus huius questionis. Maior verò probatur ex D. Tho. 1. p. q. 14. ar. 1. ex perfectione entitativa colligit intellectualitatem, & in*

q. 22. ar. 2. ex eo quod omnis creatura finita est, & limitata in esse entitativo, colligit, quod nulla creatura potest habere tantam perfectionem in esse intelligibili, ut repræsentet Deum sicuti est, quia est aliquid infinitum.

¶ Tercio arguitur, sicut est proprium Dei, quod sit suum esse, ita est proprium Dei, quod sit similitudo omnium rerum, ut docet D. Thom. quodl. 8. de veritate ar. 8. & in 2. dist. 3. q. 2. art. 1. ad 4. & etiã ad 2. & 3: sed esse non dimanat ab essentia per simplicem emanationem, ut demonstrabimus infra, nec potest esse propria passio alicuius rei creatæ, ut probabitur articulo ultimo huius quæstionis, ergo similitudines rerum omnium, quæ sunt in mente Angelica, & quæ sunt participationes diuinæ similitudinis proeniunt ab extrinseco, & non fluunt per simplicem emanationem ab intellectu Angelico, veluti propriæ passiones.

¶ Quarto arguitur, quæcunque natura substantialis creata per suam essentiam est finita & limitata, etiam si eleuatissima sit, & de nouo producatur à Deo in gradu perfectissimo: ergo non potest esse similitudo multorum per suam essentiam, nec potest repræsentare plura, sed sicut essentia ipsa est finita, ita etiam repræsentatio est finita.

¶ Quinto arguitur, natura intellectualis etiam prout est in Angelo supremo, quamuis non sit pura potetia in genere intelligibili, sicut intellectus humanus, non est tamen purus actus sicut diuinus intellectus, nam differt ab illo maxime & analogicè. Itaque intellectus prout est in natura intellectuali Angelica, habet aliquid de actu, & aliquid admixtum potentialitatis: ergo ex natura sua non habet omnia necessaria ad intelligendum omne ens. Siquidem respectu entis habet aliquam potentialitatem.

¶ Ultimo arguitur ex opposita sententia, sequitur, quod esse intellectuale, & intelligibile sit magis perfectum simpliciter & absolute, quam esse entitativum, consequens autem est falsum: ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat, esse entitativum esse esse simpliciter, esse verò intelligibile esse secundum quid, & ita res non dicitur simpliciter esse, cum sit in intellectu. Sequela vero probatur, illud quod est abstractius, & minus limitatum & coarctatum, est magis perfectum, magis enim assimilatur diuino esse, sed secundum sententiam oppositam esse intelligibile est minus limitatum & coarctatum, quam esse entitativum, cum esse entitativum sit finitum & limitatum, esse verò intelligibile sit infinitum, & illimitatum, ergo.

¶ In hoc articulo notandum est, & supponendū. Primò, quod sicut ens artificiatum ut artificiatum nihil est aliud quam imitatio quædam entis naturalis; nam ars imitatur naturam, & ubi nō attingit naturam, sed deficit, incipit ars, ita ens intentionale & intellectuale nihil aliud est quam imitatio quædam entis naturalis, & esse entitatiui, quoniam esse intelligibile & intentionale adinuentum est in remediū entis realis, & esse entitatiui, ut quod non potest creatura secundum esse entitativum habere secundum esse intelligibile, & intentionale, ut docet Caietan. 1. par. q. 55. ar. 3. & desumpsit illud ex D. Tho. in quæst. vnica de scientia Dei ar. 2. ubi hoc elegantissime docet. Hoc autem esse intelligibile & intentionale nihil aliud est quam esse quoddam respectuum, dicens ordinem ad obiectum, sicut esse morale est esse quoddam respectuum dicens ordinem ad rationem. Vnde sicut in esse naturali & entitativo res constat ex materia & forma, & habet ultimum complementum per actum essendi, ita in esse intentionali, & intelligibili est materia & forma, & actus complens omnia ista, ut docet Caiet. 1. par. q. 12. ar.

2. Itaque materia & potentia est natura secundum intellectum, forma vero species intelligibilis, intellectio verò est actus complens omnia ista, & intelligere est ut ipsius esse. Igitur in præsentī articulo non disputamus an ultimus actus in hoc genere conueniat alicui creaturæ per essentiam, vel conuenire possit, de hoc enim dicemus articulo sequenti, sed disputamus an natura intellectualis essentialiter includat in esse intelligibili omnia.

¶ Secundo notandum & supponendum, quod sicut D. Thom. 1. par. q. 7. ar. 2. dicit, quod duplicem amplitudinem & vniuersalitatem, & veluti infinitatem possumus in rebus considerare secundum esse entitativum, alteram quidem ex parte materiæ, alteram vero ex parte formæ, nam forma finitur & limitatur per materiam, & materia contrahitur, & coarctatur per formam. Ita in esse intelligibili possumus excogitare duplicem infinitatem, alteram quidem ex parte potentiæ, & veluti materiæ, alteram vero ex parte formæ & speciei intelligibilis, quæ actuatur materiam, & potentiam. Aduertendum tamen est, quod ut dicit D. Thom. in eodem loco, *Infinitas ex parte materiæ in esse entitativo dicitur imperfectionem, ex parte vero formæ dicitur perfectionem*, cuius ratio est, quoniam infinitas ex parte materiæ nihil aliud est quam mera potentialitas, quæ actuatur per formam cum contrahitur, & ita infinitas ex parte formæ dicitur perfectionem, ex parte verò materiæ imperfectionem. Cæterum in esse intelligibili & intentionali tam infinitas ex parte materiæ, quam ex parte formæ dicitur perfectionem, & quidem infinitas ex parte formæ non est mirum, quod dicat perfectionem, cum dicat actualitatem, cæterum infinitas ex parte potentiæ & materiæ dicitur etiam perfectionem, cuius ratio est; nam ut dicit Caiet. 1. par. quæst. 79. ar. 2. *Quamuis intellectus in esse intelligibili se habeat ut materia prima respectu formæ, non tamen quantum ad omnia, quia materia de se nullam habet actualitatem, nec virtutem actiuam nisi per formam, intellectus verò non est mera potentia passiva; nam de se etiam seclusa specie intelligibili habet virtutem actiuam, quoniam est principium quoddam vitale, ac subinde de se habet actualitatem, etiam seclusa specie*. Vnde infinitas illa cum non sit mera potentialitas, sed dicat actualitatem & virtutem quandam actiuam radicaliter, & inchoatiue, ita ut facta in actu in se habeat virtutem actiuam, non dicit imperfectionem, sed perfectionem, & maximam perfectionem, videlicet perfectionem principij actiui, his positis.

¶ PRIMA conclusio, natura intellectualis creata ex se, & ex natura sua per essentiam habet infinitatem potentialem in esse intelligibili, infinitatem inquam simpliciter. Itaque natura intellectualis ex eo quod ita perfecta est, habet quod ex illa tanquā ex radice oriatur virtus & potentia intellectiua, quæ se extendit, seu extendere potest de se ad totam latitudinem entis. Et hæc virtus est maxima perfectio, ut diximus.

¶ Primò probatur hæc conclusio autoritate D. Thom. in locis citatis in 1. argum. eorum quæ ponuntur primo loco. Et idem docet D. Thom. 1. 2. q. 9. ar. 1. & q. 10. ar. 1. ad 3. qui est locus elegantissimus, ait enim. *Cum voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut & intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet, bonum, sicut etiam intellectui aliquod bonum commune, scilicet, verum, vel ens, &c.* Est etiam aduertendus locus ille citatus in q. vnica de scientia Dei, ar. 2. ubi ait, *quod secundum modum intellectualem possibile est, ut in una re creata totius vniuersi perfectio sit*, eandem sententiam docent omnes Theologi, præcipue Thomistæ, & præcipue Caietan. in locis citatis.

Prima conclusio.

N

¶ Secunda

¶ Secundo probatur conclusio ex perfectione naturæ creatæ intellectualis, natura creatæ intellectualis tenet supremum locum inter omnes creaturas secundum gradum intellectualitatis: ergo secundum esse intellectuale attingit Dei perfectionem, & infinitatem, ac subinde natura intellectualis creata habet infinitatem simpliciter in esse intellectuali. Consequentia inde probatur secundum regulam D. Dionysij, quæ frequenter adducitur à D. Thom. *Supremum infimi attingit infimum supremi*, & ita videmus, quod natura elementaris in sui supremo mouetur motu circulari, sicut cælum, & natura rationalis in sua suprema operatione operatur ad modum substantiæ separatae, sine discursu enim intelligit prima principia, sicut Angelus. Antecedens verò probatur; nam vt docet August. lib. 14. de Trinit. cap. 3. 4. & 5. & D. Thom. 1. par. q. 50. ar. 1. & ibi Caiet. *Supremus gradus creatus & creabilis à Deo est natura intellectualis*, ratio est aperta, cum Deus operatur per modum naturæ producit naturam intellectualem, videlicet, diuinum verbum, de quo dicemus plura infra, pro nunc hæc sufficiant.

¶ Tertiò probatur ratione desumpta ex immaterialitate naturæ intellectuæ creatæ. Natura intellectualis est immaterialis, at proinde est quodammodo eiusdem ordinis cum diuina essentia, & altioris ordinis, quam sint omnia creata & creabilia: ergo natura intellectualis secundum esse intellectuale, & in esse intelligibili habet infinitatem saltem potentialem, vt diximus. Consequentia probatur, vnum indiuiduum superioris ordinis æquiualeat infinitis ordinis inferioris, vt docet Caiet. 1. par. q. 57. ar. 2. & 3. par. q. 10. ar. 3. vbi docet, *quod visio animæ Christi in verbo, quoniam est altioris ordinis quam omnes aliæ cognitiones, æquiualeat infinitis cognitionibus*; ergo natura intellectualis secundum esse intellectuale æquiualeat infinitis entibus: specialiter videndus est circa hanc rationem D. Thom. 1. 2. q. 10. ar. 1. ad 3. & Caietan. ibidem, qui acutissime, & profundissime explicat, quomodo tota latitudo entis, quæ infinitatem habet, est obiectum naturæ intellectualis, & quomodo æquiualeat vniuersitati entis propter eius immaterialitatem, quorum verba alibi adducuntur.

¶ Quartò arguitur ex eadem immaterialitate, Diuina essentia quoniam immaterialis est, & summe abstracta, non solum a materialitate, verum etiã à potentialitate, per suum esse entitatum potest omnia cognoscere, vt docet D. Thom. multis in locis, vt infra dicemus, & habet infinitatem non solum in esse entitatum, verum etiam in esse intelligibili, sed natura intellectualis quodammodo est eiusdem ordinis cum Deo in esse intellectuali, & pertinet ad eundem gradum, licet non cum omnimoda æqualitate: ergo habet infinitatem in esse intelligibili.

¶ Quintò probatur conclusio ex eadem immaterialitate, natura intellectualis est maxime immaterialis & abstracta inter omnes creatas naturas: ergo habet infinitatem in esse intelligibili. Probatur consequentia; nam vt docet D. Thom. 1. par. q. 14. ar. 1. *Natura cognoscens in hoc distinguitur a natura non cognoscente, quod natura non cognoscente est materialis, & maxime coarctata & limitata, natura verò cognoscens habet maiorem amplitudinem, & extensionem*, & ita formæ secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem, & ita formæ sensitiuæ habent infinitatem secundum quid, & secundum esse sensitiuum: ergo natura intellectualis, quæ maxime immaterialis est, habet infinitatem simpliciter in esse intelli-

gibili. Confirmatur argumentum, Metaphysica quoniam suprema & abstractissima est omnium scientiarum, & maxime immaterialis habet quandam infinitatem simpliciter ex parte obiecti, ita vt terminetur ad ens in quantum ens, sed natura intellectualis vt intellectualis tenet supremum gradum immaterialitatis, & abstractionis: ergo habet infinitatem simpliciter in esse intelligibili, & secundum intellectum.

¶ Sextò probatur conclusio iterum ex maxima perfectione naturæ intellectualis, nam inferiora sunt in superioribus, quod quidem explicat Caiet. 1. par. q. 57. ar. 2. *secundum modum & capacitatem superiorum*, sed natura intellectualis est perfectissima omnium, vt probauimus: ergo inferiora possunt esse in illa iuxta suam capacitatem, sed inferiora non possunt esse in natura superiori secundum esse entitatum, vt probauimus in secunda conclusione quæstionis principalis: ergo sunt in natura intellectuali secundum esse intellectuale saltem potentiale, ac subinde habet infinitatem simpliciter ex parte obiecti. Itaque natura intellectualis ex eo quod immaterialis est superioris ordinis quam omnia creata & creabilia, & quodammodo eiusdem ordinis cum Deo, habet quod habeat infinitatem simpliciter in genere intelligibili, & quod attingat infinitatem Dei; nam supremum infimi attingit infimum supremi, & ita quauis non habeat infinitatem secundum esse entitatum, habet tamen infinitatem secundum esse intelligibile, itaque attingit diuinam infinitatem. Et ita ex natura intellectuali tanquam ex radice oritur intellectus, qui habet virtutem infinitam respectu totius latitudinis entis. Et cum Deus sit infinitus secundum omnem rationem, creatura intellectualis est infinita secundum quandam rationem tantum.

¶ Notandum tamen est, quod id quod definitur est de natura intellectuali, dicendum etiam est de natura rationali, nam vt optime docet Caiet. 1. par. q. 57. ar. 2. *Natura rationalis non constituit distinctum gradum à natura intellectuali in ordine rerum*; nam intellectus humanus pertinet etiam ad naturam intellectualem, & attingit illum gradum, quamuis imperfectè, & ita habet infinitatem simpliciter; nam homo dicitur factus ad imaginem Dei ratione intellectualitatis, vt docet D. Thom. 1. par. q. 93. ar. 2. Tertiò ex hac 1. conclusione sequitur vnum corollarium maxime adnotandum.

¶ Dubium tamen adhuc est, vt istam conclusionem, & vt perfectionem naturæ intellectuæ explicemus. Quoniam si ista infinitas potentialis, quæ est in natura intellectuali in ordine ad totam latitudinem entis dicit perfectionem, vt diximus in secundo fundamento, sequitur quod cui intellectus actuatur per aliquam formam intelligibilem, quod non perficiatur, sed potius recipiat imperfectionem, consequens autem est falsum: ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat; nam intellectus per formam intelligibilem actuatur sicut materia per formam: ergo perficitur maxime intellectus, sicut perficitur materia per formam, sequela probatur, nam vt docet D. Thom. 1. par. q. 7. ar. 2. *forma quoniam dicit infinitatem, quæ est perfectio non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo formalis contrahitur*: ergo si infinitas potentialis dicit perfectionem adueniente forma intelligibili contrahetur eius amplitudo, ac subinde non perficitur. Confirmatur argumentum, si ista infinitas potentialis est perfectio, & entitas, sequitur quod sit infinita entitas, consequens autem est falsum: ergo, falsitas consequentis probatur, quoniam est creatura.

¶ Ad hoc dubium dicendum est, quod infinitas ista potentialis dicit perfectionem, nam vt diximus, dicit

Dubium optimum.

dicat actualitatem, & actualitatem respectu totius latitudinis entis, unde tamen non colligitur, quod cum actuat per speciem intelligibilem non perficiatur intellectus, ut conuincit argumentum; nam per talē speciem magis redditur in actu, & accedit magis ad vltimum actum in genere intelligibili: & cum actuat per speciem intelligibilem nō tollitur amplitudo huius potentiz, sicut tollitur amplitudo formæ, cum contrahitur per materiam, cuius rei ratio elegantissima est D. Thom. 1. par. q. 50. art. 2. ad 2. *Nam diuersus modus est quo intellectus recipit formam intelligibilem, & quo recipit materiam*, nam intellectus recipit formam secundum ipsam rationem formæ, vnde non est receptio materiæ, materia verò recipit formam non per modum formæ, nec secundum rationem formæ, sed materialiter. Hoc autem explicandum est, ex hoc pendet intelligentia resolutionis huius dubij, & hinc explicatur quomodo in esse entitatio formæ contrahitur per materiam, & materia per formam: in esse verò intelligibili materia nō contrahitur per formam intelligibilem, nec forma intelligibilis contrahitur per materiam, vnde colligitur, quod non tollitur eius infinitas & perfectio. Ad cuius expositionem notatur primo cū D. Thom. loco citato, & in quæst. vnica de scientia Dei ar. 2. quod formæ diuerso modo recipiuntur in intellectu & in materia, quoniam in materia recipiuntur crasse & materialiter, & ita formæ, & perfectiones materializantur & determinantur, & non recipiuntur per modum forme, id est, cum amplitudine, & vniuersalitate formæ; vnde forma per materiam materia per formam vniuitur. Cæterum in esse intelligibili, quod est purius & immaterialius, ut infra dicemus, recipiuntur formæ immaterialiter & pure, & ita recipiuntur per modum formæ, vnde infinitas & perfectio formæ non tollitur per intellectum in quo recipiuntur, sed manet cum omni sua amplitudine, & perfectione, & amplitudo & virtus intellectiva infinita respectu latitudinis, totius entis non tollitur per formam, sed manet cum eadem virtute. Itaque sicut in Deo sunt rerum omnium perfectiones immaterialissimo & eleuatissimo modo, & eminentissimo, & sunt ibi perfectiones & formæ per modum formæ, cum vniuersalitate & amplitudine formæ, in creaturis verò secundum esse entitatum formæ sunt limitato modo & contrahitur, ut supra diximus, ita in natura intellectuali formæ & perfectiones rerum recipiuntur modo altissimo & purissimo, ac subinde cum omni sua amplitudine, in rebus vero secundum esse entitatum recipiuntur limitatè & finitè, & non cum illo purissimo modo. Secundo notandum, quod hæc infinitas, seu perfectio infinita, quæ reperitur in natura intellectuali, in qua radicaliter & virtualiter est virtus intellectiva, dicitur a nobis virtus infinita simpliciter ex parte obiecti, quoniam intellectus inchoatiue habet, quod factus in actu possit intelligere omnem rationem entis, quæ ratio entis nihil aliud est quam infinitum quoddam. Vnde quamvis simpliciter & absolute virtus hæc finita sit, vocatur tamen infinita simpliciter ex parte obiecti. Et ita virtus illa infinita nihil aliud est quam virtus quædam actiua, quæ est in intellectu cum ordine & respectu ad omne ens, & ita quamvis illa virtus sit creata, potest habere istum respectum sicut actio meritoria Christi, quæ est creatura, habet ordinem & respectum ad infinitum præmium. Et per hoc Respondetur ad dubium, & ad rationem dubitandi, & ad confirmationem. Imo ex ista doctrina colligitur elegantissima ratio ad probandam infinitatem ipsam naturæ intellectiue, quoniam natura intellectiua taliter recipit perfectiones & formas

Ratio elegantissima p. conclusionem.

rerum, quod receptio vnius non impediât receptionem alterius, quoniam recipiuntur immaterialiter: ergo natura intellectiua est ita eleuata, ut possit informare in esse intelligibili in ordine ad omne ens, hanc etiam conclusionem probant argumenta facta primo loco.

A

¶ SECUNDA conclusio, natura intellectualis creata quantumvis eleuata & perfecta, per essentiam suam non habet infinitatem ex parte formæ in esse intelligibili. Sed si habet illam habet ab extrinseco. Explicatur conclusio. Forma in esse intelligibili est species intelligibilis, quæ est similitudo rei, & quæ actuat intellectum, & ita dicimus in conclusionem, quod natura intellectualis per essentiam suam non potest habere vnde assimilatur toti vniuersalitati & amplitudini essendi in esse intelligibili, & sicut nulla creatura habet ex se, & per essentiam suam esse, sed si habet illud, habet ab extrinseco, & per diuinam participationem, ita natura intellectualis habet species & similitudines rerum non ex se, sed ab extrinseco. Hæc conclusio sic explicata probatur.

Secunda conclusio.

B

¶ Primo probatur conclusio quantum ad primam partem autoritate D. Thom. 1. par. q. 55. ar. 1. vbi expresse docet, quod Angelus quantumvis supremus, per essentiam suam non potest esse similitudo totius entis, Et 2. contra gent. cap. 97. vbi ait, quod nulla substantia quantumvis eleuata per suam essentiam est sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum. Idem tenet in 2. dist. 12 q. 1. ar. 3. ad 5. & in 3. dist. 14. ar. 1. q. 2. in corpore, & ad 1. Est etiam locus insignis 1. par. q. 84. ar. 2. præcipue ad 3. Eandem sententiam tenent omnes Thomistæ in locis citatis, & præcipue Caiet. in istis locis: ergo.

C

¶ Secundo probatur conclusio quantum ad eandem partem vnica ratione D. Thom. in omnibus istis locis. Nam ut diximus in præcedenti conclusionem, intellectualis natura per intellectum habet virtutem infinitam respectu totius latitudinis entis, sed nulla creatura facta aut factibilis, quantumvis eleuata, per essentiam suam potest esse similitudo totius entis, sed hoc est proprium solius Dei, quoniam, ut diximus in conclus. 1. huius quæst. omnis creatura finita est & limitata, & non continet omnem perfectionem entis, nec continere potest: ergo. Confirmatur hæc ratio. Et explicatur, forma horum inferiorum quoniam non adæquat virtutem potentiz, non replet capacitatem illius, quoniam materia habet capacitatem ad omnem formam generabiliū & corruptibiliū, & in vna forma in particulari non reperitur virtus omnium, sed ut diximus in præced. conclus. intellectus creatus habet virtutem infinitam respectu totius latitudinis entis, creatura verò quantumvis eleuata, cum sit finita & limitata non habet per essentiam suam virtutem infinitam, & virtutem totius entis: ergo.

D

¶ Ex hac prima parte conclusionis colligitur, quod creatura per suam essentiam non solum non potest esse principium ad cognoscendum omne ens, verum etiam non potest esse principium ad cognoscendum aliquod aliud ens, loquendo de cognitione distincta, verbi causa, essentia supremi Angeli potest esse principium ad cognoscendam seipsam distinctè, non tamén ad cognoscendam aliquam aliam creaturam etiam inferiorem. Hoc corol. est cōtra Soncinatem 12. met. quæst. 61. vbi dicit, quod essentia cuiuslibet intelligentiæ est ei ratio intelligendi non solum seipsam, sed etiam omnem aliam rem, differenter tamen, substantia enim intelligentiæ repræsentat diminutè & non perfectè intelligentias superiores, quidditates verò rerum omnium materialium repræsentat perfectè & eminenter, & ideo intelligendo essentiam suam quam perfectè, &

E

N 2 semper

semper actu intelligit, intelligit eodem actu, licet diminutè intelligentias superiores; & eodem actu intelligit omnes quidditates aliarum rerum perfectè. Nostrum verò corollarium docet, quod natura creata intellectualis nullam aliam creaturam potest cognoscere perfectè per suam essentiam, siue creatura sit superior, siue inferior. Et probatur.

¶ Primò probatur corollarium autoritate D. Thom. 1. par. q. 55. ar. 1. ad 3. vbi ait. *Ea que sunt infra Angelum, & ea que sunt supra ipsum, sunt quoddammodo in substantia eius, non quidem perfectè, & secundum propriam rationem cum Angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab alijs distinguatur, sed secundum quandam rationem communem, in essentia verò Dei sunt omnia perfectè, &c.* Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solum communem. Et idem docet elegantissimè in ead. par. q. 84. ar. 1. in corpore, & præcipue in solutione ad 3. & ibi Caiet. acutissimè.

¶ Secundò probatur ratione, vt diximus in secunda cōclusionē huius quæstionis, essentia cuiuscunque creaturæ quantumvis eleuata, non solum includit omnem rationem entis; verum etiam non includit perfectè & completè aliquid aliud ens: ergo nulla creatura per suam essentiam potest esse similitudo exacta ad cognoscendum perfectè & completè, aliud aliud ens. Diximus tamen in cōclusionē ad cognoscendum aliud ens perfectè & completè, & quantum ad omnem rationem. Nam quantum ad rationem communem, & gradum in quo conueniunt natura superior & inferior, perfectissimè potest cognosci natura inferior per superiorem; nam quantum ad illum gradum, natura inferior continetur in superiori eminentiori modo, vt diximus in secunda cōclus. iā citata; ergo hæc pars probatur etiam argumentis factis in secundo loco, quæ illam probant.

¶ Secunda pars cōclusionis explicatur, sicut est proprium Dei, quod ut suum esse, vt iam diximus, ita etiam est proprium Dei, quod per essentiam suam sit similitudo omnium, & quod contineat omnia. Vnde sicut omnes creaturæ, quæ habent esse, habent illud per participationem Dei, & non per suam essentiam, differunt tamen ratione; nam quædam creaturæ immediatè habent esse per diuinum influxum nulla media causa, & hoc propter earum maximam perfectionem, vt creaturæ intellectuales; quædam verò habent esse à Deo, mediantibus causis secundis: vt equus, homo: ita similitudo rerum, quæ est in natura intellectuali, est in mente creata non per essentiam, sed per diuinam participationem, & per diuinum influxum, differunt tamen ratione, vt auctor est D. Thom. 1. par. q. 55. ar. 2, quoniam creatura suprema intellectualis Angelica habet immediatè similitudines rerum per diuinum influxum, nulla mediante causa, ceterum intellectus humanus, quia est affinis corpori, habet species ex Diuino influxu, mediantibus rebus corporalibus. Hæc cōclusionis pars sic explicata probatur.

¶ Primò probatur autoritate D. Dionys. cap. 7. de diuin. nominib. vbi tractans de causalitate diuinæ sapientie dicit. *Ex ipsa intelligibiles intellectuales Angelicarum mentium virtutes.* Quasi dicat, quod ex diuina sapientia procedunt in mente Angelica species intelligibiles, & immateriales; ergo species intelligibiles in natura intellectuali proueniunt ab extrinseco. Idem docet clariù Augustin. lib. 2. super Genesim ad literam cap. 8. vbi D. August. ponit duas produções rerum. Altera qua productæ sunt res in mente Angelica, altera qua producuntur in seipsis, ait enim. *Conditio cæli prius erat in verbo, Dei secundum gentem sapientiam, deinde facta est in crea-*

tura spiritali, hoc est, in cognitione Angelorum secundum creatam in illis sapientiam, deinde quod cæli. n. factum est, vt esset etiam ipsa cæli creatura in genere proprio. Itaque productio rerum in mente Angelica attribuitur Deo sicut productio rerum ad extra: ergo species intelligibiles, & similitudines rerum proueniunt ab extrinseco.

¶ Secundò probatur hæc pars autoritate Diu. Thom. multis in locis 1. par. q. 55. ar. 1. vbi loquens de Angelicis speciebus ait. *Suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperant simul cum intellectuall naturæ, & adducit ibi locum citatū D. August. Et in solutione ad primum dicit, quod similitudines, quæ sunt in mente Angelica sunt à Deo, qui est creaturarum causa, & in quo primario similitudines rerum existunt.* Et quæst. 8. de veritate ar. 8. ait. *Non potest in Angelo esse similitudo naturalium rerum, nisi ab eo, qui est rerum materialium causa.* Omne autem quod aliquid habet, non à seipso, sed ab alio est ei præter essentiam suam, & per hunc modum probat Auicenna, quod esse cuiuslibet rei præter primum ens est aliquid præter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. Vnde oportet, quod similitudines rerum materialium in Angelo existentes sint aliud ab essentia ipsius, impressa in ipsum à Deo, rationes enim rerum materialium in mente Diuina sunt lux, & vita, vt dicitur Ioan. 1. *vita quidem sunt in quantum procedunt ad rerum constitutionem in esse,*

sicut forma artis procedit in artificiatum, lux verò sunt in quantum eadem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum, idem docet in solutione ad secundum, & articulo sequenti, Essentia Angeli est determinata ad aliquod genus entis. Vnde non habet in se, unde sit similitudo omnium: nisi aliud superaddatur, quo res in propria natura cognoscatur. Est etiam optimus locus in 2. dist. 3. q. 2. ar. 1. ad 3. vbi sic ait. *Intellectus Angelicus est ponatur semper in actu respectu cognitorum naturalium, videlicet, per species, non tamen esse in actu habet à se, sed ab alio, unde sicut in ipso differt esse, & quod est propter hoc, quod esse ab alio habet, ita differt ab illo intellectus, & quo actu intelligit.* Et propter hoc intelligere ab alio habet: ergo.

¶ Tertiò probatur hæc cōclusio rationibus, quæ deduci possunt facillimè ex illis locis Diu. Thom. sicut est proprium Dei, quod sit suum esse, ita est proprium Dei, quod per suam essentiam sit similitudo totius entis, sed omnis alia creatura habet esse non per suam essentiam, sed ab extrinseco, scilicet, à Deo: ergo habet quod sit similitudo aliarum rerum ab extrinseco, nempe à Deo. Item, nam vt constat ex dictis in 1. parte cōclusionis natura intellectualis creata non habet à seipsa, & per suam essentiam, quod sit similitudo aliarum rerum: ergo habet ab extrinseco per participationem, & istæ rationes æquè procedunt de Angelis, & hominibus. Et quod species humanæ sint à Deo, constat; nam quamuis sint acceptæ à rebus materialibus, tamen res materiales habent virtutem producendi tales species in virtute Dei, qui est primum, & vniuersalissimum ens. Hæc autem omnia explicanda sunt amplius in solutione ad tertium eorum quæ sunt primo loco.

¶ Duo tamen adnotanda sunt, vt explicemus has duas cōclusiones. Primum est, quod quamuis infinitas potentialis in esse intelligibili dicat perfectionem, quoniam dicit actualitatem, vt diximus in prima cōclusionē, tamen infinitas, quæ se tenet ex parte formæ intelligibilis maiorem dicit perfectionem: nam in omni genere forma perfectior est semper quam potentia, & ita intellectus quamuis de se

fit principium vitale, & dicat actualitatem radicaliter & inchoatiue, species tamen intelligibilis formaliter & completè reddit ipsum intellectum in actu in esse intelligibili, & ita hæc infinitas formalis dicitur maiorem perfectionem. Ratio huius est nam sicut dicit Caiet. de ente & essentia. cap. 6. loquendo de esse entitatio, *Quod in se prædicatur quidditatio talis est ordo, quod tanto unumquodque est actualius quo appropinquat ad esse, & ita est perfectius*, quod explicabitur a nobis infra, ita in esse intelligibili illud est perfectius, & actualius, quod magis appropinquat ad actum intelligendi; nam sicut in esse entitatio actus essendi est actualissimum omnium, & perfectissimum, ut infra dicemus, ita in esse intelligibili actus intelligendi, per speciem verò & formam intelligibilem, per quam intellectus constituitur in actu, formaliter magis accedit ad actum intelligendi, quam per ipsum intellectum, & ita aliquid perfectius est in infinitas formalis, quam potentialis.

¶ Secundo notandum maximum & grauissimum mysterium, ut explicemus finitatem creaturæ secundum omnem rationem, quod quamvis creatura intellectualis, quæ suprema est ex se, & per essentiam suam habeat quædam infinitatem in esse intelligibili propter sui perfectionem, ita ut se extendat ad omne ens in esse intelligibili, illa tamen infinitas est incompleta, & imperfecta in suo genere, & solum est infinitas veluti inchoatiue, perficitur autem ab extrinseco, videlicet, ab ipso Deo, qui inluit species intelligibiles, quia Deus etiã in genere intelligibili est suus esse per essentia. Itaq; infinitas completa & perfecta est in genere intelligibili in solo Deo reperitur, in creatura verò est infinitas incompleta, & imperfecta. Imò aduertendū maxime, quod in esse entitatio forma intrinseca est & essentialis rei creaturæ, & solum ultimus actus, qui est esse, est extrinsecus & accidentarius creaturæ, in esse verò intelligibili, forma intelligibilis etiam est extrinseca & accidentaria, quoniam esset maxime perfecta, & se potest extendere ad omnia, & habet infinitatem.

Corollarium primum, de finitio speciei intelligibilis.

¶ Ex dictis in his conclusionibus, sequitur clarè quid sit natura formæ intentionalis, & speciei intelligibilis. Species intelligibilis est forma quædam eiusdem ordinis cum natura intellectiua, concurrēs ad perfectionem illius secundum intellectum, ut complementum illius, aliquo modo intrinsecum, & aliquo modo extrinsecum, prima particula, scilicet, quæ sit forma, explicata manet ex dictis; nam ut acutè & elegantissimè docet Caiet. 1. par. q. 79. ar. 2. intellectus completè & perfectè fit in actu per speciem intelligibilem, ipse enim intellectus aliquam actualitatem habet ex natura sua inchoatiue & radicaliter, cum sit principium vitale, completur autem & perficitur per speciem intelligibilem, & actuatur consummate, & perfectè, & ita species intelligibilis est forma quædam, nam forma est actuare & complere, item nam sicut materia per formam fit immediatum susceptiuium actus essendi, ut supra diximus ita intellectus per speciem intelligibilem constituitur immediatum susceptiuium actus intelligendi, qui est ultimus in illo genere, sicut actus essendi est ultimus in ratione essendi, & ita species intelligibilis habet rationem formæ eiusdem ordinis cum natura intellectiua. Ad cuius expositionem notandum est cum Caiet. 1. par. q. 55. ar. 3. *quod duo sunt genera entium, quedam quidem ad hoc primo instituta sunt, quamvis forte secundo alia representent, & hac vocamus res, ut homo, leo, Angelus, & inter huiusmodi entia instituta à natura ut sunt, est natura cognoscitiua, quæ propter suam maximam puritatem, eminenquam, & perfectionem potest esse alia, ut iam sæpe dictum est, & docet illud D. Thom. 1. par. q. 14. ar. 1. & q. illa vnica de scientia Dei, ar. 2. & suprema*

natura cognoscitiua qualis est natura intellectualis propter summam & maximam puritatem, & celsitudinem creatam potest esse omnia, alia, verò entia ad hoc primò instituta sunt à natura, ut alia representent, & huiusmodi entia, vocantur intentionales, species, seu entia intentionalia: necessitas verò ponendi huiusmodi entia est, nam ut iam dictum est, oportet cognoscitiuum esse alia, & intellectiuum omnia, & ut constet ex omnium Philosophorum doctrina, simile simili cognoscitur, & ita cum naturæ rerum secundum se ipsas non possint esse in cognoscitiuo, vel intellectiuo, & ipsum cognoscitiuum vel intellectiuum secundum suam essentiam finitā & limitatam non est, nec esse potest tantæ excellentiæ, ut iam diximus, ut habeat in se vnde distinctè assimilentur naturæ rerum cognoscibilium secundum proprias earum rationes, necessariū fuit, quod institueretur à natura esse intentionale, quo cognoscitiuum, & intellectiuum esset alia, quæ ratio desumpta est ex D. Thom. quæst. illa vnica de scientia Dei loco immediatè citato, ubi ait, *quod species intelligibiles, & entia intentionalia instituta sunt à natura in remedium entis naturalis, quod non se extendit ad omnia*. vide locum, nam est elegantissimus. Vnde colligitur cum Caiet. in eodem loco, quod species intelligibiles, & formæ intentionales non sunt alterius ordinis omnino cum cognoscitiuo, & cognoscitiuo, sed potius sunt eiusdem ordinis; nam huiusmodi species ordinantur ad perfectionem, & consummationem naturæ cognoscitiuæ, & intellectiue, & ita sunt eiusdem ordinis. Et ita manet etiã explicata alia particula concurrēns ad perfectionē illius secundum intellectum; nam cum natura cognoscitiua possit se extendere ad alia cognoscenda, & intellectiua ad omnia, & per se ipsam non possit habere istam perfectionem, concurrunt species ad huiusmodi perfectionem: illa verò particula, ut complementum illius aliquo modo intrinsecum, est complementum, quia ad supplendum id quod naturæ cognoscitiuæ, & intellectiue debetur, scilicet, esse cognoscibilia, & intelligibilia, inuentum est, est verò intrinsecum; nam species adiungitur naturæ intellectiue, & cognoscitiue ad perficiendum, & eliciendum intrinsecum eius operationem. Dicitur autem complementum extrinsecum quodammodo; nam ut diximus in secunda conclusione, & dicemus in solutione ad tertium eorum, quæ ponuntur primo loco, species proueniunt ab extrinseco, & sunt quædam participationes diuinæ naturæ, sicut esse, quod est in creatura est participatio quædam diuini esse. Itaque quodammodo est complementum intrinsecum perficiens naturam intellectiua, & cognoscitiua intrinsecè, & quodammodo est extrinsecum, quoniam illa perfectio prouenit ab extrinseco.

D

¶ Ex dictis in hoc coroll. sequitur secundo, quod quidem est maxime aduertendum, quod species intelligibiles debent habere proportionem cum natura intellectuā, in qua sunt quoad actum, & potentiam, & altitudinem gradus, & debent esse eiusdem rationis, & celsitudinis cum illa, debent etiam excedere aliquo modo, & esse altioris ordinis, quā substantia intellectualis. Ratio est, species intelligibilis aliquo modo est complementum intrinsecum institutum ab ipsa natura ad perfectionem naturalem talis intellectiui, ergo debet habere proportionem cum tali intellectiui: cæterum est complementum quodammodo extrinsecum conueniens naturæ intellectiue per participationem superioris naturæ, ergo debet habere proportionem cum natura superiori, & debet aliquo modo excedere naturam intellectiua in qua est, & ita manet corollarium.

Secundum corollar.

E

N 3 proba.

probatum quantum ad utramque partem: tamen explicandus est etiam quoad illas partes.

¶ Quantum ad primam partem explicatur, habent quidem species intelligibiles proportionem cum natura intellectiua quoad actum, & potentiam; nam si natura intellectiua est tantum in pura potentia, ut anima intellectiua, esse etiam intentionale, & species conuenit ei tantum in potentia, intellectiua uero in actu indita est actu species intelligibilis ab ipsa natura. Quoad celsitudinem uero gradus habent proportionem, & pertinent ad eandem altitudinem gradus, ita ut quanto substantia intellectiualis fuerit altior, & eminentior, tanto species intelligibilis erit altior, & eminentior, imò ex altitudine & eminentia substantiæ intellectiue provenit altitudo & eminentia speciei. Vnde D. Thom. 1. par. q. 55. ar. 3. docet, quod *Angeli qui pertinent ad naturam intellectiualem, quanto fuerint superiores, tanto habent perfectiores, & uniuersaliores species, & uirtus intellectiua superior magis uniuersè se habet ad intelligibilia.* Quod elegantissime explicat Caiet. ibidem, dicens, quod debet maxime attendi ordo naturæ intellectiualis à primo intellectu usque ad ultimum; nam diuinus intellectus omnia per solam suam substantiam nouit, & cum hoc alijs communicare non potuerit, quia entia limitata sunt, collatum est eis, ut tales essent substantiæ, ac tantæ perfectionis, ut quod secundum esse substantiale habere non possunt, secundum esse intentionale haberent magis, & minus uniuersaliter iuxta maiorem, & minorem perfectionem substantiæ cognoscitiuæ, adeò, quod anima nostra ultima in ordine intellectiualium, diuisibilis sit secundum esse intentionale, tanta diuersitate quanta materia prima in esse naturali, ita quod sicut materia prima informatur multis formis, ita noster intellectus, qui est pura potentia, informatur multis speciebus.

¶ Quantum ad secundam partem explicatur; nā quælibet natura creata etiam intellectiualis quantumuis eleuata, non potest propter suam finitatem esse similitudo omnium per propriam essentiam, & ita hoc habet per participationem diuinæ naturæ, quæ infinita est secundum omnem rationem, & ita species intelligibiles, quæ ordinantur ad supplendum defectum naturæ intellectiualis sunt altioris ordinis, & ueluti participationes quædam diuinæ naturæ, & altiores, & eminentiores in modo essendi, quam natura intellectiualis, quæ non potest ad hoc pertingere, nisi per species intelligibiles, unde species intelligibiles habent maiorem puritatem, & altitudinem, quam ipsa natura intellectiualis; nam habent maiorem actualitatem, in esse intelligibili, imò in modo essendi entitatiuo, unde non mirum, quod tales species habeant maiorem uniuersalitatem, & amplitudinem in esse representatiuo, quam substantia intellectiualis, quod docet D. Thom. 1. par. q. 55. ar. 3. ad 3. dicens, quod *essentia diuina accipitur propter sui excellentiam, ut propria ratio singulorum, quæ sunt in ea, &c. & eodè modo dicendum est de ratione uniuersali, quæ est in mente Angelica, quod per eam propter eius excellentiam multis cognosci possunt propria cognitione.* Vbi Caiet. addit, quod D. Thom. loquitur de excellentia in modo essendi; ad huius rei expositionem aliqua adnotanda sunt. Primo notandum est, quod ut docet D. Thom. 2. 2. q. 23. ar. 3. ad 3. loquens de charitate, accidens quod causatur ex participatione alicuius naturæ est dignius subiecto, in quantum est similitudo superiori naturæ, & participatio illius, uerbi causa, charitas, fides, sunt accidentia, quæ pertinent ad puriorem, & eleuariorem modum essendi, quam substantia Angelica, uel humana, quoniam sunt parti-

cipationes quædam diuinæ naturæ pertinentes ad gradum diuinæ celsitudinis & puritatis, & eiusdem ordinis cum illa, & ita natura Angelica, uel humana potest illis formis mediantibus pertingere ad diuina, & supernaturalia, ad quæ non poterat pertingere per suam essentiam & naturam; non dissimiliter species intelligibiles creatæ sunt quædam accidentia quodam modo superioris & diuini ordinis, quæ uis naturales sint, & pertineant aliquo modo ad diuinam puritatem & altitudinem; & natura intellectiualis potest illis mediantibus attingere alia entia, & cognoscere illa distinctè quod non poterat per seipsam. Secundo notandum est (ut explicemus quomodo species intelligibiles sint participationes quædam diuinæ naturæ, ac subinde eiusdem ordinis cum illa) quod loquendo de speciebus Angelicis sunt impressiones quædam immediatè deriuatæ ab ipsa diuina essentia, quia, ut diximus, sicut proprium est Dei, quod sit suum esse, ita proprium illius est, quod sit exemplar, & similitudo rerum omnium. Vnde si aliquid habet similitudinem alterius rei, illud debet conuenire illi per participationem diuinæ naturæ, sicut conuenit creaturis esse per participationem Dei, quod etiam docet D. Thom. in 2. d. 3. q. 2. ar. 1. ad 2. dicens, *Forma quæ à Deo impressa sunt rebus ad subsistendum, sunt etiam in Angelo impressa ad cognoscendum.* Loquendo uero de speciebus existētibus in humano intellectu etiā sunt impressiones quædam, & participationes diuinæ naturæ, non quidem immediatè productæ ab ipso Deo, sed mediantibus naturis; nam huiusmodi species producuntur per abstractionem specierum a phantasmatibus, ut supra diximus, & dicemus in solutione ad tertium factum primo loco. Vnde species intelligibiles quodam modo sunt eiusdem ordinis in modo essendi cum ipso Deo, sicut esse, quod reperitur in omnibus rebus, & secundum gradum intellectiualis naturæ sunt magis uel minus perfectæ in modo essendi, quoniam participat magis, uel minus de diuina puritate & perfectione. Itaque, ea parte qua est complementum ininsecum naturæ intellectiue, ut diximus, quo fuerit altior natura intellectiua, altiores erunt species, & puriores, & uniuersaliores, ea tamen parte qua sunt participationes diuinæ naturæ semper sunt puriores, & perfectiores in modo essendi, quam natura intellectiualis, in qua sunt, quoniam sunt complementum extrinsecum participatum à natura excellentiori. Explicemus hoc inductione facta in natura intellectiuali creata ab infima usque ad supremam, uerbi causa, in natura intellectiuali humana, quæ tenet infimum locum in natura intellectiuali; nam intellectus est in materia, & species sunt abstractæ à rebus materialibus, & ita species abstractæ quodam modo sunt crassæ, & materiales, & eiusdem ordinis cum ipsa natura intellectiuali, cæterum in modo essendi sunt magis abstractæ, & eleuatæ, quam natura intellectiualis humana, in natura uero intellectiuali Angelica semper species habent aliquam proportionem cū natura intellectiuali, ita ut semper species in modo essendi sint puriores, & perfectiores quam natura in qua sunt. Et ita species Angeli superioris sunt perfectiores quam species Angeli inferioris, imò in modo essendi excedunt puritatem naturæ Angelicæ in qua sunt, ita ut species supremi Angeli in modo essendi excedant puritatem totius entis creati, utpote participationes entis increati, imò ex primo, quod omnes species intelligibiles, præcipue Angelicæ, excedunt in modo essendi omnes substantias creatas, quoniam sunt altioris ordinis.

¶ Ex dictis sequitur tertio, quam eleganter D. Thom. 1. par. q. 55. ar. 3. & in alijs locis docuerit cō-

tra

tra Secutum in 2. dist. 3. q. 10. quod Angelus quo fuerit superior, tanto per pauciores species vniuersales intelligibilium apprehendere poterit, & ideo oportet, quod eius forma intelligibiles sint vniuersales, quasi ad plura se extendentes unaquaque earum. Hoc corollarium colligitur ex dictis nam vt dictum est in praecedentibus, species intelligibilis est complementum intrinsecum naturae intellectualis, ergo secundum maiorem vel minorem perfectionem naturae intellectualis species debent esse perfectiores, ac subinde vniuersaliores; nam species debent habere proportionem naturae intellectualis quod vt explicamus, & amplius probetur. Notandum primo cum Caiet. in loco immediate citato, quod D. Thom. loquitur de speciebus vniuersalibus, non quidem in essendo, sed in representando, ceterum species dupliciter potest esse vniuersalis in representando, primo modo, quia representat naturam aliquam communem, & non rationes particulares, quae continentur sub illa ratione, vt species, quae representat naturam animalis, non vero species, quae continentur sub illa, & haec vniuersalitas speciei dicitur perfectionem, & confusionem, & non potest esse principium cognoscendi distincte naturam illam. Secundo modo species dicitur vniuersalis in representando, quia representat plures naturas distincte & perfecte, & eius virtus in representando ad plura se extendit, & est principium cognoscendi distincte plura, & haec vniuersalitas in representando dicitur maximam perfectionem & actualitatem, quod quidem docet optime D. Thom. 1. par. q. 14. ar. 11. ad 1. constituit differentiam inter essentiam diuinam, & species intelligibiles intellectus humani, ait, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstractis a principiis individuantibus, unde speciem intelligibilem nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individuantium, sed species intelligibilis diuini intellectus, quae est Dei essentia, non est immutabilis per abstractionem, sed per ipsam principium existens omnium principiorum, quae intrant in compositionem, siue sint principia speciei, siue individui, unde per eam Deus cognoscit non solum vniuersalia, sed etiam singularia, Igitur species Angelicae sunt vniuersales. Secundo modo nam ex perfectione maxima illarum oritur haec vniuersalitas, nam istae species Angelicae sunt participationes diuinae naturae, vt iam diximus, speciali quadam ratione, sicut ipsum esse est particularis quiddam Dei perfectio, unde sicut diuina essentia propter suam maximam excellentiam & perfectionem est vniuersalissima in representando, quoniam omnia representat distinctissime, ita species Angelicae. Secundo notandum cum eodem Caiet. in eodem art. quod vt diximus, intelligere omnia per vnam formam est proprietas, quae soli Deo conuenit, & nulla creatura facta, aut factibilis potest omnia intelligere per suam essentiam, & ita maior vel minor perfectio in natura intellectuali debet attendi penes recessum ab opposito, quod est intelligere per plura, quibus positus, probatur adhuc amplius corollarium. tum ex parte naturae intellectualis, & ex eius perfectione, tum etiam ex parte speciei, & ex eius perfectione. Primo probatur ex perfectione naturae intellectualis, Angeli quo superiores sunt, sunt perfectiores in esse intellectivo. Ergo magis recedunt a pluralitate in esse intellectivo, & ab hoc, quod est intelligere per plures species, ac subinde habent species vniuersaliores. Antecedens est notum, consequentia vero probatur ex ultimo fundamento. Confirmatur haec ratio & explicatur, Deus quoniam est actus purus in omni genere, & supremus in natura intellectuali, intelligit omnia per suam essentiam, anima vero rationalis quoniam est infima in

natura intellectuali, utpote pura potentia in genere intelligibili per tot species intelligit quot sunt formae rerum naturalium, vt iam diximus ex Caietan. ergo Angeli quo superiores sunt in natura intellectuali, & habent magis de actualitate, & minus de potentia, tanto per pauciores & vniuersaliores species intelligunt, & magis recedunt a multiplicatione, & diuisibilitate animarum. Haec demonstratione videtur D. Thom. 1. contra gent. cap. 98. & q. 8. de verit. ar. 10. & in 2. dist. 3. q. 2. ar. 1. & 2. Secundo probatur coroll. etiam ex perfectione naturae intellectualis: natura intellectualis Angelica, quo superior est in gradu intellectualitatis est simplicior, ergo magis vnitae, & per pauciores species intelligit, ac subinde debent esse vniuersaliores. Antecedens vero constat ex dictis supra, quod Deus simplicissimus est, quoniam est supremus omnium, ergo res quo fuerint perfectiores, & superiores erunt simpliciores. Prima vero consequentia probatur; nam species intelligibilis compositionem facit cum natura intellectuali secundum esse intellectuale. Confirmatur hoc argumentum, ea quae in inferioribus sunt sparsa, in superioribus sunt vnita, quod quidem constat inductione; nam omnia quae percipiuntur per quinque sensus exteriores, eminentiori modo, & magis vnite cognoscuntur per vnum sensum communem, & ea quae per omnes sensus cognoscuntur magis vnite, & excellentiori modo per intellectum, & artifex, qui superior est, habet vnam ideam totius domus, & omnium partium illius, alij vero artifices inferiores habent multas & varias ideas partium, ergo natura Angelica, quae superior fuerit in illo gradu, magis vnite habet perfectionem suam in esse intelligibili. Tercio probatur coroll. ex perfectione speciei intelligibilis, vt diximus, species Angelicae non sunt acquiritae a rebus, sed sunt quaedam participationes diuinae naturae, vt diximus, ita vt sint altiores, & puriores ordinis quam res creatae, sed diuina natura vna cum sit, & simplicissima, est vniuersalissima species respectu omnium, ergo huiusmodi participationes quo perfectiores sunt, sunt vniuersaliores, & simpliciores, & magis vniuersales, sed Angelis perfectioribus debentur perfectiores species, hoc enim exigit illorum natura, vt diximus, ergo. Confirmatur argumentum ex D. Dionys. c. 7. de diuin. nominib. vbi ait, quod in participationibus illa est perfectior, quae vniuersalior & simplicior, sed species intelligibilis est quaedam participatio diuinae naturae, vt diximus, ergo.

¶ Ex dictis sequitur quarto, explicatio grauissime difficultatis, quam disputant Thomistae 1. par. q. 55. ar. 3. difficultas est ex parte obiecti speciei vniuersalis Angelicae, ratio dubitandi est; nam species debet habere vnicam rationem formalem ex parte obiecti, sed non potest intelligi vnica ratio formalis communis equo leoni, &c. quae representatur per speciem vniuersalem Angelicam, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta, quia ex vnitae obiecti formalis definitur vnitas speciei intelligibilis in esse intelligibili, & representatio. Minor vero est manifesta, non enim est intelligibile, quae nō sit ratio formalis importata per speciem naturae maxime diuersis praecipue: nam Angelus per vnam speciem intelligit hominem, & equum, etiam prout habent diuersitatem inter se; nam comprehendit hominem & equum.

¶ Ad hoc dubium sunt varij & diuersi modi dicendi. Primus modus dicendi est illorum, qui dicunt, quod species intelligibilis non est formalis similitudo rei, sed causalis; & ita dicitur similitudo improprie, & dicitur similitudo, quoniam causat verbum, & conceptum, qui est similitudo expressa, sicut semina

men dicitur similitudo, quoniam causat aliquid simile generanti. Quo supposito, isti auctores dicunt, quod species illa vniuersalis, quæ est in mente superioris Angelis, non repræsentat aliquam vnam rationem communem, quoniam non est formaliter repræsentatiua, sed est causa æquiuoca respectu diuersarum cognitionum, & conceptuum, quos producere potest, causa verò æquiuoca non necessariò habet vnam rationem ex parte effectuum, à quo specificetur, sed producit plura vt plura sunt, quod præcipue habet verum in suprema causa, quæ æquiuoca est, & producit plura, vt plura sunt, & quoniam species, quæ sunt in mente Angelica, sunt quædam participationes diuinæ essentia, vt diximus, inde est quod ex parte effectus non respondet aliqua vna ratio communis. Hanc sententiam tenent multi discipuli D. Thom. propter huius rei difficultatem, & quoniam difficillimè intelligitur quænam ratio formalis repræsentetur per speciem. Hanc sententiam tenuit Magister sapientissimus Cano, & Frater Petrus de Sotomaior, Magister optimus super istum articulum. Iste modus dicendi iudicatur ab aliquibus probabilis propter fundamentum positum. Ceterum non pertinet ad istum locum disputare, an species intelligibiles sint similitudines formales rerum, de hoc enim fortassis dicetur infra. Meo tamen iudicio hic modus dicendi non euauat vim argumenti in doctrina D. Thomæ, nam vt ipse docet, 1. par. q. 58. ar. 2. *Cuiuslibet speciei vniuersali potest correspondere vnicus conceptus, & vnicum verum adæquatum, quod est similitudo expressa rei, & ita de illo conceptu est eadem difficultas, atque de specie, quænam sit ratio formalis illius.* Item, nam longe probabilius est inter Thomistas, quod species intelligibilis impressa sit similitudo rei. Secundus modus dicendi aliorum est, quod non est necessarium, quod ex parte rei repræsentata sit aliqua ratio formalis omnibus rebus repræsentatis per speciem vniuersalem, sed satis, quod sit aliqua ratio formalis, veluti sub qua: vel in ratione repræsentatis, scilicet, vel immaterialis, itaque species Angelica potest repræsentare varia & diuersa, & prout diuersa sunt ex parte rationis, quæ repræsentatur, si tamen conueniant in vna ratione, veluti sub qua, & apponunt exemplum in scientia, quæ agit de varijs, & differentibus non solum in specie, verum etiam in genere, quoniam est vnica ratio formalis, sub qua. Iste modus dicendi probabilis videtur aliquibus discipulis D. Thomæ, ratio illorum est excellentia, & eminentia speciei, quæ tanta est, vt possit varia & diuersa ex parte rationis quæ repræsentatur. Iste modus dicendi mihi non omninò placet, non enim attingit celsitudinē, & eminentiam speciei. Item, nam ratio formalis, sub qua in scientijs, & in habitibus semper habet fundamentum in ratione, quæ attingitur; nam scibilitas, & immaterialitas fundamentum habet in natura, quæ consideratur, & in entitate, quæ scitur, & ita vbi non est vnica ratio, quæ attingitur, & consideratur, non est vnica ratio formalis sub qua, & ita exemplum adductum nullum est.

¶ Verus igitur modus dicendi colligitur ex dictis, vt diximus in corollario. Videlicet, quod species vniuersalis, quæ est in mente Angelica repræsentat vnicam rationem formalem primo, & per se, sicut omnis potentia & habitus primo, & per se respicit vnam rationem formalem, ita docet Caiet. 1. par. q. 55, ar. 3. & hoc colligitur ex eminentia, & celsitudine talis speciei, quoniam est participatio quædam Diuinæ naturæ. Vnde sicut Diuina natura propter suam maximam perfectionem repræsentat vnicam rationem formalem, à qua veluti specificatur, ita species Angelica differentia tamen est au-

thore Caiet. ibidem) quod Diuina essentia, quoniam est perfectissima in ratione speciei intelligibilis, habet ex parte obiecti vnitatem formalem, & realem, quæ re vera, vt vna existit in rerum natura; nam obiectum illius est ipsa Diuina essentia, continens omnem rationem entis, cæterum species intelligibilis Angelica est participatio Diuinæ essentia, & ita in ratione repræsentandi non includit tantam perfectionem, sed ex ea parte quæ est participatio Diuinæ speciei requirit vnitatem formalem in obiecto, sicut Diuina essentia, ex ea verò parte, quæ defectiua participatio est, non requirit tantam vnitatem; nam Diuina essentia habet vnitatem realem formalem ex parte obiecti, quæ re vera existit in rerum natura, species verò Angelica solū habet vnitatem formalem, non realem, existentem vt vnam. Cæterum Caiet. non explicat istam rationem formalem, quæ repræsentatur per speciem vniuersalem Angelicam; in quo quidem est tota difficultas. Dicendum tamen est cum D. Thom. q. 8. de veritate, ar. 10. ad secundum, quod si species Angeli inferioris repræsentat naturam hominis, vel naturam aliquam specificam, species vniuersalis, quæ est in Angelo superiori repræsentabit naturam animalis, & illa quæ fuerit in superiori repræsentabit adhuc naturam vniuersaliorem. Difficillimum tamen est explicare quo modo per talem speciem possit Angelus distinctè cognoscere non solum illam rationem communem, sed etiam species particulares, & adhuc indiuidua; nam homo per speciem vniuersalem animalis solum cognoscit distinctè naturam animalis, species verò animalis, & indiuidua, quæ sub illo continentur cognoscit confusè. Dicendum tamen est, quod species Angelica repræsentat distinctè, non solum naturam illam communem, verum, etiam omnes rationes específicas, quæ sub illa continentur, & omnes rationes particulares, ratio est, quoniam est participatio quædam Diuinæ naturæ. Vnde sicut Diuina natura, quoniam actualissima est, nō solum continet naturam, verbi causa, animalis, sed etiam omnes rationes específicas, imò perfectiones numericae sunt in Deo ad modum supra explicatū, ita etiam species illa Angelica vniuersalis non solum continet in esse repræsentatiuam, & intelligibilem naturam animalis, sed etiam continet distinctè, omnes rationes específicas, & indiuiduales. Ad vniuersalem maiorem expositionem notandum, quod est maxima differentia inter species nostras & Angelicas, vt diximus ex D. Thom. 1. par. q. 14. ar. 1. *Species nostræ sunt abstractæ ab ipsis rebus, & ideo species nostræ in repræsentando sunt adæquatae ipsis rebus, & solum repræsentant distinctè naturam abstractam, illa vero à quibus abstrahuntur, non repræsentant distinctè, species vero Angelica repræsentat distinctè naturam illam communem, & omnes rationes particulares propter suam maximam eminentiam, & perfectionem, & quia est impressio quædam diuinæ essentia, quod docet elegantissimè D. Thom. in quest. illa citata de veritate, & in illo articulo ad 3. vbi sic ait. Vnum non potest esse proprium ratio plurium si sit adæquatum eis, sed si sit superexcedens potest esse propria ratio plurium, quia continet in se vniuersaliter propria vniuersalia, quæ in eis diuisim inveniuntur, & hoc modo essentia Diuina est propria ratio rerum omnium, quia in ipsa vniuersaliter præexistit, quicquid diuisim in omnibus creaturis inuenitur, & similiter cum formæ intellectus Angelici sint excellentiores rebus ipsis, vt potè diuinæ essentia propinquiores, non est inconueniens, si vna forma intellectus Angelici sit ratio propria plurium, secundum diuersas eius habitudines, & diuersas res ex quibus habitudinibus confurgit pluralitas idearum.*

rum. Sed formæ intellectus nostri accipiuntur ex rebus, unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adæquatæ quantum ad repræsentationem, licet sint excedentes quantum ad modum essendi, in quantum habent immateriale esse. Unde forma intellectus nostri potest esse propria ratio plurium. Itaque species Angelica, ut conitatur ex dictis, media est inter speciem humanam intelligibilem, & Diuinam speciem. Aduertendum etiam est, quod ut diximus, species instituta sunt à natura in remediū esse naturalis, & entitatiui, ut quod natura intellectualis non potest habere per suā substantiam, & esse etiam habeat per esse intelligibile, & intentionale, & per species intelligibiles, & ita species vniuersalis Angeli continet aliquam partem perfectionis vniuersi in esse repræsentatiuo, quæ deest naturæ Angelicæ & intellectuali in esse entitatiuo. Quod ut adhuc amplius explicetur adnotandum est, quod si supremus Angelus, verbi causa, est natura intellectualis, quæ ex natura sua est cognoscitiua omnium, quæ sunt in vniuerso, ut iam sæpe diximus, & per essentiam suam solum potest cognoscere seipsum, & propria essentia solum potest actuare intellectum in ordine ad propriam cognitionem aliorum, quæ sunt in vniuerso, & ita si supremus Angelus habet vnicam speciem respectu omnium aliorum (quod est maxime verosimile) per illam speciem superadditam altioris ordinis suppletur omne illud, quod deest Angelo in esse entitatiuo, & ita illa species repræsentat omnia alia, quæ sunt in vniuerso, & continet omnia illa in esse intelligibili, & repræsentatiuo, itaque sicut Diuina essentia continet omnia in esse entitatiuo, ita illa species, quæ est participatio Dei, continet omnes perfectiones vniuersi in esse intelligibili, & intentionali, ut suppleatur, quod deest perfectionis in esse entitatiuo, & illa omnia quantumuis diuersa, repræsentantur per illam speciem per modum vnius, & habet vnicum obiectum formale, scilicet, ens creatum pertinens ad ordinem vniuersi, & quantumuis sint variz, & diuersæ perfectiones continentur in vna re eminentiori, & altioris ordinis, qualis est species intelligibilis per modum vnius, ita ut omnia distinctissime repræsententur, sicut omnia, quæ sunt in vniuerso, quantumuis diuersa continentur in Diuina essentia eminentissimo modo, & maxime vnite propter suam excellentiam. Et est aliud exemplum magis accommodatum: varij & diuersi colores, qui sunt in vnica imagine, possunt vnica visione, & per modum vnius repræsentari, quia omnes illi colores quantumuis diuersi adunantur ad pacificandam, & integrandam vnam simplicem imaginem, & extrema propositionis quantumuis diuersa possunt repræsentari per vnam simplicem qualitatem secundum probabiliorē sententiam, quod videtur docere D. Thom. 1. par. q. 58. ar. 2. ita illa species vniuersalis altioris ordinis potest distinctissime omnes perfectiones, quæ continentur in vniuerso propter suam celsitudinem, & eminentiam, in quantum ordinantur ad aliquam vnam rationem, & perfectionem repræsentare. Quod dictum est, & exemplificatum in supremo Angelo, facillime accommodari potest alijs Angelis secundum quantitatem suæ perfectionis.

¶ His ita explicatis, & declaratis respondendum est ad argumenta facta in principio pro vtraque parte, quoniam quæ ponuntur primo loco, procedunt contra secundam conclusionem, quamuis probent primam, quæ vero secundo loco ponuntur, quamuis probent secundam, impugnant primam. Unde ad argumenta posita primo loco, quatenus procedunt contra secundam conclusionem respondetur.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod loca illa D. Thom. aperte conuincunt, quod in natura intellectuali, ratione intellectus, qui in illa radicatur est virtus infinita respectu totius entis, ut diximus in prima conclus. & hoc conuenit illi per suam essentiam, non tamen ista virtus est perfecta, & completa, nisi ab extrinseco per formas intelligibiles, quæ proueniunt ab extrinseco, ut diximus in secunda conclus.

¶ Ad secundum argum. respondetur, quod ut diximus in prima conclus. creatura in esse intelligibili infinitatem quandam habet in sua essentia, non tamen est perfecta, & completa. Unde non habet tantam determinationem, & coarctationem in esse intelligibilis sicut in esse entitatiuo. Et præcipue hoc habet verum de speciebus intelligibilibus Angelicis, quæ sunt participationes quædam Diuinæ naturæ, quæ habent amplitudinem in esse intelligibili, quia in esse entitatiuo vna res non potest includere perfectionem alterius in esse entitatiuo propter suā finitatem, & limitationem, ac in esse intelligibili vna species superior includit perfectionem alterius. Hoc tamen est aduertendum, quod nunquam species intelligibilis creata etiam in esse intelligibili habebit tantā amplitudinem, ut includat perfectionem totius entis etiam in esse intelligibili, nec includere potest, ut dicemus infra, sed hoc est propriū Diuinæ essentiz, quod sit repræsentatiua omnium, quoniam species intelligibiles quamuis sint participationes Diuinæ essentiz, sunt tamen defectiue, & finitæ etiam in illa ratione, & ita non possunt attingere perfectionem omnem Diuinæ essentiz, sicut charitas, quæ est participatio Diuinæ essentiz non habet tantam perfectionem, & infinitatem sicut ipsa Diuina essentia. Itaque species Angelicæ ea parte qua sunt participationes Diuinæ essentiz maiorem amplitudinem habent, quam res in esse entitatiuo, ea tamen parte qua participationes defectiue sunt non habent omnem infinitatem etiam in illo genere. Ad confirmationem respondetur ex dictis, quod in esse entitatiuo ex finitate entis aliquid optime colligitur, non solum quod non includat omnem perfectionem entis, verum etiam quod non includat aliquam aliam perfectionem perfectè, & completè. Cæterum in esse intelligibili sequitur, quod non includat omnem perfectionem entis propter suam finitatem, non tamen sequitur, quod non includat aliquam aliam propter maiorem amplitudinem esse intentionalis, & intelligibilis. Sed adhuc est explicandum, quare in esse entitatiuo vna creatura non potest aliam includere perfectè, & completè, in esse verò intelligibili vna species vniuersalior potest perfectè & completè aliam includere. Respondetur, quod ratio est optima; nā in esse entitatiuo vnaquæque res habet determinatam differentiam, per quam distinguitur ab omnibus alijs, vel complementum personale, & ita esse vnius rei est distinctū ab esse alterius, quia esse vnius rei est determinatū in se. Cæterum esse intelligibile cum sit participatio quædam diuini esse, non est ita coarctatum, sed habet maiorem amplitudinem, & in illo sunt forme per modum formæ, ad eum modum, quo sunt in Deo propter eius maximam puritatem. Unde sicut in Deo sunt omnia inferiora eminentiori modo, & vna ratio formalis ibi existens non impedit aliam, quā nō sunt ibi cū determinatione qua sunt in seipsis, ita formæ intentionales sunt in intellectu sine determinatione, sed altiori modo, & ita receptio vnius speciei, & existentia illius in intellectu non impedit receptionem, & existentiam alterius, & existentia illius in intellectu nō impedit receptionem, & existentiam alterius, & existentia vnius rationis formalis

formalis in vna specie non impedit existentiam alterius, propter eminentiorem modum essendi, & puriorem. Itaque modus iste existendi perfectiones in intellectu, & in specie habet affinitatem cum modo existendi in Diuina essentia, & ita vna species vniuersalior potest continere perfectionem alterius in esse intelligibili, quia in illo esse est excellens, & inadæquata.

Dubium.

¶ Ad tertium argumentum, vt completè, & perfectè explicemus, quæ dicta sunt fere in tota questione, dubium optimum est: an species intelligibiles in intellectu creato existentes, ita proueniant ab extrinseco, vt nullo modo essentia, & natura intellectualis, in qua sunt, concurrat ad productionem illam per simplicem emanationem, sed sint omnino ab extrinseco. Itaque dubium est, an sicut esse omnino prouenit ab extrinseco, ita vt non producat per simplicem emanationem ab essentia, in qua est, vt dicemus infra, ita species intelligibiles proueniant omnino ab extrinseco. Videtur quod non, sed quod proueniant ab intrinseco per simplicem emanationem.

¶ Primò arguitur argumento tertio facto. Secundo arguitur de intellectu Angelico, & probatur, quod in illo fluant species per simplicem emanationem: nam Angelicus intellectus differt ab intellectu humano; nam intellectus Angelicus non est potentia passiva, vt docet D. Thom. 1. par. q. 54. ar. 4. intellectus vero humanus est potentia passiva, vt docet D. Thom. in eadem par. q. 79. ar. 2. sed si species non fluere per simplicem emanationem ab intellectu Angelico erit potentia passiva, sicut humanus intellectus, ergo minor probatur; nam sicut intellectus Angelicus actiue concurret ad operationem, ita humanus; & sicut intellectus humanus merè passiuè se habet in receptione speciei, & redditur in actum primum omnino ab extrinseco, ita intellectus Angelicus in receptione speciei merè passiuè se habet, cum non fluant species ab illo, & redditur in actum primum, scilicet, à Deo, quod vero species producantur à Deo, vel ab obiecto extrinseco, impertinens est ad rationem potentia passiva, vel actiua. Confirmatur primò argumentum, quia si dicamus, quod species fluunt per simplicem emanationem ab intellectu Angelico, facillimè explicatur, quomodo intellectus Angelicus sit potentia actiua; nam ipse intellectus se reducit in actum primum, in cuius virtute sequitur actus secundus. Intellectus vero humanus non se reducit in actum primum, sed reducit ab obiecto extrinseco, ergo dicendum est, quod species fluunt per simplicem emanationem ab intellectu Angelico. Confirmatur secundo, si quis cognosceret distinctè quidditatem Angeli, cognosceret consequenter, quod est naturæ intellectiua aliarum rerum in potentia proxima, ergo ex natura sua habet principia necessaria, quæ fluant ab illa ad cognitionem rerum, alias enim esset in potentia remota, quod est falsum.

¶ Tertiò arguitur, intellectus Angelicus tenet medium locum inter puram potentiam in genere intelligibili, & actum purum, vt dicemus infra ex D. Thom. Itaque intellectus Angelicus est actus admixtus potentia in genere intelligibili, ergo ex ea parte qua habet actualitatem, potest esse principium efficiens specierum per simplicem emanationem. Probatur consequentia, potentia actiua idè potest esse principium efficiens sui actus, quia habet aliquam actualitatem respectu illius.

¶ Quartò arguitur, si Deus de nouo crearet aliquam aliam creaturam pertinentem ad ordinem vniuersi, sine noua actione aliqua extrinseca superadderetur noua species in intellectu Angelico, er-

go virtus effectiua per simplicem emanationem est in intellectu Angelico respectu talis speciei. Consequentia est euident, nam nouus effectus requirit nouam actionem. Antecedens vero probatur, & quidè quod adderetur noua species, est expressa sententia D. Thom. 1. par. q. 56. ar. 2. ad 3. vbi dicit, *Eiusdem rationis est, quod Deus adderet aliquam creaturam vniuerso, & aliquam speciem intelligibilem Angelo.* Quod vero addatur species sine noua actione extrinseca probatur, si Christus relinqueret humanitatem, sine noua actione resultaret subsistentia creata, vt diximus in precedenti articulo, quoniam subsistentia partim est complementum extrinsecum respectu naturæ, & intrinsecum respectu suppositi, sed species intelligibiles habent rationem complementi quodammodo intrinseci, & quodammodo extrinseci respectu naturæ intellectualis, ergo similiter resultauit sine noua actione extrinseca.

¶ Quintò arguitur, Ex opposita sententia sequitur, quod species, quæ sunt in Angelo inferiori, & repræsentant superiorem sint perfectiores ipso Angelo inferiori. Consequens autem est falsum, ergo illud, ex quo sequitur. Falsitas consequens probatur, nam species illæ sunt debite Angelo naturaliter, sicut proprietates naturales illius, ergo non sunt perfectiores ipso Angelo. Sequela vero probatur, illæ species repræsentant rem superiorem, & non dependent in genere causæ efficientis ab ipsa essentia Angelica, ergo illæ species simpliciter sunt perfectiores.

¶ Sextò arguitur. Si aliqua ratione species non fluere per simplicem emanationem ab essentia Angelica, maximè esset, quia sicut est proprium Dei esse, ita est proprium illius esse similitudinem omnium: vnde sicut esse causatur à solo Deo, ita similitudines rerum causantur à Deo: hæc autem ratio nulla est: ergo. Consequentia est bona. Maior vero est nota ex doctrina tradita in secunda conclusione. Minor vero probatur. Nam species, quæ sunt in mente humana sunt rerum similitudines, tamen causantur ab obiecto, & ab ipsis rebus materialibus, vt cõstat, ergo ratio est nulla. Alia argumenta solent adduci à modernis Thomistis pro ista sententia, & sũt quæ sequuntur.

¶ Septimò arguitur. Ex opposita sententia sequitur, quod per se loquendo perfectior est homo in natura intellectuali, quam Angelus. Cõsequens autem absurdum est, vt constat, ergo. Sequela probatur; nam Angelus, & homo iam conueniunt in hoc, quod species intelligibiles non dimanant à propria essentia in intellectu, sed uterque est in potentia ad illas recipiendas, sed differunt in hoc, quod species intelligibilis intellectus Angelici esset omnino ab extrinseco, Angelo merè passiuè se habente in productione specierum, at vero homo propria virtute actiua intellectus agentis se ipsum reducit in actum, & acquirit species intelligibiles, ergo homo per se loquendo est perfectior in natura intellectuali, siquidem est in potentia magis proxima ad intelligendas res quam Angelus. Confirmatur primò hoc argumentum, & explicatur. Si Deus crearet vnum Angelum in puris naturalibus, scilicet, cum propria essentia, & proprietatibus, quæ ab illa dimanant: sequeretur, qd Angelus erit ineptior ad cognitionem rerum, quam homo creatus in puris naturalibus. Sequela probatur. Homo per suas vires naturales posset acquirere species intelligibiles, Angelus vero minimè, nisi dicamus contra D. Th. 1. par. q. 55. ar. 2. quod Angelus potest acquirere species à rebus. Confirmatur secundo, ex duobus corporibus diaphanis, illud est perfectius, quod habet à se ipso lucem quam alterum, quod habet lucem ab extrinseco,

feco, ut patet in Sole, qui est perfectior omnibus stellis, qui habet à seipso lucem tanquam proprietatem fluentem ab eius essentia, ergo cum Angeli sint naturæ spiritualis, & intellectualis, & lucidæ naturæ; ita ut quando Deus dixit, fiat lux, intelligantur Angeli creati, absurdum videtur negare eas proprietates, & species intelligibiles in intrinseco conuenire per simplicem emanationem: quoniam istæ species necessariae sunt, ut intelligant, & spiritaliter luceant.

¶ Octauo arguitur authoritate D. Thom. 1. par. q. 54. ar. 4. ad primum, ubi ait, quod in Angelo non generatur scientia, sed naturaliter adest: & ideo non oportet, quod habeat intellectum agentem & possibilem, at vero si speciali actione, quæ non est ipsa creatio Angeli imprimit Deus species intelligibiles, non verificabitur, quod non generatur scientia in Angelo, & quod naturaliter adest, ergo. Confirmatur primo, ex eodem D. Thom. q. 55. art. 3. ad primum, ubi ait, quod prius ordine naturæ uniuersales rerum rationes sunt in intellectu Angeli, quam in ipsis rebus: at vero si species intelligibiles (quæ dicuntur uniuersales rerum rationes) non sunt propriæ passionis ab intrinseco dimanantes in intellectu Angeli, non erunt prius ordine naturæ quam rationes rerum in ipsis rebus, v.g. species intelligibilis, per quam representatur ratio hominis, non erit prius ordine naturæ in intellectu Angeli, quam ratio hominis in ipso homine, ergo. Minor probatur, nam ordine naturæ prius est, quod alicui conuenit ex propriis principiis, quam quod alteri conuenit omnino ab extrinseco, & per accidens, sed si species Angeli non dimanant ex propriis principiis, non poterit habere prioritatem, ordine naturæ respectu rationis hominis, & proprietatem eius, ergo. Confirmatur secundo, quia ratio D. Thom. quam in 1. par. quæst. 55. ar. 2. probat, quod species intelligibiles angelici intellectus non sunt acceptæ a rebus, deficeret: tunc enim non verificaretur, quod sicut suprema corpora habent potentiam in sui naturæ totaliter perfectam per formam, ita potentia intellectiua in Angelis naturaliter est completa per species intelligibiles connaturales ad intelligendum, quæ naturaliter cognoscere possunt; nam si potentia intellectiua Angeli de se non est completa per istas species magis quam per alias, nec de se habet maiorem unionem cum istis, quam cum alijs, ergo eius naturalis potentialitas non est completa per istas species, quas modo habet.

¶ In oppositum est primo, essentia Angelica est finita, & limitata per certum genus, & differentiam, ut supra in hac quæstione sæpe dictum est, ergo non potest esse similitudo omnium rerum pertinentium ad ordinem uniuersi. Consequentia est euident ex dictis in conclusione secunda huius articuli, quod si quis dicat, quod essentia Angelica non est similitudo omnium rerum, quæ sunt in uniuerso formaliter per seipsam, sed per species superadditas, quæ fluunt per simplicem emanationem ab essentia Angelica, & intellectu Angelico. Contra, tota perfectio, quæ reperitur in effectu, reperitur in causa efficiendi perfectiori, & excellentiori modo, ut sæpe tam dictum est, nam agit secundum quod est in actu, ergo si species Angelicæ (quæ sunt similitudines aliarum rerum) per simplicem emanationem fluunt ab essentia, & intellectu Angelico, tota perfectio illarum continebitur in essentia Angelica eminentissimo modo, ac subinde in re finita & limitata potest esse similitudo rerum omnium, quæ pertinent ad ordinem uniuersi. Quod si quis adhuc dicat, quod quamuis natura Angelica sit finita, & determinata per certam differentiam, per quam essentialiter dif-

fert ab omnibus alijs naturis, non tamen repugnat quod contineat radicaliter similitudines aliarum rerum in esse intelligibili; nam nullus dicit, quod essentia unius Angeli sit formaliter similitudo alterius in esse entitativo, vel intelligibili, sed quod essentia unius Angeli sibi suum esse entitativum est radix, unde oriantur species intelligibiles representatiuæ aliarum rerum: & ita sicut potentia animæ, v.g. intellectus radicaliter est in ipsa anima, non tamen potest anima exercere actum intelligendi per seipsam formaliter sine potentia superaddita, ita essentia Angelica radicaliter est similitudo in esse intelligibili rerum omnium, quæ pertinent ad ordinem uniuersi, non tamen potest intelligere per seipsam sine speciebus intelligibilibus superadditis, quæ fluunt ab ipsa essentia; itaque sicut anima est potentia intellectiua non formaliter, sed radicaliter, ita est similitudo rerum in esse intelligibili non formaliter, sed radicaliter. Contra, in ipsis speciebus intelligibilibus formaliter reperitur, quod sint similitudines rerum omnium, quæ pertinent ad ordinem uniuersi in esse intelligibili, ergo similitudo omnium in esse intelligibili excellentiori, & eminentiori modo reperitur in essentia Angelica secundum suum esse entitativum, ac subinde Angelus per suam essentiam, quæ est similitudo omnium, quæ pertinent ad ordinem uniuersi, eminentiori modo poterit omnia illa cognoscere, quod est contra dicta supra conclusione secunda huius articuli. Item non est eadem ratio de potentia intellectiua, & de quacunque alia potentia, & de specie intelligibili; nam potentia ponitur propter actum simpliciter, ita ut sine potentia non possit esse actus: species vero intelligibilis quamuis ponatur ad actum solum ponitur ad hoc, quod intellectus sit res intellecta in actu primo, & sic posset intelligere. Tunc sic arguitur. Hoc quod aliquid sit in actu primo respectu alicuius obiecti requiritur species, & similitudo illius obiecti, vel aliquid, quod eminentiori modo sit similitudo talis obiecti in esse intelligibili, sed essentia Angelica eminentiori modo est similitudo rei intellectæ in esse intelligibili, cum species contineatur in illa veluti in causa effectiua, ergo. Maior probatur, nam ad cognoscendum hominem requiritur species hominis, vel aliquid altius, quod contineat eminenter rationem speciei hominis, ut patet; nam per diuinam essentiam tanquam per speciem intelligibilem possumus cognoscere hominem: quoniam eminenter continet rationem speciei hominis, ergo. Confirmatur argumentum, ideo Deus cognoscit omnia per suam essentiam: quoniam in diuino esse entitativo continetur eminentissimo modo esse intelligibile rerum omnium, sed in esse entitativo naturæ Angelicæ eminenter veluti in causa continetur esse intelligibile rerum omnium, quæ pertinent ad ordinem uniuersi, ergo Angelus per suam essentiam etiam, seclusis speciebus poterit cognoscere omnia, quæ pertinent ad ordinem uniuersi.

¶ Secundo arguitur, nam propriæ passionis, quæ fluunt per simplicem emanationem ab aliqua essentia, sunt certæ & determinatæ, & in certo gradu, sed species intelligibiles Angelicæ non sunt certæ, & determinatæ, nec in certo gradu, & numero, ergo non sunt propriæ passionis, quæ fluunt per simplicem emanationem. Consequentia est bona. Maior probatur, essentia creatura est determinata, & finita in certo pondere, & mensura, ergo, & propriæ passionis, quæ sunt effectus essentiae debent esse certæ, & in certo gradu, pondere, & mensura. Minor vero probatur; nam si Deus à principio decreuisset creare alterum mundum, & alias res distinctas ab istis, Angelus haberet species distinctas ab istis, quas modo

do habet, ergo non sunt certæ & determinatæ species. Antecedens est certissimum in doctrina D. Th. Item si modo Deus decreuisset creare aliam creaturam distinctam ab omnibus istis, esset Angelo debita species illius, ut docet D. Thom. 1. par. q. 56. art. 2. ad ultimum, ergo species Angelicæ non sunt determinatæ in certo gradu & numero. Vis & efficacia huius argumenti explicabitur amplius infra in solutione ad quartum argumentum eorum quæ ponuntur primo loco. Confirmatur primo argumentum: nam D. Thom. quæst. 5. de potentia. art. 5. probat, quod non potest esse principium effectuum ad motum in aliqua natura, si motus non ordinatur ad quietem, & ratio eius est, quoniam in motu est varietas & diuersitas; natura vero per suam inclinationem determinata est ad vnum. Et hac ratione probat D. Thom. quod motus circularis coeli non est illi naturalis ratione principij effectiui, sed species non sunt determinatæ in Angelo, ut probabimus, ergo natura Angelica, quæ determinata est ad vnum, non est principium efficiens naturale specierum. Confirmatur secundo, nam ex opposita sententia sequitur, quod essentia Angelica habeat virtutem simpliciter infinitam. Consequens est falsum, ergo. Falsitas consequentis est nota. Sequela probatur: nam secundum oppositam sententiam, quot substantias rerum Deus potest producere tot species intelligibiles possunt dimanare ab essentia Angeli, sed Deus potest producere infinitas substantias, ergo possunt dimanare infinitæ species intelligibiles ab essentia Angeli: ac per consequens habet virtutem infinitam saltem in illo genere, explicatur hoc, infinita virtus simpliciter requiritur in causa, quæ potest producere effectus distinctos in infinitum essentialiter, ut patet in virtute diuinæ essentiz, quæ sola potest producere infinitos effectus essentialiter distinctos, ergo si essentia Angeli potest producere species intelligibiles in infinitum distinctas essentialiter, necessarium est, quod in ipsa sit infinita virtus simpliciter.

¶ Tertiò arguitur. Species, quæ est in Angelo inferiori, & repræsentat superiorem, perfectior est saltem in modo essendi quam Angelus, in quo est talis species: tamen si talis species fluere per simplicem emanationem ab essentia Angelica, nullo modo esset perfectior, ergo. Consequentia est optima. Maior probatur, species Angelica, quæ repræsentat Angelum superiorem distinctæ, est eiusdem ordinis, puritatis, & perfectionis cum Angelo superiori, ut docet D. Thom. 1. par. q. 13. ar. 2. vbi dicit, *quod non potest dari species representatiua Dei, sicut est: quoniam nihil potest esse eiusdem ordinis cum Deo*. Minor verò probatur: nam essentia Angeli inferioris est causa effectiua speciei intelligibilis, quæ repræsentat superiorem, ergo perfectior est in modo essendi, quam ipsa species: causa enim semper est perfectior, quam effectus.

¶ Quarto arguitur. Sicut est propriū Dei, quod sit suum esse, ita est proprium illius, quod sit similitudo omnium rerum, ut iam diximus ex D. Thom. in 2. dist. 3. q. 2. art. 1. ad quartum, sed ut demonstrabimus infra, ita creatura per simplicem emanationem potest esse causa sui esse, sed esse prouenit omnino ab extrinseco à primo esse, scilicet, à Deo, ergo similitudines rerum, quæ sunt in mente Angelica, quæ sunt participationes diuinæ similitudinis, proueniunt omnino ab extrinseco, videlicet, à Deo, & non fluunt per simplicem emanationem ab essentia Angelica. Confirmatur argumentum, ut constat ex dictis in prima & secunda conclusione huius articuli, quamuis natura intellectualis habeat quandā infinitatem, cum habeat virtutem infinitam respectu

totius latitudinis entis, hæc tamen infinitas non est completa & perfecta ab ipsa natura Angelica, ac si species fluere per simplicem emanationem ab ipsa natura Angelica, illa infinitas esset perfecta, & completa, saltem quantum ad aliquam ab ipsa essentia Angelica, ergo. Minor probatur, ab ipsa essentia Angelica fluere species, quibus constitueretur in actu in esse intelligibili respectu totius latitudinis entis pertinentis ad ordinem vniuersi, ergo.

¶ Quintò arguitur, si species intelligibiles fluunt per simplicem emanationem ab essentia Angelica, sequitur, quod Angelus à seipso, & non ab extrinseco habeat intelligere. Consequens est falsum, ergo. Falsitas consequentis probabitur in articulo sequenti, vbi demonstrabimus, quod sicut esse est extrinsecum omni creaturæ, & quod nulla creatura habeat illud ab intrinseco, ita intelligere; nam sicut esse est vltima actualitas simpliciter, ita intelligere est vltima actualitas in tali genere. Sequela verò probatur, Angelus à se ipso habet species, quibus constituitur in actu, & quibus actu intelligat, ergo intelligere habet à seipso, & non ab alio extrinseco. Vis huius argumenti amplius explicabitur articulo sequenti.

¶ In hoc dubio supponendum est, quod non est propositum ad explicandam rem aliquā parui momenti, sed ad explicandam rem maximi momenti, videlicet, ad exponendam finitatem creaturæ intellectualis in esse intelligibili. In quo dubio inter Thomistas, qui tenent cum D. Thom. 1. par. q. 55. art. 2. & in alijs multis locis, quod Angeli non intelligunt per species acquisitas, & acceptas à rebus, sed à Deo impressas sunt duæ oppositæ sententiæ.

Prima sententia est, quod species intelligibiles, quæ sunt in mente Angelica fluunt per simplicem emanationem ab ipsa essentia Angelica mediante intellectu. Itaque Deus est causa illarum specierum mediante essentia, & intellectu Angelico, unde species intelligibiles non sunt omnino ab extrinseco, sed ab intrinseco, sunt tamen veluti propriæ passioness secundæ; nam ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 77. art. 7. *Vna potentia, & una passio oritur ab essentia mediante se alia*, ut voluntas oritur ab anima mediante intellectu. Itaque intellectus fluit immediatè ab essentia Angelica, species vero intelligibiles fluunt ab essentia Angelica mediante intellectu. Hanc sententiam tenet expressè Capreol. in 2. dist. 3. q. 2. ad octauum contra secundam conclusionem. Hanc etiam sententiam tenent aliqui moderni Theologi. Solet etiam citari Caietan, pro hac sententia in 1. par. q. 55. art. 4. Cæterum Caietan. non tenet istam. solum enim dicit, *quod intellectus angelicus tantum obtinet perfectionis, & actualitatis: ut suus non informis, sed formatus naturis omnium naturaliter cognoscibilium ab Angelo*, dicit igitur, quod intellectus fluit plenus speciebus rerum naturalium, non tamen dicit, quod illæ species fluant ab illo intellectu, vel essentia Angelica. Secunda sententia huic opposita est, quod species intelligibiles in mente Angelica non fluunt per simplicem emanationem, sed proueniunt omnino ab extrinseco, scilicet, à Deo. Hanc sententiam tenet expressè Ferrar. 2. contra gentes cap. 98. Et hanc videtur tenere Caietan. in loco citato, in verbis citatis; nam non dicit, quod species fluant ab intellectu, vel essentia, sed quod intellectus fluit plenus speciebus, & formis intelligibilibus, & subdit, quod intellectus Angelicus ex eo, quod habet potentialitatis comparatur ad intellectum formatum, ut recipiens ad receptum. Verum est, quod Caietan. in exemplo, quod adducit, videtur fauere primæ sententiæ, ait enim quemadmodum in sensibilibus ex actualitate naturæ prouenit, quod ex ea fluant proprietates, & ex potentialitate sit, ut recipiantur

piantur in ea. Aduertendum verbū (fluant) hanc etiam sententiam secundam tenent aliqui Thomistae recentiores. Supponendum est ante omnia, quod sicut Deus per seipsum est similitudo rerum omnium, ita per seipsum est propria, & particularis causa specierum intelligibilium, saltem earum, quae sunt in mente Angelica, sicut est propria, & particularis causa actus essendi, ut infra dicemus, & sicut Sol est propria, & particularis causa lucis, & ignis caloris. Hoc fundamentum colligitur a parte ex argumentis adductis pro secunda parte secundae conclusionis, & ita nulla creatura quantumvis supremā potest esse causa propria, & principalis illarum specierum, sicut nec actus essendi. Totā autem difficultas est, An essentia Angelica sit veluti principium effectuum instrumentale respectu illarum per simplicem emanationem.

¶ Dico primum in huius rei expositionem. Prima sententia est probabilis. Hoc dictum probatur argumentis factis primo loco, & auctoritate illorum Doctorum, qui tenent istam sententiam, quae illam reddunt probabilem. Hanc sententiam videtur tenere D. Thom. in 2. dist. 3. quæst. 2. ar. 3. ad primum, quamvis expressē eam non attigerit, dicit enim, quod *intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium*; & ideo est in illo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium, & propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, & minus simile lumen diuini intellectus: unde lumen intellectuale in eo receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem, nisi per species a rebus acceptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum; & ideo ex eis singularia non cognoscuntur directe, &c. Sed in Angelo ex ipso lumine determinantur species, quibus fit propria rerum cognitio sine aliquo alio accepto; & ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei in quantum est exemplariter a Deo traductum per huiusmodi species, propria singularium cognitio haberi potest. Vbi D. Th. Ex perfectione intellectus Angelici videtur colligere, quod species intelligibiles pueniant, & determinentur, ac subinde, quod fluant. Et aduertendum cum Caiet. quod intellectus Angelicus cum non sit pura potentia in genere intelligibili, sed habeat aliquid de actualitate admixtum, ex parte qua est actualis producit species intelligibiles per simplicem emanationem: quibus redditur in actum primum a seipso, & hac ratione vocatur potentia actiua, & non passiuā; nam intellectus humanus vocatur potentia passiuā. Et qui istam sententiam voluerit tenere, debet attendere ad argumenta facta in principio, quae sunt fundamenta huius dicti, & ad solutiones argumentorum, quae ponuntur in ipsis argumentis factis secundo loco, quoniam ex istis poterit soluere argumenta facta contra hoc dictum.

¶ Dico secundo. Secunda sententia est longē probabilior, & in hac debemus persistere. Hae conclusio probatur argumentis factis secundo loco, & auctoritate illorum Doctorum, qui illam tenent, argumenta enim secundo loco facta, longē probabiliora sunt. Confirmatur omnia ex dictis supra conclusionem secundam huius articuli, ubi diximus ex doctrina D. Thom. quod natura intellectualis quantumvis eleuata non habet, quod sit in actu respectu aliorum cognoscibilium, nisi ab extrinseco, scilicet, a Deo, at ut si fluere species intelligibiles per simplicem emanationem ex seipsa haberet, ut constat, ergo. Confirmantur secundo, ex dictis in corollariis inde deductis, in quibus omnibus diximus, quod species intelligibiles quodammodo sunt eiusdem ordinis cum natura intellectuali in qua sunt, & quodammodo altioris ordinis, ergo ea parte qua sunt

altioris ordinis non possunt fluere per simplicem emanationem a natura intellectuali in qua sunt, nam causa semper debet esse altioris ordinis, vel saltem eiusdem ordinis cum effectu. Itaque secundum istam sententiam dicendum est, quod sicut actus essendi prouenit omnino ab extrinseco: ita ut essentia creaturae, in qua est actus essendi, nullo modo concurrat ut principium effectuum etiam instrumentale ad ipsum esse, ita species intelligibiles saltem Angelicę proueniunt omnino ab extrinseco, scilicet, a Deo, ita ut essentia Angelica nullo modo concurrat, ut principium effectuum etiam instrumentale per simplicem emanationem. Et hoc est maximum mysterium a nobis declaratum supra conclusione secundā, ubi declarauimus finitatem creaturae, etiam in esse intelligibili, & docuimus, quod creatura intellectualis ex seipsa solum habet, quod sit in actu respectu sui ipsius, respectu vero aliorum cognoscibilium naturaliter habet, quod sit in actu ab extrinseco, quod explicabitur amplius infra. Et hoc docet aperte D. Thom. in 2. dist. 3. q. 2. art. 1. ad quartum, ubi dicit, *quod licet intellectus Angelicus semper sit in actu respectu cognitorum naturalium, non tamen esse in actu habet a se, sed ab alio, tamen si species intelligibiles fluere per simplicem emanationem, a se haberet esse in actu*. Item quā dicit, *sicut esse habet ab alio*. Et notandum, quod loquitur de esse in actu primo, quia loquendo de actu secundo non est verū, quod semper sit in actu respectu cognitorum naturalium.

¶ Dico tertio, species intelligibiles aliorum cognoscibilium naturaliter concomitantur naturam intellectualem Angelicam per modum naturalis sequelae, itaque sicut supra art. 3. in tertia conclusione circa finem diximus, quod substantia, & complementum personale concomitatur formam, & naturam per modum cuiusdam naturalis sequelae, quāuis in natura ipsa, & forma non sit principium efficiens respectu substantiae, & sicut dicemus infra, quod esse concomitatur formam, & naturam per modum naturalis sequelae, quamuis non fluat ab ipsa essentia, & forma per simplicem emanationem. Non dissimiliter species intelligibiles aliorum cognoscibilium naturalium non fluunt per simplicem emanationem ab essentia Angelica: nihilominus tamen naturaliter concomitantur illam per modum naturalis sequelae. Hoc dictum probatur primo auctoritate D. Thom. in loco citato in primo dicto, ubi dicit, *quod ex lumine intellectus Angelici determinantur species, sensus legitimus est, quod ex maxima perfectione luminis Angelici concomitantur species intelligibiles ipsum lumen Angelicum per modum naturalis sequelae*. Hoc etiam significat Caietan. in loco supra citato, ubi ait, *quod in Angelo nata est sequi propria perfectio in esse intelligibili per modum naturalis sequelae, ergo*. Secundo probatur hoc dictum, substantia & complementum personale concomitatur ipsam formam, & naturam per modum naturalis sequelae, quoniam est complementum naturae aliquo modo intrinsicum, ut diximus loco supra citato, & hac ratione naturaliter inclinatur ad illud. Item esse concomitatur formam per modum naturalis sequelae, ut infra dicemus, quoniam forma dicit actualitatem, ad quam consequitur ipsum esse, sed species intelligibiles sunt complementum naturae intellectualis quodammodo intrinsicum, ut diximus, & natura intellectualis Angelica in esse intelligibili non est pura potentia, sed habet aliquid de actu, ergo species intelligibiles sequuntur naturam Angelicam, & illam concomitantur per modum naturalis sequelae.

¶ Ex hac conclusione, & precedenti sequitur quomodo species sint naturales Angelo, de quo Ferrar. optime

Dubium.

optimè in loco supra citato : nam secundum primam sententiam sunt naturales Angelo, non solum per Diuinum influxum, sed ratione principij actiui, sicut motus grauium & leuium est naturalis ratione principij effectiui. Cæterum secundum nostram sententiam species intelligibiles sunt naturales Angelo. Primo, quoniam Angelus habet species rerum omnium naturalium à principio suæ creationis : & naturale dicitur illud, quod producitur simul cum re, siue producatur eadem actione qua producitur res, ut propriæ passiones : siue distincta actione, siue iustitia originalis diceretur naturalis hominibus si Adam non peccasset, & homines modo dicuntur natura filij iræ : quoniam habent peccatum à principio suæ conditionis : ita species dicuntur naturales : quoniam produciuntur à principio suæ creationis, simul cum Angelo per distinctam actionem ab illa qua producitur Angelus. In quo differt substantia, & complementum personale, & esse, ab ipsis speciebus : nam complementum personale eadem actione qua producitur natura, producitur species vero distincta actione. Secundo, species dicuntur cō naturales Angelo ratione principij passiui, sicut motus cœli dicitur naturalis ipsi cœlo ratione principij passiui : nam Angelus habet principium passiuum ad recipiendas illas immediatè ab ipso Deo, propter suam maximam actualitatem, & perfectionem in esse intelligibili. Quod si quis dicat, quod etiam intellectus humanus habet principium passiuum, ad recipiendas species, ac subinde species erunt illi naturales, sicut angelo. Dicendum est, quod est maxima differentia, nam natura Angelica propter suam maximam perfectionem in esse intelligibili, habet principium passiuum, ut recipiat species statim à principio suæ conditionis, & quoniam natura ita eleuata est, habet etiam quod non possit illas recipere, nisi ab ipso Deo immediatè, anima vero non habet principium passiuum, ut statim à principio suæ conditionis habeat illas. Item non habet tantam celsitudinem, ut habeat aptitudinem, & principium passiuum, ut recipiat illas immediatè ab auctore naturæ. Tercio species dicuntur naturales Angelo, ut constat ex dictis, quoniam sunt debite, naturaliter illi, propter eius maximam perfectionem, & actualitatem in genere intelligibili, & quoniam naturaliter inclinatur ad illas, sicut corpus cœleste ad motum circularem, & natura ad propriam substantiam, & proprium esse. Et denique dicuntur naturales, quoniam licet non fluant per simplicem emanationem ab essentia Angelica, & ita non sunt naturales ratione principij effectiui, habent tamen modum naturalis sequelæ, & resultatæ, ut diximus in ultimo dicto, & hac ratione dicuntur naturales, sicut est naturalis substantia naturæ. Vnde ad argumenta posita in principio huius dubij respondetur ad primum argumentum, quod est etiam tertium huius articuli, respondetur ex dictis, quod species intelligibiles dicuntur naturales Angelo secundum nostram sententiam ratione principij passiui tantum, & non actiui, & quoniam habet modum naturalis sequelæ, quoniam ut diximus, concomitantur naturæ Angelicam per modum simplicis emanationis. Aduertendum tamen, quod produciuntur per distinctam actionem à creatione Angeli, in quo differunt species intelligibiles à substantia, & ab existentia, ut diximus : quoniam substantia, & existentia concomitantur naturam per modum naturalis sequelæ, & produciuntur per eandem actionem qua producitur ipsa natura : cæterum species intelligibiles produciuntur per distinctam actionem à creatione qua creatur Angelus, licet concomitentur per modum naturalis sequelæ Angelum.

A Ratio differentie acutissima hæc est, substantia, & existentia, ut supra diximus, non extrahunt naturam à proprio esse ad aliud esse, & alium gradum, sed tantum terminant, & complent esse substantiale, & ita non est necessaria distincta actio : cæterum species intelligibiles, quamuis sint complementum naturæ intellectualis, complent illam secundum intellectum, qui est aliquod accidens : & ita dant esse accidentarium distinctum ab esse substantiali, & ideo necessaria est distincta actio ad productionem illarum.

B Ad secundum argumentum, qui tenent primam sententiam, dicunt, quod intellectus humanus est potentia passiva, non vero intellectus Angelicus, quoniam intellectus Angelicus se reducit in actum primum, quoniam ipsæ species intelligibiles fluunt per simplicem emanationem ab illo, & ita actus intelligendi tribuitur illi, quoniam ipse intellectus Angelicus est prima radix intellectus : cæterum intellectus humanus non se reducit in actum, sed reducitur ab alio, scilicet ab obiecto extrinseco. Itaque quamuis uterque intellectus concurrat effectiue ad intellectum, tamen intellectus humanus concurrat effectiue per speciem receptam ab extrinseco, intellectus vero Angelicus per speciem, quæ fluit per simplicem emanationem ab ipso intellectu. Cæterum secundum nostram sententiam aliter dicendum est. Dico igitur cum Caietan. in loco citato, quod intellectus Angelicus non est potentia passiva, bene tamen intellectus humanus : quoniam intellectus Angelicus nunquam naturaliter est in statu potentie : nam ut diximus in tertio dicto, species intelligibiles omnium cognoscibilium naturaliter concomitantur intellectum Angelicum per modum naturalis sequelæ, & propter suam actualitatem, & perfectionem in esse intelligibili sunt illi debite tales species, intellectus vero humanus naturaliter est aliquando in statu potentie : imo hoc exigit ex natura sua, & hæc est ratio D. Thom. quæ probat, quod intellectus Angelicus non est potentia passiva in 1. par. quæst. 4. art. 4. & Caiet. ibidem acutissime. Secundo dicendum est, quod intellectus Angelicus quamuis recipiat species intelligibiles ab extrinseco, non dicitur potentia passiva, sicut humanus intellectus, quoniam intellectus Angelicus recipit illas à Deo, intellectus vero humanus à rebus materialibus. Itaque sicut Angelus non dicitur corruptibilis, nec habere potentiam passivam ad corruptionem, quamuis corrumpi, & annihilari possit à Deo etiam auctore naturæ : equus vero vel homo corruptibilis est, & habet potentiam passivam ad corruptionem, quia potest corrumpi ab agente aliquo finito. Ita in proposito quamuis species intelligibiles imprimantur à Deo, Angelo, non dicitur potentia passiva. Intellectus vero humanus dicitur potentia passiva, quoniam recipit illas à rebus materialibus. Et ita D. Thom. de veritate q. 8. art. 9. in corpore, circa finem ait. *Angeli res materiales per se in se innatas cognoscunt*, sicut enim ex rationibus æternis in mente diuina existentibus procedunt formæ materiales ad rerum substantiam, ita procedunt à Deo formæ rerum omnium in mentes Angelicas ad rerum cognitionem, ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem : unde intellectus noster comparatur tabulæ, in qua nihil est scriptum, intellectus vero Angeli tabulæ depictæ, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent. Et per hoc patet ad secundum, & ex dictis respondetur ad primam confirmationem. Ad secundam confirmationem respondetur, quod si quis comprehenderet naturam Angelicam, cognosceret illam esse tam perfecti-

nis,

nis, & actualitatis, quod sit cognoscitiua aliarum rerum in potentia proxima, non tamen inde inferatur, quod species intelligibiles fluant ab illa per simplicem emanationem, sed quod ex illa perfectione, & actualitate oritur, ut debeantur illi species intelligibiles à principio suæ conditionis respectu omnium cognoscibilium naturaliter.

¶ Ad quartum argumentum, quod est difficile. Illi qui tenent, quod species intelligibiles fluunt per simplicem emanationem ab essentia Angelica, dicunt, quod species intelligibiles fluunt certe, & determinate, & in certo numero, & mensura. Vnde inferunt primo, quod si Deus à principio non produceret creaturas, quas de facto produxit, sed alias, nihilominus Angelus productus de facto haberet easdem species intelligibiles, quas modo habet, & non alias, quoniam ut conuincit argumentum secundum, in oppositum sunt propriæ passionis, quæ debent esse certæ, & in certo numero, & mensura, sicut essentia. Secundo inferunt, quod si Deus de nouo produceret aliquam aliam creaturam, quæ antea non esset in vniuerso (in quo casu procedit quartum argumentum) non fluere noua species intelligibilis illius rei in intellectu Angelico, propter eandem rationem, & argumentum: quoniam propriæ passionis debent esse certæ, & determinatæ: & ita dicunt, quod talis species rei productæ daretur Angelis ab extrinseco, scilicet, à Deo operante supra ordinem istius vniuersi. Vnde species, quæ sunt propriæ passionis ab essentia Angeli dimanantes, finitæ sunt numero, & perfectione repræsentatiua: aliz vero species, quæ possunt superaddi ad cognitionem nouarum creaturarum, & Deus potest producere operando supra ordinem vniuersi non sunt finitæ in numero, aut perfectione repræsentatiua, sed sequuntur Dei omnipotentiam, quæ potest non tot quinque plures creaturas, & species perfectiores producere. Itaque talis species esset superaddita per infusionem supernaturalem à Deo, ut auctor supernaturali. Et consequenter dicunt, quod quamuis illa creatura de nouo producta finita esset, & limitata per certum genus, & differentiam, in quo conueniret cum alijs Angelis: nihilominus esset supra ordinem istius vniuersi; nam hoc vniuersum perfectissimum est in ordine ad finem naturalem, vnde quidquid superadderetur supra naturam esset. Ceterum difficultum est intelligere, quomodo creatura intellectualis eiusdem generis cum alijs Angelis esset supra ordinem totius vniuersi. Item nam D. Thom. 1. par. q. 56. ar. 2. ad quartum, expressè dicit, quod Deus vnāquamque creaturam fecit proportionatam vniuerso, quod facere disposuit, & ideo si Deus instituisse facere plures Angelos, vel plures naturas rerum: plures species intelligibiles mentibus Angelicis impressisset, sicut si edificator voluisset facere maiorem domum, maius fundamentum fecisset. Vnde eiusdem rationis est, quod Deus adderet aliquam creaturam vniuerso, & aliquam speciem intelligibilem Angelo. Vnde secundo respondent isti auctores, quod quemadmodum aqua ascendit sursum, quamuis secundum propriam speciem non habeat principium naturale ad talem motum: & nihilominus ille motus non est supernaturalis, siquidem est necessarius ad supplendum vacuum, imo simpliciter est naturalissimus, quia conuenit aquæ in quantum est pars vniuersi. Ita in illo casu potest dici, quod pertinebat ad ipsum Deum, ut auctorem naturæ aliquam speciem conferre Angelis olim creatis, quæ possent cognoscere nouam illam substantiam, quæ species non pertinebat ad naturam singulorum Angelorum, nisi in quantum erant partes vniuersi, in quo iam clauderetur noua, & suprema creatura, illa tamen species superad-

data non est propria passio. Et ita secundum istam sententiam aliqua species naturalis, & debita Angelo est propria passio illius alia vero non, quod est inconueniens. Sit igitur vera solutio secundum nostram sententiam, quod species intelligibiles non sunt propriæ passionis Angeli fluentes per simplicem emanationem, sunt tamen naturales & debite ipsi Angelo ab auctore naturæ, ut optimè D. Tho. in loco citato: quoniam Deus vnāquamque creaturam fecit proportionatam vniuerso, vnde creatura intellectualis, quæ supremum locum tenet, debet habere proportionem cum alijs partibus: & ita debentur illi species intelligibiles in ordine ad res, quæ pertinent ad vniuersum. Et ita docet expressè D. Tho. quod si Deus à principio alias creaturas produceret statuisset, alias species intelligibiles impressisset, cuius oppositum docet ista sententia. Et vt diximus, quamuis istæ species non fluant per simplicem emanationem ab essentia Angelica, concomitantur tamen illam ad modum propriæ passionis, & per modum cuiusdam naturalis sequelæ, & hac ratione, eo ipso quo producit noua creatura à Deo, noua species concomitatur essentia Angeli per modum naturalis sequelæ, & qua ratione Deus producit nouam creaturam ad extra, ut auctor naturæ, debet etiam producere nouam speciem in mente Angelica. Ceterum producit per nouam actionem Deitatem quamuis species intelligibilis sit complementum quodammodo intrinsecum naturæ intellectualis, est complementum secundum intellectum, & non est complementum substantiale ipsius naturæ, in quo differt à substantia, quia substantia est complementum ipsius naturæ, & essentia secundum seipsam; & ita concomitatur illam sine noua actione, ablato impedimento: sicut à principio producit sine noua actione, sed per illam qua producit ipsa natura; nam vt diximus, non dat nouum gradum, sed est terminus gradus substantialis: ceterum species à principio producuntur per nouam actionem, & similiter postea cum de nouo producit creaturam, quia non sunt complementum intrinsecum naturæ intellectualis secundum esse substantiale, sed secundum intellectum. Itaque species sunt adhuc magis extrinsecæ quam intellectus, diximus autem supra, quod inter propriam passionem qualis est intellectus, & naturam mediat actio imperfecta, scilicet, simplex illa emanatio, in quo differt à substantia, quoniam inter illam, & naturam nulla mediat actio etiam imperfecta, inter naturam vero intellectualem, & species mediat vera, & perfecta actio; nam producuntur à Deo, quoniam sunt complementum naturæ intellectualis secundum esse accidentale, nempe secundum intellectum, & per hoc patet ad quartum argumentum.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod species intelligibilis, quæ est in Angelo inferiori, & repræsentat superiorem, saltem quantum ad modum essendi perfectior est, quam Angelus inferior, in quo est; nam quamuis sit proprietas naturalis illius illi debita: est tamen proprietas altioris ordinis, quæ provenit ab extrinseco, scilicet, à Deo, de quo dicemus infra in hoc articulo.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod ratio ibi allata est optima, videlicet, quod sicut est proprium Dei esse, ita quod sit similitudo omnium, &c. Et ad probationem minoris respondetur, quod sicut esse est proprius effectus Dei, nihilominus creatura aliqua potest concurrere in virtute Dei ad causandum esse, ut causæ secundæ, non tamen ipsa creatura, in qua est ipsum esse, v.g. equus potest producere esse alterius equi in virtute Dei, ipse tamen equus productus non concurrat effectiue ad suum esse,

esse, vt dicemus infra. Ita in proposito alia creaturę possunt producere species in intellectum humanum, producunt tamen in virtute Dei, quatenus creaturę ad extra sunt Dei similitudines: tamen creatura in qua sunt species non potest concurrere effectiue per simplicem emanationem ad illarum productionem, ratio huius rei optima est; nam vnumquodque agit secundum quod est actus, & ita prius natura debet intelligi, quod sit, quam quod agat, equus vero, qui iam habet esse, potest producere ipsum esse, alterius, virtute Dei: ceterum propria essentia equi producti non potest intelligi esse prius quam sit, & ideo non potest concurrere effectiue ad proprium esse. Non dissimiliter res iam producta ad extra per propriam formam, possunt imprimere species intelligibiles, quoniam est participatio quędam Diuinę essentię: ceterum essentia Angeli non potest producere species rerum omnium, quoniam non est in actu respectu illarum. Vnde D. Thom. in 2. dist. 3. q. 2. art. 1. ad 2. dicit, quod ad hoc quod aliqua habeant assimilationem adinuicem potest contingere dupliciter, vel ita quod vnum sit causa alterius, similitudinem suam illi imprimens, & hoc modo intellectus diuinus, & intellectus humanus habent assimilationem ad res intellectas, licet modo conuerso, quia intellectus diuinus imprimat in rem formam per quam res sibi assimilatur, intellectus autem humanus speciem per quam rei assimilatur a se accipit, vel ita quod vtrumque sit ab vna causa similem formam vtrique imprimente, & sic intellectus Angelicus rebus cognitis assimilatur, quia formę, quę a Deo impressę sunt rebus ad subsistendum, sunt etiam Angeli impressę ad cognoscendum. Aduertendum tamen est quod sicut esse rerum inferiorum, quoniam non est ita perfectum, causatur non solum a Deo tanquam a propria causa, sed causatur etiam a causa secunda veluti instrumentaliter, esse vero rerum superiorum, vt celi, & Angeli, quoniam est perfectius, & purius, causatur a solo Deo: ita species intelligibiles intellectus humani, quę non sunt ita purę, causantur non solum a Deo tanquam a causa propria, sed etiam concurrunt res inferiores in virtute Dei, & vt Dei similitudines: ceterum species Angelicę sunt ita purę, & perfectę in suo esse, vt a solo Deo pendeant.

¶ Ad septimum argumentum negatur sequela, & ad probationem responderetur, quod quamuis Angelus, & homo conueniant in hoc, quod species intelligibiles non dimanant a propria essentia, & quod vterque est in potentia ad illas recipiendas, differenti tamen ratione, nam, vt diximus, species intelligibiles concomitantur naturam Angelicam per modum cuiusdam naturalis sequelę, & sunt illi debite propter suam maximam perfectionem a principio suę conditionis, & exposcit ex natura sua, vt habeat illas a Deo auctore naturę. At vero intellectus humanus non exigit istas, sed ex natura sua a principio est tanquam tabula rasa, & redditur in actum a rebus inferioribus: intellectus vero agens concurrat ad illuminationem phantasmatum, & hoc propter defectum illarum, & quia non habet illas per modum naturalis sequelę, de quo optime D. Thom. & Caietan. 1. par. q. 54. art. 4. Et ita intellectus agens, qui est perfectio in homine, supponit vnā magnā perfectionem, videlicet, abentiam naturalium specierum, & ideo talis virtus non est constituenda in Angelo. Ad primam confirmationem negatur consequentia: quoniam Angelus creatus in puris naturalibus ex natura sua perfectissimus in esse intellectuali exigit species intelligibiles rerum omnium, per modum naturalis sequelę: non vero homo, imo ex natura sua est tanquam tabula rasa, & ita Angelus in puris naturalibus aptior est ad intelligendum,

quam homo. Ad secundam confirmationem respondetur ex dictis, quod ad hoc, quod Angeli dicantur lucidi in esse intelligibili, non est necessarium, quod species fluant per simplicem emanationem ab intellectu Angelico, sed satis est, quod naturaliter concomitentur illum per modum naturalis sequelę, propter suam maximam actualitatem, & perfectionem in esse intelligibili.

¶ Ad octauum argumentum clarissima est solutio, D. Thom. de generatione scientię, virtute propria ipsius Angeli, quoniam responderetur ad illum locum Arist. 3. de anima, *In omni natura est aliquid quo est omnia fieri.* &c. Et dicit, quod loquitur de natura, in qua generatur, & acquiritur scientia, Angelus vero habet scientiam, & species per modum naturalis sequelę, quamuis per distinctam actionem ab illa qua produciuntur substantia. Ad primam confirmationem responderetur, quod quamuis species non fluant per simplicem emanationem in intellectu Angelico, sunt tamen proprietates naturales illi debite per modum naturalis sequelę, & hoc satis est ad hoc, quod dicantur priores ordine naturę, quam rationes rerum in propria natura. Ad secundam confirmationem, responderetur idem, quod potentia intellectiua Angelica de facto est completa per species quas modo habet, quoniam istę sunt naturaliter illi debite, & concomitantur illam per modum naturalis sequelę: nam vt diximus ex D. Thom. Angelo debentur species representatiuę omnium rerum pertinentiū ad ordinem vniuersi, & per species representatiuas omnium, quę pertinent ad ordinem vniuersi, eius intellectus completur. Ex dictis in hoc dubio soluitur argumentum tertium articuli.

¶ Ad quartum argumentum articuli responderetur negando antecedens, & ad probationem antecedentis, concesso antecedenti, negatur consequentia. Ratio differentię est; nam accidens potest esse altioris ordinis, & participatio quędam diuinę similitudinis in esse intelligibili, & representatiuo, qm̄ instituta est a natura ad representandum: ceterum substantia instituta est ad essendum, & ita per se ipsam non potest esse similitudo multorum, nec potest esse altioris ordinis. Sit optimum simile. Dari potest accidens, quod sit participatio quędam specialis diuinę naturę, & altioris ordinis, non tamen substantia, de quo dicemus infra in hac quęstione.

¶ Ad sextum argumentum articuli responderetur, quod intellectus Angelicus de se habet omnia necessaria ad intelligendum omnia, quę pertinent ad ordinem vniuersi, quoniam est pars proportionata vniuerso, non tamen habet omnia necessaria ad intelligendum totam latitudinem entis: habet tamen omnia necessaria, nō quidē per se ipsum, sed per species superadditas a Deo auctore naturę. Differt autem intellectus Angelicus ab intellectu humano: quoniam intellectus Angelicus medius est inter intellectum humanum, & Diuinum, quod optime docet D. Thom. de veritate, q. 8. art. 3. ad sextum argumentum; nam intellectus Angelicus res alias cognoscit per species superadditas, in quo differt ab intellectu Diuino, se autem cognoscit per seipsum, in quo differt ab intellectu humano, & illum excedit, itaque intellectus humanus propter suam maximā potentialitatem omnia intelligit per species superadditas: intellectus vero diuinus propter suam maximam perfectionem, & actualitatem omnia intelligit per suā essentiam, Angelicus vero intellectus, quoniam habet aliquid de actu, & aliquid de potentia non omnia intelligit per suā essentiam, nec omnia per species superadditas, vt diximus. Item intellectus Angelicus propter suā actualitatem, & perfectionem habet species omnium rerum pertinentium

tium ad ordinem vniuersi, connaturales, & veluti congenitas ad modum propriæ passionis, non vero intellectus humanus.

¶ Ad argumenta articuli secundo loco facta, quatenus procedunt contra primam conclusionem, respondetur ad primum. Dicendum est, quod illud argumentum optimè conuincit, quod natura intellectualis creata, quantumuis perfecta, de se non includit infinitatem formalem, ut diximus in secunda conclusione, sed tantum potètiā, ut diximus in prima conclusione: & intellectus, & intelligere supremi Angeli semper sunt aliquid finitum, quamuis habeant infinitatē simpliciter ex parte obiecti, ut docet expressè D. Thom. 1. par. q. 54. art. 2. & Caietan. acutissimè ibidem. Itaque intelligere etiam supremi Angeli, & eius intellectus, si consideretur intelligere in ordine ad talem intellectum, & intellectus in ordine ad talem essentiam habent finitatem, & sunt in certo genere, & differentia: cæterum si considerentur ex parte obiecti, dicunt ordinem ad totā latitudinem entis, quæ infinita est, & hanc infinitatem habet natura intellectualis in esse intellectuali, quod explicabitur amplius articulo sequenti, & dictum est in ipso argumento optimè. Ad replicam ibi tactam respondetur, quod sine dubio tota latitudo entis conuenit intra latitudinem obiecti intellectus creati: non vero potest comprehendere Deum: ut dicemus infra.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod inter Deum & creaturas hæc est differentia, quod Deus secundum omnem rationem est infinitus simpliciter, ut dicemus infra, & eius infinitas est perfecta, & ita in esse intelligibili perfecte habet omnia necessaria ad intelligendum omne ens, de se enim habet, & per essentiam suam id quod habet ratione speciei respectu totius entis, & rationem verbi, & rationem ultimi actus. Cæterum creatura non est infinita perfecte, & completè secundum aliquam rationem, sed habet quandam infinitatem obiectiuā ex eo, quod est suprema creatura, quæ aequaliter attingit rationem Dei, ut iam diximus, illa tamen infinitas est imperfecta, & incompleta. Ad confirmationem respondetur, quod esse intellectuā, sine dubio fundatur in esse entitatio, & ex illo veluti oritur, quia res, quæ purior, & abstractior est in esse entitatio, est magis intellectualis, ut conuincit argumentum: cæterum, ut iam diximus, maiorem amplitudinem potest habere creatura secundum esse intellectuā, quam secundum esse entitatio, quod explicabitur adhuc amplius infra.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod conuincit nostram sententiam positam in secundo dicto dubij præcedentis.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod tantum conuincit secundam conclusionem articuli.

¶ Ad quintum etiam constat ex iam dictis in illa conclusione, & in dubio præcedenti.

¶ Ad vltimum argumentum. Dubium est, an esse intellectuā, & intelligibile sit magis perfectum simpliciter & absolute, quam esse entitatio. Itaque dubium est, an esse quod habet res in se ipsa sit perfectius, quā esse, quod habet in specie intelligibili. Vt quod habeat perfectius esse in specie intelligibili.

¶ Primo arguitur ex doctrina D. Thom. in 2. 2. q. 23, art. 6. ad primum, ubi D. Thom. dicit, quod ea, quæ sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima, quam in seipsis, quia vnumquodque est in aliquo per modum eius, in quo est, ut dicitur in lib. de causis. Et idem dicit D. Thom. multis in locis, ergo saltem res illæ, quæ sunt inferiores ad intellectum, in quo recipitur species intelligibilis rei perfectius esse habebunt in intellectu, quam in seipsis. Probatum con-

sequentia, D. Thom. in isto loco, & in alijs loquitur de modo essendi, quo res sunt intelligibiles in anima, & intellectu.

A ¶ Secundo arguitur. Res materiales, quæ sunt infra intellectum, in se ipsis habent esse materiale, & crassum, ut constat, in intellectu vero etiam humano habent esse spirituale, & sunt ibi eleuatz à materia secundum modum ipsius intellectus, & per speciem spirituales, ergo sunt ibi perfectiori modo ac subinde habent perfectius esse in intellectu, quā in seipsis.

B ¶ Tertiò arguitur. Vt sæpè dictum est ex doctrina D. Thom. formæ aliter recipiuntur in materia, aliter verò in intellectu; quoniam in materia non recipiuntur per modum formæ, cum amplitudine, & vniuersalitate formæ, sed determinatè: in intellectu vero formæ recipiuntur per modum formæ cū vniuersalitate, & amplitudine formæ, ergo perfectius esse habent res in intellectu, quam in seipsis. Confirmatur argumentum, ut diximus in hoc articulo: esse intelligibile, & intentionale maiorem amplitudinem, & puritatem habet, quam esse entitatio, & maiorem similitudinem cum Deo, siquidē vna species intelligibilis potest multa repræsentare sicut Diuina essentia, quod non potest conuenire alicui rei in esse entitatio, ergo.

C ¶ Quartò arguitur, ut dictum est in hoc articulo, & in dubio immediato: species intelligibiles sunt altioris ordinis, & diuini, & participationes quoddam particulares Diuinæ essentia, & illarū Deus est particularis, & proprius author, ergo perfectiores sunt simpliciter, & absolute loquendo, quam esse materiale. Confirmatur argumentum, & explicatur, ut infra dicemus, esse est perfectissimum omnium, quæ reperiuntur in creaturis, quoniam est altioris ordinis, & participatio quoddam Diuini esse, & est effectus proprius, & particularis solius Dei, sed ut diximus, sicut est proprius Dei esse, & est effectus proprius illius altioris ordinis, ita similitudines rerum, ergo.

D ¶ Quintò arguitur. Res eminentiori, & altiori modo continentur in speciebus intelligibilibus, continentur enim spirituali modo, & abstractissimo, sicut res continentur in Deo, ergo perfectius esse habet in speciebus, quam in seipsis, sicut verius & melius sunt res in Deo, quam in seipsis.

E ¶ In oppositum est primò, ut docet D. Thom. in loco citato in primo argumento, *Res quæ sunt supra intellectum, perfectiori modo sunt in se ipsis, quam in intellectu, ut Angelus superior perfectior est, & purior in se ipso, quam in intellectu Angeli inferioris, vel in intellectu humano.* Imo hoc docet expressè Augustinus tract. primo in Ioannem, explicans locum illū Pauli primæ Corinthiorum secundo: *quod oculus non vidit, nec auris audiuisset, nec in cor hominis ascendit.* Vbi aduertit, quod res, quæ sunt supra animam, ut mysteria supernaturalia, non ascendunt ad cor, sed descendunt, quoniam perfectiori modo sunt in seipsis, quam in intellectu, tamen si rationes factæ in oppositum aliquid concluderent, conuincerent subinde, quod res, quæ sunt supra intellectum perfectiori modo sunt in intellectu, ergo. Consequentia est bona, Minor est manifesta, quoniam esse intentionale, & intelligibile est magis amplum, & minus finitum, quam esse cuiuscunque creaturæ, quantumuis eleuatz, & est altioris ordinis participatio quoddam particularis Diuinæ similitudinis, & effectus proprius illius, ergo.

¶ Secundo arguitur. Res simpliciter, & absolute non dicuntur esse per hoc, quod habeant esse in intellectu, sed dicuntur esse secundum quid, & intelligibiliter: per hoc verò, quod sunt à parte rei simpli-

Dubium optimum.

simpliciter, & absolute dicuntur esse, & re vera sunt, ergo simpliciter, & absolute perfectius esse habent in seipsis, quam in intellectu.

¶ Tertiò arguitur. Res à parte rei habent veram existentiam, quæ terminat, & actuat ipsam naturam, quæ existentia est maxima perfectio omnium rerum, quæ sunt in creaturis, vt infra dicemus. In intellectu vero non habet talem existentiam, & perfectionem, ergo simpliciter, & absolute quid perfectius est esse entitatum, quam esse intentionale, & intelligibile. Hoc dubium elegantissimum infra amplius explicandum est, pro nunc sufficiat brevis explicatio.

¶ Ad cuius expositionem notandum primo cum Caietan. 1. par. q. 28. art. 1. quod distinctio rei in esse naturæ, & esse intentionale, & intelligibile, non est distinctio diuersarum quidditatum, sed est distinctio vnius, & eiusdem quidditatis secundum varios & diuersos modos essendi, videlicet, in esse naturali, vel in esse intelligibili. Ratio est, vna, eademque essentia, v.g. hominis est reuera à parte rei, & est etiã in intellectu per speciem intelligibilem.

¶ Dubium igitur est, quoniam modus istorum sit perfectior. Secundo notandum, quod sicut res materialis, verbi gratia, natura corporea habet duplicem modum essendi; nam in rebus inferioribus est corruptibiliter, in rebus vero superioribus eadem natura habet esse incorruptibiliter, non dissimuliter, eadem natura potest habere varios, & diuersos modos essendi: quoniam est in re, est etiã in intellectu, & in multis intellectibus diuersarum rationum.

¶ His positis. Dico primò, res quæ sunt infra intellectum nobiliori modo habent esse in intellectu, quam in se ipsis. Hoc dictum probant argumenta facta in principio, quæ omnia confirmantur; nam, vt supra dictum est ex Caietan. 1. par. q. 57. art. 2. ea quæ sunt in inferioribus eminentiori modo sunt in superioribus, iuxta modum, & capacitatem superiorum, sed res materiales sunt inferiores ad res intellectuales, ergo sunt in illis eminentiori, & perfectiori modo, iuxta capacitatem rerum intellectualium, capacitas autem illarum est, vt sint intelligibiles in illis, ergo. Itaque res, quæ sunt infra intellectum, in se sunt magis materialiter, quam in intellectu: nam in intellectu sunt eleuatiore modo.

¶ Dico secundò. Res quæ sunt supra animam, & intellectum nobiliori modo sunt in se ipsis, quam in intellectu. Hoc dictum probatur argumentis factis secundo loco. Quæ omnia confirmantur. Res, quæ est supra intellectum, in se ipsa est puriori modo, quam in intellectu; nam, vt diximus, vñ quodq; est in aliquo per modum eius, in quo est, intellectus autem rei inferioris non est ita purus sicut res superior, vt constat, ergo. Hæc sufficiant pro nunc vique ad alium locum. Solum est aduertendum, quod res non dicitur esse simpliciter per hoc, quod sit intelligibiliter in re superiori. Quia non habet esse proportionatum, & eiusdem ordinis cum propria essentia, sed est eleuatiore modo: sicut non dicitur res simpliciter esse per hoc, quod sit in Deo eminentissimo modo propter rationem iam dictam. Ex dictis in hoc dubio soluitur vltimum argumentum huius articuli. Ex dictis vero in toto articulo soluitur quartum argumentum questionis principalis.

¶ Ad quintum argumentum principalis questionis.

ARTICVLVS V.

A *Vtrum creatura possit esse suum esse in aliquo certo genere, verbi gratia, in esse intelligibili, vel in aliquo alio.*

D Vbiū itaque est, supposito, quod creatura aliqua non potest esse suum esse in esse entitativo, an possit esse suum intelligere, vel suū velle, quod quidem est vltimum esse in illo genere, non vltimum absolute. Et explicanda est questio ista in actu intelligendi, cum quia est supremus actus creaturæ, & magis intimus: & ita quod dictum fuerit de isto, dicetur de alijs, tum etiã, vt consummate explicemus, quæ dicta sunt in præcedenti articulo. Videtur, quod creatura possit esse suum esse in genere intelligibili.

¶ Primo arguitur argumento quinto, facto in questione: nam tale esse est aliquid determinatum & finitum, ergo potest esse de essentia creaturæ: explicatur hoc argumentum. Actus intelligendi, quo supremus Angelus intelligit aliquid est aliquid finitum; & limitatum: vt conitat; nam est aliquid compositum ex genere, & differentia contentum intra ordinem rerum naturalium, ergo non est implicatio, quod sit essentialis alicui creaturæ. Confirmatur argumentum. Actus intelligendi etiã supremi Angeli non est actus purus, sed actus habens aliquid admixtum de potentia; nam est actus creaturæ, ergo potest essentialiter conuenire rei finitæ, & limitatæ, quæ non est actus purus, in hoc enim nulla apparet repugnantia.

¶ Secundò arguitur. Actus intelligendi, verbi gratia, supremi Angeli, quamuis sit actualitas respectu virtutis intellectiue, & sit vltimus actus in illo genere, non tamen est actualis respectu actus essendi, quo actuatur, sed potius potentialis. Omnis enim perfectio, vt dicemus infra, actuatur per actum essendi, ergo potest esse essentialis alicui creaturæ. Probatur consequentia. Quoniam forma est de essentia alicuius creaturæ: quoniam quamuis sit actus respectu materiæ, tamen potentialitas est respectu actus essendi, ergo idem erit in proposito.

¶ Tertiò arguitur. Si aliqua ratione intelligere non est, nec esse potest de essentia creaturæ, maxime, quia proprium est Dei, quod sit suum intelligere, sicut est proprium Dei, quod sit suum esse. Hæc autem ratio nulla est, ergo. Minor probatur. Intelligere, quod est proprium Dei, est infinitum comprehensuum totius latitudinis entis, & hoc non potest esse de essentia creaturæ, ergo intelligere finitum, quod non sit comprehensuum totius latitudinis entis potest esse de essentia alicuius creaturæ. Maior vero est manifesta.

¶ Quartò arguitur. Si intelligere non potest conuenire essentialiter alicui creaturæ, sed hoc est proprium Dei, sequitur quod causa propria, & particularis actus intelligendi non sit creatura, sed Deus. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quia est proprium Dei, quod sit suum esse in esse entitativo, & esse conuenit illi essentialiter, & per se, ideo esse est proprium, & particularis effectus Dei, ergo si intelligere conuenit soli Deo essentialiter, & per se, ille solus erit causa propria, & particularis actus essendi in genere intelligibili. Minor verò probatur. Nam intelligere est actus vitalis, ergo ipsum viuens est propria, & particularis causa actus intelligendi. Confirmatur argumentum. Omne, quod est tale per essentiam, est

Ad quintum
argumentum
principalis
questio. est
artic. 5.

est propria, & particularis causa talis forme, vt patet de igne, qui est calidus per se, qui est causa propria, & particularis caloris, & similiter de Sole respectu lucis, ergo si intelligere per se conuenit soli Deo, Deus erit propria, & per se causa actus intelligendi, vbicunque fuerit.

¶ Quinto arguitur in speciali de actu intelligendi, quo Angelus intelligit seipsum, & probatur, quod saltem ille sit intrinsecus, & essentialis creaturæ. Angelus per essentiam suam habet omnia necessaria ad actum intelligendi quo seipsum intelligit, ergo saltem talis actus intelligendi erit intrinsecus, & essentialis Angelo. Antecedens probatur. Nam vt docet D. Thom. 1. par. q. 56. art. 1. & omnes Thomistæ ibi, *Angelus respectu propria cognitionis est in actu per suam essentiam, ita quod non indiget aliquo extrinseco*. Consequentia vero probatur. Quia si habet per essentiam suam omnia necessaria ad intelligendum, ergo habet etiam ipsum intelligere. Hæc enim ratione D. Thom. in 2. dist. 3. q. 2. art. 1. ad quartum, dicit, quod intelligere Angeli est ab alio, & habet ab alio, respectu cognitorum naturalium, quia non habet esse in actu primo à seipso, sed ab alio, sed respectu propriæ cognitionis habet esse in actu primo à seipso, & per suam essentiam, vt diximus, ergo.

¶ Sexto arguitur. Natura intellectualis Angelica perfectior est in esse intellectuali actiuo, quam natura intellectualis humana; nam vt sæpe dictum est. In illo genere natura Angelica habet aliquid de actu per essentiam suam: natura vero humana est mera potentia, & docet etiam illud D. Thom. de veritate. q. 8. ar. 3. ad sextum, ergo naturæ intellectualis Angelicæ per essentiam suam conuenit aliquid actualitatis in illo genere, ac subinde actus intelligendi, quo intelligit seipsum, saltem erit illi essentialis, & nullo modo extrinsecus.

¶ Vltimo arguitur. Creatura per essentiam suam potest esse vltima actualitas in esse intelligibili passiuo, ergo potest esse per suam essentiam suum intelligere in esse intellectuali actiuo. Consequentia probatur ex paritate rationis. Nam multi Thomistæ tenent, quod Angelus intelligendo seipsum non format verbum, sed per suam essentiam est intellectus Angelus, vt dicemus infra in hoc articulo. Explicatur argumentum. Sicut in esse intelligibili actiuo vltima actualitas est actus intelligendi, ita in esse intelligibili passiuo vltima actualitas, & vltimū complementum est verbum, & conceptus mentis, ergo si creatura per essentiam suam est verbum, per essentiam suam erit actus intelligendi.

¶ In oppositum est. Proprium est Dei, quod sit suum esse in omni genere, & ratione, ergo.

¶ In huius rei expositionem notandum primo, quod ad esse intellectuale multa concurrunt; nam concurrebat intellectus, species intelligibilis: & de istis dictum est in articulo præcedenti, concurrebat etiam actus intelligendi, & verbum, seu conceptus: & de istis dicendum est in hoc articulo, vt consummatè, & perfectè explicemus finitatem creaturæ in isto esse.

¶ Secundo notandum est, quod commentator 12. Metaphysicæ. 3. 1. docet, quod in substantijs spiritibus operationes spirituales maximè intellectus sunt idem cum substantia angelica, quoniam substantiæ spirituales sunt maximè simplices, & habent maximam affinitatem cum substantia diuina. Et ita in ijs operationibus, præcipuè in suprema operatione intellectus assimilantur Deo. Ita quod sicut operationes diuinæ sunt idem cum diuina substantia propter suam simplicitatem maximam, ita operationes angelicæ spirituales sunt idem cum substantia

angelica: ad huius rei expositionem, & vt a clarioribus procedamus, sit.

A ¶ PRIMA conclusio. Intelligere purum, & abstractum sine aliqua restrictione non est nec esse potest de essentia alicuius creaturæ. Hæc conclusio est certissima. Et probatur omnibus argumentis, quibus probauimus in prima conclusione huius quæstionis, quod esse purum, & in abstracto sine aliqua restrictione non potest esse de essentia alicuius creaturæ, sed hoc est proprium Dei, quod sit ipsum esse ambiens, & includens omnem actualitatem, & perfectionem essendi, ergo proprium est Dei, quod sit ipsum intelligere continens, & ambiens omnem perfectionem intelligendi. Item nam intelligere infinitum cōprehensuum totius latitudinis entis non potest conuenire alicui creaturæ. Non enim est capax talis actus intelligendi; & ita hoc solum potest Deo competere, sed intelligere abstractum, & non restrictum habet omnem perfectionem intelligendi, & est cōprehensuum totius latitudinis essendi: sicut esse non restrictum, claudit omne esse; nam non habet vnde limitetur, & finiatur, ergo tale intelligere non potest esse essentialiale alicui creaturæ: præcipuè nam, vt infra dicemus, intelligere tantam habet amplitudinem, & extensionem, sicut esse. Hæc conclusio amplius probabitur infra conclusione sequenti.

Prima conclusio.

B ¶ Ex hac conclusione sequitur, quod intelligere creaturæ non solum non potest includere omne intelligere, verum etiam nec potest aliquid aliud intelligere includere, itaque sicut supra conclusione secunda huius quæstionis definiuimus, quod esse creatum non solum non potest includere omne esse, verum etiam non potest includere aliquid aliud esse: ita dicimus in proposito, quod intelligere creatum non potest includere omne intelligere, nec aliquid aliud perfecte, & completè. Ratio est eadem. Nam intelligens creatum finitum est, & limitatum, & non est ipsum intelligere in abstracto, sed habet certum genus, & certam differentiam, ergo impossibile est, quod includat aliquid aliud intelligere, Probatur consequentia, quia per illam differentiam opponitur omnibus alijs differentiis, & distinguitur ab omnibus alijs intra illud genus.

C ¶ SECUNDA conclusio. Impossibile est, quod intelligere cuiuscumque creaturæ, quantumvis eleuatæ sit eius substantia vel essentia. Quod dictum est de actione intelligendi, dicendum est de actione voluntatis, & de alijs actionibus immanentibus. Itaque intelligere velle non est, nec esse potest de essentia alicuius creaturæ quantumvis eleuatæ. Hæc conclusionem ex professo docet D. Thom. 1. par. q. 54. art. 1. & probat tribus rationibus obscurissimis, quæ explicandæ sunt in præsentis nam sunt elegantissimæ.

Secunda conclusio.

D ¶ Prima ratio est in argumento, sed contra. Plus differt actio rei à substantia, & essentia eius, quam ipsum esse eius, sed nullius creaturæ suum esse est sua substantia: hoc enim solius Dei proprium est, vt patet ex superioribus, ergo nec Angeli, nec alterius creaturæ sua actio est eius substantia. Ad expositionem huius demonstrationis aduertendum est, quod esse est magis intimum, & intrinsecum substantiæ, & essentia, quam operatio, tum quoniam esse est actualitas essentia, operatio vero non est immediata actualitas essentia, sed virtutis, & potentia: tum præcipuè: quoniam operatio præsupponit intrinsecè esse. Nihil enim potest operari, nisi sit, imò intelligi non potest, quod aliquid operetur, & non sit. Vis igitur huius rationis est; nam esse est quid magis intimum essentia, & substantia, quam intelligere, vt constat ex fundamento, sed esse non potest esse de essentia

ali-

alicuius creaturæ, vt iam demonstratum est, ergo multo minus intelligere, vel aliqua alia operatio.

¶ Secunda ratio D. Thom. in corpore, hæc est, *Nam actio est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiæ, vel essentie, impossibile autem est, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentialitate admixtum sit sua actualitas; nam actualitas potentialitati repugnat: Solus enim Deus est actus purus, ergo in solo Deo sua substantia est suum esse, & suum agere.* Hæc ratio difficilissima est. Et vt illam explicemus clarè & apertè.

¶ Est dubium de illa, an sit bona. Videtur quod non. Primo arguitur contra illam. Illa enim ratio assumit profundameto, quod operatio, seu actio est actualitas virtutis, sicut esse est actualitas, essentie. Hoc autem falsum est: ergo. Minor in qua est difficultas probatur primo. Virtus, & potentia operatiua est actualitas respectu propriæ operationis, ergo non est contra. Consequentia est euidens, Antecedens vero probatur. Nam potentia operatiua, verbi gratia, intellectus producit effectiue operationem, vnumquodque autem operatur in quantum est in actu, ergo virtus operatiua, vt intellectus est in actu respectu propriæ actionis. Secundo probatur minor. Quia essentia respectu actus essendi, quoniã est potentia, nullam habet efficientiã respectu actus essendi, sed esse aduenit omnino ab extrinseco, vt infra dicemus: sed intellectus, & potentia operatiua concurrunt actiue, & efficienter ad propriam actionem, ergo non se habet, vt potentia respectu illius, sicut essentia respectu actus essendi. Tertio probatur minor. Nam si actio intellectus est actualitas respectu potentie intellectiue, sequitur, quod semper actio intellectus sit perfectior simpliciter, quam potentia intellectiua. Consequens autem est falsum. Ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam vt infra quærit. vltima dicemus, esse est perfectissimũ omnium: qm̃ ad omnia comparatur, sicut actualitas ad potentiam, sed operatio intellectus respectu illius habet se, vt actualitas, ergo simpliciter erit perfectior, quã intellectus. falsitas cõsequẽtis probatur. Operatio procedit tanquam à causa efficiente à propria virtute, & potẽtia, & ordinatur ad perfectionem illius, ergo simpliciter, & absolute loquendo perfectior est intellectus, quam intellectio. Secundo principaliter arguitur contra idẽ fundamentum rationis. Nam ex hoc, quod actio sit propria actualitas virtutis, & potẽtiæ, sicut esse est propria actualitas essentie, solum sequitur, quod actio intellectus non sit sua virtus intellectiua, vt constat, ergo non inferitur, quod intelligere non sit essentia Angeli. Consequentia videtur bona. Antecedens probatur. Quoniam essentia Angeli nõ est propria potentialitas respectu actionis. Tertio principaliter arguitur contra secundam propositionem assumptam in eadem ratione, in qua dicitur, quod est impossibile, quod id, quod non est purus actus, sit sua actualitas. Actualitas enim potentialitati repugnat. Hoc autem videtur falsum. Essentia creata non est purus actus, vt constat, tamen includit in sua essentia aliquam actualitatem; nam essentia partim est actualis, partim potentialis, ergo quamuis propria virtus sit potentialis, potest includere aliquam actualitatem. Confirmatur. Ex hoc quod essentia non sit actus purus solum colligitur, quod sit actus admixtus potentialitati, ergo non repugnat illi aliqua actualitas.

¶ Nihilominus dicendum est, quod ratio ista optima est. Ad cuius expositionem notandum primo, cum Ferrar. 1. contra gent. cap. 45. recipiue in secunda ratione, quod hic loquimur de actione immanente qualis est actio intellectus, quæ quidem est

perfectio intrinseca agentis. Hæc enim est differentia inter actionem immanentem, & transeuntem, quod actio transeuntes non est perfectio intrinseca agentis, sed passi: cæterum actio immanens est perfectio intrinseca agentis, quæ intrinsecè perficit ipsum, perficit tamen immediatè, & proximè ipsam potentiam, & virtutem actiuam, mediatè vero, & remotè perficit ipsam substantiam, & essentiam agentis. Secundo notandum, quod actio immanens verbi gratia, intellectio est vltimum complementum, & vltima actualitas, & perfectio intellectus immediatè, & naturæ intellectiue. Itaque quantumcunque potentia sit in actu, respectu actionis est in potentia, & completur vltimatè per actum tanquam per vltimã actualitatẽ. Et ad hoc propositũ D. Thom. dicit, qd̃ sicut esse est actualitas essentie, ita operatio est actualitas virtutis propriæ. Nam sicut dicemus infra ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 4. art. 1. ad tertium, sicut esse est actualitas omnis naturæ, & essentie: ita vt omnis natura, & essentia quantumcunque actualis relata ad actum essendi est potentialis, & eius potentialitas completur, & actuatur per actum essendi, ita potentia quantumvis actualis est potentialis in ordine ad actum, & perficitur, & actuatur per illum. Et quamuis hoc verum sit in omni operatione, explicatur in speciali in operatione intellectus. Quoniam, vt docet Caiet. 1. par. q. 79. art. 2. intelligibilia, & intellectus pertinent veluti ad aliud genus entium, & habent veluti aliud esse distinctum ab entitatio. Et ita intellectus respectu speciei est veluti materia prima, quæ est potentia, species vero habet rationem formæ, quæ actuatur hanc potentiam, intelligere vero est vltimum esse, & vltima actualitas in illo genere, de quo optime Caietan. 1. par. quæst. 12. art. 2.

¶ Igitur vis rationis hæc est. Creatura quantumvis perfecta, & eleuata, est finita, & limitata, & non est actus purus, in quo distinguitur à Diuina essentia, vt infra dicemus, nam Diuina essentia in omni genere, & sũ oẽm ratione est infinita, & est actus purus, creatura vero sũ omnem rationem est actus habens aliquid admixtum de potentialitate. Itaque Deus in genere rerum intellectiualium est actus purus, creatura vero in hoc genere est actus admixtus potentialitati, ergo in hoc genere operatio, quæ est vltimum complementum, & vltima actualitas, non est illi intrinseca, & essentialis. Confirmatur primò, & explicatur hæc ratio, creatura in esse entitatio non est suum esse, quoniam non est actus purus, vt supra diximus, ac subinde vltima actualitas, quæ est esse, debet esse extrinseca essentie, sed in genere intellectuali, & in alia quacunque ratione non est actus purus, ergo in illo genere sua vltima actualitas (quæ est intelligere) non est illi intrinseca, & essentialis. Confirmatur adhuc secundo, & explicatur. Esse entitatum non est essentialis, & intrinsecum essentie creaturæ, ergo multo minus actio intelligendi. Antecedens est notum ex supra dictis. Consequentia vero probatur. Esse enim entitatum immediatè actuatur, & complet essentiam, actio vero intelligendi actuatur immediatè virtutem, & potentiam intellectiuam, mediatè vero essentiam. Itaque esse entitatum est actualitas essentie, actio vero actualitas potẽtiæ, quæ accidit essentie, ac subinde magis debet distingui ab essentia.

¶ Vnde ad argumenta facta contra istam rationem respondetur. Ad primum argumentũ respondetur, negando minorem. Ad primam probationem minoris. Respondetur aduertendo, quod quamuis operatio sit actualitas propriæ virtutis, & potẽtiæ, in quo quidem cõuenit cum actu essendi, est tamen differentia; nam essentia respectu actus essendi, merè potẽ-

potentialiter se habet, & nullo modo concurrat effectui, ut infra dicemus, ceterum virtus, & potentia actiua habet aliquam actiuitatem, & efficientiam respectu propriæ operationis, concurrunt enim effectui ad illam. Quo posito ad probationem dicendum, quod potentia, & virtus est in actu respectu propriæ operationis, non tamen est perfecte, & complete in actu, sed habet aliquid admixtum de potentia, quæ quidem completur, & actuatur per actum. Et non est inconueniens, quod aliquid sit in actu, & in potentia respectu eiusdem rei secundum diuersas rationes, & consideraciones. Quoniam ut docet D. Thom. 1. par. q. 77. art. 6. anima est in actu respectu suarum potentiarum, nam producit illas per simplicem emanationem, & est in potentia respectu illarum, quoniam actuatur per illas, & recipiuntur in illa, ita in proposito potentia est principium efficiens operationis, & secundum istam considerationem est in actu respectu operationis, ceterum actus complet, & actuatur id quod potentialitatis est in potentia ipsa, & secundum istam rationem virtus est in potentia respectu operationis. Ad secundam probationem minoris. Respondetur ex dictis, quod est maxima differentia inter essentiam, & actum essendi ex vna parte, & potentiam, & actum proprium ex alia; nam essentia nullam actualitatem habet respectu actus essendi, sed est mera potentia passiva respectu illius. Et ita non potest concurrere effectui ad suum esse, ceterum potentia operatiua est aliquo modo in actu respectu propriæ operationis, & ita concurrat effectui ad suam operationem. Quod explicandum est in solutione ad quartum argumentum articuli. Ad tertiam probationem minoris dicendum est ex professo infra in questione vltima huius tractatus, pro nunc dicendum, quod quando esse sit perfectissimum omnium simpliciter, & absolute loquendo, potentia tamen simpliciter, & absolute loquendo perfectior est quam operatio, ratio differentie est. Nam essentia respectu actus essendi nullam actualitatem habet, nec efficientiam, sed respectu alius tantum habet rationem potentie, potentia vero, ut diximus, habet actualitatem respectu propriæ operationis, & est principium efficiens illius, causa vero efficiens præhabet in se perfectionem effectus; nam agit in quantum est in actu, ut sepe dictum est. Ad secundum argumentum responderetur, quod ex hoc, quod intelligere non sit virtus, & potentia intellectiua optime inferitur, quod non sit essentia Angeli. Quoniam virtus intellectiua non est essentia Angeli, imò potiori ratione inferitur, quod intelligere non sit essentia creaturæ, quam esse; nam si esse non est de essentia creaturæ, quoniam comparatur ad essentiam tanquam proprius, & immediatus actus ad potentiam, multo melius id inferitur de actione intelligendi, quæ est magis extrinseca, & est actus immediatus virtutis operatiue, medius vero, & magis extrinsecus essentia. Ad tertium argumentum contra secundam propositionem rationis. Respondetur, quod id quod non est purus actus, potest includere in sua essentia aliquam actualitatem, non tamen vltimam, qualis est actio intelligendi in proprio genere, alias in illo genere saltem esset pura actualitas. Secundo responderetur cum Caietan. 1. par. quæst. 54. art. 1. quod quamuis non sit impossibile, quod id quod est potentiale sit actuale, secundum diuersas rationes, ut patet in forma, quæ respectu materię est aliquid actuale, & est aliquid possibile respectu actus essendi, est tamen impossibile, quod propria potentia sit suus proprius actus; nam actus proprius, & propria potentia habet repugnantiam, quod supra art. secundo declarauimus, loquendo in creaturis, ubi formaliter reperi-

tur ratio potentie. Et ex his dictis responderetur ad confirmationem, & manet explicata secunda ratio D. Thom.

A ¶ Tertia ratio illius ibidem est. Si intelligere Angeli, vel alterius creaturæ esset sua substantia, oporteret, quod intelligere Angeli, vel alterius creaturæ esset subsistens, intelligere autem subsistens non potest esse nisi vnum, licet nec aliquid abstractum subsistens. Vnde vnus Angeli substantia non distingueretur, nec a substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, nec a substantia alterius Angeli, si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non posset esse gradus in intelligendo perfectus, & minus perfecte, cum hoc contingat propter diuersam participationem ipsius intelligere. Hæc autem ratio difficillima est, & obscurissima, & ita vix explicetur clare.

B ¶ Est dubium circa illam an sit bona, videtur quod non: ratio dubitandi est. Ex hoc quod intelligere creaturæ, verbi causa, Angeli, sit substantia, & essentia, quamuis optime colligatur, quod sit subsistens, non tamen colligitur, quod sit vnum: & quod non distinguatur ab alijs Angelis, & a substantia diuina; nam ipsa substantia, & essentia Angelica est verè subsistens, tamen non est vnicum subsistens indistinctum a Dei substantia, & ab alijs Angelis, ergo. Confirmatur primo argumentum. Substantia Angeli est finita, & limitata, ut constat, ergo ex eo, quod intelligere Angelicum sit substantia Angelica, non recte colligitur, quod sit vnum subsistens, & quod non distinguatur a Dei substantia, & ab alijs Angelis. Confirmatur secundo. In substantia Angelica sunt gradus diuersi, secundum quod diuersimodè participant diuinam naturam, ergo quamuis intelligere Angelicum sit eius substantia, & essentia, non recte colligitur, quod non sint diuersi gradus intelligendi.

C ¶ Nihilominus dicendum est, quod illa ratio est optima, ut colligitur ex fundamentis positis in præcedenti demonstratione. Cuius rationis hæc est vis. Nam si intelligere Angelicum, vel cuiuscunque creaturæ esset eius essentia, ergo Angelus, vel talis creatura in esse intelligibili esset suum esse, ac subinde actus purus, & intelligere abstractum, id est, continens omnem perfectionem intellectionis; nam intelligere abstractum non est determinatum, & inde est, quod tale intelligere esset vnicum, & infinitum, & non distinctum ab intelligere diuino, nec ab intelligere alterius creaturæ. Explicatur adhuc argumentum. Nā si creatura in esse entitatio esset suum esse, esset vnicum esse abstractum, & non determinatum per aliquam potentiam, & non distinctum ab esse diuino, ut iam diximus in prima conclus. art. primi, & in conclusionib. quæstionis huius, ergo si in esse intelligibili esset suus vltimus actus, & suum intelligere, erit vnicum intelligere abstractum, & non determinatum, ac subinde non erit distinctum ab intelligere diuino. Et ex hoc inferitur etiam, quod non sunt gradus in intellectione; nam solum est vnicum intelligere abstractum, includens omnem perfectionem intellectionis. Vnde ad argumentum factum, responderetur, quod si intelligere Angeli, vel alicuius creaturæ esset eius substantia, vel essentia, esset intelligere infinitum, & illimitatum, ut diximus, & sic esset vnicum intelligere non distinctum a diuino intelligere. Et per hoc patet ad primam confirmationem, & etiam ad secundam.

E ¶ Quarta ratio formari potest. Ex opposita sententia sequitur, quod sit confusio in operibus creaturæ, verbi causa, Angeli, ita ut actio voluntatis sit actio intellectus, & e contra, quod est maximum absurdum, ergo. Sequela probatur. Nam vtraque actio

Actio Angelus est ipsa essentia Angelica, ergo sunt idem inter se. Confirmatur; sequitur, quod demon qui habet odium Dei sit malus per essentiam, & substantiam suam, quod est falsissimum. Sequela probatur: nam talis actio est essentia, & substantia Angelus.

¶ Quinta ratio est. Si intelligere conueniret essentialiter, & per se alicui creaturæ, conueniret illi in suo modo, & cum omni plenitudine, & perfectione. Hoc autem est impossibile, ut iam probauimus, ergo. Sequela probatur. Nam forma, quæ conuenit alicui essentialiter, & per se, conuenit in summo, & cum omni plenitudine, ut iam sæpe diximus.

¶ Vltima ratio est. Intelligere si est essentialiter, alicui creaturæ, sequitur, quod conueniat illi semper, & ab æterno. Consequens est falsum, ut constat. Quoniam non conuenit illi esse ab æterno, ergo nec intelligere. Sequela est nota. Nam essentialia semper conueniunt. Sed ut conclusio hæc amplius explicetur sit.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Certissimum mihi videtur, quod operatio creaturæ, verbi causa, intelligere distinguatur realiter tanquam res à re à substantia, & essentia creaturæ. Hæc conclusio est communis omnibus Theologis, præcipue Thomistis, & insinuat eam D. Thom. hic. Et probatur primo argumentis factis pro præcedenti conclusione, quæ hoc conuincunt, & argumentis factis in secundo articulo huius questionis pro quarta conclusione, quibus probauimus, quod esse tanquam res à re distinguitur ab essentia, quæ omnia à fortiori conuincunt in nostro proposito. Nam ut dictum est, actio intelligendi magis extrinseca est essentia, quam actus substantialis essendi, qui est magis intimus, unde si esse distinguitur tanquam res à re ab essentia, multo magis distinguitur intelligere à substantia, & essentia rei, & ita omnia, quæ ibi dicta sunt de esse, & essentia, meliori titulo debent dici in proposito, vide ea.

¶ Secundò probatur conclusio. Virtus operatiua habet veram efficientiam respectu propriæ operationis, & similiter essentia mediante virtute operatiua. Quoniam ut diximus, in hoc differunt essentia, & esse ex vna parte, & virtus operatiua, & operatio ex alia, nam essentia respectu actus essendi nullam habet efficientiam, potentia vero habet efficientiam respectu propriæ operationis, & consequenter essentia, mediante potentia effectiue producit operationem, ergo multo magis distinguuntur tanquam res à re, essentia, & operatio, quam essentia, & esse. Probatur consequentia. Causa enim efficiens, & effectus distinguuntur tanquam res à re.

¶ Tertiò arguitur pro hac conclusione: virtus operatiua secundum probabiliorē sententiam distinguatur tanquam res à re ab essentia cuiusque creaturæ, quod docet D. Thom. & omnes Thomistæ. 1. par. quæst. 54. art. 3. & quæst. 77. art. 1. ergo multo magis distinguatur tanquam res à re ipsa operatio à substantia creaturæ. Probatur consequentia. Nam magis intima est ipsi essentia potentia, quæ operatio; nam operatio præsupponit essentiam, & potentiam. His positis respondendum est ad argumenta facta in principio huius articuli.

¶ Ad primum argumentum respondetur primo, quod aliqua res finita, & limitata non potest esse de essentia alicuius creaturæ, ut patet in gratia, & charitate, & alijs accidentibus ordinis diuini, quæ sunt finita, & limitata, tamen non possunt esse de essentia alicuius creaturæ, quoniam sunt superioris ordinis, & ita quamuis actus intelligendi sit finitus, & limitatus, non potest esse de essentia alicuius creaturæ. Secundo respondetur, & multo melius, quod

si operatio creaturæ esset essentia, & substantia rei, non esset aliquid finitum, & limitatum, ut diximus in rationibus. Et est optimum exemplum de esse, de quo diximus supra in primo articulo, quod si esset de essentia alicuius creaturæ, non esset aliquid finitum, & limitatum. Ad confirmationem idem respondetur.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod forma potest esse de essentia alicuius creaturæ, sicut de facto est; quoniam in nullo genere vel ratione est actus vltimus, sed est actus, qui habet admixtam potentiam, cæterum operatio virtutis, quamuis non sit vltimus actus simpliciter, vt probat optimè argumentum, est tamen vltimum complementum, & vltima actualitas in suo genere, & ideo non potest esse de essentia alicuius creaturæ. Alias enim in illo genere esset pura actualitas, quod est impossibile. Quod amplius explicabitur infra in solutione ad quartum argumentum huius articuli.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod ut iam sæpe dictum est, si intelligere Angelicum esset sua essentia, esset infinitum comprehensum totius latitudinis entis, hoc autem est proprium Dei, ut dicit argumentum. Quia forma, quæ conuenit alicui essentialiter, conuenit in summo cum omni plenitudine, ut diximus in rationibus pro conclusione primi articuli huius questionis.

¶ Ad quartum argumentum, quod est optimè, dubium est, an creatura intellectualis sit causa propria, & particularis actus intelligendi, & ratio dubitandi pro parte negatiua, est illa, quæ propoſita est in quarto argumento, & in confirmatione. Ad hoc dubium infra ex professo dicendum est, cum disputabitur illa quæstio, vtrum esse sit proprius effectus Dei. Pro nunc dicendum est breuiter, quod esse est vltima actualitas simpliciter, & vniuersalissima actualitas. Et hac ratione totaliter debet tribui Deo tanquam causæ propriæ, & particulari actus essendi. Cæterum actio intelligendi non est vltima actualitas simpliciter, sed in tali genere, & ideo partim est ab extrinseco in quantum species intelligibiles, per quas intellectus creatus est in actu completo, & perfecto sunt à Deo, partim vero ab intrinseco in quantum intellectus, & essentia intellectualis habet aliquam virtutē actiuam ad illum actum, virtutem inquam actiuam radicalem, & imperfectam, ut diximus in prima conclusione articuli præcedentis, de qua D. Thom. in 2. dist. 3. q. 2. ar. 1. ad 4. & per hoc patet etiam ad confirmationem.

¶ Ad quintum argumentum. Infra etiam magis ex professo dicendum est. Pro nunc dico, quod licet principium talis intellectus propriæ essentia sit ipsamet substantia Angelica, nihilominus tamen actus ille, quo Angelus seipsum cognoscit aliquo modo extrinsece est essentia. Ratio est. Quoniam quod actu sit principium actiuans intellectum in esse intelligibili est accidentarium essentia, quoniam transit ad aliud genus entis; nihilominus tamen magis intimus, & intrinsecus est ille actus, quo cognoscit seipsum, quam alij, quibus cognoscit alia.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod ut constat ex iam dictis, intellectus Angelicus differt ab humano; quoniam Angelicus habet aliquid actualitatis in illo genere, cæterum non est purus actus in illo, & ideo non debet habere vltimam actualitatem in illo genere, quæ actualitas sit illi essentialis, quid vero actualitatis habeat, dictum est in præced. articulo.

¶ Ad vltimum argumentum, ut consummate, & completè explicemus quomodo creatura in esse intelligibili est finita, & limitata, & non est suus vltimus actus.

SVBAR-

S V B A R T I C V L V S.

An aliqua creatura in esse intelligibili passivo sit suus ultimus actus, ita ut per essentiam suam sit sua ultima actualitas.

Aduertendum enim est, quod aliqua res potest esse intelligens actiue. & secundum istam rationem vltima actualitas est actio intelligendi, potest etiam esse intellecta, & secundum istam rationem est difficultas, an possit esse sua vltima actualitas. Secundo aduertendum, quod sicut res dicitur actu intelligens per actum intelligendi, ita dicitur actu intellecta per verbum, & conceptum, quod explicabitur amplius infra. Quomodo igitur est, an aliqua creatura dicatur actu intellecta, & re vera sit per seipsam sine verbo, & sine aliquo superaddito lux essentiae. Quod alijs verbis interrogant Theologi, verum intellectus creatus semper quod cognoscit, formet verbum, & conceptum. Videtur quod non.

¶ Primo arguitur. Sicut se habet intelligere in esse intellectuali actiue, ita se habet intelligi in esse intelligibili passiuo, ut constat manifestè. Itaque sicut intelligere est vltima actualitas in esse intellectuali actiue, ita intelligi est vltima actualitas in esse intelligibili passiuo, ergo satis est, quod ipsum intelligi sit extrinsecum omni creaturæ in esse intelligibili passiuo, & non est necessarium, quod ipsum verbum sit extrinsecum in illo genere.

¶ Secundo arguitur. Suprema natura intellectualis, videlicet Angelica, in sua suprema, & maxime intima cognitione, quæ cognoscit seipsum, non producit verbum, ergo per essentiam suam potest habere rationem verbi, & conceptus. Consequentia est bona. Antecedens probatur primo. Essentia Angelica est præsens suo intellectui, etiam in esse intelligibili, ergo non est necessarium verbum. Consequentia probatur, nam verbum nihil aliud est, quædam funditudo vicaria, & substituta rei, quæ supplet vices illius, verbum enim non est propter se, sed propter rem representatam, ergo si res est intima in suo genere, non est necessarium. Antecedens vero probatur. Quoniam essentia Angelica est actu intelligibilis, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 16. art. 1. nam est eleuata a materia, ergo per seipsam est maxime intima intellectui Angelico. Secundo probatur antecedens. Nam essentia Angelica hac ratione potest per seipsam esse principium intellectus, ergo potest etiam esse terminus. Probat consequentia; nam diuina essentia, quia eleuata est a materia, sicut potest esse principium intellectus, ita potest esse terminus. Tercio probatur antecedens. Verbum ponitur in intellectu, ut faciat proportionem inter rem, & intellectum, sed essentia Angelica est maxime proportionata cum proprio intellectu, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor probatur. Angelus ita purus est in seipso, sicut in quocunque, & similitudine, quæ sit in proprio intellectu, alijs enim Angelus indigeret specie intelligibili ad cognoscendum seipsum, ergo ex natura sua est proportionatus cum proprio intellectu. Quarto probatur antecedens. Si deberet poni verbum, maxime quia obiectum intellectus Angeli est quidditas immaterialis abstrahens ab existentia, essentia vero Angelica est coniuncta cum existentia, & ad hoc ponitur verbum, ut essentia reluceat sine existentia; sed hæc ratio est nulla; nam species per quam Angelus cognoscit seipsum, est propria essentia, quæ est maxime coniuncta cum existentia, ergo

non potest cognoscere propriam essentiam, prout abstrahit ab existentia.

¶ Tercio arguitur. De essentia intellectus creatæ non est formare verbum, ergo potest esse intellectum in actu vltimo, & in vltima actualitate sine verbo. Consequentia est euident. Antecedens vero probatur. Nam probabilissima sententia est ferè omnium Thomistarum, quod beati in visione beata non formant verbum, ut dicemus infra, tamen talis cognitio, & visio quantumuis eleuata sit, non est Deus, sed creatura, & creata intellectio, ut constat, ergo.

¶ In oppositum est. Proprium est Dei, quod sit suum esse in omni genere, & ratione, ut iam dictum est, ergo.

¶ In hac difficultate huius articuli aliqui authores existimant, quod non est necessarium, quod in intellectu creatæ naturali etiam formetur verbum, sed quod potest esse res intellecta per seipsam sine verbo superaddito, hanc sententiam tenet expressè Caietan. 1. par. q. 27. art. 1. dubio quarto, specialiter loquens de Angelis. Ait enim, Angelus autem seipsum per seipsum etiam obiectiue præsentialiter habens vane verbum formaret de se sibi. Hanc etiam sententiam tenent alij etiam Thomistæ. Secunda sententia est huic opposita, quod in omni intellectu creatæ saltem naturali formatur verbum. In huius rei expositionem.

¶ PRIMA conclusio. Probabile est, quod non omnis intellectio naturalis creata producit verbum, & in speciali hoc est probabile in cognitione, quæ Angelus cognoscit seipsum. Hæc conclusio probatur argumentis factis primo loco, & autoritate Caiet, & aliorum, quæ illam reddunt probabilem. Et aduertendum est, quod secundum istam sententiam dicendum est, quod natura intellectualis suprema, qualis est Angelica in sua suprema operatione, & maxime intima, qualis est intellectio, quæ seipsum cognoscit, attingit diuinam perfectionem, quantum ad hoc, quod sicut in diuina intellectuone propriam suam maximam puritatem, & perfectionem, principalem talis intellectus est intellectus, nempe ipse in diuina essentia, terminus eius est etiam intrinsecus. Itaque per seipsam est principium, & per seipsam terminus, nam verbum diuinum est ipsamet diuina essentia. Ita Angelus in ista intima intellectuone per suam essentiam habet rationem principii effectiue, & speciei intelligibilis, habet etiam rationem termini intellectus. Deficit tamen Angelus a diuina perfectione quantum ad hoc, quod intellectio ipsa, ut diuina in artic. precedenti, est aliquid extrinsecum essentia Angelica. In Deo autem intelligere diuinum est diuina essentia. Itaque in diuina intellectualitate per seipsum Deus habet omnia necessaria ad hoc, quod sit intelligens in actu, habet enim per seipsum speciem intelligibilem, verbum, & actum intelligendi, & in esse intelligibili passiuo, etiam vltimus actus, & vltima actualitas, quæ est intelligi, est intrinseca, & ipsa diuina essentia, cæterum creatura quantumuis eleuata, & in operatione quantumuis intima, semper vltimus actus est extrinsecus, in esse intellectuali passiuo ipsum intelligi.

¶ SECUNDA conclusio. Longe probabilius, & in doctrina D. Thomæ, certissimum est, quod in omni cognitione naturali quantumuis eleuata formatur verbum, per quod res constituitur in actu vltimo intelligibilis passiuè. Probat quod hæc conclusio sit certa in doctrina D. Thomæ. Inde enim colligitur eius maior probabilitas. Hanc sententiam docet D. Tho. semper quod loquitur de re hac 1. par. quæst. 27. art. 1. vbi dicit: Quicumque autem intelligit ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum

Prima conclusio.

Secunda conclusio.

ipsam, quod est conceptio rei intellecta ex vi intellectiua proueniens, & ex eius notitia procedens, & adducit istā doctrinam, ut per hoc, quod verum habet in creaturis ascendamus ad diuinam generationem verbi. Et de potentia, quæst. 9. art. 5. in corpore, inquit. Cum in Deo sit intelligere, & intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet, quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quæ est absolute de ratione eius, quod est intelligere, cōceptio vero intellectus apud D. Thom. vocatur verbum. Et in speciali docet, quod sicut intellectus quando intelligit alium, format verbum, ita etiam quando intelligit seipsum. Et hoc etiam adducit ad explicandum, quod Deus quando intelligit seipsum, format verbum, quæ omnia non haberent verum, si Angelus cognoscendo seipsum non formaret verbum. Idem tenet D. Thom. de verit. quæst. 4. art. 2. quod semper producit verbum, siue per essentiam intelligatur, siue per similitudinem, ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi. Vnde etiam quando mens intelligit seipsum, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum à notitia mētis. Nihil clarius dici potest. Hoc etiam videtur dicere D. Thom. 1. contra gent. cap. 53. Sed est locus insignis D. Thom. 4. contra gent. cap. 11. vbi D. Thom. dicit, quod in intellectuali vita diuersi gradus inueniuntur; nam intellectus humanus est seipsum cognoscere possit, tamen primum sue cognitionis initium ab extrinseco sumit, quia non est intelligere sine phantasmatibus. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum, nondum tamen ad vltimam perfectionem vite ipsorum peruenit, quia licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intellectio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere, & esse. Vltima igitur perfectio vite competit Deo, in quo non est aliud intelligere, & aliud esse. Et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa diuina essentia. Dico autem intensiorem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de se intellecta. Eandem sententiam tenet Ferrar. in locis citatis, & alij multi Theologi, præcipue ex Schola D. Thom. probanda est hæc conclusio diligentiissime. Non tamen intendimus adducere omnes rationes, quæ adduci solent ad probandum, quod noster intellectus format verbum, ita enim adduci solent. 1. par. q. 27. art. 1. & in alijs multis, sed solum adducimus rationes, quæ ad nostrum institutum attinent.

¶ Prima ratio est, quæ desumitur ex doctrina D. Thom. in loco vltimo citato. Cognitionis enim cuiuscunque creaturæ quantumuis eleuata non est ita perfecta sicut diuina, sed deficit ab illa, nam Deus in illo esse est actus purus, non vero creatura, sed perfectio diuinæ cognitionis consistit in hoc, quod habeat pro principio, & pro termino ipsam diuinam essentiam: nam ipsamet essentia diuina habet rationem principij, & verbum diuinum, quod est ipsa diuina essentia habet rationem termini, ergo cognitio Angelica, vel cuiuscunque creaturæ deficit ab hac perfectione, & quamuis habeat pro principio propriam essentiam, non tamen habeat eam pro termino.

¶ Secunda ratio est. Quæcunque creatura quantumuis eleuata per propriam essentiam non habet, quod sit actu intellecta, sed actu intelligibilis, ergo habet, quod sit actu intellecta per verbum accidentarium superadditum essentia, antecedens est notus nam hæc est differentia inter diuinam naturam, & omnes alias naturas creatas, & creabiles, quod natura diuina de sua essentia habet, quod sit actu intellecta, cum sit purus actus in ratione intelligibili-

lis passiuæ, alia vero creaturæ quantumuis eleuata, & à materia depurata non sunt per suam essentiam, actu intellecta, sed actu intelligibiles; nam non sunt purus actus in illo genere, sed habent aliquid admixtum de potentia. Consequentia vero probatur. Essentia enim verbi est, quod sit actu intellectum. Confirmatur hæc ratio. Ut dictum est in præcedenti articulo, natura creata quantumuis eleuata per suam essentiam non est suum intelligere, sed intelligere conuenit ei accidentaliter, quoniam est vltima actualitas in genere intellectualitatis actiuæ, & cum sit vltima actualitas non potest esse de essentia creaturæ, quæ non est actus purus in illo genere, ergo similiter quæcunque essentia, & natura creata, quæ non est actus purus in esse intelligibili passiuo, non potest per seipsam esse intellecta, sed per aliquid superadditum, scilicet, per verbum.

¶ Sed ut hanc rationem, quæ est omnium profundissima explicemus, dubium est circa illam. Non enim videtur conuincere. Et ratio dubitandi est. Possumus enim dicere, ut diximus in primo argumento, quod sicut vltima actualitas in esse intellectuali actiuo est intelligere actiuæ, per quod constituitur actu in ratione intelligentis, ita vltima actualitas in genere intelligibili passiuo est intelligi, quod quidem intelligi extrinsecum est omni creaturæ, ergo non est necessarium ponere verbum, per quod res dicatur intellecta actu, ita ut sit eius vltima actualitas, sed sufficit ipsum intelligi passiuæ, quod est vltima actualitas in genere intelligibili passiuæ, per quod constituitur vltimate in ratione intellecti.

¶ Nihilominus respondetur, quod ratio illa optima est, & optime concludit nostram conclusionem. Ad cuius expositionem notandum primo, quod sicut esse actu intelligentem actiuæ dicit perfectionem, & actualitatem, & oritur ex maxima puritate, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 14. art. 1. vbi docet, quod ex immaterialitate, & eleuatione à materia oritur intellectualitas actiuæ, & hac ratione esse actu intelligentem dicit puritatem, & perfectionem, ita esse intelligibile actu passiuæ dicit perfectionem, & oritur intelligibilitas ex puritate, & abstractione à materia, ut docet etiam D. Thom. in eadem parte q. 12. ar. 1. Vnde esse actu intellectum passiuæ dicit maximam perfectionem, & puritatem. Secundo adnotandum est, quod adhuc maiore perfectionem dicit esse intelligentem actu, quam esse actu intellectum passiuæ, sicut actiuitas, & potentia actiua dicit maiorem perfectionem, & puritatem, quam potentialitas, & potentia passiuæ. Vnde aliquid dicitur actu intelligens per actum quandam intrinsecum ipsi potentia, scilicet, per intelligere, ceterum intellectum actu non dicitur per aliquam actualitatem intrinsecè inhaerentem ipsi rei, sed per ordinem ad aliquid extrinsecum aliquo modo. Tercio, & vltimo est aduertendum id, quod maximè attinet ad rem, quod ad hoc quod aliquid dicatur actu intellectum, & habere vltimam actualitatem in

ratione intelligibilis, non satis est intelligi, nisi etiam ad sit verbum. Nam res ipsa, quæ antea erat intelligibilis, per ipsum intelligi nullam puritatem, & perfectionem acquirit in genere intelligibili; nam per ipsum intelligere, vel intelligi non habet res maiore puritatem in esse intelligibili, & repræsentatiuo. Non enim repræsentatur puriori modo per solum ipsum intelligere, vel intelligi, cum non sit repræsentatiuum. Igitur solum habet maiorem actualitatem, & perfectionem, & puritatem per ipsum verbum, itaque per speciem res est actu intelligibilis, quoniam eleuata à materia, per verbum vero est actu intellecta, & acquirit actualitatem, & perfectionem, non in esse entitativo, sed in esse intelligibili, & repræsentatiuo.

praesentatio, quod amplius explicabitur statim; & per hoc respondetur ad rationem dubitandi, & explicatur vis huius rationis.

¶ Tertia ratio est. Obiectum formale intellectus Angelici est quidditas immaterialis, prout abstrahit ab existentia, ergo obiectum formale propriae intellectus est propria quidditas, prout abstrahit ab existentia. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Potentia enim intellectiva illius est maxime abstracta, ergo & eius obiectum. Item nam existentia est accidens respectu propriae quidditatis, ergo propria quidditas ut abstrahit a tali accidente, debet esse obiectum propriae intellectus: nam ut sic est magis abstracta. Tunc sic, essentia Angeli, prout abstrahit ab existentia, est obiectum cognitionis, qua cognoscit propriam essentiam, sed essentia Angeli a parte rei est coniuncta cum existentia, ergo non habet rationem rei intellectae, prout est a parte rei, sed prout abstrahit ab existentia in verbis; & hoc argumentum procedit de quacunque creatura quantumvis eleuata. Confirmatur argumentum ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 82. art. 3. ubi dicit, quod haec est differentia inter intellectum, & voluntatem, quod voluntas fertur in res, prout in se sunt sub existentia, intellectus vero respicit ens sub abstractione ratione, & prout abstrahit ab existentia in actu exercito, ergo intellectus Angelicus intelligit propriam essentiam, prout abstrahit ab existentia.

¶ Quarta ratio est. De ratione intellectus est non solum, quod intellectus vnitur cum re intellecta, sed etiam quod fiat vnus cum illa, trahendo illam ad se, ut ait Aristot. 3. de Anima, tex. 15. & D. Thom. in multis locis, praecipue 1. par. q. 27. art. 4. ubi constituit differentiam inter intellectum, & voluntatem. Nam voluntas est inclinatio ad res ad extra, & trahitur a rebus, intellectus vero trahit res ad se, sed si Angelus non producit verbum, non trahit res ad se, sed potius fertur ad illas, ergo. Quod si quis dicat, quod haec vnio fit per speciem intelligibilem, vel per essentiam Angelicam vnitam in ratione speciei intelligibilis, & quod per vnionem, qua species, vel essentia loco speciei vnitur intellectui, trahit res ad se. Contra, talis vnio praecedit omnem operationem intellectus, Quoniam prius saltem natura est, quod intellectus sit in actu primo per speciem intelligibilem, quam sequatur actio. Actio enim est effectus intellectus in actu primo, ergo intellectus debet trahere res ad se in sua operatione per verbum, & conceptum. Haec ratio procedit de natura intellectus; nam praecedens ratio procedit ex parte obiecti.

¶ Quinta ratio. Quoniam si de ratione intellectus naturalis est producere verbum, habemus in naturalibus optimum simile, & exemplum, quo explicemus ineffabilem productionem verbi in diuinis, & ita D. Thom. in multis locis, & multi alij Sancti, & Theologi per analogiam, & proportionem ad verbum creatum explicant mysterium Diuini verbi, ergo dicendum est, quod de ratione intellectus creaturae naturalis est producere verbum.

¶ Sexta ratio. Nam multi Theologi tenent, quod in suprema cognitione creatura, qua beati vident Deum sicuti est, producitur verbum, ut dicemus infra, & qui dicunt, quod beati non formant verbum, id asserunt, quia existimant, quod implicat contradictionem, quod deus similitudo creaturae representans Deum sicuti est, ergo in omni alia naturali cognitione producitur verbum. Probatur consequentia. Quoniam non implicat contradictionem, quod deus similitudo creaturae, quae representet creaturam quantumvis eleuatam sicuti est, nam potest dari spe-

cies eiusdem ordinis cum illa. Item, nam diuina essentia magis pura est, quam essentia cuiuscunque creaturae, quantumvis suprema, & eleuata sit.

¶ Igitur omnis cognitio naturalis quantumvis intima, & eleuata, qualis est cognitio Angelica, qua cognoscit seipsum, accedit ad diuinam cognitionis perfectionem, deficit tamen ab illa; nam omnis creatura quantumvis actualis in hoc genere non est actus purus, sed actus potentialitate admixtus. Deus enim, quoniam actus purus est in omni genere, & in esse intelligibili habet vltimum complementum suae cognoscibilitatis per essentiam suam, ita ut intellectus, & verbum diuinum sit diuina essentia, & principium intellectus, & per essentiam suam, non solum est actu intelligibilis, verum etiam res intellecta per verbum; ceterum creatura quantumvis eleuata sit, non habet quod sit intellecta per suam essentiam, nec habet vltimum complementum in esse intelligibili, & ita principium intellectus habet intrinsecum per suam essentiam, per quam est intelligibilis; ceterum vltimum complementum, & vltimam actualitatem, per quam est intellecta, non habet per seipsum, sed per verbum. Sit optimum simile in natura in esse entitatio; nam quacunque natura quantumvis actualis in sua essentia, relata tamen ad vltimum actum essendi est potentia, quae actuatur per esse, esse vero est accidentarium omni creaturae, & nulla creatura habet hoc complementum per essentiam: ita essentia cuiuscunque creaturae maxime eleuata, est actu intelligibilis per seipsam, habet autem, quod sit actu intellecta per verbum accidentarium, quod reddit naturam illam actu intellectam. His positis respondetur ad argumenta in principio facta.

¶ Ad primum argumentum respondetur ex dictis in explicatione secundae rationis, quod non se habet, eodem modo intelligi in esse intelligibili passiuo, sicut intelligere in esse intellectivo actiuo: nam intelligere est vltimus actus, & vltima actualitas perficiens potentialitatem naturae intellectus, intelligi vero non perficit in esse intelligibili passiuo, sed solum perficitur res in tali esse per verbum, ut iam diximus.

¶ Ad secundum argumentum respondetur negando antecedens, & dicimus, quod Angelus in sui suprema operatione, & maxime intima, qua cognoscit seipsum, format verbum, ut docet D. Thom. in locis citatis. Ad primam probationem antecedentis respondetur, quod essentia Angelica est praesens intellectui, ut principium actionis, non tamen ut terminus, ut diximus in rationibus pro secunda conclus. Nam ut habeat rationem termini, requiritur, quod ipsa essentia sit purior, & abstractior, & quod habeat magis de actualitate in illo genere, & quod abstrahat ab existentia, & quod non solum sit intelligibilis actu, sed actu intellecta, quod dicit maiorem perfectionem, puritatem, & actualitatem in esse intelligibili, quoniam quid actualius est esse actu intellectum interius, quam esse actu intelligibile, item non sufficienter vnitur obiectum per speciem, sed requiritur verbum, per quod retrahatur ad ipsum intellectum. Ad secundam probationem antecedentis respondetur, quod ex eo, quod essentia Angelica sit actu immaterialis, solum sequitur, quod sit actu intelligibilis, & principium intellectus, non tamen sequitur, quod sit actu intellecta per seipsam, & terminus intellectus, quoniam non est actus purus: essentia vero diuina est principium, & terminus intellectus per seipsam, & non solum actu intelligibilis, sed etiam actu intellecta, quia est actus purus in illo genere. Ad tertiam probationem antecedentis respondetur, quod essentia Angelica secundum

cundum se non habet sufficientem proportionem, cum intellectione actuali ipsius Angeli. Actualis. n. cognitio requirit obiectum non solum intelligibile actu, sed quod habeat ultimam actualitatem, & quod sit actu intellectum. Item nam actio intellectus est tractiua (vt ita dixerim) nam trahit rem ad se, & non potest illam trahere ad se, nisi per verbum. Itaque maiorem quandam puritatem, & actualitatem habet essentia Angelica in verbo, quam in seipsa, saltem in modo essendi; nam in se tantum est intelligibilis actu, in verbo verò habet ultimam actualitatem. Ad quartam probationem respondetur, quod essentia Angelica coniuncta cum verbo habet maiorem puritatem, & actualitatem; nam secundum, hanc rationem abstrahit ab existentia vt exercita. Item habet maiorem actualitatem; quoniam vt sæpe diximus, non solum est actu intelligibilis, verum etiam actu intellecta. Sicut potentia coniuncta cum proprio actu maiorem perfectionem habet, & actualitatem. Et dicimus quod ratio in argumento adducta est optima, & ad rationem in contrarium respondetur, quod licet essentia Angelica in esse entitativo sit in rerum natura coniuncta cum existentia, tamen secundum quod habet rationem speciei, repræsentat seipsam in abstractione ab existentia vt exercita. Et ita quatenus repræsentatiua est, abstrahit à tali existentia; nam est illi veluti per accidens, quod existat ipsamet essentia, secundum quod est repræsentatiua sui ipsius, & ita est principium verbi repræsentantis naturam in abstractione ab existentia exercita.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod quamuis beati per suam actionem non producant verbum, non inde sequitur, quod Angelus in propria cognitione non producat verbum. Ratio differentie est; nam non potest dari aliquid creatum, quod sit naturalis similitudo Dei, sicut est, vt dicemus infra, nullum autem est inconueniens, quod detur aliqua naturalis similitudo creata, quæ repræsentet Angelum sicuti est. Et cum verbum sit naturalis similitudo, non potest dari in beatis, potest tamen dari in Angelis. Secundo respondetur, quod visio beata quamuis sit actio creata, pertinet tamen ad ordinem diuinæ visionis increatæ. & ita sicut in diuina cognitione ipsamet diuina essentia habet rationem principij cognitionis diuinæ, & simul habet rationem termini, quoniam de se habet rationem ultimi actus in esse intelligibili, ita visio Dei in beatis (quæ est eiusdem ordinis) habet pro principio ipsamet essentiam diuinam, & pro termino etiam immediato. Præcipue, quoniam diuina essentia de se est actu intelligibilis, & actu intellecta; nam est purus actus in ordine ad omnem intellectum, & ita non debet poni verbum per quod reddatur actu intellecta, & habens ultimam actualitatem. Creatura vero etiam suprema qualis est Angelica, in omni sua cognitione quantumvis intima naturali non eleuatur supra naturam, sed talis cognitio est creata, & ordinis creati, & ita quamuis pro principio habeat essentiam Angelicam actu intelligibilem, non tamen pro termino; nam non est tantæ puritatis, vt de se sit actu intellecta sine verbo accidentaliter superaddito. Tertiò respondetur, & melius, quod de ratione intellectione est, quod habeat verbum, quod sit intime vnictum intellectui, quod vero illud verbum sit productum per intellectione, est de ratione intellectione naturaliter loquendo, supernaturaliter tamen potest Deus facere oppositum, supplendo vicem verbi, dempta imperfectione. Non enim producit per intellectione; hoc enim dicit maximam imperfectionem, sed terminat cognitionem, hoc enim nullam dicit imperfectionem,

& hoc potest facere diuinum verbum, & diuinam naturam propter suam summam perfectionem, & eminentiam, & actualitatem. Sit optimum simile in mysterio incarnationis de ratione personæ est, quod habeat complementum personale, & existentiam, & quod illud complementum, & existentia sit propria, hoc autem est necessarium naturaliter loquendo, nam supernaturaliter, & per diuinam potentiam potest Deus facere, quod complementum personale non sit proprium naturæ, nec etiam existentia, vt in mysterio incarnationis, vbi verbum diuinum complet naturam humanam, & in ratione complementi personalis, & existentie, quoniam verbum diuinum eminentissime continet omnem rationem personalitatis, & existentie creatæ, quoniam est ipsum esse: ita verbum diuinum, & essentia diuina, quæ est purus actus in esse intelligibili, & summe intelligibilis complet intellectione in ratione verbi. Quod si quis dicat, quod essentia diuina quamuis sit actu intelligibilis, & actu intellecta, quoniam est purus actus in illo genere absolute loquendo, non tamen in ordine ad intellectum creatum; nam intellectus creatus non semper intelligit essentiam diuinam sicut est, ac subinde non est de se actu intellecta ab intellectu creato. Et consequenter intellectus creatus indiget verbo, quo mediante essentia diuina fiat actu intellecta in ordine ad nostrum intellectum. Respondetur, quod essentia diuina est actu intellecta in ordine ad diuinam cognitionem, quæ eminentissime continet omnem cognitionem, & ita verbum diuinum eminentissime continet omnem rationem verbi, & diuina essentia est actu intellecta in ordine ad omnem cognitionem propter suam eminentiam. Ex dictis in hoc articulo soluitur vltimum argumentum articuli quinti, & ex dictis in hoc articulo, & præcedenti facile soluitur argumentum quintum quæstionis principalis. Et ex dictis in his tribus articulis præcedentibus colligitur differentia maxima inter perfectionem diuinam in esse intelligibili, & perfectionem creatam in illo esse; nam natura diuina, quæ est ipsa intellectualitas, & ipsum intelligere à semetipsa habet totum, quod requiritur ad exactam cognitionem totius entis, itaque ipsa habet rationem speciei repræsentantis totum ens, habet rationem cognitionis, quæ cognoscitur totum ens, habet denique rationem verbi, in quo totum ens cognoscitur, cæterum creatura, quæ non est ipsa intelligibilitas, nec ipsum intelligere, non habet à semetipsa totum, quod requiritur ad exactam cognitionem totius entis, vt diximus in omnibus istis articulis.

¶ Ad sextum argumentum principalis quæstionis propositæ in solut. ad quintum principale.

Ad sextum quæst. propositæ ad 5. principale, Artic. sextus elegantissimus.

ARTICVLVS VI.

Verum gratia, & charitas, & alie formæ altioris ordinis intrinsecè, & essentialiter includant ipsum esse.

V Idetur quod sic. ¶ Primo arguitur argumento sexto, ibi facto, vt ibi dicitur ex doctrina D. Thom. gratia, & charitas, & alie formæ altioris ordinis sunt inamissibiles, & incorruptibiles, ergo esse est illis intrinsecum, & essentialiter.

¶ Secundo arguitur. Gratia enim est participatio quædam specialis diuinæ naturæ, secundum, quod diuina natura excedit omnem aliam naturam creatam, & creabilem, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 112. art. 1. sed diuina natura excedit omnem aliam naturam

naturam creatam, & creabilem, ut supra dictum est in hoc, quod est ipsum esse purum, & in abstracto, taliter quod esse est illi intrinsecum, & essentialiter, non vero alteri creaturæ, ergo gratia intrinsecè, & essentialiter includit esse.

¶ Tertiò arguitur. Gratia eleuat creaturam intellectualem supra totum esse creatum, & creabile, & dat esse diuinum, ut docet D. Thom. multis in locis, præcipuè tamen in loco citato in præcedenti argumento, & in alijs multis, quæ adducuntur infra. Itaque creatura per gratiam habet eminentius esse quàm quodlibet esse naturale creatum & creabile, ergo gratia est forma quædam ita eleuata, ut sit illi intrinsecum, & essentialiter ipsum esse, probatur consequentia; nam omnis creatura ordinis naturalis creata, & creabilis, habet accidentaliter ipsum esse, ut iam diximus, ergo si hæc forma eleuat ad, aliud esse, debet esse illi intrinsecum, & essentialiter.

¶ Quartò arguitur, & simul explicatur argumentum præcedens. Nam gratia est forma quædam purior, & perfectior ex ratione sua saltem, & specie, quàm quælibet forma naturalis creata, vel creabilis, ut docet D. Thom. in 2. 2. quæst. 2. 3. art. 3. loquens de charitate. Et quæst. 2. 7. de veritate, art. 1. ad 6. textum, loquens de gratia, ergo ex naturæ suæ & specie purior est, & actualior, quàm quælibet forma naturalis producta vel producibilis, ergo esse est illi magis intrinsecum, & essentialiter. Prima consequentia probatur. Quoniam maior perfectio in formis sumitur ex maiori actualitate. Secunda verò consequentia probatur. Nam actualitas maior desumitur ex ordine ad ipsum esse. Confirmatur, & explicatur vel actus essentialiter est illi intrinsecus, & essentialiter, vel non? si est intrinsecus, habeo intentum, si verò non, est intrinsecus, sed merè extrinsecus, & accidentaliter gratiæ, non erit actualior, & purior ex specie sua, quàm aliz formæ, quibus etiam accidentaliter conuenit vltima actualitas essentialis.

¶ Quintò arguitur, charitati, & lumen gloriæ est intrinsecus, & essentialis suis vltimis actibus, videlicet, dilectio Dei, & visio, ergo & gratiæ esse. Probatur consequentia. Sicut se hæt charitas, & lumen gloriæ respectu proprii actus, ita se hæt gratia respectu actus essendi, gratia. n. est forma, quæ ponitur ad esse, charitas verò & lumen gloriæ ponitur ad operari. Antecedens verò probatur: nam charitas, & lumen gloriæ quæ sūt in creaturis, sūt eiusdè rationis, & speciei, quæ charitate, & lumine gloriæ diuino, sed charitas, quæ est in Deo, & lumen diuino illius est essentialis vltimus actus, ut constat, ergo etiam charitati nostræ & lumen gloriæ nostræ. Consequentia est bona. Nam ea quæ sunt eiusdè speciei, habent eadem prædicata essentialia. Maior verò probatur. Quoniam charitas nostræ, & lumen gloriæ nostrum (quæ nihil aliud sunt, quàm participationes quædam diuinæ charitatis, & luminis) terminantur ad idem obiectum formale, scilicet, ad Deum, prout in se est, ergo sunt eiusdè speciei; nam ista sumunt speciem ex obiecto formali. Confirmatur argumentum. Lumen gloriæ est intrinsecus, & essentialis suis actibus, non enim potest separari ab illo, & charitati patris similiter, ergo lumen gloriæ est sua vltima actualitas, & similiter charitas patris.

¶ Vltimò arguitur. Si gratia non includit intrinsecè, & essentialiter esse, sequitur, quod gratia sit finita, & limitata in certo gradu, & modo. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis est manifesta. Nam ut docet D. Thom. 2. 2. q. 24. ar. 7. loquendo de charitate, non habet terminum, sed potest crescere in infinitum, & idem dicendum est de gratia. Sequela probatur. Omne enim quod non est suum esse, est finitum, &

limitatum, ita ut habeat terminum sui augmenti, ut constat in omnibus formis ordinis naturalis, siue substantialibus, siue accidentalibus.

¶ In oppositum est primò. Nam gratia, & charitas, & aliz formæ ordinis diuini sūt creaturæ; quia sunt aliquid productum, & causatum ab ipso Deo, ut constat, ergo esse non est illis intrinsecum, & essentialiter. Probatur consequentia. Si esset esset illis intrinsecum, & essentialiter, non essent aliquid productum, sicut Deus non est aliquid productum, imò, essent istæ formæ supernaturales ab æterno, sicut Deus. Confirmatur hoc argumentum omnibus argumentis, quibus probauimus in prima, & secunda conclusione huius quæstionis, & in conclusione articuli primi, quod esse non est intrinsecum, & essentialiter, nec esse potest creaturæ.

¶ Secundo arguitur. Nam gratia, & charitas, & aliz huiusmodi formæ sunt corruptibiles, ergo esse non est illis intrinsecum, & essentialiter, consequentia est euidentissima; nam si esse esset illis essentialiter, non posset separari ab illis, ac subinde non corrumperebuntur; nam corruptio fit per hoc, quod amittitur esse. Antecedens verò est manifestum. Et constat experientia. Et illud docet D. Thom. 2. 2. quæst. 24. art. 11.

¶ Tertiò arguitur. Quoniam gratia, & charitas, & aliz formæ diuini ordinis quantumuis eleuatae, sunt quædam accidentia, quæ inhzrent subiecto, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 110. art. 2. ubi hoc insinuat, & art. 3. & præcipuè in solutione ad primum & tertium, & in alijs multis locis, ergo esse non est intrinsecum, & essentialiter huiusmodi formis. Probatur consequentia. Nam accidentia, quæ esse habent in alio, scilicet, in subiecto, & à subiecto, non possunt habere ex se esse, nec esse ipsum esse. Confirmatur argumentum. Alias sequitur, quod charitas, & gratia, & aliz formæ supernaturales non differant essentialiter. Consequens autem est falsum, ergo. Falsitas consequentis est nota. Sequela probatur. Nam omnes includunt in sua essentia esse. Imò sequitur, quod gratia non sit perfectior forma, quàm charitas, & aliz nam omnes includunt essentialiter vltimam actualitatem, & esse, perfectio verò sumitur ex propinquitate ad esse.

¶ Quartò arguitur, & simul confirmatur argumentum præcedens. Si esse est intrinsecum, & essentialiter gratiæ, & huiusmodi formis, sequitur, quod gratia, & formæ istæ supernaturales simpliciter, & absolute loquendo sint perfectiores, quàm quælibet creatura ordinis naturalis creata, & creabilis. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis probatur. Nam huiusmodi formæ sunt accidentia, ut diximus, aliz verò creaturæ ordinis naturalis sunt substantiæ, substantia verò perfectior est, quàm quodcunque accidens, ergo. Sequela verò probatur. Quia istæ formæ habent magis de actualitate, quàm quælibet substantia ordinis naturalis, siquidem intrinsecè, & essentialiter includunt vltimam actualitatem, quæ est esse, substantiæ verò ordinis naturalis non includunt vltimam actualitatem in sua essentia, ut sapè dictum est, ergo. Probatur consequentia. Nam absolute, & simpliciter illud est perfectius, quod actualius.

¶ Quintò arguitur, charitas viz, & charitas patris sunt eiusdè speciei, cum habeant idem obiectum formale, sed charitati viz non est intrinsecus, & essentialis suis actus, ergo nec charitati patris. Consequentia est bona; nam ea quæ sunt eiusdè speciei, & rationis habent eadem prædicata essentialia. Minor verò probatur, nam charitas in via sapè separatur à proprio actu: tunc ultra, cha-

strati non est intrinsecus, & essentialis suis vicinis
actus, ergo nec luminis gloria nec gratia, omnia
enim ista sunt eiusdem rationis, & pertinent ad di-
uinum ordinem.

¶ Sexto arguitur, si esse est intrinsecum, & essen-
tiale gratia sequitur, quod esse sit in gratia cum
omni plenitudine, & perfectione, consequens autē
est falsum, ergo: Sequela est euident ex supradictis
sapē, falsitas consequētis probatur; nam ut constat,
gratia est bonum quoddam particulare, etiam in ge-
nere supernaturali distinctum ab alijs, & quoniam
ponitur in predicamento qualitatis.

¶ In hac grauissima quaestione explicanda est na-
tura, & quidditas gratia, quae tenet supremum lo-
cum inter omnia entia creata, & ex consequenti
explicabimus naturam bonorum, & entium super-
naturalium, quae pertinent ad diuinum ordinē emi-
nentissimum, & differentiam, quae est inter entia na-
turalia & supernaturalia, quod ut explicemus sit pri-
ma conclusio explicans naturam gratia.

Prima con-
clusio.

¶ PRIMA conclusio fundamentalis. Gratia est
quandam specialis participatio diuinæ naturæ, secun-
dum quod diuina natura excedit omnem aliam na-
turam, & est expressior quædam similitudo diuinæ
naturæ, quam quæcunque natura creata, aut crea-
bilis ordinis naturalis quantumuis eleuata sit. Hæc
conclusio diligentissime probanda est, si tamē prius
explicetur. Ad cuius expositionem aduertendum
est, quomodo, & quæ ratione gratia sit specialis par-
ticipatio diuinæ naturæ, quod fere nullus Theolo-
gorum explicat, omnes enim creaturæ sunt parti-
cipationes diuinæ naturæ, ut constat, gratia vero alia
specialiori ratione debet esse participatio diuinæ na-
turæ. Igitur gratia in hoc distinguitur ab alijs parti-
cipationibus, quoniam est participatio Dei, secundū
quod Deus excedit omnem aliam naturam, non ve-
rō aliz participationes ordinis naturalis. Deus
enim, ut supra diximus ex doctrina D. Thomæ ex-
cedit omnem aliam naturam creatam, & creabilem,
quia est ipsum esse, ambiens & continens omne esse
eminentissimo modo, & hac ratione diximus supra
quaestione prima posita ad primum principale con-
clusionem secunda in tertia probatione ex Sacris li-
teris, quod Deus dicitur rex gloriæ, quoniam gloria
significat totum esse, & rex est, qui præminet, do-
minatur, & excedit, & ita ad significandum quod
Deus eminentissimo modo continet omne esse, ve-
luti rex præminens illi, & excedens illud dicitur
rex gloriæ. Igitur ad nostrum propositum, quæ-
libet creatura ordinis naturalis creata aut creabi-
lis, etiam si perfectissima sit, est participatio quæ-
dam Dei, est tamen participatio secundum quandā
particularem rationem, & aliquo modo, & non se-
cundum Dei plenitudinem, secundum quam excedit
omne esse, sed secundum determinatam rationē;
nam quamuis in Deo sit plenitudo essendi maxima
cum simplicitate, ut iam diximus, & ita ibi est vna
quædam ratio veluti totalis, tamen ibi eminentissi-
mo modo continentur plures rationes veluti par-
tiales. Vnde D. Thom. 1. par. quæst. 15. art. 2. & ibi
Caietan. dicunt, quod in Deo sunt plures idē, &
plures rationes partiales, secundum quod Deus est
imitabilis, & participabilis multis modis a creatu-
ris, & secundum quamlibet rationem partialem di-
uina essentia consideratur veluti finita, & ac si esset
finita, & veluti adæquata creaturæ, secundum illam
verō rationem totalem consideratur secundum suā
plenitudinem, & unitatem de quo etiam Caietan.
in eadem par. quæst. 6. art. 5. Igitur omnis creatura
creata, & creabilis ordinis naturalis est participatio
quædam Dei secundum rationem partialem, & con-
sideratam ut finitam, & distinctam ab omni alia ra-

tionē; ceterum gratia est quædam participatio Dei
secundum illam amplissimam, & totalem rationem,
qua Deus excedit omnem creaturam, & est ipsum
esse infinitum, & amplissimum, excedens omne esse.
Et ita est expressior similitudo diuinæ plenitudinis,
omnis enim creatura repræsentat Deum, & est simi-
litudo Dei, secundum eam rationem qua participat
diuinam naturam, ut dicit D. Thom. 1. par. quæst. 4.
art. 3. & nos dicemus infra, & ita cum omnis crea-
tura ordinis naturalis creata, & creabilis, quantum-
uis eleuata, sit participatio Dei, secundum particu-
larem rationem non repræsentat Deum totaliter,
sed partialiter secundum partialem rationem
participatam, gratia verō est participatio totius
esse, & plenitudinis diuinæ, & ita repræsentat
totam diuinam plenitudinem, & rationem totā
quam participat, quod explicabitur amplius
infra in quibusdam corollarijs. Hæc conclusio
sic explicata probatur optimē. Et quidem quod
sit participatio cōueniens creaturæ factæ aut fa-
ctibili per participationem est certum, & proban-
dum infra, modo tantum est probandum, quod sit
participatio totius diuini esse.

¶ Primò probatur testimonijs Sacra scripturæ, &
quoniam testimonia Sacra scripturæ sunt innume-
ra, suo ordine constituenda sunt, in primo ordine
constituuntur testimonia, quæ tribuunt gratia esse
simpliciter, & absolute, & sine restrictione aliqua,
ad significandum, quod est participatio ipsius esse,
ut continet, & ambit omne esse, & disponitur argu-
mentum in ista forma: nam Deo tribuitur esse abso-
lute, & simpliciter sine aliqua restrictione, ad signi-
ficandam eius amplitudinem essendi, ut Exodi 3.
Ego sum qui sum, & in alijs innumeris locis, ut su-
pra diximus in conclusione prima & secunda prin-
cipali, sed etiam tribuitur in Sacris litteris esse ab-
solute, & sine restrictione gratia, ergo gratia est par-
ticipatio quædam diuinæ naturæ, ut est ipsum esse,
cum omni amplitudine essendi. Consequentia est
bona. Minor probatur testimonijs Sacra scripturæ,
primum testimonium est 1. Corinth. 15. Vbi Paulus
dicit, Gratia Dei sum id, quod sum: Vbi aduertendū,
quod quamuis hoc testimonium habeat alias expo-
sitiones legitimas, tamen commodē explicari potest
& acutē ad hunc modum, quod sicut Deus per na-
turam est id quod est, dicente Domino ad Moysen,
Ego sum qui sum. Ita homo per virtutem gratia est
id, quod est, non id quod fuit vel erit, vbi esse abso-
lute, & simpliciter, & sine restrictione tribuitur gra-
tia. Secundum testimonium est ad Ephesios cap. 1.
vbi D. Paulus illos qui sunt verē coniuncti per gra-
tiam ei qui est, existentes eos vocat per excellentiā,
dicens, Sanctis qui sunt, & fidelibus in Christo Iesu;
nam quamuis nostra Biblia dicat, qui sunt Ephe-
si, tamen in Codicibus antiquis solum dicitur, Sanctis
qui sunt, ut dicit D. Basilus lib. 2. contra Eunomiū
dicens, Cum ad Ephesios Paulus scriberet, ut verē con-
iunctos ei, qui est, per cognitionem ostenderet, existentes
eos per excellentiam nominauit dicens, Sanctis qui
sunt, sic enim, & qui ante nos fuerunt tradiderunt, &
nos in antiquis codicibus inuenimus, & iuxta hūc sen-
sum Hieronymus explicat hunc locum, & non dis-
plicet ei expositio. Itaq, per gratiam participamus
plenitudinem ipsam essendi, & dicimur esse absolu-
te. Hæc etiam ratione secundum regulam sanctarū
scripturarum peccatores dicuntur non esse, ut do-
cet Hieronymus in commentario Abdiæ Prophetæ.
Qui peccant non esse dicuntur. Vnde Abdiæ inquit,
Tibent omnes gentes iugiter, & erunt quasi non sint, &
subdit Hieronymus rationem, Qui enim perit ei qui
est, & qui dicit ad Moysen, qui est misit me ad vos, me-
ipsum non esse dicitur, Et ita in volumine Elther cap.
decimo

decimoquarto legimus, *Ne tradas Domine scriptum tuum his qui non sunt.* 1. Corinth. 13. *Charitatem autem non habuerit nihil sum.* Sunt alia innumera testimonia huius rei. Vide Hieronymum, Isa. 65. Osee cap. 7. nam ubi nostra littera legitur, *Conuersi sunt, ut essent absque iugo*, legit ipse Hieronymus, *conuersi sunt in nihilum, & dicis omnes, qui contra Dominum sapiunt, non esse dicuntur.*

¶ In secundo ordine sunt testimonia Sacrae scripturae, in quibus gratia dicitur gloria, quoniam est participatio diuinæ amplitudinis essendi, nam ut diximus supra in conclusione secunda principalis questionis in argumentis, & locis Sacrae scripturae, quæ adducuntur tertio loco, Deus vocatur in Sacris litteris gloria ad significandam eius amplitudinem, & immensitatem, & simul puritatem, quoniam gloria, ut ibi dictum est, significat totum esse rei, & purissimum illius, sed gratia in Sacris litteris vocatur etiam gloria, ergo gratia est participatio, quædam diuinæ naturæ secundum amplitudinem, & puritatem essendi. Consequentia est bona. Minor probatur: nam ad Rom. 3. dicitur, *Omnes peccauerunt, & egent gloria Dei.* Vbi clare & aperte gratia, quæ sanat hominem à peccato vocatur gloria. Quamuis hic locus alias habeat expositiones; ita etiam interpretari potest ille locus Pauli 1. Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientie nostræ*, id est, totum esse, quod quidem habetur per gratiam, consistit in testimonio bonæ conscientie, præterea Psal. 29. *Et cantes tibi gloria mea*, id est, totum meum esse, quod habeo per gratiam, quæ est participatio quædam totius esse diuini, & similiter ita potest intelligi locus ille Psal. 44. *Omnis gloria eius filia regis ab intus*, ut declarabitur amplius statim. Et augetur maxime mysterium, nam ut diximus in conclusione secunda questionis principalis posita ad primum, principale in tertio argumento eorum, quæ ponuntur in Sacris litteris, Deus non solum dicitur gloria propter suam amplitudinem, & immensitatem essendi, & simul puritatem, verum etiam dicitur *rex gloria*. Psal. 23. ad significandam eius celsitudinem, & eminentiam simul cum amplitudine essendi, itaque Deus taliter est totum ipsum esse, quod præminet, & excedit totum esse, veluti rex & princeps illius, & ita Deus dicitur *rex absolute*. Igitur Christus Dominus Luc. 17. ad significandum, quod iustus per gratiam participat à Deo hoc totum esse diuinum maximam cum amplitudine, celsitudine, & eminentia, inquit. *Eccce enim regnum Dei intra vos est*, id est, regnum gratiæ, quod quidem est participatio regni Dei, hæc etiam ratione dicit Christus Matthe. 6. & in alijs locis. *Primum querite regnum Dei*, quod explicat statim dicens, *& iustitiam eius*, &c. Matthe. 12. Luc. 11. *Peruenit in vos regnum Dei*, & alias sæpe, & quoniam Deus habitat speciali ratione in coelo, regnum hoc gratiæ, & totius esse vocatur in scripturis regnum coelorum. Vnde Paulus primæ ad Thessalon. cap. 2. loquens de Deo, qui nos vocauit per Christum ad esse gratiæ, inquit, *Qui vos vocauit in suum regnum, & gloriam*, id est, ad gratiā, quæ est regnum Dei, & totum esse Dei, ad Colos. 1. loquens de iustificatione, qua iustificamur per gratiam, inquit, *Gratias agentes Deo, & Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, qui eripuit nos de potestate tenebrarum, & transfudit in regnum Filij dilectionis suæ.* Et ita Ioan. 3. loquens de baptismo, per quod confertur gratia dicitur, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei*, quod in illo loco Pauli iustificatio dicitur à Concil. Trident. sess. 6. cap. 3. & 4.

¶ In tertio loco adducitur testimonium illud

Isaie cap. 6. ubi dicitur. *Vidi Dominum sedentem super solium excoisum, & eleuatum, & ea quæ sub eo erant replebant templum*, vel ut alij legunt, *simbræ eius replebant regiam*, quod quidem idem omnino significat, simbræ enim inferiores vestium partes significant. In qua quidem visione primo significatur Dei plenitudo, & maiestas cum maxima eminentia, & celsitudine, ut diximus supra quæstione prima proposita in solutione ad primum principale, conclusionem secunda circa finem, depingitur enim Deus veluti amictus gloria, ad significandam maximam plenitudinem diuinæ esse, ad significandum vero quod gratia (quæ est participatio quædam diuinæ naturæ) dicitur plenitudinem essendi, & est participatio Dei, ut claudit omne esse, inquit, *Ea quæ sub ipso erant replebant templum, vel simbræ eius replebant regiam. La falda que te arrastraua, de la ropa de gloria, y lo que te sobraua.* In quo quidem significatur participatio gratiæ, & distillatio quædam diuinæ plenitudinis secundum omnes Sanctos. Quod vero sit participatio diuinæ plenitudinis significatur, tum in hoc quod dicit, *quod simbræ vestimentorum eius replebant templum*, veltis enim eiusdem rationis est in simbræ, & alijs partibus, & eiusdem serici vel panni est in partibus inferioribus vestimentorum, & in alijs partibus, & habent continuitatem, & ita ad significandum, quod nostrum esse, quod participamus per gratiam, est eiusdem ordinis, & rationis cum diuino esse, & cum eius plenitudine dicitur: *simbræ vestimentorum eius, &c.* Tum etiā hoc significatur in hoc quod dicit, quod itæ simbræ, & partes inferiores replebant regiam vel templum, ubi significatur plenitudo essendi huius diuinæ participationis. Nam sicut ibi dicitur de diuina gloria, & de diuino esse, quod replebat terrā, *plena est omnis terra gloria eius*, ita de diuina distillatione, & participatione dicitur *quod replet templum*, ubi significatur plenitudo illius, & quod habet maximam quandam affinitatem cum diuino esse, nam sicut diuinum esse omnia replet, ita diuina gratia participata replet templum. Et hac ratione gratia in Sacris litteris vocatur lux, & significatur nominibus lucis, ut patet ad Ephes. 5. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Iacob. 1. Deus dicitur *pater luminum*, id est, filiorum Dei, primæ ad Thessalon. 5. *Omnes vos filij lucis estis, & filij Dei*, & coniungit vtrumque, nam Deus propter plenitudinem, & eminentiam essendi dicitur ipsa lux; nam ut infra dicemus, plenitudo lucis in Deo oritur ex maxima plenitudine essendi, primæ Ioannis primo, *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ*, & ita ad significandum, quod gratia est quædam participatio rectius diuini esse vocatur ipsa lux.

¶ In quarto loco, & ordine adducitur locus ille Petri Apostolorum Principis in sua prima Canonica cap. 4. ubi Apostolos vocat *Dispensatores multiformis gratiæ Dei*, vel ut legit Hieronymus lib. 1. ad Romanianum, *Multiplicis gratiæ Dei, vel variæ*, in quo quidem significari potest, quod gratia Dei est participatio quædam diuinæ plenitudinis, quæ quidem plenitudo diuina eminenter est multiplex; nam ut supra quæstione secunda proposita ad secundum principale in probatione conclusionis diximus, quod Deus Sapientie 7. dicitur *multiplex*, cum sit vnicus spiritus, quoniam cum summa simplicitate diuinæ se comparatur amplitudo, & multiplicitas multarum perfectionum, quæ ibi continentur eminentissimo modo. Ita gratia cum sit vnica forma simplex, est multiplex propter amplitudinem essendi, quam includit, & ita dicitur gratia in singulari ad significandam eius simplicitatem, ad significandam vero multiplicitatem, quam includit, dicitur *multiformis, vel*

Profunda
expositio.

A

B

C

D

E

P 3 multi-

multiplex, & ita significatur, quod sit participatio totius multipliciter diuina. Verum est, quod ille locus habet aliam expositionem, hæc tamen non repugnat illi loco, & hac forte ratione Psal. 44. dicitur *Effudit regina a dextris tuis in vestitu deaurato circumdatus varietate*, ratione gratiæ quam participat, quæ claudit multipliciter. Vnde etiam gratia vocatur thesaurus à Christo Domino Matth. 13. quoniam thesaurus includit multitudinem diuitiarum. Sap. 7. de hac diuina sapientia dicitur, *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*.

Dubium.

¶ In quinto ordine adducenda sunt loca, in quibus homo habens participationem gratiæ dicitur Deus, & disponitur argumentum in hanc formam. Nam homo quoniam secundum esse naturale non participat plenitudinem diuinæ perfectionis, sed partialem quandam rationem, non dicitur Deus, nec creatura aliqua quantumuis eleuata, sed homo secundum participationem gratiæ dicitur Deus, ergo secundum esse gratiæ participat plenitudinem diuini esse. Consequentia est bona. Maior est manifestata ex Sacris litteris, in quibus homo secundum esse naturale, non vocatur Deus. Minor vero probatur Psal. 81. *Ego dixi dy estis, & filij excelsi omnes*. Vbi adnotandum verbum illud, *Ego*, habet eum emphatum, *Ego*, qui mentiri non possum, cum sum prima veritas, dixi quod dy estis, vel ego, qui dicendo facio, & non est aliud dicere quam facere, vt constat ex primo cap. Genes. *dixi dy estis*, id est, feci. Et ita dicit Christus Ioan. cap. 10. *Et illos dixi Deos*, ad quos sermo Dei factus est, &c. 2. Petri cap. primo, loquens Princeps Apostolorum de ipsa gratia, & alijs donis illi adiunctis, inquit, *Et per hæc efficiamini diuine consortes nature*. Et primæ Ioannis cap. 3. *Videat qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & simus*. Itaque per gratiam non solum habent nomen Dei, verum etiam rem, nominantur dii, & vere sunt dii per participationem. Et sunt alia innumera testimonia huius rei.

¶ In sexto ordine adducenda sunt testimonia, in quibus homines dicuntur filij Dei, & proponitur argumentum in istum modum, homines, & Angeli secundum esse naturale non dicuntur filij Dei, vt constat, dicuntur autem filij Dei secundum esse gratiæ, ergo gratia est specialis participatio Dei, vt mouet totam plenitudinem essendi, & excedit totum esse. Consequentia est bona. Minor probatur Ioannis 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, &c.* Rom. 8. *Qui cumque enim spiritui Dei aguntur, ij sunt filij Dei, non enim acceperunt spiritum seruilitatis iterum in timore sed acceperunt spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba pater*. Et primæ Ioan. cap. 3. *Et filij Dei nominemur & simus*, & alias sæpe, quæ ratione Diu. Paul. Actorum cap. 17. dicit, quod per gratiam sumus genus Dei de stirpe Dei. Confirmatur hoc argumentum nam vt constat Ioan. cap. 1. omnes creature quantumuis eleuatz secundum esse naturale dicuntur factæ, vt constat, dicitur enim ibi, *Omnia per ipsum facta sunt*, at vero secundum esse gratiæ homines dicuntur nati ex Deo, *Qui non ex sanguinibus, nec ex voluntate carnis, &c.* Sed ex Deo nati, Et similiter primæ Ioan. cap. tertio. dicuntur homines per gratiam nati ex Deo, vt colligitur ex D. Th. 4. 7. de potentia, ar. 1. ad 8. id quod fit per artem (quod quidem dicitur factum) nullam habet proportionem, nec connaturalitatem cum artifice, cathedra enim ab artifice facta cum ipso artifice nullam habet connaturalitatem, filius vero connaturalitatem, & proportionem habet cum Patre. Igitur ad significandum, quod res secundum esse naturale nullam habent proportionem, & connaturalitatem cum Deo, dicuntur ab eo factæ veluti ab artifice, & connaturalitatem

A

homo dicitur ex Deo natus secundum esse supernaturali gratiæ, ad significandum quod habet connaturalitatem, & proportionem cum illo. Item, non dicit à Deo natus veluti ab extrinseco principio alterius ordinis, sed dicuntur nati ex Deo veluti à principio homogeneo, & eiusdem rationis, vt significetur, quod homines per gratiam spectant ad genus diuinum: denique in illo ascensu negatiuo, *Qui non ex sanguinibus, nec ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt*, significatur, quod hæc natiuitas, & generatio non habet pro principio aliquid ordinis naturalis, ibi enim numeratur omnia principia generationis naturalis, vt optime dicit Cæter. super illum locum, & in quodam mirabili ientaculo secundo quærit. i. sed habet pro principio aliquid altius, & eminentius, scilicet, Deum, vt transcendit omnes creaturas.

B

¶ In septimo ordine sunt testimonia quædam in quibus diuina gratia vocatur semen Dei, & proponitur ratio ad hunc modum. Semen excisum ab animali, est virtus quædam animalis continens totam perfectionem animalis incompletæ, & imperfectæ: & ita reductiue ponitur in eadem specie, sed gratia diuina in litteris Sacris vocatur semen Dei, ergo continet totum diuinum esse incompletè scilicet & imperfectè, & reductiue. Consequentia est bona. Minor in qua est difficultas probatur. 1. Petri cap. 1. vbi loquens de iustificatione per gratiam, inquit, *Renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei viui, & permanentis in æternum*. primæ Ioan. 3. *Omnes qui nati sunt ex Deo peccatum non faciunt: quoniam semen ipsius in eo manet, &c.* Et euangelicus Propheta Isaias cap. 61. loquens de pacto illo, & de dote perpetuo legis gratiæ, inquit, *Dabo opus eorum in veritate, & fœdus perpetuum feriam eis, & sciatur in gentibus semen eorum, & germen eorum in medio populi eorum, omnes qui viderint illos cognoscent illos, quia isti sunt semen cui benedixit Dominus*.

C

¶ Secundò hoc ipsum probatur testimonijs Sanctorum, in quibus passim inuenitur, quod per gratiam sumus participes, & consortes diuinæ nature, & filij Dei. Sanctus Leo Papa in sermone de Natiuitate inquit, *Agnosce, o Christiane digni, aitem tuam, & diuinæ consors factus nature noli in veterem vilitatem, &c.* Et statim reminiscere, quia erutus de potestate tenebrarum translatus es in Dei lumen, & regnum. D. Dionys. lib. 2. de celesti hierar. inquit, *Deus in quodam signo tradit sui participationem accedenti ad baptismum, & loquitur de gratia, quæ datur in baptismo*. Et subdit statim, *Perficiens eum diuinum, & communicatorem diuinorum*. Et hanc sententiam docent omnes Sancti explicantes loca scripturarum citata, præcipue illa, quæ afferunt, quod homines per gratiam sunt filij Dei. Ita Basil. lib. 3. contra Eunomium, vbi ait, *Sicut ipse Dominus dedit potestatem suscipientibus se filios Dei fieri, sic & Spiritus sanctus, spiritus adoptionis est*. August. tom. 8. lib. unico contra Adimantum, vbi ait, *Filij ergo Dei sunt homines renouati ad eius imaginem, & ei similes facti, &c.* & ibi adducit multa loca scripturarum ad probandum hoc. Et idem docet in alijs innumeris locis. Et idem dicunt passim omnes Sancti, ita vt non sit necessarium plura loca adducere: adducunt itatem explicando, & probando quomodo gratia sit participatio Dei.

E

¶ Tertio probatur hoc ipsum ex doctrina omnium Scholasticorum, omnes enim in hoc conueniunt, D. Tho. innumeris locis. 1. 2. quæst. 115. art. 3. dicit, *Quod gratia per quam regeneramur in filios Dei, est participatio quædam diuinæ nature, & hoc ipsum dicit, art. 4. Et quæst. 113. art. 1. expresse docet nostram*

Leo Pontifex.

D. Dionys.

Basilio.

De lineage, & linea de Diu.

Jacob. 1. vbi dicitur, quod nati sunt, &c.

nostram conclusionem eisdem verbis, 2. 2. quæst. 19. art. 7. Tertia par. quæst. 2. art. 10. ad primum, *Quod gratia, quæ est accidentis, est quedam similitudo diuinitatis participata in homine*. Et idem dicit quæst. 3. art. 4. ad tertium. Et quæst. 62. art. 1. vbi dicit, *quod gratia nihil aliud est, quam quedam participata similitudo diuina nature*. Et elegantius in art. 2. eiusdem quæstionis, vbi dicit, *Gratia secundum se considerata perficit essentiam animæ, in quantum participat quantum similitudinem diuini esse*. Et de veritate quæst. 2. art. 2. ad 15. Et quæst. 27. de veritate art. 2. & 3. in corpore. Et in art. 3. in solutionibus multorum argumentorum. Caietanus etiam super cap. 1. Ioan. & in Ientaculo citato, & in alijs innumeris locis: ille tamen locus ientaculi videndus est, quoniam est elegantissimus. Hoc etiam docent omnes alij Thomistæ.

¶ Quarto probatur hoc argumentis factis primo loco, quæ probant istam conclusionem quantum ad hoc: quæ omnia confirmantur, & explicantur. Omnis creatura quantumuis eleuata pertinet ad ordinem nature est participatio Dei: aliter tamen quæ gratia, quæ est participatio ordinis, supernaturalis, & diuini, vt constat ex omnibus scripturis, Sanctis, Concilijs, & Theologis, sed non potest excogitari quomodo gratia aliter sit participatio diuine nature, nisi dicamus, quod est participatio illius, vt transcendit omnem creaturam creatam, & creabilem, & vt habet omnem plenitudinem essendi: ergo gratia est participatio diuine nature, vt transcendit omnem naturam. Minor verò est manifesta. Et non possunt esse aliæ plures rationes pro hac parte, quoniam hoc attinet ad fidem; & ita potissima argumenta sumi debent ex testimonio sacrarum scripturarum, Conciliorum, & Sanctorum. Et ex ijs manet probatum, quod gratia sit expressior similitudo Dei.

¶ Deinde probatur, quod gratia sit participatio diuine nature, &c. Et primo probatur ex Sacris literis, in quibus innumera sunt testimonia, quæ hoc clamant. Primum testimonium est illud Pauli. 1. Corinth. 15. allatum, vbi dicitur *Gratia Dei sum id, quod sum*. Vbi attribuitur diuine gratiæ, & bonitati, quod homo sit id quod est: ergo esse gratiæ, quod est esse sine restrictione conuenit homini per participationem diuine nature. Secundum testimonium est eiusdem Pauli ad Ephesios 2. *Gratia enim essis saluari per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, vt ne quis gloriatur*. Vbi aperte Paulus docet, quod esse diuinum, & supernaturale, quod habemus per gratiam, conuenit nobis ex dono Dei, ergo per participationem: & subdit rationem statim. *Ipsi enim sumus factura, creati in Christo Iesu, &c.* vbi explicat D. Paulus profundissime, quomodo esse diuinum, quod habemus per gratiam, est omnino participatum ab extrinseco, ita vt nihil præsupponat in nobis, & hac ratione dicit: *quod secundum esse gratiæ sumus facti a Deo, & non quomodocunque, nec per quamcunque actionem, sed per creationem*: creatio enim, vt constat ex D. Thom. 1. par. quæst. 44. & 45. in hoc differt ab alijs actionibus, quod producit totum esse rei, & ens in quantum ens, & nihil illius præsupponit, ergo gratia participatur in nobis omnino ab extrinseco principio, scilicet, a Deo: quæ etiam ratione in alijs locis sacræ scripturæ iustificatio impij dicitur creatio, Psalm. 50. *Cor mundum crea in me Deus*. Psalm. 103. *Emitte spiritum tuum, & creabuntur, &c.* Tertium testimonium est Ieremie cap. 31. vbi dicitur, *Hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel, post dies illos dicit Dominus. Dabo legem meam in visceribus eorum, & in mentibus eorum, scribam eam, &c.* vbi clare, & aper-

te loquitur de gratia Euangelica, secundum expositionem omnium Sanctorum. Et hanc vocat donum, dicens *Habo*, vbi aperte significatur, quod sit participatio Dei conueniens creaturæ per Dei largitatem, & liberalitatem. Item hoc profundissime significatur, cum dicit, quod in mentibus debet illa scribere: Scriptura enim non est intrinseca, & essentialis papyro, sed est aliquid superueniens ex actione scribentis, & hac et rōe aliās gratiā vocatur scriptura. 2. Corinth. 3. *Epistola essis Christi, ministrata a nobis, & scripta non atramento, sed spiritu Dei viui*. Itaque gratia scriptura est adueniens animæ ab extrinseco per Dei scriptum, ergo est participatio Dei. Quartum testimonium est ad Coloss. 1. *Gratias agens Deo, & Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum, in lumine, qui eripuit nos, & transfudit in regnum, &c.* Vbi aperte loquitur Paulus de iustificatione, quæ fit per gratiam, vt iam diximus, & hanc vocat sortem, vt docet D. Augustin. super Psalm. 30. Concione 2. super illa verba, *In manibus tuis sortes meæ*, vbi dicit, quod diuina gratia appellatur sortis, quoniam non datur ex meritis, nec debetur naturæ hominis, vel Angeli, sed contingit illi ab extrinseco per sortem, & hac ratione inquit, quod merito iuncta illa Domini desuper texta, quæ signat charitatis, & gratiæ æternitatem, cum diuidi a persecutoribus non posset sortis super illā missa est, &c. Igitur gratia participatio extrinseca est proueniens ab extrinseco per sortem. Et ita ad Ephes. cap. 1. vocatur sortis. *In qua etiam nos sorte vocati sumus*: & idem habetur in alijs innumeris locis. Quintum testimonium est Ioan. cap. 1. vbi dicitur, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, vbi loquitur aperte Euangelista de iustificatione per gratiam, & dicit, quod homines possunt fieri quasi ab extrinseco principio, & non a seipsis: illi enim habent potestatem passiuam, ergo gratia per quam homines fiunt filij Dei, prouenit ab extrinseco, ac subinde est participatio Dei. Idem significatur in illo testimonio. Psalm. 81. *Ego dixi dii essis* illud enim dicere prætium est, & factiuū, id est, fecimur vt infra dicemus, gratia est effectus proprius, & particularis Dei. Sextum testimonium est ad Rom. cap. 8. *Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, &c.* Vbi per gratiam diuinam vocamur filij adoptiui, adoptio enim non conuenit alicui per naturam, sed per extrinsecum adoptantem. Igitur gratia non conuenit alicui per naturam, sed per extrinsecam actionem, & adoptionem Dei. ad Galat. cap. 4. *Misi Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, vt adoptionem filiorum reciperemus*. Septimum testimonium, seu argumentum, desumi potest ex ipso nomine, gratia, in quo quidem non solum significatur quod non est debita, illa forma propter merita, vt docet Paulus ad Romanos 11. *Si enim gratia iam non ex operibus*, id est, ex meritis, alioquin gratia iam non est gratia, verum etiam significatur, quod illa forma nullo modo est debita, sed omnino extrinseca conueniens creaturæ per Dei largitatem: quoniam omne, quod est naturale, est aliquo modo debitum secundum iustitiam, vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 21. art. 1. & non est ex gratia, sed ex iustitia debitum. Præcipue hoc docet D. Thom. in solutione ad primum, & tertium, ergo gratia est participatio quædam Dei proueniens ab ipso Deo. Aliæ sunt innumera testimonia, quæ non possunt modo adduci, quia hæc sūt præcipua, & meliora.

¶ Secundo probatur hoc autoritate Sanctorum Patrum, August. tom. 2. epist. 54. circa medium inquit. *Idcirco ipse Dominus quos dicit bonos propter participationem gratiæ diuinæ, &c. & statim. Ex hoc enim boni,*

boni, quod filij Dei non natura geniti, sed gratia facti, tanquam ij quibus recipientibus eum dedit potestatem filij Dei fieri: qua generatio spiritualis more scripturarum etiam adoptio nominatur, ut distinguitur ab illa generatione Dei de Deo, &c. tom. 4. lib. de consensu Euangelistarum cap. 3. circa finem, explicans illud, Vt adoptionem filiorum reciperemus, inquit, Et tamen dicimur etiam nati ex Deo, id est, accepti potestate, ut filij eius efficiamur, qui iam homines eramus. Efficiuntur autem per gratiam, non per naturam: quoniam si per naturam filij effecimus, nunquam aliud fuisset, &c. quod illa adoptio significat, quam Paulus commemorat. Et ita explicat locum illum Iacobi cap. 1. Voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creature eius. Nec scilicet, in eo, quod ait, genuit, hoc nos fieri putarem, quod ipse est, ideo principium quendam in creatura nobis hac adoptione concessum satis ostendit: quasi dicat, quod per gratiam inchoatur in nobis esse diuinum, non tamen habet perfectionem sicut in Deo, ut prae se ferebat vocabulum illud genuit. Idem docet lib. vno de Trinitate, & vnitae Dei cap. 11. vbi constituit differentiam inter filium in diuinis, & filium per gratiam, dicens, Sunt isti filij gratia, ille, natura, quia in istis participatio diuinitatis, in illo plenitudo. tom. 3. in Psalm. 43. in principio explicans illud, Deus Deorum. inquit, manifestum est ergo, quia homines dixit Deos, ex gratia sua Deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum, non ex alio iustus est, & ille Deificat, qui per seipsum non aliter participatione Deus est, qui autem iustificat ipse Deificat, quia iustificando filios Dei facit. Dedu enim eis potestatem filios Dei fieri, si filij Dei facit sumus, & Dij facti sumus: Sed hoc gratia est adoptionis, non nature generantis. Et statim, ceteri, qui sunt Dij, gratia ipsius fiunt, non de substantia eius nascuntur, ut hoc fiat quod ille, sed ut per beneficium perueniant ad eum. Vide plura ibi, quia optima sunt. Et super Psalm. 94. inquit, Deus dixit participatione, non natura, sed gratia, quia voluit facere Deos, Basilii lib. 3. contra Eunomium, inquit, Sicut ipse Dominus dedit potestatem suscipientibus se filios Dei fieri, sic & Spiritus sanctus, Spiritus adoptionis est. Ex omnibus istis locis aperte colligitur, quod gratia est participatio quaedam proueniens creatura ab extrinseco, & quod non habet illam a se ipsa.

¶ Tertio probatur hoc ex Concilio Tridentino, in quo aperte significatur hoc, praeipue Sess. 6. cap. 4. vbi Concilium definit iustificationem ex doctrina Pauli, dicens, Quod sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae in statu gratiae, & adoptionis filiorum Dei, &c. Vbi aperte significatur, quod gratia non conuenit homini secundum naturam, sed per diuinam adoptionem extrinsecam. Et cap. 7. eiusdem sessionis. Vbi dicit causam formalem nostrae iustificationis esse iustitiam Dei, non quia ipse iustus est, sed quia nos iustos facit, quia, videlicet, ab eo donati renouamur spiritu mentis nostrae, & non modo reputamur, sed vere iusti nominamur, & sumus, iustitiam in nobis recipientes, &c. Vbi aperte significatur esse participationem Dei conuenientem homini per Dei donum, & quod recipitur in nobis ab extrinseco principio, scilicet, a Deo. Item statim subditur, quod iustificamur per iustitiam inherenter in iustificatione, in qua infunduntur multa dona supernaturalia: & cap. 16. loquens Concilium de iustitia qua iuitincamur, inquit, Itaque nec propria nostra, tanquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur, aut repudiatur iustitia Dei: quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inherenter iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Vbi aperte dicitur, quod est parti-

cipatio Dei, & quod non conuenit nobis per naturam. Idem dehiuitur canone 11. eiusdem sessionis. Vide illum.

A ¶ Quarto probatur hoc autoritate omnium Scholasticorum: omnes enim tenent istam sententiam, praeipue tamen noster D. Thom. in locis allegatis pro praecedenti parte: in omnibus enim illis, & in alijs quamplurimis docet D. Thom. quod gratia est participatio quaedam diuinæ naturæ, excedens ordinem totius naturæ, & transcendens illum, ergo,

¶ Quinto probatur hoc rationibus. Prima ratio est, nam ut supra dictum est, proprium est Dei, quod sit suum esse ambiens, & continens omne esse cum maxima eminentia, & celsitudine, sed ut constat ex parte praecedenti gratia continet ipsum esse, & pertinet ad illud, ergo est participatio quaedam diuini esse. Probatur consequentia, quando aliquid est proprium alicuius rei non conuenit alteri nisi per participationem. Calor enim conuenit alijs ab igne per participationem ignis: quia conuenit illi per se, ita ut sit illi proprius, & lux conuenit alius a Sole per participationem, quia lux est propria ignis, ergo. Confirmatur primo, & explicatur: nam calor non conuenit alijs ab igne nisi per participationem, quia calor est proprius ignis, & per se in secundo modo, & idem est de luce solis, sed esse cum omni plenitudine, & eminentia est proprium Dei, & conuenit illi per se in primo modo, ergo multo minus conuenit alijs nisi per participationem, ac subinde gratia (quæ est aliquo modo ipsum esse cum omni plenitudine, & eminentia) est participatio quaedam Dei. Confirmatur secundo, nam esse non conuenit creaturæ per se, sed solum per participationem, quia est proprium Dei esse, ut diximus, ergo idem erit de esse supernaturali, quod participamus per diuinam gratiam.

¶ Secunda ratio est, si gratia non esset participatio Dei conueniens creaturæ per aliquid extrinsecum, scilicet, per ipsum esse, sed esset intrinseca, & naturalis creaturæ, sequeretur, quod gratia semper conueniret creaturæ, & non posset separari ab illa: consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis est manifestæ. Sequela probatur, illud quod est naturale, & intrinsecum, & non per alterius participationem nunquam separatur, ut patet de calore, qui nunquam separatur ab igne, & de luce, quæ nunquam separatur a Sole. Hac ratione vtitur D. August. tom. 8. super Psalm. 25. enarratione 1. Vbi dicit, *Quidquid boni in iustificationibus, Dei est.* Et loquitur de iustificatione nomine lucis, quoniam per iustificationem participamus diuinam lucem, & puritatem, ut statim dicemus, & ita sequitur statim. *Conuersus eras, ut illuminareris, & conuersione tua factus es luminosus, factus illustratus conuersione. Sed a quo? nunquid a te? Si a te conuersus posset illuminari, nunquam posset tenebrari, quia tecum esses semper. Quare illuminatus es? quia conuertisti te ad aliud, quod tu non eras. Quid est aliud, quod tu non eras? Deus lumen est, non enim tu lumen eras, quia peccator eras, & confirmat suam rationem August. ex illo Pauli ad Ephes. 5. *Fuisti aliquando tenebre, nunc autem lux in Domino. Si aliquando fuerunt tenebre, ergo lux non est debita. Itaque sicut solemus probare, quod esse non est intrinsecum, & essentiale alicui creaturæ, quia alias semper esset, ita Augustinus, & nos probamus, quod gratia non sit debita alicui creaturæ, alias semper illa creatura haberet gratiam.**

¶ Tertia ratio est, si gratia conueniret naturaliter, & per se alicui creaturæ, & non per participationem alicuius altioris naturæ, gratia conueniret puræ

Basilius.

pura creatura plenè, & in summo: consequens autem est apertè falsum, ut constet, quia ut dicemus infra, gratia semper potest crescere in infinitum, ut docet D. Thom. in 2.2. quæst. 24. art. 7. loquens de charitate. Sequela probatur: nam omne quod conuenit alicui naturaliter, & per se, & non per participationem, conuenit cum omni plenitudine, ut patet de calore in igne, & luce in Sole, & de esse in Deo, ergo.

¶ Quarta ratio, si creatura non habet gratiam per participationem, sequitur, quod habeat illam per se: consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela est manifesta: quoniam omne quod conuenit alicui, debet illi conuenire per se, vel per participationem. Falsitas consequentis probatur, si gratia conuenit creaturæ per se, & per suam naturam, sequitur, quod sit propria causa gratiæ: consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur, id quod est per se tale, est causa omnium aliorum. Falsitas consequentis constat: quia solus Deus est propria & participantis causa gratiæ, ut dicemus infra. Itaque sicut omnia calida participant calorem ab igne, & omnia lucida participant lucem a Sole, ita omnes creaturæ participant gratiâ a Deo, & sicut calor est quædam participatio ignis, & lux est participatio Solis, ita gratia est quædam participatio Dei.

Primus
corollaris.

¶ Ex hac conclusione sequuntur aliqua corollaria ad expositionem eorum, quæ dicta sunt. Primus corollarium est. Ex dictis sequitur quare gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi, dicantur entia supernaturalia diuini & altioris ordinis. Nam quantum ad hoc eadem est ratio de omnibus istis, sicut de gratia, ut infra dicemus. Ratio est, quia gratia, & huiusmodi dona supernaturalia sunt participationes Dei, ut transcendit totum ordinem naturæ, & ut excedit omnem creaturam creatam, & creabilem, & ita sicut Deus excedit omnem creaturam creatam & creabilem, similiter gratia excedit omnem creaturam, & sicut Deus dicitur altior, & eminentior, & altioris, & eminentioris ordinis propter plenitudinem maximam essendi, ita gratia. Itaque gratia, & alia huiusmodi non dicuntur esse altioris ordinis, respondens creaturas ordinis naturalis, sicut supremus Angelus; nam supremus Angelus excedit alios veluti pars perfectior excedit imperfectiorem, sicut caput excedit pedem: nam omnes creaturæ ordinis naturalis sunt participationes Dei secundum partialem rationem, sed gratia excedit veluti quædam natura totalis altius rationis, quoniam est participatio totius esse diuini, & ita sicut Deus est altioris ordinis, utpote natura totalis, & omniens: ita gratia, & alia huiusmodi bona. Vnde male dixit Scotus in 4. dist. 10, quæst. 9. & alias, quod gratia, & charitas, & similes habitus infusi non differunt à naturalibus effectibus, nisi tantum penes causam efficientem: non tamen ex natura rei. Itaque distinguuntur extrinsecè penes causam extrinsecam qualis est causa efficiens: non tamen distinguuntur intrinsecè, & essentialiter. Hoc autem falsissimum est, quoniam, ut diximus, gratia & huiusmodi habitus ex natura sua, & propria specie sunt entitates ordinis supernaturalis, & participationes Dei, ut transcendit totum ordinem naturæ, & non sunt, nec esse possunt naturales alicui creaturæ, ut infra dicemus, imo formaliter loquendo, ut dicemus infra, sunt eiusdem rationis cum ipso Deo, & non ponuntur in prædicamento formaliter, sicut species, quæ representat hominem formaliter loquendo, est eiusdem speciei cum homine, licet materialiter sit diuersa speciei, imo gratia ex sui ratione quandam infinitatem habet, si quidem est participatio Dei,

ut habet infinitatem, & plenitudinem essendi, & ita attingit Dei infinitatem, & plenitudinem, & ex hac parte transcendit omne prædicamentum formaliter loquendo, & idem est de alijs habitibus infusis. Vide Caiet. 1. par. 4. 12. art. 5. circa solutionem tertij. Vide D. Thom. 2.2. q. 33. art. 2. ad tertium, ubi attribuit infinitatem charitati.

¶ Secundò sequitur, quod gratia, & alia huiusmodi bona solum sunt connaturalia Deo de facto, & non alicui creaturæ. Ratio est, nam sunt diuini, & altioris ordinis, ut diximus in Corollario præcedenti, ergo solum sunt connaturalia Deo. Secundo, nam, ut dictum est, huiusmodi bona sunt participationes quædam Dei speciali quadam ratione, ergo solum sunt connaturalia Deo. Probatur consequentia: nam lux solum est connaturalis Soli, quoniam omnes participant lucem ab illo, & calor solum est connaturalis igni, quia omnes participant calorem ab igne, sed gratia est participatio quædam specialis Dei, & similiter alia bona eiusdem ordinis, ergo solum sunt connaturalia Deo. Vnde Caietan. ientaculo 2. q. 1. inquit, & aduertit, quod bona creata distinguuntur in duos ordines. vnus est ordo naturæ, alter est ordo gratiæ, in primo ordine sunt omnes substantiæ creatæ, & proprietates, actiones, & passionibus, & quæcunque quomodolibet eis naturaliter conueniunt. In secundo autem ordine sunt quædam res, quæ ita sunt de ordine gratiæ, ut sint de genere Dei, ut gratia, charitas, lumen gloriæ: bona creata primi ordinis se habent ad Deum, ut artificia ad artificem, quæ sunt omnino aliena, & extranea à natura artificis, ut patet de domo, & arca, quæ relata ad suum artificem sunt omnino extranea, & alterius naturæ. Gratia verò & charitas, & lumen gloriæ, &c. se habent, ut ad Deum connaturalia, & ut ea quæ sunt secundum naturam ad naturam, sicut calefacere ad ignem, & moueri deorsum ad graue, ita ut sint connaturalia ipsi Deo soli.

Secundum
corollaris.

Vide Aug.
super Psal.
49. in prin
cipio,

¶ Tertiò sequitur, quod est maximè adnotandū, quod est maxima differentia inter filiationem adoptiuam in humanis. & filiationem adoptiuam Dei, quia filiatio adoptiua in humanis nihil ponit in filio, sed est denominatio quædam extrinseca nihil ponens in re ipsa, nec filius adoptiuus participat aliquid à Patre, nec est genitus ab illo, nec habet connaturalitatem cum illo, sed solum habet extrinsecam denominationem, quæ vocatur filius, & reuera non est. Ceterum filius Dei adoptiuus non solum ponit denominationem extrinsecam Dei, sed ponit aliquid reale in filio, & connaturale Deo, scilicet, gratiam, per quam participat ipsam diuinam naturam. 1. Ioan. 3. ut filij Dei nominemur, & non solum sit extrinseca denominatio: verum etiam sumus, nam eleuatur in consortium, & cognitionem diuinæ naturæ. Itaque filius adoptiuus Dei, quoniam tenet supremam locum inter filios adoptiuos, & secundum regulam D. Dionysij. *Supremum infimè attingit infimum supremè*, attingit filiationem naturalem, ita ut teneat medium locum inter filios adoptiuos in humanis, & filios naturales: filius enim naturalis perfecte & complete participat naturam patris, ita ut sit ei omnino similis per omnia, filius verò adoptiuus in humanis nihil omnino participat de natura patris, nisi proprius nomen filij, filius verò adoptiuus in diuinis excedit quidem filiationem adoptiuam in humanis: quoniam habet plusquam nomen, & participat aliquid à Deo patre, scilicet, gratiam, quæ habet connaturalitatem cum Deo, & ita non habet solum nomen, sed etiam rem, & habet connaturalitatem, & similitudinem cum patre diuino. Deficit tamen à generatione naturali, quoniam non habet similitudinem omnino perfectam, & completam cum patre

patre diuino. Deficit tamen à generatione naturali, quoniam non habet similitudinem omnino perfectam, & completam cum patre diuino. Ratio huius acutissima esse potest: nam sicut dicere hominum non est practicum & effectuum: dicere vero Dei practicum est, & effectuum; ita nomen quo aliquis nominatur alijs ab hominibus non est necessarium, quod habeat rem nominis; ceterum nomen quo nominatur aliquis filius ab ipso Deo debet habere adiunctam filiationem. Quæ quidè ratio optima est. Ceterum est alia ratio desumpta ex dictis in conclusione: nam gratia per quam homines constituuntur filij adoptiui Dei, est participatio quædam diuinæ plenitudinis, & eminentiæ, per quam homo eleuatur ad consortium, & ad connaturalia, & cognata ipsi Deo, & ex hac parte excedit filiationem adoptiuam in humanis, ceterum est participatio, & ea parte qua participatio est filiationis naturalis, deficit à perfectione filiationis naturalis. sicut calor deficit in participante à perfectione, qua est in calido per se, & lux in aere participante deficit à perfectione qua est in Sole. Hoc constat ex testimonijs allatis pro vtraque parte conclusionis, & explicatur adhuc testimonijs Sacre scripturæ; ad Roman. 8. Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus: vbi vides filios Dei adoptiuos in consortium diuinæ naturæ eleuatos, & ad tantam cognationem cum Deo ordinatos, vt fratres sint primogeniti filij naturalis, verique Dei. Illum siquidè natura genuit verum Deum, nos autem voluntarie, voluntate tamen effecta per modum naturæ, quæ ad connaturalia Deo eleuatur, vt dicit Caetan. in citato Ientaculo. Iacobi. 1. Voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus iustum aliquod creatura eius. in eo quod dicit, voluntarie deficit à generatione filij, qui non voluntate, sed natura generatur, in eo verò quod dicit, genuit hæc filiatio excedit adoptionem. De quo vide August. in locis supra citatis, præcipue in illo loco de contentu euangelistarum cap. 3. & in lib. vñto de vñtate, & humanitate Dei. cap. 11. Et Galet. in loco immediatè citato, vbi explicat optimè hoc corollarium.

Quantum
corollarium:

¶ Sequitur quarto: Ex dictis, gratia est proprius, & particularis effectus Dei, & veluti vñuocus, & Deus est propria, & particularis causa gratiæ, & idem dicendum est de alijs supernaturalibus, vt de charitate, lumine gloriæ, &c. Hoc corollarium in primis probatur ex Sacris literis, quoniam, vt constat ex locis supra adductis, productio gratiæ, & iustificatio est generatio diuina, & productum est filius Dei, & genitus à Deo, ergo Deus est proprius actor, & propria, & particularis causa talis effectus, nam genitum est proprius & particularis effectus generantis, vt constat: nam ego proprius, & particularis effectus sum patris mei, ergo. Confirmatur ex alijs testimonijs, nam ad Ephel. 2. dicitur, Quod per gratiam sumus factura Dei, & non solum factura Dei: verum etiam dicimur creati, creatio verò est opus proprium, & particulare Dei, ita vt nihil aliud possit creare, vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 45. art. 7. & in alijs innumeris locis: igitur gratia est proprius, & particularis effectus. Hac etiam ratione. Psalm. 81. dicitur, Ego dixi Dy estis, id est, feci, & ad significandum, quod est proprius & particularis effectus Dei, dicit, ego, quod habet emphasim, quasi dicat, ego qui habeo plenitudinè essendi, & ideo sum propria & particularis causa gratiæ, & filiationis diuinæ. Item Isaia cap. 43. Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, vñ effectum iustificationis reuertit in Deum tãquam in causam propriam, & particularem, imò reducitur in Deum, vt est

ipsum secundum omnem rationem, & secundum esse naturale, & secundum esse supernaturale, & hac ratione bis repetit, Ego sum, ego sum ipse. Ex hoc ipsum significatur in alijs multis locis Sacre scripturæ.

¶ Secundo probatur corollarium ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 7. vbi Concilium constituit causas nostræ iustificationis, quæ sūt per gratiam, & docet, Quod huius iustificationis causa propria efficiens est Deus misericors, qui gratuitè abluat, & sanctificat, &c. secundum illud Rom. 8. Deus est, qui iustificat.

¶ Tertio probatur corollarium ex Sanctis Aug. Psalm. 58. in illis verbis. Fortitudinem meam ad te custodiam, inquit. Vide fratres quid est in anima humana, non habet ex se tamen, non habet ex se vires. Vbi loquitur August. de gratia, & bonis supernaturalibus nomine lucis, & virtutis, & huiusmodi ratione infra dicemus. Ex subdit: Totum autem, quod pulchrum est in anima, virtus & sapientia est, sed nec sapientia, nec valet fibris, nec ipsa fibris sunt, nec ipsa fibris virtus est. Est quædam origo, & fonsque virtutis, est quædam veritas sapientiæ, est quædam, ut ita dicatur, (si est hoc dicendum est) regio incommutabilis veritatis ab omni recedens tenebratur, accedens illuminatur. Accedit ad gratiam, & illuminamini, quid recedendo tenebratur. Dicitur autem Deus fons lucis & virtutis, quia est propria causa gratiæ, & ipsam gratiam concurrens, lux ex parte intellectus, & virtus, & fortitudo ex parte voluntatis. Item tract. 72. in Ioannem docet Augustinus, Quod aliquid maius est iustificatione rationis, quam creare celum & terram, sed proprius effectus Dei est creatio cœli, & terre, ergo & iustificatio per gratiam. Et idem docent omnes alij Sancti.

¶ Quarto probatur auctoritate omnium Sepharisticorum, qui hoc semper docent, specialiter docet D. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1. & 3. par. quæst. 64. art. 1. & de veritate quæst. 7. art. 3. & in alijs innumeris locis. Galet. 2. 2. quæst. 23. art. 2. circa solutionem ad tertium.

¶ Quinto probatur rationibus. Prima ratio est, donum gratiæ, vt diximus, excedit omnem facultatem naturæ creatæ: nam nihil aliud est, quàm participatio quædam diuinæ naturæ, secundum quod excedit omnem aliam naturam, ergo impossibile est, quod aliqua creatura sit propria, & particularis causa illius, nam causa semper debet habere excellentiam supra effectum, ac subinde Deus est propria, & particularis causa gratiæ.

¶ Secunda ratio desumitur ex modo, quo habet illam creaturam, quoniam vt diximus, qualibet creatura quantumvis eleuata, habet gratiam per participationem, ac subinde non habet illam plenè & perfectè, ergo nulla creatura potest esse propria, & particularis causa gratiæ. Probatur consequentia, propria & particularis causa gratiæ debet habere illam cum plenitudine, sicut fons & principium illius, ignis enim, quoniam est propria, & per se causa caloris, habet calorem cum omni plenitudine, & Sol quoniam est propria, & particularis causa lucis, habet illam in summa cum omni plenitudine, ergo. Et ita D. Thom. q. 27. de veritate, art. 3. ad tertium, dicit, quod non est ex defectu bonitatis gratiæ, quod habens eam non possit in alium diffundere, sed ex eius eminentia pari er, & ex defectu habentis, quia ipse transcendit statum naturæ creatæ, & habens eam non ipsam participat in tanta perfectione, ut eam communicare possit. Vide alias rationes in D. Thom. in eodem loco in corpore. Itaq; sicut calor est proprius, & particularis effectus ignis, & lux est proprius, & particularis effectus Solis, ita gratia est propria, & particularis effectus Dei est Deificare communicando consortium diuinæ naturæ per quandam similitudinis parti-

Prima ratio
desumitur
ex eminentia gratiæ.

participationem. Et ita Caiet. 2. 2. quæst. 23. art. 2. circa solutionem ad tertium, docet, *Quod Deus non dicitur auctor gratiæ, & bonorum supernaturalium, generali ratione, sicut dicitur auctor omnium, sed speciali ratione: quatenus hæc omnia bona soli Deo sunt connaturalia.* Vide illum ibi, nam optime loquitur, & explicat rem istam. Dixi autem in corollario, quod gratia est veluti effectus vniucus Dei, quoniam non est omnino, & totaliter effectus vniucus, sed quodammodo, & secundum quandam rationem; & secundum aliam rationem est æquiuocus. Est quidem vniucus; nam est eiusdem ordinis, & rationis cum ipso, ut iam diximus, & habet maiorem similitudinem cum ipso, ita ut constituat hominem filium: est autem æquiuocus, quia est participatio Dei, & omnis participatio, ut participatio est, deficit ab vniucatione: calor enim qui participatur in aqua, quamvis sit eiusdem rationis cum calore, qui est in igne quantum ad essentiam, tamen quantum ad modum est diversæ rationis, quoniam in igne coniungitur per se cum essentia, & est propria passio illius; in aqua vero est merum accidens, & coniungitur cum essentia merè accidentaliter; & idem est de luce Solis, & aeris, ut infra dicemus; & ita deficient à ratione effectus vniucus: cum ergo gratia sit participatio Dei, Deo est connaturalis, & habet necessariam connexionem cum Deo: non vero in creatura, & ita deficit ab vniucatione. Imo notandum maxime, quod adhuc gratia est effectus æquiuocus respectu Dei magis quam calor in aqua respectu caloris ignis, & quam lux aeris respectu lucis Solis; nam non solum habet æquiuocationem quantum ad modum, sed etiam quantum ad essentiam; nam calor in aqua, & lux in aere eiusdem speciei sunt quantum ad essentiam cum calore ignis, & luce Solis: cæterum gratia est quantum ad essentiam deficit à diuino esse, & non solum quantum ad modum, quoniam gratia est participatio quædam similis diuinæ naturæ, non eadem diuina natura, & ita gratia in creatura est quoddam donum, & quoddam accidens essentialiter, ut statim dicemus; itaque Deus vt Deus secundum suum totum esse causat gratiam.

Quintum corollarium.

¶ Ex ijs sequitur quinto, quod ex effectu gratiæ, & bonorum supernaturalium diuini ordinis, multo melius, & perfectius possumus cognoscere Deum, quam ex effectibus ordinis naturalis. Ratio est aperta, gratia est quædam participatio, & quidam Dei effectus maxime illi similis, & eiusdem ordinis & rationis. Alij vero effectus naturales non sunt eiusdem ordinis & rationis, ergo. Imo existimo, quod ex gratia meliori, & excellentiori modo possumus venire in Dei cognitionem, quam ex omnibus creaturis ordinis naturalis creatis, & creabilibus, quoniam gratia habet maiorem, & expressiorem similitudinem cum Deo, cum sit eiusdem ordinis, & rationis, quæ omnes creaturæ ordinis naturalis simul sumptæ.

Sextum corollarium.

¶ Ex ijs sequitur sexto, quod gratia est quoddam accidens, & quædam qualitas immediatè animæ inherens. Et quod sit accidens constât, omne participatum in participante est accidens merum, ut patet de calore in aqua, & de luce in aere, & de esse, quod est accidens respectu cuiuscunque creaturæ, sed gratia est aliquid participatum ab ipso Deo, ergo est accidens. Quod vero sit in essentia animæ constât etiam, nam est participatio diuini esse; ergo debet poni in essentia, & non in potentijs. Et hoc constât ex Concilio Tridentino, sess. 6. cap. 7. vbi dicitur, *quod inheret*, & in can. 11. Idem docet D. Th. 1. 2. quæst. 110. art. 2. 3. & 4. & in quæst. illa 27. de veritate art. 2. in corpore, circa finem, & art. 3. ad notandum, & alias sæpe, & idem tenet Caietanus, & alij

multi Theologi, imo omnes.

A ¶ Itaque gratia est quædam qualitas inherens creaturæ participata ab ipso Deo, quæ eleuat in consortium diuinæ naturæ, & deificat creaturam. Ex his omnibus manet vtiunque explicata natura, & essentia gratiæ; ex hac enim expositione nostri articuli resolutio pendet. Et ita explicandum modo est, an gratia sit ita eminens, & eleuata supra totum ordinem creaturarum, ut intrinsecè, & essentialiter includat ipsum esse. Et idem est de charitate, & lumine gloriæ, & alijs bonis diuinis, & altioris ordinis. In huius rei expositionem sit.

Definitio gratiæ.

B ¶ Secunda conclusio, quæ sequitur ex præcedenti: gratia eminentissima cum sit transcendens totum ordinem naturæ, est de genere & ordine rerum, quæ sunt suum esse, non tamen est ipsum esse, nec includit essentialiter esse. Et idem dicendum est de charitate, lumine gloriæ, & alijs formis ordinis supernaturalis. Hæc conclusio directè respondet ad quæstionem propositam in articulo. Et habet duas partes: prima pars huius conclusionis probatur argumentis factis primo loco in principio articuli, & argumentis factis pro præcedente conclusione, quibus probauimus, quod gratia differt ab alijs creaturis, & ab alijs participationibus, quoniam est participatio, & similitudo totius diuinæ plenitudinis essendi, & quod gratia, & huiusmodi bona supernaturalia solum sunt connaturalia Deo, & eiusdem ordinis cum illo. Ex quibus omnibus apertè colligitur, quod gratia, & charitas, & alia bona supernaturalia sunt de genere, & ordine rerum, quæ sunt suum esse.

Secunda conclusio.

C ¶ Secunda verò pars conclusionis probatur argumentis factis secundo loco in principio articuli, & etiam argumentis factis in prima conclusione, ad probandum, quod gratia sit quædam participatio Dei, quia ex hoc apertè colligitur, quod esse non sit illi intrinsecum, & essentialiter; nam participatio, quæ reperitur in extraneo subiecto nunquam habet tantam perfectionem, sicut est in illo, à quo participatur, & semper deficit ab illa perfectione, calor enim participatus in aqua non habet tantam perfectionem, sicut calor, qui est in igne, & lux quæ est in aere non habet tantam perfectionem, sicut lux quæ est in Sole, & denique esse creaturæ, quod est aliquid participatum, non habet tantam perfectionem sicut diuinum esse, de quo supra sæpe dictum est, sed si gratia intrinsecè, & essentialiter includeret ipsum esse, & esset ipsum esse, haberet tantam perfectionem sicut Deus, quoniam haberet infinitam perfectionem simpliciter in ratione essendi, quoniam ut supra demonstraui, omne quod est essentialiter esse, includit infinitam perfectionem in ratione essendi: ergo. Confirmantur hæc omnia argumenta, quoniam ut docet D. Thom. in 3. d. 27. quæst. 2. art. 4. quæstiuncula 4. ad 5. *Inferiora participant perfectiones superiorum secundum modum suum, & ita dicere solemus, quod unumquodque recipitur ad modum recipientis.* Et ita participationes determinantur in participantibus ex capacitate, & natura participantium, sed creatura quantumvis eleuata non est capax totius plenitudinis essendi: ergo impossibile est, quod gratia, quæ est participatio Dei in creatura sit ipsum esse cum omni plenitudine essendi. Explicatur hæc confirmatio, aqua quæ participat calorem, determinat illum, ita ut non sit in aqua tota plenitudo caloris ignis, quoniam aqua non est capax totius perfectionis caloris, & lux determinatur in aere, & aer non habet omnem plenitudinem lucis, quoniam aer non est capax illius, sed tota plenitudo essendi non potest esse in aliqua re finita, ut iam sæpe probauimus: ergo in gratia, quæ est participatio totius pleni-

plenitudinis essendi, in creatura non reperitur tota plenitudo essendi, ac subinde non includit in se essentialiter ipsum esse. Confirmatur secundo, gratia non habet tantam perfectionem sicut Deus, ut constat, sed maxime dehit ab illa perfectione diuina, sed Deus est ipsum esse, & tota eius perfectio consistit in hoc, quod sit ipsum esse; nam ex hoc habet totam perfectionem, & plenitudinem essendi: ergo gratia non includit intrinsecè, & essentialiter ipsum esse, aliàs adæquaret Deum in perfectione.

¶ Sed ut hanc conclusionem quoad vtramque partem explicemus, declarandum adhuc est, quid est dicere, quod gratia sit de genere, & ordine rerum, quæ sunt suum esse. An sit includere essentialiter, saltem aliquo modo esse, vel habere connexionem necessariam cum illo, saltem ut subiectum cum propria passione? ratio dubitandi est, quoniam si non includit essentialiter saltem aliquo modo esse, nulla esset differentia quantum ad hoc inter creaturas ordinis naturalis, & inter gratiam, & alia entia supernaturalia; nam sicut esse est extrinsecum creaturis ordinis naturalis, ita gratiæ, & alijs creaturis ordinis supernaturalis: ergo.

¶ Respondetur, quod gratiam esse de genere, & ordine diuino, non est includere essentialiter aliquo modo esse, nec habere necessariam connexionem cum illo, veluti propria passio cum subiecto; nam ut supra dictum est, esse nulli creaturæ potest esse intrinsecum & essentialiter, nec etiam potest esse propria passio illius, ut dicemus in articulo ultimo huius quæstionis. Igitur pertinere ad diuinum ordinem nihil aliud est, quam habere affinitatem, & cognitionem cum ipso Deo: & esse ordinis rerum, quæ sunt suum esse, nihil aliud est, quam habere affinitatem, & coniunctionem, vel cognitionem cum ipso esse per essentiam, & esse quandam immediatam similitudinem participatam a Deo, secundum quod est totum suum esse; gratia enim est suprema omnium creaturarum, & ita attingit ipsum esse increatum, quoniam dicere solemus, quod supremum infimi attingit infimum supremi, omnes enim creaturæ ordinis naturalis, quantumuis eleuatur, & supremæ sint, non attingunt, nec participant propriam diuinam perfectionem, secundum quod excedit omnem creaturam, quia ut diximus, omnes creaturæ ordinis naturalis participant naturam diuinam quantum ad aliquam rationem limitatam, & determinatam, & non attingunt totam latitudinem essendi, quæ est in Deo. Cæterum gratia ex eo, quod habet affinitatem & cognitionem cum diuino esse, attingit amplitudinem diuini esse, & participat diuinum esse secundum totam eius amplitudinem, & hoc habet ex sua eminentia, & ex hoc, quod sit ordinis diuini supernaturalis. Itaque quælibet creatura ordinis naturalis est similitudo Dei secundum quandam particularem, & determinatam rationem, & non secundum eius totam amplitudinem essendi, gratia vero est participata similitudo totius diuini esse. Et ita Dominus Caiet. 3. par. q. 7. art. 12. docet acutissime, *Quod gratia per se, & non per accidens ordinatur ad diuinum aliquid, & super naturale*, & D. Thom. in 2. 2. quæst. 23. art. 2. ad 3. loquens de charitate, inquit, *Quod charitas operatur formaliter, efficacia autem forma est secundum virtutem agentis, qui inducit formam, & ideo patet, quod charitas non est infinita, sed quod facit effectum infinitum, dum coniungit animam Deo, iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis diuinæ, qui est charitatis auctor*. Et idem posset dici de gratia propter eandem rationem, illa autem infinitas nihil aliud est, quam esse participationem quandam diuinæ infinitatis. Igitur gratia, & alia bona, & entia ordinis diuini tenent medium locum.

inter creaturas ordinis naturalis, & Deum, nam creaturæ ordinis naturalis non attingunt diuinam plenitudinem, & infinitatem, gratia verò, & illa bona attingunt illam, deficiunt tamen à diuina perfectione, quoniam non includunt plenè totum diuinum esse, & infinitatem diuinam, nec sunt suum esse, habent tamen cognitionem, & affinitatem cum ipso per essentiam, & ex hac affinitate gratia, & huiusmodi entia supernaturalia in se ipsis participant quandam maximam puritatem, & perfectionem, & actualitatem in ratione essendi, ita ut gratia sit prior, actualior, & perfectior, quam quælibet creatura ordinis naturalis: etenim, si omnia alia inferiora ex coniunctione, & affinitate, quam habent cum superioribus, in se ipsis habent quandam maximam perfectionem, ut patet de igne, qui in seipso perficitur ex coniunctione & affinitate ad cōcauū lunæ, & participat motum circularem, & perfectionem illius corporis superioris; & similiter phantasia in homine in seipso perficitur ex coniunctione ad nostrum intellectum; & nostra anima, & intellectus ex eo, quod habet affinitatem cum natura & essentia Angelica, in se habet maiorem quandam perfectionem. Multo igitur & potiori ratione gratia, & alia bona ordinis supernaturalis, ex affinitate, & cognitione cum ipso in se ipsis habebunt quandam maiorem perfectionem in ratione essendi, quam alia creaturæ ordinis naturalis, ita quod de se habent coniunctionem cum re, quæ est suum esse, & affinitatem. Aduertendum denique est, quod sicut supra diximus, quod quælibet creatura secundum esse entitatum non habet quod sit representatiua alterius rei, sed seipsam tantum repræsentat: nam est determinata in certo genere, & differentia, cæterum in esse puriori, & eleuatiore, scilicet, in esse intelligibili potest dari vna species & entitas, quæ repræsentet multitudinem perfectionum, ut illa quæ est in supremo Angelo; ita dico, quod quælibet creatura ordinis naturalis est participatio quædam partialis perfectionis, quæ est in Deo, & repræsentat partialem perfectionem Dei, tamen gratia est participatio diminuta, & imperfecta totius plenitudinis diuinæ, & repræsentat diminutè, & imperfectè totalem perfectionem diuinam secundum suam entitatem, quoniam secundum suam entitatem est participatio Dei, secundum suam plenitudinem, & ut est suum esse; nam est altissimi, & supremi ordinis diuini. Et hoc non potest magis & altius explicari, explicabitur autem in sequentibus. Vnde ad argumenta facta in principio pro vtraque parte respondendum est; nam quæ facta sunt primo loco, procedunt contra secundam partem secundæ conclusionis, quamuis probent primam partem; argumenta verò facta secundo loco, quamuis probent secundam partem, tamen militant contra primam: igitur.

¶ Ad argumeta facta primo loco, quatenus procedunt contra secundam partem respondetur. Ad primum argumentum respondetur, quod infra in solutione ad sextum quæstionis principalis declarabimus diuinam immutabilitatem, & simul immutabilitatem & inamissibilitatem diuinæ gratiæ, & charitatis, & aliorum bonorum ordinis diuini. Pro nunc dicendum est, quod hæc omnia ex coniunctione, & affinitate quam habent cum ipso summo esse, ut iam dictum est, & ex eo quod sunt quædam participationes diuinæ plenitudinis, & eminentiæ, habent quandam inamissibilitatem, & incorruptibilitatem participatam ab immutabilitate diuinā, quæ quidem immutabilitas explicabitur in loco citato.

¶ Ad secundum argumentum, tertium, quartum cum sua confirmatione, constat ex dictis quo modo gratia sit participatio altior & perfectior & purior,

rior, quam qualibet creatura ordinis naturalis, per hoc, quod habet affinitatem, & connaturalitatem cum summo esse, tamen ipsum esse non est illi intrinsecum, & essentialē.

¶ Ad quintum argumentum responderetur negando antecedens, scilicet, quod charitas sit intrinsecus & essentialis actus charitatis, vel luminis gloriæ, visio Dei. Et quamvis ista sint eiusdem rationis, & speciei aliquo modo veluti formaliter ex parte objecti, participant tamen imperfecte, & incomplete talem speciem, quoniam sunt participationes luminis diuini, & charitatis diuinæ imperfectæ, ut diximus in secunda parte secundæ conclusionis, & ita non pertinent ad supremam perfectionem diuinā, quæ est esse suum esse in omni genere. Ad confirmationem responderetur, quod ut diximus, gratia, & alia entia diuini ordinis ex affinitate, quam habent in ratione essendi cum ipso Deo, participant quandam perfectionem essendi, & quoniam lumen gloriæ, & charitas in patria habent maiorem coniunctionem, & affinitatem, ut constat, & dicitur infra in loco suprà allegato, inde est, quod habent maiorem coniunctionem cum sua vltima actualitate in illo genere, quam etiam perfectionem habebit gratia perfecta, & consummata, nunquam tamen hæc etiā pertingent ad tantam perfectionem, ut sua vltima actualitas sit illis intrinseca, & essentialis, sed semper realiter distinguitur, hoc enim referuatur soli Deo. Hæc enim est præminencia Dei, & eius maxima celsitudo, quod nulli rei creatæ, quantumvis eleuatz, & ordinis diuini potest competere.

¶ Ad vltimum argumentum responderetur, quod absolute & simpliciter gratia finita est, & limitata, cum sit aliquid creatum, tamen ex hoc quod affinitatem habet cum Deo, participat quandam infinitatem, quoniam est participatio quædam diuinæ infinitatis, unde coniungit cum diuina immensitate, & habet pro causa propria, & particulari diuinam infinitatem, ut docet D. Thom. loquens de charitate in 2.2. quæst. 23. art. 2. ad 3. & ibi Caiet. & in q. 1. de virtutibus in communi art. 11. ad 17. docet Diu. Thom. *Quod virtus charitatis est infinita ex parte Dei, vel finis, sed ad illum infinitum charitatis finis disponit, & ex hac parte habet finitatem.* Et ex illa parte qua gratia, & charitas est participatio quædam diuinæ naturæ, non habet terminum in sua intentione, ut docet D. Thom. in loco citato in argumento, & in alijs multis, de quo disputatur ibi, & non est disputandum modo.

¶ Ad argumenta facta secundo loco quatenus procedunt contra primam partem secundæ conclusionis responderetur. Ad primum argumentum responderetur, quod quamvis gratia, & alia entia ordinis supernaturalis sint creaturæ, & productæ, inde tamen non sequitur, quod non habeant affinitatem cum ipso Deo, ut est ipsum esse, & ut transcendit totam naturam, sed solum sequitur, quod non includat intrinsecè, & essentialiter ipsum esse. Ad confirmationem responderetur idem, illæ enim rationes solum conuincunt, quod esse non est de essentia gratiæ, & charitatis, &c.

¶ Ad secundum argumentum responderetur, quod gratia, & charitas corrumpuntur, & ita esse non est illis intrinsecum, & essentialē, tamen istæ formæ sunt de ordine rerum, quæ sunt suum esse, & ex hac parte habent affinitatem cum illo, & sunt quodammodo incorruptibiles, ut explicabitur infra in materia de immutabilitate diuina.

¶ Ad tertium argumentum iam constat ex dictis, quod quamvis gratia sit accidens, est tamen accidens supernaturale diuini ordinis, & ita habet affinitatem cum ipso esse, & pertinet ad ordinem re-

rum, quæ sunt suum esse. Ad confirmationem. Dicendum est, & maxime aduertendum, quod huiusmodi entia supernaturalia ea parte qua discedunt à diuina perfectione, & deficiunt ab illa, habent limitationem coniunctam cum diuisione, & distinctione, hæc enim intrinseca sunt rei creatæ. Vnde quamuis in Deo esse entitatum, esse intelligibile, & intellectuale, dilectio seu charitas non distinguantur, sed habeant maximam vnitatem & simplicitatem, propter maximam plenitudinem essendi diuinam, tamen in creaturis distinguuntur hæc omnia. Et sunt variz & diuersæ participationes distinctæ specie, & aliquid aliud distinctum est gratia, & aliud charitas, aliud fides, seu lumen gloriæ, quoniam per gratiam participamus diuinum esse, in quantum habet rationem essendi per charitatem verò diuinam voluntatem, & eius dilectionem, per fidem verò, & per lumen gloriæ participamus diuinum intellectus & cognitionem, & sic de alijs, ut docet D. Thom. multis in locis 1.2. quæst. 110. art. 3. & 4. vbi D. Th. semper dicit, *Quod gratia dat esse supernaturale, & perficit in ordine ad esse, virtutes verò in ordine ad operationem supernaturalem participatam à Deo.* Et quæst. 27. de verit. art. 2. circa finem corporis, inquit ex Diony. in lib. de coelesti hierarchia, *Quod non patet aliquis habere spirituales operationes, nisi prius esse spirituales accipiat, sicut nec operationem alicuius nature, nisi prius habeat esse in illa natura.* Et ita infert, quod sicut in naturalibus aliud est natura ipsa, quam eius inclinatio, & eius motus, vel operatio, ita in gratuitis est aliud gratia à charitate, & ceteris virtutibus. Et ar. 3. supponit, quod gratia est quædam perfectio eleuans animam ad esse supernaturale, non ad operationem. Et ratio est: nam ut supra diximus, participationes superiorum sunt in inferioribus secundum modum & naturam inferiorum, & quoniam natura inferior in se habet diuisionem, & per seipsam non est principium operandi, sed per potentiam superadditam. Ita etiam gratia quantum ad esse supernaturale est in anime essentia, quantum ad hoc, quod sit principium operationis diuinæ, est in potentijs per virtutes superadditas, & ita Caiet. 1.2. quæst. 110. art. 3. inquit optime, *Quod licet multe excellentie sint communes gratia, & charitati propter earum connexionem, non tamen eis conueniunt eodem modo: quoniam gratia, ut prima radici charitatis, ut fructus illius, & rursus aliqua excellentia est gratia, quæ non conuenit charitati, scilicet esse primum principium formale esse supernaturale, & gratia facit filium Dei formaliter, charitas operatur, illa enim est principium essendi in natura diuina participata, ista est principium operandi secundum naturam diuinam participatam.* Et ita D. Thom. quæst. vnica de charitate art. 2. ad 10. dicit, *Quod charitas non est virtus hominis, ut homo est, sed in quantum per participationem gratia sit Deus, & ita diuersimodè utraque est forma virtutum, & coniungit fini vltimo, quia charitas ut proximum operandi principium, gratia ut primum: notandum tamen est, quod quauis gratia, & alia entia supernaturalia sint diuisa inter se, tamen ut dicit Caietanus, quandam habent vñionem quantum ad hoc, quod ex gratia veluti ex propria radice oritur charitas, & alia huiusmodi, quia eo ipso, quod homo eleuatur ad esse supernaturale, Dei per gratiam, per quam fiunt homines filij Dei viuētis, ut dicitur Osee cap. 2. & ita debent consequenter participare esse viuētis, ut significatur in illo loco, ac subinde debet habere operationes vitales diuinas per participationem, & ita homo per charitatem participat diuinam voluntatem, & per actum charitatis diuinam dilectionem. Disputatio tamen tangitur in argumento, an inter istas diuinas par-*

participationes vna sit alia perfectior, cū sint eiusdem ordinis. Nihilominus tamen dicendū est, quod vna est alia perfectior intra illum ordinem; quoniam non omnes attingunt perfectē Deum. Sed explicandum adhuc esset, an gratia sit perfectissima omnium, cum habeat se veluti essentia à qua dimanant omnia alia, dicitur tamen de hoc infra, cum declarabitur quānam sit potissima ratio in Deo in ordine ad nostrum intellectum, esse, vel intelligere, &c. Nam hæc quæstio pendet ex illa; nam gratia est participatio diuini esse, & alia perfectiones supernaturales sunt participationes aliarū perfectionum, Dei.

*Dubium
primum.*

¶ Ad quartum argumentum est dubium optimum, an gratia, & alia formæ ordinis supernaturalis sint perfectiores simpliciter, & absolute quam substantia ordinis naturalis. Ratio prima dubitandi à parte negatiua est proposita in argumento, huiusmodi formæ sunt accidentia, res verò aliqua ordinis naturalis sunt substantia, vt constat; ergo. Confirmatur argumentū: quodcumque accidens quantumuis eleuatum, & diuini ordinis, semper dependet à substantia ordinis naturalis; nam eius esse est inesse illi: ergo simpliciter est perfectior substantia ordinis naturalis quam gratia. Secundo arguitur. Ens dictum de substantia ordinis naturalis, & de accidenti ordinis supernaturalis, dicitur analogicè, & per prius de substantia ordinis naturalis, quàm de accidenti ordinis supernaturalis: ergo simpliciter, & absolute loquendo, substantia ordinis naturalis perfectius ens est, quàm gratia, quæ est accidens ordinis supernaturalis. Consequentia est euidentis, analogum semper dicitur per prius, & magis principaliter simpliciter loquendo de membro principaliori. Antecedens verò probatur, ens de substantia, & accidenti ordinis naturalis dicitur analogicè, & per prius de substantia, quàm accidens ordinis naturalis pender à substantia, sed etiam accidens ordinis supernaturalis pender à substantia ordinis naturalis, & inheret illi; ergo etiam dicitur analogicè de istis, & per prius de substantia ordinis naturalis. Tertiò arguitur species intelligibilis, quæ representat Angelum superiorem, & est in inferiori, quamuis sit similitudo superioris, & sit purioris. & altioris ordinis, quàm substantia inferioris Angeli: nihilominus est imperfectior illa simpliciter & absolute loquendo; quoniam est accidens, & Angelus inferior est substantia, & hoc non indiget probatione: ergo quamuis gratia sit similitudo participata diuinæ naturæ, & sit altioris ordinis, tamen simpliciter erit imperfectior quàm substantia ordinis naturalis, siquidem est accidens. Quarto arguitur, id quod est permanentius, & communius, est perfectius simpliciter, & absolute loquendo, sed eise substantia ordinis naturalis est permanentius, & communius, quàm esse gratiæ: ergo simpliciter, & absolute loquendo est perfectius. Consequentia est bona. Maior est nota, & quidem quod illud quod est permanentius, sit nobilior simpliciter constat. Angelus perfectior est, simpliciter loquendo, quàm res corruptibiles, quoniam habet esse permanentius, & ratio est aperta: nā illud quod habet esse permanentius, habet maiorem coniunctionem, & affinitatem cum ipso esse, ac subinde est perfectius, quod verò illud, quod est communius simpliciter, sit perfectius constat etiam inam vt docet D. Dionys. cap. 5. de diuinis nominibus, *Participatio, quæ communior est, perfectior est simpliciter loquendo.* Minor verò probatur. Et quidem quod esse substantiæ naturalis sit permanentius, quàm esse gratiæ, experientia constat; nam difficilius corrumpitur substantia ordinis naturalis, quàm gratia, quod verò sit communior, constat, gratia semper est in aliqua substantia ordinis naturalis, non

tamen omnis substantia ordinis naturalis etiam capax gratiæ habet gratiam. Quintò arguitur, si aliqua ratione gratia simpliciter, & absolute loquendo, esset perfectior quàm substantia ordinis naturalis, maxime quia gratia perficit, & actuat talem substantiam, hæc autem ratio nulla est: ergo. Consequentia est bona. Maior videtur nota. Minor verò probatur, alias sequeretur, quod omnis substantia ordinis naturalis simpliciter, & absolute esset imperfectior quolibet accidente etiam eiusdem ordinis, consequens autem aperte falsum est: ergo. falsitas consequentis manifesta est, sequela probatur; nam quodlibet accidens actuat, & perficit substantiam, vt constat, & substantia se habet, vt perfectibile, & actuabile respectu accidentis. Sextò arguitur, si gratia perfectior est simpliciter, & absolute loquendo, quàm substantia ordinis naturalis, maxime quia gratia est participatio quædam diuinæ naturæ ordinis altioris, & supernaturalis, sed hæc ratio est nulla: ergo. Maior est nota. Minor probatur, quoniam alias sequitur, quod quilibet motus supernaturalis etiam imperfectus esset nobilior, quàm substantia ordinis naturalis, consequens autem videtur difficillimum; ergo. Sequela probatur, talis motus est participatio ordinis diuini, & supernaturalis: ergo.

¶ In oppositum est primo, quamuis gratia sit quoddam accidens, tamen ex natura sua pertinet ad ordinem primæ, & supremæ substantiæ: quoniam vt supra dictum est, est quædam participatio plenitudinis diuinæ pertinet ad ordinem diuinum: ergo simpliciter, & absolute loquendo, perfectior est gratia, quamuis sit accidens, quàm substantia ordinis naturalis, cum pertineat ad ordinem supremæ substantiæ. Confirmatur argumentum, gratia solum dependet à substantia ordinis naturalis in genere causæ materialis, non in genere causæ efficientis: ergo ex hac dependentia non inferitur, quod simpliciter, & absolute sit perfectior substantia naturalis. Probatur consequentia, dependentia in genere causæ materialis non arguit maiorem perfectionē, vt constat in forma, quæ dependet à materia in suo genere, tñ nō est simpliciter perfectior, vt patet: ergo. Antecedens probatur, gratia solū causatur tanq̃ à causa propria, & particulari à Deo, vt supra diximus, loquendo in genere causæ efficientis: ergo gratia solum dependet à substantia naturali in genere causæ materialis. Explicatur hæc confirmatio. Accidētia ordinis naturalis dependent à substantia naturali, non solū in genere causæ materialis, sed etiam efficientis, & hac ratione substantia naturalis est perfectior simpliciter; nam causa efficiens, vt supra dictum est, semper est perfectior, sed gratia solum dependet à substantia ordinis naturalis in genere causæ materialis; ergo. Maior significatur à D. Thom. 3. par. quæst. 77. art. 1. vbi probat, quod accidentia in sacramento altaris remanent sine subiecto, & probat, quod hoc fieri possit virtute diuina. Et ratio illius est, *Effectus magis dependet a causa prima, quam a causa secunda: ergo potest conseruare accidentia sine subiecto, et subtrahit substantia, per quam conseruabantur in esse, & aperte loquitur D. Thom. de dependentia in genere causæ efficientis; nam in genere causæ materialis Deus non est prima causa, de quo plura infra in solutione ad primum eorum quæ ponuntur primo loco. Secundo arguitur. Ens dictum de ente supernaturali, & de ente naturali per prius dicitur, & analogicè de ente supernaturali, quàm de ente naturalis ordinis: ergo simpliciter, & absolute loquendo, perfectior est gratia, quæ est ordinis supernaturalis, quamuis sit accidens, quàm substantia ordinis naturalis. Consequentia est euidentis. Diuinus enim*

enim analogū simpliciter, & absolutē loquendo per prius dī de mēbro principali. Antecedēs probatur. Ens dictū de Deo, & creaturis, dī analogicē, & per prius simpliciter loquendo de Deo: ergo similiter dicitur analogicē de ente supernaturali, quod est eiūdem ordinis cū Deo, & hēt affinitatē cū illo, & per prius de ente supernaturali. Explicatur argumētum. Ens dictū de Deo, & creaturis per prius dicitur de Deo, quoniam Deus in ratione essendi includit omnem perfectionem, & totalem perfectionem essendi, ut dicemus infra, creatura verō in ratione illa includit partialem quandam rationem, sed gratia in ratione essendi est participatio quādam illius diuinæ plenitudinis essendi, ut iam diximus, substantia verō ordinis naturalis est participatio quādam alicuius particularis rationis: ergo dicitur analogicē, & per prius de gratia. Tertiō arguitur. Gratia, ut diximus, est participatio quādam diuinæ naturæ specialis secundum quod excedit omnem aliam naturam, imo omnem naturam, in quo quidē distinguitur a specie intelligibili, quæ repræsentat Angelum superiorem, & est in inferiori; nam quāuis illa aliquo modo sit altioris naturæ, non tamen excedit totam naturam, imo pertinet ad ordinem naturæ, & est debita alicui creaturæ ordinis naturalis: ergo non est eadem ratio de tali specie intelligibili, & de gratia quantum ad hoc. Quartō arguitur. Id quod est permanentius, & communius per modum actus & formæ, perfectius est simpliciter, non verō id quod est communius per modum materię & potentię, sed gratia est stabilior quam esse substantię naturalis, & substantia naturalis non est communior per modum formæ, sed solum per modum materię & potentię: ergo simpliciter & absolute loquendo, gratia est perfectior quam substantia ordinis naturalis. Consequentia est bona. Maior verō quantum ad id quod id quod est permanentius est perfectius, probata est in quarto argumento eorum, quæ ponuntur primo loco. Quantum ad id verō quod modo additur, quod id quod est communius per modum actus est perfectius simpliciter, non verō id quod est communius per modum potentię est nota ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 7. art. 2. potētia enim passiva dicit imperfectionē; forma verō perfectionem, & actualitatem: ergo communitas per modum potentię receptiue dicit imperfectionem, per modum verō actus dicit perfectionem. Et ita ens abstractum abstractione potenciali, & veluti vniuersale, est imperfectissimum omnium, abstractum verō abstractione formali est omnium perfectissimum; nam secundum istam rationem est vniuersalissimū per modum formæ, & secundum primam considerationem est vniuersalissimum per modum potentię, & materię. Minor verō probatur, quoniam ut diximus, & dicemus infra, gratia permanentior est secundum se, quam esse naturale substantię. Item, substantia naturalis secundum propriam rationem non est communior per modum formæ; nam gratia perficit naturam, veluti forma quādam altior, & eminentior. Quintō arguitur. Gratia non perficit, & actuat substantiam ordinis naturalis quomodo cunque, sicut alia accidentia, sed perficit, & actuat illam, eleuando illam ad diuinam plenitudinem essendi, ita ut transcendat totam naturam, & dat illi esse purius, & eminentius: ergo gratia simpliciter, & absolute loquendo perfectior est quam esse substantię naturalis. Sextō, & vltimo arguitur. Ens supernaturalē quodcunque, ut iam diximus ex suo genere, & ratione pertinet ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse, & transcendunt totum ordinem naturæ, & participat diuinam naturam altiori, & eminentiori modo, ergo non solum gratia, sed etiam

alia entia supernaturalia ex suo genere, & ratione est perfectius quam substantia ordinis naturalis:

A ¶ In hoc dubio propter argumenta facta pro vtraque parte, sunt diuersæ sententiæ inter Theologos. Prima sententia est, quod gratia est dignior anima secundum quid, non simpliciter, & consequenter substantia ordinis naturalis perfectior est absolute quam gratia. Hanc sententiam tenet expressē Caiet. 2. 2. q. 23. art. 3. circa solutionem ad vltimum, vbi loquens de charitate inquit. *Notandum, quod in responsione ad tertium, charitatem nobiliorem anima secundum quid ponit, in quantum, scilicet, est altioris ordinis secundum rationem suæ speciei, quia, scilicet, est diuini ordinis. Participatio enim est connaturalium soli Deo.* Et hoc videtur significare D. Th. in illa solutione, dum dicit, loquens de charitate, *Accidens quod causatur ex participatione alicuius superioris naturæ est dignius subiecto, in quantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphana.* Et hoc modo charitas est dignior anima, in quantum est participatio quādam Spiritus sancti. Et idem videtur tenere D. Thom. q. 27. de veritate art. 1. ad 6. vbi ait, loquens de gratia in ordine ad animā Christi, *Quod nulla creatura simpliciter est nobilior anima Christi, sed secundum quid omne accidens anime est ea nobilius, in quantum comparatur ad ipsam, ut forma eius.* Vel potest dici, quod gratia in quantum ens creatū non est nobilior anima Christi, sed in quantum est quādam similitudo diuinæ bonitatis expressior quā similitudo naturalis, quæ est in anima Christi. Et eandem sententiam tenet Caietan. 3. par. q. 7. art. 12. vbi ait, *Quod si gratia consideretur secundum propriam entitatem (& loquitur de gratia habituali Christi) & secundum intrinsecum illi, & secundum quod tale ens inter entia vniuersi aliquid potest esse nobilius ens quam ipsa sit: imo omnis substantia est nobilior illa, secundum sui generis rationem; cum sit essentialiter accidens.* Secunda sententia est huic opposita, videlicet, quod gratia est perfectior simpliciter, & absolute, quam quæcunque substantia creatæ ordinis naturalis. Hanc sententiam videtur tenere D. Thom. in loco illo citato ex. 2. 2. vbi D. Tho. apertē constituit differentiam inter accidentia ordinis naturalis, & ordinis supernaturalis, quæ causantur in nobis ex participatione alicuius superioris naturæ, & dicit, *Quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suæ speciei accidens quidem, quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa, accidens autem, quod causatur ex participatione alicuius superioris naturæ, est dignius subiecto in quantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphana.* Et hoc modo charitas est dignior anima in quantum est participatio quādam Spiritus sancti. Et alij Doctores tenent istam sententiam.

E ¶ In huius dubij expositionem notandum. Primo, quod sicut species intelligibilis, quæ est in natura creata, verbi causa, in mente Angelica dupliciter considerari potest. Primo modo formaliter, secundum quod est similitudo repræsentatiua talis rei, Alio vero modo materialiter, ut est quoddam accidens inherens intellectui. Non dissimiliter gratia, & charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi, dupliciter considerari possunt: vno modo veluti materialiter secundum quod sunt aliquid creatum, & habent esse accidentarium in anima. Alio modo possunt considerari veluti formaliter in quantum sunt participationes quādam speciales Dei, ut transcendit totum ordinem naturæ. Quæ quidem distinctio, & duplex consideratio habet fundamentum in D. Thom. in locis citatis pro istis sententijs. Secundo

Q 2 notan-

notandum est, quod in ratione intrinseca gratiæ, charitatis, luminis gloriæ, & aliorum entium supernaturalium clauditur intrinsece, & essentialiter utraq; ratio, & ratio accidentis, & entis producti, & creati, includitur etiam quod sint participationes speciales diuinæ naturæ, in quo quidem differunt hæc omnia à specie intelligibili; nam species intelligibilis, ut optime, & acutè docet Caietan. 1. par. q. 12. art. 2. *Non habet per se quod sit substantia, vel accidentis, sed hoc accidit speciei, sed solum conuenit ei per se, quod sit representatiua per modum similitudinis, cæterum gratia, charitas, & lumen gloriæ, intrinsece habent non solum quod sint participationes quædam diuinæ naturæ ad modum expositum, verum etiā quod sint talia entia habentia esse accidentarium; nam ex sua ratione habent quod non sint Deus, sed quod sint participationes Dei. Et quod sint accidentia, producta, est veluti materiale respectu huius, quod est esse participationes Dei, quod est veluti formalis. Quibus politis.*

¶ Dico primum. Gratia, charitas, & lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia supernaturalia, si considerentur in quantum aliquid creatum, & productum, & veluti materialiter, ut habent rationem accidentis, non sunt aliquid nobilius, & perfectius, quam substantia ordinis naturalis, sed potius substantia ordinis naturalis est perfectior illis. Hoc dictum conceditur primæ sententiæ, & probatur auctoritate D. Thom. in locis citatis, in quibus omnibus hoc expresse dicit in questione illa de veritate, inquit, *Quod gratia in quantum ens creatum non est nobilior anima Christi. Et in illo loco. 2. 2. idem dicit clare, cum dicit, Quod in quantum accidentis, & ut habet esse in alio non est perfectius substantia ordinis naturalis. Et in 1. senten. dist. 17. quæst. 1. art. 1. ad 6. expresse dicit de charitate: Videtur autem simpliciter dignius esse, quod secundum suum esse nobilius est, & hoc modo anima Christi, & anima cuiuscunque iusti est nobilior, quam charitas creata, quæ habet esse accidentis. Et art. 2. ad 3. inquit, Dicendum est igitur, quod simpliciter anima est melior charitate, & quolibet subiectum suo accidente, sed secundum quid est e converso. Cuius ratio est. Quia esse secundum Dionys. cap. 3. de diuinis nominibus, est nobilius omnibus alijs, quæ sequuntur esse: unde esse simpliciter, est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Vnde illud quod excedit in esse simpliciter nobilius est omni eo, quod excedit in aliquo de consequentibus esse, quamuis secundum aliud possit esse, minus nobile, & quia anima, & quilibet substantia habet nobilius esse, quam accidentis, ideo simpliciter nobilior est. Hoc etiam dictum probatur euidenter argumentis factis primo loco, quæ illud demonstrant.*

Dico secundò. Gratia, & charitas, & lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia, si considerentur ut iunctæ quædam participationes Dei, ut transcendit totum ordinem naturæ, & veluti formaliter perfectiora, & nobiliora sunt, quam substantia ordinis naturalis. Itaque considerandum est, quod gratia non solum est perfectior quam anima, quoniam est actualitas accidentalis illius, sicut quodlibet accidens est perfectius quantum ad hoc quam subiectum, quoniam subiectum se habet ut potentia, & ut perfectibile, accidens verò ut perfectio, & actualitas. Hoc enim modo etiam gratia est perfectior substantia ordinis naturalis, ut docet D. Thom. & Caietanus in omnibus locis supra citatis. Præcipue tamen id docet D. Thom. in primo utroque loco citato. Nam in primo loco ait, quod charitas est nobilior anima Christi, & subdit rationem. In quolibet enim genere actus est nobilior quam potentia, quantum ad illud genus, unde sicut albedo Corporis Christi quatum

ad hoc esse, quod est esse album, est nobilior, quam sit Corpus Christi, ita etiam scientia eius creata est nobilior quam anima eius, quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid, & similiter charitas quantum ad tale esse, quia se habet in esse illo ad animam Christi, sicut actus ad potentiam. Et idem dicit eisdem verbis in eodem loco. Hanc igitur maiorem perfectionem habet gratia, respectu substantiæ ordinis naturalis; nam comparatur ut actus ad illam, & ut perfectissimus actus, sed non solum habet hanc maiorem perfectionem, sed quod si consideretur gratia, secundum suam rationem formalem, in quantum est altioris ordinis, secundum rationem suæ speciei habens affinitatem cum ipso esse, & pertinet ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse, est perfectior, & nobilior quā quilibet substantia ordinis naturalis ex suo genere, & specie. Et quod dictum est de gratia, dicendum est de charitate, & de lumine gloriæ, &c. Hoc dictum sic explicatum est expresse à D. Thom. in 2. 2. loco citato, & Caietan. ibidem, & in loco citato de veritate. Et probatur euidenter argumentis factis secundo loco, quæ illud probant clare, & euidenter. Hoc etiam probatur ex omnibus dictis in conclusionibus articuli, & in Corollarijs. Et probabitur amplius dubio sequenti. Ex dictis colligitur, quod cū gratia habeat veluti duplicem rationem, secundum accidentis, & rei productæ exceditur simpliciter à substantia ordinis naturalis; nam à toto genere substantia simpliciter est potior accidente, cæterum, secundum aliam rationem, quæ est participatio diuini ordinis ex sua ratione specifica excedit simpliciter gratia substantiam ordinis naturalis; nam secundum istam rationem pertinet ad ordinem rerum increatarum, quæ simpliciter sunt perfectiores quæ res creatæ. Sit optimum simile; nam secundum Caietan. 2. 2. quæst. 3. art. 8. *Religionis virtus, & iustitia legalis habent se sicut excedens, & excessum; nam religio excedit iustitiam legalem, quoniam religio attingit Deum, saltem in obliquo, iustitia vero legalis excedit religionem in quantum versatur circa commune bonum sub quo comprehenditur etiam illud, quod est religionis obiectum. Est aliud simile: iustitia legalis in ratione virtutis perfectior est simpliciter loquendo, quam iustitia particularis, ut dicunt omnes Theologi in 2. 2. circa quæstionem quinquagesimam octauam, sed iustitia particularis in ratione iustitiæ quantum ad ordinem ad alterum perfectior est. Nam est inter duos ciues, iustitia verò legalis inter communitatem, & ciuem, quæ non sunt ita duo, sicut duo ciues. Denique D. Thom. 2. 2. quæst. 66. art. 3. docet, Quod virtutes morales in genere virtutis præstantiores sunt virtutibus intellectuallibus, quia tribuunt usum & facultatem boni operis, non verò intellectuallibus, cæterum in specie ex parte obiecti præstantiores sunt intellectuallibus. Non dissimiliter gratia ea parte quæ est quoddam accidens, & aliquid productum pertinet ad ordinem rerum creatarum quod perfectius est substantia ordinis naturalis, cæterum si gratia consideretur formaliter, ut participatio Dei transcendens totum ordinem naturæ ex specie sua excedit substantiam ordinis naturalis. Sed adhuc hoc dubium non manet optime explicatum, & perfectè, & ut completè explicemus.*

¶ Est adhuc dubium, an simpliciter, & absolute, & omnibus consideratis, sit perfectior gratia quam substantia ordinis naturalis, an verò e contra. Et hoc est difficillimum explicare. Itaque cum illæ duæ rationes reperiantur intrinsece in essentia gratiæ, & secundum vnā rationem excedatur, & secundum aliam excedat, dubium est, an excessus gratiæ sit excessus simpliciter, & absolute, vel secundum quid.

quid. Videtur hoc secundum, quoniam D. Thom. ita docet in primo sententiarum in locis ibi citatis, ubi aperte dicit, quod simpliciter, & absolute anima est melior charitate. Et ratio desumitur ex doctrina D. Thom. ibi in 2. loco. Nam illud quod excedit in esse simpliciter est nobilius omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse, sed anima, & quælibet substantia ordinis naturalis excedit gratiam, & charitatem, &c. in actu essendi; ergo simpliciter, & absolute excedit. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Substantia enim ordinis naturalis habet nobilius esse quam accidens, etiam ordinis supernaturalis; nam talis substantia habet esse per se, accidens vero habet esse in alio. Maior vero probatur; nam secundum D. Dionys. cap. 5. de divinis nominibus. *Esse est nobilius omnibus alijs, quæ consequuntur esse*, unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere; ergo illud quod excedit in esse, simpliciter est nobilius omni eo, quod excedit in aliquo de consequentibus esse, quamvis secundum aliud possit esse minus nobile. Quod si quis dicat, quod maior, vel minor perfectio in creaturis non debet sumi penes ipsum esse; nam esse est extrinsecum omni creaturæ, Angelus enim secundum suam essentiam perfectior est homine, & homo perfectior equo, hæc autem perfectio debet sumi penes intrinsecum, & essentialia illis, & non penes esse, & ita quamvis substantia ordinis naturalis habeat perfectius esse, quæ gratia, non inde colligitur, quod sit simpliciter perfectior. Contra hoc arguitur. Primo. Hoc enim est solvere rationem D. Thom. Secundo. Nam quamvis ipsum esse non sit intrinsecum, & essentialia creaturæ, sed sit extrinsecum, tamen aptitudo ad esse, est intrinseca, & essentialis omni creaturæ: ergo, illud erit perfectius simpliciter, & absolute, quod habet aptitudinem, & inclinationem ad esse perfectius, sed substantia ordinis naturalis habet aptitudinem ad esse perfectius; nam habet aptitudinem ad esse substantiale, quod est esse simpliciter, gratia vero solum habet aptitudinem ad esse accidentale, quod est esse secundum quid, ergo. Hoc etiam probari potest argumentis factis secundo loco.

¶ In oppositum est primo. Ut constat ex iam sæpe dictis, gratia est participatio quædam Dei specialis, per quam homo eleuatur ad quoddam esse altius, & eminentius, quam sit esse naturæ, & per illam, participat homo diuinam plenitudinem: ergo, gratia simpliciter, & absolute est perfectius quid quæ substantia ordinis naturalis. Confirmatur argumentum, si gratia simpliciter, & absolute non esset ens perfectius quam substantia ordinis naturalis, nec esset maius bonum, sed solum secundum quid, nulla esset ratio, quare Sancti, & Theologi, ita commendarent eam, quod acquirimus per gratiam. Consequens autem est absurdum, ergo. Sequela probatur. Nam aliquæ substantiæ ordinis naturalis, quibus debetur esse per se, non sunt ita maxima bona, ut formica, ergo, si gratia simpliciter non esset aliquid perfectius, non deberet ita commendari a Sanctis, & Theologis. Secundo arguitur. Gratia via perfectionis prius natura est in intentione Dei quæ natura, & habet rationem finis simpliciter, & absolute loquendo, ergo gratia simpliciter, & absolute loquendo, perfectior est, quam quodcumque ens ordinis naturalis. Consequentia est bona. Quia finis simpliciter loquendo, perfectior est, quam ea, quæ sunt ad finem. Antecedens verò probatur. Nam homines, & Angeli considerati secundum esse naturale ordinantur tanquam ad finem ad esse gratiæ, & gloriæ, & gratia consummata est finis respectu omnium istorum, & ita Caietan. 3. par. quæst. 1. art. 3. & fere omnes Thomistæ, quod nostro modo intelli-

gendi prius via imperfectionis Deus videt naturalia: deinde esse gratiæ, quod perficit naturam, & denique tertio, & ultimo loco videt gratiam vnionis hypostaticæ tanquam vltimum, & perfectissimū bonum simpliciter, ad quod omnia alia ordinantur. Confirmatur argumentum, & explicatur. Gratia vnionis hypostaticæ simpliciter, & absolute loquendo, est maius bonum quam omnia bona creata, ordinis naturalis, & supernaturalis, ergo, similiter ordo gratiæ, est aliquid excellentius, simpliciter loquendo, quam ordo naturæ. Antecedens est notum, consequentia probatur; nam sicut se habet illud maximum bonum vnionis hypostaticæ, respectu ordinis naturæ, & gratiæ, quia perficit illud, ita se habet ordo gratiæ respectu ordinis naturalis; nam, perficit illum. Tertio si substantia ordinis naturalis perfectior esset simpliciter, & absolute quam gratia, eo quod gratia est accidens inhærens, substantia verò est ens per se, sequitur, quod gratia, quæ est in anima Christi, & gloria animæ Christi esset imperfectius ens, & imperfectius bonum, simpliciter loquendo, quam substantia ordinis naturalis, etiam si consideretur, ut dicit ordinem ad suppositum diuinum. Consequens est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quoniam gratia, & gloria animæ Christi habent rationem accidentis, etiam si considerentur cum ordine ad suppositum diuinum. Falsitas verò consequentis probatur; nam gratia animæ Christi habet quandam infinitatem, & est bonum quoddam excellentius, quam gratia omnium hominum, & Angelorum. Confirmatur argumentum, quamvis substantia ordinis naturalis esset perfectior simpliciter, quam gratia vnus hominis, vel alterius, non tamen est verosimile, quod sit perfectior, quam gratia omnium hominum, & Angelorum, & quam gratia Christi, quæ est maius bonum, quam gratia omnium hominum, & Angelorum, tñ gratia Christi, & tota collectio gratiæ omnium hominum, & Angelorum est accidens, substantia verò ordinis naturalis est ens per se, ergo. Quarto arguitur. Quamvis gratia in creaturis habeat esse in alio, ut re vera substantia verò ordinis naturalis habeat esse per se, tñ gratia ex natura pertinet ad ordinem rerū, quæ sunt entia per se, imo ex natura sua pertinet ad ordinem rerū, quæ sunt suū esse, ergo gratia simpliciter, & absolute excedit. Confirmatur. Quamvis gratia inhæreat, tamen est participatio quædam Dei, secundum quod Deus est suum esse, & habet amplitudinem essendi, non verò ordinis naturalis, ergo gratia simpliciter, & absolute perfectior est, & nobilior.

¶ In hac difficultate Dominus Caietan. in locis supra citatis tenet expresse, quod substantia ordinis naturalis simpliciter, & absolute excedit gratiā, & charitatem, & idem videtur tenere D. Thom. in loco citato in primo sententiarum.

¶ Dico tertio in huius rei declarationem. Probabile est, quod gratia non sit perfectior simpliciter, & absolute loquendo, quam substantia ordinis naturalis, sed potius talis substantia est perfectior simpliciter; longe tamen probabilius mihi videtur oppositum. Itaque quamvis sit probabile, quod simpliciter perfectior est anima, quam gratia, tamen probabilius mihi videtur oppositum. Et idem est de Angelis, & quod dictum est de gratia, dicendum est de charitate, lumine gloriæ, &c. Hoc dictum quantum ad primam partem probatur autoritate D. Thom. & ratione illius. Et argumentis factis primo loco in principio dubij, & secundum istam sententiam dicendum est iuxta tenorem secundum dicti, quod gratia, & alia huiusmodi excedunt formaliter loquendo, secundum quod sunt quædam Dei participationes particulares. Secunda verò pars dicti

Q 3 pro-

probat argumentis factis in hoc ultimo loco, quæ sunt longe probabiliora, & etiam argumentis factis secundo loco in principio dubij. Et ad locum D.

Thom. respondetur, quod D. Thom. illud dixit in primo sententiarum, non tamen in summa. Secundo respondetur, quod D. Thom. loquitur de charitate, & gratia veluti materialiter, & in ratione entis; nã à toto genere substantia simpliciter loquendo, perfectior est accidente, non tamen loquendo de tali accidente, quod est specialis Dei participatio. Sit optimum simile: à toto genere actus perfectioris virtutis simpliciter loquendo est perfectior, quam actus virtutis inferioris, in particulari tamen actus inferioris virtutis potest esse perfectior, si excedat in alijs. In proposito verò gratia, & charitas, quamuis sint accidentia, & ex hac parte sint ignobiliores simpliciter quam substantia, loquendo à toto genere, cæterum sunt accidentia ordinis diuini, quæ ex se pertinent ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse, & ex hac parte simpliciter, & absolute excedunt substantiam ordinis naturalis; nam cætera non sunt paria. His positis respondetur ad argumenta utriusque partis, posita in principio; nam quæ posita sunt primo loco, procedunt contra secundum dictum, posita verò secundo loco procedunt contra primū, igitur ad argumenta posita primo loco quatenus procedunt contra secundum dictum respondetur. Ad primum respondetur, quod quamuis gratia sit accidens, & res ordinis naturalis substantia, non inde sequitur, quod substantia sit perfectior, nisi materialiter, & veluti in ratione substantiæ, & accidentis, & à toto genere; nam formaliter, ut est participatio Dei specialis ipsa gratia, & ut pertinet ad ordinem rerum; quæ sunt suum esse, excedit ipsam gratiam.

¶ Ad confirmationem respondetur primo, quod argumentum conuincit, quod substantia in ratione substantiæ perfectior est gratia in ratione accidentis.

¶ Secundo respondetur, quod ut diximus in confirmatione primi argumenti in oppositum, gratia solum dependet à substantia ordinis naturalis veluti à subiecto, & materia; nam tanquam à causa efficiente, & conseruante in esse solum pendet à Deo, qui est proprius, & particularis author, & conseruator gratiæ, dependentia verò in genere causæ materialis tantum, non arguit maiorem perfectionem.

¶ Ad secundum argumentum, intra explicandū est ex professo, an ens dicatur analogicè de ente ordinis naturalis, & de ente ordinis supernaturalis. Pro nunc dicendum est, quod si consideretur veluti materialiter, & in ratione entis producti, ens dicitur analogicè, & per prius de substantia ordinis naturalis, quam de gratia, quæ est accidens ordinis supernaturalis; cæterum si consideretur gratia veluti formaliter, quatenus participatio quædam diuinæ perfectionis, est contra res se habet, ut iam diximus. Et ad argumentum ibi factum dicendum, quod est maxima differentia inter accidentia ordinis naturalis, & accidentia ordinis supernaturalis. Quoniam accidentia ordinis naturalis dependent à substantia eiusdem ordinis, non solum in genere causæ materialis, verum etiam in genere causæ efficientis, & seruat, & hac ratione ens dicitur analogicè, & per prius de substantia; cæterum accidentia ordinis supernaturalis solum dependent in genere causæ materialis; nam in genere causæ efficientis tantum dependent à solo Deo, ut iam diximus, hæc autem dependentia non facit analogiam.

¶ Secundo respondetur, quod argumentum conuincit, quod substantia à toto genere perfectior est accidente, ut sic, cæterum nō mirum, quod aliquod

accidens ordinis diuini, per quod participamus plenitudinem diuini esse, sit perfectius, propter rationes iam dictas.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod est maxima differentia inter speciem intelligibilem, & gratiam, species intelligibilis est ordinis naturalis, sicut ipsa substantia, & non est participatio cuius plenitudinis, & infinitatis essendi, cæterum gratia est participatio quædam totius diuinæ perfectionis.

¶ Ad quartum argumentum respondet D. Thom. quæst. 7. de verit. art. 6. ad 7. quod vita gratiæ quantum est in se est permanentior quam esse substantiæ ordinis naturalis, nam per vitam gratiæ vita naturæ stabilitur, quod explicabitur infra, per accidens autem esse substantiæ naturalis est permanentius, in quantum est propinquior vinentium, cui secundum existentiam suam debetur vita naturæ: non verò vitæ gratiæ; est autem communior vita gratiæ per modum formæ, ut diximus in quarto argumento in oppositum.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod gratia non solum est perfectior; quia est actus respectu substantiæ ordinis naturalis, sed quia est participatio quædam ordinis diuini, & supernaturalis, ut iam dictum est.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod quilibet modus ordinis supernaturalis perfectior est à toto genere, quam substantia ordinis naturalis, ut conuincit argumentum, cæterum quoniam talis participatio in ordine supernaturali est imperfecta, & diminuta, non mirum quod substantia ordinis naturalis excedat illam; nam cætera non sunt paria.

¶ Ad argumenta facta secundo loco respondetur, quod probant secundum & tertium dictum, & nihil conuincunt contra primum. Et ex dictis in hoc dubio soluitur quartum argumentum articuli principalis, vnde.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, *Forā, quæ ponuntur secundo loco.* quod charitas viz, & patriæ non includit intrinsecè, & essentialiter esse, & hoc conuincit clarè argumentum, sunt tamen de ordine rerum, quæ includunt ipsum esse.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod conuincit euidenter, quod gratia non includit intrinsecè, & essentialiter ipsum esse, tamen est de ordine rerum, quæ sunt suum esse, ut sæpe diximus. Ex dictis in hoc articulo soluitur sextum argumentum questionis principalis.

¶ Ad septimum argumentum questionis propositionis ad quintum principale.

ARTICVLVS VII.

Vtrum sit implicatio, quod Deus faciat aliquam substantiam ordinis diuini, cui sit essentialis gratia, lumen gloriæ, &c.

Itaque ut consummatè, & perfectè explicemus finitatem creaturæ, dubitatur, an aliqua creatura sit ita perfectà, & eleuata, ut possit includere essentialiter gratiam, charitatem, lumen gloriæ, & alia huiusmodi bona. Et quidem hæc quæstio in duplici sensu disputari potest. Primum est, an creatura aliqua possit esse ita eleuata, ut includat essentialiter in sua definitione gratiam, charitatem, lumen gloriæ, &c. Ita ut ista sint de definitione essentiali talis creaturæ, sicut rationale est de essentia hominis.

¶ Secundus sensus est, an aliqua creatura possit esse ita eleuata, & perfectà, ut gratia, & alia huiusmodi

Ad 7. q. propositæ ad 5. principale, est artic. 7.

modi bona ordinis supernaturalis sint illi connaturalia, veluti aliqua accidentia sunt connaturalia subiecto, & in utroque sensu, quæstio hæc disputanda, & explicanda est. Et quidem in primo sensu disputabitur hic. In secundo vero sensu disputabitur infra. Nam solum pertinet ad hoc propositum in primo sensu. Et arguitur ad probandum, quod possit dari creatura cui sit essentialis gratia, charitas, lumen gloriæ, &c.

¶ Primo arguitur septimo argumento facto in hac quæstione. Non est implicatio, quod detur aliquod accidens ordinis diuini, cui essentialiter conveniat aliquid ordinis diuini, ut patet de gratia, & charitate, lumine gloriæ; ergo non est inconueniens nec implicatio, quod detur aliqua substantia ordinis diuini, cui sit essentialis gratia, &c.

¶ Secundo arguitur. Gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi sunt aliquid finitum, & limitatum in sua essentia, ut definitum est in præcedenti articulo in secunda & tertia conclusione, ergo non est manifesta implicatio, quod detur aliqua creatura substantialis ordinis diuini, cui hæc omnia sint essentialia. Probatur consequentia. Id quod est finitum & limitatum, & non est actus purus, potest conuenire essentialiter rei finitæ & limitatæ.

¶ Tercio arguitur. Ex hoc quod gratia, & alia huiusmodi sint essentialia alicui creaturæ factibili, non videtur sequi aliqua manifesta implicatio, non enim sequuntur duæ contradictoriæ veræ, ut a patet, ergo hoc est factibile ab ipso Deo.

¶ Quarto arguitur. Non implicat contradictionem, quod Deus producat substantiam ordinis diuini, ergo non implicat contradictionem, quod aliquid supernaturale ordinis diuini sit illi essentialia, ut gratia, charitas, &c. Consequentia est euidens. Nam substantiæ ordinis diuini aliquid ordinis diuini debet esse ei essentialia. Antecedens vero probatur; nam si aliqua esset implicatio, maxime quia ens supernaturale ordinis diuini est participatio Dei, ac subinde debet esse accidens. Hæc autem ratio nulla est. Quoniam substantia in ordine naturali est participatio Dei, ut constat, tamen non est accidens, sed substantia, ergo hæc ratio est nulla.

¶ In oppositum est. Quoniam ut diximus in præcedenti articulo, gratia, charitas, lumen gloriæ, pertinent ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse, sed esse non potest esse intrinsecum, & essentialia alicui creaturæ, ut iam supra definitum est, ergo nec gratia, charitas, & lumen gloriæ.

¶ In hac difficultate huius articuli aliqui Theologi moderni, qui non sunt ex schola D. Thom. existimant, quod nulla est implicatio, quod Deus producat aliquam substantiam supernaturalem ordinis diuini, sicut potest producere accidentia eiusdem ordinis, ut de facto producit gratiam, charitatem, &c. Dicunt tamen, quod illi substantiæ non erit essentialis gratia, vel charitas, vel lumen gloriæ, sed erit connaturalis, de quo infra. Tamen negare non possunt, quod si daretur talis substantia ordinis superioris, & diuini, aliquid supernaturale diuinum esset illi intrinsecum, & essentialia. Substantia enim diuina, & supernaturalis saluari non potest sine eo, quod aliquid supernaturale diuini ordinis sit ei intrinsecum & essentialia.

¶ I N huius rei expositionem prima conclusio. Implicatio contradictionis est, quod detur aliqua substantia ordinis diuini & supernaturalis. Hanc conclusionem docent omnes discipuli D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 4. & 5. Et hoc videtur docere D. Thom. in eodem art. 5. ad tertium argumentum, cum dicit, *Quod lumen gloria non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset natura diuina, quod est impossibile.*

Itaque existimat D. Thom. quod est impossibile, quod lumen gloriæ sit naturale nisi diuinæ naturæ, tamen si daretur aliqua substantia ordinis supernaturalis, lumen gloriæ, & alia bona ordinis diuini & supernaturalis, essent illi intrinseca, & essentialia. Hanc etiam conclusionem docet Caiet. in eadem solutione, & in Ientaculo 2. quæst. 1. Hæc etiam conclusio probatur rationibus.

¶ Prima ratio aliquorum, qua probant hanc conclusionem, nam substantia diuina, & ordinis diuini & supernaturalis ex sui ratione & essentia expositulat, quod sit una numero in tribus suppositis, ut constat de diuina substantia & essentia, sed implicatio contradictionis est, quod hoc conueniat alicui substantiæ creaturæ quantumvis eleuata, ut per se est notum & manifestum; hoc enim solum diuinæ substantiæ competere potest, hæc ratio aliqualem habet probabilitatem & vim: posset tamen aliquis dicere, quod sicut accidens ordinis diuini, verbi causa, gratia, non est vnus numero in tribus suppositis, sed deficit à diuina perfectione, quoniam est aliquid creatum, licet sit ordinis diuini, ita illa substantia, quamuis sit ordinis diuini, non tamen attingit diuinam perfectionem, ideo sit.

¶ Secunda ratio efficacissima & conuincens. Quoniam implicatio contradictionis est, quod aliquid pertinet ad ordinem diuinum sit intrinsecum, & essentialia alicui creaturæ factæ aut factibili, sed soli Deo, sed si daretur aliqua substantia ordinis diuini, aliquid supernaturale esset illi intrinsecum, & essentialia, ergo. Consequentia est bona. Minor est nota. Nam illa substantia haberet aliquid intrinsecum & essentialia, illud autem intrinsecum & essentialia non esset ordinis naturalis, cum illa substantia non esset ordinis naturalis, ergo. Maior verò, in qua est tota difficultas probatur. Ut dictum est in articulo præcedenti, entia ordinis diuini, & supernaturalis nihil aliud sunt, quam quædam participationes Dei speciales, ut Deus transcendit omnes creaturas, & distinguitur ab omnibus illis, sed tales participationes non possunt esse intrinseca & essentialia, sed accidentia, ergo. Consequentia est bona. Minor probatur. Nam participatio alicuius naturæ in aliena natura conuenit non per se & intrinsecè, sed per participationem. Calor enim, qui per se conuenit igni, alijs conuenit per participationem, & accidentaliter, & idem est de luce Solis, ergo participatio ordinis diuini & supernaturalis non potest conuenire intrinsecè & essentialiter alicui substantiæ, sed accidentaliter, & participatiuè. Confirmatur argumentum. Illa enim participatio ordinis diuini, & supernaturalis conueniret tali creaturæ per participationem, siquidem est participatio particularis Dei, conueniret etiam per essentiam, siquidem est intrinseca, & essentialis tali creaturæ, ergo est manifesta implicatio quod sit talis creatura.

¶ Itaque sicut ignis non potest producere alienam naturam & distinctam cui sit essentialia aliquid pertinet ad naturam ignis, ita Deus non potest producere creaturam aliquam substantialem cui sit intrinsecum & essentialia aliquid supernaturale ordinis diuini. Ex hac conclusione sequitur manifestè.

¶ SECUNDA conclusio. Implicatio contradictionis est, quod gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia entia ordinis supernaturalis, sint intrinseca, & essentialia alicui substantiæ ordinis diuini. Hæc conclusio constat primo ex præcedenti. Nam ut probauimus, implicatio contradictionis est, quod detur aliqua substantia ordinis diuini & supernaturalis, ergo implicatio contradictionis est, quod gratia, & alia huiusmodi sint intrinseca, & essentialia substantiæ ordinis superioris.

¶ Secun-

Secunda conclusio.

¶ Secundo probatur conclusio ex parte gratiæ, charitatis, luminis gloriæ. Quoniam hæc omnia intrinsicè, & essentialiter sunt accidentia, vt diximus in articulo præcedenti, ergo impossibile est, quod sint intrinseca, & essentialia substantiæ. Probatur consequentia. Accidens enim non potest esse intrinsecum & essentialia substantiæ, siquidem accidens in sua essentia claudit, quod sit ens in alio: substantia verò maxime ordinis diuini, quod sit ens per se. Confirmatur. Vel loquimur de gratia, prout est in Deo, & sic nihil aliud est, quam ipsemet Deus, ac subinde non potest esse de essentia alicuius creaturæ, vel loquimur de gratia, quæ est accidens, & participatio quædam Dei. Et si isto modo loquimur, non potest esse de essentia substantiæ; nam est accidens quoddam, ergo. Quibus positis respondetur ad argumenta facta in principio.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est septimum huius quæstionis respondetur ex dictis, quod est impossibile, quod detur aliqua substantia ordinis diuini; nam alias illa substantia esset aliquid participatum, & non esset aliquid participatum, vt iam diximus, nullum tamen inconueniens est, quod detur aliquod accidens ordinis diuini & supernaturalis. Illud enim erit participatio quædam diuini esse, & sua essentia est hæc. Et hoc colligitur ex natura accidentis, quæ quidē desumitur in ordine ad substantiam. Quoniam propriū est accidentis supplere imperfectionem substantiæ, & esse id per quod natura superior communicatur inferiori secundum proprium modum superioris saltem participatum. Lux enim est id per quod natura Solis communicatur aeri, & calor est id per quod natura ignis communicatur inferioribus, & ideo multa communicari possunt substantiæ per accidentia, quæ non possunt illi conuenire per seipsam.

¶ Ad secundum argumentum respondetur primo, quod quamuis gratia, & alia huiusmodi entia ordinis diuini sint finita & limitata, nihilominus tamen non possunt esse de essentia alicuius substantiæ: quoniam sunt accidentia, & accidentia non possunt esse intrinseca & essentialia substantiæ, vt patet de calore, de luce, & alijs accidentibus. Item quoniam hæc accidentia sunt ordinis diuini, & non potest dari aliqua substantia talis ordinis, vt probauimus. Item esse meum finitum est, & limitatum, tamen non potest esse mihi intrinsecum & essentialia, vt diximus supra articulo primo huius quæstionis. Secundo respondetur etiam optimè; quod quamuis gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia ordinis diuini sint entia finita, & limitata, pertinent tamen ad ordinem rerum infinitarum, & sunt participationes Dei, vt transcendit totum ordinem naturæ, & idcirco non possunt esse intrinseca & essentialia alicui creaturæ.

¶ Ad tertium argumentum iam constat ex dictis in prima & secunda cōclusionē huius articuli, quod est implicatio manifesta, quod gratia, & alia huiusmodi entia sint intrinseca & essentialia alicui substantiæ. Tum quoniam implicat quod detur substantia ordinis diuini. Tum etiam quoniam hæc omnia sunt accidentia, & non possunt esse de essentia substantiæ.

¶ Ad quartum argumentum respondetur negando antecedens. Vt enim demonstratum est, impossibile est, quod Deus producat substantiam aliquam ordinis diuini, & supernaturalis. Et ad probationē antecedentis respondetur, quod substantia in ordine naturali est participatio Dei secundum esse finitum & limitatum, & ita non mirum, quod possit illi esse intrinsecum & essentialia, cæterum in ordine supernaturali sunt participationes Dei pertinen-

tes ad esse infinitum, & illimitatum, & ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse: hoc autem solum potest competere essentialiter soli Deo. Et hæc est optima ratio quare in ordine naturali possunt esse accidentia & substantiæ. In ordine verò supernaturali solum esse potest vnica substantia, scilicet, diuina. Nā ordo rerum naturalium est finitus, & rerū quæ habent terminum, res verò pertinentes ad ordinem diuinum pertinent ad quendam ordinem infinitum. Impossibile autem est, vt supra probauimus, quod sit nisi vnicum infinitum simpliciter.

¶ Ex dictis in hoc articulo soluitur septimum argumentum quæstionis principalis. Dicendum enim est, quod sicut gratia, & alia entia supernaturalia non possunt esse essentialia alicui substantiæ, ita nec esse. Secundo possemus respondere negando consequentiam, concessio antecedenti. Ratio differentiæ est. Nam gratia, & alia entia ordinis diuini non sunt vltima actualitas, cæterum esse est vltima actualitas cuiuslibet rei, & perfectionis, & ita implicatio maior est, quod esse sit intrinsecum & essentialia alicui creaturæ. Sed ad complementum doctrinæ, & ad maiorem explicationem huius articuli declaranda est hæc difficultas in secundo sensu.

S V B A R T I C V L V S.

An aliqua pura creatura possit esse ita eleuata, & perfecta, vt gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia ordinis supernaturalis sint illi connaturalia.

V idetur vera pars affirmatiua articuli. ¶ Primo arguitur argumentis factis in articulo, quibus intendebamus probare, quod potest dari aliqua substantia ordinis diuini. Nam si potest dari talis substantia, illi substantiæ essent connaturalia aliqua accidentia, vt constat; nā substantia sine accidentibus esse & conseruari non potest, sed illa accidentia non essent ordinis naturalis; nam accidentia connaturalia debent esse sibi proportionata, & eiusdem ordinis, ergo illa accidentia connaturalia essent diuini ordinis.

D ¶ Secundo arguitur gratia, charitas, lumen gloriæ, quamuis sint ordinis diuini, sunt tamen entia finita & limitata, & finita & limitata perfectionis, ergo non repugnat quod sint connaturalia alicui creaturæ. Antecedens est notum. Quoniam non habent inhnitam perfectionem. Consequentia verò probatur. Nā quacunque creatura data potest Deus facere perfectiorem, ergo procedendo in perfectione, & ascendendo ad perfectiorem, & perfectiorem creaturam, tandem deueniemus ad aliquam creaturam ita perfectam, vt illi sit connaturale lumen gloriæ. Confirmatur argumentum fortissimè. Si aliqua ratione gratia, charitas, &c. non possunt esse connaturalia alicui creaturæ, maxime propter maximam perfectionem omnium horum. Sed hæc ratio est nulla, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor probatur. Nam hæc omnia finita sunt in perfectione, ergo potest Deus creaturam aliquam perfectiorem producere cui hæc omnia sint connaturalia, quacunque enim creatura data potest Deus perfectiorem producere.

E ¶ Tertiò arguitur. Si aliqua ratione gratia, charitas, lumen gloriæ, non possunt esse connaturalia alicui creaturæ, maxime quia hæc omnia sunt connaturalia Deo, sed hæc ratio nulla est; ergo. Consequentia est bona. Maior est nota. Minor verò probatur. Quoniam ea quæ sunt connaturalia naturæ con-

superiori in summo, & cum maxima perfectione, possunt esse connaturalia naturæ inferiori in alio gradu remissiori, & non cum tanta perfectione, ergo quamvis gratia, charitas, lumen gloriæ sint Deo connaturalia cum maxima perfectione, & in summo, possunt nihilominus esse connaturalia creaturis in gradu remissiori, & non connaturalia cum tanta perfectione. Consequentia videtur bona ex paritate rationis. Antecedens verò probatur. Calor in summo, & cum maxima perfectione solum est connaturalis igni, potest tamen esse connaturalis animali, & est reuera in gradu remissiori. Item lux in summo est connaturalis Soli, in gradu verò remissiori igni, & alijs naturis inferioribus.

¶ Quarto arguitur. Videre Deum, & eum diligere dilectione supernaturali pertinet ad ordinem rerum supernaturalium, ut constat, & tamen sunt connaturalia alicui creaturæ, nempe lumini gloriæ, & charitati, quæ sunt creaturæ; nam lumini gloriæ naturale est videre Deum, & charitati naturale est diligere Deum, ergo alicui creaturæ potest esse connaturale aliquid ordinis diuini. Confirmatur argumentum, Gratia sunt connaturales omnes virtutes supernaturales. Etenim sicut ex essentia naturaliter sequuntur omnes passionēs, ita ex gratia naturaliter sequuntur charitas, & virtutes supernaturales, ut dicunt omnes Theologi, & D. Thom. in locis innumeris, ergo iam alicui creaturæ sunt connaturalia entia ordinis supernaturalis, & diuini.

¶ Quinto arguitur. Nā anima Christi est aliqua creatura, ut constat. tamen animæ Christi erat connaturalis gratia, charitas, lumen gloriæ, imò visio Dei, ut docet D. Thom. & Thomistas. 3. p. q. 2. art. 1. 2. & q. 7. & q. 19. art. 3. ergo,

¶ In oppositum est. Implicatio contradictionis est, quod detur aliqua creatura substantialis ordinis diuini, & supernaturalis, ut diximus in artic. precedenti, ergo impossibile est, quod huiusmodi entia diuini ordinis sint connaturalia alicui creaturæ.

¶ In hac difficultate illi Theologi, qui existimant, quod non est implicatio, quod detur aliqua substantia supernaturalis, & ordinis diuini: consequenter dicunt, quod gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi possunt esse connaturalia alicui creaturæ, & necessario illud debent dicere, ut conuincit primum argumentum huius articuli. Et hoc dicunt aliqui moderni Theologi, qui non sunt ex schola D. Thomæ.

¶ In huius expositionem notandum primo, quod connaturale, ut supra dictum est, dupliciter accipitur. Vno modo illud dicitur connaturale, quod pullulat, & oritur effectiue ex principiis naturæ, ut propriæ passionēs fluunt per simplicem emanationem ab essentia, & dicuntur illi connaturales. Alio modo dicitur connaturale illud, ad quod natura aliqua habet naturalem aptitudinem, & inclinationem, & est ei debitum secundum naturam. Ut motus cœli est connaturalis ipsi cœlo, nō quia pullulet, & oriatur ex principiis eius intrinsicis, sed quia natura cœli habet naturalem aptitudinem & inclinationem, & talis motus est illi debitus secundum naturam. Hoc autem connaturale adhuc dupliciter accipitur. Vno modo simpliciter & absolute & sine aliqua suppositione. Alio modo ex suppositione, supposito aliquo supernaturali.

¶ Secundo notandum est, quod hic non loquimur de lege ordinaria. Nam loquendo de lege ordinaria certissimum est, quod non datur aliqua pura creatura, cui gratia, charitas, & lumen gloriæ sint connaturalia, ut definimus in artic. sexto huius questionis in secundo Corollario primæ conclusio-

nis. Sed loquimur hic de potentia Dei absoluta. Et difficultas est, an Deus possit facere aliquam creaturam ita eleuatam & perfectam, ut sit connaturalis illi gratia, & alia entia ordinis supernaturalis, quamvis non sint essentialia. Quibus positis, & declaratis est.

¶ PRIMA conclusio. Impossibile est de potentia Dei absoluta, quod gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia ordinis diuini sint simpliciter & absolute connaturalia alicui creaturæ factæ, aut factibili. Hæc conclusio est expressa D. Thom. 1. par. q. 12. art. 4. Vbi ait, *Quod cognoscere ipsum esse solū est connaturale Diuino intellectui. Et tamen si lumen gloriæ posset esse connaturale alicui creaturæ cognoscere ipsum esse illi esset connaturale.*

Et idem docet in artic. 5. præcipue in solutione ad tertium. Vbi ait, *Dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis: unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset natura Diuina, quod est impossibile.* Et idem docet in multis alijs locis. Idem docet Caiet. in eisdem articulis, præcipue in quinto, vbi ait, *lumen siquidem gloriæ, & charitas, & dona Spiritus sancti, & si qua sunt huiusmodi omnia supernaturalia entia, non solum quia a solo agente supernaturali causari possunt, sed quia nulli creaturæ factæ aut factibili connaturalia esse possunt, propter quod dicuntur entia supernaturalis, imò diuini ordinis.* Idem docet in 2. 2. q. 23. art. 2. circa solutionem ad tertium, vbi ait, *Quod cum charitas talis forma accidentaliter sit, ut nulli creaturæ factæ aut factibili connaturalis esse possit, sed solum diuine substantiæ.* Et idem docet in Ientaculo 2. q. 1. vbi ait, *Quod gratia non potest esse naturalis, aut connaturalis alicui creaturæ creatæ aut creabili.* Et idem tenet Ferrar. 3. contra gent. cap. 54. Et omnes ferè Theologi, præcipue Thomistæ. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo. Sacre scripturæ & Sancti, & Scholastici in locis citatis pro primâ conclusionem artic. 6. dicunt, quod gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi dona, sunt excellentissima, & sublimia: tamen si hæc dona possent esse connaturalia alicui creaturæ, & dimanarent ex principiis alicuius, non essent ita sublimia, & excellentissima: ergo. Confirmatur argumentum Sancti & Scholastici, imò Sacre scripturæ dicunt, quod huiusmodi entia sunt eiusdem ordinis cum Deo, ergo implicatio contradictionis est, quod sint eiusdem ordinis cum creaturæ; nam creaturæ & Deus non possunt esse eiusdem ordinis, creatura inquam substantialis, tamen si hæc omnia essent connaturalia alicui creaturæ substantiali, essent eiusdem ordinis cum illa, ut constat, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio. Hæc omnia entia supremi ordinis non possunt esse connaturalia alicui creaturæ substantiali ordinis naturalis. Impossibile enim est, quod creaturæ ordinis naturalis sit naturale id, quod omnino transcendit totum ordinem naturæ, ut constat. Non enim habent propositionem, & non est debilis aliqua substantia ordinis supernaturalis, ut probauimus in primâ conclusionem articuli septimi, ergo impossibile est, quod hæc omnia sint connaturalia alicui creaturæ substantiali.

¶ Tertio probatur conclusio. Omnia ista entia sunt proprietates Dei illi connaturales pertinentes ad diuinum ordinem, ut iam sæpe dictum est, ergo impossibile est, quod sint connaturalia alicui creaturæ. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Quoniam impossibile est, quod id quod est connaturale superiori naturæ, sit etiam connaturale naturæ inferiori. Ut patet de luce, quæ est connaturalis Soli, quæ nō potest esse connaturalis alteri creaturæ. Et idem est de calore ignis. Confirmatur argumentum

Prima conclusio.

mentum, & explicatur. Si hoc habent alie naturæ finitæ & limitatæ, vt proprietates illis naturales non possint esse naturales alteri creaturæ: ergo multo magis suprema & excellentissima natura hoc habebit.

¶ Quarto arguitur. Vt definiuimus in prima conclusionem articuli septimi, gratia & alia huiusmodi entia diuini ordinis sunt quædam participationes Dei, vt Deus est ipsum esse, & vt transcendit totum ordinem rerum creabilium: ergo impossibile est, quod alicui rei creabili sint naturalia, vel connaturalia. Probatur consequentia. Alias iam huiusmodi entia non transcenderent ordinem rerum creabilium, siquidem haberent proportionem & connaturalitatem cum re creabili, & fluere ex principiis illius, vel saltem res illa haberet aptitudinem naturalem, & inclinationem naturalem ad illa entia, quæ omnia videntur impossibilia. Confirmatur. Res creata non est suum esse, nec transcendit totum ordinem rerum creabilium: ergo si gratia, & alia huiusmodi entia sunt connaturalia tali creaturæ non transcendent totum ordinem rerum creabilium.

Quintò arguitur. Ex opposita sententia loquuntur multa inconuenientia: ergo. Antecedens probatur. Nam primum sequitur, quod daretur aliqua creatura, quæ suapte natura esset gratia Dei, & consequenter creatura illa non indigeret gratia, imo non esset gratia; nam esset debita & connaturalis alicui creaturæ. Secundum inconueniens est. Sequitur, quod aliqua creatura suapte natura esset amans Deum amore charitatis, quo distinguuntur filij Dei à filiis perditionis, & sic talis creatura per seipsam peccare non posset; nam vt dicitur primæ Ioan. cap. 3. *Omnis qui natus est ex Deo non peccat*. Tercium inconueniens est. Ex opposito sequitur, quod aliqua creatura per sua connaturalia posset videre Deum, & quod esset per sua naturalia beata; nam lumen gloriæ esset connaturale tali creaturæ. Hoc autem est absurdum, & probatur à D. Thom. 1. par. quæst. 11. art. 4. & 5. & nos infra dicemus de hoc: ergo. Confirmatur argumentum. Si gratia posset esse connaturalis alicui creaturæ, sequeretur, quod gratia per accidens pertineret ad ordinem supernaturalem: siquidem creatura aliqua ex proprijs viribus naturæ potest eam naturaliter habere. Consequens autem est absurdum. Nam absurdum est dicere, quod gratia per se non pertineat ad ordinem supernaturalem.

¶ Sextò probatur conclusio. Si talis creatura esset possibilis, iam esset producta: pertinet enim ad perfectionem & dignitatem vniuersi, quod in eo sint omnes gradus possibiles creaturarum, vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 50. art. 1. Pertinet etiam ad manifestationem diuinæ virtutis, potentie, & sapientie Maxime; nam Deus perfecit vniuersum perfectione gratiæ, eleuando vniuersum ad esse supernaturale gratiæ, & vnione hypostatica, eleuando creaturam ad esse diuinum: ergo si possibilis esset talis creatura, cui hæc omnia essent connaturalia, Deus iam illam produxisset. Itaque sicut ignis non potest producere alienam naturam, cui sit connaturalis calor, quamuis in aliena natura, potest producere sui participationem, & Sol non potest producere alienam naturam cui sit naturalis lux: licet possit producere in aliena natura sui participationem: ita Deus in aliena natura potest producere quoddam accidens, quod sit participatio quædam Dei, non tamen potest producere alienam naturam cui sit connaturalis gratia, & alia huiusmodi entia. Imo potiori ratione. Quia si hoc habent creaturæ, quod non possunt alienæ naturæ, inferiori communicare suas perfectiones, ita vt sint alienæ naturæ connatu-

rales, multo minus poterit hoc facere Deus propter suam maximam perfectionem.

A ¶ SECUNDA conclusio. Ex suppositione, & aliquo supernaturali supposito aliquid supernaturale & Diuini ordinis potest esse connaturale alicui creaturæ, hoc autem est esse connaturale secundum quid. Hanc conclusionem docet expressè Caietan. 1. par. q. 32. art. 5. & Ferrar. vbi supra. Est tamē conclusio hæc contra Magistrum Sotum sapientissimum in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 4. qui existimat sententiam Caiet. falsam. Et idem existimant aliqui alij recentiores Theologi. Ego tamen existimo istam sententiam verissimam & acutissimam. Hæc conclusio explicatur, ad cuius expositionem notandum, quod sicut disgregare visum absolute, & simpliciter non est naturale corpori, est tamen illi naturale, quatenus album est, & vt substat albedini. Et sicut calefacere absolute & simpliciter non est naturale aquæ, est tamen illi naturale, vt substat calori; ita absolute, & simpliciter loquendo, illud quod est supernaturale non potest esse naturale, vel connaturale alicui creaturæ, est tamen illi connaturale, vt stat sub forma supernaturali. Itaque homini habenti lumen gloriæ, & prout habet illud, connaturale est videre Deum, & homini habenti charitatem, & prout habet illam, naturale est diligere Deum, & homini habenti gratiam, & prout habet illam, naturale est habere virtutes infusas, quæ sequuntur ex gratia veluti propriæ passionis. Et probatur conclusio ratione optima.

¶ Ratio huius conclusionis est. Sicut in ordine rerum naturalium quædam sunt essentialia ipsis rebus, quædam verò connaturalia, vt patet in igne, & in Sole, ita etiam rebus pertinentibus ad ordinem supernaturalem quædam conueniunt essentialiter; nam huiusmodi res habent suas essentias: quædam verò alia sunt illis connaturalia, nam habent suas proprietates illis intrinsecas, & coniunctas naturali conjunctione in suo ordine: ergo illis rebus supernaturalibus suppositis in aliqua creatura ordinis naturalis, illud aliud, quod sequitur erit connaturale tali creaturæ, prout habet illud supernaturale. Confirm. primo, & explicatur in speciali. Sicut lux habet naturalem connexionem cum Sole, & calor cum igne, ita virtutes infusæ cum gratia in ordine supernaturali, & sicut intellectus naturaliter intelligit, & inclinatur ad suum actum, ita lumen gloriæ naturaliter in suo ordine inclinatur ad suum actum visionis Dei, & charitas ad Dei dilectionem; ergo supposita gratia naturaliter sequuntur virtutes, & sunt creaturæ connaturales, vt habet gratiam, & supposito lumine gloriæ, & habitu charitatis, naturalis erit visio & dilectio Dei. Confirmatur secundo. Ex isto modo dicendi iam ista supernaturalia non sequuntur ex aliquo naturali, & ex principiis naturæ, sed ex aliquo supernaturali, ergo. Ex hac ratione clarè soluitur, argumentum Magistri Soti, quo conuincitur contra Caiet. Et contra istam sententiam, argumentum est. Nam D. Thom. 1. par. q. 12. art. 5. ad 3. dicit, *Quod lumen gloriæ non potest esse naturale alicui creaturæ*, ergo virtualiter, & consequenter dicit, quod visio ipsa non potest esse naturalis: sed secundum istam sententiam talis visio est naturalis supposito lumine gloriæ, ergo. Respondetur, quod argumentum conuincit, quod sicut lumen gloriæ absolute & simpliciter non potest esse connaturale alicui creaturæ, ita nec visio Dei, non tamen conuincit, quod secundum quid ex suppositione non sit connaturalis alicui creaturæ. Vnde intellectus creatus illustratus lumine gloriæ naturaliter videt per formam supernaturalem, non tamen per formam naturalem. In quo quidem differt à cæco supernaturaliter illu-

Secunda conclusio.

ter illuminato: nam ille simpliciter & absolute naturaliter videt; nam videt per formam naturalem. Quod si quis adhuc instet. Illa enim visio non est naturalis, ergo non videt naturaliter. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Quoniam visio est à principio supernaturali, ut constat, nempe à lumine gloriæ, ergo non est naturalis. Nam actus non est naturalis, nisi potentia fuerit naturalis. Dicendum est, quod argumentum conuincit, quod actus non sit naturalis simpliciter & absolute, non tamen conuincit, quod non sit naturalis, supposito lumine gloriæ, & ad modum expositum.

¶ Ex hac conclusione sequitur primo, quod illud quod habet rationem primi, nihil supernaturale præsupponens in subiecto, nullo modo erit naturale, v.g. gratia quæ præsupponitur, ut essentia ad virtutes infusas, lumen gloriæ quod præsupponitur ad actum videndi. Ratio est manifesta. Nam aliquid supernaturale non potest esse connaturale nisi aliquo supposito; alias esset simpliciter naturale, sed ad illud quod habet rationem primi in ordine supernaturali, nihil præsupponitur: ergo.

¶ Secundò sequitur ratio elegantissima, quare dicatur in Scriptura status naturæ, status ille in quo erant homines ante legem scriptam. Quoniam in illo statu non erant purè naturalia. Erant enim præcepta supernaturalia fidei, spei, charitatis, ut constat. Non ergo dicitur status ille naturalis, quia erant ibi purè naturalia, sed quia in illa lege, & statu tunc erant præcepta supernaturalia, quæ sequuntur ex natura gratiæ, & ex eo, quod homo eleuatus est ad esse supernaturale gratiæ. Nam eo ipso, quod homo eleuatus est ad esse supernaturale gratiæ consequitur veluti naturali connexionem, quod credat, diligat, speret. Et ita Caiet. 2. 3. q. 2. art. 3. dicit. *Quod sicut ex eo, quod homo est rationalis iuste exigitur ab illo, ut operetur conformiter ad rationem, & vitæ diffinitionem ab illa, eadem ratione ex eo, quod conformiter diuina natura habet ex diuino munere, iuste exigitur, ut operetur conformiter diuino consortio, & vitæ contraria, & credere reuelata à Deo est unum istorum.* Itaque dicitur status naturalis ille, in quo erant supernaturalia præcepta, quoniam supernaturalia præcepta data in illo statu erant de connaturalibus gratiæ, & de actibus connaturalibus homini, prout eleuatus est ad esse supernaturale. Possunt tamen adduci alię multę rationes. Videlicet, quia illa lex supernaturalis quantum ad modum dabatur per modum legis naturæ: nam non erat scripta, sed insita sicut lex naturæ, ut dicit Paulus ad Romanos 2, *Gentes quæ legem non habent naturaliter, ea quæ legis sunt faciunt.* Et aliæ multę sunt rationes, quæ adducuntur à Theologis, & Sanctis, tamen illa prima adducta est optima, & ad nostrum propositum.

¶ Tertio sequitur intelligentia Caietani, in aliquibus locis, in quibus obscure loquitur & reprehenditur à Theologis, quoniam illum non intelligunt, loquitur enim iuxta doctrinam huius conclusionis. Doctrina Caietani, quæ explicanda est, habetur 1. par. quæst. 12. art. 1. vbi explicans D. Thom. dicit. *Quod creatura rationalis potest dupliciter considerari. Vno modo absolute. Alio modo, ut ordinata ad felicitatem. Si primo modo consideretur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra facultatem naturæ. Et sic concedo, quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si verò secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei. Quia ut sic nominis quosdam effectus puta gratia & gloria, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut vniuersale agens, notis autem effectibus naturale est cultus desiderare notitiam causa. Et propterea desiderium visionis Diuinæ, etsi non sit naturale in-*

tellectui creato absolute, est tamen naturale ei, supposita diuina reuelatione. Et ita explicat D. Thom. multis in locis, præcipue in 3. contra gentes cap. 50.

A Et idem docet 1. 2. quæst. 3. circa articulum sextum, septimum, & octauum. Et hanc sententiam quidem rejicit Sapientissimus Magister Medina, tanquam improbabilem in 1. 2. eodem loco, quoniam existimat, quod Caietanus loquatur de homine illustrato lumine fidei tantum. Et idem faciunt alij multi Theologi, etiam ex schola Diui Thomæ; cum tamen longè sint à mente acutissimi Caietani. Igitur ut legitimam & verissimam expositionem Caietani colligamus, notandum est, quod hæc sententia dupliciter intelligi potest: prima expositio est, quod Caietanus loquatur de homine habente fidem tantum, & quod velit dicere, quod supposita fide in intellectu, est naturalis inclinatio in voluntate ad videndum Deum, ita ut tali cognitione supposita sit virtus naturalis in natura voluntatis præcisè, & nudè cōsiderata in se sine aliquo supernaturali ex parte illius, sed solum ex parte intellectus. Et in hoc sensu communiter exponitur à Thomistis, & impugnatur à Magistro Medina optimè & meritoque rejicitur ab illo. Vide impugnationes in illo; nam non pertinent ad nostrum propositum. Secunda explicatio Caiet. quam existimo legitimam & veram, habet fundamentum in secunda nostra conclusione: & colligitur ex illa; quod Caiet. loquitur de homine ordinato in vitam æternam, non solum per fidem, verum etiam per spem, & charitatem ex parte voluntatis. Itaque non significat, quod si purè sit virtus naturalis in voluntate naturaliter inclinabitur ad Deum videndum, sed sicut supra diximus, quod habenti lumen gloriæ connaturale, est videre Deum, & habenti charitatem naturalem, est, ut sic diligere Deum, ita homo ordinatus per gratiam ad felicitatem supernaturalem naturaliter inclinatur ad videndum Deum, & est naturale tale desiderium non absolute, sed supposita diuina ordinatione, nō solum ex parte intellectus, sed et ex parte voluntatis, ita ut virtus & forma aliqua supernaturalis sit ex parte voluntatis, quæ supposita sit naturale desiderium. Et quamuis Caiet. faciat specialiter mentionem de fide. Dicit enim, *Quia ut sic nominis quosdam effectus, &c.* nō obstat huic intelligentiæ, quoniam ordinatio creaturæ in Deum in hac vita incipit per fidem, & ideo meminit illius. Item, quia ordinatio supernaturalis ex parte voluntatis intrinsecè præsupponit ordinationem illam ex parte intellectus. Et quod iste sit legitimus sensus Caietani, constat ex iam dictis in locis citatis, si attentè legatur. Et ita ipse se explicat in fine tertii partis in opusculo quodam ad Fratrem Iacobum Cretensem Scotum lectorem Theologiæ, vbi statim in principio respondet ipse Caiet. quod cum dixit esse naturale desiderium videndi Deum, intelligitur de appetitu naturali à principio indito secundum superadditum diuinæ gratiæ ordinem: ut enim locutio homini naturalis est à principiis naturalibus, ita appetere celestis patriæ felicitatem naturale est homini ex principiis gratiæ; quia ex illis tantum est prouenire. An verò hæc doctrina Caiet. sit ad mentem D. Thom. in locis citatis est aliud, & nō est huius loci, pro nunc existimo non esse ad mentem D. Thom. istam doctrinam, quamuis existimem illam veram.

¶ Ad argumenta facta in principio, quæ procedunt contra primam conclusionem, ad primum respondetur, quod ut definitum est in artic. 7. impossibile est, quod detur aliqua substantia ordinis naturalis.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod quamuis

quamuis gratia, charitas, & lumen gloriæ in creaturis sint finita & limitata, vt iam diximus in artic. 6. tamen sunt ordinis diuini, & infiniti. vt ibidem diximus, ita vt non possit Deus facere substantiam aliquam talis ordinis, sed omnes substantiæ creatæ debent esse ordinis finiti, vt dictum est. Vnde quantumcunque substantiæ ordinis finiti & limitati crescant, & ascendant in perfectione sua finita, nunquā possunt habere commensurationem, & proportionem cum istis rebus ordinis infiniti, & supernaturalis, ac subinde huiusmodi entia nunquam erunt connaturalia alicui rei creatæ. Et ex dictis soluitur confirmatio argumenti. Nam perfectio entium supernaturalium tanta est, vt nō possit Deus aliquid perfectius producere; quoniam pertinent ad ordinem verum, quæ sunt suum esse, vt iam sæpe diximus.

¶ Ad tertium argumentum respondetur negando antecedens vniuersaliter. Et ad probationem respondetur, quod licet verum sit antecedens in illis, non tamen in omnibus alijs. Angelus enim habet quendam modum specialem cognoscendi se, & ille modus est illi connaturalis, tamen ille modus non potest esse connaturalis alteri creaturæ, præcipue ordinis inferioris, nec cum perfectione, quæ est in illo, nec in alio gradu remissionis: item homo habet modum intelligendi connaturalem, qui tamen modus non potest esse connaturalis alteri creaturæ ordinis inferioris.

¶ Ad quartum argumentum cum sua confirmatione, constat ex dictis in secunda conclusionem, conuincit enim, quod diligere Deum, & cum videre est connaturale alicui creaturæ ordinis supernaturalis, & supposito aliquo supernaturali.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod vt explicatur à Thomistis in locis citatis in argumentis gratia, charitas, & aliæ huiusmodi non sunt naturalia animæ Christi absolute loquendo, sed supposita diuina tñione hypostatica, hoc autem explicare non pertinet ad istum locum.

¶ Ad octauum argumentum quæstionis propositæ circa solutionem ad quartum principale.

ARTICVLVS VIII.

Verum omnes creatura aequaliter distent ab ipso Deo, & ab ipso esse per essentiam.

QUÆ quidem difficultas proposita est ad explicandam finitatem, & limitationem creaturæ, & ad declarandum quomodo creatura quantumuis eleuata sit, distat ab ipso Deo. Et vade debemus metiri maiorem vel minorem perfectionem creaturæ. Et videtur quod omnes creaturæ aequaliter distent ab ipso esse.

¶ Primo arguitur argumento octauo facto in illa quæstione principali. Solus Deus est actus purus & suum esse, creaturæ verò in sua essentia nō includunt esse, & vltimam actualitatem, ergo.

¶ Secundo arguitur. Et confirmatur præcedens argumentum fortissime. Maior vel minor propinquitas creaturæ ad Deum, & maior vel minor perfectio illarum attendenda est penes maiorem vel minorem actualitatem, sed in creaturis non est maior, vel minor actualitas, ergo omnes creaturæ aequaliter distant à Deo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam Deus est mensura, & regula totius perfectionis, vt est per se notū, & dicetur infra. Deus autē est ipsum esse, & actualitas, ergo illa creatura erit magis vel minus perfecta, & magis vel minus propinquabit ad Deum, quæ habet maiore vel mi-

norē actualitatem. Minor verò probatur. Maior vel minor actualitas creaturarum attendi debet penes maiorem vel minorem propinquitatem ad actum essendi, sed omnes creaturæ aequaliter distat ab actu essendi, ergo: Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam actus essendi est vltima, & præcipua actualitas omnium, vt dicemus infra, ergo ex illa tanquam ex regula & mensura sumenda est maior, vel minor perfectio in creaturis. Minor verò in qua est difficultas probatur. Quoniam vt infra dicemus, omnes creaturæ quantumuis actuales relatæ ad actum essendi sunt potentiales, ergo omnes aequaliter se habent in ordine ad actum essendi. Confirmatur argumentum. Vna creatura non habet maiorem conjunctionem cum actu essendi quam alia, nam esse accidentaliter aduenit omnibus creaturis, ergo vna creatura non est actualior in sua essentia, quam alia, ac subinde nec perfectior, nec magis appropinquat ad Deum.

¶ Tertio arguitur. Diuina perfectio est perfectio vniuersalis, ambiens & continens omnem perfectionem, vt supra dictum est, & dicetur amplius infra, perfectio verò creaturæ est perfectio partialis, vt dicit D. Thom. multus in locis, præcipue in quæst. vnica de scientia Dei artic. secundo: partes verò aequaliter distant à perfectione totius, vt constat in aliquo toto, nam manus & pes in homine aequaliter distant à perfectione totali ipsius hominis, & idem est in omnibus alijs totis. Confirmatur argumentū, & explicatur. Sicut se habet ens abstractum abstractione formali respectu particularium perfectionū, ita se habet diuinum esse respectu creaturarum perfectionum, vt supra dictum est sæpe, sed omnes particulares perfectiones aequaliter distant ab ente sic abstracto: nec enim intelligi potest quomodo vna magis appropinquet ad illud quam alia, ergo similiter omnes creaturæ aequaliter distant à Deo.

¶ Quarto arguitur. Maior vel minor propinquitas, & similitudo creaturæ ad Deum, vel attenditur penes hoc, quod est magis participare rationis formalem ipsius esse per essentiam, vel penes maiorem recessum ab opposito, scilicet, à non ente, ita vt illud sit magis simile Deitati, quod magis recedit à non ente, sed nullo titulo istorum est maior propinquitas, vel similitudo ad Deum, ergo omnes creaturæ aequaliter distant. Consequentia est bona. Maior videtur nota. Ex nulla enim alia parte potest esse maior propinquitas. Minor verò probatur quod ad primam partem. Nam esse suum esse per essentiam est incommunicabile creaturis, vt supra definitum est, ergo maior, vel minor propinquitas non potest attendi penes hoc, quod est magis participare ipsum esse per essentiam. Quoad secundam verò probatur. Quoniam omnes creaturæ distant in infinitum à nō esse, vt constat, nam inter ens, & non ens est infinita distantia, ergo aequaliter. Consequentia probabitur sequenti argumento.

¶ Quinto arguitur. Deus simpliciter, & absolute est infinitus in perfectione, siquidem est ipsum esse, & actus purus, ergo omnes creaturæ infinite distat à Deo. Probatur consequentia. Quoniam ad infinitum simpliciter, id quod unitum est simpliciter, & creatura infinite distat. Tunc ultra, ergo omnes creaturæ distant aequaliter. Probatur consequentia. Illa enim distantia cuiuscunque creaturæ est infinita, & vnum infinitum non potest esse maius altero, vt constat, ergo.

¶ Vltimo arguitur. Nam, vt supra dictum est ex scripturis, & Sanctis, creaturæ quantumuis eleuati si cum Deo comparentur non sunt. Itaque cap. 4. Omnes gentes quasi non sint, &c. Ergo aequaliter distant à Deo. Probatur consequentia. Nam omnes

Ad actum
quæst. prop.
positæ ad 4.
principale.
est articulus
vltimus.

non ens æqualiter distat ab ipso esse.

¶ In oppositum est; nam una creatura in sua essentia perfectior est alia, ut constat, homo enim perfectior est equo, & Angelus perfectior est homine essentialiter, ergo creaturæ non distant æqualiter ab ipso Deo.

¶ In hoc articulo primo supponendum est tanquam certissimum, quod in rebus creatis una creatura alia est perfectior, etiā essentialiter, quod quidem significatur in Sacris literis, nā in Sacris scripturis significatur, quod sit maior perfectio in homine, quam in alijs animalibus, & rebus inferioribus. Dicitur enim Genesis primo de illo, *Vt præsit piscibus maris, &c.* Vbi significatur, quod omnia illa sūt homini inferiora, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 96. art. 1. Item nam Genesis primo dicitur de homine, *quod est ad imaginem Dei*: de Angelo verò dicitur Ezechielis cap. 28. *quod sit signaculum similitudinis* in quo significatur, quod similitudo diuinæ imaginis magis expressa est in Angelo, quam in homine, & quod perfectior est Angelus quam homo in sua essentia, ut docet D. Thom. ex Gregor. 1. parte, quæst. 93. art. 3. Vide in argumeto, sed contra. Hoc etiam docent Sancti in innumeris locis. D. Dionys. cap. 12. de coelesti Hierarchia, ponit Angelos superiores & inferiores. Et idem faciunt omnes Sancti: & D. Thom. 1. par. q. 55. art. 3. & in alijs innumeris locis. Itaque sine dubio in creaturis est maior, vel minor perfectio.

¶ Secundo supponendum est, quod sine dubio Deus, cum sit perfectissimus & supremum ens, ut supra dictum est, est causa & mensura omnium aliorum entium. Primum enim in vnoquoque genere est causa omnium aliorum, causa inquam veluti formalis extrinseca, per quam omnia mensurantur. Et hac ratione in loco immediate citato, diuini esse dicitur similitudo, dum dicitur Ezech. 28. *Signaculum similitudinis*, id est, Dei, quoniam Deus est ipsa similitudo, & exemplar omnium creaturarum. Et D. Dionys. cap. 4. de diuinis nominibus. Deum ipsum vocat archetypum omnium, & principale, & supremum exemplar. Sicut enim sol est primus in ratione lucidi; ita Deus primus est in ratione entis simpliciter, & absolute: & sicut lucida sunt magis vel minus perfecta per commensurationem ad lucem, & imagines sunt magis vel minus perfectæ per commensurationem ad archetypum, ita creaturæ sunt magis vel minus perfectæ per ordinem ad ipsum Deum. De quo plura infra. Tota igitur difficultas est, quomodo perfectio creaturæ mensuretur per diuinam perfectionem, & per illam reguletur, & an cum æquali distantia ab ipso esse perfectiorem possit esse maior vel minor perfectio creaturarum sine maiori, vel minori elongatione a Deo.

¶ In qua re sunt diuersæ sententiæ. Prima sententia est, quod omnes creaturæ æqualiter distant a Deo, id est, infinite: & ita maior, vel minor perfectio creaturarum non attenditur penes accessum ad summum ens, vel recessum ab illo, quoniam illud est infinite perfectum, sed attenditur penes maiorem, vel minorem participationem deriuatā ab illo summo. Hanc sententiā tenet Greg. Arimi. in 1. dist. 43. q. 3.

¶ Secunda sententia est Gabr. in prima dist. 43. qui dicit, quod maior vel minor perfectio creaturæ debet attendi penes maiorem vel minorem similitudinem, & conuenientiam cum Deo: notamen explicat an hæc conuenientia, & similitudo maior, vel minor sit maior vel minor distantia ab ipso Deo.

¶ Tertia sententia est Caietani in quadam quæstione de infinitate Dei inter sua in solutione ad quartum argumentum, qui asserit, quod maior

vel minor perfectio creaturarum attenditur penes maiorem vel minorem distantiam ab ipso, & dicit quod non omnes creaturæ æqualiter distant ab illo infinito: & ut rem hanc explicemus sit.

¶ PRIMA conclusio. Non omnes creaturæ æqualiter distant a Deo, sed magis vel minus, secundum quod sunt magis vel minus perfectæ. Hæc conclusio probatur. Primo probatur ex Sacris literis; nam ut dictū est in primo fundamento, ex illis constat, quod una creatura sit alia perfectior: hæc autem perfectio desumenda est ex commensuratione ad primum ens, ut constat ex dictis in secundo fundamento, ergo creaturæ non æqualiter distant, sed magis & minus secundum quod sunt magis vel minus perfectæ.

¶ Secundo probatur ex Sacris literis, quoniam ex illis constat, quod in esse supernaturali non omnes creaturæ æqualiter distant, sed magis vel minus appropinquant secundum quod sunt magis vel minus perfectæ in illo, ergo idem erit de creaturis in esse naturali. Consequentia probatur ex paritate rationis, quæ quidem infra amplius explicabitur. Antecedens verò probatur. Psalm. 72. *Ecce qui elongant se a te peribunt.* Ierem. 2. *Quid inuenerunt patres vestri in me iniquitatis, quia elongauerunt a me?* Psalm. 33. *Accedite ad eum, & illuminamini, & sæpè dicitur, appropinquate Deo.* Et ad Ephesios cap. 2. dicitur de gentibus. *Quod erant longe, & facti sunt prope.* Et huiusmodi sunt innumera loca in Sacris literis.

¶ Tertiò probatur autoritate Sanctorum, qui passim idem dicunt, atque Sacre literæ in locis citatis, sed in speciali D. Dionysius cap. 5. de diuinis nominibus. lect. 1. secundum D. Thom. partitionem, dicit enim, *Viventibus autem sensibilibus, istis autem rationalibus, & rationalibus mentes excellunt, & circa Deum sunt, & magis ipsi appropinquant.* Et subdit rationem dicens. *Et quidem oportet ea quæ maioribus donis ex Deo participant, & meliora esse, & reliquis excellere.* Et statim. *Sunt diuine mentes super reliqua existentia, & viuunt super reliqua viuentia, & intelligunt, & cognoscunt super sensum, & rationem, & plusquam omnia existentia pulchrum & bonum desiderant, & eo participant, ipsæ magis sunt circa bonum abundanter ipso participant, & plura, & maiora dona ex ipso possidentes, sicut & rationalia sensibilibus excellunt abundantia rationis plus illis possidentia, & quadam sensu, & alia vita.* Et est sicut arbitror hoc verum, quod magis uno, & infiniti doni Deo participantia magis ipsi sunt propinqua, & digniora, &c. Vbi clarè & apertè Dionys. docet, quod una creatura perfectior magis appropinquat ad Deum, quam alia. Et in cap. 4. de coelesti hierarch. docet, *Quod Angeli qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus diuinis quam homines*: qui quidem locus adducitur a D. Thom. 3. par. quæst. 27. art. 5. Et in doctrina D. Dionys. cap. 12. de coelesti hierarch. *Sunt Angeli inferiores, & superiores, quam doctrinam adducit D. Thom. 1. par. quæst. 55. art. 3. in argumento, sed contra, & quæst. 107. art. 3. & 4. & idem dicunt omnes Sancti*: hoc autem intelligi non posset, si omnes Angeli, & omnes creaturæ æqualiter distarent a Deo, ergo.

¶ Quarto probatur conclusio autoritate D. Thom. 1. par. quæst. 55. art. 3. ubi statim in principio dicit, & supponit, *Quod superiora sunt vni primo, quod est Deus, propinquiora & similia.* Et in quæstione 107. art. 3. ad primum dicit, *Quod in celesti hierarchia tota ratio ordinis est, ex propinquitate ad Deum, & ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt & gradu sublimiores.* De ente & essentia cap. 6. inquit: *Vna substantia separata conuenit cum alia in*

R immo.

immaterialitate, differunt autem ab inuicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate, & recessum ad actum purum. Et eandem sententiam, docet quæst. vnica de scientia Dei art. 3. ad 16. vbi ait, *Quantum creatura accedit ad Deum tantum habet de esse, quantum verò ab eo recedit tantum habet de non esse.* Eandem sententiã docet Caiet. in loco iam citato, Ferrar. cont. gent. c. 20. ferè per totum, ergo.

¶ Quintò probatur ratione, vna creatura habet magis de actualitate, & entitate quam alia, ergo vna creatura magis accedit ad Deum quam alia, ac subinde non æqualiter distant. Consequentia est euidens: quoniam vt supra dictum est, Deus est ipsum esse, & actus purus: igitur illa creatura, quæ habet magis de actualitate, & entitate magis accedit ad diuinum esse. Antecedens verò est notum. Vna enim creatura est perfectius ens quam alia, & vna creatura est actualior alia.

¶ Sextò arguitur. Si aliqua ratione vna creatura non magis distaret à Deo quam alia, maxime quia omnis creatura distat in infinitum à Deo, hæc autem ratio est nulla, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifestæ, nam nulla alia potest adduci, & hæc adducitur ab illis, qui tenent oppositum. Minor verò probatur. Quoniam vt docet D. Thom. 3. par. q. 10. art. 3. ad tertium, infinito simpliciter quo ad omnia nihil est maius, ceterum infinito secundum quid aliquid est maius: illa autem distantia creaturæ à creatore non est infinita simpliciter, & quo ad omnia: quia solum est infinita ex parte Dei, non autem ex parte creaturæ, ergo. Explicatur argumentum exemplis. Si tempus esset ab æterno, dies hodiernus magis distaret ab æternitate quàm dies hesternus. Item si esset linea infinita versus Orientem tantum, non verò ex alia parte potest esse in illa linea maior vel minor distantia, quoniam in ijs exemplis non est infinitas ex vtraque parte, sed distantia creaturæ à creatore non est infinita ex parte creaturæ, sed solum ex parte Dei, vt iam diximus, ergo. Cõfirmatur argumentum, in esse gratiæ, & bonorum supernaturalium non omnes creaturæ æqualiter distant à Deo, vt probauimus in vigesimo argumento ex Sacris literis: tamen in illo esse omnes creaturæ distant in infinitum; nam creaturæ secundum omne esse distant à Deo in infinitum, ergo hæc ratio nulla est.

¶ Septimò probatur conclusio ratione D. Dionysii in loco citato, vna creatura habet maiorem similitudinem cum Deo quam alia, ergo vna creatura magis accedit ad diuinam perfectionem quam alia. Consequentia est bona. Antecedens probatur, aliqua creatura est, quæ tantum habet esse corporeum vt lapis: alia verò non solum habet esse corporeum, verum etiam habet vitam, vt plantæ, & alia viuientia, denique alia sunt, quæ non solum habent vitam, verum etiam intellectualitytem, vt Angelus, homo, ergo.

¶ Sed adhuc explicandum est, in quo consistat ista maior vel minor distantia creaturæ à Deo. In cuius rei expositionem sit.

¶ SECVNDA conclusio. Maior vel minor appropinquatio creaturarum ad Deum partim attenditur penes hoc quod est magis participare aliquam rationem formalem: partim verò penes hoc, quod est recedere ab opposito, scilicet, à non ente. Hæc conclusio prius explicanda est, & deinde probanda. Ad eius expositionem notandum, quod, vt docet Caiet. 1. par. quæst. 55. art. 3. duplex genus perfectionum inuenitur in Deo, quædam enim perfectiones sunt quæ in sua ratione formali includunt proprium esse Dei, & habent manifestam repugnantiam cum esse creato & participato, vt esse actum purum,

esse suum esse, esse infinitum, esse Deum, & huiusmodi perfectiones non possunt communicari creaturis naturaliter, nec supernaturaliter, aliæ verò sūt perfectiones, quæ secundum suam rationem formalem dicunt perfectionem simpliciter, tamen in sua ratione formali non includunt proprium modum, quo sunt in Deo, sed sumuntur in quadam abstractione, vt intellectualitytas, vita, sapientia, & ratio entis, & istæ perfectiones communicantur creaturis secundum illam rationem formalem. Igitur secundum perfectiones primi generis appropinquatio ad Deum attenditur secundum maiorem recessum ab opposito, scilicet, à non ente. Itaque illud est magis simile Deitati, & actui puro, & magis illi appropinquat, quod magis recedit à non esse, in perfectionibus verò secundi generis appropinquatio attenditur penes magis participare rationem formalem, talis perfectionis, & illud magis assimilatur Deo, & illi appropinquat, quod magis participat rationem formalem illam. Vnde cum omnis creatura participet aliquam rationem formalem Dei, & assimilatur illi in tali ratione, vt docet D. Thom. 1. par. q. 4. art. 3. saltem participant rationem entis, & aliquæ creaturæ participant rationem vitæ & intellectualitytis, inde est, quod appropinquatio creaturæ ad Deum partim attenditur penes maiorem participationem harum perfectionum, partim verò penes recessum à non ente in illis perfectionibus, quæ communicari non possunt creaturæ. Hæc conclusio sic explicata, est Caietan. in loco immediatè citato, & aliorum Theologorum, & facillimè probatur ratione deducta ex hac optima doctrina.

¶ Ratio itaque est. In perfectionibus primi generis maior appropinquatio creaturæ attendi non potest penes hoc, quod est magis participare illam rationem, illa enim ratio non est communicabilis creaturæ, ergo attendi debet penes maiorem recessum ab opposito, scilicet, à non ente. In perfectionibus secundi generis maior appropinquatio attendi potest penes maiorem participationem talis perfectionis; nam talis perfectio est communicabilis creaturæ secundum eandem rationem formalem, ergo appropinquatio ad Deum partim attenditur penes recessum à non ente, & partim penes accessum, & similitudinem ad Deum. Itaque sicut in quolibet motu est recessus à termino à quo, & accessus ad terminum ad quem, & qui magis accedit ad terminum ad quem, magis recedit à termino à quo, vt constat in omnibus motibus, præcipuè in motu alterationis, mobile enim quod magis participat de calore, magis recedit à frigiditate: ita imaginandū est, quod perfectio gradualis creaturarum versatur inter duo extrema, scilicet, inter summum ens, & non ens, & creatura, quæ magis participat de perfectionibus illis formalibus, quæ communicari possunt creaturæ, magis recedit à non ente.

¶ Ex dictis in his duabus conclusionibus sequitur, quod maior, vel minor perfectio creaturæ intrinsecè, & formaliter attenditur penes aliquid intrinsecum participatum à summo ente, per quod illi assimilatur, extrinsecè verò desumitur per distantiam à summo ente, & per appropinquationem ad ipsum, sicut dicimus, quod habitus, verbi causa, scientiæ intrinsecè, & formaliter specificatur per aliquid, quod est intrinsecum ipsi habitui, extrinsecè verò desumit suam speciem, & perfectionem per obiectum, & per ordinem ad illud, non dissimiliter, perfectio creaturæ desumitur ex aliquo intrinsecò, quod quidem mensuratur extrinsecè per illud summum ens. Hoc corollarium asseritur à Gregor. Arimi. vbi supra, & à Gabriele, & ab omnib' Theologis, & ratio est aperta. Illud commune proloquii Philo-

Secunda conclusio.

Philosophorum; primum in vnoquoque genere est mensura aliorum, intelligendum est de mensura intrinseca, per quam metitur perfectio intrinseca rerum. Vnde D. Thom. in quæst. illa vnica de scientia Dei art. 3. ad decimum sextum, inquit, *Quod creatura non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finis participat*. Itaque in perfectione essendi Deus est supremus Rex & Princeps, vt iam diximus, qui maxima cum perfectione, plenitudine, & eminentia continet omnes rationes entis, omnes verò aliz creaturæ ordinantur inter se in gradu perfectionis per maiorem vel minorem rationem entis participatam ab ipso summo & supremo principe, cum ratione distantiz vel propinquitatis ad ipsum Deum. Quibus positis respondetur ad argumenta facta in principio articuli, quæ difficillima sunt.

¶ Ad primū argumētū articuli, quod est octauū quæstionis respondetur, qđ verū est, qđ solus Deus est actus purus, & quod creaturæ in sua essentia nō includunt esse, & vltimā actualitatē, & in ordine ad vltimā actualitatē oēs creaturæ habēt rationē potētię, vt infra dicemus, inde tamē nō sequitur, quod omnes æqualiter distent ab actu puro, quoniam magis recedunt aliquæ à non ente, quam aliz, & magis participant de diuinis perfectionibus creaturis communicabilibus. Et denique quoniam creaturæ includūt in sua essentia aliquam actualitatem, quamuis non includant vltimam actualitatem, & ita secundum quod vna creatura est actualior in sua essentia, quam alia, magis appropinquat ad ipsum Deum, vel magis recedit ab illo.

Notanda solutio.

¶ Ad secundum argumentum respondetur concedendo maiorem, videlicet, quod maior vel minor perfectio creaturæ attendenda est penes maiorem, vel minorem actualitatem, & negatur, quod in creaturis non sit maior vel minor actualitas. Quoniam, vt diximus in præcedenti solutione, vna creatura in sua essentia includit maiorem actualitatem, quā alia. Et ad probationē dicimus, quod licet oēs creaturæ quantumuis actuales sint potentia respectu actus essendi, qui est vltima actualitas, tamen vna creatura propinquior est actui essendi, quam alia, quod quidem explicandum est. In hoc consistit tota difficultas huius argumenti, quæ est optima. Ad cuius expositionem notādum primo, quod quāuis creaturæ (quæ non sunt pura potentia, vt materia prima) sint potentia respectu actus essendi, habent tamen in sua essentia aptitudinem ratione actualitatis, quam includunt ad actum essendi, quoniam, vt infra dicemus, materia prima, quoniam est pura potentia, nullam habet aptitudinem ad actum essendi, qui est vltima actualitas, & ita aptitudo ad actum essendi conuenit rebus ratione actualitatis quam includunt, & quoniam creaturæ perfectiores habent magis admixtum actualitatis, inde est, quod habent maiorem aptitudinem ad actum essendi, & consequenter maiorem propinquitatem ad ipsum actum essendi, qui est vltima actualitas. Secundo notandum est, vt hoc amplius explicetur, quod sicut Caietan. in opusculo de ente & essentia cap. 6. inquit, quod inter prædicata quidditatiua talis est ordo, quod tanto vnumquodque est actualius quo appropinquat ad esse, & tanto est potentialius, quāto remotius est ab esse, quod quidem explicabitur amplius infra. Et ratio est manifesta pro nunc, cum esse sit actualissimum omnium, quæ sunt in se, ideo quod est remotius ab illo, est potentialius: qđ verò propinquius actualius. Ita in ipsis rebus creatis, qđ est actualius, magis appropinquat ad esse, quod verò potentialius magis recedit ab esse; nam quod est actualius, habet maiorem aptitudinem ad ipsum esse, quod est actualissimum omnium. Itaque maior

vel minor perfectio creaturæ sumitur ex aptitudine ad ipsum actum essendi, qui est actualissimum omnium. Ad confirmationem respondetur, quod quāuis esse accidentaliter adueniat omnibus creaturis, tamen vna creatura maiorem habet aptitudinem, & propinquitatem ad actum essendi, quam alia.

¶ Ad tertium argumentum; quod est optimum respondetur, quod sicut in toto naturali, verbi causa, in homine vna pars perfectior est alia, vt patet de capite, quod est perfectius quam aliz partes, quamuis omnes in ordine ad totum comparentur, vt partes, & sicut in toto vniuersali, scilicet, in genere, verbi causa, animali vna pars perfectior est alia, vt patet: nam homo perfectior est cæteris animalibus, & vna pars perfectior magis appropinquat ad rationem totius quam alia, ita in proposito, quamuis omnes creaturæ respectu diuinæ perfectionis habeant rationem partialis perfectionis, diuina verò perfectio sit totalis, nihilominus non omnes creaturæ æqualiter distant à Deo, sed vna magis illi appropinquat quam alia, secundum quod habet maiorem perfectionem partialem. Ad confirmationem respondetur similiter, quod non omnes perfectiones etiam particulares, quæ continentur sub ente abstracto abstractione formali æqualiter distant ab illa ratione formali, sed vna magis appropinquat ad illam, quam alia, secundum quod habet maiorem actualitatem, & perfectionem, & ita in creaturis quæ se habent vt perfectiones particulares respectu diuinæ perfectionis abstractissimæ & purissimæ, vna perfectio est alia actualior, ac subinde non omnes creaturæ æqualiter distant à diuina perfectione.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod vtdictum est in secunda conclusione, maior vel minor appropinquo attenditur partim penes accessum ad Deum, partim verò penes recessum à non esse. Et ad primam probationem minoris respondetur, quod quamuis creatura non possit participare, hoc esse suum esse, quoniam vt optimè ibi probatum est, hoc est incommunicabile creaturis, potest tamen participare aliquam rationem formalem existentem in Deo, & per maiorem vel minorem participationem talis perfectionis attenditur maior vel minor appropinquo, & quantum ad illā perfectionem, quæ est esse suum esse, quæ est incommunicabilis creaturis, maior vel minor appropinquo attenditur penes hoc, quod est recedere à non esse. Vnde ad secundam probationem minoris. Respondetur, quod inter creaturam, & non ens est infinita distantia ex vna parte tantum, scilicet, ex parte ipsius non entis, non verò ex parte creaturæ, & ita potest esse maior vel minor distantia à non ente, vt diximus in sexta probatione primæ conclusionis. Ad cuius expositionem notandum. Quod inter non ens, & supremum ens, quod claudit omnem rationē essendi, est infinita distantia simpliciter & absolute, & ex parte vtriusque extremis, nam supremum ens, quod est Deus, claudit vniuersalissimam, & amplissimam rationem essendi, & ex parte ipsius non entis etiam est infinitas simpliciter, vt constat, & ita est distantia omnino infinita, cæterum creatura non distat infinite à non ente simpliciter & absolute, & ex omni parte; nam quamuis sit infinita distantia ex parte non entis, non tamen ex parte creaturæ; nā vt docet D. Thom. in loco illo de scientia Dei, non distat creatura à Deo, & non à ente, nisi secundum quod participat rationem entis, rationē verò entis participat finitè & limitatè, & ita non est distantia infinita ex parte creaturæ à Deo, & à non ente, infinita inquam omnibus modis, & ex omni parte.

¶ Ad quintum argumentum respondetur primo ex dictis, quod si aliquid est infinitum ex omni par-

R 2 te,

te, tunc non dat unum infinitum maius altero, ut dictum est ex doctrina D. Thom. 3. par. Si autem infinitum est ex una parte tantum, & ex alia sit finitum, bene poterit ex ea parte qua finitum est esse maius vel minus, ut patet in exemplis adductis in sexta probatione primæ conclusionis. Distantia autem inter Deum & creaturas est infinita ex altero extremo tantum, scilicet, ex parte Dei, qui est infinitus, ex parte verò creaturæ finita distantia est, secundum quod finitè participat rationem entis, unde poterit esse maior vel minor, & ita una creatura est propinquior Deo quam alia. Secundo respondetur, quod ferè in idem coincidit, quod perfectio creaturarum, & earum distantia maior vel minor a Deo attenditur formaliter penes aliquid intrinsecum, participatum à Deo, ut diximus in secunda conclusione, & coroll. per quod creatura assimilatur ipsi Deo, & non attenditur formaliter per commensurationem ad ipsum Deum, & distantiam ab illo, quæ infinita est, assimilatio verò non est infinita, sed finita, & per aliquid finitum. Ratio huius esse potest. Quamvis eadem creatura sit similis & dissimilis, tamen similitudo attenditur penes aliquid participatum in tali natura, & dissimilitudo, & distantia consideratur penes hoc, quod creatura ex nihilo est, & semper habet plus de non esse, quam de esse, ut infra dicemus.

¶ Ad ultimum argumentum respondetur, quod quamvis creaturæ cum Deo comparatæ, sint quasi nihil, tamen simpliciter, & absolute habent esse, & perfectionem; & una creatura, quæ comparata Deo non habet perfectionem, comparata tamen alteri creaturæ habet maiorem perfectionem, & magis accedit ad Deum, & ita non æqualiter distant omnes creaturæ a Deo. Secundo respondetur cum D. Thom. in questione illa unica de scientia Dei artic. 3. ad decimum octavum, quod creatura dupliciter potest Deo comparari, vel secundum commensurationem, & sic creatura Deo comparata invenitur quasi nihil, vel secundum conversionem ad Deum a quo esse recipit, & sic habet aliquid perfectionis participatum ab ipso. Ex dictis in hoc articulo soluitur octavum argumentum questionis principalis.

¶ Ad nonum argumentum questionis principalis proponitur ad quartum principale.

ARTICULVS IX.

Utrum esse sit vel possit esse propria passio respectu alicuius creature.

ITaque quamvis non sit aliqua creatura, cui propter suam perfectionem sit, vel possit esse essentialē esse, an possit esse aliqua creatura ita perfecta, cui possit esse propria passio. Videtur vera pars affirmativa huius articuli.

¶ Primo arguitur nono argumento illius questionis. Esse competit Angelis, & animæ rationali ita intrinsecè, ut non possit separari ab illis, ut docet D. Tho. in loco ibi citato, ergo de facto est propria passio aliquarum creaturarum. Confirmatur primo argumentum ex ratione D. Thom. quæ probat in illis locis, quod Angelis & animæ convenit incorruptibilitas, nam esse secundum se, & per se, convenit formæ, ergo formæ Angelicæ, & animæ rationali convenit per se esse, & non in primo modo, ut dictum est in hac questione, ergo in secundo modo, ac subinde est propria passio. Confirmatur secundo argumentum fortissime. Esse maiori unione & fortiori coniunctione coniungitur & unum cum An-

gelo, & anima rationali, & coelo, quæ consumi non possunt, quam cum alijs rebus corruptibilibus, sed esse coniungitur cum rebus corruptibilibus coniunctione & unione accidentali, cum separari possit per naturam ab illis, ut constat, ergo cum Angelis, & rebus incorruptibilibus coniungitur coniunctione aliqua intrinsecà, sicut propria passio cum subiecto. Consequentia est bona. Maior in qua est difficultas probatur. Cum rebus corruptibilibus esse taliter coniungitur, quod potest separari ab illis, cum rebus verò incorruptibilibus coniungitur taliter, quæ non potest ab illis separari, ergo maiori unione, & fortiori coniunctione coniungitur cum rebus incorruptibilibus, quam cum rebus corruptibilibus. Confirmatur tertio primum argumentum, nam essentia creata, verbi causa, natura humana naturali inclinatione, & appetitu inclinatur ad esse, ergo esse non est omnino accidens, sed aliquid intrinsecum essentia, sed non essentia, ut probatur, ergo propria passio. Ultima consequentia est evidens. Prima verò videtur nota. Antecedens verò probatur ex D. August. lib. 11. de Civit. cap. 27. *Ita vi quadam naturali ipsum esse iocundum est, &c.* Et idem dicit multis in locis, quæ adducuntur infra, & D. Thom. 1. par. q. 59. art. 2. dicit. *Quod inclinatio ad esse rei non est per aliquid superadditum essentia, sed per ipsam essentiam, & idem docet in alijs multis locis, & ita Theologi in 3. par. quæst. 4. art. 2. & quæst. 17. art. 2. quod humanitas in Christo non inclinatur ad proprium esse, quoniam habet aliud excellentius. Itaque supponunt, quod natura humana inclinatur ad proprium esse.*

¶ Secundo arguitur. Gratia, lumen gloriæ, & alia huiusmodi possunt esse propriæ passionis naturæ creatæ ex coniunctione ad divinum esse, ergo actus essendi potest esse propria passio naturæ creatæ, saltem ex coniunctione ad divinum suppositum. Consequentia videtur bona ex paritate rationis, quoniam sicut esse solum est proprium Dei, ita gratia, & alia bona altioris ordinis sunt propria Dei, & sicut esse est perfectissimum quid pertinet ad Deum, ita gratia, charitas, lumen gloriæ sunt entia perfectissima, pertinentia ad divinum ordinem. Antecedens verò probatur. Omnes Thomistæ 3. par. quæst. 2. art. 12. & quæst. 7. art. 9. & 11. docent, quod gratia, charitas, & lumen gloriæ sunt propriæ passionis animæ Christi ex coniunctione ad Verbum, vel saltem habent modum propriæ passionis, ita ut hæc prædicatio, hic homo, ostendo Christo est gratus, sit per se in secundo modo. Confirmatur argumentum; nam videmus in subarticulo septimo, aliqua supernaturalia possunt esse connaturalia, & propriæ passionis supposito aliquo supernaturali, verbi causa, homini habenti gratiam, ut sic connaturale est habere charitatem; & tali homini per se convenit habere charitatem, ergo etiam aliquo supposito esse poterit esse naturale, & convenire per se, consequentia probatur, sicut consequentia argumenti.

¶ Tertio arguitur, sicut supra art. quarto huius questionis dictum est ex doctrina D. Thom. sicut est proprium Dei, quod sit suum esse, ita est proprium illius, quod sit similitudo rerum omnium; sed probabile est, ut diximus in eodem articulo ex multis Thomistis, quod similitudines rerum omnium, quæ sunt in mente Angelica, fluunt ab intellectu illius per simplicem emanationem, & quod sunt propriæ passionis Angeli, ergo probabile est, quod ipsum esse potest esse propria passio alicuius creature.

¶ Quarto arguitur etiam fortissimo argumento. Probabilis sententia est Caiet. 3. par. quæst. 4. art. 2. & quæst. 17. art. 2. quod si humanitas dimitteretur a verbo divino, explicaret se in propriam personalitatem,

*Ad nonum
quæst. pro-
positæ ad 4.
principale,
est articu-
lus nonus.*

litatem, & existentiam ablato impedimento, sine noua actione, quam sententiam sequuntur multi Thomistæ. Ex qua sententia desumitur argumentū, si humanitas dimitteretur a verbo, fluere ab illa existentia humana, ergo in principiis essentialibus humanitatis continetur existentia radicaliter & virtualiter, ac subinde est propria passio illius. Quod quidem amplius explicabitur infra, pro nunc sufficit ita proponere illud.

¶ Quinto arguitur. Omne quod non implicat contradictionem est factibile a Deo, sed non est aliqua manifesta implicatio, quod esse oriatur ex principiis creaturæ tanquam propria eius passio, ergo factibile est a Deo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor verò probatur. Nam inferuntur duæ contradictoriae.

¶ Sexto arguitur. Vltimus actus in certo genere, verbi causa, intelligere potest esse propria passio alicuius creaturæ, ergo similiter actus essendi. consequentia videtur bona ex paritate rationis, antecedens verò constat; nam intelligere quo Angelus seipsum intelligit, inseparabilis est per naturā ab ipso Angelo, ut dicunt Thomistæ 1. par. q. 56. art. 1. ergo non est merum accidens.

¶ In oppositum est: Solus Deus est ens per essentiam, ut supra dictum est, sed si esse dimanaret ex principiis essentialibus alicuius creaturæ, creatura esset talis per essentiam, quoniam iam in ipsa essentia contineretur esse veluti in causa, & radice, ergo.

Primum conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Esse non est, nec esse potest propria passio respectu alicuius creaturæ factæ aut factibilis. Itaque non solum repugnat, quod esse sit essentialia alicui creaturæ, verum etiam repugnat, quod esse sit intrinsecum creaturæ veluti propria passio. Hæc conclusio non reperitur clare & aperte in Doctoribus Scholasticis, quoniam hæc disputatio sub istis terminis non reperitur in illis, eam tamen insinuat D. Thom. 1. par. quæst. 3. art. 4. ubi intendens probare, quod in Deo esse non sit aliud ab eius essentia, inquit, *Nam quidquid est in aliquo præter essentiam eius: oportet esse causatum, vel a principiis essentialibus, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, & causatur ex principiis essentialibus speciei, vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne, &c.* Et subdit statim, *Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habet esse causatum;* ubi videtur D. Thom. significare, quod esse non possit esse propria passio alicuius rei creatæ, nec potest oriri ex principiis essentialibus illius. Idem significat D. Thom. clarius 1. contra gentes. cap. 12. videte ibi, & in alijs multis locis, probatur conclusio.

¶ Primo probatur. Ut constat ex doctrina Sacrae Scripturæ, & Sanctorum, & alijs multis argumentis supra adductis, esse est proprium Dei, & hac ratione non potest esse essentialia alicui creaturæ, ut diximus in conclusionibus huius quæstionis, ergo nec etiam potest esse propria passio alicuius creaturæ. Quoniam quod proprium est Dei, illique essentialia non potest esse propria passio alicuius creaturæ, alias enim creatura esset perfectior. Confirmatur argumentum, quod est essentialia alicui creaturæ, præcipue superiori non potest esse propria passio creaturæ alterius, maxime si sit inferior, ergo quod est Deo essentialia, multo minus potest esse propria passio alicuius creaturæ. Consequentia est evidens a paritate rationis. Antecedens verò constat experientia, & ratione. Si essentia sunt omnino diuersa, & vna

non includitur in alia, ergo impossibile est, quod id quod est propria passio vnius creaturæ; sit essentia alterius, vel e contra, quoniam cum propria passio contineatur in principiis essentialibus, veluti in fonte & radice, iam conuenirent aliquo modo in essentia.

¶ Secundo probatur conclusio. Illud unde aliud oritur per simplicem emanationem tanquam propria passio prius natura est, quam id quod oritur, sed impossibile est, quod aliqua natura creata prius natura sit, quam habeat actum essendi, ergo impossibile est, quod esse sit propria passio alicuius creaturæ. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Prius natura est homo, quam risibile, & ratio est aperta ex differentia, quæ est inter causam efficientem & alias; nam versus supra diximus, causa efficiens agit in quantum est actu, & ita simpliciter prius natura est quam sit effectus, item nam prius natura simpliciter loquendo est substantia quam accidens, quod dependet a substantia, igitur prius natura est subiectum (quod est substantia) quam propria passio illius (quæ est accidens.) Minor verò probatur. Implicat contradictionem, quod prius natura intelligatur, quod sit creatura, quam quod habeat esse.

¶ Tercio probatur conclusio, si esse est propria passio alicuius creaturæ, sequitur quod talis creatura sit ens per se, consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Id quod conuenit tanquam propria passio, conuenit per se, & habet connexionem per se cum essentia, quoniam, Sol per se est lucidus, tamen lux tantum est propria passio Solis, & ignis per se est calidus, tamen calor solum est propria passio ignis. Et huius rei ratio est aperta, propria passio continetur in essentia tanquam in radice & principio. Falsitas consequentis probatur. Ut supra dictum est, omnis creatura est ens per participationem, & solus Deus est ens per essentiam. Quod si quis dicat, quod proprium est Dei, quod sit ipsum esse per essentiam, taliter quod esse sit essentia illius; at verò si daretur creatura aliqua cui esse conueniret, ut propria passio, talis creatura esset ens per se in secundo modo, non in primo, sicut Deus est ens per se in primo modo dicendi per se. Contra, nam propria passio conuenit creaturæ per propriam essentiam altiori & eminentiori modo; nam in essentia est veluti in radice & causa, ergo si esse est propria passio respectu alicuius creaturæ, sequitur, quod per essentiam conueniat esse creaturæ, altiori, & eminentiori modo, siquidem talis essentia creata est radix, & causa essendi.

¶ Quarto probatur conclusio. Si esse est propria passio alicuius creaturæ, sequitur, quod talis essentia perfectior sit quam ipsum esse, consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur, falsitas consequentis probabitur infra in vltima quæst. Sequela probatur. Subiectum sæpe est perfectius quam propria passio, nam subiectum habet se vnde causa efficiens respectu propriæ passionis, causa verò efficiens semper est perfectior suo effectu.

¶ Quinto probatur conclusio. Si esse est propria passio alicuius creaturæ, & conuenit illi per se in secundo modo, sequitur quod esse conueniat tali creaturæ, cum omni plenitudine, & perfectione essendi, consequens autem est impossibile; ut probauimus in prima conclusione quæstionis principalis, ergo. Sequela probatur. Quando aliqua forma conuenit alicui per se, etiam in secundo modo, conuenit cum omni plenitudine & perfectione, ut patet in luce Solis, quæ conuenit illi per se in secundo modo, & ideo conuenit illi cum omni plenitudine. & idem est de ca-

R 3 lore

lore respectu ignis. Confirmatur argumentum; nam ut supra in prima conclusione huius questionis in explicatione secundæ demonstrationis diximus, lux in Sole, & calor in igne, quamuis sint in concreto, possunt habere omnem plenitudinem sibi debitam, quoniam sunt propriæ passionis, & ita ex parte subiecti non potest admisceri aliquid de forma contraria, quoniam forma contraria repugnat ipsi subiecto, ergo si esse est propria passio alicuius creaturæ, nihil de nõ esse poterit admisceri, ac subinde habebit omnem plenitudinem, & perfectionem essendi.

¶ Sexto probatur conclusio. Omnis creatura facta aut factibilis, quantumuis eleuata sit, debet esse creata & producta à Deo, qui est primum ens, ergo implicatio contradictionis est, quod esse sit intrinsecum in ipsa essentia tanquam in radice, ac subinde esse non potest esse propria passio alicuius creaturæ, quia propria passio intrinseca est in ipsa essentia, veluti in radice. Confirmatur argumentum. Alias sequeretur, quod talis creatura inapte natura esset æterna, consequens autem est absurdum, ut conitatur, ergo. Sequela probatur. Esse (quod est vltima actualitas) est propria passio talis creaturæ.

¶ Septimo probatur conclusio. Propria passio trahit subiectum ad nouum esse accidentarium, dās illi tale esse, & ita præsupponit subiectum, ut patet; nam risibile dat esse accidentarium distinctum ab hoc, quod est esse hominem, sed actus essendi non dat distinctum gradum accidentarium, sed est complementum, & perfectio, & vltima actualitas gradus substantialis, ergo impossibile est, quod sit propria passio. Itaque esse in creatura non est propria passio, nec consequitur essentiam, & subiectum iam constitutum media aliqua actione, aut simplici emanatione.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Esse egreditur ab ipsa natura & forma per modum concomitantæ, & cuiusdam naturalis sequelæ, & per modum cuiusdam simplicis emanationis, & propriæ passionis. Itaque reuera esse non est propria passio respectu alicuius creaturæ nec esse potest, habet tamen modum propriæ passionis, sicut habitus, quamuis non sit dispositio, habet tamen modum dispositionis. Explicatur conclusio. Propria passio semper concomitatur subiectum inseparabiliter; nam continetur in essentia illius intime, & imbibitur in illa, & ita esse semper concomitatur naturam, & formam, & esse est complementum omnis perfectionis, & naturæ, & formæ in ratione perfectionis, ut dicemus infra ex D. Tho. 1. par. quæst. 4. art. 2. & ita imbibitur in naturam, & formam. Item habet modum naturalis sequelæ, simplicis emanationis, & propriæ passionis; nam ut infra dicemus, quamuis esse non consequatur essentiam & formam per simplicem emanationem, ut propria passio in genere causæ efficientis, consequitur tamē illam veluti secundarius effectus formalis ex primario, sicut in quantitate ex extensione substantiæ inter se per quantitatem consequitur extensio in ordine ad locum, & ita habet modum simplicis emanationis, & naturalis sequelæ, & propriæ passionis. Conclusio sic exposita probatur.

¶ Primo probatur ex doctrina D. Thom. secundo contra gent. cap. 5. vbi dicit, *Quod forma se habet ad esse sicut lux ad lucere*, quæ quidem verba maxime adnotanda sunt. Nam sicut lucere concomitatur lucem semper & inseparabiliter, & habet modum cuiusdam naturalis sequelæ, & simplicis emanationis, & propriæ passionis, non tamen mediat actio aliqua inter lucem & lucere, sed lucere est veluti terminus lucis, & completium illius, ita esse concomitatur essentiam & formam per modum naturalis sequelæ, & propriæ passionis, non tamen

mediat actio aliqua etiam imperfecta inter formam & esse. Et hæc est legitima intelligentia D. Thom. in locis citatis in primo argumento, & prima confirmatione illius, cum dicit, *Quod esse per se sequitur ad formam*, quoniam esse respectu formæ se habet per modum cuiusdam propriæ passionis, & naturalis sequelæ, ut dicemus ad primum. Eandem sententiam docet Soncinas 5. Metaph. quæst. 5. cum dicit, *Quod à forma egreditur ipsum esse per modum concomitantæ, & cuiusdam naturalis sequelæ*, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio. Ut diximus in explicatione huius conclusionis esse semper concomitatur formam & essentiam inseparabiliter, & intime imbibitur esse in ipsa forma, vel essentia, & dimanat veluti effectus secundarius formalis ab ipsa forma, ergo esse habet modum propriæ passionis, & sequitur ad formam per modum naturalis sequelæ, veluti propria passio. Consequentia est bona. Propria passio inseparabiliter concomitatur subiectum, & resultat ex illo, & quantum ad hoc esse habet modum propriæ passionis; nam propria passio est veluti effectus secundarius essentiae.

¶ Tertio, nam ut tenet probabilis sententia Cajeta. in locis citatis in quarto argumento, si verbum diuinum relinqueret humanitatem, statim sine noua actione resulteret proprium esse in ipsa humanitate ablato impedimento, sicut lapis statim atque tollitur impedimentum descendit, ergo. esse consequitur naturam per modum propriæ passionis, & cuiusdam naturalis sequelæ. Itaque habet modum propriæ passionis quantum ad concomitantiam, & quantum ad hoc, quod sicut in essentia vnum continetur primario, aliud verò secundario, quod consequitur ex primo, verbi causa, in essentia hominis primario continetur animal rationale, secundario verò risibile, quod consequitur ad animal rationale, ita in essentia, vel forma est aliquis primarius effectus maxime illi intimus, scilicet dare esse specifi- cum, est etiam alius effectus secundarius, qui consequitur ad primum, & veluti continetur in illo radicaliter, & concomitatur primarium inseparabiliter per modum naturalis sequelæ, scilicet, esse. Vnde natura seu forma non ita causat esse, ut interueniat media actio, sed per modum naturalis sequelæ esse adest naturæ, non sicut propria passio consequitur subiectum iam constitutum, quoniam esse non est ratione adest naturæ, quasi quod data forma dentur consequentia ad formam, sed sicut perfectio seu complementum effectus naturaliter sequitur effectum cuius est complementum. Quo fit, ut actio agentis non intelligatur perfecta, & consummata vsq; dum sit natura habens esse. Et ita modus quo esse sequitur naturam, vel naturæ principia est quo terminus actionis, & rei factæ naturaliter adest in fine actionis ipsi rei factæ. Et ita quamuis esse habeat modum propriæ passionis, tamen reuera non est propria passio, sed differt multum ab illa; nam esse reuera nõ fuit per simplicem emanationem à natura & forma sicut propria passio dat nouum esse accidentarium, & ita præsupponit subiectum iam constitutum in suo esse substantiali, & ita prius natura est subiectum quam propria passio. Cæterum actus essendi nõ dat distinctum esse accidentarium, & distinctum gradum, sed est complementum & perfectio gradus substantialis, & non computatur, ut effectus distinctus, sed ut complementum effectus, propria verò passio computatur, ut effectus omnino distinctus. Quod explicabitur amplius infra, & etiam in solutione ad primum huius articuli.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est notum questionis, ut respondeamus, Dubitari posset, an Angelus & anima sint incorruptibiles, & quomodo

Dubium;

modo, de hoc tamen dicemus in quaest. 6. principali: ubi hoc explicabitur maxima cum diligentia, quoniam difficillimum est. Pro nunc dicendum est, quod esse respectu Angeli, & animae rationalis non est propria passio, nec esse habet necessariam connexionem cum Angelo, vel anima rationali, habet tamen quandam modum naturalis sequelae, & propriae passionis respectu formae ad modum expositum in secunda conclusione. Et hoc fortassis significat Diu. Thom. cum in loci citatis in argumento dicit, *quod esse per se consequitur formam*, ut iam diximus. Unde cum Angelus sit ipsa forma subsistens, esse illius, est veluti intrinsecum illi veluti effectus formalis secundarius, & idem est de anima rationali, & ita non habet Angelus & anima, unde corrumpantur, & sunt incorruptibiles. Et per hoc patet ad primam confirmationem. Ad secundam confirmationem respondetur, quod esse semper coniungitur accidentali conjunctione, & idem est de anima rationali, nihilominus tamen esse inseparabile est per naturam a rebus incorruptibilibus, non tamen a rebus corruptibilibus, est optimum simile in quantitate, quae accidentalij conjunctione, ut accidens commune coniungitur cum homine, quoniam respectu illius non habet rationem propriae passionis, nihilominus per naturam separari non potest ab homine, ut constat. Ratio vero quare esse non potest separari per naturam a rebus incorruptibilibus est. Esse est effectus formalis formae secundarius, qui non potest separari ab ipsa forma per naturam, & ita cum in illis forma non possit separari ab ipsa materia, ut in coelo, vel a seipsa, ut in forma Angelica, non potest etiam esse separari, quod amplius explicabitur in loco citato in argumento. Ad tertiam confirmationem, quod quavis essentia creata naturali inclinatione inclinatur ad esse, non inde sequitur, quod esse non sit merum accidens respectu cuiuscunque creaturae, sed solum sequitur, quod esse sit maxima perfectio cuiuscunque essentiae creatae; nam vnumquodque ordinatur ad propria perfectionem & bonum, lapis enim inclinatur ad hoc quod est esse in centro, tamen esse in centro non est propria passio lapidis; nam hoc separatur per naturam a lapide, & propria passio per naturam separari non potest. Item, quolibet potentia naturali inclinatione inclinatur ad suum actum naturalem, tamen actus potentiae non est propria passio illius propter eandem rationem, verum est, quod esse habet modum propriae passionis respectu essentiae creatae; nam semper concomitatur essentiam, ut iam diximus.

¶ Ad secundum argumentum respondetur negando consequentiam. Ratio est. Quamvis gratia & alia huiusmodi bona sint quaedam participationes diuini esse, sunt tamen quaedam accidentia, quae praesupponunt iam esse substantiale, & ita supposito quod diuinum esse sit communicatum naturae humanae (quod est aliquid maxime supernaturale) non mirum, quod alia huiusmodi entia supernaturalia habeant rationem propriae passionis respectu talis supposito; nam ut iam diximus, supposito aliquo supernaturali, non est inconueniens, quod aliquid supernaturale sit ei connaturale, & veluti propria passio, ceterum esse non est accidens, sed terminus substantialis, completius substantiae, & ultima actualitas illius, & ita non potest intelligi aliquid praesuppositum ante ipsum esse, quoniam ut infra dicemus, est primum quod est in re, & ultimum, & ita primum quod intelligitur, in re, est quod sit, unde esse non potest habere rationem propriae passionis, quia propria passio est aliquid consecutum ad esse rei, vel ad rem existentem. Unde D. Thom. 3. p.

quaest. 7. art. 13. Et quaest. 2. art. 10. docet, quod ad esse substantiale, in quo unita est humanitas verbo diuino non praesupponitur gratia, sed potius consequitur sicut splendor consequitur Solem. Ad confirmationem respondetur, quod supposito aliquo supernaturali, non mirum quod aliquid supernaturale sit propria passio illius, ut iam diximus, ceterum ad esse nihil potest praesupponi; nam est primum omnium, & ita non potest habere rationem propriae passionis ipsum esse.

¶ Ad certum argumentum respondetur dupliciter: prima solutio est, Quod ut diximus supra articulo quarto huius quaestiones in dubio quodam posito in solutione ad Tertium eorum quae ponuntur primo loco dicto, Secundo, & tertio, species intelligibiles non sunt propriae passionis respectu essentiae Angelicae, sed habent modum propriae passionis, sicut dictum est de actu essendi. Secunda solutio est, quod etiam si species intelligibiles essent propriae passionis respectu essentiae Angelicae, non inde sequitur, quod esse sit propria passio, ratio differentiae est, quae posita est in solutione ad Secundum, quoniam species intelligibiles etiam Angelicae sunt accidentia quaedam, quae dant esse accidentale, & praesupponunt subiectum iam constitutum; & habens esse substantiale, & ita possunt habere rationem propriae passionis; ceterum actus essendi non dat esse accidentarium, praesupponens esse substantiale, sed est actus substantialis, & ita non potest habere rationem propriae passionis, quoniam passio propria praesupponit subiectum iam constitutum.

¶ Ad quartum argumentum pro nunc dicendum est, sicut diximus supra in quaestione hac artic. 3. in quodam dubio de substantia, & personalitate, quod esse non est propria passio, habet tamen modum propriae passionis, & egreditur ab ipsa forma, & essentia per modum naturalis sequelae, veluti effectus secundarius formalis. Ad effectum vero secundarium non est necessarium, quod in ipsa emanatione interueniat aliqua actio, vel simplex emanatio, sed facit, quod praecesserit antiqua generatio, vel creatio animae, quoniam esse non est distinctus effectus, sed complementum, & terminus antiqui effectus, de quo plura dicemus in quaestione, quae proponetur ad decimum principale, & ita in principiis essentialibus naturae humanae non est virtus effectiua per simplicem emanationem respectu actus essendi, ac subinde non est propria passio.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod est manifesta implicatio, ut probauimus multis rationibus in prima conclusione, ex quibus facillime possunt inferri duae contradictoriae verae.

¶ Ad sextum argumentum. Est subarticulus ultimus actus in certo genere, verbi causa, intelligere in esse intelligibili possit esse propria passio respectu alicuius naturae creatae: supra articulo quinto diffinimus, quod ultimus actus in certo genere non potest esse de essentia alicuius creaturae. Nunc autem inquirimus an possit esse propria passio. Et Primo arguitur ad probandum, quod possit esse propria passio argumento sexto proposito in isto articulo. Confirmatur primo, nam D. Thom. in 1. p. quaest. 58. art. 1. precipue in solutione ad tertium, dicit, *Quod intellectus Angelicus non semper est denudatus ab omni actu*, & quaest. 8. de veritate artic. 6. ad 7. inquit, *Quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae eius, sed respectu eius semper est in actu*, & idem docet secundo contra gent. cap. 97. ex quibus locis videtur colligi, quod intelligere seipsū habet necessariam connexionem cum intellectu Angelico, ac subinde saltem est propria passio respectu illius. Confirmatur secundo. Intellectus Angelicus non

Subarticulus.

non est mera potentia in actu intelligibili, sed habet aliquid de actu, & est medius inter diuinum intellectum (qui est purus actus) & inter intellectum humanum (qui est p[ro]p[ri]a potentia: ergo actus aliquis intelligendi, & saltem ille quo intelligit seipsum est ita intrinsecus, ut sit propria passio illius. Confirmatur tertio secundum sententiam multorum, etiam Thomistarum, intellectus Angelicus fuit ab essentia Angelica cum omni virtute, & actualitate necessaria ad intelligendum seipsum, ita Caietan. 1. par. quæst. 54. art. 3. & quæst. 56. art. 1. & multi alij: ergo intelligere seipsum potest esse, & de facto est propria passio respectu intellectus Angelici fluens à tali intellectu.

¶ Secundò arguitur. Ex eo quòd esse non possit esse propria passio respectu alicuius creaturæ, non inde sequitur, quòd intelligere non possit esse propria passio: ergo. Consequentia videtur bona. Antecedens verò probatur. Est maxima differentia inter actum essendi, & actum intelligendi; nam essentia non potest intelligi esse antequam intelligatur habere actum essendi, & hac ratione diximus in articulo, quòd nō potest habere rationem propriæ passionis, cæterum essentia, & subiectum potest intelligi antequam intelligatur actus intelligendi, quia actus intelligendi est quoddam accidens, quòd quidem præsupponit substantiam ordine naturæ: ergo. Confirmatur argumentum. Esse est vltima actualitas respectu omnium, & hac ratione non potest conuenire essentialiter, nec per se in secundo modo alicui creaturæ; cæterum intelligere non est vltima actualitas simpliciter, nam ipsum intelligere actualatur per esse; ergo intelligere potest esse propria passio respectu alicuius creaturæ.

¶ Tertio arguitur; nam actus intelligendi, verbi causa, quo Angelus intelligit seipsum, vel Deum, ut autorem naturæ, est qualitas quædam finita, & limitata: ergo nulla est implicatio, quòd sit propria passio alicuius creaturæ. Probatur consequentia; nam nulla videtur implicatio, quòd talis qualitas oriatur ex principiis essentialibus alicuius creaturæ. Antecedens verò probatur, & quidem quòd actus intelligendi sit qualitas, asseritur ab omnibus metaphysicis, ita asserit Sôcinas lib. 5. metaph. q. 36. in corpore; in principio, & lib. 9. metaph. q. 21. quòd vero talis actio sit finita, & limitata, est per se notum, non indigens probatione.

¶ Quarto arguitur argumentis factis in principio articuli noni, ad probandum, quòd esse possit esse propria passio alicuius creaturæ; illa enim omnia à fortiori procedunt de actu intelligendi. Item arguitur argumentis factis in articulo quinto huius quæstionis, ad probandum, quòd intelligere possit esse essentialiter alicui creaturæ, illa enim argumenta à fortiori probant, quòd intelligere possit esse propria passio.

¶ In oppositum est. Actus essendi non potest esse propria passio respectu creaturæ, quoniam est vltima actualitas, sed etiam actus intelligendi est vltima actualitas in suo genere: ergo.

¶ PRIMA conclusio. Intelligere purum, & abstractum sine aliqua restrictione non est, nec esse potest propria passio alicuius creaturæ: hæc conclusio certissima est. Et ratio est aperta. Tale intelligere est propria Dei essentia, & non potest conuenire alicui creaturæ, ut definiuimus supra art. 5. huius quæstionis conclusione 1. ergo nec potest esse illius propria passio.

¶ SECUNDA conclusio. Impossibile est, quòd intelligere cuiuscunque creaturæ sit propria passio illius. Itaque vltima actualitas etiam in aliquo genere non potest esse propria passio alicuius creaturæ.

neque, nec creatura habet tantā actualitatem in aliquo genere, ut possit ab illa dimanare vltima actualitas in illo genere. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur conclusio; nam proprium est Dei, ut infra dicemus, quòd sit actus purus secundum omnem rationem, & secundum esse intelligentis, creatura verò semper habet aliquid admixtum de potentia secundum omnem rationem, sed si intelligere actu esset propria passio creaturæ, nihil haberet admixtum de potentia in illo genere: ergo. Minor probatur. Vltima actualitas in illo genere esset intrinseca, & haberet necessariam connexionem cum ipsa essentia: ergo. Confirmatur hæc ratio; nam quamuis vltima actualitas non esset intrinseca, & essentialis subiecto, contineretur tamen in ipsa essentia, veluti in causa & radice, altiori, & eminentiori modo: ergo.

¶ Secundò probatur conclusio, & explicatur argumentum præcedens. Omnis essentia creata intelligi potest sine vltimo actu in quocunque genere, cum in omni genere habeat aliquid admixtum de potentia, sed essentia intelligi non potest sine ordine ad propriam passionem, cum sit radix, & causa alius: ergo.

¶ Tertio probatur conclusio omnibus fere argumentis, quibus probauimus in articulo, quòd esse non potest esse propria passio alicuius creaturæ, & omnibus argumentis, quibus in articulo quinto probauimus, quòd intelligere non potest esse essentialiter respectu alicuius creaturæ.

¶ TERTIA conclusio. Aliquando actio intelligendi habet modum propriæ passionis respectu alicuius naturæ, & egreditur ab illa ad modum propriæ passionis. Itaque sicut diximus in secunda conclusione articuli, quòd esse concomitatur formam per modum propriæ passionis, & cuiusdam naturalis sequelæ, ita intellectio aliquando concomitatur formam per modum propriæ passionis. Hæc conclusio est manifestissima, sicut propria passio semper concomitatur subiectum, ita intellectio semper concomitatur aliquam naturam, verbi causa, naturam Angelicam: actio enim intelligendi, qua Angelus seipsum intelligit, semper adest ipsi Angelo, imò actio intelligendi aliquo modo habet maiorem rationem propriæ passionis; nam respectu actus intelligendi forma vel essentia nullam habet efficientiam per simplicem emanationem, cæterum respectu actus intelligendi, quo Angelus intelligit seipsum, habet efficientiam per quædam simplicem emanationem. Et hæc conclusio probatur primo argumento factio in principio articuli, quibus positus responderetur ad argumenta facta in principio.

¶ Ad primum argumentum responderetur primo, quòd illud argumentum conuincit, quòd actus intelligendi quo Angelus seipsum intelligit, habet modum propriæ passionis, tamen reuera nō est propria passio. Secundo responderetur, quòd quamuis talis actus sit inseparabilis per naturam ab Angelo, non sequitur, quòd sit propria passio, multa enim accidentia communia separari non possunt à subiecto per naturam, ut patet; nam quantitas non est accidens proprium hominis, tamen non potest separari per naturam ab illo, & ut iam diximus à forma Angelica, & ab anima rationali non potest separari actus essendi per naturam, tamen actus essendi non est, nec esse potest propria passio alicuius creaturæ. Et ita responderetur ad primam confirmationem: ratio verò quare actus intelligendi seipsum semper concomitetur naturaliter ipsum Angelum, explicabitur statim.

Ad secundam confirmationem responderetur, quòd ex hoc quòd intellectus Angelicus non sit pura potentia

Tertia conclusio.

Prima conclusio.

Secunda conclusio.

in esse intelligibili, sed habeat aliquid de actu, non sequitur, quod ultimus actus in illo genere sit illi intrinsecus, conueniens illi per se, ut propria passio, imo sequitur oppositum, sed tantum sequitur, quod intellectus Angelicus habeat maximam aptitudinem, & proportionem cum tali actu. Est optimum simile; nam essentia, verbi causa, hominis non est pura potentia in esse entitativo, sed habet aliquid admixtum de actu, tamen ex hoc non sequitur, quod habeat maximam aptitudinem, & proportionem cum actu essendi; nam ut infra dicemus, maior vel minor actualitas in rebus creatis desumitur ex maiori aptitudine, & proportionem ad actum essendi. Et hæc est ratio quare actus essendi semper coniungitur cum tali essentia, & actus intelligendi cum tali intellectu. Ad tertiam configurationem respondetur idem.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quævis illa sit differentia inter actum essendi, & intelligendi, conueniunt tamen in hoc, quod sicut actus essendi est ultima actualitas in esse entitativo; ita actus intelligendi est ultima actualitas in illo esse, & propterea non potest esse propria passio respectu alicuius creaturæ, & per hoc patet etiam ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod licet actus intelligendi sit qualitas finita, & limitata, nihilominus tamen non potest esse propria passio alicuius creaturæ, de hoc enim supra adducta sunt exempla.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod illa argumenta fere eodem modo soluenda sunt, sicut soluntur in proprijs locis.

¶ Ex his dictis soluitur argumentum ultimum articuli noni, & ex dictis in articulo nono soluitur argumentum nonum quaestionis principalis, & denique ex omnibus dictis in quaestione, & articulis soluitur argumentum quartum principalem.

¶ Itaque solus Deus est ipsum esse per essentiam, & hac ratione ambit, & continet omnem perfectionem essendi, creatura verò non est ipsum esse per essentiam, & ita non includit omnem perfectionem essendi. Imo esse nullo modo est de essentia eius, nec eius propria passio, nec est ipsa actualitas in aliquo genere.

¶ Ad quintum argumentum quaestionis principalis, & radicalis.

QVÆSTIO QVINTA GRAVISSIMA, ET DIFFICILLIMA.

Verum esse dicatur de Deo & creaturis analogice.



Ita quod ratio essendi sit analogica ad Deum, & creaturas. Hæc enim quaestio maxime pertinet ad explicandum pelagus infinitum diuini esse. Et videtur quod non.

¶ Primo arguitur argumentum quintæ principalis quaestionis. Ratio essendi est pure æquiuoca ad Deum & creaturas; ergo non est analogica. Consequentia est euident. Nam istæ rationes sunt omnino diuersæ. Antecedens constat, Esse ut dicitur de Deo includit omnem rationem, & perfectionem essendi essentialiter, ut iam dictum est, ac esse ut dicitur de creaturis, non includit essentialiter omnem perfectionem essendi, imo nullo modo includit omnem perfectionem essendi: ergo ratio essendi in Deo, & creaturis est omnino diuersa, ac subinde non est analogica, sed æquiuoca, quia auctor Aristot. in antepredicament. capite de vniuocis, & æquiuocis, æquiuoca sunt, quorum nomen est commune, ratio verò illi nominis accommodata est omnino diuersa.

¶ Secundo arguitur. Ratio essendi est vniuoca ad Deum, & creaturas; ergo non est analogica. Consequentia est euident, & probatur eadem ratione, atque consequentia argumenti præcedentis. Antecedens verò probatur. Hoc nomen (esse) subordinatur vni conceptui, & significat vnā rationem formalem communem Deo, & creaturis: ergo est vniuoca. Consequentia est bona ex definitione vniuocorum. Vniuoca sunt quorum nomen est commune, ratio verò substantiæ nomini accommodata eadem. Antecedens verò probatur, esse non signifi-

cat esse increatum, aliàs falsum esset, quod creatura esset; nec significat etiam esse creatum, aliàs Deus non esset: ergo.

¶ Tertio arguitur; nam si aliqua ratione esse dicitur analogice de Deo, & creaturis, & non vniuocè, maxime quoniam esse creatum est effectus diuini esse, & non adæquat virtutem causæ, & omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis recipit similitudinem illius deficienter, ac subinde non eadem ratione, hæc enim est ratio D. Thom. multis in locis, præcipue 1. par. quæst. 13. art. 5. hæc autem ratio nulla est: ergo. Minor probatur. Lux dicitur vniuocè de luce Solis, & de luce aeris, ut docet D. Thom. de verit. q. 9. art. 1. ad 7. vbi dicit, quod eadem lux specie est in aere illuminato, & in Sole illuminante, tamen lux aeris est effectus lucis Solis, non adæquans virtutem causæ, lux enim aeris dependet in fieri, & in conferuari à luce Solis, ut constat experientia, & ita non adæquat virtutem causæ, quia ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 10. art. 1. Quandoque effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem, quia est in agente, tunc fieri dependet ab agente, non tamen eius esse: ergo.

¶ Quarto arguitur, si esse dicitur analogice de Deo, & creaturis, sequitur, quod etiam aliz rationes particulares contentæ sub ratione essendi, dicantur analogice, verbi causa, sapientia, iustitia, &c. Sequela probatur ex paritate rationis, & quoniam eadem rationes D. Thom. æquè procedunt de illis, atque de ratione essendi in communi. Falsitas consequentis probatur. Ratio formalis sapientiæ, & iustitiæ formaliter reperitur in Deo, & formaliter reperitur in creatura: ergo eadem ratione, ac subinde vniuocè.

¶ Quinto arguitur, si esse dicitur analogice de Deo, & creaturis, sequitur, quod ratio essendi dicatur analogice de creatura superiori, & inferiori, verbi causa de suprema creatura, & de inferiori, consequens

quens autem est falsum: ergo, & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat: nam ratio essendi vniuocè conuenit supremo Angelo, & inferiori. Sequela probatur, sicut diuinum esse est excellentius, & perfectius quam esse creatum, ita ratio essendi creata conuenit creaturis excellentioribus nobiliori, & excellentiori modo, & creatura superior est excellentior quam inferior, ut constat, ergo.

¶ Sextò arguitur, si ratio essendi conuenit analogicè Deo, & creaturis: ita ut Deus sit membrum principale, sequitur, quod etiam dicatur analogicè de gratia, & alijs formis ordinis diuini, & supernaturalis, & de rebus ordinis naturalis, taliter, quod gratia sit membrum principale, consequens autem est falsum: ergo, & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Gratia est participatio quædam plenitudinis diuini esse, & idem est de alijs formis ordinis superioris, creaturæ verò ordinis inferioris minime: ergo sicut ratio essendi dicitur analogicè de Deo, & creaturis, ita ut Deus sit membrum principale, ita de gratia, & alijs bonis ordinis inferioris. Falsitas consequentis constat: nam gratia est accedens quoddam, & idem est de alijs formis supernaturalibus, entia verò aliqua ordinis naturalis sunt substantiæ: ergo.

¶ In oppositum est. Ut definitum est supra in conclusionibus principalis quæstionis. Diuinum esse includit omnem rationem, & perfectionem essendi, esse verò creatum non includit esse cum omni plenitudine, nec includere potest, ut definimus in quæst. 4. per totam: ergo esse nō dicitur de illis vniuocè, sed analogicè.

¶ In hac grauissima difficultate sunt variz sententiæ Theologorum. Prima sententia est, quæ asserit, quod esse, ut dicitur de Deo, & creaturis est purè vniuocum. Hanc sententiam tenet Scot. in 1. d. 3. q. 1. & in 3. d. 8. q. 2. ut refert Caiet. cap. 2. de ente, & essentia in principio: ubi hanc quæstionē disputat.

¶ Secunda sententia est huic opposita, scilicet, quod esse dictum de Deo, & creaturis dicitur purè æquiuocè. Hanc sententiam tenet quidam Rabbi Moyses, ut refert D. Th. q. 7. de potetia. art. 7. in corpore:

¶ Tertia sententia est media inter has duas, videlicet, quod esse ut dicitur de Deo, & creaturis, nec dicitur purè æquiuocè, nec purè vniuocè, sed medio modo. Hanc sententia est D. Thom. & discipulorum eius in locis quæ adducuntur infra. Et ut hanc sententiam explicemus.

¶ Notandum primo, quod hanc quæstio non est à me proposita ad explicandam rem aliquam logicā, & metaphysicā, vel rem aliquam parui momenti, sed ad explicandam rem maximè theologicā, & ad explicandum magis pelagus ipsum, & mare essendi, quod quidem optime explicari non potest, nisi intelligamus quomodo diuinum esse excedat omne esse creatum, & an sint omnino eiusdem rationis: vna enim forma potest aliam excedere dupliciter, primo modo ita ut excessus sit secundum magis vel minus intra eandem rationem vniuocam, sicut magis album excedit minus album. Secundo modo ita ut excessus sit non infra eandem rationem vniuocam, sed excessu quodam alterius rationis, & ordinis, & non intra eandem rationem vniuocam, tota igitur difficultas est, an Deus in ratione essendi excedat creaturam accidentaliter intra eandem rationem vniuocam. An verò excedat excessu quodam analogico, veluti alterius rationis. Nam certa res est in Theologia, quod Deus in ratione essendi excedit creaturas, cum Deus sit perfectissimus omnium rerum creaturarum, & creabilium, & de hoc nō est disputandum.

¶ Secundò notandum, quod vniuoca sunt illam aliquam rationem, quæ habent omnimodam similitudinem in illa ratione, ita ut in illa habeant vnitatē, æquiuoca verò sunt, quæ tantam habent diuersitatem in aliqua ratione, ut nullo modo in illa conueniant, analogæ verò medio modo se habent, nec omnino sunt similia: nec omnino dissimilia, nec omnino habent tantam similitudinem, ut omnino conueniant in aliqua ratione, nec habet tantam diuersitatem, ut omnino sint dissimilia, & ita quodammodo sunt idē quodammodo diuersa. Et hæc omnia cōstāt ex definitionibus vniuocorū, æquiuocorū, & analogorū, quæ ponuntur ab Aristotele in antepredicamentis capite de vniuocis, & æquiuocis, verum est, quod in analogis, quæ medium locum obtinent inter vniuoca, & æquiuoca: quædam magis accedunt ad æquiuoca, ita ut habeant duos conceptus: quædam verò ad vniuoca, ita ut habeant vnum conceptum, sicut inter albedinem, & nigredinem, quidam colores magis accedunt ad albedinem, alij verò ad nigredinem: quæstio igitur est in præsentia, an diuinum esse sit ita perfectum, & excedens esse creaturæ, quod nullum tale esse possit habere omnimodam similitudinem cum illo, propter suam maximam eminentiam.

¶ Conclusio fundamentalis huius quæstionis. Esse ad Deum, & creaturas dicit vnam rationem, analogam, quæ prius reperitur in Deo tanquam in membro principali, & excedente. Itaque diuinum esse ita est eleuatum, & excedens esse omne creaturæ, & creabile, ut esse diuinum, & creatum nullo modo possint habere rationem eandem omnino, nec possunt habere omnimodam similitudinem: hæc conclusio quoniam fundamentalis est maxima cum diligentia est probanda.

¶ Primò probatur ex sacris literis, in quibus aperte significatur iste excessus Dei analogicus. Isa. cap. 40. vbi agitur de diuina magnitudine dicitur, *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum, & inane reputatae sunt ei. & quidam legunt plusquam nihil: esse verò excedit maximo excessu non ens, & paulo ante dixerat. Ecce gentes quasi stipula fitula. & quasi momentum statera, ecce insula quasi pulvis exigui, & subdit statim. Cui ergo similem fecistis Deum? Aut quam imaginem ponetis ei? quasi significet Propheta, quod nulla potest esse similitudo omnimoda inter Deum, & creaturas, & ita infra dicit, Cui assimilastis me. & ad quasistis, dicit Dominus, & ita dicitur in Psal. 34. Domine quis similis tui, Psal. 88. Domine Deus virtutum, quis similis tibi. Et hac ratione Deus in sacris literis depingitur excelsus, & sublimis, ad significandum enim excessum maximum diuini esse in ratione essendi super omnes alias creaturas factas; & factibiles ita depingitur, ut patet Isa. 6. & cap. 57. & Psal. 112. Excelsus super omnes gentes Dominus, & super celos gloria eius, & ad significandum, quod Deus excedit creaturas excessu quodam maximo, & analogico. Hac etiam ratione (quod est maximè adnotandum) Deus in sacris literis non solum dicitur gloria, verum etiam rex gloria, ut patet Psal. 23. quia gloria, ut iam sæpè diximus, significat totum esse, & purissimum ipsius esse, & ita ad significandum maximum excessum diuini esse supra totum esse dicitur rex gloria, nam rex est, qui præminet, & excedit, Deus itaque non solum est ipsum esse, & omne esse, verum etiam excedit maxime omne esse creatum, & totum esse, rex enim, ut iam dictum est, debet habere conuenientiam cum his qui reguntur, debet etiam habere excellentiam super illos, & ita significatur, quod ratio essendi non est omnino diuersa in Deo, & creaturis, nec omnino eadem, sed*

Maxime notandum.

analo-

analogica, & propterea dicitur *rex gloria*, & totius esse. Hoc ipsum probari potest ex illo quod dicitur Ioan. cap. 1. *Quod factum est in ipso vita erat*: ubi significatur quod omne quod factum est, in Deo est vita diuina, ac verò in se est quasi non uiuat, & quasi mortuum, & ita significatur, quod omnis perfectio creata, & omne esse creatum comparatione ad perfectionem diuinam, & esse diuinum, est veluti umbraticum, & depictum, ac subinde non conueniunt vniuocè in aliqua ratione, sed analogicè, sicut homo dicitur analogicè de homine uiuo, & picto, & principaliter de homine uiuo.

*Vide plura
testimonia
supra q. 4.
concl. 1.*

¶ Secundò probatur conclusio ex doctrina Sanctorum. Vide multa loca ad hoc propositum supra quæst. 4. conclus. 1. D. Dionys. etiam docet istam sententiam cap. 9. sic ait loquens de Deo. *Et quid oportet de isto dicere? ipsa enim theologia dissimilem ipsam esse prædicat, & omnibus non coordinatum, sicut ab omnibus alterum.* Et hoc quidem est inopinabile, quod nec esse aliquid simile ipse dicit. Et quidem non est contrarius sermo assimilationis ad ipsum, etenim eadem similia sunt Deo, & dissimilia, hoc quidem secundum contingentem non imitabilem imitationem: hoc autem secundum quod causata minus habet causam, & mensuris infinitis, & incomparabilibus deficientia, ubi aperte dicit iste Sanctus, quod quamuis creaturæ sint Deo aliquo modo similes: sunt tamen dissimiles, secundum quod causata minus habent quam causam, & ne aliquis intelligeret per hoc, quod dicit minus, aliquam proportionem sicut contingit in rebus, quæ sunt vnius generis, quorum vnum est altero perfectius, subiungit quod creaturæ deficient à Deo non secundum aliquam determinatam mensuram, sed infinite: & incomparabiliter, taliter quod Deus est alterius ordinis, & rationis. Et ita dicuntur dissimiles Deo. Et idem Dionys. in eodem cap. paulo ante, cum diceret, quod Deus dat sui similitudinem rebus, dicit. *Ipsam autem similitudinem diuinam dare his qui ad ipsum existentiam super omnem definitionem, & rationem conuertuntur.* Vbi significat, quod quamuis creaturis det sui similitudinem, non tamen ita quod ipsum perfectè imitari possint; nam ut dicit Dionysius, ipse Deus est super omnem definitionem, & distinctionem, id est, supra terminos cuiuscunque naturæ creatæ. Et super omnem rationem, & super omnem apprehensionem. Et idè Dionys. cap. 5. de diuinis nominib. explicat excessum maximum diuinum, quo excedit omnia creata in essendo, cum dicit, *Etenim præesse, & superesse præhabens, & superhabens, &c.* ubi clarè significat, quod Deus ex seipso eminentius esse habet quam creaturæ; nam ut adnotat ibi D. Thom. dupliciter potest vnum alteri præferri, scilicet, quantum ad hoc quod habetur, & quantum ad modum habendi, sicut vnus homo, qui habet maiorem scientiam quàm alius, præfertur ei quantum ad quæritatē eius quod habetur, sed Angelus in sapientia præfertur homini, non solum quantum ad quantitatem sapientiæ, sed etiam quantum ad modum habendi, quia homo habet rationaliter, Angelus verò intellectualiter, & sic vtroque modo excedit Deus, & quantum ad id quod habetur, & quantum ad modum, quantum autem ad id quod habetur, excedit dupliciter, scilicet, secundum ordinem, quia prius Deus habet esse, & ideo dicitur præesse, & quantum ad dignitatem, quia excellentius esse habet, & ideo dicitur superesse, & similiter quantum ad modum habendi potest intelligi ratio ordinis, & dignitatis, & ideo dicit præhabens, & superhabens, in quibus omnibus D. Dionys. explicat maximum excessum diuini esse, si comparatur cum esse creato, ac subinde analogiā. Idem docent D. August. D. Hieronymus,

& alij Sancti in locis citatis pro prima, & secunda conclusione principali. August. serm. 32. de verbis beati Ioannis inquit. *creatura vero bona, sed creatori impar valde.*

A ¶ Tertiò probatur conclusio autoritate D. Th. 1. par. quæst. 13. art. 5. ubi hoc definit ex professo, & 1. contra gent. cap. 32. 33. & 34. & in quæstionibus de potentia quæst. 7. art. 7. & opusc. 3. cap. 27. Et in 1. par. quæst. 4. art. 3. dicit, *Quod creatura participans similitudinem forme agentis Dei, non secundum eandem rationem speciei, aut generis, sed secundum analogiam.* Vide ibidem solutionem ad primum, & in eadem parte quæst. 8. art. 1. ad 3. ubi dicit, *Quod res dicuntur distare a Deo per dissimilitudinem naturæ, vel gratiæ, sicut ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ, ubi explicat excessum diuinæ naturæ in essendo super alia, & quæst. 12. art. 1. ad 3. explicat eandem excellentiam, dicens, Quod Deus est super omne existens in quantum est suum esse: ergo. Et eandem sententiam sequuntur omnes discipuli D. Tho. Caiet. Ferrar. in locis citatis, & omnes etiam alij.*

¶ Quartò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Vniuoca sunt, quæ habent omnimodam similitudinem, quoniam in ea ratione in qua vniuocantur sunt omnino similia, sed creaturæ ut est, habet aliquam similitudinem cum Deo, non tamen omnimodam; ergo in ratione essendi non vniuocantur, sed habent rationem analogam. Minor in qua est difficultas probatur. Omnis effectus habet aliquam similitudinem cum causa, causa enim semper intendit producere sibi simile secundum formam, si verò non adæquat virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eandem rationem, sed dehiçienter, ita quod id quod diuini, & multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter, & eodem modo, sed esse creatum est effectus diuini esse, & non adæquat virtutem causæ; siquidē esse diuinum simplicissimum cum sit, claudit in se omnium rerum perfectiones, siquidem est infinitū, esse verò creatum, cum sit limitatum, non claudit rerum omnium perfectiones: ergo esse creatum non adæquat virtutem suæ causæ, ac subinde in ratione essendi habent rationem aliquo modo similem, & aliquo modo dissimilem, & analogam. Confirmatur primo argumentum, & explicatur; nam ut supra dictum est ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 4. art. 2. ad 3. diuinum esse, quia est ipsum esse in abstracto, & per essentiam, includit essentialiter in ratione essendi vitam, sapientiam, &c. quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei qui est suum esse, esse autem creatum cum sit participatum, non elaudit in se vitam, nec sapientiam, &c. nam non oportet, quod illud quod participat esse, participet illud secundum omnem modum essendi: ergo esse creatū, & increatum in ratione essendi non conueniunt omnino, sed differunt, ac subinde analogantur. Confirmatur secundò, nam effectus causæ æquiuocæ eminentiori, & altiori modo debet esse in causa, quam in seipso, ut diximus supra. quæst. 2. art. vlt. sed esse creatum est effectus Dei, & Deus respectu illius est causa æquiuoca; ergo eminentiori modo debet esse in Deo esse, quam in creatura, ac subinde analogicè, & non vniuocè.

¶ Secunda ratio est. Deus qui est ipsum esse, cum producit esse creatum, non producit sibi simile in specie, vel in genere, sed solum in aliquo analogo: ergo esse analogicè dicitur de Deo, & creaturis. Cōsequentia est optima. Antecedens probatur. Deus ut est ipsum esse, non est agens cōtēntum in aliqua specie, vel genere, quoniam ut diximus, Deus non ponitur in prædicamento, esse verò creatum conuenitur in genere, & in specie; ergo solum conueniunt

ueniunt in aliquo analogo, scilicet, in esse. Confirmatur primo, & explicatur ex doctrina D. Th. 1. p. q. 4. art. 3. Cum omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem secundum suam formam, necesse est, quod in effectu sit similitudo formae. Tunc ultra: si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu erit similitudo inter faciens, & factum in forma secundum eandem rationem specificam, sicut inter hominem generatum, & generantem, si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo non secundum eandem rationem speciei, sed secundum similitudinem generis, sed illa quae sunt à Deo non assimilantur ei in ratione specifica, nec generica, cum non contineantur in eadem specie, vel genere, sed in aliqua ratione analogica. Et ita ea quae sunt à Deo, assimilantur ei inquantum sunt, ut primo & vniuersali principio totius esse. Confirmatur secundo, nam Deus in nulla specie vel genere continetur cum creatura sub aliqua ratione: ergo in nulla ratione vniuoca conueniunt, sed analogica.

Tertia ratio.

¶ Tertia ratio est. Diuersus modus est in esse in creatore, & in esse creato; ergo non dicitur esse de illis vniuocè, sed analogicè: probatur consequentia. Diuersus modus essendi in aliqua forma satis est ut illa forma non conueniat vniuocè, & eadem ratione, ut patet de forma domus, quae est in materia, & in mente artificis, non enim domus dicitur eadem ratione omnino de utraque domo, cum una sit ratio alterius, & una sit in materia, alia verò minime; antecedens constat, quoniam in Deo est esse plenissime, & perfectissime cum omni plenitudine essendi sine aliqua admixtione potentialitatis, non verò in creatura: ergo.

Quarta ratio.

¶ Quarta ratio. Esse ut dicitur de Deo, conuenit illi per essentiam, & per se in primo modo perfectitatis, ut definitum est supra in conclusione prima, & secunda principali, esse verò conuenit omnibus rebus creatis, & creabilibus accidentaliter, & per participationem, ut dictum est supra quaestione quarta in conclusionibus: ergo esse non dicitur de Deo, & creaturis vniuocè, sed analogicè, probatur consequentia; nam quando aliqua forma dicitur de vno per essentiam, & de alio per participationem, non dicitur vniuocè, sed analogicè. Qua ratione utitur D. Thom. in quaest. illa 7. de potentia artic. 7. ad 3. eorum quae ponuntur primo loco: vide plures rationes in D. Thom. in locis citatis, & infra in articulis adducuntur plures, & istae amplius exponuntur.

¶ Aduertendum tamen est, quod in hac analogia membrum principale in ratione essendi est diuinum esse, cum sit supremum ens, & hoc conuincunt rationes adductae. Explicare verò analogiam in particulari non pertinet ad istum locum, quoniam hic solum intendimus explicare magnitudinem, & eminentiam diuini esse. Eam tamen explicat D. Th. accuratissime, & elegantissime in locis supra citatis, praecipue 1. contra gent. cap. 34. & de veritate quaest. 2. art. 11.

Coroll. 1.

¶ Ex hac conclusione colligitur primo, quod excessus Dei in ratione essendi, quo excedit omnia, alia creata, & creabilia, non est excessus intra eandem rationem vniuocam, ita ut Deus intra illam rationem excedat creaturam accidentaliter, ut magis album excedit minus album, sed excedit excessu quodam analogico alterius rationis extra rationem aliquam vniuocam, quia excedit excessu quodam infinito, ut constat ex rationibus, & argumentis pro hac conclusione. Itaque considerando totum ens creatum, & creabile, Deus excedit illud maximo excessu, & eminentia, ita ut sit rex, & princeps respe-

ctu illius. Hoc explicat profundissime D. Thom. q. 7. de potentia art. 7. ad 3. ex his quae ponuntur primo loco, ubi dicitur. *Quod magis, & minus tripliciter potest considerari, & sic predicari, vno modo secundum solam quantitatem participati, sicut nix dicitur albius pariete, quia perfectior est albedo in nix, quam in pariete, sed tamen est vnius rationis: unde talis diuersitas secundum magis, & minus non diuersificat speciem: alio modo secundum quod vnum participatur, & aliud per essentiam dicitur, sicut diceremus, quod bonitas est melior quam bonum, tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid vni quam alteri, sicut calor Soli quam igni, & hi duo modi impediunt unitatem speciei, & vniuocam predicationem, & secundum hoc aliquid predicatur magis, & minus de Deo, & creatura. Vbi mirabili stylo D. Thom. explicat istum diuinum excessum, excedit enim esse,*

diuinum esse creatum, sicut abstractum excedit concretum, & sicut id quod dicitur per essentiam, excedit id, quod dicitur per participationem, id enim quod dicitur per essentiam, habet totam plenitudinem illius formae, & abstractum similiter habet totam perfectionem illius formae, concretum vero, & participatum non habet tantam perfectionem, nec totam perfectionem, & plenitudinem; & ita diuinum esse se habet, ut plenitudo ipsa essendi, esse verò creatum, ut particula quaedam diuini esse, & illius plenitudinis. Et sicut lux Solis quid altius est, & eleuatus, & perfectius quam calor ignis, qui quidem est aliquid materialius, & imperfectius; & continetur in luce Solis altiori modo, ita esse diuinum est quid altius, & eminentius quam esse creatum.

¶ Secundo sequitur, quod Deus in ratione essendi excedit creaturas creatas, & creabiles, & quantum ad id quod habet, & quantum ad modum habendi, quod quidem dicit D. Dionys. in loco secundo citato, & ibi D. Thom. & ratio est aperta ex dictis; nam esse quod Deus habet, ambit, & continet rerum omnium perfectiones, & habet illas altissimo, & eminentissimo modo, & per essentiam: esse verò creatum non includit rerum omnium perfectiones, nec conuenit ei eminentissimo modo, & per essentiam, ut constat, ergo diuinum esse excedit, & quantum ad id quod habet, & quantum ad modum habendi. Haec autem omnia explicanda sunt in articulis sequentibus.

¶ Ad primum argumentum huius quaestionis, quod est quintum quaestionis principalis.

2. Coroll.

Ad primum huius quaestionis artic. 1.

ARTICVLVS I.

Utrum ratio essendi conueniat merè æqui-uocè Deo, & creaturis.

QUAE quidem quaestio proposita est ad explicandam supradictam analogiam; nam cum analogum sit medium inter æqui-uocum, & vni-uocum, necessarium est explicare, an illa ratio dicta sit æqui-uoca, vel vni-uoca. Et videtur quod sit merè æqui-uoca:

¶ Primo arguitur argumento illo primo. Esse ut dicitur de Deo, essentialiter includit omnem rationem, & perfectionem essendi, non verò, ut dicitur de creatura, ergo ratio essendi est omnino diuersa, ac subinde æqui-uoca.

¶ Secundo arguitur ex sacris literis. In aliquibus locis citatis pro conclusione, significatur aperte, quod creaturae comparatae cum diuino esse non sunt, ut illud Isai. cap. 4. *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum, & inane reputatae sunt ei, & ut diximus, legunt alij plusquam nihilum, & cap.*

& cap. 4. de creaturis cum Deo comparata dicitur. *Ecce vos estis ex nihilo*, vel ut legit Hieronymus *pro nihilo*, vel ut alij legunt *minus quam nihil*. Ex quibus deducitur forte argumentum. Nihil non habet vniuersam rationem vniuersam, vel analogam cum Deo, cum nulla sit convenientia inter Deum, & nihil, sed creaturæ Deo comparatæ habent se, ut nihil, ut constat ex his locis, ergo. Confirmatur primo ex aliquibus locis sacre Scripturæ adductis in eadem cōclusionē, in quibus aperte significatur, quod nulla creatura sit similis Deo. *Domine quis similis tui?* ergo nulla est ratio analogæ ad Deum, & creaturas, probatur consequentia; nam ad analogiam requiritur aliqua convenientia, & similitudo. Confirmatur secundo ex illo loco Ioan. 1. *Quod factum est in ipso vita erat*, nam ut diximus in cōclusionē, Omne, quod factum est, in Deo est vita diuina, at verò in se est quasi mortuum, & pictum, & umbraticum, tunc sic, homo dicitur purè æquiuocè de homine viuo, & mortuo, vel picto, ergo si esse creatum est veluti esse pictum, & veluti aliquid mortuum respectu diuini esse, erit ratio merè æquiuoca.

¶ Tertiò arguitur ex doctrina Sanctorum Patrum, Sacti videntur significare hoc ipsum. D. Dionysius dicit, *quod Deus non est*, ut patet cap. 1. de diuinis nominibus, vocat Deum non existentem, cum dicit. *Ipsū autem non existens*, & cap. 5. inquit de Deo, *Nec erat, nec erit, nec factus est, neque gignitur, neque gignetur, magis autem nec est*. Vbi aperte docet Deum non esse, ac subinde ratio essendi purè æquiuocè conuenit Deo, cum ipse verè non sit. D. August. hoc ipsum videtur docere; nam tom. 3. lib. 1. de Trinit. cap. 1. inquit, quædam esse prædicata, quæ de Deo dicuntur, quæ nullo modo conueniunt creaturæ, ut illud *Ego sum, qui sum*: verba eius sunt hæc. *Quæ verò proprie de Deo dicuntur, quæque in nulla creatura inueniuntur, raro ponit Scriptura diuina, sicut illud quod dictum est ad Moysen, Ego sum, qui sum, & qui est misit me ad vos*, vbi aperte dicit, quod hoc nullo modo reperitur in creatura, ergo esse purè æquiuocè conuenit creaturis. Et tom. 8. super Psalm. 101. in illis verbis, *Ne reuocet me, &c.* Inquit, *Non esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum inueniretur non esse verè*. Et tract. 28. in Ioan. tom. 9. loquens de Deo, inquit, *o veritas quæ verè est, quasi omnia alia verè non sint*. Et paulo antea inquit. *Res enim qualibet prorsus qualicunque excellentia si mutabilis est, non verè est, & subdit rationem, non enim est ibi verum esse, ubi est, & non esse*. Et in eodem tomo, lib. vnico de cognitione veræ vitæ, cap. 7. inquit. *Hic solus verè est, & ideo veritas est, omne enim, quod est, verum est, quod verò non est, falsum est, sed Deus verè est, igitur veritas est, creatura autem ei collata quasi non est, & idcirco quasi falsitas ad veritatem est*. Ex quibus locis colligitur, quod creatura comparata Deo verè non est, ac subinde esse est merè æquiuocum ad Deum, & creaturas, ergo.

¶ Quartò fortissimè arguitur. Esse quod est in Deo non est esse, sed aliquid altius, & eminentius quam esse, ergo ratio essendi omnino est diuersa, & æquiuoca ad Deum, & creaturas. Consequentia est euidens, siquidem non conueniunt in ratione essendi. Antecedens verò probatur ex doctrina D. Thom. in loco citato in 1. Coroll. vbi dicit, quod esse creatum exceditur ab esse diuino, sicut id quod per essentiam dicitur, & id quod dicitur per participationem, sicut si diceremus, quod bonitas est melior, quam bonum. Item dicit, quod excedit esse diuini: esse creatum, secundum quod modo eminentiori cōpotit idè aliquid vni quam alteri, sicut calor Soli quā igni, ex his. n. colligitur argumentū ad proban-

dum Antecedens: nam bonitas, & bonum non conueniunt in aliqua ratione etiam analogæ, sed bonitas excedit bonum, tanquam aliquid altius. Item calor de virtute solari, & calore producto dicitur merè æquiuocè, sed sic se habet esse creatum respectu diuini esse, sicut calor productus respectu virtutis solaris. Ita quod virtus solaris est aliquid altius quā calor, ergo esse diuinum non est esse, sed aliquid altius, ac subinde est merè æquiuocum. Confirmatur argumentum, & explicatur ratione deducta ex dictis. Sicut calor ignis continetur in Sole in alia forma altiori, & eminentiori, quæ non est calor, ita esse creatum continetur in alia forma altiori, & eminentiori, ut dicit D. Thom. imo Caiet. in cap. 6. de ente, & essentia quæst. 12. & nos ita diximus supra, sed calor dicitur æquiuocè de Sole, & de igne, ergo esse de Deo, & creaturis. Minor probatur. Ratio caloris nullo modo reperitur in Sole, nec denominat illum, nam ut dicit D. Thom. in 2. dist. 15. quæst. 1. art. 2. ad 4. & in alijs multis locis, calor quamuis aliquo modo sit in Sole, non tamen est denominans ipsum, ut dicatur calidus formaliter, sed effectiue, secundum virtutem calefaciendi, quæ in eo est, quæ nihil aliud est quam lux, itaque calor qui reperitur in Sole nihil aliud est, quam ipsa lux Solaris, quæ mediante calefacit, ut docet idem D. Thom. in 1. dist. 11. quæst. 1. artic. 1. ad 5. & idem habetur in 1. dist. 37. quæst. 1. art. 1. ad secundum: ergo.

¶ Quintò arguitur. Plus distat esse diuinum ab esse creato, quam homo viuus ab homine mortuo, vel picto, sed homo de homine viuo, & mortuo, vel de homine picto, dicitur omnino æquiuocè, ergo etiam esse de Deo, & creaturis. Cōsequentia est bona. Et minor est manifesta. Maior verò probatur. Esse diuinum distat in infinitum ab esse creato in ratione essendi, homo verò mortuus, vel pictus non distat in infinitum in ratione hominis ab homine viuo, & conueniunt in figura, & forma, ergo.

¶ Sextò arguitur. Hæc vox (homo) de toto homine, & de parte hominis dicitur purè æquiuocè: manus enim hominis non habet rationem, & definitionem hominis, sed esse creatum respectu diuini esse, est esse quodam partiale, & particulare, ut dictum est quæst. 4. esse verò diuinum est esse quoddā totale, ambiens & continens omnem rationem essendi, ergo ratio essendi dicitur purè æquiuocè de esse diuino, & de esse creato.

¶ Septimò arguitur. Si ratio essendi non est purè æquiuoca ad Deum, & creaturas, sed analogæ, sequitur, quod inter Deum, & creaturas sit aliqua similitudo. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Si ratio nō est purè æquiuoca, sed analogæ, ergo quamuis aliquo modo sit diuersa, aliquo modo est eadem, & habent aliquam similitudinem, & vnitatem. Minor verò constat ex locis sacre Scripturæ, in quibus aperte dicitur, quod Deus non est similis creaturæ, nec è contra creatura similis Deo. Loca verò adducta sunt in cōclusionē huius quæstionis. Quod si quis dicat, quod creatura est similis Deo, non tamen Deus similis creaturæ. Contra. Etiam in illis locis dicitur, quod creatura non est similis Deo, *Domine quis similis tui?* Item, nam non videtur intelligibile, quod creatura sit similis Deo, & Deus non sit similis creaturæ, cum similitudo sit vnitatis, & conuenientia in forma. Confirmatur. Quando similitudo non est eiusdem ordinis, & rationis in vtroque extremo, nomen illud commune dicitur æquiuocè, ut constat de isto nomine (homo) qui dicitur de homine, & de eius imagine, sed Deus, & creatura in ratione essendi non habent similitudinem eiusdem ordinis.

ordinis, & rationis, vt dictum est, ergo.

¶ Octauo arguitur. Ex omnibus argumētis præcedentibus saltem sequitur, quod esse non sit analogum vnius conceptus ad Deum, & creaturas, sed duorum conceptuum, & ita accedit maximè ad rationem æquiuoci. Consequens est falsum; ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam homo ad hominem viuum, & pictum; quamuis sit analogum, est analogum duorum conceptuum, sed esse creatum ad esse diuinum, habet se, vt homo pictus ad hominem viuum, ergo. Falsitas verò consequentis constat. Quia ratione quadam confusa potest intellectus concipere ens, & esse abstractum a Deo, & creaturis, vt constat experientia: ergo habet vnicui conceptum.

¶ In oppositum est, Vt definiuimus in conclusione huius quæstionis: ratio essendi est analogæ ad Deum & creaturas, ergo non est merè æquiuoca.

¶ In hac difficultate, & propter hæc argumenta aliqui dixerunt, quod esse est merè æquiuocum ad Deum, & creaturas, vt iam diximus in quæstione.

Conclusio
artis;

¶ Conclusio tamen sit. Ratio essendi non conuenit merè æquiuocè Deo, & creaturis. Hæc conclusio probatur, si tamen prius explicetur. Dicendum enim est, quod quamuis esse creatum sit inferius ad esse diuinum, & esse diuinum sit altius, & eminentius veluti alterius rationis, non tamen ita excedit diuinum esse, esse creatum, vt habeat rationem essendi æquiuocam, & alterius rationis: probatur conclusio sic explicata.

¶ Primo probatur ex sacris literis in locis citatis pro conclusione huius quæstionis. Omnia enim illa conuincunt, quod ratio essendi non est purè æquiuoca. Item nam in sacris literis creaturæ dicuntur similes Deo quantum ad aliquid, & habere aliqualem similitudinem, & quidem de creatura intellectuali dicitur, quod est signaculum Dei: vt patet Ezechiel. cap. 28. de creatura verò rationali dicitur, Genes. cap. 1. *Faciamus hominē ad imaginē, & similitudinem nostram.* Omnes verò aliæ creaturæ in sacris literis dicuntur vestigia Dei, aliqualem habentes similitudinem cum Deo, vt patet Iob cap. 11. *Forstā vestigia Dei comprehendēs?* & cap. 23. *Vestigia eius sequutus est pes meus.* Quibus in locis Glossæ Ordinaria, & alij interpretes sacræ Scripturæ, per vestigia intelligunt creaturas, & facillè potest hoc consistare ex contextu, at si ratio essendi esset omnino diuersa, & æquiuoca ad Deum & creaturas, non esset aliqua similitudo creaturæ ad Deum, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio ex dictis Sancto- rum iam citatis pro conclusione quæstionis, item D. Dionys. cap. 9. de Diuinis nominib. docet, quod esse creatum quandam similitudinem habet cum esse diuino, quod non esset verum si ratio essendi esset æquiuoca ad Deum, & creaturas, dicit enim; *Theologi autem existentem supra omnia Deum, secundum quod ipse est, nulli dicant esse similem. Ipsum autem similitudinem diuinam dare his qui ad ipsum existentem super omnem definitionem, & rationem conuertuntur, secundum virtutem imitationē, & est diuinæ similitudinis virtus, quæ aduenientia omnia ad causam conuertit. Ita igitur dicere conuenit similia Deo, & ea secundum diuinam imaginem, & assimilationem.* Vbi D. Dionys. vt dicit D. Thom. ibidem agit de similitudine Dei per comparisonem ad alia, & dicit, *Quod diuinorum tractatores, Deum, qui super omnia existit, secundum quod in suo esse consideratur, nulli rei dicunt esse similem, sed dicunt, quod ipse dat similitudinem suam rebus, quæ conuertuntur, id est, accedunt ad ipsum secundum quandam imitationem possibilem.* Vide ibi in D. Th. D. August. eandem docet sententiam tom. 5. lib. 11. de Ciuit. cap. 28. &

& to. 9. lib. de cognitione veræ vitæ c. 32. vbi dicit. *Omni quoque creatura per aliquid similitudinem Dei habet, & quantum cuique alteri est excellentior, tanto illi similior, quod explicat D. August. ibi optimè.* D. Thom. docet eandem sententiam in omnibus locis supra citatis in conclusione huius quæstionis. Et quæst. 2. de potentia art. 1. *Qualibet creatura est ens secundum similitudinem ad Deum, & idem docent omnes Scholastici, præcipuè ex Schola D. Th.*

¶ Tercio probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Vbi est pura æquiuocatio, nulla similitudo in rebus illis inuenitur, vt constat; nam ratio est omnino diuersa, & solum est vnitas nominis, sed res creatæ maximè in ratione essendi habent aliqualem similitudinem, ergo ratio essendi non dicitur purè æquiuocè de Deo, & creaturis. Minor probatur. Nam id docet D. Thom. 1. par. quæst. 4. art. 3. & 1. contra gent. cap. 29. Et constat ratione. Deus enim est causa rerum omnium, maximè in ratione essendi, vt dicemus infra, agens autem intendit assimilare sibi effectum in quantum potest, ergo res creatæ maximè in ratione essendi aliqualem habent similitudinem. Posset tamè esse dubium optimum; nam Sol per suam lucem causat calorem, tamen calor causatus nullam habet similitudinem cum luce, sed est ratio omnino æquiuoca, & diuersa ratio lucis, & ratio caloris, ergo ista ratio non conuincit, de hoc tamen dicemus infra in solutione ad quartum argumentum articuli.

¶ Secunda ratio. In his quæ sunt æquiuoca à casu nullus ordo aut respectus attenditur vnius ad alterum, sed est omnino per accidens, quod vnum nomen attribuitur diuersis rebus, vt patet manifestè de isto nomine (canis) respectu diuersorum significatorum, & ita nomen ipsum impositum vni non significat, nec dicit in sua significatione habere ordinem ad alium, sed in nominibus, quæ de Deo dicuntur includitur aliquis respectus, & ordo causæ, & causati, ergo ratio essendi non est purè æquiuoca.

¶ Tertia ratio est. Si ratio essendi esset purè æquiuoca ad Deum, & creaturas, sequeretur, quod ex creaturis nihil possemus de Deo demonstrare. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Semper incideret fallacia æquiuocationis. Item nam cognitio rerum non pendet ex vocibus, sed ex rationibus nominum, falsitas verò consequentis constat ex illo, quod dicit Paulus ad Rom. 1. *Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, &c.* Confirmatur hæc ratio. Frustra aliquod nomen de aliquo prædicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus, sed si nomen prædicatur de Deo, & creaturis æquiuocè, nihil per illud nomen intelligeremus de Deo, cum significationes illorum nominum notæ sint nobis, solum secundum quod de creaturis dicuntur, igitur frustra prædicaretur, & probaretur de Deo, quod est, vel quod est bonus.

¶ Ad primum argumentum artic. quod est etiā primum huius quæstionis, & quintum quæstionis principalis, & radicalis. Respondetur, quod illud argumentum solum conuincit, quod ratio essendi non est omnino vniuoca, non tamen quod sit totaliter diuersa, & æquiuoca, nam quamuis diuinū esse essentialiter includat omnē perfectionē essendi, esse verò creatū nō includat illam essentialiter, tātum sequitur, quod ratio essendi non est omnino eadem, non tamen colligitur, quod sit omnino diuersa, quia conueniunt in esse. Est optimum simile in ratione entis, quæ dicitur de substantia, & accidente analogicè, tamen substantia in ratione entis essentialiter includit, quod sit ens per se, accidens verò, quod sit ens in alio, tamen istæ rationes, quamuis aliquo modo

1. Ratio.

2. Ratio.

3. Ratio.

D. Dionys.

D. August.

modo sint diuersæ essentialiter, non tamen omnino sunt diuersæ; nam conueniunt in ratione entis, licet diuersimodè. Hoc autem amplius explicabitur in sequentibus argumentis, maximè in solutione ad quartum.

¶ Ad secundum argumentum artic. ex literis sacris responderetur, quod illa loca conuincunt, quod esse creatum si comparatur cum immensitate diuini esse, est nihil, vel quasi nihil, quoniam diuini esse, est esse quoddam totale & vniuersalissimum amplectens totam rationem, & immensitatem essendi; creatura verò dicit particulam quandam diuini esse. Vnde August. tom. 9. lib. de cognitione veræ vitæ, inquit, loquens de Deo, *Quod est tota vita, tota æternitas, &c. Et concludit, Omnem creaturam instar puncti in se continens.* Etenim sicut punctum in quantitate nullam habet proportionem, & est omnino diuersissimæ rationis à quantitate, ita omnis creatura comparata cum diuino esse est diuersissimæ rationis, & non habet comparisonem cum Deo, & ita veluti nihil est coram Deo, quamuis absolute, & simpliciter habeat esse. Vnde ad argumentum responderetur, quod quamuis esse creatum comparatum cum diuino sit vmbriticum, & veluti non sit, tamen reuera est esse, & ideo non dicitur æquinoce esse de Deo, & creaturis, ratio verò hominis non conuenit homini mortuo, vel picto, nec absolute, nec in comparisonem ad viuum, & ita non est eadem ratio. Aduertendum tamen est cum D. Thom. quæst. 2. de verit. art. 3. ad 16. 17. 18. quod esse simpliciter, & absolute dictum, de diuino esse solo intelligitur. Sicut & bonum, ratione cuius dicitur Ioã. 19. *Nemo bonus nisi solus Deus.* Vnde quantum creatura addit ad Deum, tantum habet de esse, quantum verò ab eo recedit, tantum habet de non esse, & quia non accedit ad Deum, nisi secundum quod esse finitur participat, distat autem in infinitum, ideo dicitur, quod plus habet de non esse, quam de esse. Vnde inquit, quod aliquid comparatur Deo dupliciter. Vel secundum commensurationem, & sic creatura Deo comparata inuenitur quasi nihil. Vel secundum conuersionem ad Deum, à quo esse recipit, & sic hoc solum esse habet quod comparatur ad Deum. Ad primam confirmationem responderetur, quod ratio analogica non est omnino eadem, sed diuersa. Vnde non continet vnitatem simpliciter, nec etiã similitudinem. Et hac ratione in sacris literis dicitur, quod creatura non est similis Deo, quoniam non habet perfectam similitudinem, sed admixtam cum dissimilitudine, vt infra dicemus in solutione ad septimum argumentum. Ad secundam confirmationem responderetur facillimè ex dictis ad argumentum.

¶ Ad tertium argumentum artic. ex dictis Sanctorum responderetur. Ad primum testimonium D. Dionys. responderetur à D. Thom. 1. par. quæst. 12. ar. 1. ad 3. quod Deus non sic dicitur non existens quasi nullo modo existat, sed quia est super omne existens, in quantum est suum esse, & ipsum esse. Et ita etiam dici potest non existens eo modo quo existunt creaturæ, sed altiori, & eminentiori modo. Et idem possumus respondere ad secundum testimonium D. Dionys. Aliter tamen respondet D. Thom. super illum locum, scilicet, quod cum D. Dionys. dicit, quod non est, quod intelligitur secundum quod significatur tempus præsens, quia eius esse tempore non mensuratur, sed æternitate, quæ ambit, & continet omne tempus. Ad locum D. August. primum responderetur, quod esse cum omni plenitudine, & perfectione essendi, quod significatur in illo verbo, *Ego sum, qui sum*, vt diximus supra in secunda conclusionem principali, taliter conuenit Deo, quod nullo

modo conuenire potest creaturæ, vt diximus in conclusionibus quæstionis quartæ, & de hoc esse loquitur aperte D. August. ceterum non negat, quod esse conueniat creaturis. Imo expressè asserit, quod sunt creaturæ, & quod est corpus, & quod est animus, &c. Ad secundum testimonium D. Augustini. constat ex iam dictis, ad prima loca sacræ Scripturæ. Ad omnia alia loca simul responderetur, quod Deus solus dicitur verè esse, quoniam ipse solus implet totam rationem essendi, creaturæ verò non vere sunt, quia non habent totam rationem essendi. Itè Deus solus dicitur verè esse, quia ipse solus habet esse per essentiam suam. & à seipso, creaturæ verò non habent esse per essentiam suam, & à seipsis. Vnde D. Thom. q. 8. de verit. art. 7. ad 2. eorum quæ ponuntur secundo loco, inquit. *Quod creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil in se considerata, quia non habet nec esse, nec lucem, nec veritatem nisi ab alio. Vnde si consideretur sine hoc, quod ab alio habet, est nihil, & tenebra, & falsitas.*

¶ Ad quartum argumentum artic. quod est optimum responderetur, quod esse quod est in Deo non est esse inferioris ordinis, nec est esse, considerando esse solum, secundum suam rationem formalem, sed est aliquid altius, & eminentius quam esse vt sic, & sic dicitur sæpius à D. Dionys. in loco citato, *Quod est esse, super omne esse, tamen verè est esse.* Considerandum enim est, quod vt supra diximus quæst. 2. art. 4. perfectiones simpliciter, quales sunt sapientia, esse, &c. reperiuntur in Deo formaliter eminenter. Eminenter (inquam) non solum considerando illas, prout sunt in creaturis cum admixtione imperfectionis, & cum impuritate, verum etiam considerando illas, secundum proprias, & puras rationes; nam vt diximus purius, & eminentius esse habet sapientia in Deo quam habeat in creatura, imò quam ipsa sibi suam rationem formalem exigat, quæ eleuatur in vnam purissimam rationem deitatis. Igitur esse est aliquid altius quam esse creaturarum, & quam esse si consideretur, secundum suam rationem, & est supra omne esse. Quare ad argumentum in oppositum responderetur, quod in illis exemplis adductis à D. Thom. optime explicatur nostrum mysterium. Et quidem primum, quod dicit, quod esse diuinum, & esse creatum differunt, & esse diuinum excedit esse creatum, sicut illud, quod per essentiam dicitur, excedit id, quod dicitur per participationem, sicut bonitas est melior quam bonum. Hoc inquam simile maximè explicat istum excessum diuinum. Illud enim quod dicitur per participationem non dicit totam latitudinem illius formæ, sed habet aliquid admixtum de forma contraria; nam non potest participare formam cum omni plenitudine illius, id autem quod dicitur per essentiam, continet in se totam perfectionem illius formæ. Ita diuinum esse quod dicitur per essentiam, claudit in se totam perfectionem essendi, esse verò creatum, cum sit esse participatum, non dicit totam perfectionem essendi, sed particulam quandam. Et ita apponit exemplum in abstracto, & in concreto. Nam abstractum, vt diximus, dicit totam perfectionem illius formæ, non vero concretum. Vnde comparatur esse diuinum ad esse creatum, sicut abstractum ad concretum. Quare ad argumentum desumptum ex ista similitudine responderetur, quod quamuis abstractum, & concretum non habeant aliquando nomen aliquod in quo conueniant analogicè, vt patet de albedine, & albo, tamen formaliter dicunt eandem formam maxime inæqualiter participatam. Et ad hoc propositum adducit D. Thom. illud exemplum, & non quantum ad omnia. Item & melius dicendum est, quod D. Thom. adduxit exemplum de abstracto, & concre-

to in formis, & rebus, ubi abstractum & concretum conueniunt in aliquo nomine, & ratione, ut patet de bono, & bonitate, bonitas enim, & bonum conueniunt in ratione boni, & bonitas est melior quam bonum. Sicut entitas, & ens conueniunt in ratione entis, & melior modo entitas quam ens. Secundum etiam simile D. Thom. maxime explicat nostrum mysterium. Quia D. Thom. in illo loco voluit explicare, quod non sit vniuocum esse ad esse creatum, & increatum, & ita veluti opposuit se ex altero extremo. Itaque illud simile adducitur ad hoc tantum propositum, quod sicut virtus calefactiua Solis (quæ est lux, ut optimè probatur in confirmatione illius argumenti) non est calor, sed aliquid purius, & altius calore, ita diuinum esse non est esse creatum, sed aliquid excellentius, & eminentius quam esse creatum. Non tñ adducitur ad hoc propositum, quod sicut calor ignis, & lux Solis nō analogat in aliqua ratione, ita nec esse diuinū, & esse creatū. Nec etiā quantum ad hoc, quod sicut virtus calefactiua Solis nullo modo est calor, sed aliquid altius, ita diuinū esse nō sit esse, nā diuinū esse formaliter est esse. Possumus tñ vti isto exemplo, ut elegāter vtitur Caiet. 1. par. q. 13. art. 5. & cap. 6. de ente, & essentia quæst. 12. ubi dicit, *Quod deitas, & diuinum esse non solum eminenter, ut ratio lucis in Sole continet calorem, verum etiam formaliter continent omnem rationem, & perfectionem essendi, sicut lux Solaris continet virtutem calefactiuam*. Itaque optimum simile est hoc, quod sicut lux Solis formaliter est virtus calefactiua, & etiam eminenter respectu virtutis ignis, ita diuinum esse formaliter est esse, & etiam eminenter. Vnde sicut virtus calefactiua conuenit igni, & Soli formaliter, eminentiori tamen modo conuenit Soli, & veluti analogicè; ita esse formaliter conuenit Deo, & creaturis, Deo tamen eminentiori modo, & ita analogicè. Quod si quis dicat, virtus calefactiua non dicitur analogicè, sed vniuocè de luce Solis, & de calore ignis, quamuis cōueniat eminentiori modo luci Solis, ergo nec esse de Deo, & creaturis, quāuis esse conueniat eminentiori modo Deo. Respondetur infra in art. 2. vel 3. Et per hoc patet ad confirmationem huius argumenti.

¶ Ad quintum argumentum artic. quod esse diuinum non distat magis ab esse creato, quam homo viuus ab homine mortuo, vel picto in ratione hominis. Ratio est. Quia homo mortuus, vel pictus non conuenit in ratione hominis cum homine viuo, sed differunt sicut homo, & non homo, esse verò creatum quamuis distet in infinitum ab esse diuino, non tamen differt sicut esse, & non esse; nam est esse, & ita habent aliquam conuenientiam in ratione essendi, vnde non est purè æquiuocum.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, concedendo Antecedens, & negando consequentiam. Ratio huius est. Quia ratio hominis dicit aliquid integrum, & totale, & ita non potest conuenire parti vniuocè, cæterum esse in propria ratione non dicit aliquid totale, vel parziale. Et ideo de esse totali quāle est esse diuinum, quod includit omnem perfectionem essendi, & de esse partiali, quāle est esse creatum (quod non includit omnem perfectionem essendi) non dicitur æquiuocè.

¶ Ad septimum argumentum artic. respondetur cum D. Thom. 1. par. q. 4. art. 3. & q. 7. de potentia art. 7. ad tertium & quartum eorum, quæ ponuntur secundo loco, quod Deus nullo modo est similis creaturæ, quia ut dictum est, sunt diuersissimi ordinis, creatura tamen est similis Deo, non quidem similitudine vniuocæ, ita ut habeat omnino eandem rationem. Hoc enim impossibile est, & hoc significatur in illis locis sacre Scripturæ, in quibus dicitur,

tur, quod est impossibile, quod creatura sit similis Deo, & ita dicit D. Dionys. in illo loco citato, *quod creatura dicuntur dissimiles, secundum quod causarum mentis habent sua causa, & habent deficienter id, quod causabiles, sunt tamē similes secundū quandam rationē*. Et ad illud quod dicitur, quod impossibile est, quod creatura sit similis Deo, & quod Deus non sit similis creaturæ. Respondetur negando Antecedens, quando non est relatio æquiparantiz, & eiusdem ordinis in extremo. Imago enim est similis rei imaginatæ, non tamen res imaginata imagini. De quo disputare non pertinet ad istum locum. Ad confirmationem respondetur iam ex dictis in solutione ad quintum argumentum; nam ut constat ex ibi dictis, homo nō dicitur æquiuocè de homine viuo, & picto, quomā non est similitudo eiusdem ordinis, & rationis, sed quia homo pictus nullo modo conuenit in ratione hominis.

¶ Ad octauum argumentum artic. disputatio est an ratio essendi conueniat Deo, & creaturis analogicè analogia duorum conceptuum, vel vnico conceptu. De hoc tamen commodius dicemus in artic. sequenti. Pro nunc certum sit, quod est analogia vnus conceptus, Ex dictis in hoc articulo soluitur argumentum primum huius quæstionis, quod erat quantum quæstionis principalis, & radicalis.

¶ Ad secundum argumentum huius quæstionis quintæ.

C ARTICVLVS II.

Vtrum esse dicatur de Deo, & creaturis purè vniuocè.

Hæc quidem quæstio proposita est ad explicandam magis istam analogiam. Et videtur quod esse sit vniuocum.

¶ Primo arguitur argumentum secundo facto in hac quæst. Esse abstrahit ab esse creato, & increato, & dicit illis vnica rationem formalem, ut ibi probauimus, ergo esse est vniuocum. Quod si quis dicat, quod quamuis dicat vnā rationem formalem, illa tamen ratio perfectiori modo reperitur in Deo quam in creatura. Contra. Quamuis ratio animalis perfectiori modo reperitur in homine quam in equo, nihilominus ratio animalis vniuoca est ad hominem, & equum, quia animal dicit vnā rationem abstractam ab homine, & equo, & non dicit illud diuersum modum, sed esse significat rationem abstractam à Deo, & creaturis, & non dicit illum diuersum modum, ergo quamuis esse reperitur perfectiori modo in Deo, quam in creaturis dicitur purè vniuocè.

¶ Secundo arguitur, Esse secundum propriam rationem significat aliquid, quod dicit perfectionem, & in sua ratione formali nullam dicit imperfectionem, ergo esse eadem ratione reperitur in Deo, & creaturis, ac subinde purè vniuocè. Antecedens est notum. Nam si esse secundum propriam rationem diceret aliquam imperfectionem, non diceretur de Deo formaliter, & simpliciter, sed solum eminenter: sicut leo non dicitur de Deo formaliter: quomā dicit perfectionem cum admixta imperfectione. Probat verò consequentia. Nam quidquid perfectionis dicit in creatura, non habens admixtam imperfectionem, prout sic consideratum reperitur in Deo sub eadem ratione formali, ac subinde vniuocè. Nec differrent nisi sicut magis album, & minus album: Confirm. argumentum. Quia quod esse diuinum includat omnem perfectionem, & sit infinitum, esse verò creatum non includat omnem perfectionem.

Ad secundum huius quæstionis artic. 2.

fectionem, sed sit finitum, per accidens se habet, & materialiter respectu huius, quod est esse, ergo hoc non tollit vniuocationem. Consequentia est euidens. Id enim quod se habet per accidens, & materialiter ad aliquam rationem non tollit vniuocationem. Antecedens verò constat. Nam esse, formaliter loquendo, solum dicit rationem essendi, ergo omnia alia se habent materialiter, & per accidens.

¶ Tertiò arguitur. Esse ut est commune Deo, & creaturis habet vnam rationem obiecti formalem, & specificatiuam in ordine ad nostrum intellectum, & in ordine ad habitum vniuersalis scientiæ, scilicet, Metaphysicæ, ergo est vnica ratio eadem omnino atque vniuoca. Consequentia videtur euidens. Quia ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 77. art. 3. ex Aristot. 3. de anima tex. 33. *Potentia differunt penes obiecta formalia, taliter quod ex unitate obiecti formalis sumunt vniuersas potentias, & ex diuersitate diuersitas.* Et idem est de habitibus, ut D. Thom. docet innumeris in locis. Antecedens verò probatur. Et quidem quod esse habeat vnam rationem formalem obiecti respectu nostri intellectus, constat. Quia intra rationem formalem specificatiuam obiecti intellectus creati continetur esse non solum creatum, sed etiam esse diuinum, nam si non contineretur intra latitudinem rationis formalis obiecti, non posset Deus eleuare intellectum creatum etiam supernaturaliter ad illud cognoscendum. Non enim potest Deus eleuare potentiam extra latitudinem specificatiuam sui obiecti. Quod verò habeat vnam rationem respectu vniuersalis scientiæ constat. Nam ut docet Caietan. in opuscul. de analogia nominum, cap. 10. & Soncinas 4. Metaph. quæst. 10. *Metaphysica specificatur ab ente, & ab esse, ut abstrahit a Deo, & creaturis, cum consideret ens in quantum ens.*

¶ Quarto arguitur, Deus cognoscit esse creatum per suum esse increatum: nam Deus omnia cognoscit per suam essentiam (quæ nihil aliud est quam suum esse) sine aliqua specie intelligibili superaddita, ut docet D. Thom. 1. par. q. 12. art. 4. ergo esse increatum, & creatum sunt omnino eiusdem rationis, ac subinde vniuocè conueniunt in ratione essendi. Probatur consequentia. Nihil enim cognoscitur nisi per speciem eiusdem rationis; non enim albedo, quæ est in pariete cognosceretur per speciem, quæ est in oculo, nisi esset vniuersalis rationis cum illa. Quod si quis dicat, quod non est necessarium, quod res & species sint eiusdem rationis in essendo, sed in representando, ut patet in exemplo posito. Contra. Deus per suum esse entitatum cognoscit omnia, taliter, quod illud est similitudo omnium etiam in esse entitatum, ergo sunt eiusdem rationis in esse entitatum. Confirmatur argumentum species hominis, & ipse homo sunt eiusdem rationis; nam non differunt nisi in modo essendi. Sunt enim eiusdem speciei, ergo esse quod est in Deo, per quod cognoscitur esse creatum, est eiusdem rationis, ac subinde habent vnam rationem vniuocam.

¶ Quintò arguitur. Esse diuinum est propria; & particularis causa esse creati, sicut Sol est propria, & particularis causa lucis, ut dicemus infra, in questione 10. ergo ratio essendi vniuoca est in Deo, & creaturis. Probatur consequentia. Nam omne agens producit sibi simile secundum formam, præcipue si est agens proprium, & particulare, similia verò in quo sunt similia nullam habent diuersitatem. Maior probatur. Et quidem de causa vniuoca, quæ producit effectum sibi similem in specie nota est. De causa verò æquiuoca. Quia causa æquiuoca quamuis non conueniat cum effectu in ratione aliqua vniuoca specificè loquendo, habet tamen similitudinem vniuocam; cum debeant habere similitudinem in

aliquo, ut patet de Sole. qui non conuenit cum homine in ratione specifica, conuenit tamen in ratione generica, scilicet, in ratione substantiæ, corporis, &c. Confirmatur argumentum. Mensura & mensuratum sunt eiusdem rationis, & ordinis, & debent habere aliquam proportionem, & conuenientiam, quod docet Aristot. 10. Metaph. tex. 5. sed diuinum esse est mensura esse creati, ergo sunt eiusdem ordinis, & rationis, ac subinde esse dicitur de illo purè vniuocè.

¶ Sextò arguitur. Accipiamus totum esse creatum, & creabile ab ipso Deo. Et tunc arguitur sic. Ratio essendi, ut dicitur de esse diuino, & de esse creato, ut dicit tota collectionem esse creati, & creabilis dicitur vniuocè, ergo ratio essendi de esse diuino, & de esse creato dicitur vniuocè. Consequentia est euidens. Quia tota illa collectio esse creati, & creabilis non excedit limites entis finiti, & limitati. Antecedens verò probatur. Quia collectio totius esse creati & creabilis adæquat diuinam perfectionem essendi, ergo ratio essendi dicitur de illis vniuocè. Consequentia probatur. Nam est effectus adæquans virtutem causæ, ac subinde nomen causæ, & effectus debet esse vniuocum. Antecedens verò probatur. Quia ut dicunt multi Theologi, si quis comprehenderet totam collectionem esse creati comprehenderet Deum, de quo infra quæst. 8. art. 9. ergo illa collectio adæquat diuinam perfectionem; nam si non adæquaret, non sequeretur comprehensio Dei.

¶ Septimò arguitur. Esse de Deo, & de gratia dicitur merè vniuocè, ergo esse de esse creato & increato dicitur vniuocè; nam gratia quid creatum est. Antecedens verò constat. Quia ut supra definitum est q. 4. ar. 6. gratia est quædam forma supernaturalis, quæ nihil aliud est, quam participatio quædam ordinis diuini, & totius diuini esse, ergo esse dicitur vniuocè de illa, & de diuino esse.

¶ In oppositum est. Ut definitum est in conclusione huius quæstionis, ratio essendi dicitur analogicè de Deo & creaturis, ergo ratio essendi non potest esse vniuoca purè.

¶ In hac difficultate Scotus, ut diximus in principio huius quæstionis asserit, quod ratio essendi est omnino vniuoca ad Deum & creaturas, tamen sit.

¶ PRIMA conclusio. Ratio essendi non est purè vniuoca ad Deum, & creaturas. Hæc conclusio probatur.

Prima conclusio.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, & ex testimonijs Sanctorum citatis pro conclusione huius quæstionis, & ex testimonijs Sanctorum, & locis Scripturæ adductis in quæst. 4. in 1. conclusione. Et hanc sententiam docet D. Thom. in locis citatis in præcedentibus, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Nam quando aliquis effectus pertinet ad speciem causæ, non tamen habet eundem modum essendi forma causæ, & effectus, non dicitur vniuocè nomen de causa, & effectu, ut patet manifestè; nam domus de domo, quæ est in arte, & in mente artificis, non dicitur omnino vniuocè, sed esse creatum non habet eundem modum essendi cum diuino esse; nam esse conuenit Deo per essentiam suam in primo modo dicendi per se, esse verò non conuenit creaturæ per se, sed per accidens, ut iam sæpe dictum est, ergo. Hæc ratio explicabitur in art. sequenti.

Prima ratio.

¶ Secunda ratio. Si esse esset vniuocum ad Deum & creaturas, sequitur, quod Deus, & esse diuinum non sit simplicissimum omnium. Cōsequens autem est cōtra supra dicta in q. 2. ergo. Sequela probatur. Illud esse vniuocum Deo & creaturis esset aliquid

Secunda ratio.

S 3 simpli-

simplicius, siquidem esset abstractius. Quod si quis dicat, quod secundum rem nihil potest esse simplicius Deo, bene tamen secundum intellectum. Contra. Nec secundum rem, nec secundum intellectum potest aliquid esse simplicius Deo, non enim potest intelligi aliquid magis vnum, ergo. Confirmatur argumentum. Si daretur aliquod vniuersum commune Deo, & creaturis, illud posset abstrahi à Deo, & creaturis abstractione formali, ac subinde esset abstractius, formalis, & simplicius, quod est impossibile, ergo.

Tertia ratio. ¶ Tertia ratio. Quando aliquid prædicatur de pluribus vniuersis, cuiuslibet illorum de quibus prædicatur, conuenit per participationem ad istum sensum, quod cuiuslibet illorum non conuenit tota illa ratio secundum amplitudinem, & vniuersalitatem illius rationis; sed tota plenitudo essendi sine aliqua determinatione conuenit Deo, ut iam sæpissime dictum est, ergo ratio essendi non dicitur vniuersis. Cōsequencia est bona. Maior probatur. Species quæ vniuersis conuenit in genere cum alijs speciebus non participat genus cum omni amplitudine illius, & similiter indiuiduum, quod conuenit vniuersis in specie cum alijs indiuiduis non participat totam rationem speciei cum omni vniuersalitate, & amplitudine illius, ergo. Confirmatur argumentum. Quando aliqua ratio vniuersis conuenit duobus, illa æqualiter diuiditur in illis, cum se habeat æqualiter ad illos, sed ratio essendi totaliter reperitur in Deo, ergo non dicitur vniuersis in Deo, & creaturis.

Quarta ratio. ¶ Quarta ratio sit. Inter Deum & creaturas non potest esse æqualitas, & mutua similitudo, quod quidem iam supra, quæstione quarta demonstratum est, at vero si esse creaturam vniuersis conueniret in ratione essendi cum diuino esse, esset æqualitas, & mutua similitudo in illa ratione essendi, siquidem in illa haberent vnā æqualem, & similem rationem, ergo esse non conuenit vniuersis Deo, & creaturis.

Quinta ratio. ¶ Quinta ratio est. Illud quod dicitur de aliquibus secundum prius & posterius non prædicatur vniuersis; nam prius in definitione posterioris ponitur, ut patet de ente, ut dicitur de substantia, & accidente, sed esse quod prædicatur de Deo, & creaturis prius dicitur de Deo, quia de Deo dicitur essentialiter, & de creaturis per participationem, ergo non dicitur vniuersis.

Dubium. ¶ Dubium tamen optimum est. Vtrum esse ut dicitur de Deo & creaturis habeat vnū cōceptum, ac verò plures. Quod est querere an hæc analogia quæ reperitur inter Deum & creaturas in ratione essendi, magis accedat ad vniuersationem quam ad æquiocationem, cum analogia sit medium quoddam inter vniuersationem, & æquiocationem. Et videtur quod non habeat vnū cōceptum, sed plures.

¶ Primò arguitur. Si daretur vnus cōceptus formalis in ratione essendi ad Deum & creaturas, sequitur, quod ratio essendi sit vnica omnino formaliter loquendo, ac subinde vnica. Sequela probatur. Cōceptus formalis est vnus specie, imo numero, ergo cōceptus etiam obiectiuus representatus per formalem erit vnus formaliter loquendo, nam vnitas cōceptus desumitur ex vnitate obiecti formalis. Confirmatur argumentum, & explicatur. Cōceptus ille est vnus specie & numero, ergo specificatur ab vnica ratione speciei, nam vnus cōceptus specie debet habere rationem obiectiuā vnus speciei. Tunc ultra, ratio obiectiuā est vnica specie, ergo est vniuersa omnino; non enim potest esse vnica ratio specie, si non sit vniuersa.

¶ Secundò arguitur. Deo nihil est prius, nec se-

cundum rem, nec secundum intellectum; at verò si daretur vnus cōceptus Deo, & creaturis in ratione essendi, aliquid esset prius Deo saltē sū intellectū, ergo nō datur vnus cōceptus, cōsequencia est bona. Maior probatur. Tum nam D. Thom. 1. par. q. 3. art. 1. dicit, quod Deus est primum ens. Tum etiā constat. Et quidem quod Deus sit primum secundum rem est manifestum. Quod verò sit primum secundum intellectum probatur. Nam diuinum esse est primum & maximum cognoscibile, ergo etiam est primum secundum intellectum. Minor probatur. Si datur vnus cōceptus in ratione essendi Deo & creaturis, illud quod representatur per talem cōceptum est prius saltē secundum intellectum, ergo.

B ¶ Tertiò arguitur. Si datur vnus cōceptus ad Deum & creaturas in ratione essendi, vel illa ratio essendi relucet in cōceptu, & representatur in illo, ut omnino æqualis, & eiusdem rationis, vel ut inæqualis, & diuersæ rationis, si primo modo, ille cōceptus erit vniuersus, si secundo modo, ergo in vniuerso cōceptu potest representari diuersitas, & inæqualitas, quod videtur impossibile; nam vnus cōceptus non potest representare plura, prout habent diuersitatem.

C ¶ Quartò arguitur. Ut dictum est in secunda ratione pro conclusione prima, Deo nihil est simplicius nec secundum rem, nec secundum intellectum, sed si daretur vnus cōceptus in ratione essendi Deo, & creaturis, illa ratio representata per talem cōceptum esset simplicior, siquidem esset magis abstracta, ergo.

¶ Quintò argui potest ad probandam istam partem omnibus argumentis factis in articulo primo, ad probandum, quod esse sit æquiocum ad Deum & creaturas. In huius dubij explicationem sit.

¶ SECUNDA conclusio. Esse ut dicitur de Deo & creaturis dicit vnā rationem analogam, vniuerso cōceptu. Itaque magis accedit hæc analogia ad vniuersationem, quam ad æquiocationem. Hanc conclusionem docet expressè Caieta. de ente & essentia, cap. 2. quæst. 3. Et Capreol. in primo, dist. 2. q. 1. & eam sequuntur fere omnes discipuli D. Tho. & probatur.

D ¶ Primò probatur argumento Scoti in loco supra citato, quod quidem hoc conuincit. Intellectus certus de vno cōceptu, & dubius de diuersis habet cōceptum, de quo est certus, planè distinctum à cōceptu, de quo est dubius, ut facile constat, sed quisque intellectus potest esse certus, quod Deus habeat esse, & dubitare an esse sit finitum vel infinitum, ergo cōceptus huius, quod est esse, distinctus est ab hoc, quod est, esse finitum, vel esse infinitum. Minor patet experientia.

E ¶ Secundò probatur conclusio. Inquisitio Metaphysica, & Theologica de Deo procedit à creaturis per ascensum ad Deum, considerando rationem formalem creaturæ, verbi causa, esse, & auferendo ab ea imperfectionem, quam habet in creaturis, & præscindendo illam, & reseruando illam rationem formalem, & attribuendo illi summam perfectionem, & sic constituendo illam in Deo, hoc autem fieri non potest aliquo modo, si esse ad Deum & creaturas non haberet vnū cōceptum, qui reseruari posset, ut constat, ergo. Confirmatur argumentum. Per illud nomen (esse) nec concipimus Deum, nec creaturas, sed generaliter esse, & qui imposuit illud, non imposuit ad significandum esse diuinum, vel esse creatum, sed esse in generali, & in communi, ergo.

¶ Tertiò hæc conclusio probari potest omnibus argumentis factis in principio articuli, ad probandum,

dum, quod esse sit omnino vniucum ad Deum & creaturas. Illa enim ad minus probant, quod habeat vnum conceptum, præcipue primum, secundum, tertium, ergo. Sed vt hanc conclusionem explicemus, soluenda sunt argumenta immediate facta.

¶ Ad primum argumentum respondetur cum Caiet. de ente & essentia loco citato, quod ille vnus conceptus formalis rationis essendi, est vnus inæqualiter repræsentans esse diuinum, & esse creatum, & ita conceptus obiectiuus illi correspondens non habet omnimodam vnitatem, quamuis habeat vnitatem formalem cum diuersitate admixtam, & hæc vnitatis formalis sufficit ad hoc, quod sit vnicus conceptus, quod amplius explicabitur in solutione ad tertium argumentum. Vnde ad argumentum in forma, quod ille est vnicus conceptus non solum specie, sed etiam numero, tamen vt dicemus infra quæst. 8. art. 1. ratio specificatiua huius conceptus potest esse vna ratio analogæ, sicut ratio specificatiua vnus potentie vel habitus potest esse vna ratio analogæ, vt dicit Caietan. in loco citato de ente & essentia, & nos dicemus in loco immediate citato. Quod præcipue habet verum, quoniam illa ratio formaliter, est vna, quæ est ratio essendi, habet tamē admixtam inæqualitatem, & diuersitatem. Et similiter conceptus formaliter est vnus; tamen inæqualiter repræsentans. Etenim sicut docet Caiet. in 1. 2. quæst. 10. art. 1. circa solutionem ad tertium: *Potentia immateriales cuiusmodi sunt voluntas & intellectus, propter suam immaterialitatem & spiritualitatem possunt habere pro obiecto aliquod analogum: quia vnum individuum immaterialis ordinis, & superioris æquale infiniti ordinis materialis, non solum sub vna specie, sed etiam sub vno analogo, non dissimiliter, vnus actus, & notitia intellectus potest idem habere, quod explicandum est diligentissime loco iam citato.* Per hoc patet ad confirmationem, quod vnus conceptus specie, & numero non specificatur ab vna ratione specie, sed ab vna ratione analogæ, præcipue quoniam ille conceptus æquale infinitis, itaque ratio analogæ vna formaliter & virtualiter multiplex: specificat illum conceptum & ea parte, qua illa ratio vna est, tribuit vnitatem illi conceptui, ea verò parte qua habet diuersitatem admixtam, ille conceptus aliquo modo est diuersus. Possimus etiam dicere, quod quamuis ille conceptus sit vnicus numero in essendo, tamen in repræsentando multiplex est, & simul etiam vnus in repræsentando, quoniam dicit vnicam rationem formaliter, admixtam tamen multiplicitate, quod amplius explicabimus in solutione ad tertium.

¶ Ad secundum argumentum. Caieta. 1. par. q. 5. art. 2. mouet dubium, an Deus sit primum cognitum secundum rem, & in ordine ad intellectum, & ratio dubitandi à parte negatiua est: nam D. Thom. in artic. immediate citato docet, quod primum quod in conceptione intellectus cadit est ens; quia secundum hoc vnumquodque est cognoscibile in quantum est in actu. Et argumentum etiam secundum habet vim ad idem probandum. Ad hoc dubium opponendum est pro certo, quod Deo nihil est prius secundum rem, vt definitur in prima parte loco citato in argumento. Difficultas autem est, an aliquid sit prius Deo secundum intellectum. Et dico primum, quod diuinum esse secundum se est maximum, & primum cognoscibile absolute loquendo: nam est summum, & maximum ens, & est obiectum primi intellectus, videlicet, intellectus diuini, qui est summè & maximè cognoscibilis. Item nam omne ens vel esse creatum, sicut non addit entitatem, & actualitatem supra diuinum esse, sed imperfectio-

nem & potentialitatem, ita non addit cognoscibilitatem.

A ¶ Dico secundò, quod diuinum esse nō est summè & maximè cognoscibile, nec primum cognoscibile in ordine ad nostrum intellectum propter eius imperfectionem, & maximam perfectionem obiecti, vt dicitur infra q. 8. art. 1. sed ens est primum cognoscibile in ordine ad nostrum intellectum, & similiter esse vt abstrahit à Deo & creaturis, & ex dictis respondetur ad argumentum secundum.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod in illo conceptu relucet ratio essendi: & repræsentatur vt vna, non quidem omnino, sed cum admixta diuersitate, & inæqualitate. Et ita ille conceptus quamuis vnus sit, non tamen est vniucus, sed analogus, illa enim ratio repræsentata relucet in illo conceptu cum illa inæqualitate, non quidem formaliter, sed virtualiter, & eminenter. Sicut diximus supra, quod diuina essentia formaliter est vnica, est tamen multiplex eminenter & virtualiter. Et præcipue hoc habet verum, quoniam vt diximus in solutione ad primum argumentum, ille conceptus est actus ordinis immaterialis. Itaque conceptus ille formaliter loquendo dicit rationem essendi, & esse, esse verò est quædam ratio, quæ virtualiter & eminenter continet duas diuersissimas rationes, quæ inæqualiter illam rationem participant.

¶ Ad quartum argumentum respondetur a Ferrar. 1. contra gent. c. 32. quod dupliciter aliquid potest esse simplicius alio secundum intellectum. Vno modo ex conditione ipsius rei. Alio modo ex conditione intellectus intelligentis. Ex conditione rei, quando vna res habet in se, vnde simplici conceptu concipiatur, alia verò habet vnde concipiatur conceptu composito. Ex parte verò intellectus quado intellectus simpliciter, & vno conceptu simplici, re, quæ vno conceptu concipi deberet, non potest comprehendere propter sui debilitatē, & ideo plures conceptus concipit. Dicit igitur Ferrar. quod Deus ex parte rei simplicissimus omnium est secundum intellectum, quoniam ex parte rei nullam pluralitatem continet, cæterum ex debilitate & defectu nostri intellectus esse & ens est simplicius. Et ita intellectus noster format conceptum Dei ex additione ad conceptum entis, vel ad conceptum essendi. Et ita quando dicitur in illo loco D. Thom. quod nihil est simplicius Deo secundum intellectum, intelligitur quantum est ex parte rei. Sed vt hoc amplius explicetur. Dubium est, si intelligitur, quod Deo nihil est simplicius secundum intellectum ex parte rei intellectus, quare si esse esset vniucum omnino ad Deum & creaturas, aliquid esset simplicius Deo secundum intellectum ex parte rei intellectus, at verò si esse dicit vnicum conceptum analogum, non sequitur, quod Deo aliquid sit simplicius ex parte rei; nam ex defectu intellectus & debilitate non est inconueniens, vt iam diximus. Respondetur, quod si esse esset vniucum, optimè sequitur, quod aliquid sit simplicius Deo secundum intellectum ex parte rei, non verò si sit vnus conceptus, & vnica ratio analogæ. Ratio differentie est optima. Nam si membra conueniunt æqualiter, & vniocè in illa ratione, illa ratio æqualiter abstrahitur ab vtroque, ac subinde est ratio magis abstracta quam vnum membrum, & consequenter est simplicior ex parte rei, quæ esse diuinum à quo abstrahitur æqualiter, atque ab esse creato. Item constat: nam illa ratio vniocæ abstractior esset quam esse creatum, vt patet, sed æqualiter abstrahit ab esse diuino cum sit vniocæ, ergo. Cæterum ratio analogæ nō abstrahitur æqualiter ab vtroque membro, cum illa membra non conueniant æqualiter in illa ratione, sed illa ratio est vna

Dubium est.

una cum admixta inæqualitate, & membrum principale est diuinum esse, quod adæquat totum diu-
sum. Quoniam ut docet optimè Caiet. 1. par. quæst. 11. art. 1. circa solutionem ad secundum in diuisione analogæ, membrum principale, & simpliciter æquatur diuino absolute sumpto, ut patet, cum diuiditur ens per vnum & multa; nam vnum quod est membrum principale æquatur enti. Et hoc præcipue habet verum in hac analogia; nam diuinum esse æquatur toti esse, & est omne esse præcisè imperfectionibus. Et ita non sequitur, quod Deo aliquid sit simplicius secundum intellectum ex parte rei intellectæ. Imò maiorem simplicitatem habet Deus, & esse diuinum quam esse absolute ex parte rei; nam illud quod addit esse creatum potius est compositio. Si verò ratio essendi esset purè vniuoca, non contineretur tota ratio in vno membro, nec posset contineri.

¶ Ad quintum, quod desumitur ex argumentis factis in primo articulo patet solutio ex dictis in solutionibus illorum argumentorum. Modo respondendum est ad argumenta facta in principio articuli; nam quamuis aliqua illorum probent secundam conclusionem huius articuli, militant tamen contra primam, & ita soluenda sunt.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est secundum huius quæstionis respondetur, quod esse quamuis dicat vnam rationem formaliter loquendo ad Deum & creaturas, illa tamen ratio ut importatur per illum terminum, non est omnino eadem, sed habet admixtam diuersitatem, quam includit virtualiter, & eminenter, & est participabilis ab inferioribus diuersimodè, & inæqualiter. Et ita est differentia inter rationem animalis respectu inferiorum & rationem essendi. Quia ratio animalis logicè participabilis est æqualiter ab inferioribus, non verò ratio essendi ab esse increato, & creato. Et quamuis illa ratio essendi importata per terminum litum (esse) non dicat formaliter illum modum diuersum participandi illam rationem, dicit tamen illum eminenter, ut iam dictum est.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod quamuis esse absolute dicat perfectionem, imò perfectionem simpliciter, non inde sequitur, quod esse sit in Deo sub eadem ratione formali, quæ est in creaturis. Duplici ratione; prima ratio est, quia esse, quamuis secundum suam rationem formalem dicat perfectionem simpliciter, cum non habeat de se admixtam imperfectionem, tamen prout est in creaturis veluti descendit illa ratio formalis, & amittit aliquid de perfectione & puritate: nam in creaturis habet admixtam imperfectionem; & ita non est in Deo sub eadem ratione formali, atque est in creaturis. Secunda ratio est. Quoniam ut diximus supra q. 2. art. 4. ex Caiet. 1. par. q. 13. art. 5. & de ente & essentia cap. 4. *Perfectiones simpliciter etiam secundum suas rationes formales taliter sunt in Deo formaliter, quod sunt eminenter. & eleuantur in aliquam aliam formam altiore, & ita diuinum esse non solum est esse (quod dicit perfectionem simpliciter, & prout dicit perfectionem simpliciter) sed aliquid altius quam esse; nam esse secundum suam rationem formalem, ut dicit perfectionem simpliciter, non dicit infinitatem, nec unitatem cum omnibus alijs perfectionibus, at verò cum dicitur de Deo, dicit infinitatem, & unitatem cum omnibus alijs perfectionibus, & ita habet eleuationem rationem, quam ratio essendi exigit, si consideretur secundum se, & prout habet rationem perfectionis simpliciter. Vnde taliter est esse, quod est aliquid itius quàm esse, non solum secundum quod esse reperitur in creaturis, verum etiam secundum quod esse accipi-*

tur, prout dicit perfectionem simpliciter. Quare ad argumentum dicendum, quod esse non est in Deo sub eadem ratione formali, quæ est in creaturis, sed cum altiori modo quam est in creaturis, imò etiam cum altiori modo quam sit esse, prout dicit perfectionem simpliciter; vide Ferrar. 1. cont. gent. cap. 32. Ad confirmationem respondetur negando antecedens. Non enim se habet materialiter, & per accidens finitas vel infinitas respectu huius, quod est esse, imò esse diuinum in ratione essendi formaliter, & essentialiter dicit omne esse, esse verò creatum etiam in ratione essendi formaliter dicit perfectionem finitam, & distinctam ab alijs. Verum est, quod hoc, quod est esse commune non dicit explicitè & formaliter istam diuersitatem, sed solum eminenter, & ad rationem analogicè non requiritur, quod ratio analogæ absolute sumpta explicet diuersitatem & dependentiam vnius analogati ab alio, sed satis est, quod ratio illa conueniat ipsis analogatis cum diuersitate & dependentia, & quod sit participabilis diuersimodè, verbi causa, ens non importat explicitè dependentiam accidentis à substantia, est tamen analogum ex eo quod ratio formalis entis est participabilis ab accidenti cum dependentia à substantia.

¶ Ad tertium argumentum articuli, quod est difficile, respondetur, sicut dictum est ad primum eorum, quæ ponuntur in hoc articulo ante secundam conclusionem, quod non est inconueniens, quod vna potentia vel habitus specificetur ab vnica ratione analogæ, quæ vna est formaliter loquendo, quamuis habeat admixtam diuersitatem, & ea parte qua habet unitatem potest illam tribuere. Præcipue in potentis ordinis immaterialis, sicut non est inconueniens, quod detur vnicus numero conceptus, qui specificetur ab vnica ratione analogæ. De quo dicemus infra quæst. 8. art. 1.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod Deus per suum esse cognoscit esse nostrum, inde tamen non sequitur, quod sint omnino eiusdem rationis, sed satis est, quod sit eiusdem rationis, vel altioris, & ita esse diuinum est altius & eminentius, altiori & eminentiori modo cōtinens esse creatum. Et ita D. Thom. in quæst. 7. de potentia. art. 7. ad 5. factum primo loco dicit, *Quod species intelligibilis in quantum eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio, sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu.* Vnde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere per suam essentiam in quantum sua essentia est supereminens similitudinem rerum, & non adæquata, & ita esse diuinum (quod nihil aliud est quàm sua essentia) non est eiusdem ordinis & rationis, sed altioris. Ad confirmationem respondetur, quod homo, & species hominis dicuntur eiusdem rationis & speciei, quia quod homo à parte rei continet, hoc continet species in esse intelligibili, & representatiuo, non quia sint eiusdem rationis & speciei absolute, taliter quod conueniāt vniuocè in ratione hominis; & ita quamuis esse diuinum esset adæquata similitudo esse creati, non sequeretur, quod essent eiusdem rationis omnino, & simpliciter loquendo, ita ut conuenirent vniuocè in aliqua ratione. Secundo respondetur, quod quamuis species hominis, & ipse homo essent simpliciter eiusdem rationis, & conuenirent vniuocè in aliqua ratione, non sequitur, quod esse diuinum sit omnino eiusdem rationis vniuocè cum esse creato, ratio differentiarum est clara; nam species hominis est adæquata similitudo hominis, & continet in esse representatiuo solum hominem, cæterum esse diuinum non est adæquata similitudo esse creati, sed maxime superexcedens, & ita non sequitur, quod sint omnino

omnino eiusdem ordinis, & rationis.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod ex hoc, quod esse diuinum causet esse creatum: non sequitur, quod esse diuinum sit omnino simile, & eiusdem rationis cum esse creato, sed satis est, quod esse diuinum sit similitudo omnium excessiua & inadæquata, & quod conueniat cum esse creato in esse analogico. Et quamuis omnes aliæ causæ conueniant cum effectibus in aliqua ratione vniuoca, siue sit causa vniuoca, siue æquiuoca, hoc tamen est peculiare in diuino esse; quod non conueniat cum suo effectui in aliqua ratione vniuoca, & hoc propter suam maximam perfectionem, & excellentiam, quæ omnia excedit. Ad confirmationem respondetur, quod illa ratio procedit de mensura, cui mensuratum potest comparari, vel commensurari, talis autem mensura non est Deus, cum in infinitum omnia mensurata excedat. Etenim sicut in ratione causæ excedit maximè omnia causata excessu quodam analogico, ita etiam in ratione mensuræ excedit omnia mensurata excessu quodam analogico.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod ratio essendi ut dicitur de esse diuino, & de tota collectione esse creati, & creabilis non dicitur vniuocè, sed analogicè, & diuinum esse excedit, & transcendit totum esse creabile; nam ut dictum est supra quæst. 2. art. 3. tota collectio creaturarum possibile, & totum esse creabile continetur in Deo eminenter, & non adæquat diuinam perfectionem, nam diuinum esse est infinitum simpliciter, esse verò creabile semper est finitum simpliciter. Imò totum esse creabile comparatum cum diuino esse est veluti punctum, ut supra diximus ex Augustino. Et ratio D. Thom. quæ explicanda est articulo sequenti probat etiam hoc, ut explicabitur in illo. Et ad probationem respondetur negando antecedens, non enim adæquat diuinam perfectionem totum esse creabile, ut ibidem explicatum est. Et ad probationem antecedentis respondebitur ex professo infra in loco citato in argumento, pro nunc dicimus, quod qui cognosceret totum esse creabile extra verbum, non comprehenderet Deum, prout in se est, sed comprehenderet diuinam virtutem, prout se potest explicare in suo effectui adæquato. Vide ibi, nam disputatur in illo loco ex professo.

¶ Ad septimum argumentum articuli respondetur, quod esse ut dicitur de Deo, & de gratia, non dicitur purè vniuocè, sed analogicè, non tamen istud membrum (quod est gratia) distat tantum à diuino esse, cum sit ordinis diuini; sicut esse, quod est ordinis naturalis, & hoc coniungit argumentum. Nam ut supra dictum est, quæst. 4. art. 6. conclus. 1. in 4. coroll. circa finem, gratia est veluti effectus vniuocus Dei; nam est ordinis supernaturalis, non tamen est totaliter vniuocus, cum sit creatura finita, & limitata, de quo vide in loco immediate citato. Hac ratione dicitur sanctus sanctorum, ut dicitur à D. Dinnyf. cap. 12. de diuina nominibus. Ex dictis in hoc articulo soluitur argumentum secundum huius quæstionis.

¶ Ad tertium argumentum huius quæstionis, videtur, est art. quintus.

ARTICULVS III.

Verum esse dicatur analogicè de Deo & creaturis, quia esse creatum est effectus diuini esse, non adæquans virtutem causæ.

IN quo quidem articulo hæc ratio principaliter explicabitur, quoniam principalis est: de-

clarabuntur etiam aliæ rationes propositæ. Et probatur pars negatiua, scilicet, quod illa ratio non sit bona.

A ¶ Primò arguitur contra hanc principalem rationem, & arguitur tertio argumento factio in quæstione. Lux enim dicitur vniuocè de luce Solis, & de luce aeris, ut docet D. Thom. in loco citato, tamen est effectus non adæquans virtutem causæ, siquidem dependet in fieri, & in conseruari à causâ, ergo. Confirmatur argumentum. Quia veritas & claritas vniuocè dicitur de veritate primæ conclusionis, & de veritate secundæ conclusionis, quæ ex eodem principio inferitur, tamen veritas secundæ conclusionis est effectus primæ, non adæquans virtutem illius, ergo; & idem argumentum fieri potest de corpore coelesti & corruptibili; nam corpus corruptibile est effectus corporis coelestis non adæquans eius virtutem. Et denique idem argumentum potest fieri de gratia Christi, & nostra, quæ sunt eiusdem rationis & speciei, & vniuocè conueniunt in ratione gratiæ, tamen gratia nostra est effectus gratiæ Christi, non adæquans virtutem illius, siquidem dependet ab illa in fieri, & in conseruari, ergo. Quod si quis dicat, ut communiter dicunt discipuli D. Th. quod illa ratio intelligitur quando illa ratio communis conuenit effectui limitatè, ita quod in effectui importatur ratio quædam particularis distincta ab alijs perfectionibus, in causâ verò intrinsecè & formaliter claudit omnem aliam perfectionem, ut esse in creatura, quod importat determinatam perfectionem distinctam ab alijs, in Deo verò vniuersalem rationem essendi.

C ¶ Secundò arguitur contra hanc solutionem. Sicut esse dicit vniuersalem perfectionem in Deo, ita ut diuinum esse ambiat, & contineat omnem perfectionem, in creatura verò dicit particularem perfectionem in ratione essendi, ita etiam lux in Sole dicit vniuersalem perfectionem in ratione lucis, nam in Sole est plenitudo lucis, & totalitas lucis; in aere verò diaphano non est vniuersalis ratio lucis. Itaque in effectui dicit particularem perfectionem, in Sole vniuersalem in ratione lucis; tamen lux vniuocè dicitur de luce Solis, & de luce aeris, ergo illa ratio nulla est. Et idem argumentum fieri potest de gratia Christi & nostra; nam gratia in Christo est cum omni plenitudine in ratione gratiæ, non vero in alijs hominibus, tamen gratia vniuocè dicitur de gratia Christi & nostra, ergo ratio illa nulla est. Confirmatur argumentum. Sicut esse in Deo dicit infinitam perfectionem simpliciter in ratione essendi, in creatura verò limitatam & finitam, ita etiam lux in Sole dicit infinitam perfectionem in ratione lucis, in aere finitam & limitatam, sed lux dicitur vniuocè, ergo etiam esse. Et eadem confirmatio fieri potest de gratia Christi, & nostra; nam in Christo habet infinitatem in esse gratiæ, in alijs verò hominibus est finita, tamen dicitur vniuocè, ergo ratio illa non est bona.

E ¶ Tertio arguitur contra eandem rationem & solutionem. Nam quod esse diuinum secundum rem sit omnis perfectio, & vniuersalis perfectio, esse verò creatum sit perfectio limitata & particularis, per accidens se habet, & materialiter respectu huius vocis (esse) & respectu rationis significatæ, ergo ex hac ratione male colligitur analogia, consequentia est euident, nam analogia debet sumi ex ratione formalis per se importata per nomen, & non ex ratione materiali, & veluti per accidens. Antecedens verò constat. Quia esse formaliter & explicite solum importat rationem essendi, & non dicit, quod esse sit finitum & limitatum, vel infinitum & illimitatum, ergo in ordine ad rationem essendi importatam per

*Ad sententiam
argum. huius
in quæstio.
videtur, est art.
quintus.*

terminum (esse) impertinens est, & materialiter se habet, & per accidens, quod sit finitum vel infinitum. Confirmatur. Anima vniuoce dicitur de anima rationali, & de anima bruti, tamen anima rationalis a parte rei per modum simplicitatis, & eminentiæ continet omnem perfectionem animæ, scilicet, perfectionem animæ sensitiuæ, & vegetatiuæ, & rationalis, anima verò bruti continet perfectionem animæ limitatam, & maxime determinatam, ergo.

¶ Quarto arguitur contra quartam rationem adductam in conclusione quæstionis, quæ talis est. Esse conuenit Deo per essentiam, creaturis verò per participationem, ergo non vniuoce, sed analogicè. Hæc autem ratio nulla est; nam vt constat in eodem exemplo, lux conuenit Soli per essentiam; nam conuenit illi per se, conuenit autem aeri per participationem, & accidentaliter, tamen lux, est vniuoce, vt iam sæpe diximus, ergo illa ratio nulla est, & idem argumentum potest fieri de gratia respectu gratiæ Christi, & nostræ; nam Christo Domino conuenit per se, nobis autem per participationem, tamen vniuoce, ergo. Et hoc est argumento impugnatur tertia ratio adducta pro prima conclusione secundi articuli, quæ talis est. Nam quando aliqua ratio conuenit omnibus vniuoce, cuiuslibet conuenit per participationem ad istum sensum, quod non conuenit tota illa ratio, cum plenitudine, & vniuersalitate; sed ratio essendi conuenit totaliter, & cum vniuersalitate Deo, ergo; hæc inquam ratio impugnatur eodè exemplo; nam lux vniuoce dicitur de luce Solis, & de acris luce, tamen lux Solis continet illam rationem cum omni vniuersalitate & plenitudine tota, & totaliter, ergo.

¶ In oppositum est. Nam illa ratio est potissima, & principalis, quæ adducta est pro conclusione articuli, & aliz sunt etiam rationes non ita principales adductæ, ergo.

¶ Conclusio sit. Esse dicitur analogicè de Deo, & creaturis, quia esse creatum est effectus diuini esse, non adæquans virtutem causæ. Et præter alias rationes, hæc tamen est principalis ratio. Itaque quia effectus diuini esse in ratione essendi non adæquat virtutem causæ; nam causa continet omnem rationem essendi, & perfectionem, effectus verò continet partialem rationem essendi, & ita non est eadem ratio essendi omnino, vt infra explicabitur. Vnde excessus analogicus, & alterius rationis, quo esse increatum excedit esse creatum conuenit Deo, propter maximam plenitudinē essendi quam habet, probatur conclusio.

¶ Primò probatur ex Sacris literis. Vt diximus in conclusione huius quæstionis in prima probatione, diuinum esse dicitur excelsum, & sublime ad significandum eius excessum analogicum super omne esse creatum, cum hac autem celsitudine sapissimè coniungitur plenitudo ipsa essendi, vt significatur, quod ex maxima plenitudine essendi quam Deus habet, & non creaturæ, colligitur illa eminentia analogica super omnes creaturas, vt patet Isai. c. 6. in visione illa mirabili, in qua depingitur Deus veluti rex gloriæ sedens in throno excelsi, & eleuato, & simul cum hac eminentia coniungitur plenitudo Gloriæ plena erat omnis terra, &c. In quo significatur plenitudo essendi, vt supra definitum est. Itē Isai. cap. 57. cum dicitur de Deo, quod est excelsus, & sublimis, coniungitur ille terminus *Dominus*, dicitur enim *Dominus excelsus, & sublimis*: loco verò illius particulæ, *Dominus*, habetur Hebraicè *Iehoua*, quod nomen significat ipsam plenitudinem essendi, vt diximus in secunda conclusione quæstionis principalis in prima probatione Scripturæ. Et ita ad significandum, quod sublimitas, & celsitudo quæ ex-

cedit omnia creata, oritur ex plenitudine essendi, coniungit illud nomen *Iehoua*: cum illo titulo, *excelsus & sublimis*. Item nam vt diximus in conclusione huius quæstionis ad significandum excessum analogicum, quo Deus excedit omnia creata in ratione essendi dicitur *rex gloriæ*, Psalm. 23. quoniam rex est, qui præminet; & excedit, & dicitur *rex absolute* ad significandam istam celsitudinem, & eminentiam, vt supra diximus, cum isto tamen titulo, *regis*, coniungit aliquando sacra Scriptura titulum aliquem significantem formaliter vel implicite plenitudinem essendi, vt significet, quod ex plenitudine essendi oritur hæc celsitudo regia, & iste, excelsus analogicus. Vt patet primò ad Timoth. primo, vbi dicitur regi *seculorum immortalis*. Ille enim terminus & titulus *immortalis* virtualiter & implicite significat plenitudinem essendi, ex qua oritur, quod nullo modo mutari possit, & ita connectit illos duos titulos, scilicet, *rex & immortalis*. Et primò ad Timoth. cap. 6. vbi Deus dicitur *rex regum, & dominus dominantium*, & subsequitur: *qui solus habet immortalitatem*, id est, omnimodam immutabilitatem, vbi significatur implicite plenitudo essendi, præcedit etiam ille titulus, *beatus*, qui significat etiam implicite omnem plenitudinem perfectionis: nam beatitudo dicit omnem perfectionem. Igitur in Sacris literis insinuat, & significatur, quod Diuinum, esse excedit analogicè, quia habet plenitudinem essendi, & hanc plenitudinem non potest adæquare esse creatum, quod est effectus diuini esse.

¶ Secundò probatur hoc ex dictis Sanctorum, qui hoc etiam significant. D. Dionys. cap. 5. de diuinis nominibus, in speciali, vbi dicit. *Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter, & incircumscribitus, totum in seipso esse qui accipit, & præcipit: propter quod & rex dicitur seculorum*. Vbi D. Dionysius ex plenitudine diuini esse, & quoniam Deus habet totalem rationem essendi, colligit, quod habet excessum analogicum & eminentiam, dicens, *Propter quod & rex dicitur seculorum*, Vt ait D. Dionys. modò loquendi sacre Scripturæ. Et cap. 12. de diuinis nominibus, vbi dicit loquens de diuino regno, & dominatione. *Deitas autem quæ omnia videt, prouidentia & bonitate perfecta omnia circumspectans, & continens, & in se ipsa implens, & excedens omnia, &c.* Vbi ad explicandum excessum diuinum super alia facit mentionem prius de plenitudine essendi, vt significetur, quod excelsus oritur ex plenitudine, & immensitate essendi. Et statim subdit. *Igitur hæc quidem in causa excedente omnia absolute, laudatur, conuenit: & addendum est ipsam esse excedentem sanctitatem & dominationem, & regnum, superpositam, & amplissimam Deitatem*, vbi ex amplitudine Deitatis & essendi colligit excessum, dominationem, & regnum. Et statim. *Quoniam autem superplenus est omnibus, qui est omnium causa secundum unum excedentem excessum, Sanctus Sanctorum laudatur, & reliqua secundum supermanentem causam, & segregatum excessum*. Sicut si aliquis dicat, in quantum excellunt, non existentibus existentia Sancta, & diuina, aut dominia, aut regalia, & rursus participantibus participationes, ita tantum collocatur super omnia existentia, & omnium participantium, & participationum imparticipabilis causa. Ille locus est profundissimus, ad cuius expositionem, vide D. Thom. super istum locum, qui optimè explicat illum ad nostrum propositum, ergo.

¶ Tertio probatur conclusio autoritate D. Th. In locis enim supra allegatis probat, quod de Deo, & creaturis dicatur analogicè esse propter istam rationem. Et omnes discipuli eius dicunt hanc rationem esse optimam. Ita Caiet. in loco primæ par-

etis citato, ubi illam optime explicat. Et Ferrar. in lococitato contra gent. ergo.

¶ Ad expositionem tamen rationis D. Thomæ aduertendum est primo, quod verba D. Thom. in quibus fundatur hæc ratio, hæc sunt. *Omnis effectus non adequans virtutem cause agentis recipit similitudinem agentis, non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita quod est diuissim, & multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter, & eodem modo, sicut Sol secundum unam virtutem multiformes, & varias formas in istis inferioribus formis producit.* Ratio autem huius propositionis fundamentalis hæc est. Quoniam illa ratio conueniens causæ & effectui, tunc est aliquo modo eadem, & aliquo modo diuersa. Et quidem quod sit eadem aliquo modo constat. Quia effectus semper habet aliquam similitudinem, & unitatem, cum causâ. Quod verò sit aliquo modo diuersa constat. Nam in effectui dicitur unam determinatam & particularem rationem distinctam ab alijs, in causâ verò dicitur vniuersalem rationem continentem, & includentem omnes alias rationes, ergo illa ratio conueniens causæ, & effectui aliquo modo est diuersa. Et ad explicandum hoc adducit D. Thom. exemplum de Sole. Quod quidem exemplum dupliciter adduci potest. Vno modo, quod in Sole est vnica virtus ad omnes effectus, & illa virtus dicitur vniuersalitatem: nam est virtus calefactiua, illuminatiua, &c. & producit multiformes, & varias formas in effectibus, videlicet, calorem & lucem, quæ dicuntur rationes particulares, & ita virtus illa Solaris non est omnino eiusdem rationis cum effectibus, vt constat. Et in isto sensu adducitur à D. Thom. Alio etiam modo adduci potest, quod lux in Sole dicitur vniuersalem rationem lucis, in diaphano verò dicitur particularem, & ideo lux in Sole, & in diaphano non sunt omnino eiusdem rationis, vt dicemus infra in hoc articulo.

¶ Secundo notandum, circa illam veluti minorem, omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis diuissim, & multipliciter, in Deo præexistunt vnite, quod esse in creaturis dicitur perfectionem limitatam, & finitam, quæ non continet in se omnem rationem perfectionis, & ita diuissim, & multipliciter reperitur in creaturis: ita vt sit distincta perfectio ab omnibus alijs, & tantum est esse: cæterum esse in Deo dicitur vniuersalem perfectionem continentem omnes perfectiones. Et ita esse in Deo taliter est esse, quod est aliquid altius quam esse, & est vniuersalissima perfectio. Vnde esse est quodam modo diuersæ rationis, sicut virtus solaris taliter est virtus calefactiua, quod est aliquid altius quam virtus calefactiua; nam est virtus illuminatiua; virtus verò calefactiua ignis taliter est virtus calefactiua, quod tantum est virtus calefactiua. Et ita sunt diuersæ rationes: nam ea quæ in inferioribus sunt sparsa, in superioribus sunt vnita, de quo vide dicta supra quæst. 2. art. 1. Ex ijs fundamentis colligitur ratio clara & aperta D. Thom. explicaturque quomodo optime colligitur analogia ad Deum, & creaturas in ratione essendi, quod explicabitur amplius in solutionibus argumentorum.

¶ Ad primam argumentum articuli, quod est tertium huius quæstionis respondetur, quod lux vniuocè dicitur de luce Solis, & de luce horum inferiorum, cum sint eiusdem speciei, vt docet D. Tho. in locib. ibi citato, & quia, vt dicit Caietan. 1. par. q. 13. art. 5. *Lux in Sole est diuissim, & multipliciter: nam est ibi perfectio quadam particularis distincta à qualibet alia perfectione, sicut lux in aere, quamuis lux aeris non adequat perfectionem lucis Solis, adequat tamen quantum ad hoc, quod vtroque est perfectio particularis distincta ab alijs.* Ratio verò D. Thom. con-

uincit, quando in effectui dicitur rationem, & perfectionem particularem, in causâ verò dicitur perfectionem vniuersalem ambientem, & continentem plures perfectiones. Et ad probationem respondetur, quod illa conuincit, quod lux quæ est in aere non adequat virtutem causæ quantum ad modum, vt statim declarabimus, non tamen conuincit, quod non dicat perfectionem particularem in causâ, sicut in effectui. Et ad huius expositionem aduertendum maxime est, quod lux, quæ est in aere, & lux quæ est in Sole sunt eiusdem speciei quantum ad substantiâ & essentiam, non verò quantum ad modum; nam lux in Sole habet necessariam connexionem cum Solis essentia: ita vt dicat ordinem essentialem ad essentiam Solis, in aere verò non habet necessariam connexionem cum ipsa essentia aeris, & ita quodam modo sunt diuersæ speciei, & consequenter diuersæ rationis quantum ad modum, & quia est diuersæ rationis quantum ad modum effectus, scilicet, lux aeris, dependet in fieri, & in conservari quantum ad modum, & habet quadam diuersitatem effectus, & talis effectus quamuis adequat virtutem causæ quantum ad essentiam & substantiam, non tamen quantum ad modum: & ita lux in Sole, & in aere quodammodo est diuersæ rationis. Vnde colligitur vis rationis. Si lux, quia non adequat virtutem causæ quantum ad modum est diuersæ rationis, ergo multo magis esse creatum est diuersæ rationis omnino ab esse increato. Patet consequentia. Nam effectus, nec adequat virtutem causæ quantum ad modum essendi; nam Deus est esse per essentiam, nec quantum ad esse; nam diuinum esse claudit omnem rationem essendi, esse verò creatum non conuenit creaturæ per se, nec includit omnem perfectionem essendi. Et ita diximus in secundo Corollario conclusionis huius quæstionis, quod esse diuinum excedit omne esse creatum quantum ad id, quod habet, & quantum ad modum habendi, lux verò Solis excedit lucem aeris solum quantum ad modum.

Maxime tamen est adnotandum, quod lux simpliciter est nomen vniuocum ad lucem Solis, & lucem inferiorum. Quia iste terminus (lux) solus dicit ipsam essentiam lucis, non verò modum: & ita quia essentia lucis est eiusdem rationis, est vniuocum. Esse verò est analogum, quoniam dicitur esse diuersum, non solum quantum ad modum, sed etiam quantum ad esse. Imò diuersitas solum quantum ad modum essendi sufficit. Per ad analogiam in ratione essendi, quia esse dicitur etiam modum essendi, vt patet de esse substantiæ, & accidentis, quod analogicè conuenit in ratione essendi. De hoc plura dicemus ad secundum huius articuli, & infra quæst. 11. principali. Ad confirmationem respondetur, quod veritas & claritas secundæ conclusionis adequat claritatè primæ quantum ad hoc, quod in vtraque dicitur claritatem & veritatem, quæ sit perfectio particularis. Itaque veritas primæ conclusionis, & claritas illius non excedit sicut forma quædam eminentior; quæ simpliciori modo, & magis vnite continet plures perfectiones. Et idem dicendum est de corpore celesti & inferiori: nam vtroque corpus dicitur formam particularem distinctam ab alijs: scilicet, corporeitatem. Et ad exemplum de gratia Christi, & nostra dicendum est omnino sicut de luce Solis, & de luce horum inferiorum, quod sunt eiusdem speciei quantum ad essentiam, non verò quantum ad modum, de quo Thomistæ 3. part. q. 7. art. 9. 10. &c. & plura dicemus itatim in sequenti argumento.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod est maxima differentia inter esse, vt est commune Deo, & creaturis; & lucem, vt conuenit Soli & aeri: nam esse, quod est in Deo propter eius maximam

nam vniuersaliter & perfectionem in tota ratione essendi taliter est esse, quod est aliquid altius quam esse. Continet enim omnes alias perfectiones essendi, quæ in creaturis sunt distinctæ. Et ita supra quæritur 1. præcipue art. 1. diximus quod diuinum esse quamuis vnicum sit, & simplicissimum, virtualiter tamen & eminenter est multiplex, & veluti diuersæ rationis. Cæterum lux in Sole habet vniuersaliter, & totalitatem quandam, tamen illa vniuersalitas & totalitas non exiit limites lucis, & ita continetur illa lux intra rationem lucis totaliter & formaliter, & eminenter, & ita lux aeris non est diuersæ rationis, quia est vniuersalitas intra limitatam rationem: cæterum esse creaturæ est alterius rationis; nam diuinum esse non solum est esse, sed est omnis perfectio, & ita est alterius rationis ab esse creato, & veluti virtualiter & eminenter transit ad aliam rationem diuersam: vnde sæpius diximus, quod est aliquid altius quam esse. Itaque vniuersalitas lucis est in quadam ratione formaliter limitata, quæ eminenter non est multiplex, & diuersæ rationis, vniuersalitas verò diuini esse est in ratione essendi, quæ ratio quamuis sit vnica propter suam maximam vniuersaliter & simpliciter, est multiplex & diuersæ rationis eminenter. Et idem respondetur ad illud de gratia Christi, & nostra. Et ad confirmationem respondetur ex dictis; nam esse diuinum est infinitum simpliciter, & in ratione essendi: infinitas verò lucis est infinitas secundum quid, & in ratione determinatæ lucis. Et ita non excedit lux Solis nisi accidentaliter intra illam rationem, penes intensiorem, & modum, & idem dicendum est de gratia Christi.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod ad rationem analogiz non est necessarium, quod nomen analogum formaliter & explicitè importet illam diuersitatem, vel dependentiam, quæ reperitur in analogatis, sed satis est, quod importetur virtualiter & eminenter, quia ratio importata per tale nomen descendit ad inferiora cum inæqualitate & diuersitate, & illa diuersitas habet fundamentum in ratione ipsa formaliter importata, & talis est ratio essendi, quæ formaliter solum dicit esse: cæterum habet fundamentum, vt illa ratio descendat ad esse diuinum, & ad esse creatum cum inæqualitate. Ad confirmationem respondetur quod anima rationalis non includit formaliter in sua ratione sensitiuum & vegetatiuum, sed tantum virtualiter, quod non sufficit ad tollendam vniocationem; nam numerus vniocæ dicitur de binario, & ternario, quamuis numerus ternarius virtualiter includat binarium: cæterum diuinum esse formaliter includit omnes alias perfectiones, vnde negatur consequentia. Secundo respondetur, quod anima rationalis includit sensitiuum & vegetatiuum, non prout anima est, sed prout rationalis est, sed esse diuinum formaliter includit omnem perfectionem, vt esse diuinum est, vnde ratio animæ potest esse vniocæ ad omnem animam, non verò ratio essendi ad Deum & creaturas.

¶ Ad quartum argumentum articuli. In hoc argumento explicanda est alia ratio D. Thom. Ad cuius expositionem aduertit Ferra, in eodem loco, quod non dicitur vniocum ab inferioribus participari, quia partem eius essentiz capiant: sed quia non recipiunt illud secundum omnem modum perfectionis. In diuersis enim diuersa habet esse, & perfectiora & imperfectiora, in vno autem non sunt huiusmodi omnes perfectionum modi, licet totam vniocæ essentiam vnumquodque habeat, in Deo verò est tota essentia, & ratio essendi secundum omnem modum perfectionis illius; & ita non potest habere

esse vniocæ cum creatura. Vnde ad argumentum dicendum primo, quod, vt iam diximus, ratio lucis non conuenit omnino vniocæ luci Solis, & luci aeris: nam saltem quantum ad modum sunt diuersæ rationis, & quia modus ille non importatur per istam vocem (lux) propriè non est analogum, esse verò est analogum, quoniam importat saltem fundamentaliter & eminenter diuersum modum, quo reperitur in Deo, & in creaturis. Secundo respondetur: quod aliquid conuenire alicui per se contingit dupliciter, vno modo per se in primo modo perfectitatis, taliter quod sit essentia rei, vt animal rationale est essentia hominis, & conuenit illi per se in primo, alio modo conuenit aliquid per se alicui in secundo modo, quia oritur ex essentia, non tamen est ipsa essentia, & quod conuenit per se isto modo tenet medium locum inter id, quod est essentiale, & id quod est accidentale, vt sunt propriæ passionnes, quæ quidem oriuntur ab essentia, non tamen sunt ipsa essentia, sed potius habent rationem accidentis. Dico igitur ad propositum, quod quando aliquid conuenit alicui per se in primo modo, & alteri omnino per participationem, non potest conuenire eadem ratione, sed diuersa etiam quantum ad id, quod habetur. Cuius ratio est aperta. Nam in vno illa ratio est tota essentia, non verò in alio, Cæterum quando aliquid conuenit per se alicui in secundo modo, & alteri per participationem, solum differunt quantum ad modum habendi, non tamen quantum ad id, quod habetur; & ita non arguit diuersitatem in essentia, sed in modo. Deus autem taliter est esse per essentiam, quod est ipsum esse, & tota essentia Dei est esse, creatura verò habet esse per participationem, taliter, quod est omnino extra essentiam eius, & est veluti accidens respectu illius, vt supra diximus; cæterum lux quamuis conueniat Soli per se, non conuenit in primo modo, sed in secundo; ita quod est aliquid extra essentiam eius, dicens tamen ordinem ad essentiam, in aere verò est merum accidens, nullum dicens ordinem ad essentiam, & ita differunt solum quantum ad modum, quod explicabitur amplius in solutione ad impugnationem alterius rationis. Ad impugnationem alterius rationis respondetur, quod quando aliqua ratio conuenit alicui per se in primo modo, & alteri per participationem, tunc illa ratio non potest esse vniocæ, sed necessariò debet esse analogæ: quoniam tunc in vno membro principali dicit totalitatem simpliciter, & omnibus modis: & ita in illo membro facit formam illam diuersæ rationis, in altero verò membro dicit rationem determinatam & partialem simpliciter, cæterum quando aliquid conuenit alicui per se in secundo modo, & alteri per participationem, tunc in illo in quo est illa ratio, dicit totalitatem & vniuersaliter, non tamen vniuersaliter simpliciter, sed secundum quid, & in tali ratione, & hæc vniuersalitas non facit, quod illa ratio sit diuersæ rationis absolute, sed quantum ad modum.

¶ Considerandum enim est, quod illud quod est per se tale, est causa aliorum, quæ sunt talia per participationem: causa verò dicit vniuersaliter, & totalitatem quandam, & cum esse per se tale in secundo modo sit medium ad esse tale per essentiam, & per se in primo modo, & ad esse tale per participationem, dicit totalitatem & vniuersaliter; non tamen dicit vniuersaliter & totalitatem simpliciter loquendo, & omnibus modis, & in ratione essendi, sed in tali determinata ratione, taliter quod sit totalitas respectu eiusdem formæ in illo, in quo est per participationem: est tamen particularis respectu rationis vniuersalis simpliciter & omnibus modis,

modis, & in ratione essendi. Deus igitur cum sit esse per se in primo modo, dicit totalitatem, & vniuersalitatem in ratione essendi, taliter quod continet omnem perfectionem, & omne esse: & ita non potest esse eiusdem rationis vniuocum in ratione essendi cum esse creato: ceterum lux conuenit Soli per se in secundo modo, & ita habet vniuersalitatem, & totalitatem in ratione determinata, & non est diuersa rationis nisi in modo essendi. Ex dictis in hoc articulo soluitur optime tertium argumentum huius quaestionis.

¶ Ad quartum argumentum huius quintae quaestionis.

Ad quartum
argumentum
huius quaestionis est
artic. quartus.

ARTICVLVS IV.

Utrum aliae rationes magis particulares & determinatae, verbi gratia, sapientia, iustitia, &c. dicantur analogice de Deo, & creaturis.

ET videtur, quod dicantur vniuocum.

¶ Primo arguitur argumento quarto facto in hac quaestione. Ratio formalis, verbi gratia, sapientiae formaliter reperitur in creaturis, & formaliter reperitur in Deo, ergo reperitur vniuocum. Confirmatur argumentum, & explicatur. Quamuis in Deo sapientia sit infinita & illimitata, in creatura vero finita, & limitata, tamen hoc nomen (sapientia) non importat istos varios & diuersos modos, sicut importantur isti modi per illum terminum (esse) ergo sapientia non dicitur analogice, sed vniuocum pure. Antecedens vero videtur notum.

¶ Secundo arguitur. Istud nomen, sapientia, formaliter dicit perfectionem sine aliqua admixta imperfectione, haec autem ratio formalis ex modo significandi termini, eodem modo dicitur de Deo & creatura, & sub eadem ratione, ergo. Minor probatur. Quamuis in creatura sapientia habeat admixtam imperfectionem: hoc tamen non importatur villo modo per istum terminum, sapientia, alias enim formaliter loquendo, sapientia non diceretur de Deo: nam non diceret aliquid purissimum, ergo dicitur eodem modo de Deo, & creatura, & sub eadem ratione. Quod si quis dicat, ut diximus supra, quod sapientia in Deo dicit vniuersalem perfectionem, nam dicit omnem rationem essendi, & non dicit perfectionem distinctam ab alijs; in creatura vero dicit particularem perfectionem distinctam ab alijs, sicut diximus de ratione essendi in articulo precedenti.

¶ Tercio arguitur contra hanc solutionem. Quia id in quo excedit sapientia diuina sapientiam creatam, scilicet, in hoc, quod est omnis perfectio, non significatur villo modo per istum terminum sapientia, ergo non est analogum, sed merè vniuocum. Probatur consequentia. Quia inaequalitas rationis, quae necessaria est ad analogiam aliquo modo, debet importari per terminum. Antecedens vero constat ex doctrina D. Thomae. 1. par. quaest. 13. art. 5. Vbi dicit, Quod hoc nomen sapiens, cum dicitur de homine quodammodo describit & comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam, incomprehensam: & excedentem nominis significationem, ex quibus verbis clarum deducitur argumentum; nam sapientia, ut dicitur de Deo, non comprehendit sapientiam diuinam, sed sapientia diuina excedit significationem nominis, ergo ille excessus quo diuina sapientia excedit creatam, non

significatur per nomen, ac subinde nomen non erit analogum.

¶ Quarto arguitur contra eandem solutionem. Essentia Angeli, verbi gratia, Gabrielis in ratione speciei intelligibilis considerata (nam per illam cognoscit seipsam) & species intelligibilis Gabrielis quae est in alio angelo in ratione speciei intelligibilis considerata sunt eiusdem rationis, & ordinis, cum habeant idem esse intelligibile, & repraesentent idem, quamuis vna sit substantia, alia vero accidens: quoniam ad rationem speciei intelligibilis, ut dicit Caelan. 1. par. q. 12. art. 2. per accidens est, quod sit substantia vel accidens, sed ad rationem formalem sapientiae per accidens est, quod sit omnis perfectio, vel quod sit aliquid creatum; nam sicut species intelligibilis solum dicit quoddam esse repraesentatiuum, quod potest reperiri in substantia, & in accidente; ita ad rationem sapientiae pertinet, quod sit cognitio rerum altissimarum per causas altissimas: quod vero sit quid creatum vel increatum, videtur impertinens, ergo. Confirmatur argumentum. Virtus calefactiua vniuocum dicitur de virtute solari, & de virtute calefactiua ignis, quamuis in Sole dicat vniuersalem virtutem, in igne vero particularem, ergo idem erit de sapientia. Antecedens constat. Nam quod virtus Solis excedat in hoc, quod est etiam illuminatiua, est per accidens, & non importatur per nomen, ergo.

¶ Quinto arguitur. Ut supra quaest. 1. art. 1. definitum est, omnes perfectiones, non solum specificae, sed etiam numericae, quae sunt in creaturis, ablatis imperfectionibus, & praecisus reperiuntur in Deo; ita quod id quod entitatis est & perfectionis, reperitur idem in Deo. Tunc sic iuste terminus sapientiae, ut iam dictum est, non significat id, quod imperfectionis habet sapientia in creatura; alias enim significaret potentialitatem & imperfectionem, sed tantum dicit id quod est perfectionis, id autem quod perfectionis & entitatis est in creatura, reperitur idem in Deo, ergo reperitur eadem ratione formali, ac subinde vniuocum in Deo, & creaturis.

¶ Sexto arguitur. Ista praedicata, non lapis, non leo dicuntur de Deo & creaturis vniuocum, ergo aliqua ratio potest conuenire Deo & creaturis vniuocum. Antecedens constat; nam illa praedicata in Deo & creaturis dicunt veluti vniuersalem perfectionem & non determinatam; nam dicunt quidquid non est lapis, vel leo, ergo.

¶ In oppositum est primo. Ut supra definitum est quaest. 1. art. 4. perfectiones simpliciter, v.g. sapientia, iustitia, sunt in Deo eminenter, non solum considerando illas, prout sunt in creaturis, verum etiam secundum propriam rationem formalem, ut dicunt perfectionem simpliciter, ergo tales perfectiones dicuntur de Deo & creaturis merè vniuocum. Probatur consequentia. Nam quando aliqua ratio conuenit alicui formaliter, & alteri eminenter, dicit rationem omnino diuersam & aequiuocam, ut patet de calore, qui aequiuocum dicitur de calore ignis, & de luce Solis, quae eminenter est calor, ergo cum sapientia sit formaliter in creatura, & eminenter in Deo erit ratio aequiuoca.

¶ Secundo arguitur ad idem. Sapientia in creatura essentialiter est habitus quidam, & quaedam qualitas inherens: sapientia vero in Deo est ipsa substantia diuina essentialiter loquendo, ergo sapientia de sapientia diuina, & de sapientia creata dicitur pure aequiuocum. Patet consequentia. Quia ratio sapientiae in Deo & in creaturis est omnino diuersa, antecedens vero est notum.

¶ Tercio arguitur ad idem. Hoc nomen, Deus, est aequiuocum, & ratio significata per illud est aequiuoca.

quiuoca ad Deum & creaturas rationales; quæ habent participium diuinæ naturæ per gratiam, ergo similiter sapientia. Consequentia probatur: nam sicut sapientia, quæ est in creaturis est participatio quædam diuinæ sapientiæ, quæ est sapientia per se, ita Diuinitas quæ in creatura reperitur est participatio quædam diuinitatis, quæ est in Deo, & quæ conuenit illi per se. Antecedens verò constat. Ratio enim Deitatis in Deo & creatura intellectuali est omnino diuersa, & alterius rationis.

¶ Quarto arguitur. Ratio leonis conuenit merè æquiuocè Deo & creaturis. Deus enim non dicitur leo nisi per metaphoram & similitudinem, & idem est de alijs rationibus particularibus, & maxime determinatis, ergo non omnes rationes dicuntur analogice de Deo & creaturis.

¶ In hac difficultate, vt plenè & perfectè explicemus istam analogiam, notandum primo est, quod rationes & perfectiones rerum sunt in triplici differentia. Quædam sunt ita determinatæ & particulares, quod in sua ratione formali explicat limitationem & determinationem, vt ratio hominis, ratio leonis. Et ita in sua ratione formali dicunt perfectionem cum admixta imperfectione. Aliæ verò sunt in alio extremo, ita illimitatæ & indeterminatæ, quod in sua ratione formali explicant infinitatē & illimitationem, vt Deitas, actus purus. Aliæ verò sunt rationes veluti mediæ, quæ in sua ratione formali non explicant determinationem & limitationem, nec etiam explicant infinitatem, sed possunt descendere, ita vt habeant rationem determinatam, possunt etiam ascendere, vt habeant rationem infinitam, vt esse, viuere, intelligere, sapientia, iustitia; nam omnia ista de se non dicunt determinatam rationem, cum reperiuntur in Deo, nec dicunt illimitatam rationem, cum reperiuntur in creaturis.

¶ Secundo notandum, quod istæ vltimæ rationes veluti mediæ inter alias extremas, sunt adhuc in duplici differentia. Quædam sunt vniuersalissimæ, vt illæ, esse, viuere, & intelligere, quæ adæquant aliquo modo naturam Dei, vt dicemus infra quæstione vltima articulo vltimo. Et de istis omnibus dicendum est, sicut diximus de esse quantum ad rationem analogicam; nam de vita & intellectualitate, idem omnino dicendum est atque de esse. Aliæ verò sunt, quæ non habent tantam amplitudinem, vt in sua ratione formali adæquent diuinam perfectionem, vt sapientia, iustitia, &c. Et de istis dicendum est hic magis in particulari, quoniam est specialis difficultas. Dicemus etiam aliquid de alijs perfectionibus extremis in solutionibus argumentorum.

¶ Conclusio articuli fit. Istæ rationes veluti mediæ, vt sapientia, iustitia, non dicuntur purè vniuocè de Deo, & creaturis, nec purè æquiuocè, sed analogicè. Itaque nec sunt omnino similes, nec omnino dissimiles. Hæc conclusio habet tres partes, & quantum ad omnes eius partes potest probari omnibus argumentis factis pro conclusione huius quæstionis & omnium articulorum præcedentium. Et magis in particulari probatur hoc de istis rationibus in particulari. Et loquimur de sapientia; nam quod dictum fuerit de sapientia, dicitur etiam de iustitia, & alijs similibus rationibus.

¶ Primo probatur. Hæc analogia ad Deum & creaturas in ratione sapientiæ ex Sacris literis. Sicut. n. in Sacris literis Deus dicitur excedere creaturas in ratione essendi, ita etiam in ratione sapientiæ. Nam Sapientia cap. 7. vbi sapiens loquitur de diuina sapientia, de qua dicit, *quod est candor lucis æternæ, &c.* statim subdit. *Est enim hæc speciosior Sole, & super omnem dispositionem stellarum luci comparata inuenitur prius, vel vt alij legunt purior.* Inter omnia

corporea lux Solis habet maximam perfectionem in ratione lucis, cum sit in illo maxima cum plenitudine & perfectione. Et ita per lucem Solis significatur maxima & perfectissima sapientia creata, & diuina sapientia excedit istam sapientiam creatam, ita vt sit speciosior illa. Imo si comparatur cum ipsamet luce in abstracto, id est, cum sapientia, secundum propriam rationem, adhuc diuina sapientia excedit illam, & est prior illa vel purior, quoniam sapientia eleuatur ad esse, quod est purissimum, vt statim dicemus, ergo.

¶ Secundo probatur ex doctrina D. Dionysij c. 7. de diuin. nominib. vbi loquens de diuina sapientia in particulari, inquit. *Age autem si videtur bonam & æternam vitam, & sicut sapientem, & sicut per se sapientiam laudemus: magis autem sicut omnis sapientia substantificatiua, & super omnem sapientiam & prudentiam superexistentem.* Quo in loco aperte D. Dionysius declarat excessum diuinæ sapientiæ super sapientiam creatam; vide D. Thom. super istum locum, qui profundissime loquitur lectione 1. & lectione 2. inquit. *Etenim iuxta consequentiam prædictorum supersapiens, & omni sapiens causa, & ipse per se sapiens, & totius particularis substantificatur. Vbi vniuersalem diuinam sapientiam causalitatem ostendit per similitudinem bonitatis, & essentie Dei. Etenim sicut dictum est, quod Deus est ipsa bonitas, & ipsum esse causans bonitatem & esse, & ita eminentissimo modo hæc habet, ita Deus qui est causa supereminenter sapiens & abundanter, utpote omnem sapientiam habens, dans, & etiam ipse per se sapientia, prout intelligitur, ut quoddam formale, suo intelligatur in vniuersali vel in particulari.* Verba sunt D. Tho. ibid. Et in fine huius lectionis concludit. *Deus qui est supersapiens sapientia: vbi significatur excessus diuinæ sapientiæ, ergo. Et idè docet D. Tho. in locis supra citatis, & omnes eius discipuli.*

¶ Tertiò probatur conclusio. Esse dictum de Deo & creaturis dicitur analogicè, ergo omnis alia perfectio particularis, vt sapientia, &c. Probatur consequentia. Nam esse includitur in omni alia perfectione particulari, tanquam constituens in ratione perfectionis, vt dicemus infra quæst. vltima. Confirmatur argumentum. Sicut esse cōuenit Deo per essentiam, creaturis verò per participationem: ita etiam sapientia cōuenit Deo per essentiam, & creaturis per participationem, ergo sicut esse dicitur analogicè propter illam rationem, ita sapientia. Itaque considerandum est, quod omnis analogia, quæ est inter Deum & creaturas fundatur in hoc, quod Deus est ipsum esse per essentiam, vnde quidquid pertinet ad rationem essendi cōuenit Deo per essentiam, creaturis verò conuenit esse per participationem. Et ita quidquid pertinet ad rationem essendi, vt perfectio est cōuenit Deo, non per participationem.

¶ Quarto probatur conclusio. Creatura secundum omnem rationem & perfectionem multo magis dependet à Deo quam accidens à substantia, sed ens dicitur analogicè de substantia, & accidenti, ergo multo magis dicitur analogicè esse, & omnis perfectio, quæ pertinet ad rationem essendi de Deo & creaturis. Confirmatur argumentum. Maior est differentia inter Deum, & creaturas sub quacunque ratione, quam inter prima genera rerum, sed omnibus generibus rerum simul nihil est commune vniuocum, ergo nec Deo & creaturis.

¶ Vnde hæc analogia Dei, & creaturarum in ratione essendi, & in ratione sapientis, & aliarum perfectionum dupliciter intelligi potest. Primo modo, vt ipsa Diuina perfectio sit causa, & exemplar, & finis creatæ perfectionis secundum omnem rationem perfe-

perfectiois : & hoc satis est ad rationem analogie. Secundo modo, quod ipse Deus, & quicquid est in ipso Deo est per essentiam, creatura verò habet multas perfectiones non de essentia, sed per accidens, & per participationem : imò, omnis perfectio actualis conuenit creaturæ per participationem, nam esse, quod est prima perfectio, & complementum omnis perfectionis conuenit creaturæ per participationem. Et ita sapientia, & alie similes perfectiones conueniunt creaturæ per accidens & per participationem, quod autem est tale per participationem reducitur ad id, quod est tale per se, & sic, reperitur ratio analogia, & dependentia, & prioritas.

Prima corollaria. ¶ Ex dictis sequitur primo, quod sicut Deus in ratione essendi excedit creaturas excessu quodam analogico, & alterius rationis, ita ut Deus taliter sit esse, quod est aliquid excellentius quam esse, ita etiam Deus in ratione sapientis, iusti, &c. excedit creaturas excessu quodam analogico, & alterius rationis, taliter, quod Deus est sapiens & supersapiens, & sapientia eius est aliquid excellentius quam sapientia, quod explicabitur amplius in solutionibus argumentorum.

Secunda corollaria. ¶ Secundo sequitur, quod sapientia, ut dicitur de diuina sapientia, & de sapientia creata est analogum analogia vnius conceptus, sicut dictum est, quod esse ad esse creatum, & increatum est analogum vnius conceptus. Nam eadem est analogia in ratione sapientia, & in ratione essendi, sed in ratione essendi habet vnicum conceptum, ut diximus in art. 2. conclusionem 2. ergo etiam in ratione sapientia. Et omnia argumenta, quæ conuincunt, quod esse habet vnicum conceptum analogicum, conuincunt etiam quod sapientia.

¶ Ad argumenta facta in principio articuli pro utraque parte respondendum est : nam omnia illa militant contra conclusionem. Ad argumenta facta primo loco responderetur, ad primum, quod est quartum huius questionis responderetur, quod quamuis ratio formalis sapientia formaliter reperitur in creatura, & formaliter reperitur in Deo, tamen illa ratio formalis reperitur diuersimode; nam in creatura reperitur multipliciter & diuisim. Est enim in illa perfectio finita & limitata, & particularis, distincta ab omnibus alijs perfectionibus, imò in creatura inuenitur cum admixta imperfectione : in Deo verò reperitur maximè vnité, & non solum est sapientia, sed aliquid altius & eminentius, quam sapientia : est enim in Deo omnis perfectio, taliter, quod ratio formalis sapientia eleuatur in vnam rationem formalem ordinis supremi, scilicet, in deitatem. Et ita supra quæsit. 1. art. 4. diximus, quod perfectiones simpliciter, ut sapientia, non solum sunt in Deo formaliter, sed etiam eminenter, non solum considerando ipsas perfectiones, prout sunt in creaturis, verum etiam secundum propriam rationem, v.g. sapientia, prout est in creatura, formaliter habet admixtam imperfectionem. Et ita non potest esse in Deo, prout est in creatura, nisi eminenter. Sapientia etiam potest considerari secundum propriam rationem, & sic non dicit imperfectionem, non tamen dicit infinitatem : cæterum prout ponitur in Deo, dicit infinitam perfectionem, & quod sit omnis perfectio, & ita ascendit & eleuatur in aliquid altius. Unde diuersimodè reperitur ratio sapientia in Deo, atque in creatura : nam in creatura est effectus limitatus, & non adæquat virtutem diuinæ sapientia, quæ est causa. Quia in creatura dicit limitatam perfectionem, in Deo verò illimitatam. Ad confirmationem responderetur, quod significatio formalis huius nominis (sapientia) non variatur per hoc, quod dicatur de Deo & creaturis, bene tamen

variatur significatio fundamentaliter, & causaliter : nam hoc nomen (sapientia) habet fundamentum, ut dicatur diuersa ratione de Deo & creaturis, & in hoc non differt sapientia ab illo nomine (esse) quod amplius explicabitur in solutione ad tertium.

A ¶ Ad secundum argumentum articuli, respondetur ex dictis, quod quamuis hoc nomen (sapientia) formaliter non dicat imperfectionem, cum quæ reperitur in creatura, dicit tamen illam fundamentaliter. Nam ratio sapientia talis est secundum propriam rationem formalem, quod potest habere diuersum modum in creatura, & in Deo, & ad hoc habet fundamentum ex natura sua, & ex se est talis ratio, quod potest descendere, ita ut habeat esse limitatum in creatura cum admixta imperfectione, & potest ascendere & eleuari ad diuinam infinitatem. Et quoniam hæc ratio formalis significatur per illud nomen (sapientia) quæ quidem potest habere istos diuersos modos, ex modo quo importatur per illud, ideo est analogum.

B ¶ Ad tertium argumentum articuli, quod est replica solutionis ad secundum responderetur, quod id, in quo excedit sapientia diuina sapientiam creatam, aliquo modo importatur per istud nomen (sapientia) ut etiam id in quo deficit sapientia creata a sapientia diuina : nam ut optime dicit & conuincit argumentum, si aliquo modo non importaretur, non esset analogum, explicare tamen, quomodo importetur in illo nomine, difficillimum est. Et quidem, quod totum, quod inuenitur in sapientia creata, aliquo modo importetur per istum terminum (sapientia) constat : nam sapientia creata sub ratione formalis sapientia continetur veluti particularis, & determinata sapientia. Et ita dicit D. Thom. in

C loco allegato in argumento : *Quod cum hoc nomen (sapientia) dicitur de homine, quodammodo comprehendit, & describit rem significatam.* Tota autem difficultas est de diuina sapientia propter dictum D. Thom. Nihilominus tamen dicendum est, quod etiam totum id, quod dicit sapientia diuina, continetur in ratione sapientia, & importatur aliquo modo : nam nihil est in diuina sapientia, quod non sit sapientia, & secundum omnem rationem est sapientia, & quicquid est in Deo, est sapientia, & ita importatur per hoc nomen (sapientia). Et ad illud, quod dicit D. Thom. *Quod cum hoc nomen (sapientia) dicitur de Deo, relinquunt rem significatam, ut incomprehensam, & excedentem nominis significationem,* dicendum est, quod intelligitur hoc, quia (ut iam diximus) ratio sapientia, purissima cum sit, non exigit ex propria ratione tantam perfectionem, sicut habet in Deo, in quo est omnis perfectio : & ita diximus, quod in Deo est formaliter eminenter, & ita excedit nominis significationem. Ratio enim sapientia in Deo, quæ tota est sapientia, & totaliter est sapientia, excedit rationem sapientia, quoniam etiam formalissimè est iustitia, misericordia, &c. & ita non explicat ratione sapientia omnino & perfectè. Unde colligitur aperte ratio diuersitatis inter sapientiam creatam & increatam : nam ut dicit Caietanus elegantissimè. 1. par. q. 13. art. 5. *In creaturis est ipsa formalis ratio sapientia, in Deo verò ratio formalis sapientia, est non solum ipsa, sed etiam ratio iustitia, &c.* Et ita est aliquid aliud. Quare alia est ratio sapientia in creaturis, alia verò in Deo. Quod explicat Caietanus exemplariter.

D Si enim queratur, quid est homo in quantum sapiens, responderetur, quod ordinarius, vel, aliquid huiusmodi, si vero queratur quid est Deus, in quantum sapiens, respondendum est, quod est aliquid eminentissimum eminenter comprehendens in se ordinarium, quia ratio sapientia in homine est solum ipsa, in Deo verò est ipsa, & alia, imò nec ipsa, nec alia, sed aliorum quedam.

quodam ratio eminenter formaliter continens hac omnia.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod, ut iam sæpe dictum est, ad rationem sapientie non est omnino per accidens, quod sit quid infinitum, & increatum, hoc enim continetur intra rationem sapientie, & id, quod addit diuina sapientia supra sapientiam creatam, imò supra rationem ipsam formalem sapientie, pertinet ad rationem sapientie, ceterum ad rationem speciei, per accidens se habet omnino, quod sit substantia, vel accidens. Hoc enim est extra latitudinem speciei; nam species in ratione speciei pertinet ad esse intelligibile, & repræsentatiuum, vnde esse entitatum substantiale, vel accidentale, per accidens & impertinenter se habet, cum sit extra latitudinem esse intelligibile, & repræsentatiui.

¶ Ad confirm. respondetur, quod fortè non esset maximum inconueniens concedere, quod virtus calefactiua, ut dicitur de virtute Solari, & de virtute ignis, non dicitur vniuocè, sed analogicè, imò videtur esse exemplum D. Tho. adductum in 1. p. q. 13. art. 5. ad explicandum hoc mysterium.

¶ Secundò responderi potest, quod virtus calefactiua dicitur vniuocè de virtute Solari, & de virtute ignis, non tamen est eadem ratio omnino atque de sapientia, ratio differentie est; nam sapientia in Deo dicit vniuersalem perfectionem simpliciter, & absolute, & infinitam perfectionem, in creatura verò particularem, & finitam, itaque differentia est; nam in effectu dicit particularem rationem, in causa verò vniuersalem rationem simpliciter, ceterum virtus calefactiua in Sole non dicit vniuersalissimam rationem, quamvis dicat aliqualem vniuersalitatem, non tamen vniuersalitatem simpliciter, & infinitam. Ratio verò Diu. Thomæ intelligitur quando in effectu dicit limitatam rationem, in causa verò rationem infinitam simpliciter.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod (ut dictum est in eodem loco) quamvis eadem perfectiones specificæ, & numericæ, quæ sunt in creaturis, reperiantur in Deo, reperiuntur tamen cum alio modo essendi eleuatiore, & eminentiori, sicut esse hominis reperitur in specie hominis cum diuerso modo essendi. Et ita non est omnino eadem ratio, sed diuersissima, præcipue nam in creaturis reperiuntur cum modo essendi finito, & limitato, in Deo verò cum modo essendi infinito, & illimitato.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur primo, quod possemus dicere, quod illa nomina (non lapis, non leo,) important negationem, & ita non est inconueniens, quod conueniant Deo, & creaturis vniuocè, sapientia verò importat perfectionem. Quare non potest conuenire Deo, & creaturis vniuocè. Secundò respondetur, quod illa nomina, etiam si important negationem, dicuntur analogicè de Deo, & creaturis, & per prius conueniunt Deo, quia magis remotus est Deus, ut sit lapis, vel leo, quam creatura.

¶ Ad argumenta facta secundo loco, quæ etiam militent contra istam conclusionem, respondetur. Ad primum respondetur, quod (ut diximus in loco ibi citato) perfectiones simpliciter, secundum proprias rationes formales taliter sunt in Deo eminenter, quod sunt etiam formaliter, & ita habent denominationem secundum illud nomen. Itaque ad argumentum dicendum est, quod quando aliquid dicitur de vno formaliter, & de alio eminenter, tantum dicitur purè æquiuocè, ut

in exemplo allato de calore. qui quidem reperitur formaliter in igne, in Sole verò tantum eminenter. Et ita non recipit prædicationem formalem calidi, hæc enim fallà est, Sol est calidus, ceterum sapientia taliter est eminenter in Deo, quod etiam est formaliter, & ita formaliter prædicatur sapientia de Deo. Vnde non dicitur æquiuocè, sed analogicè.

¶ Ad secundum argumentum in oppositum respondetur, quod quamvis sapientia in creatura sit qualitas, & habitus inherens, in Deo verò sit ipsa diuina substantia, non sequitur, quod ratio sit omnino diuersa, sed quod non sit omnino eadem, ut patet; nam ratio entis in substantia, & accidente non est omnino diuersa, sed aliquo modo diuersa.

¶ Ad tertium argumentum in oppositum respondetur, quod nomen (Deus) & ratio importata per illud nomen, æquiuocè dicitur, vel saltem analogicè duobus conceptibus de Deo, & de filiis Dei, qui participant naturam diuinam. Nam isti dicuntur filii Dei, & dii diuersissima ratione, non tamen inde sequitur, quod sapientia de sapientia creata, & increata dicatur æquiuocè, vel analogicè duobus conceptibus. Ratio differentie est. Nam (ut optimè docet Caietanus prima parte quæstione quinquagesima quinta, articulo tertio) *In Deo duplex genus perfectionum inuenitur, quodam sunt communicabiles creaturis sub eadem ratione formali, ut sapientia, bonitas, &c. Et ita conueniunt in illa ratione, saltem analogicè, unico conceptu. Alia verò sunt incommunicabiles creaturis, ut Deitas, infinitas, &c. Et ista perfectiones non conueniunt creaturis sub eadem ratione formali, sed sub diuersa.*

¶ Ad quartum argumentum in oppositum respondetur, quod illæ perfectiones, & rationes, quæ sunt maxime limitatæ, & determinatæ, taliter quod in suo conceptu formali dicunt limitationem, ut (leo) non dicitur de Deo formaliter, sed tantum eminenter, cum in suo conceptu formali habeant admixtam imperfectionem, & ita dicuntur merè æquiuocè de Deo, & quantum ad hoc habet verum, quod sicut calor æquiuocè dicitur de calore ignis, & de luce Solis, quæ continet eminenter calorem, ita istæ rationes dicuntur æquiuocè de creaturis, & de Deo; nam Deus æquiuocè, & per metaphoram dicitur leo. Ex his duabus solutionibus argumentorum colligitur clarè, quod aliquæ rationes sunt in vno extremo ita perfectæ, & depuratæ à potentialitate, & materia, quod solum conueniunt Deo, creaturis verò æquiuocè, & per metaphoram, ut deitas, infinitas, actus purus. Aliæ verò rationes sunt in alio extremo ita crassæ, & materiales, seu potentiales, ut solum conueniant creaturis, ut leo, lapis, Deo vero conueniunt æquiuocè, & per metaphoram. Aliæ verò sunt rationes, quæ formaliter dicunt perfectionem, & nec dicunt infinitam perfectionem, nec etiam determinatam, ut sapientia, infinitas, &c. & istæ conueniunt formaliter Deo, & creaturis. analogicè tamen. & aliquali diuersa ratione, licet eodem conceptu. Ex dictis in hoc articulo soluitur clarè argumentum quartum factum in hac quæstione:

¶ Ad quintum argumentum huius quæstionis quintæ.

Ad quintum argumentum huius quæstionis, est art. quintus.

ARTICVLVS V.

Verum esse dicatur analogicè de creatura superiori, & inferiori, sicut dicitur analogicè de Deo, & creaturis.

Aduertendam est, quod hic loquimur de creatura superiori, & inferiori in ordine naturalis; nam loquendo de gratia, & alijs rebus ordinis diuini, dicemus in articulo sequenti. Item loquimur de creatura superiori, & inferiori substantiali, & de substantijs perfectis, & completis; nam loquendo de substantia, & accidenti, certa res est apud Metaphysicos, quod analogantur in ratione essendi. Totam igitur difficultas est, an aliqua substantia completa superior tantum excedat inferiorem, ut non conueniant vniuocè in ratione essendi. Et videtur, quod non conueniant vniuocè.

¶ Primò arguitur argumento quinto huius quæstionis. Sicut diuinum esse est excellentius, & perfectius quam esse creatum, ita ratio essendi creata conuenit creaturis excellentioribus excellentiori modo; & creatura superior excellentior est, quam inferior; ergo esse dicitur analogicè de illis.

¶ Secundo arguitur. Aliqua substantia inferior dependet in fieri, & in conseruari à substantia superiori, & subinde dependet in esse: ergo esse conuenit analogicè illis. Consequentia videtur bona. Nam hac ratione esse dicitur analogicè de substantia, & accidente, quia accidens dependet in esse à substantia. Antecedens verò constat. Substantia enim corporis inferioris dependet in fieri, & in conseruari à substantia corporis cælestis, ut constat. Etenim sicut lux inferiorum pendet in fieri, & in conseruari à luce Solaris, ita substantia corporis inferioris à substantia corporis cælestis. Quod verò, si dependet in fieri, & in conseruari, debeat in esse, probatur. Nam docet D. Thom. 1. par. quæst. 104. art. 1. *Si aliquid dependet ab aliquo in fieri, & in conseruari, dependet in esse.*

¶ Tertiò arguitur. Non apparet aliqua manifesta implicatio, quod Deus producat aliquam substantiam ita perfectam, & eleuatam suprâ omnes alias substantias creatas, vel super aliquas, quod esse dicatur analogicè de illis. Non enim inferuntur aliqua contradiçtoria verâ ex hoc, ergo. Confirmatur primò argumentum. Substantia suprema, quæ modo est, scilicet, supremus Angelus creatus, multum excedit substantiam infimam creatam in ratione essendi, quantum intra eandem rationem vniuocam, esse potest Deus in infinitum producere substantias longè perfectiores, quam sit supremus Angelus: ergo potest producere aliquam, quæ excedat infimam in ratione essendi excessu quodam analogico. Confirmatur secundo, & explicatur. Diuinum esse excedit esse creatum excessu quodam analogico, & alterius rationis; quoniam in infinitum distat ab esse creato, sed aliquod esse creatum alicuius substantiæ factibilis distat in infinitum ab esse alicuius substantiæ factæ, ergo etiam tale esse excedit excessu analogico esse substantiæ factæ. Consequentia est bona. Maior est certa ex iam dictis. Minor constat, Deus enim in infinitum potest producere creaturas perfectiores, & excellentiores; ergo potest producere aliquam, quæ distet in infinitum à substantia infima iam facta.

¶ Quartò arguitur. Non est manifesta repugnantia, quod Deus producat aliquam substantiam superiorem, ita eleuatam, quod alia substantia inferior dependeat ab illa, sicut pendet accidens ordinis na-

turalis à suo subiecto, in esse, sed accidens ordinis naturalis taliter pendet in suo esse à subiecto, quod esse dicitur analogicè de substantia, & accidente. Ergo similiter esse de illa substantia superiori, & inferiori. Consequentia est optima. Et minor constat ex doctrina omnium Metaphysicorum. Minor verò videtur clara.

¶ In oppositum est. Ut sapè iam dictum est, præcipue in quæstione præcedenti, esse, nec est de essentia alicuius creaturæ, conueniens illi per se in primo modo, nec esse potest, sed necessariò debet conuenire omnibus creaturis factis aut factibilibus per participationem, & per accidens: ergo non potest dici analogicè de duabus substantijs creatis.

¶ In hac difficultate, ut completè & consummatè explicemus diuinum excessum analogicum, & alterius rationis in ratione essendi, explicandum est, an talis excessus sit ita proprius Dei, ut nullo modo possit conuenire creaturæ factæ, aut factibili. Duplex autem excessus analogicus in ratione essendi excogitari potest. Vnus quidem est excessus infinitus, & altioris rationis, quo Deus excedit omnia entia creata, & creabilia propter plenitudinem, & eminentiam sui esse. Alius verò excessus analogicus est in ratione essendi, quo excedit substantia accidens ordinis naturalis, & de utroque excessu disputamus, an possit conuenire substantiæ superiori respectu inferioris. Præcipue tamen dicendum est de primo excessu, qui facit magis ad nostrum propositum.

C ¶ PRIMA conclusio. Nulla substantia creata, quantumuis eleuata, & suprema, facta aut factibilis, excedit alteram in ratione essendi, taliter quod esse dicatur de illis analogicè, sicut dicitur de Deo, & creaturis. Itaque excessus diuinus, quo Deus omnia excedit excessu analogico, & alterius rationis, ita est proprius Dei, ut nulli creaturæ, quantumuis eleuatae factæ aut factibili, competere possit. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur ex locis sacre Scripturæ citatis in conclusione quæstionis, & in cõclusionibus articulorum, in quibus Deo tribuitur eminentia, & celsitudo singulariter, in quibus locis significatur, quod esse propriū Dei excedat omnia excessu quodam analogico, & alterius rationis, dicitur enim singulariter excelsus, & sublimis, & rex gloriæ, quod quidem non attribuitur alicui creaturæ: ergo. Et idem confirmari potest ex testimonijs Sanctorum adductis in eisdem locis, in quibus idem significatur.

¶ Secundo probatur conclusio ex ratione adducta, & explicata in tertio articulo huius quæstionis. Nam hac ratione Deus in ratione essendi excedit esse creatum excessu analogico, & alterius rationis, quia Deo conuenit esse cum omni plenitudine, & perfectione essendi, taliter quod esse diuinum vnitè continet omnem perfectionem, creatura verò continet particulam quandam perfectionis, & non totam perfectionem essendi, sed nullum esse creatum, quantumuis eleuatum, factum aut factibile potest includere omnem perfectionem essendi, etiam de potentia Dei absoluta, ut demonstratum est in quæstione præcedenti, in prima, & secunda conclusione: ergo nulla creatura in ratione essendi potest excedere aliam excessu quodam analogico, & alterius rationis, sicut Deus excedit esse creatum.

¶ Tertiò probatur conclusio. Deus in ratione essendi excedit omnem creaturam excessu analogico, quoniam Deus est ipsum esse per essentiam, & quoniam esse in abstracto conuenit Deo per se in primo modo perfectatis; sed esse non potest conuenire

nire per se in aliquo modo perfectatis alicui creaturæ factæ aut factibili, vt diximus in quæstione præcedenti, & in conclusionibus quæstionis articuli primi, sed omni creaturæ conuenit per participationem, ergo nulla creatura excedit aliam excessu analogico, & alterius rationis, sicut Deus excedit creaturæ. Confirmatur argumentum. Esse conuenit omnibus creaturis factis, & factilibus per participationem, ergo esse conuenit omnibus vniuoce, & æqualiter saltem formaliter loquendo, vt dicemus infra quæst. ult. art. 8.

¶ Quarto probatur conclusio. Omne esse cuiuscunque substantiæ factæ aut factibilis ponitur in prædicamento substantiæ reductiuè, vt dicemus infra, quæst. ult. art. 4. ergo omne tale esse conuenit vniuoce in ratione essendi. Confirm. & explicatur. Esse substantiæ in cõmuni est ratio generica ad esse nominis, & ad esse equi, & ad esse aliarum substantiarum: ergo esse est illis vniuocum, ratio enim generica vniuoca debet esse.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio, nulla substantia creatæ quantumuis eleuata, facta aut factibilis, excedit alteram in ratione essendi, taliter quod esse dicatur de illis analogicè, sicut de substantia, & accidente. Itaque nulla substantia creata, vel creabilis, quantumuis eleuata excedit alteram excessu quodam analogico, & veluti alterius rationis, sicut substantia excedit accidens: hæc conclusio manifestissima est, & probatur.

¶ Primo probatur. Substantia excedit accidens ordinis naturalis excessu analogico in ratione essendi, vt dicunt omnes Metaphysici, quoniam accidens non habet esse nisi in substantia; nam esse est inesse, & dependet à substantia tanquam à subiecto in ratione essendi, sed impossibile est, quod vna substantia creata dependeat ab alia substantia, quantumuis eleuata, & factibili à Deo in ratione essendi isto modo: ergo non excedit alteram analogicè hac analogia. Minor probatur. Omnis substantia est ens per se, & non dependet ab alia substantia tanquam à subiecto, nec dependere potest, ergo non pendet ab alia substantia tanquam accidens à subiecto.

¶ Secundò probatur conclusio. Substantia excedit accidens ordinis naturalis, quoniam substantia est alterius generis, & prædicamenti, & ita est veluti alterius rationis, & est excessus analogicus in ratione essendi, sed substantia superior, & eminentior non est alterius generis, & prædicamenti à substantia alia inferiori, imò nec esse potest, nā omnes substantiæ sunt entia per se, id est, non in alio, pertinentes ad idem prædicamentum substantiæ: ergo substantia superior non excedit inferiorem excessu analogico, sicut substantia excedit accidens. Vnde ad argumenta facta in principio articuli respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est quintum huius quæstionis, respondetur, quod quamuis esse dicatur analogicè de diuino esse, & de esse creato, non inde sequitur, quod esse dicatur analogicè de substantia superiori, & inferiori: Et huius differentie sunt aliquæ rationes. Prima ratio est, Deus excedit in ratione essendi omnem creaturam, cæterum vna creatura substantialis fortassis non excedit aliam in ratione essendi saltem formaliter, vt dicemus infra quæst. vltima art. 3. nam esse conuenit merè accidentaliter, & per participationem creaturis, & ita conuenit æqualiter saltem formaliter, Deo verò conuenit essentialiter, excessus verò vnus rei supra alteram non debet attendi penes id quod accidentale est, sed penes id quod essenziale est. Vnde vna creatura non dicitur alia perfectior: & eminentior propter excellentius esse, sed quoniam habet ex-

cellentiorem differentiam, Deus verò dicitur excellentissimus omnium, eo quod est ipsum esse, & ipsum esse est essentia eius. Secunda ratio differentie est. Vt constat ex dictis in quæstione præcedenti, & in tota ista quæstione, & præcipuè in articulo tertio, diuinum esse excedit omne aliud esse creatum per hoc quod diuinum esse est vniuersalissimum, ambiens & continens omnem perfectionem essendi, esse verò creatum est esse particulare, dicens particularem perfectionem essendi, & hac ratione diuinum esse excedit excessu analogico, & alterius rationis; nam dicit aliam diuersissimam rationem, essendi, cæterum esse substantiæ superioris, & perfectioris quantumuis eleuata, semper est esse determinatum, & particulare sicut esse substantiæ inferioris, & ita non excedit excessu analogico, & alterius rationis. Igitur vna creatura substantialis potest aliam excedere in ratione essendi intra idem genus, quoniam habet magis de actualitate, & perfectione, sicut vna species excedit aliam, non tamen sicut actus purus excedit id quod habet aliquod de potentialitate admixtum. Deus igitur qui est Rex gloriæ, & totius esse actus purus, nihil habens admixtum de potentia excedit veluti totum quoddam vniuersale continens omnem actualitatem, & perfectionem: cæterum vna substantia aliam excedit non sicut totum quoddam vniuersale, continens omnem perfectionem, nam vt diximus in quæstione præcedenti in prima, & secunda conclusione quæstionis, esse creatum non potest includere, nisi partialem perfectionem. Et ita vna substantia excedit aliam, veluti pars perfectior excedit illam, quæ non est ita perfecta: nam dicit rationem essendi partialem. Est optimum simile. Nam sicut ens abstractum abstractione formali, dicit vniuersalem rationem entis abstractissimam, alie verò rationes sunt partiales inter se, ita diuinum esse est vniuersale, & totale, alie verò substantiæ sunt partiales. Et sicut rationes partiales entis sunt magis, vel minus perfectæ inter se, secundum quod dicunt magis, vel minus de actualitate, & recedunt à potentialitate, non tamen sicut ratio entis sic abstracta excedit alias, ita in proposito. Sed hinc oritur dubium. Nam ens abstractum abstractione formali non dicitur analogicè de illa ratione sic abstracta, & de Angelo supremo, verbi gratia, & hoc videtur certum; nam nullus hactenus docuit talem analogiam, tamen illa ratio sic abstracta includit omnem rationem essendi, Angelus verò quantumuis supremus minimè: ergo quantumuis Deus in ratione essendi includat omnem perfectionem, non verò creatura, non dicitur analogicè esse de Deo, & creaturis. Respondetur negando consequentiam. Et ratio differentie est optima. Quia Deus in ratione essendi habet se veluti membrum quoddam veluti contentum sub illa ratione, quamuis sit præcipuum membrum, cæterum ratio entis sic abstracta, non habet rationem membri contenti sub illa ratione vniuersali, sed est totum diuisum, & diuisum non dicitur analogicè de seipso, & de alio contento sub illa ratione, sed illa de quibus dicitur analogicè, debent esse veluti inferiora ad ipsum diuisum. Ex dictis respondetur ad argumentum, quod esse conuenit creaturis excellentioribus excellentiori modo, tamen in ratione esse partialis, Deus verò habet esse excellentiori modo totaliter.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod quamuis substantia corporis inferioris dependeat in fieri, & in conseruari à substantia corporis superioris, dependet tanquam à causa efficiente, non tanquam à subiecto à quo habet esse sicut pendet accidens à subiecto, & ita non sequitur, quod esse

esse dicatur analogicè de substantia corporis inferioris, & superioris, sicut dicitur de substantia, & accidente, præcipue nam ut dicemus infra, quæst. 10. substantia corporis inferioris non dependet in esse a substantia corporis superioris tanquam a causa principali, nulla enim creatura potest esse causa principalis essendi, sed dependet ab illa tanquam a causa instrumentali. Solus enim Deus, qui habet plenitudinem essendi est causa principalis essendi, causa verò instrumentalis non necessario debet excedere excessu quodam, præcipue alterius rationis, cum non debeat habere plenitudinem talis rationis.

¶ Ad tertium argumentum artic. Respondetur, quod ut constat ex rationibus, factis pro prima, & secunda conclusione, manifesta implicatio est, quod Deus producat aliquam substantiam, quæ aliam excedat in ratione essendi analogicè, vel sicut Deus excedit esse creatum, vel sicut accidens exceditur analogicè a substantia.

¶ Ad primam confirmationem, respondetur, quod Deus potest producere in infinitum substantias longe perfectiores quàm sit primus Angelus, in infinitum inquam iuxta rationem, & genus substantiæ creatæ. Et ita nunquam erit excessus infinitus simpliciter in ratione essendi. Omnes enim substantiæ creatæ, & creabiles finitæ sunt simpliciter, & consentiæ sub determinato genere, ad rationem verò analogiæ requiritur excessus simpliciter infinitus. Item quælibet creatura producta cum habeat esse finitum, & limitatum, non potest excedere in infinitum quamlibet aliam creaturam.

¶ Ad secundam confirm. Respondetur, quod diuinum esse excedit esse creaturæ excessu quodam analogico, quoniam simpliciter loquendo excedit in infinitum esse creatum, cum habeat omnem plenitudinem essendi, creatura verò non potest simpliciter loquendo excedere in infinitum aliam creaturam propter rationem iam dictam. Præcipue. Quia ut diximus in solutione ad primum, vna creatura excedit aliam penes intrinsecam, & essentialiam, & non in ratione essendi, quæ extrinseca est creaturis.

¶ Ad quartum argumentum articulum, constat ex dictis in secunda conclusione, quod est manifesta implicatio, quod vna substantia quâcumvis infima sit, pendeat a substantia suprema in ratione essendi tanquam accidens a subiecto. Nam Deus etiam de potentia absoluta non potest mutare essentialias rerum, essentia verò substantiæ est, quod non pendeat ab alia substantia creata tanquam a subiecto. Quod si quis dicat, quod potest Deus facere de potentia absoluta, quod accidens quod ex natura sua pendet a subiecto, & a substantia, non pendeat de facto, ut patet in Mytherio Eucharistiæ: ergo poterit Deus similiter facere, quod substantia inferior quæ ex natura sua non pendet ab alia, tanquam a subiecto, modo de facto pendeat. Respondetur, quod quamuis Deus possit id facere, non tamen inde inferatur analogia in ratione essendi inter illas duas substantias: nam analogia debet attendi iuxta naturas rerum, & iuxta naturalem dependentiam, vnius ab altero: unde sicut esse dicitur analogicè de substantia, & accidenti, quamuis accidens in aliquo casu non pendeat a substantia tanquam a subiecto, omnia ex natura sua pendet, ita etiam esse non dicitur analogicè de duabus substantiis, quamuis vna dependeat ab alia per Dei omnipotentiam, quia essentialitas substantiæ quantumvis infima non pendet ab alia substantia tanquam a subiecto. Ex dictis hoc articulo colligitur aperte solutio quinti articuli huius quæstionis quintæ.

Ad sextum
diuis. quæ-
stionis, est
articuli.

ARTICULUS VI.

Utrum esse dicatur analogicè de gratia, & de alijs formis ordinis supernaturalis, & de rebus ordinis naturalis, taliter quod gratia sit membrum principale.

ET in hoc articulo loquendum est de gratia, quoniam tenet præcipuum locum inter formas diuini ordinis. Itaque postquam definitum est, quod nulla creatura ordinis naturalis facta, aut factibilis potest aliam excedere excessu quodam analogico, sicut Deus excedit res creatas, inquirimus an aliqua creatura ordinis supernaturalis excedat creaturas ordinis naturalis excessu analogico, sicut Deus excedit entia omnia creata, & creabilia. Et videtur vera pars affirmatiua huius dubij.

¶ Primo arguitur argumento sexto huius quæstionis. Gratia est participatio quædam plenitudinis diuini esse, creatura verò ordinis inferioris. minime: ergo, sicut ratio essendi dicitur analogicè de Deo, & creaturis, ita ut Deus sit membrum principale, ita etiam dicitur de gratia, & alijs rebus ordinis inferioris, ita ut gratia sit membrum principale.

¶ Secundo arguitur. Ut supra, quæst. 4. art. 6. conclus. 2. dictum est, gratia est forma quædam transcendens totum ordinem naturæ, & de ordine rerum, quæ sunt suum esse, res vero ordinis naturalis non sunt de ordine rerum, quæ sunt suum esse, ut constat: ergo esse dicitur analogicè de illis, taliter, quod gratia sit membrum principale. Probatur consequentia: nam esse dicitur analogicè de Deo, & creaturis, quia Deus est suum esse, non verò creatura, ut iam sæpe dictum est in hac quæstione. Confirmatur argumentum. Quamuis gratia sit quoddam accidens, tamen ex natura sua pertinet ad ordinem substantiæ, & non cuiuscunque substantiæ, sed substantiæ, quæ est suum esse: ergo gratia analogicè excedit esse rerum inferiorum.

¶ Tercio arguitur. Esse, ut iam dictum est analogicè dicitur de Deo, & creaturis, quoniam esse in Deo dicit omnem plenitudinem essendi, & dicit totalem perfectionem in essendo, creatura verò non dicunt, nec dicere possunt omnem rationem essendi, sed particulam quandam, & rationem essendi partialem, sed ut dictum est in quæst. præcedenti art. 6. conclus. 1. gratia est participatio quædam plenitudinis totius esse diuini, aliæ verò creaturæ sunt participationes particularium rationum diuini esse: ergo etiam dicitur analogicè de gratia, & alijs rebus ordinis naturalis.

¶ Quarto arguitur. Nam in loco citato in præcedenti argumento in solutione ad quartum illius articuli definitum est, quod simpliciter & absolute loquendo, gratia est perfectior, quam substantia ordinis naturalis, iste autem excessus non potest esse eiusdem ordinis, & rationis, sed analogicus, cum gratia non sit ordinis naturalis, sed supernaturalis: ergo. Confirmatur argumentum. D. Thom. in 1. 2. quæst. 113. art. 9. ad primum argumentum expresse docet, *Quod bonum gratiæ vnius maius est, quam bonum nature totius vniuersi*, & idem docet Caietan. ibidem, at hoc non posset esse verum, nisi esset excessus analogicus, & alterius rationis: ergo.

¶ In oppositum est. Primo, ut dictum est in eodè sexto argumento huius quæstionis, gratia est quoddam accidens, ut constat, entia verò ordinis naturalis sunt substantiæ, ut est manifestum: ergo esse non potest dici analogicè de gratia, & de rebus ordinis natu-

naturalis, saltem quæ sunt substantiæ, probatur consequentiam: nam substantia nobilior, & perfectior esse habet quam accidens, siquidem habet esse per se, accidens verò habet esse in alio.

¶ Secundò arguitur. Esse dicitur analogicè de substantia, & accidenti ordinis naturalis, & per prius de substantia, quoniam accidens in suo esse dependet à substantia, cum sit entis ens, sed gratia quamuis sit ordinis supernaturalis, est accidens quoddam habens esse in substantia naturali, & dependens ab illa in suo esse, sicut accidens ordinis naturalis, ergo esse dicitur analogicè de substantia ordinis naturalis, & de gratia, & per prius de substantia ordinis naturalis.

¶ Tertiò arguitur. Ad rationem analogiz necessarium est, quod membrum minus principale dependeat in tali ratione à membro magis principali, ut patet in analogia accidentis ordinis naturalis, & substantiæ, in qua accidens pendet in esse à substantia, & in analogia Dei, & creaturarum in ratione essendi, in qua omnes creaturæ dependent à Deo, sed substantia creata ordinis naturalis, & omnes aliæ res eiusdem ordinis naturalis, non dependent à gratia in esse, ut constat: ergo esse non dicitur de illis analogicè, ita ut gratia sit membrum principale.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Gratia est de ordine, & genere rerum, quæ excedunt analogicè res naturales, & ordinis naturalis in ratione essendi, Itaque, sicut iam dictum est, esse dicitur analogicè de diuino esse, & de qualibet creatura facta aut factibili, taliter quod diuinum esse sit membrum principale, gratia verò est affinis, & coniuncta in ratione essendi cum Deo; & ita pertinet ad ordinem rerum, quæ analogicè excedunt res naturales.

¶ Primò probatur conclusio ex sacris literis. Ut sæpe dictum est, præcipue tamen in conclusione huius questionis, Deus dicitur *Rex gloriæ*, quoniam præminet, & excedit omne esse creatum excessu analogico, & alterius rationis; item dicitur excelsus, & sublimis, propter hanc etiam rationem; sed ratione gratiæ dicuntur iusti Principes eminentissimi, & eleuatissimi; ergo gratia est forma quædam eminentissima pertineans ad ordinem rerum diuinarum, quæ excedunt analogicè res naturales. Minor constat Psalm. 112. ubi *Deus dicitur excelsus super omnes gentes*. Et statim, *Suscitans à terra inopem, & de stercore erigens pauperem, ut collocet eum cum Principibus, cum Principibus populi sui*, Esaiæ 32. loquens de iusto, inquit, *Isse in excelsis habitas*, quoniam gratia tribuit maximam eminentiam, & celsitudinem, quam ipsa habet. Vnde Ecclesia ratione gratiæ, & aliorum bonorum diuini ordinis, quæ sunt in Ecclesia, dicitur Esaiæ 2. *Mons maxime excelsus, & in vertice montium*, in quo significatur, quod transcendit omnem naturalem celsitudinem. Hac etiam ratione Apocalyp. 12. Ecclesia dicitur *Mulier amicta Sole*, id est, diuina luce, & claritate, & *Luna sub pedibus eius*, ut significetur eius celsitudo, & eminentia super omnia creata.

¶ Secundò probatur. Quia supra q. 4. art. 6. conclus. 1. ex sacris literis, & Sanctis, & rationibus, probauimus, quod gratia sit de ordine rerum, quæ sunt suum esse, ergo gratia est de ordine rerum, quæ excedunt entia naturalia excessu analogico, & alterius rationis. Et hanc conclusionem probant argumenta facta in principio huius dubij.

¶ Ad cuius expositionem duo adnotanda sunt. Primum est, quod sicut supra quæst. 4. art. 6. conclus. vltima dictum est, quod pertinere ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse, nihil aliud est quam habere affinitatem, & cognationem cum ipso esse per es-

sentiam, & attingere ipsum esse per essentiam, non dissimiliter pertinere ad ordinem rerum, quæ excedunt res naturales excessu quodam analogico, & alterius rationis nihil aliud est, quam habere affinitatem & cognationem cum diuino esse, quod excedit excessu analogico, & alterius rationis res creatas, & ratione huius affinitatis, & coniunctionis participat quandam celsitudinem, & eminentiam, sicut supremum infimi attingit infimum supremi: vnde sicut Deus finis est rerum omnium propter suam maximam perfectionem, & eminentiam, & excessum analogicum, ita esse gratiæ est finis respectu rerum ordinis naturalis, ut diximus loco immediatè citato ad quartum argumentum.

¶ Secundò aduertendum est, quod hac ratione gratia, & alia entia supernaturalia dicuntur à Theologo altioris, & diuini ordinis, quoniam ista entia formaliter loquendo, excedunt entia naturalia excessu quodam analogico, & veluti alterius rationis, itaque sicut Deus propter suam plenitudinem essendi habet maximam celsitudinem, & eminentiam, ita etiam huiusmodi entia, quæ habent coniunctionem, & affinitatem cum diuina plenitudine essendi participant istam celsitudinem, & hac ratione dicuntur ordinis diuini, & altioris rationis, imò alterius rationis.

¶ SECUNDA conclusio. Esse non dicitur analogicè de gratia, & alijs rebus ordinis naturalis; Itaque gratia simpliciter, & absolute loquendo non excedit excessu analogico entia naturalia, quamuis ut iam diximus in prima conclusione, quod pertinet ad ordinem rerum, quæ excedunt excessu analogico res naturales. Hæc conclusio probatur.

Secunda conclusio.

¶ Primò probatur. Ut diximus in loco sæpe citato, quamuis gratia sit de ordine rerum, quæ sunt suum esse, non tamen est suum esse, & quamuis pertineat ad ordinem rerum, quæ habent plenitudinè essendi, non tamen habet plenitudinem essendi; ergo esse non cōuenit analogicè gratiæ, & alijs rebus ordinis naturalis. Confirmatur primò argumentum. Deus in ratione essendi excedit analogicè res creatas, quia habet omnem plenitudinem essendi, res verò creatæ minime, sed habent partialem rationem essendi, sed gratia non habet plenitudinem essendi, sed partialem, cum sit creatura finita, & limitata: ergo non excedit analogicè in ratione essendi, alias creaturas. Confirmatur secundo. Deus in ratione essendi excedit analogicè omnes res creatas, quia est esse per essentiam, creaturæ verò sunt entia per participationem, sed gratia non est esse per essentiam, sed per participationem, cum sit creatura: ergo. Confirmatur tertio. Esse diuinum est diuersæ rationis analogicè, ut iam diximus, quoniam in sua intrinseca ratione includit omnem perfectionem, non verò esse creatum, itaque esse diuinum est omnis alia perfectio, non verò esse creatum, sed esse gratiæ, quamuis sit altioris rationis, non includit omnem perfectionem, nec est omnis perfectio, cum sit aliquid creatum, & productum: ergo.

¶ Secundò probatur conclusio. Substantia ordinis naturalis in ratione essendi excedit analogicè accidens ordinis naturalis, quoniam accidens dependet à substantia in suo esse tanquam à subiecto, & causa effectiua, ut statim dicemus, & ita diximus in loco immediatè citato ad quartum; sed res naturales non pendent à gratia in suo esse tanquam à subiecto, & causa efficiente: ergo gratia non excedit analogicè res ordinis naturalis. Minor est manifestum.

¶ Tertiò probatur conclusio. Diuinum esse, quoniam excedit analogicè omne esse creatum non collocatur in aliquo genere cum rebus creatis, sed

est extra omne genus, sed gratia cū sit aliquid creatum ponitur in aliquo genere, & in illo continetur, ut constat; ergo gratia non excedit analogicē res ordinis naturalis.

¶ Quarto probatur conclusio omnibus argumentis factis in oppositum, quæ omnia conuincunt istā conclusionem. Itaque considerandum est, quod gratia ex eo, quod est participatio quædam plenitudinis diuini esse, attingit diuinam celsitudinem, & illius excessum analogicum, cæterum ea parte quæ creatura est, & participatio diuinæ perfectionis deficit à diuinā celsitudine, & eminentiā, & ita simpliciter loquendo non excedit analogicē res ordinis naturalis. Quo supposito respondendum est ad argumenta vtriusque partis: nam quædam procedunt contra primam conclusionem, alia verò contra secundam. Ad argumenta posita primo loco, quatenus procedunt contra secundam conclusionem, respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est sextum quæstionis huius respondetur, concessio antecedenti, negando consequentiam: nam gratia ex eo, quod est participatio diuini esse, deficit à diuinā perfectione essendi, sicut lux, quæ est in aere (quæ est participatio lucis Solis) deficit à perfectione lucis solaris. Et ita non habet tantam perfectionem essendi, sicut ipse Deus, & consequenter in ratione essendi non excedit tantum res ordinis naturalis sicut Deus ipse. Vnde Deus excedit analogico excessu, & alterius rationis, non verò gratia, tamen ex eo quod est participatio plenitudinis diuini esse, attingit istum excessum analogicum formaliter loquendo.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod concludit primam conclusionem, & non procedit contra secundam, propter rationem iam dictam in solutione præcedentis argumenti. Et idē respondetur ad confirmationem, & ad tertium argumentum articuli.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod quamuis gratia simpliciter, & absolute sit perfectior quam substantia naturalis, non sequitur inde, quod excedat talem substantiam analogico excessu, sed tantum sequitur, quod gratia pertineat ad ordinem rerum, quæ excedunt res naturales excessu analogico. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad argumenta in oppositum, quatenus militat contra primam conclusionem respondetur. Ad primum argumentum.

S V B A R T I C V L V S.

An esse dicatur analogicē de gratia, & substantia ordinis naturalis, taliter quod substantia ordinis naturalis sit membrum principale.

ET videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primo arguitur argumento primo, & secundo in oppositum. Sicut accidens ordinis naturalis in suo esse dependet à substantia, ita gratia (quæ est accidens ordinis supernaturalis) in suo esse dependet à substantia, ut constat: ergo sicut in ratione essendi analogantur accidens ordinis naturalis, & substantia, taliter quod substantia sit membrum principale, ita analogantur gratia, & substantia ordinis naturalis, taliter quod substantia ordinis naturalis sit membrum principale.

¶ Secundo arguitur. Substantia ordinis naturalis est ens per se, accidens verò quantumvis sit ordinis

diuini, & supernaturalis, est ens in alio, & entis ens, ut patet in gratia, quæ est qualitas animæ inherens: ergo esse simpliciter dicitur analogicē de illis; & per prius de substantia ordinis naturalis. Confirmatur argumentum; nam substantia ordinis naturalis est simpliciter ens, accidens verò etiam supernaturalis non est simpliciter ens, sed entis ens: ergo esse dicitur de illis analogicē, & per prius de substantia ordinis naturalis.

¶ Tertiò arguitur, substantia ordinis naturalis, & accidens ordinis supernaturalis, ut gratia nō conueniunt vniuocē in ratione entis, vel in ratione essendi, sed analogicē, & accidens ordinis supernaturalis in hac analogia non est membrum principale excedens: ergo membrum principale est substantia. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Nam ut diximus in secunda conclusione, articuli gratia (quæ est accidens ordinis supernaturalis) non excedit entia ordinis naturalis simpliciter loquendo excessu analogico. Maior verò probatur. Substantia enim ordinis naturalis, & eius esse ponuntur in prædicamento substantiæ, accidens vero quantumvis supernaturalis ponitur in prædicamento accidentis, & similiter eius esse, sed prædicamentum substantiæ, & accidentis nihil potest esse commune vniuocum, sed analogum: ergo.

¶ Quarto arguitur. Quoniam probabilis est sententia, ut diximus supra in loco. iape citato, quod simpliciter, & absolute loquendo, substantia ordinis naturalis est perfectior quam accidens ordinis supernaturalis, ut gratia: ergo probabile etiam est, quod esse dicitur analogicē de illis: ita ut substantia ordinis naturalis sit membrum principale.

¶ In oppositum est primo. Quamuis gratia sit accidens, tamen, ex natura sua pertinet ad supremum ordinem primæ, & supremæ substantiæ, quæ est esse per essentiam, & quæ habet plenitudinem essendi, ut iam diximus in articulo, & est ordinis rerum, quæ excedunt analogicē omnia creata ordinis finiti: ergo simpliciter, & absolute loquendo, esse non dicitur analogicē de substantia ordinis naturalis, & de gratia, taliter quod gratia sit membrum minus principale, substantia verò ordinis naturalis membrum principale. Confirmatur argumentum. Quamuis gratia non sit ens per se, sed ens in alio, substantia verò ordinis naturalis sit ens per se, tamē gratia pertinet ad ordinem supremum rei, quæ non solum est ens per se, verum etiam est ens per essentiam, & ipsum esse cum omni plenitudine: ergo gratia in ratione essendi non potest esse membrum minus principale respectu substantiæ ordinis naturalis.

¶ Secundo arguitur. Si aliqua ratione substantia ordinis naturalis excederet excessu analogico in ratione essendi gratiā quæ est accidens, maxime quia tale accidens depēdet à tali substantia tanq̃ accedens à subiecto, sed hæc ratio nulla est: ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor probatur multipliciter. Primo probatur Minor. Quamuis gratia sit accidens, est tamen de ordine rerum, quæ sūt substantia, & non quæcunque substantia, sed substantia, quæ est ens per se, à qua dependet omnis substantia ordinis naturalis, imo omnia creata: ergo. Secundo probatur minor. Accidentia ordinis naturalis dependent à substantia non solum tanquam à subiecto, sed etiam tanquam à sustentatiuo, quod est dependere aliquo modo in genere causæ efficientis, ut diximus supra q. 4. art. 6. ad 4. argumentum in quodam dubio ibi proposito in primo argumento in oppositum: gratia verò quæ est accidens ordinis supernaturalis non pendet à substantia ordinis naturalis tanquā à sustentatiuo, veluti in genere causæ efficientis, & conseruantis; nam solum conseruatur à Deo,

à Deo, sed tanquam à subiecto, & materia, dependentia verò tanquam à subiecto, & materia non facit analogiam. Alias enim esse diceretur analogicè de forma, & materia, & per prius de materia à qua pendet forma in genere causæ materialis: ergo ratio adducta nulla est.

¶ Tertiò arguitur. Quāuis gratia (quæ est quoddā accidens) dependeat à substantia ordinis naturali tanq̃ à subiecto, substantia tñ ordinis naturalis dependet à gratia in genere causæ finalis, genus verò causæ finalis pfectius est simpliciter loquendo: ergo esse non est analogum ad substantiam naturalem, & ad gratiam, taliter quod substantia naturalis sit membrum principale: minor in qua est difficultas probatur; nam vt dicit Caietan. 3. par. q. 1. art. 3. & ibi fere omnes Thomistæ gratia via perfectionis est prima respectu rerum naturalium, & omnia naturalia ordinantur ad illam veluti ad finem; nam gratia perficit naturam. Confirmatur argumentum. Accidens ordinis naturalis non solum sustentantur à substantia ordinis naturalis, verum etiam ordinantur ad illam veluti ad finem; nam accidentia sunt propter perfectionem substantiæ tanquam propter finem, accidentia verò diuini ordinis non ordinantur ad perfectionem substantiæ naturalis tanquam ad finem, sed tanquam ad effectum, imo substantia ordinis naturalis ordinatur ad gratiam tanquam ad finem: ergo.

¶ Quartò arguitur. Quia in loco immediatè citato tanquam probabilius definitum est, quod gratia simpliciter, & absolute loquendo, est perfectior quam substantia ordinis naturalis: ergo esse non dicitur analogicè de substantia ordinis naturalis, & de gratia, taliter quod illa substantia sit membrum magis principale. Patet consequentia. Quia membrum magis principale simpliciter, & absolute loquendo, debet esse perfectius. Confirmatur argumentum. Vt diximus in articulo ex doctrina D. Thom. & Caiet. bonum gratiæ vnus maius est quam bonū totius vniuersi: ergo nullo modo dicendum est, quod vna substantia ordinis naturalis excedat analogicè gratiam in ratione essendi.

¶ Quintò arguitur. Quamuis in toto genere vna res excedat aliam, nihilominus omnibus consideratis, potest esse, quod non excedat, sed potius alia habeat excessum: explicatur hoc: viuens absolute præstantius est non viuente in toto genere, nihilominus tamen aliquod non viuens, scilicet, cælum melius est viuente, videlicet, formica: ergo quamuis substantia in toto genere sit præstantior accidente, nihilominus tamen accidens ordinis diuini, vt gratia habet excessum supra substantiam.

¶ In hac difficultate supponendum est id quod supra in loco sæpe citato dictum est: gratia in sua intrinseca ratione includit duplicem rationem: vnā veluti materialem, aliam verò veluti formalem. Materialis est, quod est quoddam accidens creatum inhærens animæ. Secunda ratio est veluti formalis, scilicet, quod est quædam participatio Dei specialis, vt iam diximus, quæ transcendit totum ordinem naturæ: secundum primam rationem pertinet ad ordinem rerum creaturarum, secundum rationem verò secundam pertinet ad ordinem diuinum infinitum rerum increatarum, secundum primam rationem ponitur in prædicamento, & pertinet ad genus, & speciem rei creatæ, ac secundum rationem secundam non ponitur in genere nec in specie, sed est aliquid eminentissimum transcendens omnia ista.

¶ PRIMA conclusio. Si gratia consideretur primo modo, esse dicitur analogicè de gratia, & substantia ordinis naturalis, ita vt substantia ordinis

naturalis sit membrum principale. Hanc conclusionem probant argumenta facta primo loco, quæ omnia Confirmantur primo. A toto genere substantia habet esse perfectius, & accidens in ratione accidentis habet esse dependenter à substantia, & habet inesse: ergo considerando gratiam in ratione accidentis, perfectius esse habet simpliciter loquendo substantia ordinis naturalis, ac subinde dicitur esse analogicè de illis, & principaliter de substantia ordinis naturalis. Confirmatur secundo. Gratia secundum quod est quoddam accidens productum, est eiusdem rationis, & speciei cum alio accidente naturali, verbi causa, cum aliquo habitu naturali, sed esse dicitur analogicè de illo habitu naturali, & de substantia naturali, taliter quod substantia naturalis sit membrum principale: ergo etiam dicitur analogicè de substantia naturali, & de habitu gratiæ, secundum quod est accidens productum, taliter quod substantia ordinis naturalis sit membrum principale, probatur consequentia, nam si sunt eiusdem speciei illa duo accidentia in ratione accidentium, debent habere eandem dependentiam.

¶ SECUNDA conclusio. Si gratia consideretur secundo modo, esse non dicitur analogicè de gratia, & substantia ordinis naturalis, taliter quod substantia ordinis naturalis sit membrum principale. Hæc conclusio probatur argumentis factis secundo loco, quæ illam probant, quæ omnia confirmantur primo. Nam vt diximus in articulo, gratia formaliter loquendo, est de ordine rerum, quæ excedunt analogicè res ordinis naturalis: ergo secundum istam rationem substantia naturalis non potest excedere analogicè gratiam. Confirmatur secundo, secundum istam rationem est aliquid affirm., & attingens supremam substantiam, quæ est ens per se, à qua dependent omnes res: ergo secundum istam rationem non potest substantia naturalis excedere illam analogicè.

¶ Dubium tamen est, an simpliciter, & absolute loquendo, esse dicatur de illis analogicè, taliter quod substantia ordinis naturalis sit membrum principale. Considerandum enim est quod gratia simpliciter & absolute loquendo, includit illas duas rationes positas in fundamento huius articuli, & includit illas essentialiter. Etenim sicut Christus Dominus in sua intrinseca ratione includit Diuinitatem & humanitatem, aliquid increatum, & aliquid creatum, ita gratia in sua intrinseca ratione includit, quod sit quoddam accidens productum, includit etiam quod sit ordinis diuini, & ita dubitatio est, an omnibus consideratis, esse dicatur analogicè de gratia, & de substantia ordinis naturalis, taliter quod illa substantia sit membrum principale.

¶ TERTIA conclusio. Simpliciter, & absolute loquendo, esse non est analogum ad gratiam, & ad substantiam ordinis naturalis, taliter quod substantia ordinis naturalis sit membrum principale. Hæc conclusionem probant argumenta facta secundo loco, & argumenta, quæ adducta sunt in loco sæpe citato, ad probandum quod simpliciter, & absolute loquendo, gratia est aliquid excellentius, & perfectius quam substantia ordinis naturalis, quod quidem explicabitur amplius in solutione ad argumenta, quæ facta sunt primo loco. Ad argumenta facta primo loco, quæ procedunt contra secundam, & tertiā conclusionem responderetur.

¶ Ad primum argumentum subarticuli, quod est primum, & secundum in oppositum articuli, respondetur negando, quod esse gratiæ dependeat à substantia eodem modo, atque accidens naturale: nam accidens ordinis naturalis non solum dependet à substantia tanquam subiecto & materia, sed

sed etiam quodammodo in genere causæ efficientis: nam subiectum est sustentatiuum, & conseruatiuum accidentium, & in genere causæ finalis, quia accidentia ordinis naturalis ordinantur ad substantiam tanquam ad finem, & propter dependentiam, istam in genere causæ efficientis, & finalis esse dicitur analogicè de substantia naturali, & accidenti eiusdem ordinis, non ex eo solum quod accedens pendeat à substantia tanquam à subiecto, gratia verò solum pendet à substantia naturali tanquam à subiecto, non tanquam à causa efficiente vel finali, nam gratia à solo Deo conseruatur, & ipsa est finis rerum ordinis naturalis, imò etià vt diximus, gratia pertinet ad ordinem substantiæ, à qua pendet omnia in genere causæ efficientis, & ad quam ordinantur omnia. Imò adnotandum, quod quamuis gratia sit accedens, simpliciter tamen est de ordine rei substantialis, & quæ est suprema substantia, & ens per se, & ita simpliciter excedit gratia. Et ita diximus in articulo, quod est de ordine rerum, quæ excedunt excessu analogico res naturales.

¶ Ad secundum argumentum subarticuli respondetur, quod quamuis substantia ordinis naturalis sit ens per se, accedens verò ordinis supernaturalis sit ens in alio, vt gratia, tamen est de ordine rei, quæ est ens per se, imò quæ essentialiter est ipsum esse plenum cum omni perfectione. Itaque quamuis substantia ordinis naturalis quodammodo excedat gratiam ex eo quod est ens per se, tamen gratia simpliciter excedit, quoniam pertinet ad ordinem supremæ substantiæ, à qua pendet omnia. Taliter quod esse in alio coniunctum & affine isti supremæ substantiæ est aliquid eminentius, quam esse per se in substantia naturali. Ad confirmationem quæ optima est respondetur, quod quamuis substantia ordinis naturalis sit ens per se, vt distinguitur ab ente in alio, accedens verò ordinis naturalis sit ens in alio, nihilominus tamen potest dici ens simpliciter propter coniunctionem quam habet cum Diuina essentia, quæ est ens per se, idem simpliciter, & omnibus modis, itaque esse in alio in gratia coniunctum cum supremo ente per se, & affine, illi potest dici simpliciter esse, & æquiualeat, & excedit esse per se, quod inuenitur in substantia naturali, & est eminentius esse simpliciter loquendo.

¶ Ad tertium argumentum subarticuli respondetur, quod substantia ordinis naturalis excedit analogicè in esse gratiam, considerando illam materialiter in ratione entis producti, & accidentis, cæterum considerando gratiam formaliter, vt est participatio diuini esse, excedit gratia taliter quod pertinet ad ordinem rerum, quæ excedunt res naturales excessu analogico, simpliciter verò loquendo, perfectior est gratia propter cognitionem, & affinitatem quam habet cum illa eminentissima substantia, quæ est ens per se includens omnem perfectionem essendi, & excedens analogicè omnia creata, & creabilia. Et aduertendum, quod esse de istis non dicitur purè; & omnino vniuocè propter rationem immediatè dictam, dicitur tamen vniuocè; nam vt iam diximus, quamuis substantia ordinis naturalis ponatur in prædicamento substantiæ, & habeat esse substantiale, gratia verò habeat esse accidentale, hoc tamen esse accidentale propter affinitatem, & coniunctionem quam habet cum suprema substantia, quæ habet plenitudinem essendi, æquiualeat esse substantiali creato, imò superat tale esse. Et ad argumentum dicendum, quod substantia ordinis naturalis, & accedens ordinis naturalis non possunt conuenire vniuocè in ratione essendi, quoniam accedens ordinis naturalis purè continetur in ratione accidentis, accedens verò ordinis supernaturalis (quale est gra-

tia) non purè continetur in ratione accidentis, sed propter affinitatem quam habet cum suprema substantia, attingit rationem supremæ substantiæ, & excedit esse substantiæ ordinis naturalis.

¶ Ad quartum argumentum subarticuli respondetur, quod licet illa opinio sit probabilis, longe probabilior est opposita, vt ibidem diximus: & ista sententiam sequimur nunc.

¶ Ad argumenta in oppositum huius subarticuli respondetur, quod probant secundam, & tertiam conclusionem, & vt militent contra primam, facillimè dissolui possunt. Præcipuè soluitur secundum argumentum, quod habet aliqualem difficultatem, dicendo, quod accidentia ordinis supernaturalis in ratione accidentis materialiter, & à toto genere pendunt à substantia non solum tanquam à subiecto, verum etiam tanquam à sustentatiuo, & conseruante: imò fine, quamuis formaliter loquendo gratia non habeat hoc, & per hoc patet ad tertium, quod etiam militat contra primam conclusionem. Et ex dictis in isto subarticulo soluitur primum, & secundum argumentum quæ facta sunt in oppositum in articulo.

¶ Ad tertium argumentum in oppositum articuli respondetur, quod substantia ordinis naturalis dependet à gratia in suo esse tanquam à fine, & hoc satis est ad hoc quod gratia participet rationem diuinæ analogiæ. Considerandum enim est, quod vt diximus supra in hac quæstione: creaturæ dependet ab ipso Deo tanquam à fine, & causa exemplari, & efficienti omnium rerum, & in hoc consistit ratio analogiæ Dei ad creaturas, cæterum gratia respectu rerum ordinis naturalis attingit istam analogiam, vt diximus, & ita habet rationem finis respectu rerum naturalium, quamuis non sit finis omnino vltimus, sed adiunctus, & affinis fini vltimo, scilicet Deo, deficit tamen ab hac analogia, quoniam non est causa efficiens respectu rerum naturalium. Ex dictis in hoc articulo soluitur argumentum sextum huius quæstionis. Ex dictis verò in tota hac quæstione soluitur quintum argumentum quæstionis principalis, & radicalis.

¶ Ex dictis colligitur etiam vsum maxime adnotandum, videlicet, quod Deus per naturam suam est rex totius esse, & est rex simpliciter, & absolute loquendo. Itaque si aliqui alij sunt reges, illud non habent per naturam suam, sed per electionem, vel aliquo alio iure accidentario, Deus verò per essentiam & naturam suam est rex gloriæ, & totius esse, & est rex simpliciter, & absolute loquendo. Et ratio huius desumitur ex dictis, nam vt dictum est ex D. Dionys. cap. 2. de diuin. nominib. & ex D. Tho. ibidem. Rex est ille qui habet conuenientiam cum suis subditis, vt possit esse utilis illis, habet etiam excessum, vt respectum & reuerentiam exigat, Deus autem per naturam suam habet conuenientiam, & vnitatem cum omnibus rebus, est tamen vnitatis analogica cum excessu analogico, vt dictum est. Et ita Deus per naturam suam rex est omnium rerum, & omnium seculorum, cum sit eminentissimus. Itaque sicut dicimus, quod Deus per naturam, & essentiam suam est ipsum esse, alia verò non per naturam, sed accidentaliter. Non dissimiliter Deus per naturam suam est rex eminentissimus, excedens omnia etiam simul sumpta excessu quodam analogico, & alterius rationis. Alij verò sunt reges accidentaliter. Et ita Deus in sacris literis simpliciter, & absolute dicitur rex, sicut simpliciter, & absolute dicitur esse, & ita dicitur *Confitebor tibi Domine rex*, Ecclesiastici cap. 51. & dicitur *rex gloriæ*, id est totius esse, vt iam sæpe supra dictum est, & comprobatur multis testimonijs sacre scripturæ. Hoc ipsum docent Sancti multi

Notandum
maxima

Coll. ma-
xime adno-
tandum.

multis in locis. Præcipue D. Dionys. cap. 5. de diuinis nominib. quo in loco dicit, *Quod Deus non quodammodo est existens, sed incircumscriptiue totum in seipso comprehendens esse, propter quod & rex dicitur secularum, itaque ratio, & causa quare Deus dicitur rex secularum, est plenitudo diuini esse, & in cap. 2. vocat Deum perfectionis principem. Et cap. 12. multa dicit de rege regum, & domino dominorum: vide illa in illo, quoniam elegantissima sunt, Et ita sicut Deus in Sacris literis, & in Sanctis dicitur simpliciter esse, & verè esse, & dicitur quod solus ipse est propter plenitudinem, & eminentiam essendi, & dicitur quod solus habet immortalitatem propter omnimodam immutabilitatem, & quoniam ipse per naturam est, & est omnibus modis immutabilis, ita etiam dicitur, quod solus ipse est rex, l. ad Timotheum 6. *Solus potens, rex regum, & dominus dominantium.* Illa enim dictio, *solus*, non solum debet coniungi cum illa dictione, *potens*, sed etiam cum illa dictione, *rex, Dominus*, & cum sequentibus, nã solus ipse per naturam, & essentiam suam habet celsitudinem, & eminentiam necessariam ad rationem regis, & ita solus ipse dicitur rex, eminentissimus per naturam, imò dicitur rex regum, quod si alij regnant, non conuenit illi regnum, per essentiam, &*

naturam suam, sed per aliquid accidentarium, imò si habent aliquid, ratione cuius sint apti ad regnum illud habent accidentaliter, & si excedunt in ratione, & intellectu, ille excessus non conuenit homini essentialiter, & per naturam, nam homines omnes sunt eiusdem naturæ, & speciei, & naturalem habet æqualitatem. Imò sicut dicimus, quod Deus, quia est ipsum esse per essentiam, & ita est causa, & radix actus essendi creati, & ab illo deriuatur omne esse: ita etiam à rege per essentiam deriuatur omne regnum per participationem. Et ita dicitur in lib. Sapientiz. *Per me reges regnant, &c.* Et D. Dionys. cap. 12. de diuin. nominib. vbi hoc expressè docet. Et hoc significatur aperte, cum dicitur rex regum, & Dominus dominantium. Quasi excedens reges, & dominos, & causans regnum, & dominium creaturarum. Igitur Deus per naturam, & essentiam suam est rex regum, & Dominus dominantium, quoniam per naturam, & essentiam suam excedit omnia entia in ratione essendi excessu quodam analogico, & habet etiam conuenientiam. Plurima verò alia mysteria ad hoc pertinentia alibi dicuntur. 7

¶ Ad sextum argumentum principalis questionis. Circa hoc argumentum est.

Circa sextum argumentum principalis questionis quasi grauiissima, & optima.

Q V A E S T I O S E X T A GRAVISSIMA ET OPTIMA.

Vtrum sit proprium Dei, quod eius essentia sit immutabilis.



Væ quidem questio proponitur à nobis ad explicandã amplius plenitudinem diuini esse, & eius maximam, eminentiam. Et à parte negatiua arguitur.

¶ Primo arguitur argumento sexto factò in principio questionis principalis.

Quoniam in sacris literis significatur, quod diuinum esse mutatur: ergo saltem est mutabile secundum aliquam rationem, vel secundum aliquod accidens, quamuis non sit mutabile secundum esse substantiale.

¶ Secundo arguitur. Si aliqua ratione Diuinum esse est immutabile, maxime quia est actus purus infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem essendi, & ita non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingerat, hæc enim est ratio D. Thom. 1. par. quest. 9. art. 1. sed hæc ratio nulla est: ergo. Minor in qua est difficultas probatur. Nam in Diuino esse non continentur omnes perfectiones creatæ essendi formaliter, sed solũ eminenter, vt dictum est supra quest. prima principali, præcipue in secunda conclusione primi articuli: ergo potest Deus acquirere aliquam perfectionem essendi formaliter, ac subinde mutari: vltima consequentia est euidens; nam mutatio nihil aliud est, quam acquisitio alicuius perfectionis, & entitatis. Prima verò consequentia probatur. Quia si Deus formaliter non habet talem perfectionem:

ergo potest illam acquirere formaliter.

¶ Tertio arguitur. In mysterio ineffabili Incarnationis Diuinum esse de facto mutatum est: ergo Diuinum esse est mutabile. Consequentia est euidens. Antecedens verò constat. Deus enim in hoc mysterio acquisiuit naturam substantialem, nempe naturam humanam quam antea non habebat, acquirere verò naturam substantialem est mutari vt constat, imò acquirere aliquid accidentale est mutari ergo.

¶ Quarto arguitur. Gratia, & charitas, & alia bona ordinis diuini, & supernaturalis sunt eiusdem ordinis, & rationis cum ipso Deo, & participationes quædam particulares ipsius Dei, vt definitum est supra quest. 4. art. 6. præcipue in prima conclusione, tamen omnia ista entia sunt corruptibilia, & mutabilia: ergo etiam ipse Deus. Consequentia videtur bona. Minor verò probatur. Nam gratia, & charitas, & alia entia ordinis diuini de facto amittuntur, & corrumpuntur per peccatum mortale, vt docet D. Thom. in 2. 2. q. 24. art. 12. ergo sunt corruptibilia, & mutabilia.

¶ Quinto arguitur. Multæ aliæ res sunt incorruptibiles, & immutabiles: ergo non est proprium Diuini esse, quod sit immutabile, & incorruptibile. Consequentia est euidens. Nam id quod est proprium Dei non potest competere alicui creaturæ. Antecedens verò constat. Nam D. Thom. 1. par. q. 50. art. 5. expressè docet, quod Angeli sunt incorruptibiles, & in eadem parte q. 75. art. 6. idem docet de anima rationali: ergo.

¶ Sexto arguitur. Saltem sequitur, quod alicui creaturæ possit conuenire immutabilitas in aliquo certo genere, verbi causa, in esse substantiali, vel in aliquo alio determinato. Consequens autem est falsum: ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur.

batur. Quia solum est proprium Dei, quod sit immutabilis secundum omnem rationem, sicut proprium est illius, quod sit ipsum esse plenissimum; ergo immutabilitas secundum aliquam rationem determinatam potest competere alicui creaturæ. Falsitas consequentis probatur. Quoniam esse etiam determinatum non est intrinsecum alicui creaturæ: ergo etiam secundum illam rationem non est creatura incorruptibilis.

¶ Septimò arguitur. Sequitur quod Deus de potentia absoluta non possit facere aliquam creaturam immutabilem, & incorruptibilem. Consequens autem est falsum: ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Esse immutabilem, & incorruptibilem est proprium Dei: ergo etiam de potentia Dei absoluta res aliqua non potest esse immutabilis, & incorruptibilis. Falsitas consequentis patet. Nam quamvis homo secundum naturam sit mutabilis, & corruptibilis, tamen per Dei virtutem supernaturalem erit immutabilis, & incorruptibilis in patria: ergo.

¶ In oppositum est. Diuinum esse est amplissimū, ambiens & cōmens omnem perfectionem essendi, & est purissimum, & eminentissimum, ita ut hoc nō possit alicui creaturæ competere, ut supra definitū est: ergo maxime proprium est Dei esse immutabilem, & incorruptibilem.

¶ In hac difficultate supponendum primo, & advertendum, quid sit immutabilitas, & incorruptibilitas; quod quidem ex mutabilitate, & corruptibilitate explicari potest. Igitur immutabilitas, & incorruptibilitas est carentia mutabilitatis, & corruptibilitatis, & ita sicut mutabilitas, & corruptibilitas dicunt potentiam passivam ad mutationem aliquam, & corruptionem, ita immutabilitas, & incorruptibilitas dicunt carentiam potentiz passivæ ad mutationem, & corruptionem.

¶ Secundò supponendum, & notandum, quod aliquid esse simpliciter immutabile contingit dupliciter. Vno modo ita ut ly (simpliciter) distinguatur contra secundum quid, & isto modo illud erit simpliciter immutabile, quod ex natura sua, & essentia sua habet immutabilitatem. Alio modo aliquid dicitur simpliciter immutabile, quod est immutabile omnibus modis, & secundum omnem rationem, quoniam ly (simpliciter) aliquando idem valet, quod omnibus modis, quibus positis.

Conclusio:

¶ Est conclusio. Diuinum esse simpliciter, & absolute loquendo est immutabile per suam essentiam, hæc conclusio est fundamentalis huius quæstionis, & ita diligentissime probanda est.

¶ Primò probatur conclusio ex Sacris literis, in quibus hæc veritas manifestè continetur. Exo. tertio, ubi habetur in nostra littera, *Ego sum qui sum*, in textu Hebræo habetur, *Ero qui ero*, ad significandam essentiam diuinæ naturæ, & excellentiam illius super omnes alias, quod perseverantia essendi soli Deo convenit suapte natura, id est, seipso solo absque dependentia; nam aliæ res quantumvis excellentes, & immutabiles perseverantia essendi habent à Deo, ut postea dicemus, & ita solus Deus potest certissime dicere de futuro *Ero qui ero*. vide Caiet. sup. illum locum Num. cap. 23. dicitur: *Non est Deus quasi homo ut mentietur, nec ut filius hominis, ut mutetur*. Et Psalm. 101. hoc clarissime dicitur: *Initio tu Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cæli, ipsi peribunt, tu autem permanes, & omnes sicut vestimentum veterascent, & sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur, tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient*: In quo quidem testimonio mirabili artificio Propheta explicat Dei immutabilitatem: nam terra quantumvis stabilita sit, &

fundata, & cæli quantumvis perfecti, & purissimi sint, cum sint producti immediate ab ipso Deo mutari, & variari possunt. Deus autem ipissimus est, & immutabilis, ubi adnotandum est, quod diuina immutabilitas significatur; tum in eo, quod dicitur *Tu autem permanes*. Tum etiā, & præcipue in eo quod dicitur *tu autem idem ipse es*. Ea enim quæ mutantur non habent unitatem, sed habent diuersitatem, secundum quod ab vno in aliud transeunt. & ita induunt diuersas rationes, Deus autem dicitur omnino idem, quia immutabilis est. Et hac optima ratione Deus in Sacris literis dicitur singulariter vnus, in quo quidem non designatur tantum, quod sit vnus numero, cum Deus sit supra omnem numerum, sed per hoc aperte significatur, quod nunquam à semetipso alter efficitur, id est, nunquam mutatur, nec in aliud vertitur, sed semper est idem ipse, & ita dicitur Deut. cap. 6. *Audi Israel, Dominus Deus noster Deus vnus est*, & Paulus ad Ephes. cap. 4. bis dicit, *Vnus Deus*, de quo vide Origenem homilia vni- ca in libros regum, ubi elegantissime loquitur ad nostrum propositum. Denique in illo loco Psal. explicatur diuina immutabilitas in eo quod dicitur, *Et anni tui non deficient, duratio tua sine carebit*. Item Malachiz cap. 3. dicitur, *Ego enim Dominus, & non mutor*. Iacobi cap. 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est, descendens à patre luminum; apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, ubi loquitur Apostolus de Deo, ad similitudinem huius Solis materialis, & vocat Deum illo nomine *Pater luminum*; cōstituit tamen differentiam inter Solem materiale, & Deū; nam Sol iste materialis mutatur, & sua mutatione aliquando illuminat, aliquando non illuminat: Deus autem sine aliqua varietate, & mutatione. Item ad significandam diuinam immutabilitatem, Deus in Sacris literis dicitur immortalis. 1. ad Timoth. c. 1. *Regi seculorum immortalis*. & cap. 6. *Rex regum, & Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem*, id est, omnimodam immutabilitatem: nam ut dicit Augustinus (& locus adducetur infra) in omni mutatione mors quædam est, cum in illa peremptum sit aliquid quod ibi erat, & ita ad significandam diuinam immutabilitatem Deus dicitur immortalis. Hac etiā ratione Deus dicitur singulariter viuus, ad significandum, quod viuit vita, quæ finire non potest morte, ut dicit Glossa ordinaria. Exodi 3. in illis verbis, *Ego sum, qui sum*. Et ita docet Gregor. lib. 18. moral. cap. 1. & 1. Reg. 14. *Viuit Deus*. Ierem. cap. 10. *Dominus autem Deus verus est, ipse Deus viuens*, & in Sacris literis sunt innumera testimonia quæ hoc dicunt, & non est necessarium plura adducere. Vnde ad significandum, quod Dei vita immutabilis est, & immortalis, contraponitur in Sacris literis rebus deficientibus. 1. ad Timoth. cap. 6. *Diuitibus huius seculi præcipe non altum sapere, nec sperare in incerto diuitiarum, sed in Deo viuo, ubi diuitijs fallacibus, & deficientibus contraponit Deum viuum indeficientem*. Et Actuum cap. 14. *Et nos mortales sumus similes vobis hominis annunciantes vobis ab his vanis conuerti ad Deum viuum*. Et ad idem significandum non solum vocatur, sed viuens in æternum. Ecclesiast. 18. *Qui viuit in æternum*. Apocalyp. 4. *Viuenti in secula seculorum*. Et hac etiam ratione authore August. lib. 11. de ciuit. cap. 10. Deus dicitur *ipsa vita*. Ioan. 14. *Ego sum via, veritas, & vita*, quia non potest deficere, hæc autem testimonia in demonstrationibus declarabuntur. Est tamen locus optimus, qui loquitur in speciali de Christo in quantum Deus ad Hebræos. 1. *Qui cum sit splendor gloria, & figura substantiæ eius, in illa enim particula (figura) aperte significatur diuina*

diuina immutabilitas; nam figura etiam in rebus corruptibilibus habet immutabilitatem; vt dicunt Philosophi: nam quantumcunque varietur homo, & corrumpatur, figura semper manet eadem, & hac ratione Christus dicitur *Figura diuine substantie*, ita aliqui loco illius particulæ, legunt, *character*, quod quidem est indelebile, vt docet D. Thom. 3. par. quæst. 63. art. 5.

¶ Secundo probatur conclusio ex definitione Innocentij Tertij in cap. firmiter. de summ. Trinit. & fide catholica, vbi Summus Pontifex hanc veritatem definit, dicens, *Firmiter credimus, &c. quod vnus solus est verus Deus, æternus, immensus, & incommutabilis*. Et infra loquens de Christo Domino, inquit, *Qui cum secundum diuinitatem sit immortalis, ergo.*

D. Dionys.

¶ Tertio probatur hæc conclusio ex dictis Sanctorum. In primis D. Dionys. cap. 1. de diuin. nominib. inquit, *Quod periti deitatis omnium causam multis nominibus ex multis causis laudant, sicut bonum, sicut pulchrum, &c. sicut regem regnantium, sicut veterem dierum, sicut sine senectute, & inuariabilem*. Et cap. 2. vocat Deum *indeficientem causam*. Et dicitur ibidem *inuariabilis essentia*. Et cap. 6. Diuina vita vocatur *vita æterna*. Et dicit *Semper viuens Diuina vita est*. cap. 9. dicit de Deo. idem autem est *super substantialiter, æternum, inconuersibile in se ipso manens, semper secundum eadem, & eodem modo habens, &c.* Et subdit, *intransmutabile, inuariabile, non augmentabile, non minorabile, &c.* Plura loca adducuntur in articulis. D. Gregor. Nazianzenus orat. 15. de Deo loquens, inquit, *quod est flabilis, & immobilis in omnibus*. D. Ambrosius lib. 5. de fide. cap. 2. explicans illud, *Solus habes immortalitatem*, inquit, *Quomodo enim immortalitatem non habet, qui vitam habet in semetipso, habet utique in natura, habet in substantia, & habet non per gratiam temporalem, sed per sempiternam diuinitatem*. Idem docet in epistola prima ad Timotheum cap. 1. in illis verbis, *Regi seculorum immortalis*. D. Gregor. lib. 12. Moral. cap. 17. in illis verbis, Iob cap. 15. *Ecce inter Sanctos eius nemo immutabilis*, inquit: *Quid enim mutabilitas nisi mors quadam est? quæ dum rem quamlibet in aliud mutat, quasi occidit quod fuerat, vt incipiat esse quod non erat, & de auctore omnium scriptum est, qui solus habet immortalitatem, quia, videlicet, in semetipso solus immutabilis est, &c.* Vide etiam lib. 16. moral. c. 18. cum explicat illa verba Iob cap. 23. *Ipse enim solus, & lib. 18. moral. cap. 1. vbi dicit, nam quia essentiam vita habet, mors non habet, vt Deum esse fateretur, ait: viuit Deus*. etiam D. Hieronym. docet istam veritatem tom. 6. super cap. 8. Zachariæ in illis verbis. *Et erit sicut erat is maledictio in gentibus, &c.* D. Augustinus etiam docet istam veritatem in locis innume-

D. Gregor. Nazian.

D. Ambros.

D. Gregor. Magn.

D. Hieron.

D. August.

ris tom. 1. lib. 3. de libero arbit. cap. 17. & lib. de moribus ecclesiæ cathol. cap. 10. tom. 2. episto. 102. tom. 5. lib. vnic. de fide ad Petrum cap. 7. vbi dicit, *Firmiter tene, & nullatenus dubites Sanctam Trinitatem solum verum Deum, sicut æternum, ita solum naturaliter incommutabile esse, hoc enim significat, cum dicit seruo suo Moysi. Ego sum qui sum: hinc & Psalmus dicit, Inisio tu Domine terram fundasti, &c.* lib. 1. de Trinit. cap. 1. & cap. 6. & lib. 7. de Trinit. cap. 3. *Est enim vere solus, quia incommutabilis est, &c.* tom. 4. lib. 1. de essentia diuinitatis, *Solus, immensus, atque incomprehensibilis, solus incircumscriptus, solus immutabilis, incorporeus, immortalis*. Idem docet tom. 6. lib. vno de natura boni contra Manichæos c. 23. Et lib. 3. contra Maximum Arrianorum Episcopum cap. 11. tom. 9. tract. 23. in Ioan. Et tract. 38. & eius verba adducuntur infra lib. de cognitione veræ viæ cap. 30. & 31. *Mutabilitas est quadam mortalitas, Dum enim quid de præterito in futurum mouetur*

*quasi præterito moritur. Deus solus est immutabilis, quia nihil præteriti ei decedit, nihil futuri accedit, sed quidquid est, vel fuit, vel erit, totum sibi præsens adest. Et sicut non potest cogitari, quod aliquando inisum habuerit, ita quoque non potest cogitari, quod unquam finiri possit. Vide alia multa loca eiusdem Augusti. D. Chrysost. homil. 5. in epist. ad Timoth. inquit. *Immortalitatem nos ita, vt Deus habemus? absit, vt quispiam sentiat: quoniam ipse hanc per naturam, nos autem per gratiam*. D. Bernard. docet eandem sententiam in duobus elegantissimis locis allegatis, & adductis supra conclusione secunda principalis quæstionis.*

D. Chrysost.

D. Bernard.

¶ Quarto probatur conclusio autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim docent istam sententiam in 1. sent. dist. 8. D. Thom. ibid. quæst. 3. art. 1. & in 1. par. q. 9. art. 1. & opusc. 3. cap. 4. & in alijs multis locis, ergo.

B

¶ Quinto probatur conclusio demonstrationibus. Prima demonstratio desumitur ex parte diuinæ puritatis, celsitudinis, & eminentiæ. Deus ex natura sua, & per essentiam suam est actus purus sine permixtione alicuius potentie, ergo Deus per essentiam suam est immutabilis. Consequentia est euidentis. Quia omne, quod mutari potest debet esse in potentia, siquidem potest aliquid acquirere, ac subinde debet esse in potentia ad illud. Antecedens verò constat ex supradictis, item constat. Nam Deus est primum ens simpliciter loquendo, ergo debet esse actus purus; nam actus prior est potentia. Confirmatur primo argumentum. Vt supra quæst. 3. dictum est, Deus per essentiam suam est forma quædam purissima; eleuatissima, & eminentissima, abstracta ab omni potentialitate, & corruptione, & ita ibi dictum est, quod omnes perfectiones sunt in illa modo eminentissimo, ergo Deus per essentiam suam est immutabilis. Probatur consequentia. Quoniam forma, quæ abstractior est, & purior, & eminentior, minus habet de mutabilitate, quod patet; nam forma Angelica, quoniam eminentior & purior quam forma humana, habet minus de mutabilitate, & potentialitate, quæ est principium corruptionis, & Angelus quo fuerit superior, & eminentior, minus mutabilis est propter eandem rationem. Igitur cum Deus sit forma quædam purissima, & eminentissima, erit omnino immutabilis. Confirmatur secundo. Ens abstractum abstractione formali, vt sic est maxime immutabile, & incorruptibile, & ita est obiectum metaphysicæ; quia præscindit per intellectum ab omni potentialitate, & corruptione, sed Deus abstractione reali formali est eleuatissimus ab omni potentialitate, & corruptione, & ita supra diximus, quod diuinum esse assimilatur enti sic abstracto abstractione formali, ergo Deus est immutabilis, & incorruptibilis. Itaque propter eius celsitudinem, & eminentiam est extra spheram mutabilitatis, & corruptionis, & mutatio, & corruptio non possunt ad illum pertingere, cum sit *Supra cælos gloria eius*, Psal. 112. id est, purior & eminentior, vt supra diximus. Et hac ratione Itaz cap. 57. dicitur de Deo *excelsus, & sublimis*, & ad significandum, quod ex eius maxima celsitudine, & eminentia oritur æternitas, quæ est vniformitas diuini esse, & immutabilitas, sequitur in Prophetis, *habitans æternitatem*. Hac etiam ratione D. Paulus in locis citatis coniungit illos duos titulos mirabili artificio, *Regi seculorum immortalis, Rex regum, &c. qui solus habet immortalitatem*; ad significandum, quod immortalitas, & omnimoda immutabilitas oritur ex eminentia regia. Nam supra, in illa tertia quæst. conclusione 2. in locis quæ adducuntur ex Sacra scriptura in tertio loco diximus, quod Deus dicitur rex gloriæ, &

Prima demonstratio.

C

D

E

rex

rex absolute propter maximam eius celsitudinem, & eminentiam. Consuetum enim est in Paulo coniungere duos titulos, quando vnus ex alio oritur. Et ita etiam D. Dionys. in primo loco citato vtitur modo vtitur sui magistri, cum dicit, Sicut regem regnantium, sicut veterem dierum, sicut sine senectute, & muuariabilem.

Secunda demonstratio.

¶ Secunda demonstratio desumitur ex parte diuinæ simplicitatis, Deus per naturam suam, & essentiam est simplicissimus, & ita supra quæst. 2. in conclusione principali, & in conclusione primi articuli definiuimus, quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum maxima cum vnitatem, & simplicitatem, ergo Deus per essentiam suam est immutabilis. Probatur consequentia. Nam omne quod mutatur debet esse aliquo modo compositum; nam manet quoad aliquid, scilicet, quoad subiectum, & quoad aliquid non manet, v.g. quod mouetur ab albedine in nigredinem manet secundum substantiam, & transit secundum accidens. Qua ratione Deus in sacris litteris dicitur singulariter vnus, & idem ipse, ad significandam eius maximam immutabilitatem, quæ ex vnitatem, & simplicitatem oritur. Et D. August. ex diuina simplicitate colligit eius immutabilitatem, epist. 102. dicit. Legitur quidem & spiritus sapientia multiplex, sed recte etiam dicitur simplex, multiplex enim, quoniam multa sunt quæ habet, simplex autem, quia non aliud quam quod habet est. Ex quo infert statim dicens. Vnde idem filius Dei incommutabilis est, &c. Et tom. 3. lib. 6. de Trinita. cap. 6. & 7. inquit. Nihil enim simplex mutabile est: & tom. 5. lib. 11. de ciuitate Dei cap. 10. statim in principio inquit. Est itaque bonum solum simplex, & ob hoc solum incommutabile, quod est Deus.

Tertia demonstratio.

¶ Tertia demonstratio desumitur ex diuina plenitudine essendi. Vt dictum est in conclus. 2. quæst. principalis, Deus per essentiam suam est ipsum esse, elaudens & continens in se omnem perfectionem essendi, ita vt nulla de perfectionibus essendi illi desit, ergo non potest aliquid acquirere, nec extendere se ad aliquid, ad quod prius non pertinebat, ac subinde immutabilis est per essentiam suam. Hæc vltima consequentia probatur. Nam omne quod mutatur pertingit ad aliquid, ad quod prius non pertinebat. Prima vero consequentia probatur. Quia si includit in se omnem perfectionem essendi non potest aliquid acquirere. Hæc autem demonstratio, quæ elegantissima est, explicabitur ex professo in art. secundo.

Quarta demonstratio.

¶ Quarta demonstratio desumitur etiam ex parte diuinæ amplitudinis. Deus enim nullum habet contrarium, ergo ex natura sua, & per suam essentiam est immutabilis. Consequentia videtur bona. Quia vnumquodque corrumpitur a suo contrario. Antecedens vero probatur. Nam Deus est ipsum esse, comprehendens in se omnem perfectionem essendi, ergo nihil quod sit potest esse ei contrarium, ipsi enim esse nihil potest esse contrarium nisi non esse. Confirmatur hæc ratio, & explicatur in exemplo iam posito. Quia sicut se habet ens abstractum abstractione formali, ita se habet Deus qui est abstractus abstractione reali formali, sed ens abstractum abstractione formali nullum habet contrarium in rerum natura: nam claudit omnem rationem entis, & ita cum nullo ente potest habere oppositionem. Sicut dicere solemus, quod relatiuum in communi non habet relatiuum cui opponatur, ergo Deus non habet contrarium, ac subinde est immutabilis, & incorruptibilis.

D. August. Hac demonstratione vtitur D. August. tom. 3. libro 10. 1. lib. 2. vnico de fide & symbolo capite 4. explicans illud de morib. Ego sum qui sum. Vbi sic ait. Nam secundum id, M. anichæo quod vnigenitus est filius Dei, non potest dici fuisse &

erit, sed tantum est, quia quod fuit iam non est, & quod erit nondum est. Ille ergo est incommutabilis sine conditione temporum & varietate, nec aliunde arbitror manere, quod famulo suo Moyse tale nomen suum insinuauit, &c. Ego sum qui sum, &c. ex quo iam spiritualibus animis patere confido nullam naturam Deo esse posse contrariam. Si enim ille est, & de solo Deo proprie potest dici hoc verbum, quod enim verè est incommutabiliter manet, quoniam quod mutatur fuit aliquid quod iam non est, & erit quod nondum est, nihil habet Deus contrarium. Si enim queratur a nobis quid sit albo contrarium, responderemus nigrum, si quereretur quid sit calido contrarium, responderemus frigidum, si quereretur quid sit contrarium veloci, responderemus tardum, & quæcunque similia: cum autem queritur quid sit contrarium ei quod est, recte respondetur, quod non est. Et tom. 5. lib. 12. cap. 2. inquit, explicans illud, Ego sum. Cum Deus summa essentia sit, hoc est, summe sit, & ideo immutabilis sit, rebus quas ex nihilo creauit esse dedit, &c. Ac per hoc ei natura quæ summe est, quæ faciente sunt quæcunque sunt contraria natura non est nisi quæ non est, ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est, summe essentia, & auctori omnium quæcunque essentiarum essentia nulla contraria est.

¶ Vltimò probatur conclusio autoritate omnium Philosophorum. Omnes enim, tam antiqui, quam moderni dixerunt, quod primum principium rerum omnium, & quod mouet omnia, est omnino immobile, & immutabile; ergo.

¶ Quibus positis respondendum est ad argumenta facta in principio quæstionis. Ad primum argumentum huius quæstionis, quod est sextum quæstionis principalis.

ru. t. i. id in isto elegantissimè loquitur.

Ad primum quod est sextum principis quæstionis, articulus primus.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit mutabilis secundum aliquam rationem, vel accidens.

Potest enim contingere, quod aliquid sit immobile & incorruptibile secundum esse substantiale, & tamen quod mutetur secundum esse accidentale, & secundum aliquam rationem particularem, vt patet in angelo, & in celo, & in anima rationali. Et videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primo arguitur illo argumento. In illis enim locis sacre Scripturæ expressè significatur, quod Deus saltem secundum aliquam rationem sit mobilis, & idem habetur ex multis locis Sanctorum.

¶ Secundò arguitur. Deus creat de nouo, & iustificat, vt constat, ergo acquirit aliquam perfectionem, ac subinde mutari potest. Vltima consequentia est euident. Quia acquisitio perfectionis mutatio est, prima vero consequentia probatur; nā creatio, & iustificatio actiua aliqua perfectio est, siquidem reperitur in Deo, hæc quidem perfectio antea non erat: nam antea non creabat, nec iustificabat actum, ergo Deo aduenit aliqua perfectio. Quod si quis dicat, quod Deus modo dicitur creare actum, & iustificare non per mutationem Dei, sed per hoc, quod res ipsæ mutantur, & de nouo sint. Contra: Deus de nouo vult creare, & iustificare, ergo de nouo habet aliquam perfectionem. Probatur consequentia. Nam volitio (quæ est actio immanens) perfectio intrinseca est, & non dicitur Deus velle per hoc quod producat effectum. Antecedens vero probatur. Deus modo vult creare mundum, & antea non volebat, & modo vult iustificare, & antea non: nam si vellet efficaci volitione, sequeretur effectus; nā voluntati diuinæ non possumus resistere.

V 2. ¶ Tertiò

¶ Tertiò arguitur. Deus operatur propter finem, ergo Deus sua operatione intendit aliquid acquirere, ac subinde mutatur. Vltima consequentia bona est, vt iam probauimus in argumento precedenti. Prima verò consequentia probatur. Quoniam omne agens quod operatur propter finem, sua operatione intendit aliquid acquirere, vt constat in omnibus agentibus. Antecedens verò asseritur à D. Thom. 3. contra gent. cap. 17.

¶ Quartò arguitur. Deus potest mutari secundum locum, & acquirere nouum locum, ergo salte Deus est mutabilis secundum locum, consequentia est euident. Antecedens probatur, nam Deus potest annihilare istum mundum, & producere alium, ergo incipit esse de nouo in aliquo, & desinit esse in alio, ac subinde acquirit nouum locum. Confirmatur argumentum. Quando aliquid mouetur secundum locum, mouetur saltem per accidens omnia quæ sunt in illo propter coniunctionem; vt definitur in 1. par. q. 53. art. 1. de angelo, qui est in aliquo tanquam in loco, qui per accidens mouetur moto loco, etiam si sit substantia spiritualis independens à loco, sed Deus est in omnibus rebus, vt docet D. Thom. 1. par. q. 8. art. 1. ergo ad motum rerum mouetur saltem per accidens.

¶ In oppositum est. Diuinum esse secundum omnem rationem est actus purus maxime abstractus à potentialitate, & corruptione, ergo secundum omnem rationem est immutabilis.

¶ In hoc articulo conclusio sit. Deus simpliciter, & omnibus modis, & secundum omnem rationem est immutabilis, & incorruptibilis. Itaque Deus consideratus secundum omnem rationem est omnino immutabilis. Hæc conclusio est explicatiua conclusionis huius questionis.

¶ Et ita probatur diligenter. Primo probatur ex Sacris literis, in illo enim testimonio Psal. 101. hoc aperte significatur, *Ipsi peribunt, tu autem permanes, & omnes sicut vestimentum veterascent, & sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur, tu autem idem ipse es, &c.* Vbi declarat diuinam Christi immutabilitatem secundum omnem rationem ex negatione trium generum mutationis inuentorum in vniuerso corporeo. In illa enim particula, *Ipsi peribunt*, mutatio substantialis tangitur, & attribuit illam cælis ratione cælorum inferiorum, qui corrumpuntur substantialiter modo secundum vnam partem, modo secundum aliam, & substantialem mutationem excludit à Deo dicens, *Tu autem permanes*. In illa vero particula *Omnes sicut vestimentum veterascent*, tangitur motus alterationis ab intrinseco, qui quidem motus inter omnia inanimata manifeste apparet in panno, dum ex se ipso atteritur & veterascent, & sub hac mutatione comprehenditur etiam mutatio secundum augmentum, & decrementum, quæ sine alteratione fieri nequit. Mutatio verò localis tangitur, cum dicitur, *& sicut opertorium mutabis, &c.* Nam sola mutatione locali mutamus vestimenta ad nutum nulla interueniente mutatione secundum quantitatem vel qualitatem, & hæc mutatio tribui potest cælis, omnia autem ista genera mutationum excluduntur à Deo, cum dicitur, *Tu autem idem ipse es, &c.* Vt significetur, quod Deus omnino immutabilis est secundum omnem rationem, & omnibus modis, & omni genere mutationis. Et hac ratione Deus dicitur maxime vnus, & singulariter vnus, ad significandum, quod secundum omnem rationem semper est vnus, & non efficitur alter, vt patet in testimonio citato in prima conclusione. Hac etiam ratione dicitur singulariter immortalis: quoniam omnibus modis est immutabilis, & secundum omnem rationem; nam, vt dicit August. tract.

38. in Ioannem. & in alijs multis locis, *In omni mutatione mors quædam est*. Et idem dicunt fere omnes Sancti; nec oportet plura loca Scripturæ pro nunc adducere.

¶ Secundò probatur conclusio ex locis Sanctorum. D. Diony. in locis citatis pro prima conclusione, non solum dicit Deum immortalem, immutabilem, sed etiam inuariabilem ad significandum, quod nullo modo mutatur, nec variatur sibi aliquam rationem. Et in loco vltimo citato dicit, *Idem autem est supersubstantialiter æternum, inconuersibile in seipso manens, semper secundum eadem, & eodem modo habens*. Et subditur *intransmutabile, inuariabile, non minorabile, non augmentabile, &c.* Vbi aperte dicit, quod secundum se, & secundum omnia quæ conueniunt ei semper est idem, & eodem modo se habens, & negat de illo omne genus mutationis sicut regius vates. Et circa finem capituli 9. de diuinis nominibus. inquit. *Manet in seipso ipse Deus, & immobili identitate singulariter est fixus, & super collocatus, & quod secundum eadem, & circa idem & eodem modo operatur, & secundum quod ipse intransmutabilis est ex se ipso omnino, & quod non potest ipse in contrarium moueri, & totaliter est immobilis, & hoc supersubstantialiter*. D. August. tom. 1. lib. 13. confessio. cap. 16. *Nam sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter, & vis incommutabiliter. Et essentia tua scis, & vult incommutabiliter, & scientia tua est, & scit incommutabiliter, & voluntas tua est, & vult incommutabiliter*. Vbi aperte docet August. Deum esse immutabile secundum omnem rationem, & secundum essentiam, & secundum intellectum, & secundum voluntatem, tomo 5. lib. 12. de ciuitate Dei cap. 7. inquit. *Hoc scio naturam Dei, nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, & ea posse deficere, quæ ex nihil facta sunt: & cap. 17. ait, Nobis autem fas non est credere aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur, quia nec affici dicendus est, tanquam in eius natura fiat aliquid, quod non antea fuerit, &c.* tom. 9. tract. 23. in Ioan. explicans illud, *Solus habet immortalitatem*, inquit. *Quia solus habet veram æternitatem*, ergo ibi nulla mutabilitas, plura, loco argumenti adducuntur artic. sequenti. Et idem docent alij Sancti in locis citatis in prima conclusione, & D. Thom. in illis locis ibi allegatis.

¶ Tertiò probatur conclusio demonstrationibus. Prima demonstratio est. Nam vt iam supra dictum est, Deus est actus purus, eleuatissimus à corruptione, & materia secundum omnem rationem, non enim solum in ratione essendi est suus vltimus actus, sed etiam in ratione cognoscendi est suum cognoscere, & intelligere, & in omni prorsus ratione, ergo Deus secundum omnem rationem & modum est immutabilis. Probatur consequentia. Quia omne, quod mutatur, necessario debet habere aliquid de potentia. Et ideo in Sacris literis vocatur *altissimus*. & *eminentissimus*, ad significandum, quod nullum genus mutationis possit illi attingere. Imo dicitur *Super calos gloria eius*, ad significandum, quod non potest aliqua mutatione moueri propter suam eminentiam, & puritatem; Nam cæli propter suam eminentiam, & puritatem non possunt moueri nisi motu locali, qui perfectissimus est, & non ita concretus materia. Deus igitur, qui eminentissimus est nulla mutatione moueri potest.

¶ Secunda demonstratio. Deus quamuis in se habeat omnes perfectiones essendi, illas tamen habet maxima cum vnitatem & simplicitate, ita vt omnes perfectiones in Deo sint vna simplicissima perfectio formalissime loquendo, vt dictum est supra quæst. 2. præcipue artic. 1. Sed vt dictum est in conclusione huius questionis. Deus secundum suam essentiam est immutabilis; ergo secundum omnem suam

Prima demonstratio

Secunda demonstratio

suam rationem est immutabilis. Et ita dicit Augu-
stinus tomo 5. lib. 11. de ciuitate cap. 20. circa finē,
*Dictus est in Scripturis sanctis, Spiritus sanctus sapien-
tia multiplex eo quod multa in se habeat: sed quæ ha-
bet hæc, & est & ea omnia unus est. Nec enim multas,
sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam
thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes
inuisibiles, atque incommunicabiles rationes rerum,
etiam visibilibus & mutabilibus, quæ per ipsam factæ
sunt ibi rationes rerum, quæ sunt in Deo vocantur in-
communicabiles. Confirmatur hæc demonstratio;
nam in Deo nullum est accidens, cum Deus sit ip-
sum esse in abstracto, cui nihil potest coniungi, vt
docet D. Thom. 1. par. q. 3. art. 6. sed Deus per essen-
tiam suam est immutabilis, vt definitiuimus in conclu-
sione quæstionis, ergo Deus simpliciter, & omnibus
modis est immutabilis.*

Tertia de-
monstratio

¶ Tertia demonstratio est, quæ desumitur ex di-
uina plenitudine, quæ videri potest in conclusione
quæstionis, & explicabitur articulo sequenti. Quia
ex diuina plenitudine essendi, & ex eo quod com-
prehendit in se omne esse, apertè colligitur, quod
nullo modo mutari potest, etiam secundum aliquā
rationem, & confirmari potest ratione quarta facta
pro illa conclusione. Itaq; Deus non solum est im-
mutabilis secundum essentiam suam simpliciter, &
absolutè loquendo secundum aliquam rationem,
sed omnibus modis, & secundum omnem rationem.
Vnde ad argumenta articuli respondendum est.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est pri-
mum etiam huius quæstionis, & sextum quæstionis
principalis responderetur cum D. Thom. 1. par. q. 9.
art. primo ad secundum, & in primo dist. 8. quæst. 3.
art. primo ad primum, *Quod diuina sapientia non
dicitur mobilis, quia in se moueatur, sed in quantum
procedit in effectus, & ista processio non est motus pro-
prie, sed habet quandam similitudinem motus; nam
in motu locali processio, id quod est in uno loco est
postmodum in alio, & deinde in alio, & sic deinceps
donec compleatur motus, similiter diuina sapientia,
quæ est exemplar rerum facit similitudinem suam
in creatura secundum ordinem, quia prius efficitur in
participatione diuina similitudo creaturæ superioris,
& posteriore inferioris, unde in hoc habet similitudinem
motus, quia ipsa diuina sapientia secunda similitudi-
nem suam efficitur in creatura, & sic in quantum simi-
litudinem diuine sapientie gradatim procedit a supremis
(quæ magis participant de eius similitudine) usque
ad infima rerum (quæ minus participant) dicitur esse
quidam processus, & motus diuine sapientie in res.
Et apponit D. Thom. exemplum aptissimum. Sicut
fidicamus Solem procedere usque ad terram, in quan-
tum radius luminis eius usque ad terram pertingit, &
ita exponit Diuum Dionysium in cap. primo de celesti
hierarchia, qui dicit, quod omnis processus diuine ma-
nifestationis venit ad nos à patri luminum moto, &
frequenter dicit diuinam bonitatem vel sapientiam
procedere in creaturas. Deficit tamen iste proces-
sus à ratione motus in duobus. Primo quidem, quia
in motu idem numero est in hoc, & in illo loco, sed
in isto processu diuine sapientie non est eadem nu-
mero in hoc & in illo, sed similitudo eius. Secundo
deficit; nam ad rationem motus requiritur ordo tē-
poris, sed in isto processu diuine sapientie quo pro-
cedit in diuersas creaturas, non est ordo temporis,
sed ordo naturæ, quia per prius naturaliter sunt in
participatione diuine bonitatis creaturæ nobilio-
res, etiam non tempore saltem ordine naturæ. Secun-
do responderi potest cum D. Dionysio cap. 9. de di-
uinis nominibus, ubi loquens de Deo, ait. *Moueri
enim ipsum religiose estimandum est, non secundum
positionem, aut mutationem, aut alienationem, aut**

*modalem, aut localem motum, non directum, non circu-
larem, non ex ambobus, non intelligibilem, non ani-
malem, non naturalem, sed eo quod substantiam
agat Deus, & contineat omnia, & totaliter omnia
prouideat, & eo quod adiut omnibus omnium circuitus
immesurabili, & ad existentia omnia prouisus pro-
cessibus, & operationibus. Sed & motus Dei immobi-
lis, vt decet Deum laudari sermone permittitur. Et
ad alium locum responderet D. Thom. in loco citato
ad tertium, *Quod Deus dicitur appropinquare in
sanctis scripturis metaphorice; nam sicut dicitur Sol
intrare domum, vel oriri in quantum radius eius per-
tingit ad domum, sic dicitur Deus appropinquare ad
nos, vel recedere a nobis, in quantum percipimus in-
fluentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus. Itaque
Deus dicitur appropinquare, vel recedere per mu-
tationem alterius extremi.**

¶ Ad secundum argumentum articuli. Dubium
est, an creatio, & iustificatio ponat aliquam muta-
tionem secundum aliquam rationem in ipso Deo.
Ratio dubitandi est, quæ proponitur in argumento:
Confirmatur primo illa ratio. Quia actioni diuinæ,
quæ fuit ab æterno in Deo, vel deest aliqua perfec-
tio in Deo, vt habet rationem creationis, & iusti-
ficationis, vel non, si nulla defuit perfectio ab æter-
no, ergo ab æterno habuit rationem iustificationis,
& creationis, ac subinde ab æterno creat, & iusti-
ficat, quod est absurdum, si deest aliqua perfectio, er-
go Deus perficitur, & mutatur quando aduenit illa
perfectio. Confirmatur secundo. Operatio diuina
non habet ab æterno omnem actualitatem, & com-
plementum necessarium ad rationem creationis, &
iustificationis, ergo potest illam actualitatem habere
in tempore, ac subinde mutari. Consequentia est
euidens, & antecedens probatur. Nam si operatio
diuina ab æterno habuit omnem actualitatem, &
complementum necessarium ad rationem creatio-
nis, & iustificationis, non potest assignari ratio qua-
re ab æterno non sequatur effectus inā posita actio-
ne ex parte agentis cum omni complemento, &
actualitate statim sequitur effectus. Confirmatur
tertio. Creatio, & iustificatio non est in rei veritate
causatiua effectus, sed est ipsa actualis productio
effectus, ergo non stat, quod ab æterno sit creatio, &
iustificatio ex parte Dei in sua vltima actualitate,
& quod non sequatur statim effectus.

¶ Nihilominus dicendum est, quod creatio, &
iustificatio nullam mutationem ponit in ipso Deo.
Hoc dictum constat primo ex iam supra adductis,
in quibus probauimus, quod in Deo nullo modo
potest esse mutatio. Secundo probatur. Vt docet D.
Thom. in 1. par. q. 45. art. 3. ad primum: *Creatio acti-
uè significata dicit actionem diuinam, quæ est eius es-
sentia, & idem dicendum est de iustificatione, sed di-
uina essentia est omnino immutabilis, vt diximus,
ergo Deus per talem actionem nullo modo muta-
tur. Tertio. Vt dicunt Theologi in eadem quæstio-
ne, & articulo, creatio est essentialiter actio imma-
nens Dei, & idem dicendum est de iustificatione,
sed omnis actio immanens Dei est in ipso immuta-
bilis, cum sit ipsamet essentia diuina formalissimè,
ergo. Confirmatur argumentum. Vt ibi dicit Tho-
mas, creatio actiua Dei nihil est aliud quam diui-
num dicere, & imperare, & idem est de iustificatione,
sed diuinum dicere est immutabile in Deo, ergo
etiā creatio, & iustificatio est immutabilis in Deo.*

¶ Cæterum vt respondeamus ad argumentum
cum suis confirmationibus notandum primo, quod
actio Dei per quam creat, & iustificat, formaliter
est actio immanens ipsius Dei, habet tamen modum
actionis transeuntis, & dicitur actio transiens saltem
virtualiter, & eminenter, vt docet Ferrar. 2. contra

Dubium.

gent. cap. 1. 16. & 23. & Capre. in 2. sent. dist. 1. q. 1. in argumentis contra primam conclusionem. Itaque actio diuina, quæ est creatio & iustificatio, est ipsamet essentia diuina, & est quædam operatio practica intellectus diuini, & imperiū diuini intellectus, quod explicatur Genesis cap. 1. per illud verbum, *Fiat*, quod verò habeat modum actionis transeuntis constat; nam actio transiens hoc habet sibi proprium, quod transit in effectum extra potentiam, sed illa actio Dei immanens, quæ est creatio, & iustificatio, transit in effectum extra diuinam potentiam, & ita habet modum actionis transeuntis, dicitur tamen, quod est virtualiter transiens, quoniam ex sua virtute habet proprium effectum ad extra, & habet producere, vt si Deus conferret virtutem meæ visioni, vel intellectui, vt seipsa produceret aliquid ad extra; talis actio formaliter esset immanens, virtualiter tamen est actio transiens.

¶ Secundo notandum est, quod de creatione, & iustificatione dupliciter loqui possumus. Primo modo considerando illam secundum rem, & secundum quod est actio Dei immanens. Secundo modo considerando potest secundum quod habet modum actionis transeuntis: secundum quod à nobis concipitur, & significatur. Et si creatio, & iustificatio consideretur in se ipsa, & secundum quod est actio immanens, sine dubio est operatio Dei æterna, & immutabilis. Nam vt diximus, est operatio practica diuini intellectus. Si autem consideretur creatio, & iustificatio, secundum quod à nobis concipitur per modum actionis transeuntis, non potest appellari æterna. Quia creatio, & iustificatio concepta per modum actionis transeuntis non potest esse nisi transeat in effectum ad extra, hoc enim est de ratione actionis transeuntis, effectus verò ad extra non est ab æterno, sed in tempore.

¶ Quibus positis ad rationem dubitandi in isto dubio, & ad secundum argumentum articuli respondetur, quod creatio, & iustificatio est actio immanens in Deo secundum essentiam suam, habet tamē modum actionis transeuntis. Et ita nō aduenit Deo de nouo quantum ad id, quod dicit in re, & quantum ad id, quod dicit in sua essentia, sed solum quantum ad id, quod habet actionis transeuntis, scilicet, quantum ad effectum ad extra. Vnde D. Thom. q. 3. de potentia. art. 17. ad 26. dicit, *Quod actio Dei est æterna, sed effectus non est æternus*. Et in solutione ad trigésimum dicit, *quod facere ex parte ipsius Dei non importat aliquid, quod sit aliud quam suum dicere. Non enim actio Dei est accidens, sed eius substantia, sed facere importat effectum actualiter existentem in propria natura* (quod intelligitur prout à nobis concipitur) *quod per dicere non importatur*. Vnde ad replicam factam dicendum est, quod facere, & producere optime dicitur de Deo per mutationem alterius: cæterum velle creare, vel iustificare dicitur ab æterno, & ita modo vult creare mundum, & iustificare hominem, & antea etiam volebat, & semper habuit istam volitionem, tamen voluit, quod effectus sequeretur pro isto tempore. Ad primam confirmationem rationis dubitandi respondetur, quod actio diuina ab æterno habuit omnem actualitatem, & complementum necessarium, vt secundum rem & essentialiter sit creatio, & iustificatio ex parte Dei. Et ita D. Thom. in loco citato ad vigésimum sextum dicit, *quod Deus nunquam est causa in potentia. Quia actio eius semper fuit actio verò est ultimus actus, & ultimum complementum potentia*. Itaque sicut in esse entitatio eius essentia nunquam est in potentia, sed intimè & essentialiter est in actu, ita in quacunque ratione etiam operatiua essentialiter est ultimus actus, dicit tamen quod Deus potest dici

causa in potentia secundum quid, videlicet, si potentia referatur ad effectum: nam effectus non est æternus, & ita actio, quæ est iustificatio, & creatio fuit ab æterno secundum essentiam, non tamen quantum ad modum actionis transeuntis, & quantum ad effectum. Ad secundam confirmationem respondetur, quod quamuis diuina actio ab æterno habeat omnem actualitatem, & complementum necessarium, & essentialiter ad rationem creationis & iustificationis, non tamen sequitur statim necessario effectus: nam creatio & iustificatio (cum sit actio Dei libera) non sortitur effectum nisi iuxta dispositionem diuinæ voluntatis. Et in hoc apparet virtus, & efficacia actionis diuinæ, quod non solum producit effectum, sed producit illum loco & tempore disposito à diuina voluntate. Itaque sicut D. Thom. 1. p. quæst. 19. art. 8. ex efficacia diuinæ voluntatis colligit, *Quod effectus sequitur ex diuina voluntate, non solum secundum essentiam suam, sed etiam secundum modum, quo Deus vult, quod sequatur liberè, vel necessario*, ita colligitur ex virtute diuinæ volitionis, quod effectus sequatur diuinam illam actionem non solum quantum ad substantiam, sed etiam loco & tempore quo Deus vult quod ille effectus sequatur. Aduertendum enim est, quod hoc est peculiare in diuina actione, quod stante in suo ultimo complemento, & vltima actualitate non sequitur statim effectus. Ratio huius rei est. Quoniam potentia, & operatio diuina suam actualitatem & complementum vltimum non habet intrinsecè per ordinem ad aliquem effectum, nec desumitur ab aliquo extrinseco, nam si Deus decreuisset non producere aliquem effectum, eius potentia, & actio haberet omnē actualitatem quam modo habet, & esset in omni complemento in quo modo est: sed tamen diuina operatio propter suam infinitatem potest extendi per liberam Dei voluntatem, vt sit actualis productio creaturarum, & iustificatio cum effectu. Ex quo colligitur, quod diuina operatio nullum habet effectum nisi iuxta determinationem diuinæ voluntatis, cæterum in alijs causis extra Deum vltima actualitas operationis habet intrinsecam habitudinem ad effectum, & ita non stat, quod ipsa operatio talium causarum stet, quin stet ipse effectus. Ad tertiam confirmationem facillimè respondetur ex iam dictis.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod agentia creata eo quod habent limitatas perfectiones, per proprias operationes intendunt aliquid acquirere, infinitæ autem perfectioni, & quæ semper est in actu, nihil reale potest aduenire, sed solum esse representatum quod Deus intendit acquirere, & hoc maxime suam bonitatem nobis declarat in rerum productione; nam cum nihil ei conferre possint vniuersa, omnibus tamen suam perfectionem gratis communicat. Vide D. Thom. 1. p. quæst. 44. art. 4.

¶ Ad vltimum argumentum articuli dicendum est, quod Deus non potest mutari motu etiam locali. Quia sicut Deus habet in se plenitudinem totius perfectionis, & ideo non mutatur, ita etiam replet omnia loca, vt dicitur Hierem. cap. 23. *Nunquid non cælum & terram ego impleo, dicit Dominus?* & D. Thom. 1. p. quæst. 8. art. 1. docet, *quod Deus est in omnibus rebus per actualem operationem* (siue sit proprie in loco, siue non, de quo ibi) operatio verò Dei semper habet vltimum complementum, & vltimam actualitatem, quamuis non semper sequatur effectus, quando verò sequitur effectus est mutatio in ipso effectu, non verò in Deo. Vnde ad argumentum dicendum est, quod Deus desinit esse in loco, & acquirit locum alium non per mutationem

Notandum
maximè.

nem sui, sed p mutationē rerū; nā vt diximus, Deus semper habet ultimam actualitatem in sua operatione. Ad confirmationem responderetur, quod aliquid est in aliquo dupliciter. Vno modo ita vt habeat dependentiam vel colligationem cum re, vt anima & membrā habent colligationem cum homine, & cum corpore, & hæc, quando mouetur illud cum quo habent colligationem, mouentur saltem per accidens. Imò & Angelus mouetur per accidens moto loco in quo est, propter realem vnionē, & dependentiam, quam habet cum loco in quo est. Secundo modo aliquid est in alio sine aliqua dependentia, & colligatione, & hoc modo quod est in aliquo non mouetur per accidens, etiam si mouetur illud in quo est. Et hoc modo Deus est in omnibus rebus; nam quamuis operetur in omnibus rebus, nullam tamen dependentiam, vel realem colligationem habet cum illis, quia cum sit prima causa est omnino indepēdens, & nullam actualem perfectionem acquirit ex eo quod sit in loco, sed effectus ipse acquirit perfectionem. Angelus vero non est; omnino indepēdens a loco in quo est, quia ex eo, quod operatur in aliquo loco aliquid actualitatis, & perfectionis acquirit. Eius enim virtus exijt de potentia in actum, & ita aliquam dependentiam habet ab eo, ratione cuius. Angelus per accidens mouetur moto loco, Deus verò nullam dependentiam habet, vt diximus, de quo in prima parte. quæst. 53. art. 1. Secundo responderi potest, quod Deus, vt diximus, replet omnem locum, & ita nullo modo moueri potest per accidens ad motum rei in quo est. Angelus verò non replet omnem locum. Ex dictis in hoc articulo soluitur primum argumentum huius quæstionis, quod est sextum principalis quæstionis.

¶ Ad secundum argumentum quæstionis sextæ propositæ ad sextum principale.

ARTICVLVS II.

Verum ex eo quod Deus sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, recte colligatur, quod Deus sit simpliciter, & omnibus modis, & secundum omnem rationem immutabilis.

ET à parte negatiua.

¶ Primò arguitur argumento ibi facto. In diuino esse non continentur omnes perfectiones creaturarum formaliter, sed eminenter, ergo potest illas acquirere formaliter, ac subinde mutari potest. Confirmatur argumentum, & explicatur: Deus modo non est formaliter Gabriel, sed solum eminenter, ergo potest acquirere esse Gabrielis formaliter, ac subinde mutari potest, & acquirere perfectionem, quam antea non habebat, saltem formaliter.

¶ Secundò arguitur. Si Sol qui modo est eminenter calidus, & non formaliter acquireret formaliter ipsum calorem sine dubio mutaretur, vt constat, sed Deus solum est eminenter esse creatum, vt constat ex iam dictis, ergo potest mutari per hoc, quod acquirat tale esse creatum formaliter. Tunc vitra, sed potest illud acquirere formaliter; nam non habet illud formaliter, ergo mutari potest.

¶ Tertiò arguitur. Vt supra dictum est quæst. 1. art. 1. conclusione prima, perfectiones numericæ, quæ sunt in creatura cum eodem modo essendi, quo sunt in creatura nullo modo sunt in Deo, ergo potest Deus illas acquirere cū illo modo essendi, quo sunt in creatura, & subinde mutari potest. Confir-

matur argumentum; nam vt definitum est in eadem quæst. 21. secundo. conclusione secunda probabilis est sententia Durandi, quæ assertis, quod Deus habet omnem perfectionem intensiue, non tñ extensiue, itaq; Deus & vniuersū est aliquid perfectius extensiue quam solus Deus, ergo potest acquirere aliquā perfectionem quam non habet, ac subinde mutari potest. Ultima consequentia est euident. Prima verò probatur. Nam vniuersum dicit aliquam perfectionem extensiuiam quam non habet Deus.

¶ In oppositum est. In tertia demonstratione, conclusionis huius quæstionis ex plenitudine diuini esse colligitur, quod Deus nullo modo mutari potest, ergo; quæ quidem demonstratio, quoniam potissima est, & maximè explicat diuinam plenitudinē essendi in hoc articulo maxima cum diligentia explicanda est, vnde.

¶ Conclusio articuli fit. Ex eo quod Deus sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, optimè colligitur, quod Deus simpliciter, & omnibus modis, & secundum omnem rationem est immutabilis. Hæc conclusio explicatur, & probatur simul.

¶ Primò probatur ex Sacris literis. Ista enim ratio habet maximum fundamentum in illis, ergo est optima. Antecedens probatur. Nam in illo loco Malachia cap. 3. *Ego enim Dominus, & non mutator.* loco illius particulæ *Dominus*, in textu Hebræo habetur nomen illud mirabile *Iehoua*; quod quidem vt diximus supra conclusione secunda quæstionis principalis in primo argumento, Scriptura significat Deum, vt dicit ipsam plenitudinem essendi, & perfectionis, & ita ad significandum Prophetæ, quod omnimoda immutabilitas, quæ est in Deo, oritur ex ipsa plenitudine essendi, præponit illud nomen mirabile, & cum illo coniungit diuinam immutabilitatem. Et hac etiam ratione in Prophetis ad significandam Dei infallibilitatem, & indeficientiam in suis dictis & verbis solet dici: *Hæc dicit Dominus, factum est verbum Domini*, vbi loco illius particulæ, *Dominus*, habetur illud nomen, *Iehoua*; vt explicetur quod ex plenitudine essendi, quæ est in Deo, & significatur per illud nomen, oritur Dei immutabilitas, & indeficientia, ita vt in dictis, & verbis, & in nulla ratione deficere possit, quod explicatur in Psal. 114. & adducitur à D. Paulo, Rom. cap. 3. Cum dicitur, *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.* Vbi loco illius particulæ, *mendax*, habetur Hebræū *Coeb*, quod verbum significat deficere. Vnde Tietelmannus super illum Psalm. dicit, quod illa particula *mendax*, non debet intelligi peculiariter de mendacio falsitatis, sed generaliter de omni deficientia, ita vt sensus sit, quod Deus secundum omnem rationem est immutabilis, & indeficiens, homo verò sū omnem rationem est deficiens & mutabilis.

¶ Secundò. In illo enim decreto Innocentij III citato in prima conclusione dicitur *immutabilis*, vbi præcedit illa particula (*immutabilis*) ad significandum, quod diuina immutabilitas ex eius plenitudine, & immensitate oritur, ergo.

¶ Tertiò probatur ex Sanctis, in quibus diuina plenitudo essendi ponitur veluti radix & principium diuinæ immutabilitatis. D. Dionysius cap. 13. de diuinis nominibus inquit. *Igitur perfectum quidem est non solum sicut per se perfectum, & secundum se ipsum a seipso uniformiter segregatum, & totum per totum perfectissimum, sed & sicut superperfectum secundum omnium excessum, & omnium quidem infinitatem terminans, super autem omnem terminum extensum, & a nullo captum, & comprehensum, &c.* Vbi Dei immensitatem, & plenitudinem explicat. Vnde veluti inferat statim. *Perfectum autem*

Conclusio articuli.

D. Dionys.

D. Aug.

tem rursus dicitur. Et sicut inaugmentabile semper perfectum, & sicut non minorable, sicut omnia in se ipso præhabens, &c. D. Aug. to. 9. tract. 4. in epist. 1. Ioan. dum explicat illa verba. cap. 3. Videbimus eum sicuti est, inquit. Iam illud attendite quid vocatur est, nostis quid vocatur est? & non solum vocatur, sed vere est, incommutabilis est, mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur, nec proficit, quia perfectum est, nec deficit, quia eternum est. Vbi ex diuina perfectione, quæ consistit in plenitudine essendi, colligit Dei indeficientiam, tom. 8. super Psalm. 30. in illis verbis, Dixi, tu es Deus meus, inquit. Vnus deficit, unus proficit, Deus meus non deficit, nec proficit, nec habet quo proficiat perfectus, nec habet unde deficiat eternus. Et tom. 10. in serm. de eo quod apparuit Dominus in rubo, idem docet, & in omnibus alijs locis citatis, & in alijs multis, ex eo, quod Deus vocatur ipsum esse. Ego sum qui sum, vbi significatur plenitudo essendi, vt diximus in secunda conclusione principalis quæstionis, in locis sacræ Scripturæ, colligit, quod habet esse immutabile, & idem faciunt multi alij Sæc. & in locis iam citatis, ergo.

¶ Quarto probatur conclusio autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim in locis citatis dicunt Deum esse immutabilem; quia comprehendit in se omnem plenitudinem essendi, peculiariter tamen. D. Thom. in 1. par. loco citato in vltima illius ratione, quæ est potissima huius conclusionis.

¶ Quinto probatur conclusio explicando istam rationem. Vt dicit D. Thom. Omne quod mouetur motu suo aliquid acquirit, & pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat, Deus autem cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingebat, ergo nullo modo potest moueri. Confirmatur hæc ratio, & explicatur. Vt dictum est supra quæst. 1. præcipue art. 1. & 2. quidquid entitatis, actualitatis, & perfectionis est in creaturis reperitur in Deo, & omnes creaturæ supra diuinam entitatem nihil entitatis, & perfectionis addunt, sed potentialitatem, & imperfectionem, ergo diuinum esse non potest aliquid entitatis acquirere, nec ad aliquid se extendere, ad quod prius non pertingebat, ac subinde mutari non potest. Quod quidem amplius

explicabitur in solutionibus argumentorum.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est secundum huius quæstionis responderetur, quod vt dictum est, Deus continet in se omnem perfectionem essendi, taliter quod quidquid perfectionis est in creatura reperitur in Deo; & creatura non addit supra Deum nisi potentialitatem, & imperfectionem; & ita Deus non potest acquirere in seipso aliquid entitatis, quod antea non esset in illo, imò vt diximus in loco citato in confirmatione præcedenti, illud quod est entitatis, & perfectionis in creaturis præcisa potentialitate, & imperfectione est formaliter in Deo, & ita Deus non potest acquirere formaliter aliquid perfectionis. Et adnotandum, quod vt diximus supra quæst. 2. art. 1. paulo ante, conclusionem secundam, Deus non habet perfectionem rerum in seipsis, prout sunt in proprijs naturis distinctis, & limitatis, imò nec habere potest, cū Deus sit simplicissimus, sed habet illas eminentissimo modo, & ita repugnat, quod habeat illas formaliter. Et hac ratione D. Thom. in 1. par. quæst. 9. art. 1. ponit tres rationes ad probandam Dei omnimodam immutabilitatem, prima, quia est actus purus, secunda, quia est simplicissimus, tertia, quia comprehendit in se omnem plenitudinem perfectionis essendi, quæ quidem ferè reducuntur ad idem; nam de essentia Dei est, quod habeat omnes rerum perfectio-

nes maxima cū puritate, ita vt sit purissimus actus, & maxima cum vnitatem, ita vt simplicissimus, & hinc colligitur aperte, quod non possit illas habere formaliter, prout sunt in seipsis cum admixta potentialitate, & imperfectione, & cum distinctione, & limitatione. Vnde ad confirmationem responderetur negando consequentiam, nam Gabriel supra diuinam perfectionem nihil entitatis addit, sed potentialitatem, & imperfectionem item nam Deus cum sit infinitus non potest habere in seipso imperfectiones rerum, vt in seipsis formaliter sunt limitatæ, & distinctæ ad inuicem.

¶ Ad secundum argumentum articuli responderetur primo, quod Deus formaliter continet quidquid perfectionis, & entitatis est in creatura, & creatura nihil addit entitatis & perfectionis supra Deum, cum sit infinitus, & ita Deus non potest aliquid acquirere, quod in se non habeat, Sol verò non continet quidquid entitatis, & perfectionis est in calore, imò continere non potest, & ita aliquid potest acquirere formaliter, ac subinde mutari potest. Aliquam enim entitatem addit calor formaliter loquendo, quæ non sit in luce Solis. Et ita diximus supra quæstione quarta, quod est impossibile, quod aliqua creatura eminenter contineat quidquid perfectionis & entitatis est in alia creatura completè, & perfectè, sed solum quantum ad aliquid, solus verò Deus completè & perfectè continet omnes perfectiones creaturarum. Vnde colligitur secunda solutio, nam Sol potius dicitur virtualiter calidus quam eminenter, quoniam habet virtutem ad producendum calorem, & ita si acquirit formaliter calorem, aliquam entitatem propriè acquirit, ac subinde mutatur; Deus verò non solum virtualiter continet esse creatum, verum continet esse creatum eminentè perfectè, & completè, & quantum ad omnem entitatem repertam in creaturis. Tertio responderetur assignando aliam differentiam; nam Deus cum sit infinitè perfectus, non potest acquirere aliquam perfectionem, nec imperfectionem, & ita mutari non potest, nec acquirere esse creatum formaliter, & cum adiuncta imperfectione, Sol verò etiam si eminenter haberet calorem quantum ad omnem entitatem illius, & ita non posset acquirere perfectionem caloris; posset tamen acquirere imperfectionem illius quæ habet adiunctam ipse calor formaliter, cum non habeat Sol omnem plenitudinem perfectionis, & ita mutari potest ratione imperfectionis quam potest acquirere.

¶ Ad tertium argumentum articuli, quod vt dictum est in quæstione 1. art. 1. 2. & 3. eadem numero perfectio, quæ est in creatura sublatam potentialitatem, & imperfectionem est in Deo cum altiori modo essendi, & ita Deus nihil entitatis & perfectionis potest acquirere, & cum sit infinitus etiam nihil potest acquirere imperfectionis. Secundo responderetur quod etiam si creatura aliquid entitatis, & perfectionis adderet supra Deum extensiuè, non sequitur, quod Deus mutetur, quoniam vt diximus, Deus non potest acquirere illam entitatem formaliter, cum formaliter includat imperfectionem, & limitatam, quod verò addatur perfectio, si non acquiritur in seipso non dicit mutationem in Deo; nam additio perfectionis distinctæ numericè non causat mutationem in alia omnino distincta; nam ex eo quod producat vna albedo distincta ab alia, non causat mutationem in alia distincta. Et per hoc respondetur ad confirmationem. Ex dictis in hoc articulo responderetur ad secundum argumentum huius quæstionis. Sequitur etiam quod immutabilitas diuini esse est veluti propria passio, quæ sequitur ex essentia Dei, dixi quod est veluti propria passio; nā

reuera in Deo omnia sunt ipsa Dei essentia, quod verò sit veluti propria passio constat; nam primum quod intelligimus in Deo est veluti essentia ipsius, & est ipsa plenitudo essendi cum maxima eminentia & simplicitate, ex qua oritur quod diuinum esse sit omnino immutabile.

Ad tertium
argumentum.
artic.
tertius.

¶ Ad tertium argumentum huius quæstionis propositæ ad sextum principale.

ARTICVLVS III.

Vtrum diuinum esse mutatum sit, de facto in mirabili mysterio incarnationis.

ISTE articulus propositus est ad explicandum magis diuinam immutabilitatem; quoniam in hoc mysterio specialem habet difficultatem. Et videtur quod sit mutatum.

¶ Primò arguitur argumento illo tertio facto. Deus in hoc mysterio acquisiuit naturam aliquam substantialem, nempe humanitatem, ergo Deus mutatus est mutatione etiam substantiali.

¶ Secundò arguitur. Nam fieri hominem de nouo est mutari, sed Deus fit homo de nouo, ergo mutatur. Consequentia est euident. Maior est manifesta. Factio enim illa qua Deus fit homo mutatio est. Minor verò constat. Deus ante incarnationem non erat homo, & modo est homo, ergo Deus factus est homo de nouo.

¶ Tertio arguitur. Id enim quod generatur in tempore mutatur, sed Deus de nouo generatur in tempore, ergo mutatur. Maior constat, nam generatio est mutatio de non esse ad esse. Minor verò probatur. Deus dicitur genitus in tempore ex Virgine, & ad Rom. 1. dicitur, *Factus ex semine David*, & ad Galat. 4. dicitur, *Filius Dei factus ex muliere*.

¶ Quarto arguitur. Deus de nouo denominatur homo denominatione quadam reali absoluta, vt cõstat; nam esse hominem aliquid reale absolutum est, ergo Deus mutatus est in mysterio incarnationis. Probatur consequentia; nam denominatio realis præcipue si sit absoluta, non potest alicui aduenire sine sui mutatione. Confirmatur argumentum. Si Deo adueniret aliqua forma relatiua realis de nouo mutaretur. Et ita D. Thom. 1. par. quæst. 13. art. 7. & in alijs multis locis nunquam admittit, quod de nouo adueniat Deo aliqua relatio realis, sed Deo aduenit humanitas de nouo, quæ est forma absoluta realis, ergo a fortiori mutatur in hoc mirabili mysterio.

¶ Quintò arguitur. Omne vnibile est mutabile, sed Deus vnibilis est naturæ humanæ in hoc mysterio, ergo est mutabilis, consequentia est euident. Minor verò est de fide. Maior probatur. Nam vnibile ante vnionem est in potentia ad ipsam vnionem, ergo potest reduci de potentia ad actum, ac subinde mutari potest.

¶ In oppositum est. Vt dictum est. Deus (cum comprehendat in se omnem plenitudinem essendi) est omnino immutabilis, ergo etiam in hoc mirabili mysterio mutari non potest.

Conclusio
articuli.

¶ Conclusio huius articuli sit. Deus nullo modo mutatur in mysterio incarnationis. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, in quibus hæc veritas aperte significatur. ad Philippen. cap. 2. dicitur de Filio Dei in hoc mysterio, quod est *habitu inuentus ut homo*, ad significandum, quod Dei Filius non est mutatus, nam vetus potest homini aduenire sine mutatione ipsius hominis per mutationem indumenti, & ita Filius Dei indutus est naturam humanam per modum indumenti sine sui mutatione

per mutationem naturæ humanæ. Et ad Colof. c. 2. dicitur de Christo, *In ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*, id est, verè & realiter, non vmbriticè, adnotandum verò, quod non dicit in ipso est, sed *inhabitat*, in quo quidem significatur, quod absque mutatione diuinitatis Deitas est in Christo. Et ratio est; nam inhabitatio nullam mutationem dicit in habitante, ergo.

¶ Secundò probatur conclusio ex Decretis. In Concilio enim Chalcedonensi, vt refertur ad D. Th. 3. par. quæst. 2. art. 1. in argumento, sed contra, dicitur. *Constituimus in nouissimis diebus Filium Dei vni-genitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, &c.* ergo: & idem habetur in cap. Firmiter.

¶ Tertio probatur autoritate Sanctorum. D. Dionys. cap. 2. de diuinis nominibus referens verba Ierothæi, inquit. *Vnde quoniam & usque ad naturam à benignitate venit, & verè substantia factus est, & vir super Deum stetit, &c.* & subdit statim. *Quamuis & in istis habet supernaturale, & supersubstantiale secundum quod inuariabiliter, & inconfuse non communicauit, nihil passus ad super plenum ipsius ab ineffabili exinanitione.* Ibi aperte loquitur de Christo Domino, & docet aperte, quod Filius Dei communicauit nobis, assumens nostram naturam absque variatione diuinæ naturæ, & absque commixtione ipsius, & cõfusione ad humanam naturam, ita quod per exinanitionem ineffabilem nihil passus est ad super plenum ipsius, id est, nihil diminutum est de plenitudine diuinitatis. D. Leo Papa in serm. de Natiuit. *Salua igitur vtriusque proprietate substantiæ, &c.* proprietates autem diuinitatis est immutabilitas, vt iam diximus. Idem docent omnes Sancti, vt facile est videre in illis.

D. Dionys.

¶ Tertio probatur autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim docent istam veritatem nullo excepto, sed præcipue D. Thom. 3. par. quæst. 1. art. 1. ad primum, vbi dicit, *quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc, quod Deus sit aliquo modo à suo statu mutatus, in quo ab eterno fuit, sed per hoc quod nouo modo se creature vnuit, vel potius eam sibi, &c.* Idem docet D. Thom. in eadem par. q. 16. art. 6. ad secundum. Vide verba, vide etiã illum 4. contra gent. cap. 31.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus iam factis. Sed in speciali probatur conclusio. Nam quod factus sit homo, consistit in hoc, quod Deus subsistat modo in humana natura, in qua antea non subsistebat. Et qui antea non personabat naturam humanam modo incipiat personare illã, hoc autem non dicit mutationem in Deo subsistente in natura humana, & personante illam, ergo. Consequentia est euident. Maior est manifesta, quia in illo consistit mysterium incarnationis, vt dicitur in 3. par. Minor verò probatur. Quoniam tribuere suam personalitatem naturæ humanæ non dicit aliquam mutationem in diuina persona, sed in ipsa natura humana. Nihil enim acquirit diuina persona, sed humana. Hæc autem ratio amplius explicabitur in solutionibus argumentorum.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est tertium huius quæstionis respondetur cum Caietano 3. par. quæst. 16. art. 6. ad secundum, quod dupliciter itat acquirere naturam substantialem, vno modo tanquam subiectum acquirens talem naturam, sicut materia prima in generatione acquirit naturam substantialem, & talis acquisitio naturæ substantialis dicit mutationem in acquirente, alio modo non tanquam subiectum acquirens naturam, sed tanquam persona quæ acquirit naturam: & isto modo acquirere naturam substantialem non est mutari in persona acquirente, sed in natura acquisita. Ratio hu-

ius

ius differentia est. Nam subiectum quod acquirit naturam substantialem, puta, materia prima per sui transmutationem acquirit talem naturam, & ita mutatur, persona vero quæ acquirit naturam substantialem, solum acquirit illam per hoc quod subsistit in illa natura, & per hoc quod tribuit illi suam personalitatem, quod non est mutari. Vnde ad argumentum dicendum, quod Deus in mysterio incarnationis acquirit naturam humanam, non quidem primo modo, sed secundo modo, & ita non mutatur. Quod quidem explicabitur amplius in solutionibus sequentium argumentorum.

¶ Ad secundum argumentum prima solutio sit, quod fieri hominem de nouo est mutari in subiecto acquirente naturam humanam per transmutationem, ut in materia prima, cæterum fieri hominem de nouo in persona acquirente naturam humanam per hoc quod subsistit in illa, & tribuit illi suam personalitatem non est mutari. Secunda solutio est D. Tho. in illa quæst. 16. citata art. 6. ad secundum, ubi dicit, *Quod Deus fit homo de nouo ratione unionis, quæ est relatio quadam, & ideo Deus potest dici factus homo de nouo, non per mutationem sui, sed per mutationem alterius extremi. Sicut homo de nouo fit dexter absque ui mutatione per mutationem alterius extremi, & ita explicat illud Psalm. 89. Domine refugium factus es nobis, quæ quidem factio non ponit mutationem in Deo, sed in nobis.* Hæc solutio D. Thom. maximam habet difficultatem. Quia Deum fieri hominem non est acquirere aliquam proprietatem relatiuam, sicut fieri dextrum, sed est acquirere naturam substantialem, ergo hæc solutio non videtur legitima. Confirmatur hæc ratio. Quia si homo prædicatur de Deo ratione relationis, sequitur quod non prædicetur substantialiter, nam prædicatio substantialis non est relatiua. Nihilominus tamen hæc solutio est Magistri in 1. distin. 30. & Marfil. in 3. q. 1. & Caiet. in eodem loco dicit, quod est profundissima explicatio huius mirabilis factionis. Respondetur igitur ad argumentum, quod Deum esse hominem, quamuis non sit proprietas relatiua, tamen conuenit Deo ratione proprietatis relatiuæ, & ratione unionis, & ita Deus in mysterio incarnationis non acquirit in seipso nisi nouam relationem unionis, natura uero humana est, quæ mutatur, & perficitur acquirendo diuinam personalitatem, & hoc satis est, ut Deus dicatur factus homo. De quo vide Caietan. optime loquentem 3. par. quæst. 16. art. 1. in responsione ad quartum. Et ita D. Thom. in loco supra citato 3. p. quæst. 1. art. 1. ad primum dicit, *Quod incarnationis mysterium non est completum per hoc, quod Deus fit aliquo modo a suo statu mutatus, sed per hoc, quod nouo modo se creatura uniuit, vel potius eam sibi, Est autem conueniens ut creatura, quæ secundum rationem sui mutabilis est non semper eodem modo se habeat. Et ideo sicut creatura incepit esse, cum prius non esset, ita conuenienter cum prius non esset unia Deo in persona possumus eam esse unia. Vbi Dominus Caietanus aduertit illos duos modos dicendi D. Thom. Deus uniuit se creatura, vel Deus uniuit sibi creaturam. Et dicit, quod uterque est Catholicus, & positus a D. Tho. sed secundus melior, quia formalis. Et ideo in verbis D. Thomæ primus corrigitur aliquo modo per secundum. Et ratio est. Quia secundus modus dicendi mutabilitatem significat in creatura tanquam in re allata ad Deum, & mutata, & Deum significat, ut terminum, ac per hoc Deus significatur ut immutatus, terminus enim absque sui mutatione terminare potest. In primo uero modo dicendi significatur e contra quantum est ex modo dicendi, non quantum ad rem dictam. Et ita melior est secundus modus dicendi.*

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur sicut ad primum & secundum, quod illud, quod generatur de nouo, acquirendo substantialem naturam tanquam subiectum mutatur, cæterum id quod generatur de nouo per hoc quod tribuit suam personalitatem naturæ, & subsistit in natura non mutatur, nec perficitur, sed potius perficit & tribuit perfectionem.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur ex iam dictis, quod denominatio quæ prouenit ratione alicuius absoluti non potest aduenire sine mutatione: cæterum denominatio, quæ aduenit de nouo ratione alicuius relationis potest aduenire sine mutatione. Deus autem dicitur homo de nouo ratione unionis, quæ est relatio, vel fundamentum relationis, & ita non requirit aliquam mutationem in ipso Deo. Ad confirmationem respondetur, quod si Deo adueniret aliqua relatio realis, quæ recipere in ipso Deo, sine dubio mutaretur, quoniam esset perfectio realis Dei, humanitas uero non aduenit Deo tanquam perficiens ipsum Deum, & tanquam aliquid in ipso receptum, sed tanquam aliquid personatum ab ipso, & tanquam aliquid in quo subsistit ipse Deus.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur quod illud, quod est unibile per potentiam passiuam est mutabile, ut patet in materia prima, quæ potest uniri formæ, & ideo mutabilis est, & similiter subiectum quod potest uniri accidenti, & perfectibile suæ perfectioni, cæterum illud quod est unibile per potentiam actiuam non est mutabile, sed potius dicit actualitatem. Itaque sicut motus qui est passio dicit actum existentis in potentia passiuæ & receptiuæ, motus uero ut actio dicit actum existentis in potentia actiuæ, & iam perfecta, ita unibile per potentiam passiuam dicit potentialitatem, & posse recipere, & consequenter posse mutari, cæterum unibile per potentiam actiuam dicit actualitatem, & perfectionem, & ita non includit Deum posse mutari. Deus uero est ipsa actualitas nihil recipiens, & ita Deum uniri humanitati, nihil aliud est, quam dare illi suam suppositualitatem, & unire eam sibi ad unitatem personæ. Ex dictis in hoc articulo soluitur tertium argumentum huius quæstionis.

¶ Ad quartum argumentum quæstionis propositæ ad 6. principalis quæstionis.

Ad quartum, Art. quæst.

ARTICVLVS IV.

Utrum gratia, charitas, lumen gloria, & alia entia ordinis diuini, & supernaturalis sint mutabilia, & corruptibilia ex natura sua.

HÆC quæstio huius articuli proposita est ad explicandam magis diuinam immutabilitatem. Et videtur vera pars negatiua.

¶ Primo arguitur quarto argumento huius quæstionis. Quia ut docet D. Thom. in locis ibi citatis, *Gratia & charitas corrumpuntur per peccatum mortale, ergo sunt corruptibilia ex natura rei.* Confirmatur argumentum. Nam quod charitas amittatur habetur expressè in Clementina ad nostrum de hæreticis, & in Concil. Trident. sess. 6. can. 23. ubi dicitur, *Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, nec gratiam amittere, &c. anathema sit.* Quod si quis dicat cum D. Thom. 2. 2. q. 24. art. 11. *Quod charitas & gratia, & alia huiusmodi entia non sunt corruptibilia ex natura rei sed ex parte subiecti ueritabilis in quo sunt.*

¶ Secun-

¶ Secundo arguitur contra hanc solutionem. Vt docet D. Thom. in tract. de ente & essentia, cap. 4. *Quod conuenit alicui per se, & ex natura sua oppositum eius, nec per se, nec per accidens potest illi competere*, ergo si gratia & charitas, & alia huiusmodi entia supernaturalia per se, & ex natura sua sunt incorruptibilia, & immutabilia, corruptio & mutatio non potest illis competere ex subiecto. Constat argumentum. Ordo ad subiectum intrinsecus est, & essentialis gratiæ & charitati, & alijs huiusmodi, siquidem sunt accidentia, ergo si ex parte subiecti sunt corruptibilia, & amissibilia, ex natura sua sunt corruptibilia, & amissibilia.

¶ Tertiò arguitur. Istæ formæ quantumuis sint supernaturales ordinis diuini, & excellentissimi, semper sunt creaturæ factæ ex nihilo, & non includunt omnem plenitudinem & perfectionem essendi, siquidem sunt finitæ, & limitatæ. & cum sint creaturæ, non sunt actus puri, sed habent aliquid de potentialitate admixtum, ergo non sunt incorruptibiles, & immutabiles ex natura sua. Probatur consequentia. Vt iam diximus. Deus est immutabilis ex natura sua, quia est actus purus infinitus, comprehendens omnem perfectionem essendi. Confirmatur argumentum. Vt supra quæst. 4. art. 6. in secunda conclusione dictum est, gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia entia supernaturalia non includunt essentialiter actum essendi. Imò nec potest esse propria passio illorum, ut iam diximus, ergo ex natura sua sunt corruptibilia & mutabilia, siquidem actus essendi potest ab illis separari.

¶ Quartò arguitur. Gratia, & charitas, & aliqua alia entia supernaturalia ex natura sua habent contrarium, ergo ex natura sua sunt corruptibilia, & mutabilia. Consequentia probatur. Homo enim, ideo est corruptibilis, & mutabilis ex natura sua, quia habet contrarium. & in quarta demonstratione conclusionis huius quæstionis diximus, quod Deus est omnino immutabilis, quia nullum habet contrarium. Antecedens verò constat. Nam ut docent Theologi in 2. 2. quæst. 24. art. 12. & in materia de gratia in duodecimo, peccatum mortale ex natura sua contrariatur gratiæ, & charitati, & alijs virtutibus supernaturalibus.

¶ Quintò arguitur. Si gratia & charitas, & alia formæ supernaturales diuini ordinis sunt incorruptibiles, & immutabiles ex natura sua, sequitur, quod quotiescunque corrumpuntur, corrumpentur per miraculum. Consequens autem est absurdum, ergo. Absurditas consequentis constat. Quia alias semper, quod homo peccat mortaliter esset miraculum, siquidem corrumpitur gratia, & charitas. Sequela probatur. Quia res incorruptibiles ex natura sua, ut cælum, & Angelus non corrumpuntur nisi per miraculum, de quo dicemus articulo sequenti, ergo.

¶ Sextò arguitur. Si aliqua ratione gratia, & charitas, & lumen gloriæ, & alia entia supernaturalia sunt incorruptibilia, & immutabilia ex natura rei, maxime quia sunt hi habitus participationes quædam particulares diuini esse, hæc enim est ratio D. Thom. in loco citato, artic. 11. Sed hæc ratio est nulla, ergo. Consequentia est bona. Minor probatur primo: Nam lumen fidei est participatio quædam specialis Dei ordinis supernaturalis, ut constat, tamen lumen fidei est corruptibile ex natura rei, ergo. Minor probatur, quia ut docet D. Thom. 1. 2. q. 67. art. 3. lumen fidei non manet post hanc vitam, nam imperfectio cognitionis aliquo modo pertinet ad speciem fidei. Et ita non potest manere cum clarescente visione, ac subinde habet contrarium ex natura sua. Nam ut diximus, omne quod habet contrarium

est corruptibile ex natura sua, & idem est de specie. Secundo probatur minor principalis argumenti. Actus enim charitatis, & aliarum virtutum supernaturalium sunt participationes quædam ordinis diuini, ut constat, tamen actus charitatis, & aliarum virtutum supernaturalium mutabilis est, & variabilis ex natura sua, siquidem quotidie in nobis desinunt esse per cessationem ab actu. Imò visio Pauli quæ erat eiusdem speciei cum visione beatorum, cessauit, ergo. Tertiò probatur minor principalis argumenti. Quia actus essendi creatus est participatio quædam diuini esse. Soli Deo conaturalis, & essentialis; nam omne quod habet esse, habet per participationem Dei, tamē esse, quod est in rebus creatis est corruptibile, & mutabile ex natura sua, saltem in rebus inferioribus corruptibilibus, in quibus etiam est participatio Dei, ergo illa ratio nulla est.

¶ In oppositum est primo. In Sacris literis aperte significatur, quod gratia consummata, per quam coniungitur creatura rationalis perfecte Deo est immutabilis, & incorruptibilis, ut constat ex illo 1. Petri cap. 15. *Vocauit nos in æternam gloriam suam, id est, inamissibilem, & perpetuam*, & in Symbolo, *Credimus vitam æternam*, & idem dicunt omnes Sancti passim, imò gratia non consummata, quæ habetur in hac vita, dicitur etiam in scripturis Sanctis vita æterna, ut in illo Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, & quem misisti Iesum Christum*, & loquitur Christus Dominus non solum de cognitione, quæ habetur in patria, verum etiam de cognitione viæ per fidem per charitatem perfecta, ut constat ex contextu. Et Rom. 6. dicitur, *Gratia Dei vita æterna*. Et huiusmodi sunt alia innumera loca in Scriptura & Sanctis, ergo gratia, & alia huiusmodi bona incorruptibilia sunt, & immutabilia ex natura rei.

¶ Secundo arguitur. Gratia, charitas, & alia formæ ordinis diuini sunt eiusdem speciei in via & in patria, ut constat, imò eadem numero gratia & charitas, & virtus supernaturalis est in via, & in patria, sed gratia, & charitas, & virtus supernaturalis est immutabilis, & incorruptibilis ex natura sua in patria, ut constat ex locis citatis in præcedenti argumento in principio, ergo etiam in via. Probatur consequentia. Nam si immutabilitas, & incorruptibilitas est aliquid intrinsecum conueniens ex natura rei, debet conuenire omnibus indiuiduis illius speciei.

¶ Tertiò arguitur. Gratia & charitas, lumen gloriæ, & alia entia ordinis supernaturalis sunt quædam participationes Dei particulares & speciales, ut Deus est ipsum esse, ut diximus supra q. 4. art. 6. in prima conclusione, in hoc enim distinguuntur hæc entia ab entibus ordinis naturalis, sed ut iam sæpe diximus, Deus est omnino immutabilis, & incorruptibilis ex natura sua, ergo etiam ista entia sunt incorruptibilia, & immutabilia ex natura sua. Confirmatur argumentum. Gratia & charitas, & lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia pertinent ad ordinem rerum, quæ habent summam plenitudinem essendi maxima cum puritate, ergo sunt incorruptibilia, & immutabilia ex natura sua.

¶ Quartò arguitur. Gratia, & charitas, & lumen gloriæ, & alia entia diuini ordinis sunt perfectiora, & magis abstracta à potentialitate, & corruptione, quam omnia entia naturalia ordinis naturalis & finiti, sed aliqua entia naturalia sunt incorruptibilia, & immutabilia ex natura sua, saltem secundum aliquam rationem, ut angeli, anima rationalis, cælum: hæc enim habent incorruptibilitatem secundum esse substantiale, ergo etiam huiusmodi

modi entia sunt incorruptibilia, & immutabilia ex natura rei. Consequentia est bona. Minor etiam est certa, vt dicemus articulo sequenti. Maior verò probatur ex D. Thom. in 2. 2. q. 23. art. 3. ad 3. vbi hoc expresse docet. Et idem dicit in quæst. 27. de veritate art. 1. ad sextum. Et nos supra quæst. 4. art. 6. citato idem diximus. Et ratio est aperta. Nam huiusmodi entia diuini ordinis sunt speciales participationes Dei, vt Deus est actus purus ergo.

¶ Quintò: Gratia, & charitas, & lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia reddunt homines in patria immutabiles, & incorruptibiles, ergo ista entia ex natura sua sunt immutabilia, & incorruptibilia. Antecedens demonstrabitur infra. Consequentia verò probatur. Nam si in seipsis non haberent immutabilitatem ex natura sua, non possent facere homines immutabiles.

¶ Sextò arguitur. Vt dicunt Theologi cum D. Thom. in 1. 2. quæst. 3. art. 4. beatitudo perfecta, quæ consistit in visione Dei, & eius dilectione est inamissibilis, & immutabilis ex natura sua, ergo huiusmodi entia supernaturalia immutabilia sunt, & incorruptibilia ex natura sua.

¶ In hac grauissima difficultate Scotus, qui (vt diximus supra quæst. 4. art. 6. in prima conclusione, & in primo corollario illius) exultimat, quod gratia, & charitas, & lumen gloriæ, & alia entia supernaturalia ordinis diuini non differunt essentialiter ab entibus ordinis naturalis, sed solum penes extrinsecam causam efficientem, consequenter debet dicere, quod sicut alia entia ordinis naturalis ex natura sua sunt mutabilia, & corruptibilia, ita etiam huiusmodi entia, vide loca illius ibi citata.

¶ D. Thom. in 2. 2. quæst. 24. art. 11. & quæst. vniuersalis de charitate, art. 12. loquens in particulari de charitate supernaturali dicit, *Quod charitas si consideretur ex parte Spiritus sancti mouentis animam ad diligendum Deum est impeccabilis, & inamissibilis, & consequenter incorruptibilis: item si consideretur ex parte ipsius charitatis, & virtute ipsius habet impeccabilitatem, ac subinde inamissibilitatem, & immutabilitatem; nam charitas secundum propriam rationem non potest aliquid, nisi quod pertinet ad rationem charitatis. Vnde charitas nullo modo peccare potest secundum propriam rationem. Ceterum si charitas consideretur ex parte subiecti, quod est veribile secundum arbitrii libertatem in via, amissibilis est, & corruptibilis, non verò in patria, & rationem differentiarum assignat. Nam charitas via non replet totam potentialitatem sui subiecti, quia non semper, & cum omni conatu actua iter fertur in Deum. Vnde quando actu non fertur in Deum, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Charitas verò patriæ replet totam potentialitatem rationalis mentis, quia omnis actualis motus eius fertur in Deum, & ita inamissibiliter habetur, & immutabiliter, & apponit exemplum in forma horum inferiorum, quæ est amissibilis, & mutabilis, quia non replet totam potentialitatem materiæ, forma verò cæli est inamissibilis, & immutabilis, quia replet totam potentialitatem materiæ. Hic autem non loquimur de charitate tantum secundum istas rationes, sed loquimur de istis qualitatibus supernaturalibus, secundum quod sunt quædam speciales participationes Dei.*

¶ In huius rei expositionem notandum primo, quod gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia nihil aliud sunt, vt diximus supra quæst. 4. art. 6. in prima conclusione, quam quædam participationes speciales ipsius diuini esse immanens, & infiniti, secundum quod esse diuinum transcendit omne esse creatum, & creabile, & est ipsum esse. Et ita per huiusmodi entia deificamur ab ipso Deo, & fa-

cit nos consortes diuinæ naturæ, & coniungimur cum ipso Deo. Quod quidem significatur in illa visione Isaia cap. 6. vt diximus etiam in loco citato, vbi dicitur, *Quod simbrie diuini vestimenti quo amictus est, claritate & gloria replebat templum*, idest, Ecclesiam, ad significandum, quod per hæc diuina bona supernaturalia coniungimur, & continuamur cum diuino esse, & cum Dei gloria.

¶ Secundò notandum est, quod hæc coniunctio, qua coniungimur cum ipso Deo per huiusmodi bona supernaturalia est duplex. Prima quidem imperfecta, & non consummata, qualis est illa, quæ in hac vita habetur per gratiam, & charitatem non consummatam, per quam non participamus diuinum esse cum ultimo complemento, quoniam non se extendit ad perfectissimum actum gratiæ, qualis est visio Dei. Et ideo vocatur a Sanctis, & Scholasticis gratia non consummata, deducta metaphora ab ipso matrimonio, quod non est consummatum, vt postea dicemus. Et hæc coniunctio regulariter & communiter loquendo non vocatur gloria in sanctis Scripturis, & Sanctis, quoniam, vt iam sæpè diximus, gloria significat totum esse rei, & per hanc coniunctionem non participamus perfecte totum esse diuinum. Secunda verò coniunctio est perfecta, & consummata, per quam coniungimur ipsi Deo per gratiam consummatam, & quæ se extendit vsque ad visionem Dei. Et hæc coniunctio dicitur gratia consummata a Sanctis, ad similitudinem matrimonij perfecti, & consummati, & vocatur gloria, quia nos coniungit perfecte cum ipso Deo, qui est totum esse, & ipsum esse.

¶ Tertiò notandum est, quod istæ formæ supernaturales ordinis diuini sunt in duplici differentia. Nam quædam sunt, quæ in sua intrinseca & essentiali ratione non includunt imperfectionem, vt gratia, charitas, lumen gloriæ. Gratiæ enim, & charitas quamuis aliquando habeant imperfectionem, vt in via, illa tamen imperfectio non est essentialis illis. Aliæ verò sunt, quæ in sua intrinseca essentia includunt imperfectionem, vt fides supernaturalis, & spes. Fides enim in sua intrinseca ratione includit quod sit de re non visa. Et ita non manet in patria, sed est cognitio viæ, quæ in sua ratione importat, quod subiectum non sit in termino, vt optime docet D. Thom. 1. 2. quæst. 67. art. 3. & ibi acutissime Caetanus. Quia vt dicit Paulus 2. Corinthior. 13. *Per fidem ambulamus*. Et ita per fidem non possumus perfecte attingere finem. Nam sicut motus in sua intrinseca ratione dicit, quod subiectum non sit perfecte in termino, ita fides excludit terminum, & claram visionem. Et idem dicendum est de spe, quæ excludit possessionem.

¶ Quartò notandum est, quod formæ istæ supernaturales, quæ nullam includunt imperfectionem, adhuc sunt in duplici differentia, nam quædam sunt, quæ vniunt, & coniungunt nos cum ipso Deo fine supernaturali, vt charitas, lumen gloriæ, gratia, quæ est immediata participatio illius quantum ad esse, aliæ vero non coniungunt immediate, vt patet de habitibus infusis virtutum moralium, quæ non vniunt immediate cum ultimo fine, sed varlantur circa media, vt docet D. Thom. 1. 2. q. 62.

¶ Quibus positis est prima conclusio. Gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia huiusmodi formæ diuini ordinis, etiam si in sua intrinseca ratione non includant imperfectionem, non sunt omnino immutabiles, nec in via, nec in patria. Itaque saltem sunt mutabiles, & corruptibiles in ordine ad potentiam Dei. Hæc conclusio est certissima, & communis omnibus Theologis. Et quidem quod istæ formæ in via sint amissibiles & mutabiles, & corruptibiles, probatur

probatur in a. 2. q. 24. art. 11. & 12. & in multis alijs locis, ubi ex professo probatur, quod per peccatum mortale amittitur, & corrumpitur charitas, & consequenter gratia, & aliquæ aliæ virtutes infusæ, quod quidem non disputatur hic, sed in generali, & in communi de istis formis, ut sunt quædam participationes particulares Dei, ut iam diximus. Et probatur conclusio.

¶ Primo probatur argumentis factis in principio, quæ hanc conclusionem demonstrant. Præcipue tertium. Quia eo ipso quod sunt creature, huiusmodi formæ habent potentialitatem, ut possint tendere in nihilum, cum non sint actus purus, ergo.

¶ Secundò probatur conclusio. Ut definitum est supra quæst. 4. art. 6. in secunda conclusione; & in secunda parte illius. gratia, & aliæ huiusmodi formæ non sunt ipsum esse, nec includunt essentialiter vel inrinscè ipsum actum essendi. ergo gratia, & aliæ huiusmodi formæ sunt mutabiles, & corruptibiles, saltem in ordine ad potentiam Dei. Probatur consequentia. Nam esse potest separari ab eis, cum non sit illis intrinsecum, hoc autem est mutari, & corrumpi.

¶ Tertiò probatur conclusio. Gratia, charitas, & aliæ huiusmodi actualitates sunt in creatura rationali, vel intellectuali per participationem diuinæ naturæ, ut constat; nam nihil aliud sunt, quàm participationes quædam Dei. ergo sunt in creatura rationali, & intellectuali amissibiliter, & mutabiliter. Probatur cōsequentia. Quia quando aliqua forma est in aliquo per participationem, est in illo amissibiliter, & mutabiliter. Quod quidem explicatur exemplis, & constat ratione. Exemplis quidem. Lux enim est in aere amissibiliter, & mutabiliter, quoniam est in illo per participationem, cum tamen in Sole sit inamissibiliter, & immutabiliter, cum sit in illo per se, & idem est de calore in aqua. Ratione verò constat. Nam cum aliqua forma est in aliquo per participationem, est in illo veluti accidens extraneum, cum sit participatum in aliena natura. Et ita est in tali subiecto amissibiliter, & mutabiliter; nam accidens extraneum alicui naturæ, est in ea amissibiliter, & mutabiliter.

¶ Quarto probatur conclusio. Gratia, & charitas, & aliæ huiusmodi formæ non habent tantam puritatem, actualitatem, & perfectionem, sicut ipse Deus, qui est actus purissimus; nam sunt creature, quæ maximè deficiunt ab illa summa & maxima perfectione, sed Deus propter suam summam & maximam perfectionem, & puritatem est omnino immutabilis, ut iam diximus, ergo gratia, & aliæ huiusmodi formæ non sunt omnino immutabiles, & incorruptibiles.

¶ Quintò probatur conclusio. Ut definiunt omnes Theologi, Deus de potentia saltem absoluta potest destruere omnem gratiam, & charitatem, & lumen gloriæ; nam posset absolute loquendo omnes beatos miseros facere, & lumen gloriæ eorum intendere, & remittere. ergo omnes istæ formæ sunt mutabiles, & corruptibiles secundum aliquam rationem, inamò secundum omnem rationem in ordine saltem ad potentiam Dei.

¶ Secunda conclusio. Gratia & charitas etiam in via sunt de genere, & ordine rerum omnium immutabilium. Et ita habent in se aliquam immutabilitatem, & incorruptibilitatem secundum propriam rationem. Et multo magis hoc conuenit gratiæ, & charitati patriæ, & lumini gloriæ, & visioni beatificæ. Hæc conclusio, quæ grauissima est, & difficillima, duas habet partes principales. Prima pars, quæ difficilior est, probatur.

Secunda conclusio. In hac conclusione loquimur de formis supernaturæ, quæ nos coniu-

¶ Primo probatur ex sacris literis, in quibus hoc

apertè significatur. Primus locus est Hieremias capite 31. ubi apertè loquitur Propheta de gratia, & charitate noui Testamenti, secundum expositionem omnium Doctorum, & constat ex antecedentibus, & subsequenter, & dicit. *Hoc erit pactum quod feriam cum domo Israel, post dies illos dicit Dominus, dabo legem meam in visceribus eorum, & in corde eorum scribam eam.* In quo quidem testimonio apertè significatur, quod gratia, & charitas etiam viæ est de genere rerum immutabilium omnino, & quod habet aliquam immutabilitatem, & incorruptibilitatem. Primo quidem hoc significatur in illo verbo. *In corde eorum scribam eam.* Nam ut habet regula D. Augustini super Psal. 44. in illo verbo, *Lingua mea calamus scribe, verbum (scriptura) in sacris literis, significat perpetuitatem, & immutabilitatem.* Ratio D. August. est optima: *Nam hæc est differentia inter verbum vocale & scriptum. Quod verbum vocale, quod lingua dicitur, sonat, & transit, & statim definit esse, verbum verò scriptum semper manet. Et ita incorruptibilitatem, & immutabilitatem significat.* Vnde D. August. in illo loco explicans principium illius Psalmi, *Eructauit cor meum verbum bonum, de generatione æterna dicit, quod in illo verbo, Lingua mea calamus scribe, voluit significare Prophetam, quod Verbum, quod Pater Diuinus producit, est immutabile, & perpetuum, & incorruptibile.* Et ita dicit, quod non est verbum vocale, mutabile, & transitorium, sed est verbum scriptum, quod perpetuo manet, & non mutatur. Vnde dicit, quod suum dicere est scribere, & verbum productum, est scriptura immutabilis. Et huius regulæ sunt innumera exempla in scriptura, vnum vel alterum est adducendum, Hierem. cap. 17. de reprobis, qui immutabiliter, & perpetuò debent esse exclusi à regno Dei, dicitur, *Recedentes a te in terra scribentur.* Est tamen locus insignis in D. Paulo 2. Corinthior. 3. qui etiam facit ad propositum, ubi Paulus profundissime volens explicare Corinthijs amorem, & charitatem supernaturalem perpetuam, & immutabilem, quam erga eos habebat, & quem ipsi habebant erga Christum, inquit. *Epistola nostra vos estis scripta in cordibus nostris, quæ scitur & legitur ab omnibus hominibus, manifestati quod epistola estis Christi ministrati à nobis, & scripta non atramento, sed spiritu Dei viu, non tabulis, &c.* Appellat Apostolus Corinthios suam epistolam, & epistolam Christi, eo quod eos scriptos haberet indelebiter, & immutabiliter, & perpetuò per charitatem supernaturalem, quæ est inamissibilis, & immutabilis secundum suam rationem. Et quia ipsi Corinthij haberet Christum scriptum in cordibus suis perpetuò & immutabiliter per eandem charitatem, ubi etiam explicatur immutabilitas charitatis supernaturalis, & consequenter gratia. Cæterum ad propositum ad significandum Prophetam, quod gratia, & charitas noui Testamenti etiam in via est de genere, & ordine rerum immutabilium, & quod habet secundum propriam rationem immutabilitatem, inquit. *In corde eorum scribam eam, id est, erit scriptura perpetua inamissibilis, & immutabilis.* Et aduertendum est, quod cum Propheta loqueretur de quodam contractu, qui fit voluntate contrahentium, & ita dicit, *hoc erit pactum,* significat postea eius immutabilitatem, & perpetuitatem, cum dicit, *In corde eorum scribam eam,* quasi significet, quod pactum hoc quod fit per gratiam, & charitatem, habet quandam immutabilitatem. Et ita Esaias cap. 61. cum Propheta loqueretur de isto contractu, inquit. *Fædus perpetuum feriam eis.* Secundo etiam potest significari hæc immutabilitas gratiæ, & charitatis in illo testimonio, in illo quod dicit, *quod debet scribere illam in corde,* ad significandum.

gnificandum, quod est perfectio cordis, ac subinde quod habet immutabilitatem sicut cor.

¶ Hoc etiam mysterium significatur in sacris literis. Nam vnio quæ fit per gratiam, & charitatem vocatur in illis matrimonium, ad significandam immutabilitatem, & perpetuitatem gratiæ, & charitatis. Matrimonium enim etiam si non sit consummatum, est indissolubile, & immutabile ex natura sua, vt docet D. Thom. in additionib. ad tertiam partem, quæst. 47. art. 3. & ibi omnes Theologi, & ita Matthæi 22. dicitur. *Quod regnum Dei est simile homini Regi, qui fecit nuptias filio suo.* Est tamen locus elegantissimus Esaiæ 54. Vbi dicitur, *Domina-bitur tui qui fecit te, Dñs exercituum nomen eius,* Et loquitur aperte Propheta de dño per gratiã & charitatẽ noui Testamenti, vt cõstat aperte ex ipso Propheta. Ad significandũ verò, quod hoc dominiũ est immutabile & perpetuũ ex natura gratiæ, & charitatis illud dominiũ vocatur *maritale*, q̃ est indissolubile, & immutabile secundum suam naturam, & ita quidam vertunt conformiter ad textum Hebræum. *Erit maritus tuus qui fecit te.* Et quod hæc translatio sit consona dictis Prophetæ constat; nam dicitur ibi. *Quia vi mulierem derelictam, & merentem spiritum vocauit te Dominus, & uxorem ab adolescentia abiectam dixit Deus tuus.* Confirmatur hoc ex illo testimonio Oleez 2. *Sponsabo te mihi in sempiternum, & sponsabo te mihi in iustitia, & iudicio, & in misericordia, & in miserationibus, & sponsabo te mihi in fide.* Nam quamuis ista vnio per gratiam, & charitatem noui Testamenti vocetur sponsalia, quæ dissolubilia sunt, & mutabilia, Propheta tamen explicat immutabilitatem, & indissolubilitatem, dicẽdo, *Sponsabo te mihi in sempiternum.* Item hoc explicatur in eo quod ter dicit, *Sponsabo.* Numerus enim ternarius, qui caret principio & fine, sicut circulus, perpetuitatem, & immutabilitatem significat.

¶ Hoc ipsum significatur in illo testimonio D. Pauli ad Hebræos cap. 12. contemplantes ne quis desit gratiæ Dei. In quo quidem testimonio aperte significatur, quod creatura rationalis, & intellectus potest deficere gratiæ Dei. Gratia verò ex se immutabilitatem quandam habet. Et hoc ipsum mirabiliter explicatur in visione illa Apocalypsis cap. 12. Vbi Ecclesiã etiam secundum præsentem statu videtur *amicta claritate maxima Solis*, quæ immutabilis est ex natura sua, & *Luna*, idest, mutabilitas, *sub pedibus eius*, non attingens Ecclesiã. Et omnia testimonia, quæ adducta sunt in illa quæst. 4. citata art. 6. in prima conclusione, ad probandum, quod gratia, & charitas sunt participationes quædam speciales Dei adduci possunt hic.

¶ Secundo, hæc prima pars conclusionis probatur rationibus. Prima ratio est. Quia supra quæst. 4. art. 6. conclusione secunda. probatum est, quod gratia, & charitas etiam viæ est de genere, & ordine rerum, quæ sunt suum esse, ergo gratia, & charitas pertinent ad ordinem rerum immutabilium, ac subinde ex propria ratione habent aliquam immutabilitatem. Hæc vltima consequentia est euidentis. Prima verò consequentia probatur. Vt diximus in conclusione principali huius quæstionis, & in conclusionibus articulorum; ad hoc quod est esse suum, intrinsecè consequitur esse omnino immutabile, ergo ad hoc quod est esse de ordine rerum, quæ sunt suum esse intrinsecè sequitur esse de ordine rerum incorruptibilium, & immutabilium.

¶ Secunda ratio. Per gratiam & charitatem etiã in via cõiugimur cũ vltimo fine, & cũ ipso esse per essetia, ergo talis cõiunctio ex natura sua, & ex propria rone est inamissibilis & immutabilis, ac subin-

de gratia & charitas, per quas coniungimur. Secunda consequentia est euidentis. Prima verò probatur. Coniunctio cum vltimo fine ex propria ratione est inamissibilis, & immutabilis, vt amplius dicemus in secunda parte. Antecedens verò est manifestum. Confirmatur hæc ratio omnibus argumentis factis in oppositum. Omnia enim illa conuincunt istam conclusionem.

¶ Tertia ratio illa quæ optima est. Gratia & charitas sunt participationes quædam diuini esse, vt est omnino immutabile, & diuinæ charitatis, vt immutabilis est, ergo gratia, & charitas secundum propriam rationem habent, & participant aliquam immutabilitatem. Consequentia est bona. Antecedens probatur, & quidem de gratia constat. Nam vt diximus supra in loco sepe citato, gratia nihil aliud est quam participatio quædam diuini esse, vt ambit & continet omnem plenitudinem essendi, & vt transcendit totum ordinem rerum creabilium, ergo est participatio diuini esse, vt est immutabile, nam vt diximus in diuina plenitudine essendi clauditur intrinsecè immutabilitas. De charitate verò probatur idem antecedens; nam charitas similiter est participatio diuinæ charitatis, vt intrinsecè, & essentialiter includit vltimum actum, ergo vt est immutabilis.

¶ Sed vt hanc rationem simul cum conclusione explicemus, notandum primò, quod sicut diximus supra in illo loco iam citato, esse de genere, & ordine rerum, quæ sunt suum esse, esse habere affinitatẽ, & cognationem cum ipso esse per essentiam, & habere affinitatem, & coniunctionem cum illo, & ita ea quæ sunt ordinis diuini participant ipsam plenitudinem essendi, sicut inferiora ex coniunctione, & affinitate ad superiora in seipsis participant aliquã perfectionem superioris, vt constat ex exemplis ibi positis, quæ videnda sunt. Non dissimiliter quod gratia, & charitas etiam viæ sint de genere & ordine rerum immutabilium, nihil aliud est quam habere affinitatem, & coniunctionem, & cognationem cum ipso supremo esse omnino immutabili. Et ex hac coniunctione, & affinitate participant in lequandam immutabilitatem secundum propriam rationem. Ex hac doctrina soluitur argumentum tertium factum pro præcedenti conclusione, quæ videtur militare contra istam conclusionem. Nam quamuis illud argumentũ euidenter conuincat conclusionem præcedentem, nullam tamen habet efficaciam contra istam conclusionem. Ratio est. Quoniam lux participata in aere, & calor in aqua participationem solum habent rationem participationis respectu illarum qualitatũ, non verò respectu immutabilitatis, & necessariæ connexionis, cum qua inuenitur in Sole vel igne, nam illa immutabilitas est omnino distincta ab illis qualitatibus, & ita participantur qualitates illæ, & non immutabilitas, quæ est accidens illius. Ceterum gratia est participatio quædam diuini esse, & diuinæ immutabilitatis, quæ intima & essentialis est tali esse, & ita eo ipso quod est participatio diuinæ plenitudinis essendi est participatio illius immutabilitatis; & idem dicendum est de charitate, vnde lux in aere, & calor in aqua sunt omnino mutabiles, & corruptibiles, gratia verò & charitas, quæ participantur in creatura rationali, & intellectuali non sunt omnino mutabiles, & corruptibiles, sed participant aliquam immutabilitatem, cum sint participationes diuini esse, & diuinæ immutabilitatis. Sunt tamen in tali creatura aliquo modo mutabiliter, & amissibiliter.

¶ Secundo notandum est, vt hanc immutabilitatem gratiæ, & charitatis etiam viæ explicemus, quod gratia, quæ est participatio quædam diuini esse, quam-

Elegantissima differentia.

uis intrinsecè, & essentialiter non includat actum effendi, tamen ex natura sua secundum propriam rationem coniungitur cum illo, ut patet de gratia Dei, quæ secundum propriam rationem est coniuncta cum suo ultimo actu, gratia verò nostra nihil aliud est quam quædam participatio illius. Charitas vero ex natura sua est participatio diuinæ charitatis, quæ semper coniungitur cum suo ultimo actu, qui est actualis dilectio Dei, cum isto verò actu non se compatiatur peccatum mortale. Et hac ratione charitas ex natura sua est inamissibilis, & immutabilis, & hoc est, quod dicit D. Thom. in locis citatis, loquendo de charitate, quod non potest peccare secundum propriam rationem magis quam calor infrigidare. Sed sicut calor ex natura sua semper calefacit, & habet coniunctam calefactionem ipsam, cum qua non compatiatur infrigidare, ita charitas de se semper habet coniunctum actum charitatis cum quo non compatiatur peccatum mortale charitatis destructiuum.

¶ Secunda pars huius conclusionis primo probatur argumentis factis pro prima parte conclusionis. Si gratia, & charitas in via ex natura sua, & secundum propriam rationem est immutabilis, & inamissibilis, ergo multo magis gratia consummata & perfecta charitas, & lumen gloriæ, quæ maiorem habet perfectionem, & magis vniunt ipsum hominem cum ipso esse per essentiam.

¶ Secundò probatur hæc pars argumento primo facto in oppositum. Nam in sacris literis vita gratiæ, charitatis, & visionis beatificæ, quæ habet pro principio ipsum lumen gloriæ vocatur vita æterna, ergo hæc omnia habent immutabilitatem ex propria ratione.

¶ Tertiò probatur hæc pars. In 1.2. quæst. 5. art. 4. demonstratur, quod visio beata est æterna, & inamissibilis ex natura sua, & quod ex natura sua non habet unde corrumpatur ab intrinseco vel extrinseco. Non enim potest fingi aliqua ratio, quare beatus velit à visione, & fruitione summi boni desistere; nam tendit in ipsam rationem boni, & non potest diuertere intellectum à visione beatifica, tum ratione speciei intelligibilis, quæ semper intimè est præsens, tum ratione luminis præsentissimi, unde beatus non potest non videre. Et in quæst. 4. eiusdè partis art. 4. demonstratur, quod voluntas beati est impeccabilis ex natura sua; nam beati vident ipsam rationem bonitatis, & ita quidquid amant, amant propter illam, ergo. Confirmatur. Nam fere omnes Thomistæ. 1. par. quæst. 83. docent, quod dilectio Dei in patria est necessaria non solum quantum ad specificationem, sed etiam quantum ad exercitium ex natura rei, & non solum ex diuino statuto, ergo est immutabilis ex natura sua. Vnde D. Thomas. 4. contragent. cap. 70. docet, *Quod impeccabilitas in homine non potest esse sine immutabilitate voluntatis*, hæc autem immutabilitas non potest homini competere nisi secundum quod attingit vltimum finem per huiusmodi perfectissimas formas: nam ex hoc voluntas immutabilis redditur, quod totaliter impletur, ita quod non habet quò diuertat ab eo, in quo est firmata, ut in materia coelesti constat, impletio autem voluntatis non competit homini, nisi ut finem vltimum attingenti. Quamdiu enim restat aliquid desiderandum, voluntas non est impleta, impletur autem per attinctionem finis vltimi, qui est ipsum esse, & omne esse, & omnis perfectio.

¶ Igitur excogitandum est, quod ex hoc quod creatura rationalis, vel intellectualis coniungitur perfectè ipsi esse per essentiam, per gratiam consummatam, & per charitatem patriæ, & per lumen gloriæ, eiusque actum visionis beatificæ ipsa redditur

immutabilis. Et huiusmodi bona per quæ coniungitur, immutabilia sunt, & inamissibilia secundum propriam rationem. Quia ex natura sua huiusmodi supernaturalia entia sunt coniuncta cum ipso esse per essentiam. Et ita ex coniunctione ad illud participant quandam immutabilitatem secundum propriam rationem. Ut enim dictum est, inferius ex coniunctione ad superius participat quandam perfectionem, & quo fuerit coniunctio perfectior maiorem participabit perfectionem. Igitur cum huiusmodi bona perfectissimè coniungantur cum ipso esse per essentiam, & cum esse immutabili omnino participant immutabilitatem.

¶ Tertia conclusio. Formæ aliæ supernaturales, quæ versantur circa media, ut virtutes morales infusæ, & quæ includunt intrinsecè imperfectionem, ut fides, & spes, quamuis habeant aliquam immutabilitatem, non tamen habent tantam sicut præcedentes. Hæc conclusio habet duas partes, prima pars probatur.

¶ Primò. Nam ut constat ex dictis in aliquibus argumentis factis in oppositum, præcipuè ex secundo & tertio. Istæ formæ sunt supernaturales ordinis diuini, & sunt perfectiores & puriores quam omnia entia ordinis naturalis, ut constat ex supradictis. Immo sunt quædam participationes diuini esse, ergo secundum propriam rationem habent aliquam immutabilitatem.

¶ Secundò probatur hæc pars. Ex gratia, & charitate sequuntur huiusmodi virtutes supernaturales veluti propriæ passionis, ut dicunt omnes Theologi, de quo in 1.2. quæst. 63. præcipuè art. 3. sed ut definiuimus in conclusione præcedenti, gratia & charitas etiam viæ sunt de ordine rerum immutabilium, & participant aliquam immutabilitatem secundum propriam rationem, ergo & huiusmodi formæ.

¶ Itaque adnotandum est, quod sicut diximus conclusionem præcedenti, quod gratia, & charitas ex natura sua habent cognationem, & affinitatem cum ipso esse omnino immutabili, & ex illa coniunctione, & affinitate participant aliquam immutabilitatem, sicut inferiora in coniunctione ad superiora participant quandam perfectionem, ita virtutes morales infusæ ex natura sua coniunguntur cum gratia, & charitate, ut dicit D. Thom. ibidem, & ex hac coniunctione, & affinitate participant quandam perfectionem, & immutabilitatem, ad modum explicatū de charitate.

¶ Secunda verò pars conclusionis probatur. Et quidem de fide & spe constat. Nam ut diximus in tertio notabili. Istæ virtutes ordinis diuini ex natura sua includunt in sua essentia imperfectionem sicut motus, ergo ex natura sua habent mutabilitatem sicut motus, & habent terminum.

¶ De alijs verò virtutibus moralibus infusis probatur primo. Virtutes enim morales infusæ non habent tantam supernaturalitatem, eminentiam, & perfectionem sicut gratia & charitas, ergo non participant tantam immutabilitatem. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Quoniam virtutes morales infusæ perficiunt hominem per modum ipsius hominis, & ut perfectiones magis proportionatæ ipsi homini, gratia verò dat esse diuinum, & charitas perficit hominem per modum Dei, & idè est de lumine gloriæ, nam ut dicemus infra quæst. 8. art. 8. huiusmodi habitus habent rationem diuinæ potentiae.

¶ Secundò probatur. Per huiusmodi virtutes morales quantumvis supernaturales, & infusæ non coniungitur homo immediatè cum ipso Deo, qui est omnino immutabilis, per gratiam verò & charitatem,

Tertia conclusio.

E

X 2 tem,

tem, & per lumen gloriæ coniungitur immediatè cum ipso esse diuino omnino immutabili, ergo maiorem immutabilitatem habent gratia, charitas, & lumen gloriæ quàm virtutes morales infusæ, & supernaturales. Itaque sicut primum principium est omnino, & per se notum, prima verò conclusio participat certitudinem, & claritatem a primo principio, & quidem maiorem quàm secunda conclusio, quæ inferitur mediante prima, ita charitas, gratia, lumen gloriæ, quæ immediatè nos coniungunt cū diuino esse omnino immutabili participant maiorem immutabilitatem quàm virtutes morales infusæ, quæ habent affinitatem, & coniunctionem cum ipso esse per essentiam mediante coniunctione primarum formarum supernaturalium. Et ita charitas de se semper est coniuncta cum actu dilectionis, ut iam diximus, & similiter lumen gloriæ cum actu visionis; gratia verò est participatio ipsiusmet esse. Cæterum virtutes morales infusæ de se non semper habent cōiunctionem cum suo actu. Et ita priorum formarum de se maiorem habent immutabilitatem, & incorruptibilitatem quam virtutes morales infusæ. Nec hoc amplius explicari potest: nam de hac difficultate parum aut nihil inuenitur in Doctoribus scholasticis.

¶ Quibus positis respondendum est ad argumenta facta pro utraque parte; nam quædam procedunt contra secundam conclusionem, quædam verò contra primam.

¶ Ad argumēta primo loco facta quatenus procedunt contra secundam conclusionem respondetur. Ad primum argumentum articuli, quod est quartum huius quæstionis respondetur, quod illud argumentum conuincit, quod gratia & charitas in via, & aliz formæ supernaturales aliquando corrumpuntur, & amittuntur, quod libenter concedimus, non tamen inde sequitur, quod sint mutabiles, & corruptibiles ex natura sua, & secundum propriam rationem, sed ex parte subiecti, ut docet D. Thom. in 2.2. in illo loco sæpè citato. Est optimum simile. Ut dicitur in prima specie qualitatis, habitus ex natura sua est difficile mobilis, aliquando tamen propter imperfectionem illius facile dimouetur a subiecto, cum tamē semper maneat difficile mobilis ex natura sua, non dissimiliter gratia & charitas in via propter imperfectionem accidentalem quam habent, aliquando amittuntur, & corrumpuntur, semper tamen manent immobiles, & immutabiles ex natura sua, & secundum propriam rationem, & per hoc respondetur ad confirmationem huius argumenti.

¶ Ad secundum argumentum articuli, quod est replica solutionis ad primum. Respondetur, quod illa maxima D. Thom. *Quod conuenit alicui per se, oppositum eius nec per se, nec per accidens potest ei competere*, habet fundamentum in hoc, quod duo contradictoria & opposita non possunt verificari de eodem. Et ita sicut ad rationem contradictionis & oppositionis, necessarium est, quod sint eiusdem prædicati de eodem subiecto, ita illa maxima intelligenda est de eodem subiecto, & quod sit oppositū prædicati, ut oppositum est, & alias habet multas fallacias illa regula. Gratia verò, & charitas ex natura sua, & secundum propriam rationem sunt incorruptibiles, & immutabiles, & oppositum eius non conuenit per se, nec per accidens huiusmodi formis supernaturalibus. Nunquam enim verificatur, quod gratia, & charitas sint corruptibiles, & amittibiles ex natura sua. Est optimum exemplum in habitu. Habitus enim ex natura sua, & secundum propriam rationem est immobilis, & oppositum huius nunquam verificatur de habitu, scilicet, quod

sit mobilis ex natura sua, & secundum propriam rationem, quamuis aliquando dimouetur facilius a subiecto. Similiter Angelus ex natura sua est immutabilis, & incorruptibilis secundum esse substantiale, quod si annihilaretur a Deo, nihilominus maneret immutabilis ex natura sua. Ad confirmationem respondetur, quod gratia, charitas, & aliz huiusmodi formæ, quamuis sint accidentia, & dicant ordinem ad subiectum, & ex hac parte habeant mutabilitatem, tamen ex natura sua, & secundum propriam rationem sunt de ordine rerum, quæ sunt substantiæ, nam sunt ordinis diuini, & ita secundum propriam rationem non habent mutabilitatem, & corruptibilitatem, nec dicunt ordinem intrinsecè ad subiectum.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod istud argumentum euidenter conuincit quod huiusmodi formæ sunt mutabiles, & corruptibiles in ordine ad potentiam Dei supernaturalem. Et ita istæ formæ corrumpuntur ab ipso Deo auctore bonorum supernaturalium; nihilominus tamen istæ formæ ex natura sua, & secundum propriam rationem sunt immutabiles, & incorruptibiles; nam quamuis istæ formæ sint creatæ, tamen secundum propriam rationem pertinent ad ordinem rerum increatarum, & quæ sunt suum esse. Et quamuis non habeant plenitudinem essendi, nec infinitatem, pertinent tamen ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse plenissimum, & quæ habent infinitatem, & ita secundum istam propriam rationem sunt immutabiles, & incorruptibiles. Et ex dictis respondetur ad confirmationem; dicimus enim, quod quamuis gratia, lumen gloriæ, charitas, & aliz huiusmodi formæ non includant intrinsecè, & essentialiter actū essendi, pertinent tamen ad ordinem rerum quæ intrinsecè & essentialiter includunt actū essendi.

¶ Ad quartum argumentum articuli Dubium, esse poterat, an gratia, & charitas habeant contrarium ex natura rei. De quo disputatur in 1.2. quæst. 13. art. 2. & ibi Caiet. Et in 2.2. quæst. 24. art. 1. Pro nunc dicendum est, quod quamuis gratia, & charitas, & aliz huiusmodi formæ in nobis habeant contrarium, & ita corrumpi possunt, tamen secundum propriam rationem pertinent ad ordinem rerum, quæ nullum habent contrarium; nam pertinet ad ordinem diuini esse, quod nullum habet contrarium, & ita secundum propriam rationem habent quandam immutabilitatem.

¶ Ad quintum argumentum articuli negatur sequela. Quia quamuis huiusmodi formæ secundum propriam rationem sint immutabiles, & incorruptibiles, non colligitur rectè, quod cum actu corrumpuntur, sit miraculum. Est simile iam adductum. Quia quamuis habitus sit difficile mobilis ex natura sua, non rectè colligitur, quod quando actu facile dimouetur a subiecto, quod sit miraculum. Nec est eadem ratio de Angelo, anima rationali, & coelo. Nam quamuis hæc non corrumpantur sine miraculo, de quo dicemus articulo sequenti, non sequitur idem de gratia, & charitate, & alijs huiusmodi formis. Ratio differentie est. Quia Angelus, & anima rationalis sunt ipsæ formæ subsistentes, & ita non possunt corrumpi ex se, & natura sua, materia verò cœli est ita proportionata ipsi formæ cœlesti, ut forma cœlestis repleat totam capacitatem illius, & ita non potest separari a materia secundum ordinem naturæ, quoniam sunt veluti eiusdem ordinis, & rationis. Cæterum gratia, & charitas, & aliz huiusmodi formæ, quamuis secundum propriam rationem sint ordinis magis abstracti, & immutabiles, utpote ordinis diuini, non tamen habent tantā proportionē cū subiecto creato, in quo sunt, quoniam sunt eminent-

Optimum simile.

Optimum
simile.

eminentiores, & superant totam naturam. Et ita ex hac parte facilius corruptuntur, & amittuntur. Vnde dixit D. Th. in loco sæpe citato, quod sunt amissibiles ex parte subiecti, quod non capit eas perfecte, & completè. Sit optimū simile. D. Th. in 1.2. q. 4. ar. 8. ubi dicit, *Quod fides simpliciter loquendo certior est, & firmior quam scientia, quia innititur primæ veritati reuelanti, ceterum scientia ex parte subiecti certior est, & firmior, eo quod scita plenius consequitur intellectus hominis quam ea quæ sunt credita, eo quod credita superant totam facultatem intellectus humani.* Ita in proposito formæ supernaturales (quæ secundum propriam rationem sunt magis immutabiles) possunt habere maiorem mutabilitatem ex parte subiecti quam res naturales, ita ut sit miraculum corruptio alicuius rei naturalis, non vero corruptio gratiæ & charitatis, & aliarum formarum supernaturalium.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur concedendo maiorem. Et negando minorem, & ad primam probationem minoris respondetur ex dictis in vltima conclusione de lumine fidei: nam, quamvis sit participatio Dei specialis, in sua propria ratione formali habet admixtam imperfectionem. Ad secundam probationem minoris respondetur primo, quod actus charitatis ex natura sua, & secundum propriam rationem est immutabilis, & inamissibilis. Semper enim est coniunctus cum ipso habitu, ut diximus, actus verò aliarum virtutum non habent tantam supernaturalitatem, nec immutabilitatem, sicut nec habitus, ut diximus in vltima conclusione. Secundo responderi potest secundum sententiam aliquorum, quod actus charitatis, & aliarum virtutum supernaturalium non habent tantam puritatem & supernaturalitatem sicut ipsi habitus; nam in actu supernaturali admiscetur aliquid naturale, scilicet, substantia remotissima actus, & ita non mirum, quod ratione adiuncti habeat maiorem mutabilitatem quam habitus. Ad tertiam probationem minoris respondetur, quod ratio quare istæ formæ supernaturales sunt immutabiles secundum propriam rationem, est quia sunt participationes Dei diuini, & excellentissimi ordinis, esse vero quod pertinet ad ordinem naturæ est quidem participatio Dei, & quidem potissima inter participationes naturales, ut infra dicemus, ceterum est participatio pertinet ad ordinem naturæ, & ideo mutabile est, & corruptibile in rebus naturalibus corruptibilibus, non verò illæ formæ supernaturales, quæ sunt diuinissimi, & supernaturalis ordinis.

¶ Ad argumenta facta secundo loco, quæ militat contra primam conclusionem, & contra aliqua dicta in secunda respondetur, ad primum respondetur, quod illud conuincit, quod gratia consummata lumen gloriæ, charitas patriæ, & ipsa visio beata sunt immutabilia secundum propriam rationem; nam perfecte nos vniunt cum ipso Deo. Imò quod gratia, & charitas in via habent suam immutabilitatem secundum propriam rationem, licet non tantam sicut in patria, ut iam diximus, ceterum, quoniam huiusmodi formæ sunt creaturæ absolute loquendo possunt à Deo corrumpi, imò in via sæpe amittuntur, & corruptuntur secundum cursum ordinariū gratiæ.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod illud argumentum conuincit, quod gratia, & charitas viæ habent immutabilitatem secundum propriam rationem, non tamen habent tantam immutabilitatem sicut in patria. Quia non ita perfecte coniungitur ipsi esse in via, & in patria. Et quamvis sint eiusdem speciei, non inde sequitur, quod habeant eandem immutabilitatem. Lux enim in Sole, & in aere sunt

eiusdem speciei, tamen lux in aere est amissibilis, & mutabilis, tamen in Sole est inamissibilis, & immutabilis. Et idem est de calore in igne, & in aqua. Hæc autem maior mutabilitas in gratia, & charitate viæ prouenit ex accidentali imperfectione, quæ est in illis; quoniam non vident ipsum bonum. Itaque sicut matrimonium ratum non consummatum, & matrimonium consummatum sunt eiusdem speciei, & habent eandem naturam, & non differunt nisi accidentaliter, per hoc quod matrimoniū consummatum dicit aliquod complementum, & perfectionem accidentalem, ratione cuius maiorem indissolubilitatem habet matrimonium consummatum; nam tale matrimonium nullo modo est dissolubile, matrimonium verò ratum, quia deficit ei hæc perfectio, non habet tantam indissolubilitatem; nam, quamvis ex natura sua sit indissolubile, aliquibus tamen, de causis dissoluitur. Ita gratia consummata ad similitudinem matrimonij est indissolubilis, & maximè immutabilis ex natura sua ratione consummationis, & perfectionis accidentalis, quæ est videre plenitudinem ipsam essendi, ceterum gratia non consummata, cum non habeat hanc perfectionem accidentalem, non habet tantam immutabilitatem. Non enim est consummata, quamvis ex natura sua sit immutabilis, & inamissibilis.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod quamvis huiusmodi entia sint participationes quædam particulares, & speciales Dei, & inde habeant aliquam immutabilitatem secundum propriam rationem, tamen simpliciter & absolute loquendo sunt creaturæ, & ex hac parte non sunt omnino immutabiles. Vbi adnotandum est, quod ex hoc, quod ista entia in creaturis sunt participata ab ipso Deo, habent mutabilitatem in creaturis, non tamen in Deo ipso, ubi sunt eius essentia, nam quamvis hæc entia in creaturis sint eiusdem ordinis cum ipso Deo, differunt tamen quantum ad modum, & sunt diuersi ordinis quantum ad illum; sicut calor in igne, & in aqua, quamvis sint eiusdem ordinis, differunt tamè quantum ad modum; nam in igne habet intrinsecam connexionem cum essentia, non verò in aqua. Et ita calor in igne est immutabilis, non vero in aqua; & idem est de luce in Sole, & in aere; nam ut dicit D. Thom. quæst. 9. de verit. art. 1. ad septimum. *Sunt*

eiusdem ordinis, & speciei, tamen differunt quantum ad modum, ita gratia, charitas, & alia huiusmodi in nobis sunt eiusdem ordinis cum bonis diuinis, differunt tamen; nam in nobis sunt aliquid participatum; in Deo ipsum diuinum esse, & ita in nobis non habent tantam immutabilitatem, habent tamen aliquam, quoniam sunt participationes diuinæ immutabilitatis, in quo differunt a calore aquæ, & luce aeris, quæ nullam habent immutabilitatem, de quo diximus in secunda conclusione, in prima parte illius circa finem. Ad confirmationem idem respondetur, quod licet illa bona pertineant ad ordinem rerum, quæ habent summam plenitudinem essendi, deficiunt tamen ab illa plenitudine, & ita non habent summam immutabilitatem.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod huiusmodi entia sunt ordinis rerum immutabilium omnino, ut conuincit argumentum, & secundum propriam rationem habent maiorem immutabilitatem quam Angeli, & coeli, ex parte tamen subiecti facilius amittuntur, & corruptuntur, ut dictum est.

¶ Ad quintum argumentum, & simul sextum, respondetur, quod illa argumenta conuincunt, quod illa bona supernaturalia ordinis diuini sunt immutabilia, & inamissibilia in patria; ut iam diximus; quomodo vero in patria illa bona causent immuta-

bilitatem in homine. explicabitur articulo sequenti. Ex dictis in hoc articulo soluitur quartum argumentum huius questionis.

¶ Ad quintum argumentum questionis sextæ.

*Ad quintam
huius qua-
stionis est
artic. quin-
tus.*

ARTICVLVS V.

*Utrum aliqua alia res sint immutabiles
ex natura rei.*

ET à parte negatiua sunt grauissima argu-
menta.

¶ Primò arguitur argumento quinto facto. ad quod est proprium Dei, non potest conuenire alicui creaturæ, sed proprium est Dei esse immutabilem, ut iam diximus, ergo hoc non potest cōpetere alicui creaturæ ex natura sua.

¶ Secundò arguitur. Angelus, & quæcunque creatura quantumuis eleuata & perfecta non est suum esse, ut supra quæst. quarta per totam, etiam in esse entitatio, & esse non est illi intrinsecum, & essenziale, ut dictum est ibidem, ergo non est immutabilis secundum naturam suam, etiam secundum esse substantiale. Consequentia probatur. Quia D. Thom. 1. par. quæst. 9. art. 1. colligit, quod Deus est immutabilis, quoniam est suum esse, quod nos etiam diximus in hac quæst. ergo si creatura non est suum esse, non erit immutabilis. Confirmatur argumentū. Angelus, & quæcunque creatura est mutabilis ex natura sua secundum operationem, ut diximus infra, quoniam non est sua operatio, sed Angelus, & quæcunque creatura non est suum esse, etiam in esse entitatio, ergo non est immutabilis, & incorruptibilis ex natura sua.

¶ Tertiò arguitur. Esse non habet maiorem coniunctionem cum Angelo, & cum creatura maxime perfecta, quam cum re corruptibili, sed esse est separabile per naturam suam à re corruptibili, ergo etiam ab Angelo, & à quacunque creatura, ac subinde est mutabilis, & corruptibilis ex natura sua, etiam quantum ad esse substantiale. Prima consequentia est optima. Secunda verò consequentia probatur. Nam mutari nihil aliud est quam amittere esse. Maior verò probatur. Ut diximus supra quæst. 4. esse accidentaliter coniungitur cum omni essentia creata, ergo non habet maiorem coniunctionem, & perfectionem cum essentia Angelica, vel cū quacunque alia essentia creata, quam cum essentia rei corruptibilis.

¶ Quarto arguitur. Quælibet creatura quantumuis perfecta in se ipsa habet contrarium, ergo ex natura sua est mutabilis, & corruptibilis secundum esse substantiale. Consequentia est euidens. Nam corruptio & mutatio oritur ex contrarietate. Antecedens verò probatur. Ut dictum est supra quæst. quarta, quælibet creatura habet admixtum aliquid de non esse, cum non includat omnem plenitudinem essendi, imò plus habet creatura de non esse, quam de esse.

¶ Quintò arguitur. Cuilibet potentie actiue correspondet aliqua potentia passiuæ, ut docet Aristot. 9. Metaph. sed Deus etiam ut author naturæ habet potentiam actiuam ad mutandum Angelum, & quæcunque creaturam de esse ad non esse, ergo in quacunque creatura est potentia naturalis ad non esse, & ad mutationem secundum esse substantiale, ac subinde mutabilis est ex natura sua. Vtraque consequentia est bona. Minor verò in qua est difficultas probatur. Quia omnes creaturæ quantumuis supremæ dependent à Deo auctore naturæ in fieri, & in conseruari, nam etiam ut author natu-

re est ipsum esse, à quo dependet omne esse ordinis naturalis, ergo etiam ut author naturæ habet potentiam actiuam ad mutandum Angelum de esse ad non esse. Confirmatur argumentum. Si Angelus ex natura sua est immutabilis secundum esse substantiale sequitur, quod per nullam potentiam possit mutari. Consequens autem est falsum, ut constat. Nam compertum est, quod Deus potest Angelum annihilare. Sequela verò probatur. Quia quod conuenit alicui ex natura sua, non potest ab eo separari per aliquam potentiam. Ab homine enim non potest separari rationale, quoniam conuenit illi per naturam.

¶ Sextò arguitur. Esse substantiale cuiuscunque creaturæ etiam Angelicæ mutatur, & variatur accidentaliter secundum varia & diuersa accidentia, quæ recipit in se, & secundum varias & diuersas affectiones quibus afficitur, ergo. Antecedens est notum. Quæcunque enim creatura etiam Angelicæ recipit varias intellectiones, & affectiones.

¶ Septimò arguitur. Ex opposita sententia sequitur, quod esse, per se & necessario coniungatur cū aliqua creatura. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat. Nam ut supra quæstione quarta dictum est, esse non conuenit per se alicui creaturæ. Sequela probatur. Quia si creatura aliqua est immutabilis, & incorruptibilis ex natura sua saltem secundum esse substantiale, ergo esse substantiale est illi naturale, & intrinsecum, ac subinde conuenit ei per se & necessario.

¶ Vltimò arguitur ex definitione Concilij Generalis VI. Constantinopolitani, sess. 11. in epistola Sophronij, quæ approbatur à Concilio, actione 13. ubi dicitur, *Quod Angelus, & anima rationalis non per propriam naturam, sed per Dei gratiam habens immortalitatem*, ergo.

¶ In oppositum est. Coelum, Angelus, anima rationalis non possunt definire esse per naturam, ut constat, ergo habent immutabilitatem, & incorruptibilitatem ex natura rei.

¶ In hac difficultate huius articuli. D. Thom. q. 5. de potentia art. 3. refert aliquas sententias aliquorum Doctorum. Prima sententia est Auicennæ, qui ait; quod quælibet res præter Deum habet in se possibilitatem ad esse, & non esse, & consequenter habet in se principium corruptionis, & est corruptibilis ex natura sua. Cuius ratio est. Nam cum esse sit præter essentiam cuiuslibet rei creatæ per se considerata, possibilitatem habet ad esse, necessitatem verò essendi non habet ex se, nisi ab illo, cuius natura est suum esse. Secunda sententia est commentatoris in lib. 11. Metaphysicæ, & in libro de substantia orbis, qui contrarium asserit, scilicet, quod quædam res creatæ sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse; nam quod in natura sua habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet, sit per naturam sempiternum.

¶ Pro resolutione huius questionis notandum. cum D. Tho. 1. par. quæst. 9. art. 2. & cum Caietano ibidem, quod aliquid dicitur esse mutabile dupliciter. Primo modo per potentiam intrinsecam, quæ sit in re ipsa, ita quod res ipsa in se considerata habeat principium mutabilitatis, & corruptionis. Et quando res tale principium habet intrinsecum, dicitur corruptibilis ex natura sua; nam in sua natura habet principium mutabilitatis, & corruptionis. Alio modo potest esse aliquid mutabile, non per potentiam intrinsecam, sed per potentiam extrinsecam, quæ est in altero, quo posito fundamento, ut à clarioribus incipiamus.

¶ PRI-

Prima con-
clusio.

¶ PRIMA conclusio, nulla creatura est immutabilis, & incorruptibilis omnibus modis, & secundum omnem rationem. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò, ex Sacris literis in locis citatis pro conclusione principali huius quæstionis, & in locis citatis pro conclusione primi & secundi articuli. Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod est proprium Dei habere omnimodam immutabilitatem secundum omnem rationem. Et ita dicitur quod solus Deus habet immortalitatem, sicut dicitur, quod solus Deus est secundum omnem rationem, ergo hoc non convenit alicui creaturæ; nam quod est proprium Dei non potest alicui creaturæ convenire.

¶ Secundò probatur conclusio ex dictis Sanctorum citatis in eisdem conclusionibus, & ex alijs, quæ sequuntur. August. tom. 1. lib. vnico de vera religione, cap. 18. inquit, de creaturis loquens. *Quare mutabilia sunt quia non summe sunt, &c.* Vbi dicit omnia creata mutabilia esse, & reddit rationem quare mutabilia sunt. Idem docet tom. 3. lib. 1. de Trinit. cap. 1. explicans illud, *qui solus habet immortalitatem*, inquit. *Quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solus est creator.* lib. 6. de Trinit. cap. 6. *Nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis*, tom. 9. tract. 39. in Ioan. circa finem. *Omnis anima quoniam mutabilis est, hoc est, modo credit, modo non credit, modo vult, modo non vult, modo adultera est, modo casta, modo bona, modo mala, mutabilis est.* Deus autem hoc est quod est, &c. D. Gregor. lib. 17. Moral. cap. 18. explicans illa verba Iob. *Ipsæ enim solus est*, quæ habentur in 23. cap. illius dicit, *Quod solus Deus est principaliter & immobiliter, omnia verò creata quamvis sint, non tamen sunt principaliter, & immobiliter.* Et idem docent omnes alij Sancti, ergo.

D. Aug. lib. 12. de Ciuit. Dei. c. 7. naturam Dei nunquam nusquam, nulla ex parte posse deficere, & ea posse deficere, quæ ex nihilo facta sunt.

¶ Tertio probatur conclusio autoritate omnium Scholasticorum, omnes enim tenent istam sententiam, præcipue D. Tho. 1. par. quæst. 9. art. 2. *In omni creatura (inquit) est potentia ad mutationem, &c.* & in quæst. 10. art. 3. & quæst. 16. art. 8. & q. 65. art. 1. ad primum, & in 1. 2. q. 109. art. 2. ad 2. Et idem docet in multis alijs locis, ergo.

¶ Quarto probatur conclusio omnibus argumentis factis in principio huius articuli, quæ hanc conclusionem demonstrant. Quæ omnia confirmantur; nam ut demonstratum est supra quæst. quarta in prima conclusione, nulla creatura est actus purus claudens & includens in se omnem plenitudinem essendi, nec est actus purus secundum omnem rationem, ergo potest acquirere aliquam entitatem, & perfectionem quam antea non habebat, & extendere se ad aliquid, ad quod antea non se extendebat, ac subinde mutari potest.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio, omnes creaturæ quantumuis perfectæ & eleuata, sunt mutabiles & corruptibiles secundum omnem rationem, etiam secundum esse substantiale saltem in ordine ad potentiam extrinsecam Dei, hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, & Sanctis, in quibus aperte significatur, quod omnes creaturæ in suo esse dependent à Deo, & conseruantur ab illo; & quod statim in nihilum tenderent, nisi omnipotentis manu tenerentur. Loca verò adducuntur infra, ergo.

¶ Secundò probatur conclusio autoritate D. Tho. 1. par. quæst. 9. art. 2. vbi dicit, *Quod omnes creaturæ sunt mutabiles etiam secundum esse substantiale per potentiam extrinsecam Dei.* Et in eadem par. quæst. 104. art. 1. ad primum, loquens de formis separatis dicit, *Quod esse per se sequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequi-*

tur diaphanum aeris, supposito influxu Solis. Vnde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis & corporibus celestibus magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel materialium creaturarum. Et idem docet D. Tho. quæst. 5. de potentia art. 3. vbi dicit: *creaturas autem simpliciter non esse non est in se impossibile, quasi contradictionem implicans, quoniam alias ab æterno fuissent, & hoc ideo est, quia non sunt suum esse, ergo.*

¶ Tertio probatur hæc conclusio omnibus argumentis factis in principio, quæ illam euidenter conuincunt. Quæ omnia confirmantur primo argumento D. Tho. 1. par. q. 9. art. 2. nam omnes creaturæ antequam essent erant in potentia, ut essent, quoniam nullum creatum est æternum, ut postea dicemus, ergo creaturæ omnes sunt mutabiles, & corruptibiles secundum esse substantiale. Confirmatur secundo. Creaturæ secundum omnem rationem includunt potentialitatem, & non sunt suum esse, ut supra q. 4. definitum est, ergo secundum omnem rationem, sunt mutabiles, & corruptibiles in ordine saltem ad potentiam Dei extrinsecam. Itaque sicut Deus secundum omnem rationem est immutabilis, quia secundum omnem rationem est suum esse, ita creatura secundum omnem rationem est mutabilis saltem in ordine ad potentiam Dei, quia creatura secundum omnem rationem non est actus purus, & suum esse, quod quidem explicabitur amplius in conclusionibus sequentibus.

¶ TERTIA conclusio. Creaturæ aliquæ sunt immutabiles secundum aliquam determinatam rationem, verbi causa, Angeli, cæli, anima rationalis, quæ habent immutabilitatem secundum esse substantiale. Hæc conclusio probatur.

Tertia conclusio.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, in quibus hoc aperte significatur; nam Sacre literæ tribuunt cælis aliquam perpetuitatem supra alia inferiora corpora, quod quidem non conueniret illis si essent corruptibilia. Dicitur enim Genes. 1. *Vocauit firmamentum celum, quia firmum est, & stabile, & 2. Paralip. cap. 6. Exaudies de cælo firmissimo habitaculo tuo.* Et Iob cap. 37. dicitur de cælis, *Quod solidissimi quasi ære fusi sunt*, quasi dicat, quod cæli sunt penitus incorruptibiles sicut ea quæ apud nos ære fusa sunt. D. Paulus 2. Corinth. cap. 5. *Terrenæ & corruptibili habitationi contraponit æternam, quam sumus habituri in cælis, dicens, Scimus quod si terrestres, &c.* Confirmatur. In Sacris literis ordo motus cælestium corporum significatur inuariabilis, at si cælestia corpora essent corruptibilia, deficeret aliquando motus, ergo: maior constat Psal. 148. *Statui ea in æternum, & in seculum seculi, preceptum posuit, & non prateribit.* Et Iob cap. 38. dicitur, *Contentum cæli quis dormire faciet? Quasi significet, quod non potest impediri ordo motus cælestis.* Et hinc est, quod Arist. lib. de mundo ad Alexandrum regem dicit, *Quod cælestia, perpetua sunt ob optimum ordinem quo sunt disposita.*

¶ Secundò probatur conclusio ex definitione Concilij Lateranensis sub Leone X. In sessione enim 8. illius Concilij definitur expresse, *quod anima rationalis est incorruptibilis, & immortalis, ergo.*

¶ Tertio probatur conclusio ex dictis Sanctorum. D. Dionys. cap. 4. de diuinis nominibus, loquens de Angelicis substantijs inquit. *Quod propter diuinos radios sunt & viuunt, & vitam habent indeficientem, & imminorabilem à corruptione vniuersa, morte, & materia, & generatione munde existentes, & ab instabili, fluxa, & aliquando aliter ferente variatione eleuata, & in eodem cap. loquens de anima dicit, quod habet substantialem vitam inconsumptibilem.* Et idem docent omnes alij Sancti:

¶ Quarto

¶ Quarto probatur conclusio autoritate D. Tho. qui tenet eandem sententiam in 1. par. q. 50. art. 5. loquendo de Angelis. Et quæst. 75. art. 6. loquendo de anima. Et in eadem parte, quæst. 9. art. 2. & q. 5. de potentia, art. 3. ergo.

¶ Quinto probatur rationibus: prima ratio est. Angelus, anima rationalis, & cælum quantum ad esse substantiale non possunt desinere esse per corruptionem propriè dictam, nec per aliam mutationem, ergo sunt incorruptibiles. Consequentia est bona. Antecedens quoad primam partem probatur. Nam corruptio propriè dicta est quando forma separatur à materia, sed in Angelo, & in anima rationali nulla est materia, à qua separetur forma, sed sunt formæ per se subsistentes, cœli verò quamuis habeant materiam, illa materia non habet inclinationem ad aliam formam, siquidem illa replet totam capacitatem materiæ, vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 66. art. 2. vbi dicit, *quod forma cœli sic perficit eius materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad aliud esse.* Secunda verò pars probatur. Quia vt docet D. Tho. in locis citatis in argumento præcedenti, *Esse consequitur ad formam, & est complementum omnis formæ & actus*, quod explicabitur infra, ergo cum Angelus, & anima rationalis sint formæ per se subsistentes, non potest ab eis separari esse, ac subinde non potest in eis esse mutatio. De cœlis verò constat. Quia forma cœli est inseparabilis à materia, & ad ipsam formam consequitur necessariò esse, ergo. Vide D. Thom. in locis citatis, vbi dicit, *quod sicut rotunditas non potest separari à circulo, ita nec esse à forma*, quod explicabitur infra.

¶ Secunda ratio desumitur ex Caieta. par. 1. q. 9. art. 2. Nam nulla res habet potetiam & inclinationem ad non esse, nisi habeat potentiam & inclinationem ad aliud esse incompatible cum esse quod habet: sed Angelus, & anima rationalis, & cælum non habent inclinationem ad aliud esse, nec habent potentiam ad non esse. Maior constat. Nulla enim est potentia, & inclinatio naturalis ad malum, sed semper debet esse ad bonum, at non esse est maximū malum, ergo non potest esse naturalis potentia, & inclinatio ad non esse: & ita dicitur in primo Ethicorum. Minor verò probatur. Nam hæc omnia, numerata non habent potentiam, & inclinationem ad aliam formam; nam Angelus & anima sunt formæ subsistentes, non habentes aliquid de materia, & consequenter non habent inclinationem ad aliam formam, nec ad aliud esse, cælum vero quamuis habeat materiam, illius tamen capacitas est satiata, perfectè & completè per eius formam, & consequenter non habet inclinationem ad aliud esse, & ad aliam formam.

¶ Tertia ratio. Gratia & gloria est perfectio naturæ Angelicæ & humanæ secundum partem intellectiuam, itaque Angelus, & anima rationalis se habent vt perfectibile respectu gratiæ & gloriæ, & ita est commune dictum D. August. quod adducitur à Caiet. 1. par. q. 1. art. 1. *Quod natura hominis est habere gratiam, & idem dici potest de natura Angelica, sed gratia & gloria est incorruptibilis, vt dictum est articulo præcedenti, ergo etiam perfectibile ipsum est incorruptibile secundum esse substantiale, vt sit proportio inter perfectionem & perfectibile.* Itaque istæ creaturæ etiam secundum esse substantiale sunt mutabiles & corruptibiles in ordine ad potentiam extrinsecam Dei, sunt tamen in se immutabiles & incorruptibiles, cum in se non habeant, vnde corrumpantur secundum illud esse. Plures rationes vide apud Diu. Thom. 2. contra gentes cap. 55.

¶ Sed vt consummatè & perfectè omnia expli-

cemus. Dubium est an ista omnia sint immutabilia, & incorruptibilia ex natura sua secundum esse substantiale, an verò per donum, & gratiam Dei. Et videtur quod non sint immutabilia etiam quantum ad esse substantiale ex natura sua. Hoc enim videntur conuincere argumenta facta in principio, præcipuè quintum, cum sua confirmatione. Confirmantur omnia illa. Nam hæc omnia in sua intrinseca essentia, & quidditate includunt potentialitatem, vt possint desinere esse per actionem Dei, cum non sint purus actus, ergo omnia ista sunt mutabilia, & corruptibilia ex natura sua etiam secundum esse substantiale, siquidem habent in seipsis vnde corrumpi possunt.

¶ Quarta conclusio in expositionem huius dubij. Omnia ista sunt immutabilia ex natura sua secundum esse substantiale. Hæc conclusio probatur.

Quarta conclusio.

¶ Primò probatur ex locis Sacre Scripturæ, Sactorum, Scholasticorum, adductis in præcedenti conclusionem, quæ hoc videntur apertè docere. Et hoc definitur in particulari de anima rationali in Concilio Lateranensi sub Leone X. sessio. 8. vbi anathematizantur tanquam hæretici, qui dixerint animam rationalem esse suapte natura mortalem. Et D. Th. 1. par. q. 50. art. 5. loquens de forma Angelica dicit, *Omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum naturam suam*, & in quæst. 75. art. 6. loquens de anima idem dicit, & etiam ibidem idem docet de corpore celesti, ergo.

¶ Secundò probari potest conclusio omnibus argumentis factis pro præcedenti conclusionem, omnia enim illa apertè conuincunt istam conclusionem. Confirmantur omnia illa argumenta. In omnibus istis rebus non est aliquid naturale illis intrinsecū, quod sit principium corruptionis, vt constat ex dictis in præcedenti conclusionem, ergo ex natura sua sunt incorruptibilia. Confirmatur secundo. Si Angelus, vel anima rationalis, vel cælum corrumpetur, esset miraculum, & extra ordinem naturæ, vt est per se manifestum, ergo omnia hæc sunt incorruptibilia ex natura sua secundum esse substantiale. Hæc autem conclusio explicabitur in solutionibus argumentorum, vbi etiam dicemus ad confirmationem propositam immediatè ante istam conclusionem. Vnde ad argumenta facta in principio articuli respondetur.

¶ Ad primum argumentum, quod est quantum huius quæstionis respondetur, quod illud quod est proprium Dei, est, quod sit immutabilis secundum omnem rationem, & in ordine ad omnem potentiam, hoc autem nulli creaturæ conuenit, nec conuenire potest, nam istæ creaturæ, de quibus dictum est in hoc articulo non sunt omnino immutabiles secundum omnem rationem, sed tantum secundum esse substantiale. Item secundum esse substantiale non sunt immutabiles secundum omnimodam rationem; nam mutari possunt saltem in ordine ad potentiam extrinsecam Dei.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod illud argumentum conuincit, quod creaturæ non sunt immutabiles omnibus modis. Item conuincit, quod esse etiam substantiale potest per Dei potentiam separari ab illis, quare verò non possit separari ab illis secundum cursum & ordinem naturæ, & an hoc proueniat ex aliqua coniunctione, vel connexionione intrinseca, explicabitur argumento sequenti, & in eius solutione. Ad confirmationem respondetur idem, dicimus etiam, quod aliqua operatio potest esse inseparabilis per naturam ab aliqua creatura, de quo articulo sequenti.

¶ Ad tertium argumentum articuli, explicandū est qua ratione esse sit inseparabile per naturam ab Angelo,

Angelo, anima rationali, & cœlo, non verò à rebus corruptibilibus, cum esse semper coniungatur accidentaliter cum omni re creata. Dicendum est nihilominus, quod esse inseparabiliter coniungitur cū his rebus, de quibus loquimur in articulo, non tamen cū alijs rebus, nam etiam inter accidentia communia quædam coniunguntur cum subiecto separabiliter secundum ordinem naturæ, ut calor, & alia huiusmodi. Alia verò inseparabiliter, ut nigredo in coruo, quæ fortassis coniungitur illi inseparabiliter secundum cursum & ordinem naturalem. Et quantitas in homine vel in equo, quæ habet rationem accidentis communis, cum non sit accidens propriū, tamen inseparabilis est per naturam ab homine. Et ita quamuis actus essendi coniungatur cum omnibus rebus sicut accidens, non mirum quod inseparabiliter coniungatur cum aliquibus rebus, ut cum rebus incorruptibilibus, separabiliter verò cum rebus corruptibilibus. Sed optima, & potissima huius rei ratio est. Quia actus essendi per seipsum non est separabilis, vel inseparabilis, sed secundum quod separatur forma à materia, loquendo secundum cursum, & ordinem naturæ: Excogitandum enim est, quod sicut actus essendi non dat nouum gradū, ut diximus supra quæst. quarta, & dicemus infra, sed complet, & perficit gradum quem dat forma, ita non est separabilis per seipsum, sed secundum quod separatur, & corrumpitur forma. Habent enim se veluti vnicus actus completus & perfectus. Et ita intelligitur illud quod sæpe dicit D. Tho. præcipue tamen 1. par. quæst. 50. art. 5. & quæst. 75. art. 6. *Quod esse secundum se competit formæ; Et quod si- cut rotunditas non potest separari à circulo, ita nec esse à forma.* Et dicit, quod esse per se conuenit formæ quæ est actus, quod quidem non est ita intelligendū, quod sicut rotunditas est de essentia circuli, & conuenit ei per se essentialiter, ita esse conueniat formæ essentialiter, & per se. Nam ut sæpe dictum est, esse nulli creaturæ factæ aut factibili potest conuenire per se essentialiter, sed intelligendū est ad istum modum. Quod sicut rotunditas concomitatur ipsum circulum necessariò, & inseparabiliter, ita actus essendi concomitatur ipsam formam necessariò & inseparabiliter, cum sit complementū omnis formæ & actus. Vnde diximus supra, quod actus essendi concomitatur formam per modum propriæ passionis, & naturalis sequelæ, unde secundum quod ipsa forma est separabilis, vel corruptibilis: ipsum esse est separabile, vel corruptibile, cum computentur pro eodem actu. Et hæc est legitima intelligentia D. Tho. ut explicabitur amplius infra. Cum ergo Angelus per seipsum sit forma, & similiter anima rationalis est inseparabilis à seipsa, ac subinde actus essendi est inseparabilis. Forma verò cœli est inseparabilis à materia. Et ita etiam actus essendi inseparabilis est. Semper enim, ut iam diximus, actus essendi computatur idem cum ipsa forma. Sit optimum simile in actione intellectus, quæ habet pro complemento verbum, & verbum ipsum eo modo est separabile à subiecto, quo separabilis est intellectio. Itaque si intellectio est separabilis per naturam, verbum etiam ipsum, quod est complementum intellectiois est separabile per naturam, si autem intellectio separari non potest, nec etiam verbum, ita etiam esse, quod est complementum omnis actus & formæ. Vnde ad argumentum in forma respondetur, quod quamuis actus essendi nō habeat maiorem coniunctionem cum vrā creatura, quam cum alia, concomitatur tamen formā per modum naturalis sequelæ, & ita corruptibilis, & separabilis est, vel inseparabilis, secundum quod forma est separabilis vel corruptibilis, & non aliter.

Optima doctrina:

Optima ratio.

¶ Ad quartum argumentum articuli responderetur, quod illud argumentum conuincit euidenter, quod quælibet creatura quantumuis perfecta mutabilis est, & corruptibilis secundum esse substantiale in ordine ad potentiam extrinsecam Dei, non tamen per potentiam intrinsecam naturalem, & secundum cursum & ordinem naturæ; nā ex eo, quod creatura habeat admixtum aliquid de non esse, solum sequitur, quod habeat potentialitatem, ac subinde quod sit mutabilis à Deo, non tamen sequitur, quod in rerum natura sit aliquid quod possit rem illam corrumpere. Et ad argum. responderetur, quod huiusmodi creaturæ solum habent contrarietatem in ratione entis, & non entis, quæ sunt rationes vniuersalissimæ, & ideo solum dicunt ordinem illas opposita ad Deum, qui habet vniuersalissimam rationem entis, & secundum quod habet vniuersalissimam rationem entis, & non in ordine ad aliquam aliam causam particularem, quæ habet particulare rationem entis. Et ita D. Thom. 1. par. q. 104. art. 1. ad 1. dicit, *quod potentia ad non esse in spiritualibus creaturis, & corporibus cœlestibus magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum quam in forma vel in materia talium creaturarum*, vbi significat D. Tho. quod potentia ad non esse aliquo modo est in huiusmodi creaturis, cum habeant aliquid de non esse, principaliter tamen est in Deo.

¶ Ad quintum argumentum articuli. Dubium. *Dubium.* est, an Deus ut author naturæ tantum possit mutare Angelum, & alias huiusmodi res quantum ad esse substantiale. Et ratio dubitandi à parte affirmatiua est illa, quæ proposita est in argumento. In oppositū tamen est. Quia si Deus ut author naturæ potest huiusmodi res mutare quantum ad esse substantiale, sequitur quod non sint immutabiles & incorruptibiles ex natura sua, siquidem per agens naturale possunt mutari, & corrumpi. Consequens autem est contra dicta in vltima conclus. ergo. Ad hoc dubiū dicendum est, quod Deus ut agens naturæ, & ut agens secundum cursum & ordinem naturæ non potest mutare huiusmodi creaturas secundum esse substantiale. Non enim habent in se principium, intrinsecum naturale talis mutationis, & ita esset miraculum, & præter ordinem naturalem si istæ creaturæ mutarentur secundum tale esse. Hoc docet expressè D. Thom. q. 5. de potentia, art. 3. vbi clare dicit, *quod huiusmodi rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, & ibidem docet, quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum.* Et probatur ratione. Nam si Deus ut author naturæ posset huiusmodi res mutare quantum ad esse substantiale, sequitur, quod in ipsis rebus sit aliqua potentia passiva naturalis ad hoc quod non sint, & ad hoc quod corrumpantur, ac subinde erunt mutabiles ex natura sua, probatur consequentia, nam vbi est potentia actiua naturalis necessariò debet esse potentia passiva naturalis. Confirmatur primo D. Thom. in art. sequenti quæst. citatæ expressè docet, *quod creature secundum ordinem naturæ non rediguntur in nihilum*, ergo Deus ut author naturæ non potest immutare has creaturas de esse ad non esse. Confirmatur secundo. Quia quod Deus annihilaret aliquam creaturam est miraculum, & supra naturæ ordinem; nam secundum cursum & ordinem naturæ nunquam datur annihilatio, ac huiusmodi creaturæ non possunt desinere esse nisi per annihilationem, ergo. Vnde ad argumentum responderetur negando minorem, & ad probationem minoris, responderetur quod quamuis Deus ut author naturæ conseruet huiusmodi res, non tamen potest illas corrumpere, secundum quod est author naturæ, & ut operatur secundum cursum

Resolutio.

cursum & ordinem naturæ, quamuis absolute possit. Sicut Deus secundum cursum & ordinem naturæ non potest non producere animam rationalem positis dispositionibus in materia ad illam, & oppositum esset miraculum. Et adnotandum est, quod quamuis huiusmodi creaturæ habeant potentiam intrinsecam in seipsis, ut possint deficere, & ad hoc quod corrumpantur ab ipso Deo, non tamen est naturalis illapotentia in ordine ad Deum consideratū, ut agens secundum cursum & ordinem naturæ. Sicut potentia obediētiālis, quæ est in creatura in ordine ad Deum, ut Deus faciat in creatura, & de creatura quidquid non implicat contradictionem, non est potentia naturalis, sed dicitur obediētiālis in ordine ad potentiam extraordinariam. Non dissimiliter in nostro proposito. Itaque Deus ut potes corrumpere & annihilare huiusmodi res consideratur ut agens extra ordinem & cursum naturalem vniuersi. Ad confirmationem respondetur negando sequelam, & ad probationem respondetur, quod id quod conuenit alicui ex natura sua tanquam aliquid intrinsecum & essentialē, non potest ab illo separari per ullam potentiam, id tamen quod competit ex natura sua, non tamen ut definitio, & ut essentialē potest separari per Dei omnipotentiam. Sicut propria passio conuenit rei ex natura sua, tamen potest separari a Deo, ut dicunt multi Metaphysici, & Theologi. Et similiter quantitas conuenit substantiæ corporeæ ex natura sua, tamen potest per Dei omnipotentiam ab illa separari. Immo motus deorsum conuenit graui ex natura sua, tamen potest separari ab illo etiam secundum potentiam naturalem. Immutabilitas verò secundum esse substantiale non est de intrinseca ratione harū rerum, sed est conditio quædam, quæ conuenit his rebus ex natura sua, & ita potest separari ab ipso Deo. Secundo respondetur, & longe melius cum Caiet. 1. 2. q. 100. art. 8. quod quamuis Deus per suam potentiam absolutā corrumpere & annihilare huiusmodi res incorruptibiles, v.g. Angelum, vel animam rationalem, non ideo facit quod Angelus sit mutabilis ex natura sua secundum esse substantiale. Angelus enim etiam annihilatus ex natura sua semper manet immutabilis secundum tale esse. Ratio est aperta. Nā talis annihilatio est miraculum supra naturam. Et sicut quando Deus resuscitat mortuum, non facit, quod a priuatione ad habitum sit regressio per naturam, ita quando Deus annihilat Angelum per potentiam supernaturalem, non facit quod Angelus sit mutabilis per naturam, sed mutat illum per potentiam supernaturalem. Semper tamen manet verū quod Angelus sit immutabilis per naturam.

Est dubiū.

¶ Ad sextum argumentū respondetur, quod esse substantiale Angeli est immutabile substantialiter, est tamen mutabile accidentaliter, ut euidenter conuenit argumentum. Itaque mutabilitas non conuenit Angelo ratione esse substantiale sicut conuenit homini, sed ratione esse accidentale. Adnotandum est cum D. Tho. 1. par. q. 65. art. 1. ad 1. ubi explicans illud Ecclesiastes. 3. *Didici, quod omnia opera, quæ fecit Deus perseverent in perpetuum*, dicit, quod omnes creature Dei secundum aliquid ad minus perseverant in æternum, saltem secundum materiam, quia creature nunquam in nihilum rediguntur, etiam si sint corruptibiles. Sed quanto creature magis appropinquāt ad Deum, qui est immobilis, tanto magis sunt immobiles. Quia creature corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur substantialiter secundum formam & esse substantiale, creature verò incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta, secundum locum, ut corpora cælestia, vel secundum

affectiones, ut substantie spirituales.

A ¶ Ad septimum argumentum articuli. Est dubiū optimum, an esse per se, & necessario coniungatur cū aliqua creatura, ita ut positio (est) de secundo adiacente necessario verificetur de aliqua creatura, verbi causa, de re incorruptibili. Itaque dubiū est an istæ propositiones sint necessariæ, *cælum est, Angelus est, anima rationalis est*. Videtur vera pars affirmatiua. Primo arguitur ex doctr. D. Tho. 1. p. q. 50. art. 5. ubi expresse dicit, *quod esse secundum se competit formæ, & idem dicit in eadem par. q. 75. art. 6. & 2. contr. gen. c. 55. ergo*. Confirmatur argum. D. Tho. in his locis dicit, *quod esse conuenit per se forme sicut rotunditas circulo*, sed rotunditas coniungitur cum circulo per se, & necessario, ut cōstat, ergo similiter esse coniungitur per se, & necessario cum forma. Secundo arguitur. Nam Angelus, anima rationalis, & cælum ex natura rei sunt incorruptibiles, ut iam definitum est, & istæ propositiones, *Angelus est incorruptibilis, anima est incorruptibilis, cælum est incorruptibile*, simpliciter & absolute loquendo sunt necessariæ ex connexionē terminorum, ergo similiter illæ, *Angelus est, anima est, cælū est*. Probatur consequentia. Quia hæc omnia sunt incorruptibilia propter actum essendi, qui illis coniungitur. Tertiò arguitur. Si esse non coniungitur necessario, & per se cum istis rebus, sed merè accidentaliter sicut cum rebus corruptibilibus non videtur sufficienter explicari, quo modo huiusmodi res sint incorruptibiles magis quam aliæ res, ergo.

C ¶ In oppositum est septimum argumentum. Ut dictum est supra quæst. 4. esse non conuenit per se alicui creaturæ, ita ut sit de essentia illius, vel propria passio, ergo. Confirmatur primo argumentum ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 7. artic. 4. ubi D. Thom. expresse dicit, *quod est impossibile, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei*, ergo esse non coniungitur necessario cū aliqua re creata. Nam si per se, & necessario deberet coniungi, coniungeretur ut propria passio causata ex talibus principiis. Confirmatur secundo argumentum: nam esse, ut sæpe dictum est, est extraneum omni naturæ creatæ aut creabili, ergo.

D ¶ In hac difficultate propter varia argumenta sunt duæ sententiæ oppositæ.

¶ Prima sententia est Caiet. 1. par. q. 50. art. 1. qui asserit, quod esse coniungitur per se, & necessario cum illis rebus Physicè loquendo, non tamen Logicè, & quod illæ propositiones sunt per se, & necessariæ perfectate Physica, non tamen Logica. Ad cuius expositionem adnotat iste author, quod aliquid per se competere alicui contingit dupliciter. Vno modo simpliciter. Alio modo Physicè. Illud competit simpliciter, quod competit ex habitudine extremorum, ut hominem esse risibilem. Illud verò competit Physicè, quod cōpetit per se naturæ iam productæ, v.g. hæc propositio, *Petrus est corruptibilis*, est per se simpliciter, hæc vero *Petrus iam natus aliquando corrumpetur*, est per se Physicè. Dicitur igitur Caiet. quod illæ propositiones *Angelus est, cælum est, anima rationalis est*, sunt necessariæ, & per se Physicè loquendo, non tamen simpliciter, & Logicè loquendo.

E ¶ Secunda sententia huic opposita est Ferrar. 2. contra gent. c. 55. qui docet, quod hæc propositio *Angelus est*, est per se simpliciter loquendo, & Logicè in secundo modo perfectatis, sicut ista, *Angelus est sempiternus*, & *Angelus est incorruptibilis*. Et idem debet dicere de illa, *anima rationalis est, cælū est*, itaque non solum sunt per se Physicè loquendo, sed simpliciter. Et dicit, quod esse oritur ex principiis essentialibus subiecti, scilicet, Angeli, & quod in An-

in Angelo non est potentia ad oppositum. Vnde ad locum D. Tho. adductum in argumentis in oppositum dicitur, quod D. Tho. non dicit absolute esse non posse ex principiis rei causari, sed addit, tantum. Intendit enim, quod non causatur ex principiis essentialibus rei tantum, sed mediante influxu Dei. Et ad illud quod sæpe dicitur in doctrina D. Tho. quod esse est prædicatum accidentale, dicit quod intelligitur, quia esse est prædicatum ab essentia realiter distinctum, non autem quia per accidens conueniat formæ Angelicæ, vel animæ rationali, vel cælo.

¶ In huius rei expositionem dico primum. Illæ propositiones non sunt per se in primo modo. In hoc dicto conueniunt omnes authores. Ratio est. Quia illud est per se in primo modo dicendi per se, quod est essentialiter, & est de definitione, sed ut diximus supra quæst. 4. esse non potest esse essentialiter alicui creaturæ, nec est de definitione eius, ergo illæ propositiones non sunt per se isto modo.

¶ Dico secundo simpliciter & absolute loquendo, illæ propositiones non sunt per se in secundo modo perfectatis. Hoc dictum est contra Ferrar. sed tenet illud Caiet. & fere omnes Thomistæ. Et probatur primo argumentis factis in oppositum, quæ illud conuincunt. Secundo probatur ratione Caiet. optima. Illa enim propositio est per se in secundo modo simpliciter, & absolute loquendo, quæ est perpetuæ veritatis ex se nulla facta suppositione, sed illæ propositiones nõsunt perpetuæ veritatis simpliciter, & absolute loquendo, sed ex suppositione supposito, quod Angelus, anima rationalis, & cælum sint iam in rerum natura, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam illa propositio homo est risibilis, quoniã est in secundo modo perfectatis simpliciter loquendo est perpetuæ veritatis, sine aliqua suppositione, & etiam si homo non sit in rerum natura. Minor verò probatur. Quoniam illæ propositiones aliquando non fuerunt veræ, videlicet, quando Angelus, vel anima rationalis, vel cælum non habebat esse in rerum natura. Confirmatur argumentum. In propositionibus, quæ sunt per se simpliciter loquendo etiam in secundo modo, prædicatum habet necessariam connexionem cum subiecto ex natura rei absolute loquendo, & ita siue essentia sit in rerum natura, siue non, semper habent connexionem necessariam, sed esse non habet necessariam connexionem cum illis rebus, nisi quando actu existunt, ergo non sunt per se absolute loquendo in secundo modo perfectatis.

¶ Dico tertio. Illæ propositiones sunt per se perfectate Physica, & habent quandam modum perfectatis Logica in secundo modo perfectatis. Prima pars huius dicti est Caiet. in loco citato, & aliorum multorum Thomistarum. Et probatur primo argumentis factis in primo loco, quæ illam conuincunt. Secundo probatur hæc pars. Supposito quod illæ res iam sint productæ in rerum natura, illæ propositiones sunt necessariae, ita ut non possint falsificari secundum cursum, & ordinem nature, ergo habent connexionem per se perfectate Physica. Secunda pars huius dicti explicata fuit supra in illa 4. quæst. citata, vbi diximus, quod esse sequitur formam per modum propriæ passionis, & naturalis sequelæ, ergo. Confirmatur argumentum. Esse necessariò coniungitur cum forma veluti effectus formalis, secundarius, ut infra dicemus, ergo esse habet modum propriæ passionis respectu formæ, quod explicabitur statim amplius. Vnde ad argumenta facta in principio huius dubij respondetur, ad primum argumentum respondetur, quod cū D. Tho. dicit, quod esse per se competit formæ, intelligitur de perfectate Physica, non tamen Logica, ut iam dictum est.

Secundo respondetur, quod potest intelligi, quod esse per se competit formæ veluti secundarius effectus formalis. Et ita diximus, quod concomitatur illam per modum cuiusdam resultantiz, & naturalis sequelæ. Quod explicabitur amplius in fine huius tractatus, in tractatu de actu essendi. Notandum tamen, quod quamuis esse per se consequatur formam quamcunque veluti effectus secundarius illius, differenti tamen ratione. Quia formis corruptibilibus conuenit tanquam primo principio, & radici, non tamen sufficienti conseruare suum esse in perpetuum, vel ob suam imperfectionem, vel quoniam suscipiunt contraria, cæterum formæ Angelicæ, & animæ rationali, & formæ cæli conuenit esse tanquam principio, sufficienti conseruare suum esse in perpetuum. Ad confirmationem respondetur, quod illud exemplum, quod adducitur à D. Thom. de rotunditate non quadrat in omnibus, nec debet tenere in omnibus, sed adducitur à D. Thom. quantum ad hoc, quod sicut rotunditas est forma & actus circuli, quæ semper concomitatur circum, ita esse est quidam actus, qui semper concomitatur ipsam formam veluti cõplementum illius in ratione formæ, & veluti effectus secundarius illius. Non tamen adducitur ad hoc, quod sicut rotunditas est essentialis circulo, ita esse formæ.

¶ Ad secundum argumentum respondetur concedendo antecedens, videlicet, quod illæ propositiones, Angelus est incorruptibilis, anima est incorruptibilis, cælum est incorruptibile, sunt per se simpliciter loquendo, perfectate Logica. Negatur tamen consequentia cum inferitur, quod illæ sint huiusmodi, scilicet, Angelus est, anima est, cælum est. Ratio differentiz est. Nam in his prædicationibus prædicantur diuersa prædicata, quia aliud prædicatum est corruptibile, aliud verò esse. Et quamuis aliquid dicatur incorruptibile, ex eo, quod non potest amittere esse, non tamen est idem prædicatum, ut constat. Vnde videmus, quod hoc prædicatum incorruptibile absolute competit his rebus, nulla facta suppositione, cæterum esse non conuenit, nisi supposito quod sit. Itaque aliquid dicitur quidem incorruptibile per ordinem & respectum ad ipsum esse, qui quidem ordo potest esse intrinsecus per se perfectate Logica, cæterum dicitur esse ab ipso actu essendi in actu exercito, qui non potest habere connexionem per se perfectate logica cum aliqua re creata.

¶ Ad tertium argumentum iam constat ex supra dictis ad tertium argumentum articuli. Et ex dictis in toto hoc dubio soluitur clarè argumentum septimum articuli.

¶ Ad octauum argumentum articuli respondetur, quod Angelus, & anima rationalis habent incorruptibilitatem per naturam. Et huic veritati nõ aduersatur definitio Concilij. Quia definitio Concilij est contra aliquos, qui asserbant, quod Angelus, & anima rationalis in suo esse quod habent, & in quo conseruantur, non dependent à diuina voluntate, Concilium vero definit, quod etiam Angelus, & anima rationalis in suo esse pendent à diuino cõcursu, qui quidem cõcursus pertinet ad ordinem nature, & non ad ordinem gratiæ. Vocatur tamen gratia in ipso Concilio, quia ille cõcursus est voluntarius, & à diuina voluntate proueniens. Ex dictis in hoc articulo soluitur clarè quintum argumentum propositum in sexta quæstione huius tractatus.

¶ Ad sextum argumentum quæstionis sextæ propositæ ad sextum argumentum.

Ad sextum argumentum. Art. sextus.

ARTICVLVS VI.

Verum immutabilitas secundum aliquam determinatam rationem, & secundum aliquod determinatum genus possit conuenire alicui creaturae.

VERBI gratia, secundum esse substantiale, vel secundum aliquod aliud determinatum genus. & videtur quod sic.

¶ Primò arguitur argumento sexto ibi facto. Solum est proprium Dei, quod sit immutabilis secundum omnem rationem, cum sit plenissimum esse, ergo conuenire potest creaturæ, quod sit immutabilis secundum aliquam determinatam rationem, quamuis non secundum omnem.

¶ Secundò arguitur. Vt dictum est artic. præcedenti, Angelus, anima rationalis, & cælum habent immutabilitatem, & incorruptibilitatem ex natura sua secundum esse substantiale. ergo creatura potest esse immutabilis secundum esse substantiale, & secundum determinatam rationem. Confirmatur argumentum. Angelus non solum est immutabilis secundum esse substantiale, sed etiam secundum esse accidentale. ergo. Antecedens constat. Nam actus intelligendi quo seipsum intelligit, & actus volendi quo seipsum diligit, est immutabilis ex natura sua, ut videtur dicere D. Tho. 1. par. q. 60. & ibi Thomistæ, ergo.

¶ Tertiò arguitur. Si creatura secundum omnem rationem est mutabilis, & corruptibilis, sequitur, quod secundum omnem rationem deficere potest. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela videtur nota. Falsitas verò consequentis probatur. Quia ut definiunt Thomistæ, Angelus est impeccabilis in his quæ ad ordinem naturæ pertinent, ergo non potest deficere secundum omnem rationem.

¶ In oppositum est. Creatura secundum omnem rationem etiam determinatam non est actus purus, sed actus etiam in certo genere est illi extrinsecus, & accidentalis. ergo secundum omnem rationem est mutabilis, & corruptibilis. Iste articulus facillime est ex dictis in articulo præcedenti, unde sit.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Omnis creatura mutabilis est, & corruptibilis secundum omnem rationem, saltem in ordine ad potentiam extrinsecam Dei. Hæc conclusio constat ex dictis in conclusione secunda articuli præcedentis, in qua hanc conclusionem probauimus. Confirmantur argumenta ibi adducta. Vt diximus in quarta questione in omni genere, & in omni ratione, actus ultimus, & ultimus modus completius est extrinsecus creaturæ, cum non sit purus actus secundum aliquam rationem, verbi causa, in ratione entis actus essendi est extrinsecus, & accidentalis essentia, in genere vitæ actus vitalis est extrinsecus viuenti, & in ratione intelligendi actus intelligendi est extrinsecus & accidentalis, & sic in omnibus alijs rationibus, & generibus. ergo talis actus essendi separabilis est à re ipsa, saltem in ordine ad potentiam extrinsecam Dei.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. aliqua creatura est immutabilis secundum aliquam determinatam rationem ex natura sua non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum esse accidentale. Et quidem quod detur aliqua creatura immutabilis, & incorruptibilis ex natura sua secundum esse substantiale, probatum est in articulo præcedenti de

forma Angelica, anima rationali, & cælo. Et ita hic explicandum est, & probandum, quod detur aliqua creatura immutabilis in aliquo genere, & ratione accidentali.

A

¶ Ad cuius expositionem aduertendū est, quod sicut diximus, quod aliquæ creaturæ sunt immutabiles secundum esse substantiale, taliter quod actus essendi est inseparabilis ab illis per naturam; ita sunt aliquæ creaturæ, à quibus aliqui actus accidentales in certo genere separari non possunt per naturam, sed coniunguntur illis per se, per seitate Physicæ, ita ut secundum ordinem naturæ separari non possit ab illis. Verbi causa, in ratione intelligendi, actus intelligendi, quo seipsum intelligit Angelus, qui est vltima actualitas inseparabilis est ab ipso Angelo, & actus voluntatis, quo seipsum diligit inseparabilis est ab ipsa voluntate Angelica. Et sicut actus essendi concomitatur formas prædictas in articulo præcedenti per modum naturalis sequelæ, & propriæ passionis, & sequitur illas indeficienter; ita actus talis intelligendi, & volendi concomitatur talem intellectum, & voluntatem per modum naturalis sequelæ, & propriæ passionis. Hæc conclusio sic explicata, probatur.

B

¶ Primò probatur ex doctrina D. Tho. qui hanc conclusionem docet expressè 2. contra gent. c. 97. vbi dicit, quod intellectus substantia separata est semper in actu. Et idem dicit clarissimè q. 8. de verit. ar. 6. ad 7. vbi ait, Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentia eius, sed respectu eius semper est in actu. Et idem dicit in alijs locis. Et Thomistæ loquentes de intellectu Angelico id docent 1. par. q. 56. art. 1. & de voluntate in eadem par. q. 60. art. 1. ergo. Confirmatur ex D. Tho. q. 16. de demonibus art. 2. ad 6. vbi expressè docet, quod Angelus semper intelligit, & vult, & quod intellectus eius & volitio inseparabilis est ab eius intellectu, & voluntate, ergo.

C

¶ Secundò probatur conclusio rationibus. prima ratio est. Nam in esse entitatio quædam sunt creaturæ, quæ quamuis non includant intrinsecè, & essentialiter esse, tamen propter maximam perfectionem & actualitatem in illo esse coniungitur illis per se, & necessariò Physicè, tanquam principio indeficienti, ut diximus de Angelo, anima rationali, & cælo. in art. præcedenti, ergo. Similiter in esse intelligibili, & in alio esse potest creatura habere tantam perfectionem, & de facto habet Angelus, ut coniungatur actus quidam intelligendi, & volendi seipsum per se, & necessariò Physicè, ita ut separari non possit secundum cursum, & ordinem naturæ. Probatur consequentia. Quia actus essendi est magis extrinsecus, & accidentalis creaturæ quàm actus intelligendi, & volendi. Confirmatur hæc ratio, & explicatur. Quia sicut in esse entitatio Angelus est quædam forma per se subsistens, & hac ratione actus essendi concomitatur illum necessariò Physicè, & idem est de anima rationali; ita in esse intelligibili Angelus est forma quædam subsistens actu intelligibilis, ut docet D. Tho. 1. par. q. 5. art. 1. ergo, sicut esse propter illam rationem non potest separari ab Angelo, ita nec actus intelligendi, saltem quo intelligit seipsum, & idem dicendū est de actu voluntatis. Confirmatur secundo. Nam forma Angelica in esse intelligibili non est pura potentia, sed est actus qui habet aliquid admixtum de potentia. ergo semper est in actu, saltem respectu sui ipsius. Consequentia videtur bona. Antecedens est D. Th. multis in locis, præcipuè in 2. dist. 3. quæst. 2. art. 1. & in alijs multis locis. Et constat ratione. In esse enim intelligibili perfectior est Angelus, quàm anima rationalis. sed anima rationalis est pura potentia in illo genere, ergo Angelus habet aliquid de actu.

E

¶ Secun-

¶ Secunda ratio . Vt dictum est in articulo præcedenti ad sextum argumentum: creaturæ in esse entitatio quāto magis appropinquant ad Deum, qui est esse quoddam omnino immobile, tantō magis sunt immobiles. ergo similiter in esse intelligibili, creaturæ quæ magis appropinquant ad Deum in tali esse, maiorem habent immutabilitatē secundum illud esse. sed Angeli magis appropinquant ad Deum in esse intelligibili, vt constat. ergo habent aliquam immutabilitatem secundum illud esse, ac subinde actus intelligendi (qui est vltima actualitas in illo genere) coniungitur intellectui Angelico per se, & necessariō physicē loquendo. & idem argumentum potest fieri de voluntate Angeli, & de esse secundum voluntatem.

¶ Tertia ratio est. Nam immutabilitas consequitur quandam totalitatem. sed intellectus Angelicus respectu nostri intellectus habet quandam totalitatem, & vniuersalitatem ex parte obiecti. ergo habet quandam immutabilitatem maiorem quam noster intellectus, ac subinde actus intelligendi coniungitur illi necessariō. Consequentia est euidentis. Maior probatur. Deus enim est omnino immobilis, & secundum omnem rationem, quoniā vt iam diximus, est vniuersum, & totale ens includens omnem perfectionem essendi. Et ratio huius rei est optima; nā quæ aliquis particulariter recipiunt quasi de vna parte in aliam mutantur, sicut materia elementorū, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes; inde est quod mutatur de vna forma particulari in alteram, quod non contingit in materia corporis coelestis, quoniam habet formam veluti totalem virtualiter, tamen quia corpus coeleste habet particularem situm, mutatur secundum situm. Minor verō probatur. Quia intellectus noster ex diuersis singularibus colligit vniuersalem, & ita habet quandam particularitatem, intellectus verō Angelicus ipsam formā vniuersalē sū se ipsam apprehendit, & ita habet vniuersalitatem quandam ex parte intellectus. Et idem argumentum fieri potest ex parte voluntatis. Notandum tamen est, quod intellectus Angelicus per comparisonem ad diuinum intellectum, habet particularitatem, & non totalitatem. Quia vt docet D. Thom. q. 8. de verit. art. 8. ad 6. *Intellectus Angelicus est medius inter intellectum humanum, & diuinum. Nam intellectus diuinus simpliciter habet vniuersalitatem, & totalitatem; nam comprehendit vniuersaliter totum ens, & totam veritatem in vno, & ita est omnino immutabilis secundum intellectum, & secundum eius operationem. Non enim habet unde de vno ad aliud transeat, quia omnia simul in vno considerat. Intellectus verō Angeli qui non considerat omnia in vno, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de vno in aliud transire, & non habet omnino & simpliciter immutabilitatem, sed secundum quid, & quantum ad hoc quod semper intelligit, & semper habet coniunctum actum intellectus. Et idem dicendum est semper de actu voluntatis.* De hac ratione, & doctrina vide D. Thom. profundissimē loquentem quæst. 16. de demonibus art. 2. ad sextum. Quamplurimæ aliz rationes adduci solent in particulari in 1. par. in locis citatis, loquendo de actu intellectus, & voluntatis Angelicæ, quæ quidem non pertinent ad istum locum, sed ad illa loca. Vide etiam multas rationes in D. Thom. 2. contra gent. cap. 97.

Dubium optimum ¶ Est tamen adhuc dubium, quare Angelus sit immobilis secundum esse substantiale simpliciter secundum cursum, & ordinem naturæ, non tamen sit immobilis secundum actum intellectus simpliciter secundum cursum naturæ. Nam vt diximus,

solum est immutabilis quantum ad aliquem actum intellectus, & variatur secundum actum intellectus; & non variatur secundum esse substantiale. Ratio dubitandi est. Quia Angelus in eodem gradu perfectionis, in quo est in rerum natura secundum esse entitatum substantiale, in eodem est secundum esse intellectuale; nam ex entitate, & actualitate oritur esse intellectuale, & quantum aliquid habet de entitate, & actualitate, habet de intelligibilitate. sed Angelus propter suam maximam perfectionem in esse entitatio est immobilis secundum esse entitatum simpliciter, ergo etiam erit immobilis secundum actum intelligendi simpliciter.

¶ Ad hoc dubium respondetur, quod non est eadem ratio de esse entitatio, & intelligibili. Ratio differentia est. Quia in esse entitatio forma Angelica habet totalitatem & vniuersalitatem pertinentem ad suam speciem. Nam vt docet D. Tho. 1. par. q. 50. art. 4. & in alijs multis locis, forma Angelica habet quandam infinitatem, continet enim totam perfectionem illius speciei. Cæterum Angelus secundum intellectum nō potest habere totalitatem, cum intellectus se extendat ad omne ens. & intelligere Angelicum habet infinitatem simpliciter ex parte obiecti, vt docet D. Thom. 1. par. q. 51. art. 2. Et ita secundum esse entitatio est immobilis Angelus, non tamen secundum intelligere. etenim vt supra quæst. 4. diximus, maiorem amplitudinem, & vniuersalitatem habent res secundum esse intellectuale, quam secundum esse entitatum. Et ita minor perfectio requiritur ad hoc quod creatura sit immobilis secundum esse entitatum, quam secundum esse intellectuale. Quia ad primum satis est, q. habeat suam totalitatem, & vniuersalitatem suæ forme, & perfectionis illius. ad 2. verō requiritur vniuersalitas simpliciter, quæ quidem impossibilis est creaturæ. Et ita Angelus secundum intelligere est immobilis, non tamen secundum omne intelligere. Imō propter hanc rationem, Deus de potentia absoluta non potest facere creaturam aliquam immobilem secundum intellectum totaliter, cum non possit facere, quod in vno cognoscat vniuersalitatem omnium rerum, & ita debet mutari, & transire ab vno ad aliud. idem dicendum est de actu voluntatis. his positis respondetur ad argum. artic.

D ¶ Ad primum argumentum articuli, quod est sextum quæstionis, respondetur, quod proprium est Dei esse omnino immutabilem omnibus modis, & secundum omnem rationem, & hoc nulli creaturæ potest continere, potest tamen immutabilitas aliqua, & secundum aliquam rationem conuenire creaturæ, & secundum cursum naturalem rerum, non tamen in ordine ad potentiam Dei, in ordine ad quam omnes creaturæ, & secundum omnem rationem sunt mutabiles. quod si quis dicat (vt insinuat in argumento) immutabilitas secundum aliquā rationem non est proprietas Dei. ergo potest conuenire alicui creaturæ simpliciter, & omnibus modis, etiam in ordine ad potentiam Dei; dicendum est, quod licet hoc non sit proprium Dei, non tamen potest competere creaturæ, quia hoc implicat, vt dicemus statim in articulo sequenti, in quo dicemus de hoc.

¶ Ad secundum argumentū respondetur, quod conuincit nostram secundam conclusionem, & idē respondetur ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum articuli, dubium est, an aliqua creatura sit indefectibilis secundum aliquam rationem. Hoc autem dubium cōmodius explicabitur in articulo sequenti. Ex dictis in hoc articulo facillimē soluitur sextum argumentum huius quæstionis.

Y

¶ Ad

Ad septimū
huius qua-
stionis, est
artic. septi-
mus,

¶ Ad septimum argumentum quæstionis propo-
sitæ ad sextum principalis quæstionis.

ARTICVLVS VII.

*Virum Deus de potentia absoluta possit facere
aliquam creaturam immutabilem, &
in corruptibilem.*

ET videtur vera pars affirmatina.

¶ Primò arguitur argumento septimo ibi
facto. Nam per Dei virtutem & potentiam
res mutabilis & corruptibilis qualis est homo, po-
test fieri immutabilis, vt patet in gloria coelesti. er-
go. Confirmatur argumentum. Non videtur impli-
care contradictionem, quod Deus faciat aliquam
creaturam immutabilem. ergo:

¶ Secundò arguitur. De potentia Dei absoluta
potest Deus facere aliquam creaturam, quæ in con-
seruatione sui esse non dependeat ab ipso Deo, sed
à seipsa. ergo potest facere aliquam creaturam im-
mutabilem, & incorruptibilem. Consequentia est
bona. Antecedens probatur. Agentia enim natura-
lia possunt producere aliquem effectum ita perfe-
ctum, vt non dependeat in conseruatione sui esse
ab illis, vt patet de equo qui generat equum, & de
homine qui generat hominem. ergo multo magis
id poterit Deus de potentia saltem absoluta. Proba-
tur consequentia. Nam Deus maiorem habet vir-
tutem, & est perfectius deus.

¶ Tertiò arguitur. Deus de potentia absoluta
potest condere creaturam aliquam, quæ ita perfecta
sit, vt determinata circa omne bonum tam naturale
quam supernaturale, ita vt nullo modo peccare
possit. ergo potest dari aliqua creatura, quæ sit om-
nino indeficiens, saltem secundum aliquam rationem.
Consequentia est euidentis. Quia talis creatura esset
indeficiens, & immutabilis secundum partem intel-
lectiuam. Antecedens verò probatur. Quia nulla
videtur implicatio, quod Deus producat aliquam
creaturam ordinis supernaturalis, cui sit naturalis
gratia, & dilectio Dei supernaturalis. ergo nulla
est implicatio, quod Deus producat aliquam crea-
turam impeccabilem omnino. Probatur consequen-
tia. Nam illa creatura cui naturalis esset gratia, &
dilectio Dei, non posset peccare. Ideo enim anima
Christi Verbo Diuino coniuncta peccare non po-
test, quia ex vi talis coniunctionis est ei naturalis
gratia, & dilectio Dei, vt dicunt Thomistæ in 3. p.
q. 7. Antecedens verò huius probationis probatum
fuit supra q. 4.

¶ Quartò arguitur. Deus potest producere, imò
de facto produxit creaturam impeccabilem circa
bonum naturale, scilicet, Angelum. ergo potest dari
& de facto datur aliqua creatura immutabilis, &
indeficiens secundum aliquam rationem. Conse-
quentia est bona. Antecedens probatur ex doctrina
D. Thom. 1. par. q. 63. art. 1. ad 3. vbi sic ait, *Natura-
le est Angelo, quod conuertatur motu dilectionis in Deū
secundum quod est principium naturalis esse. sed quod
conuertatur in ipsum secundum quod est obiectum bea-
titudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, d
quo auerti potuit peccando. Vbi insinuat, quod sit im-
peccabilis circa naturale, & in q. 6. de demonibus
art. 3. dicit, Angeli autem omnes sic conditi sunt, vt
quidquid pertinet ad naturalem eorum perfectionem,
statim à principio suæ creationis habuerint, tamen
erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei
gratiam consequi poterant. Vnde relinquitur, quod pec-
catum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad
ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernatu-*

*rale. Vbi ex ratione D. Thom. constat, quod Angeli
impeccabiles sint circa naturalia, cum non sint in
potentia circa illa, peccatum verò & defectus non
potest contingere nisi secundum quod aliquis est
in potentia.*

¶ In oppositum est. Esse omnino immutabilem,
& incorruptibilem, est proprium Dei, qui est ipsum
esse per essentiam. ergo hoc non potest competere
aliqui creaturæ etiam de potentia Dei absoluta.

¶ PRIMA conclusio. Deus de potentia etiam
absoluta non potest producere creaturam omnino
immutabilem, & secundum omnem rationem.

¶ Hæc conclusio probatur primo ex Sacris lite-
ris, & testimonijs Sanctorum, & Scholasticorum.
adductis in hac quæstione pro conclusione illius, &
pro conclusione primi & secundi articuli; in illis
enim aperte significatur, quod omnimoda immu-
tabilitas ita est propria Dei, vt nulli creaturæ factæ
aut factibili conuenire possit. ergo.

¶ Secundò probatur conclusio aperta ratione.
Nam vt diximus in locis citatis, omnimoda immu-
tabilitas secundum omnem rationem conuenit Deo
propter summam eius amplitudinem essendi, vide-
licet, quia est ipsum esse continens & ambiens om-
nem perfectionem essendi sine aliqua imperfectio-
ne. sed implicat contradictionem, quod aliqua crea-
tura sit ita eleuata, & perfecta, vt sit ipsum esse con-
tinens & ambiens omnem perfectionem essendi, vt
definitum est supra quæst. 4. huius tractatus. ergo im-
plicat contradictionem, quod Deus producat aliquā
creaturam immutabilem secundum omnem ratio-
nem. Confirmatur argumentum. Alias enim talis
creatura esset æterna, quod est impossibile. ergo.

¶ Tertiò probatur. Omnis creatura quantumuis
eleuata sit & perfecta, non est purus actus, sed habet
aliquid de potentialitate admixtum, vt sæpe dictum
est. ergo implicatio contradictionis est, quod aliqua
creatura sit omnino immutabilis, & secundum om-
nem rationem. Probatur consequentia. nam eo ipso,
quod aliquid habet potentialitatem, mutabile est
secundum illam.

¶ Quartò probatur conclusio. *Omnis creatura
facta aut factibilis, quamuis perfectissima, & eleua-
tissima sit, semper in conseruatione sui esse dependet ab
ipso Deo (qui est esse per essentiam) & oppositum im-
plicat contradictionem, vt demonstrat D. Tho. 1. par.
quæst. 104. art. 1. & in quæstione 5. de potentia, art.
2. ergo Deus de potentia absoluta potest non con-
seruare talem creaturam, ac subinde mutabilis est
in ordine ad ipsum Deum.*

¶ SECUNDA conclusio. Deus etiam de po-
tentia absoluta non potest producere creaturam,
quæ sit omnibus modis immutabilis, etiam secun-
dum aliquam determinatam rationem. Itaque etiā
si sit immutabilis secundum aliquam determinatā
rationem, secundum illam mutari potest saltem ab
ipso Deo, & est mutabilis in ordine ad illum, & op-
positum implicat contradictionem.

¶ Hæc conclusio probatur. Primo probatur. Nā
creatura quantumuis eleuata sit, & perfecta secun-
dum omnem rationem non est actus purus, nec est
suum esse, sed habet aliquid potentialitatis admix-
tum, vt definiuimus supra quæst. 4. ergo secundum
omnem rationem debet esse mutabilis saltem in or-
dine ad potentiam Dei, nec aliud potest intelligi
etiam de potentia Dei absoluta.

¶ Secundò probatur conclusio. Omnis creatura
facta aut factibilis à Deo etiam de potentia Dei
absoluta, secundum omnem eius rationem est ali-
quid factum, & productum à Deo, & ab illo depen-
dens in sui conseruatione. ergo omnis talis crea-
tura secundum omnem eius rationem potest anni-
hilari

Prima con-
clusio.

Secunda
conclusio.

hilari à Deo, ac subinde mutari, saltem in ordine ad potentiam Dei, & oppositum implicat contradictionem.

¶ Quibus positis respondetur ad argumenta facta in principio articuli. Ad primum argumentum, quod est septimum quæstionis huius respondetur per quandam conclusionem.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Creaturæ quæ per naturam mutabiles sunt, possunt fieri immutabiles per Dei gratiam. Itaque immutabilitas non provenit à principio intrinseco naturali, sed à principio extrinseco.

¶ Hæc conclusio probatur. Primo probatur ex Sacris literis, in quibus apertè significatur, quod homines qui mutabiles sunt, & corruptibiles per naturam, erunt immutabiles per gratiam in regno coelorum, & hoc apertè significatur in multis locis, est tamen locus insignis in Diuo Paulo. 1. Corinth. cap. 15. vbi dicit, *Quod mortui resurgenti incorrupti, & nos immutabimur, & subdit rationem Apostolus, dicens, Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem.* Vbi duo sunt aduertenda. Primum est, quod Paulus vitur verbo induendi, quod quidem in Sacris literis significat maximam abundantiam, vt infra dicemus. Et ita ad significandum, quod debet homo habere maximam abundantiam incorruptionis, & immortalitatis, vitur verbo induendi. Item ad significandum, quod nihil mortalitatis & corruptionis apparebit in homine corruptibili, dicit quod eius vestimentum erit immortalitas, sicut in homine nihil apparet nisi vestimentum. Et denique vitur verbo induendi, ad significandum, quod immortalitas, & incorruptio aduenit homini ab extrinseco per gratiam Dei, & non per naturam suam. Nam aduenit veluti indumentum & vestis quæ adueniunt homini accidentaliter, & ab extrinseco. Vnde D. Thom. in 1. 2. q. 95. art. 5. ad tertium dicit, quod hominem esse nudum est de iure naturali negatiue. Quia natura non dedit ei esse vestimentum, sed ars adinuenit vestimentum. & ideo ad significandum, quod indumentum immortalitatis, & incorruptionis non est datū à natura, sed adinuentum per artem diuinæ gratiæ in tegno coelorum, vitur Paulus verbo, induendi. Secundum adnotandum est, quod ad significandam eandem maximam abundantiam immortalitatis, & incorruptionis vitur nominibus abstractis, dicendo, *cum mortale hoc indueris immortalitatem, & incorruptionem.* Quia vt dictum est supra in fundamentis principalis quæstionis nomen abstractum dicit totam plenitudinem & perfectionem illius formæ. Et ita significat Paulus, quod homo qui est ipsa mors & corruptio, vt dicitur Roman. 7. *Qui me liberabis de morte corporis huius, perueniet per gratiam Dei ad tantam perfectionem immutabilitatis, & incorruptionis, vt induat ipsammet immortalitatem & incorruptionem in abstracto.* Et subditur in Paulo. *Cum autem mortale hoc indueris immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est, absorpta est mors in victoria.* Quasi significet, quod vita debet prevalere contra mortem, & consumere mortem, ita vt nihil mortalitatis appareat. Vnde manet homo incorruptibilis per Dei gratiam. Quod quidem significatur etiam in illo, quod subditur in Paulo. *Deo autem gratias qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum.*

¶ Secundò probatur conclusio autoritate omnium Sanctorum. Omnes enim dicunt, quod homines quantumvis corruptibiles per Dei gratiam erunt immutabiles in cælo ex coniunctione ad diuinam immutabilitatem. D. August. tom. 1. lib. 3. de libero arbit. cap. 7. & lib. 4. confess. cap. 11. vbi sic dicit.

Veritati commenda quidquid tibi est à veritate, & non perdes aliquid, & reslorescent putrida tua, & sanabuntur omnes languores tui, & fluxa tua reformabuntur, & constringent te, & non te deponent quo descendunt, sed stant tecum, & permanebunt ad semper stantem, ac permanentem Deum. Vbi significat, quod creata etiam si mutabilia sint in se, in Deo sunt stabilia. Et in cap. 12. inquit de rebus temporalibus. *Si placent animæ in Deo amentur, quia & ipsa mutabiles sunt, & in ipso fixæ stabiliuntur.* Et tom. 5. lib. 11. de ciuit. Dei cap. 28. dicit de vita beata. *Ibi esse nostrum non habebis mortem.* Et idem dicit in alijs multis locis. ergo.

¶ Tertiò probatur hæc conclusio autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim hanc docent veritatem, specialiter D. Thom. 4. contra gent. cap. 82. & q. 5. de potetia, ar. 3. ad 11. & in 4. dist. 49. quo in loco disputatur de hac re. ergo.

¶ Quarto probatur conclusio ratione. Deus ideo est immutabilis, quia habet in se omnem perfectionem essendi, vt diximus in conclusione huius quæstionis, & in primis articulis, sed creatura corruptibilis qualis est homo per Dei gratiam præcipue consummatam pertingit ad hoc, quod habeat omnes perfectiones essendi, siquidem habet in se Deum, qui est ipsum esse. ergo. Et hæc ratio confirmari potest omnibus rationibus factis in hac quæstione, ad probandum, quod Deus est immutabilis. Omnes enim illæ suo modo possunt applicari ad hominem eleuatum per gratiam, præcipue consummatam: siquidem per illam fit Deus per participationem perfectam. Duo tamen sunt aduertenda circa istam conclusionem. Primum est, quod gratia non causat istam immutabilitatem in creatura, nisi gratia sit consummata, consummata verò & perfecta causat illam. Nam per gratiam consummatam perfecte coniungitur creatura ad diuinum esse immutabile, & ita ex coniunctione ad diuinum esse participat diuinam immutabilitatem: quia natura inferior ex coniunctione ad superiorem participat perfectionem superioris. Sicut natura ignis ex coniunctione ad concavum Lunæ participat quandam perfectionem cæli, & motum eius circularem. Et cogitativa in homine ex coniunctione ad intellectum, participat quandam maximam perfectionem intellectus. Ita natura mutabilis ex coniunctione ad naturam immutabilem, & ad diuinum esse immutabile participat diuinam immutabilitatem. Secundum adnotandum est, quod creatura etiam per gratiam eleuata ad esse immutabile non manet omnino immutabilis, sed mutari potest per Dei omnipotentiam. Ratio est. Nam quamvis eleuetur per diuinam gratiam ad esse immutabile, semper tamen manet creatura, & ita manet mutabilis saltem per ordinem ad potentiam extrinsecam Dei. Et ita non est omnino immutabilis, etiam vt eleuata per Dei gratiam. Vnde ad primum argumentum articuli respondetur, quod homo per Dei virtutem potest fieri immutabilis per gratiam, & participationem Dei. Item non potest fieri omnino immutabilis: semper enim manet mutabilis in ordine ad Deum, & ita nihil conuincit argumentum. Et ad confirmationem respondetur, quod est manifesta implicatio, quod Deus faciat aliquam creaturam omnino immutabilem, vt constat ex rationibus adductis pro vtraque conclusione articuli.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur negando antecedens, & ad probationem antecedentis respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Effectus enim propter sui perfectionem potest esse æqualis cum sua causa naturali, & ita non dependet ab illa in conseruatione sui esse: cæterum effectus quantumcunque perfectus

ctus, si productus est a Deo, non potest esse ita perfectus, ut non pendeat a Deo in sui conseruatione, cum non possit esse equalis perfectionis cum Deo, quod explicabitur infra.

¶ Ad tertium argumentum articuli.

SVBARTICVLVS. I.

Utrum Deus de potentia sua absoluta possit condere creaturam aliquam qua ita determinata sit circa omne bonum tam naturale quam supernaturale, ut nullo modo peccare possit.

ET videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primò arguitur argumento tertio articuli.

¶ Secundò arguitur. Virtus quæ facit creaturam impeccabilem omnino non est infinita simpliciter loquendo. ergo illa est communicabilis alicui creaturæ. Consequentia probatur. Nam virtus finita, & limitata communicabilis est alicui creaturæ. Antecedens verò probatur. Quia in beatis est virtus quædam, ratione cuius sunt impeccabiles, illa autem virtus non est infinita simpliciter, cum sit creatura, & in creatura. ergo. Confirmatur. Anima Christi ex coniunctione ad Verbum diuinum habet impeccabilitatem, tamen anima Christi ex coniunctione ad Verbum non habet virtutem infinitam simpliciter loquendo cum sit creatura. ergo.

¶ Tertiò arguitur. Quia aliquæ creaturæ sunt productæ a Deo de facto impeccabiles ex natura sua, ut constat in naturalibus de habitu iustitiæ, & alijs habitibus bonis, qui infallibiliter inclinant ad bonum, & nemo potest illis malè uti: hoc etiam constat in habitibus supernaturalibus gratiæ & charitatis, qui quidem sunt infallibiliter & immobiliter ad bonum. ergo potest Deus condere creaturam rationalem, vel intellectualem, quæ infallibiliter se habeat ad bonum, & immobiliter, taliter quod peccare non possit. Confirmatur. Corpora coelestia, & animalia bruta peccare non possunt, & immobiliter se habent ad bonum. ergo: & hæc confirmatio præcipuè habet vim si teneamus, quod impeccabilitas est perfectio sicut reuera est: nam tunc maior perfectio esset in coelis, & in brutis quam in creatura rationali vel intellectuali si peccare posset. ergo.

¶ Quartò arguitur. Si Deus non posset facere creaturam impeccabilem, maxime quia creatura est producta ex nihilo: ita enim asserunt omnes Sancti, sed hæc ratio est nulla. ergo. Minor probatur. Nam charitas & gratia etiam consummata est creatura facta ex nihilo, tamen istæ qualitates peccare non possunt. ergo. Et idem argumentum potest fieri de creatura rationali vel intellectuali affecta ijs qualitibus, & ut affecta: semper enim est creatura facta ex nihilo, tamen ut sic est impeccabilis. ergo.

¶ Quintò arguitur. Si aliqua ratione non potest dari creatura impeccabilis, maxime quia virtus actiua creatura non potest esse regula ipsa operationis, sicut in Deo. Hæc enim est ratio D. Th. 1. par. q. 63. ar. 1. sed hæc ratio nulla est. ergo. Minor probatur. Quia Angelus secundum partem intellectiuam speculatiuam deficere non potest, ut docet D. Thom. in multis locis, in quibus dicit, quod errare non potest, tamen secundum partem intellectiuam speculatiuam virtus operatiua non est ipsa regula operationis, cum illæ operationes regulentur per diuinum intellectum, qui est prima regula & mensura. Et idem argumentum potest fieri de homine secundum habitum pri-

morum principiorum. Confirmatur argumentum. Quoniam Angelus etiam illustratus lumine gloriæ, & ut sic non est regula suæ operationis, cum maneat creatura etiam secundum illam considerationem, tamen ut illustratus lumine gloriæ est indefectibilis & impeccabilis. ergo.

¶ In oppositum est. Omnis creatura facta aut factibilis ab ipso Deo est mutabilis secundum omnem rationem, ut iam sæpè dictum est in hac quæst. ergo omnis creatura deficere potest secundum omnem rationem, ac subinde non potest Deus facere creaturam impeccabilem simpliciter & absolute, & in ordine ad omne bonum tam naturale, quam supernaturale.

¶ In hac difficultate propter aliqua argumenta eorum, quæ ponuntur in principio. Gabriel in 2. dist. 24. quæst. vnica, tenet particularem sententiam, scilicet, quod Deus potest producere aliquam creaturam ita eleuatam & perfectam, ut naturaliter, & immobiliter se habeat ad omne bonum, ita ut peccare non possit circa omne bonum, tam naturale, quam supernaturale. Et idem debent tenere quidam moderni Theologi, qui dicunt, quod Deus de potentia absoluta potest producere creaturam ordinis diuini & supernaturalis cui naturalis sit gratia, & lumen gloriæ.

¶ In explicatione huius difficultatis, not. quod hic disputamus de impeccabilitate circa omnem rationem boni simpliciter & absolute, tam naturalis quam supernaturalis. Quia de impeccabilitate circa aliquod bonum determinatum dicemus dubio sequenti, & hæc peccabilitas quædam deficientia est & mutabilitas.

¶ PRIMA conclusio. Deus etiam de potentia absoluta non potest producere creaturam aliquam rationalem, vel intellectualem, ita determinatam ad omne bonum, tam naturale quam supernaturale, & ita immobiliter se habentem in ordine ad illud ut peccare non possit. Itaque non potest producere creaturam rationalem vel intellectualem omnino impeccabilem.

¶ Hæc conclusio probatur. Primo probatur ex Sacris literis, in quibus hoc significatur. Præcipuè ad Rom. 3. ubi Paulus videtur clarè significare hoc ita esse proprium Dei, quod nulli creaturæ conuenire potest, cum dicit, *Solus Deus verax, omnis autem homo mendax*, quod adducit ex Psal. 115. in quo loco secundum interpretationem omnium Sanctorum veritas accipitur pro omni indeficientia, mendacium vero pro omni defectu. Itaque in illo loco constituitur differentia inter Deum ex vna parte, & omnem aliam creaturam ex alia, quod Deus cum sit purus actus, nulla ratione deficere potest, & ideo vocatur vniuersaliter verus, idest indeficiens, creatura verò cum habeat aliquid potentiatis admixtum deficere potest. ergo.

¶ Secundò probatur conclusio autoritate Sanctorum. In primis Aug. in aliquibus locis iam citatis in hac quæst. tom. 1. de fide ad Petrum cap. 3. dicit loquens de Deo. *Et quia summe bonus est dedit omnibus naturis, quæ fecit ut bonæ sint, non tamen bonæ tantum quantum creator omnium bonorum, quod non solum summe bonus, sed etiam summum & incommutabile bonum est, quia æternum bonum est, nullum habens defectum, quia non est ex nihilo, nullum habens profectum, quia nullum habens initium. Ideo quippe natura a Deo facta proficere possunt, quia esse cœperunt, ideo deficere, quia ex nihilo factæ sunt, & cap. 23. in eodem lib. inquit, Firmissime tene, & nullatenus dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem, & a Deo immutabili factam. Et adhibens rationem quare Angeli beati stabiles sunt in bono, inquit. Sed hoc ipsum, quod ab illo statu beatitudinis in quo*

in quo sunt mutari indeterius nullatenus possunt non eis naturaliter insitum, sed postquam creati sunt gratia diuina largitate collatum: si enim Angeli naturaliter incommutabiles fierent, nunquam de eorum consortio diabolus, & eius angeli cecidissent. Eandem sententiam tenet D. Gregor. lib. 5. Moral. cap. 27. Diu. Anselm. lib. cur Deus homo? cap. 10. & Gregor. Nazian. & Damasc. qui allegantur à D. Thom. quæst. 24. de verit. art. 7. ergo.

¶ Tertiò probatur hæc conclusio autoritate omnium ferè Scholasticorum, qui illam tenent, præcipuè D. Thom. 1. par. q. 73. art. 1. vbi sic ait. *Tam Angeli quam quæcunque creatura rationalis, si in sua natura consideretur peccare potest: & cuiusque creatura hoc conuenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione nature*, 3. contra gent. cap. 108. per aliquot capita, De veritate quæstione 24. art. 7. vbi ex professo probat nostram conclusionem.

¶ Quartò probatur rationibus. Prima ratio est. Solus Deus potest esse ens in actu, & bonum in actu respectu omnium, quælibet autem creatura est in potentia, præcipuè quantum ad partem intellectiuiam, ut constat. ergo solus Deus deficere non potest, & peccare, quælibet autem creatura deficere potest, & peccare. Confirmatur argumentum, & explicatur eius vis. Nam ut dicit Aristot. 9. Metaph. *Peccatum non reperitur nisi in iis quæ sunt in potentia*; nam peccatum est priuatio rectitudinis debitæ in esse, ac subinde subiectum debet esse in potentia, sed solus Deus est purus actus, & nulla creatura potest esse purus actus etiam secundum partem intellectiuiam & superiorem. ergo solus Deus peccare non potest, quælibet autem creatura peccare potest. Confirmatur secundo. Quælibet creatura quantumuis eleuata & considerata secundum partem supremam & intellectiuiam est creatura habens aliquid admixtum de potentia. ergo quælibet creatura etiam secundum illam rationem peccare potest, & deficere. Consequentia constat ex iam dictis. Hac ratione vtitur D. Thom. quæst. 16. de demonibus artic. 3.

¶ Secunda ratio. Quæcunque creatura rationalis, vel intellectualis dicit ordinem ad omne bonum, tam naturale, quam supernaturale, sed ratio omnis boni, tam naturalis, quam supernaturalis, non potest inesse creaturæ naturaliter & immobiliter. ergo omnis creatura facta à Deo vel factibilis potest peccare, & deficere. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam ut diximus in quæst. 4. creatura rationalis, vel intellectualis est infinita simpliciter ex parte obiecti, & dicit ordinem ad omne ens secundum intellectum, & ad omne bonum secundum voluntatem. Minor probatur. Solus enim Deus est vniuersale bonum, & vniuersale ens, & omnis creatura est particulare bonum, sicut particulare ens. Vnde ratio omnis boni non inest ei naturaliter, & immobiliter, cum sit creatura de nihilo facta. Hac ratione vtitur D. Thom. quæst. 24. de veritate. art. 7. & ad explicationem huius rationis, & simul conclusionis.

¶ Notandum primo, quod peccatum tam in naturalibus, quam in artificialibus, & quam in voluntarijs nihil aliud est quam quædam deordinatio, & defectus propriæ actionis, secundum quod aliquid agitur, non vt debuit agi, ut dicitur v. Physic. defectus autem iste & inordinatio prouenit ex defectu principiorum actionis, vnde si principia actionis immobiliter se habent, & inimpedibiliter circumstantem actionem, inordinatio, & defectus contingere non potest in actione, si verò principia actionis non se habeant immobiliter, & inimpedibiliter, inor-

dinatio, & defectus contingere potest. Hac enim ratione cœli non possunt deficere in propria actione: quoniam immobiliter se habent, & inimpedibiliter respectu propriæ actionis, generabilia, & corruptibilia deficiunt aliquando propter oppositam rationem.

¶ Secundò notandum, quod omnis actio agentis procedit secundum quandam similitudinem, & actio similitudinem quandam habet cum principio effectiuo agentis. Causatio enim procedit ab igne secundum quandam similitudinem quam habet cum calore, qui est principium causationis, & intellectio procedit secundum quandam similitudinem quam habet cum specie intelligibili, quæ est principium intellectiois. Ergo si hoc principium actionis immobiliter, & inimpedibiliter se habeat, non potest esse defectus in hac actione, si autem mobiliter & inimpedibiliter potest esse defectus: & ita explicandum est quomodo creatura rationalis vel intellectualis producta, vel producibilis à Deo mobiliter & impedibiliter se habeat, & defectibiliter in propria actione.

¶ Vnde tertio notandum, quod ut iam diximus, creatura rationalis vel intellectualis in hoc differt ab alijs creaturis, quod aliæ creaturæ ordinantur ad bonum particulare, & ad tale bonum. Vnde ratio talis boni particularis potest ei conuenire naturaliter, & immobiliter, ratione cuius deficere non potest in propria actione: nam habet principium indefectibile. Cæterum creatura rationalis & intellectualis ordinatur ad bonum simpliciter, & ad omne bonum, & non inest ei omnis ratio boni naturaliter & immobiliter. Imo plenitudo ipsa boni non potest ei conuenire etiam de potentia Dei absolute, vnde non habet principium actionis indefectibile, & immobile circa omne bonum, & ita peccare potest. De quo vide D. Thom. profundissime loquentem in loco citato, & ita manet explicata hæc secundum rationem.

¶ Tertia ratio. Sola virtus operatiua, quæ est sua regula operandi non potest declinare à rectitudine actus, ergo sola diuina voluntas non potest declinare à rectitudine actus voluntarij. Antecedens probatur ex ratione peccati in communi. Quia peccatum siue in naturalibus, siue in artificialibus, siue in moralibus nihil aliud est quam declinatio à rectitudine quam debet habere actus, & declaratur antecedens: nam si manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi rectè lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, & non rectam. Consequentia verò probatur. Quoniam sola voluntas diuina non habet superiorem, ac per hoc sola ipsa est sibi lex; nam quælibet alia voluntas creata regulanda est per diuinam voluntatem: tum quia diuinæ voluntatis proprium obiectum est vltimus finis simpliciter, tum quia vniuersaliter voluntas inferioris regulanda est per voluntatem superioris, ut patet in milite & duce: voluntas enim militis per voluntatem ducis regulari debet. Hac ratione vtitur D. Tho. 1. par. q. 63. art. 1.

¶ Sed hæc ratio quæ elegantissima est, indiget expositione, & ut illam exponamus. Est dubium circa illam, vtum rectè procedat, & videtur quod non.

¶ Primò arguitur contra antecedens. Nam secunda expositio illius falsa videtur, scilicet, omnis virtus, quæ non est sua regula potest declinare à rectitudine sui actus; quoniam ita quod non sit sua regula, tamen habeat ipsam immobiliter congenitam, & sic non poterit declinare à rectitudine actus, ergo. Antecedens constat. Quia homo non est sua-

rifibilitas, tamen habet ipsam rifibilitatem naturaliter congenitam.

¶ Secundò arguitur contra probationem illius propositionis, quolibet alia voluntas non est sua regula: quia ordinatur ad vltimum finem, qui pertinet ad voluntatem diuinam, & habet superiorem. Quia si ista ratio est efficax, sequitur, quod omne agens secundum, possit naturaliter deficere in sua actione: quoniam habet superiorem, & ordinatur ad finem vltimum simpliciter, quod tamen D. Tho. videtur negare in loco citato.

¶ Ad hoc dubium dicendum, quod ratio optime procedit, de qua Caiet. optime in loco citato.

¶ Ad primum, vbi explicatur antecedens, dicendum est, quod in proposito pro eodem reputatur virtutem aliquam esse suam regulam, & habere illam congenitam immobiliter: quoniam hoc idem redit, & tantum differunt, quod primo modo virtus operatiua esset sua regula formaliter vel identice. Secundo vero modo esset sua regula virtualiter & eminenter, sicut propria passio est in essentia virtualiter veluti in radice, constat autem, quod nulla voluntas (diuina excepta) est tantæ perfectionis, quod aut sit sua regula, aut quod habeat eam congenitam ex natura sua, quoniam hoc includit, quod ex natura sua fluere amor omnis boni immobilis, tam naturalis, quam supernaturalis. Ad cuius maiorem expositionem notandum circa antecedens illius rationis, quod illud fundatur super hoc, quod actus rectus duo dicit, scilicet, actum, & rectitudinem, ac per hoc principia eius sunt duo, potentia operatiua, & regula, & ita secundum coniunctionem potentie cum regula erit coniunctio actus cum rectitudine, ita quod si coniunctio est separabilis, actus etiam poterit esse non rectus, & similiter si coniunctio est ex natura, actus naturaliter erit rectus, & si ex dono gratie, actus stante dono erit rectus, & non ex virtute naturæ, unde illa propositio est per se nota, virtus operatiua, quæ est sua regula non potest naturaliter deficere à rectitudine actionis. Circa consequentiam verò duo adnotanda sunt. Primum est, quod non intendit D. Thom. quod sola voluntas diuina absolute sit regula sui actus, ita ut deficere non possit, excludendo omnia alia agentia, sed inter voluntates sola voluntas diuina est regula sui actus, ita quod non excludat omnem aliam virtutem operatiuam. Secundum est, quod non intendit D. Thom. quod quolibet alia voluntas possit deficere in quolibet suo actu voluntario; nam ut dicemus in sequenti subarticulo, Angelus respectu aliquorum obiectorum naturalium deficere non potest, sed quod omnis voluntas in aliqua sua actione deficere potest, hoc. n. sufficit ad hoc, quod possit peccare.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod illa ratio efficax est non quidem in omni agente, sed in agente voluntario, & in aliqua actione voluntatis. Ratio diuersitatis est diuersitas ordinis ad vltimum finem, & diuersitas regularum operationis liberæ & naturalis. Operatio namque naturalis ordinatur ad vnum, mediante quo respicit Deum, ut vltimum finem naturalis esse, & ideo ad regulandam eam sufficit ratio illius vnus boni, & cum sit bonum particulare non mirum, quod sit connaturale alicui creaturæ. Operatio verò libera potest in omne bonum, ac per hoc ordinatur ad vltimum finem in seipso, prout est finis naturalis & supernaturalis. Et ita ad regulandam eam exigitur ratio omnis boni, quam constat non posse esse connaturalem alicui creaturæ, quia sic ex vi naturæ haberet omne bonum simpliciter. Et ex hac differentia colligitur vis rationis D. Thom. de qua differentia vide D. Thom. de verit. quæst. 24.

art. 6. præcipue ad primum. Et in multis alijs solutionibus.

¶ SECVNDA conclusio. Creatura rationalis vel intellectualis potest esse impeccabilis per diuinam gratiam. Hanc conclusionem docet D. Thom. 1. par. quæst. 63. art. 1. vbi dicit, *Cuiusque creatura conuenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratie*, & eandem sententiam docet Caietanus in eodem articulo, & idem docet D. Thom. in multis alijs locis.

¶ Probatur conclusio. Primo probatur. Ut definimus supra art. 4. huius quæstionis, in secunda conclusionem, præcipue in secunda parte illius, gratia consummata, & charitas est inamissibilis, & incorruptibilis. ergo creaturæ quæ habent illam sunt impeccabiles per donum gratie supernaturalis. Probatur consequentia. Alias enim illæ formæ essent corruptibiles, & amissibiles, siquidem per peccatum mortale corrumpuntur, & amittuntur.

¶ Secundo probatur conclusio. Quia creaturæ rationali vel intellectuali per diuinam gratiam potest inesse ratio omnis boni immobiliter & supernaturaliter. ergo per diuinam gratiam creatura rationalis, vel intellectualis potest esse impeccabilis omnino. Consequentia est euident ex dictis in præcedenti conclusione. Antecedens verò probatur. Quia in beatis est coniuncta ratio omnis boni immobiliter. Et ita ratione huius coniunctionis potest indefectibiliter se habere circa omne bonum. De quo vide D. Thom. 4. contra gent. cap. 70. præcipue in secunda ratione, vbi probat, *Quod impeccabilitas conuenit beatis ex coniunctione perfecta ad vltimum finem*. Confirmatur argumentum, quando aliquid conuenit creaturæ inferiori, & non conuenit ei ex propria natura, conuenit ei ex coniunctione ad naturam superiorem, ut constat de motu circulari ignis, qui non conuenit igni ex propria natura, sed ex coniunctione ad concuum Lunæ, sed impeccabilitas conuenit creaturæ rationali, & intellectuali, ut constat in patria, ergo per gratiam; nam, non potest conuenire ei per naturam, ut probauimus conclusione præcedenti.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur, ad primum argumentum subarticulo respondetur, quod ut diximus in quarta quæstione, Deus etiam de potentia sua absoluta non potest producere substantiam aliquam ordinis supernaturalis cui sit naturalis gratia, & charitas, & lumen gloriæ: rationes huius implicationis adductæ sunt in loco citato, & ita non potest Deus de potentia absoluta producere creaturam omnino impeccabilem circa omne bonum, tam naturale, quam supernaturale: rectitudo enim in ordine ad bonum supernaturale debet creaturæ conuenire per gratiam.

¶ Ad secundum argumentum subarticulo respondetur primo, quod etiam si virtus quæ facit creaturam impeccabilem finita sit & limitata, non tamen potest esse naturalis alicui creaturæ: quoniam est ordinis infiniti, & illimitati, scilicet, ordinis diuini. Gratia enim, & lumen gloriæ habent finitatem, & sunt formæ finitæ, prout sunt in creaturis, tamen istæ qualitates non possunt esse connaturales alicui creaturæ, quoniam sunt ordinis diuini. Secundo respondetur, quod impeccabilitas ex natura rei dicit virtutem infinitam, & dicit quod aliquis sit purus actus, nam dicit, quod ratio omnis boni ad sit ei naturaliter, & immobiliter, & qd sit omnino in actu, ut diximus in prima conclusione huius dubij. Verum est, quod impeccabilitas, quæ reperitur in beatis per gratiam non dicit infinitam perfectionem, dicit tamen participationem infinitæ perfectionis. Et idè respondetur ad confirmationem.

¶ Ad

¶ Ad tertium argumentum subarticuli respondetur, quod loquendo de habitibus naturalibus, qui sunt finiti, & limitati ordinis inclinant ad bonum immobiliter: quoniam ordinant ad bonum particulare, & sunt rationes boni particularis, creatura verò rationalis, vel intellectualis ordinatur ad omne bonum, & ad bonum simpliciter, loquendo verò de habitibus supernaturalibus dicendum est, quod sunt quædam participationes boni infiniti, & ita sunt impeccabiles ex natura sua; non tamen possunt esse naturales alicui creaturæ rationali vel intellectuali. Ad confirmationem respondetur cum D. Thoma quæst. 16. de demonib. art. 3. ad primum, quod naturalia ut corpora coelestia, & animalia bruta ordinantur ad bonum particulare ex diuina motione & impressione. Ex qua habent, quod ratio illius boni particularis eis inest naturaliter & immobiliter, & ita deficere non possunt in talibus actionibus, creatura verò rationalis vel intellectualis ordinatur ad omne bonum. Deus autem non potest facere, quod ratio omnis boni inest creaturæ naturaliter & immobiliter, & ideo omnis talis creatura est peccabilis. Nec inde sequitur, quod creaturæ irrationales sint perfectiores, quam creaturæ rationales vel intellectuales, sed potius sequitur, quod sint magis coarctatæ & limitatæ, & quod creatura rationalis & intellectualis diuinam attingat infinitatem & perfectionem. Vnde August. 12. de ciuit. Dei cap. 1. ait. *Nec ideo cetera in hac creatura vniuersitate meliora sunt, quia misera esse non possunt.* Et apponit exemplum dicens, *Nec enim cetera membra corporis nostri ideo dicendum est oculis esse meliora, quia ceca esse non possunt. Sic autem melior est natura sentiens etiam cum dolet, quam lapis qui dolere nullo modo potest, ita rationalis natura praestantior est etiam misera quam illa, quæ rationis, vel sensus est expertis, & ideo in eam non cadet miseria.* Et ratio esse potest. Quia creatura quæ peccare potest, & esse misera habet fundamentum, & capacitatem, ut sit beata, quod quidem fundamentum non habet creatura irrationalis. Priuatio enim est negatio in subiecto apto, habere verò hanc capacitatem maxima perfectio est, & dicitur quamdam infinitatem.

¶ Ad quartum argumentum subarticuli respondetur. Charitas & gratia consummata sunt quidem creaturæ factæ ex nihilo, pertinent tamen ad ordinem rerum increatarum, & ideo sunt impeccabiles. Et idem dico de creatura rationali, vel intellectuali, prout eleuata ijs qualitativis: vnde ratio illa ibi adducta optima est.

¶ Ad quintum argumentum subarticuli respondetur, quod ratio illa vniuersaliter non tenet verum, nam ut constat ex exemplis positis in argumento, natura in qua virtus non est sua regula deficere non potest, quoniam ab auctore naturæ habet determinationem in ordine ad talem operationem. Ratio igitur D. Thomæ intelligenda est de natura libera, secundum quod libera est, & non determinata naturaliter, & indifferens, quæ à seipsa determinari debet, in ijs enim habet verum, quod virtus, quæ non est sua regula deficere potest, & peccare. Secundo responderi potest, quod in illis operationibus, in quibus Angelus vel homo determinatus est naturaliter ad bonum speculativum, siue practicum mouetur per impressionem diuinæ virtutis, & potius agitur quam se agat, virtus autem diuina per quam mouetur est sua regula, & ideo in talibus operationibus deficere non potest. Ad confirmationem respondetur, quod beatus ex coniunctione ad lumen gloriæ pertinet ad ordinem diuinum, & participat diuinam virtutem, quæ virtus est sua regula, & ideo deficere non potest, & sicut diximus, quod gratia

est diuini ordinis, ita dicendum est, quod lumen gloriæ est participatio quædam diuinæ virtutis, ac subinde ordinis diuini, & virtutis diuinæ, quæ est sua regula. Et ita natura rationalis, vel intellectualis ex coniunctione ad lumen gloriæ est impeccabilis. Ex dictis in isto subarticulo soluitur tertium argumentum articuli.

¶ Ad quartum argumentum articuli.

SVBARTICVLVS II.

Vtrum Deus possit condere aliquam creaturam impeccabilem circa bonum quod pertinet ad ordinem naturæ: Et an natura Angelica de facto ita sit perfecta, ut sit impeccabilis circa bonum naturæ.

B **E**T à parte affirmatiua arguitur.

¶ Primò arguitur illo quarto argumento articuli, ubi adducuntur multa loca D. Tho. in quibus videtur dicere, quod Angelus de facto est impeccabilis circa bonum naturæ. ergo.

¶ Secundò arguitur. Angelus est naturaliter determinatus quantum ad exercitium & specificationem ad amorem vltimi finis naturalis, & ad bonum naturale. ergo circa bonum naturale non potest esse peccatum in Angelis. Consequentia probatur: in totus ordo moralis ortum habet ex fine tanquam ex radice; nam sicut se habet primum principium in speculatiuis, ita se habet vltimus finis in moralibus. Antecedens probatur. Quia D. Thom. 1. par. q. 60. art. 5. ubi definit iste Doctor, & Thomistæ, quod *Angelus determinatus est quantum ad exercitium & specificationem ad amorem Dei naturalem, ut est bonum quoddam vniuersale, & finis totius naturæ.* Confirmatur argumentum. Angelus à principio suæ creationis fuit beatus beatitudine naturali, ut docet D. Thom. 1. par. q. 60. art. 1. ergo Angelus circa finem naturæ est impeccabilis. Probatur consequentia. Nam de ratione beatitudinis est inamissibilitas, si autem Angelus peccaret circa finem naturæ esset amissibilis beatitudo naturalis, ergo.

¶ Tertiò arguitur. Intellectus angelicus est determinatus naturaliter circa omne verum speculativum & practicum, ita ut errare non possit, & deficere, ut docet D. Thom. quæst. 16. de demonibus art. 6. ex Diu. Dionys. cap. 4. de diuinis nominibus, ubi dicit, *Quod naturalia in demonibus manent integra, & splendidissima.* ergo similiter voluntas in Angelis deficere non potest, & peccare contra bonum naturæ. Probatur consequentia. Quia D. Tho. ibidem indeficientiam, & impeccabilitatem intellectus angelici colligit ex eius actualitate, quoniam intellectus Angeli respectu naturalium est in actu, sed tantam actualitatem habet voluntas angelica respectu omnis boni naturalis. ergo. Minor probatur. Nam intellectus & voluntas in Angelo sunt eiusdem ordinis & rationis, & fluunt ab eadem essentia. ergo tantam actualitatem habet voluntas respectu boni naturalis, sicut intellectus respectu veri naturalis. Confirmatur argumentum. Si in intellectu non potest esse error, & deficientia. ergo nec in voluntate peccabilitas. Probatur consequentia. Voluntas enim sequitur apprehensionem intellectus. Quod si quis dicat cum D. Thom. 1. par. q. 63. art. 1. ad vltimum, quod quamuis in intellectu angelico non possit esse error positivus, potest tamen esse aliqua inconsideratio: vnde Angelus non peccat eligendo malum, sed eligendo bonum inconsiderate. Contra. Nam per eandem speciem, per quam cognoscit

gnoscit Angelus aliquod subiectum, cognoscit omnes modos illius subiecti, vt definiunt Thomistæ 1. par. quæst. 58, art. 2. ergo non potest Angelus vt specie illa in ordine ad illud obiectum, & bonum, & non considerare omnes modos illius obiecti, ac subinde non potest esse inconsideratio circa tale obiectum.

¶ Quarto arguitur, Si Angelus esset peccabilis circa naturalia, maxime propter rationem vltimam allatam in præcedenti subarticulo, scilicet, quia virtus Angeli non est sua regula, sed hæc ratio est nulla. ergo. Minor probatur. Intellectus Angelicus non est sua regula, tamen deficere non potest in naturalibus, vt iam probauimus in præcedenti argumentō. ergo. Confirmatur argumentum. Si voluntas Angelica esset peccabilis circa naturalia, maxime quia ratio omnis boni naturalis non inest ei naturaliter, & immobiliter, sed soli Deo, qui est purus actus, hæc autem ratio nulla est. ergo. Minor probatur dupliciter, Primo. Voluntas in ordine naturali, non dicit ordinem ad omne bonum, sed ad bonum determinatum, scilicet, ad bonum naturale. ergo potest esse impeccabilis circa illud, sicut corpora cœlestia sunt indefectibilia in suis operationibus, quia versantur determinatè circa tale bonum, & non circa omne bonum. Secundo probatur minor. Intellectus angelicus deficere non potest circa omne naturale, verum, tamen ratio omnis veri naturalis non adest ei naturaliter, & immobiliter; nam si adesset intellectui, etiam adesset voluntati omne bonum naturaliter & immobiliter; nam apprehensio est ratio agendi intellectui. ergo.

¶ Quinto arguitur. Nulla est implicatio, quod omnis ratio boni naturalis naturaliter & immobiliter adsit alicui creaturæ. ergo potest Deus producere aliquam creaturam impeccabilem circa totum bonum naturæ. Consequentia est bona. Antecedens probatur; nam totum bonum naturæ finitum est, & limitatum, & ordinis naturalis. ergo nulla est implicatio, quod totum bonum naturæ sit naturale alicui creaturæ saltem secundum aliquam rationem eminentiorem & eleuationem.

¶ Sexto arguitur. Angelus propter suam maximam perfectionem est immutabilis secundum esse substantiale, vt supra diximus, & secundum esse intellectuale, quantum ad aliquem actum: diximus enim quod aliquis actus intellectus est inseparabilis ab illo, & idem diximus de actu voluntatis. ergo similiter Angelus potest esse impeccabilis circa bonum naturæ, quod est determinatum, quamuis peccabilis sit absolute & simpliciter loquendo. Consequentia videtur bona; nam videtur quod sit omnino eadem ratio.

¶ In oppositum est. Primò nam D. Thom. 1. par. q. 60, art. vlt. ad vltimum asserit, quod Angelus naturali dilectione plus diligit Deum, quam seipsum, si Deus consideretur secundum quod habet vniuersalem rationem boni; nam si consideretur secundum particulares rationes & effectus, quos Deus producit, & possunt displicere Angelo, potest Angelus Deum odire. ergo Angelus non est determinatus ad dilectionem Dei naturalem secundum omnem rationem, ac subinde peccare potest in ordine naturali. Et in quæst. 24. de verit. art. 7. expressè dicit, quod nulla creatura nec est, nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, vt ex puris naturalibus conueniat quod peccare non possit. Et idè dicit in solutione ad 10. vbi manifestè loquitur de peccabilitate circa finem naturæ, quia dicit Angelum peccabilem, & quod liberum arbitrium eius non est naturaliter in bono confirmatum circa felicitatem politicam, & ciuilem: ecce quomodo non lo-

quitur de fine supernaturali. Et in 2. d. 23. quæst. 1. art. 1. dicit. *Impossibile fuit, vt seruata libertate arbitrij alicuius creatura conferretur, vt secundum conditionem suæ naturæ peccare non posset, vbi radicem peccabilitatis ponit libertatem.* ergo significat Angelum esse peccabilem circa finem naturæ.

¶ Secundò arguitur. Ex hac doctrina Angelus, & quæcunque creatura rationalis, vel intellectualis producta à Deo, vel producibilis habet libertatem circa bonum naturæ. ergo potest peccare circa bonum naturæ. Antecedens est notum, quoniam si talis creatura non haberet libertatem, esset determinata ad bonum sicut lapis ad centrum. Consequentia verò probatur. Si habet libertatem circa bonum naturæ, ergo potest velle illud & nolle, vel cessare circa illud, ac subinde potest peccare. Confirmatur argumentum. Vt docet Caieta. 1. par. quæst. 14. art. 13. *Libertas nihil aliud est, quam quædam determinatio rei, quæ oritur ex statu potentialitatis.* ergo si talis creatura libera est, non est determinata simpliciter, sed potest deficere. Vis huius argumenti infra explicabitur amplius.

¶ Tertiò, Deus potest imponere legem aliquam Angelo, vel creaturæ intellectuali à Deo producibili de re aliqua pertinente ad ordinem naturæ, vt de custodiendo homine, de mouendo aliquem lapidem, vel cœlum. Tunc sic Angelus, vel talis creatura intellectualis potest transgredi hoc præceptum positum, tamen hoc præceptum est naturale. ergo. Consequentia est bona, & minor est manifesta. Quia tale præceptum non est de re excedente ordinem naturæ. ergo est naturale. Maior verò probatur. Angelus, vel talis creatura non habet determinationem ab aliquo intrinseco ad impletionem illius præcepti.

¶ Quarto arguitur. Dæmones de facto peccant contra legem naturæ, persuadent enim mendaciū, adulterium, & alia huiusmodi peccata contra rationem naturalem. ergo de facto peccant contra bonum naturæ. Quod si quis dicat, vt dicunt grauissimi Theologi, quod dæmones non peccant contra legem naturæ secundum propriam rationem legis naturæ, si purè & nudè consideretur, sed peccant contra legem naturæ in ordine ad auersionem quam habent à Deo, vt est finis supernaturalis. Itaque lex naturæ si purè & seorsum consideretur, inuolabilis est ab Angelo, si autem consideretur, vt est adiuncta & ordinata ad finem supernaturalem violari potest ab Angelo. Contra hanc solutionem arguitur. Angelus secundum naturam suam est determinatus ad bonum naturæ, & impeccabilis circa illud. ergo est determinatus ad illud, etiam si consideretur coniunctum fini supernaturali: finis enim supernaturalis non destruit naturam, sed perficit. Irè in dæmone habente odium Dei, vt est bonum particulare, manet dilectio naturalis Dei, vt est bonum vniuersale, vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 60. art. 5. quoniam dæmon est determinatus naturaliter ad talem dilectionem, & ideo talis dilectio non amittitur ex coniunctione ad auersionem à Deo fine supernaturali. ergo si Angelus ex natura sua est determinatus ad bonum naturale, non poterit peccare contra illud etiam ex coniunctione ad auersionem supernaturalem.

¶ Quintò arguitur. Si Angelus, vel creatura aliqua intellectualis producibilis à Deo est impeccabilis circa bonum naturæ, sequitur quod simpliciter, & absolute sit impeccabilis. Consequens est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis probatur. Quælibet creatura quantumuis eleuata & perfecta, semper manet peccabilis ex natura sua. Sequela probatur. Illud quod conuenit alicui rei

reinaturaliter secundum ordinem & cursum naturæ, conuenit illi intra ordinem naturæ, & in ordine ad finem naturæ; hac enim ratione Angelus simpliciter est incorruptibilis ex natura sua, quoniam intra ordinem naturæ nullam habet causam suæ corruptionis. ergo si Angelus est impeccabilis in ordine ad finem naturæ, simpliciter & absolute est impeccabilis. Confirmatur argumentum. Ex opposita sententia sequitur, quod Angelus, vel creatura intellectualis possit cognoscere finem supernaturale esse ex viribus naturæ. Consequens autem falsum est, vt dicitur in materia de gratia in principio. Et in 1. par. quæst. 57. artic. 5. ergo. Sequela probatur. Angelus cognoscit ex viribus naturæ, quod est peccabilis, & quod hoc est intraneum omni creaturæ factæ, aut factibili, & cognoscit se non esse peccabilem circa finem naturalem. ergo cognoscit se esse peccabilem circa finem supernaturalem. Item nā Angelus cognoscit ex natura sua, q̄ deficere potest à prima regula, cum ipse non sit prima regula, & cognoscit se nō posse deficere à prima regula naturalis. ergo à prima regula supernaturali ac subinde cognoscit esse finem, & regulam supernaturalem.

¶ Sexto arguitur. Omnes rationes quæ factæ sūt dubio præcedenti pro prima conclusione conuincunt, quod nulla creatura est impeccabilis circa bonum naturæ. ergo. Consequentia est bona. Et antecedens probatur, & quidem de prima ratione constat; nam Angelus & quæcunque creatura intellectualis quantumuis perfecta sit secundum omnem gradum & rationem, est creatura, & non est actus purus, sed est actus admixtus potentialitati. ergo etiam secundum ordinem ad bonū naturæ est peccabilis, & potest deficere, quia in potentialitate fundatur peccatum & defectus. Quod verò secunda ratio habeat etiam vim probatur; nam sicut ratio omnis boni tam naturalis, quam supernaturalis nō inest naturaliter & immobiliter alicui creaturæ, sed soli Deo, q̄ est purus actus, ita ratio omnis boni naturalis nō potest inesse alicui creaturæ naturaliter & immobiliter, vt constat. ergo. De tertia verò ratione probatur antecedens. Sicut Angelus, vel creatura intellectualis non est sua regula respectu boni naturalis & supernaturalis, & ideo deficere potest, & peccare, ita non est sua regula totius boni ordinis naturalis; nam operationes circa bonum naturæ regulari debent per primam regulam, qui est Deus, vt author naturæ.

¶ In hac difficultate not. primo, quod dupliciter possumus loqui: vno modo de potentia Dei absoluta, an sit possibile, quod producat Deus aliquam creaturam rationalem, vel intellectualem ita perfectam & eleuatam naturaliter, quod intra talē ordinē peccare non possit, & in hoc sensu hæc quæstio præcipue disputanda, & explicanda est hic. Secundo modo possumus loqui de facto de natura Angelica, an de facto sit ita perfecta in esse naturali, quod intra limites ordinis naturalis peccare non possit. Et quæstio in sensu secundo maximam affinitatem habet cum eadem in primo sensu; nam si de facto natura angelica est impeccabilis intra ordinem naturæ, aperte conuincitur etiam de possibili.

¶ Secundo notandum est, vt intelligamus diuersitatem sententiarum, quod Angelus dupliciter potest peccare contra finem naturæ, & contra præcepta naturalia, vno modo directe & immediate faciendo contra bonum naturæ, & transgrediendo præceptum aliquod naturale, vt mentiendo. Secundo modo indirecte, & concomitanter, & veluti mediatē, ita quod Angelus primo, & immediate, & directe peccat contra finem supernaturalem, indirecte verò & concomitanter contra finem naturæ;

dicunt enim multi Theologi in materia de gratia, quod non stat quod aliquis auertatur à Deo, vt est finis supernaturalis, quin etiam concomitanter, & indirecte auertatur à Deo, vt est finis naturæ, & huius rei rationem aliqui adhibent, quoniam idem est Deus finis supernaturalis & naturalis, vnde non stat quod aliquis auertatur à Deo fine supernaturali, quin etiam auertatur à Deo fine naturali: hæc tamen ratio calumniam paritur, quia quamuis sit idē Deus finis naturalis & supernaturalis, habet tamen duplicem rationem, & ita potest auerti à Deo secundum vnā rationem, & non secundum aliam. Igitur ratio huius rei potissima hæc est; nam quando homo vel Angelus auertitur à Deo fine supernaturali, necessario conuertitur ad bonum commutabile, tanquam ad vltimum finem formaliter vel virtualiter, & non possunt esse duo vltimi fines. ergo eo ipso quo auertitur à Deo fine supernaturali, auertitur à Deo vt est finis naturæ concomitanter & indirecte, & ita potest esse peccatum contra finem naturæ concomitanter & indirecte.

¶ Tertiò notandum, quod præcepta naturalia sunt in duplici differentia, quædam sunt purè naturalia, & sunt illa quæ habent necessariam connexionem cum fine naturali, nulla supposita lege positua, vt præceptum de colendo Deum, de non mentiendo, alia sunt præcepta naturalia, quæ non sunt purè naturalia, & sunt illa quæ non habent necessariam connexionem absolute loquendo cum fine naturæ, sed supposita lege positua, vt præcepta omnia positua quæ sunt in republica, hæc autem præcepta dicuntur naturalia, quoniam maxime conducent ad obseruationem legis naturalis, vel ad illius conseruationem.

¶ Quibus positis fundamentis. Loquendo de potentia Dei absoluta, sunt duæ oppositæ sententiæ inter Thomistas, Prima sententia est, quæ asserit, qđ Deus de potentia absoluta potest producere creaturam impeccabilem ex natura sua circa bonum naturæ. Et hæc sequitur maior pars Thomistarum, & mouentur argumentis factis primo loco. Secunda sententia est huic opposita, quod Deus de potentia absoluta non potest condere talem creaturam impeccabilem circa bonum naturæ, quam sententiam Thomistæ aliqui sequuntur, & mouentur argumentis factis secundo loco. Loquendo verò de facto, in natura angelica sunt tres sententiæ. Prima sententia est, quæ asserit, quod Angeli ex natura sua sunt peccabiles omnino, & circa bonum naturæ, & circa bonum supernaturale; ita quod si esset conditus in puris naturalibus sine gratia ordinatus tantum ad bonū naturæ peccare posset circa illud. Hanc sententiam tenet Scotus in 2. d. 23. q. 1. & eandem sententiam tenent multi ex Thomistis. Secunda sententia est huic opposita, quod Angelus est impeccabilis circa finem naturæ, ita quod si esset conditus in puris naturalibus peccare non posset, hanc sententiam tenet Duran. in 2. d. 23. q. 1. Capreol. d. 22. eadem quæst. Et eandem tenent quamplurimi Thomistæ. Tertia sententia est media inter istas, quæ duo dicit. Primum est, quod Angelus non potest peccare contra finem naturæ immediate, & directe. Dicit secundò, quod Angelus potest peccare contra finem naturæ indirecte & concomitanter, & ita de facto peccant demones contra finem naturæ, quoniam auersi sunt à Deo fine naturali indirecte, & concomitanter. Hæc est frequentissima sententia inter Thomistas, & attribuitur Caiet. 1. p. q. 63. art. 1. dicit enim, *Quod si Angelus conditus esset in puris naturalibus, impeccabilis esset circa bonum naturæ.* & inde colligunt a contrario sensu, quod est Angelus non sit conditus in puris naturalibus, sed ordinatus.

ordinatur ad finem excedentem naturam, peccare potest indirectè, & concomitanter contra bonum naturæ.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio loquendo de possibili. Certissimum est, quod Deus potest producere creaturam rationalem vel intellectualem impeccabilem circa aliquod bonum naturæ determinatum, imò de facto produxit Angelum impeccabilem circa aliquod bonum determinatum. Itaque sicut supra diximus, quod aliqua creatura nempe angelica est immutabilis, secundum actum intellectus & voluntatis circa aliquod determinatum obiectum, scilicet, circa seipsum, & Deum autorem naturæ, & ut bonum quoddam vniuersale, non tamen secundum omnem actum intellectus, & voluntatis, ita dicimus, quod potest Deus producere, & de facto produxit creaturam, nempe angelicam impeccabilem, & indefectibilem circa aliquod bonum naturæ determinatum. Hæc conclusio sic explicata probatur.

¶ Primò probatur hæc conclusio ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 60. art. 5. ubi expressè docet, *Quod Angelus est determinatus ad dilectionem Dei, ut est quoddam bonum vniuersale naturale, & iste amor naturalis Dei mansit in demonibus*. Et idem dicit in art. 1. eiusdem quæstionis de dilectione propria, & idem tenent omnes Thomistæ. ergo peccare non potest circa hæc obiecta, & indefectibiliter tendit in illa.

Secundò probatur conclusio. Nulla est implicatio, quod Deus producat aliquam creaturam intellectualem cui naturaliter & immobiliter insit aliqua ratio particularis boni, & quod sit illi congenita. ergo nulla est implicatio, quod detur aliqua creatura impeccabilis circa aliquod bonum determinatum. Confirmatur argumentum. Corpora celestia, & alia corpora quoniam ordinantur ad aliquod bonum particulare determinatum possunt habere actionem indefectibilem circa illud bonum. ergo similiter potest Deus producere creaturam intellectualem impeccabilem circa bonum aliquod particulare & determinatum.

¶ Tertiò probatur conclusio. De facto creatura rationalis & intellectualis indefectibilis & impeccabilis est secundum determinatas rationes, ut diximus in præcedenti subarticulo; nam homo secundum prima principia speculatiua deficere non potest, & peccare, & secundum habitum primorum principiorum etiam non potest deficere, & Angelus secundum aliquas rationes determinatas etiam non potest deficere, ut diximus in primo argumento. ergo.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio loquendo de possibili. Probabile est, quod Deus potest producere aliquam creaturam intellectualem, vel rationalem, ita perfectam & eleuatam, ut sit impeccabilis circa bonum naturæ, probabilius est oppositum. Hæc conclusio duas habet partes. Prima pars probatur argumentis factis primo loco, quæ illam reddunt probabilem, & autoritate Doctorum, qui illam tenent. Secunda verò pars probatur argumentis factis secundo loco, quæ probabiliora sunt, autoritate etiam Doctorum, qui illam tenent. Et præcipuè quoniam D. Thom. in secundo loco citato in argumento primo, in oppositum probat implicare contradictionem, quod Deus producat aliquam creaturam impeccabilem ex libertate talis creaturæ, non ex eo, quod potest deficere circa finem supernaturalem. ergo quælibet creatura libera respectu cuius est libera peccabilis est, ac subinde de potentia Dei absoluta non potest Deus condere creaturam liberam circa bonum naturæ, & condere illam impeccabilem circa idem bonum. Ad expositionem

huius conclusionis & rationis.

¶ Notandum est, quod radix peccabilitatis non est quæcunque libertas circa media, Deus enim est maxime liber, tamen non est peccabilis, quoniam, necessariò amat suam bonitatem, quæ est finis, quæuis libertatem habeat circa media, item beati sunt impeccabiles, quoniam non habent libertatem, circa finem, sed solum circa media. Radix igitur peccabilitatis est libertas circa finem secundum se consideratum, & secundum perfectam rationem finis. Et ita prima pars conclusionis dicit, quod Deus potest condere aliquam creaturam ita perfectam in naturalibus, ut sit determinata circa omne bonum naturæ, & circa vltimum finem naturalem, ita ut non habeat radicem peccabilitatis circa illud bonum naturæ. Secunda pars conclusionis, quæ longe probabilior est, asserit, quod quæcunque creatura producta, aut producibilis à Deo in naturalibus non est determinata ad amorem vltimi finis naturalis omnibus modis, sed semper habet libertatem circa illum, ut conuincit quartum argumentum in oppositum cum sua replica, & ita semper habet radicem peccabilitatis circa bonum naturæ. Quod si quis dicat, quod creatura rationalis, vel intellectualis ex natura sua habet voluntatem determinatam ad amorem vltimi finis naturalis, ita ut necessariò diligat illum, & non liberè ex natura sua, cæterum ex imperfectione cognitionis speculatiuæ, & practicæ, prouenit, quod non necessariò diligat bonitatem vltimi finis naturalis, & ita poterit Deus de potentia absoluta dare creaturæ rationali vel intellectuali cognitionem ita perfectam, ut necessitetur voluntas ad diligendum vltimum finem naturalem, & sic creatura talis erit impeccabilis circa bonum naturæ, cum non habeat libertatem circa vltimum finem naturalem. Contra hanc solutionem dupliciter arguitur: primo, nam ista tam perfecta cognitio non potest esse naturalis alicui creaturæ, & illi debita ex natura sua. ergo nec impeccabilitas quæ inde sequitur. Probatur consequentià. Illud quod consequitur, præsupposito aliquo supernaturali, licet necessario sequatur non est naturale, dilectio enim Dei, quæ sequitur necessariò in beatis ex visione non est naturalis propter hanc rationem. Antecedens verò probatur. Deus quamuis non produxerit de facto omnem creaturam possibilem in ordine vniuersi: produxit tamen omnem gradum possibilem, ita ut non possit producere gradum perfectionis, quam sit gradus intellectualitatis, ut docet Caietan. 1. par. q. 50. art. 1. ergo impossibile est, quod Deus producat cognitionem altioris ordinis, quam illa quæ modo est in Angelis, & ita si illa non necessitat ad amorem vltimi finis naturalis, nec illa, quæ producibilis est à Deo. Secundo probatur, Omnis cognitio naturalis, quæ haberi potest per naturam etiam de potentia Dei absoluta non ostendit finem naturæ clare & apertè, nec ostendit ipsam rationem bonitatis, quæ est vltimus finis naturæ, sed solum ostendit illam per effectus, imò nec est aliqua cognitio supernaturalis, quæ hoc facere possit, nisi sola visio Dei. ergo talis cognitio, quæ non ostendit ipsam bonitatem finis naturalis non rapit ipsam voluntatem circa vltimum finem naturæ, ac subinde non redditur impeccabilis, cum maneat libertas circa vltimum finem naturæ. Confirmatur argumentum. Multi Theologi existimant, quod visio beata non necessario rapit voluntatem ad amorem Dei. ergo multo minus hoc habebit quæcunque alia inferior cognitio circa vltimum finem naturæ.

¶ TERTIA conclusio. Loquendo de facto in natura Angelica, probabile est, quod Angelus immediate & directè non potuit peccare contra finem naturæ.

Tertia conclusio.

naturæ, nec ab illo deficere, nec violare præcepta purè naturalia: probabilius tamen est oppositum. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur argumentis factis in principio, quæ illā reddunt probabilem: & præcipuè autoritas D. Tho. in quæst. illa 16. de demonibus art. 3. vbi ferè clare illam asserit. Caiet. etiam tenet illam 1. par. q. 63. art. 1. & ad expositionem huius primæ partis.

¶ Notandum primo, quod hæc sententia maxime dignificat angelicam naturam in naturalibus propter hanc rationem: asserit enim hæc sententia, quod natura angelica est ita eleuata, vt sit determinata ab intrinseco, non quidem circa aliquod bonū particulare tantum, vt corpora cœlestia, & alia naturalia, sed circa omne bonum naturæ, ita vt non habeat libertatem circa finem naturæ, quæ libertas est radix peccabilitatis, vt diximus, & consequenter non habet libertatem circa media, quæ necessariam habent connexionem cum fine: verum est, quod habet libertatem circa alia, quæ non habent necessariam connexionem cum illo fine naturali, ita vt possit illa operari, & non operari, quamuis sit determinatus quantum ad specificationem; nam si operatur illa opera, quæ non habent necessariam connexionem cum illo fine necessario, debet illa referre in finem naturæ. Itaque sicut beatus beatitudine supernaturali necessario diligit Deum, & omnia quæ habent necessariam connexionem cum Deo, illa verò quæ non habent necessariam connexionem liberè operatur, quamuis si operatur, necessario referat illa in Deum; ita dicendum est de Angelo circa finem naturæ, fuit enim creatus in beatitudine naturali.

¶ Secundò notandum est, quod quidem infertur ex primo, quod beatitudo naturalis angelica est inamissibilis ab intrinseco per se, & directè, & immediatè, ita quod Angelus non potuit illam amittere directè, & immediatè, & considerando illam purè, & solitariè intra ordinem naturæ, quod si amitti potuit (vt mihi est certissimum) fuit amissibilis indirectè, & concomitanter ex coniunctione, & eleuatione ad finem supernaturalem, à qua deficere potuit Angelus, & consequenter à beatitudine naturali. Et ex hac prima parte conclusionis, necessario sequitur, quod primum peccatum Angeli non fuit, nec potuit esse contra finem naturæ, sed contra finem supernaturalem transcendentem totum ordinem naturæ.

¶ Secunda pars conclusionis est longè probabilior, quæ asserit, quod Angelus non est tantæ perfectionis, quod sit determinatus naturaliter ad omne bonum naturæ, sed habet libertatem circa finem naturæ, quæ quidem libertas radix est peccabilitatis. Hæc pars probatur argumentis factis secundo loco, quæ longe maiorem probabilitatem habet, & præcipuè quarto argumento factò cum sua replica, quod quidem maximam vim habet: nam si Angelus determinatus esset ab intrinseco circa finem naturæ, ita vt rectitudo circa illum esset illi intrinseca, & naturalis, & nullam haberet libertatem; ferè euidenter sequitur quod nec consequenter, & indirectè posset peccare contra finem illum, siquidem nullam haberet libertatè circa illum: quia ex eo quod peccat contra finem supernaturalem, non acquirit libertatem circa finem naturæ, quæ libertas est radix peccabilitatis. quod verò possit Angelus indirectè, & concomitanter peccare contra finem naturæ, probabimus conclusione sequenti. Confirmantur illa argumenta. Homo in statu innocentie erat perfectus perfectione naturali ex parte intellectus, ita vt sciret omnes veritates naturales practicas, & speculatiuas, ex parte verò voluntatis habebat re-

ctitudinem naturalem, & nullum ei impedimentum aderat, erat enim similis Angelo, tamè nullus Theologorum aliter, quod homo in statu innocentie nō potuerit peccare contra finem naturæ, ergo. Ex hac secunda parte sequitur, quod primum peccatum Angeli potuit esse contra finem naturæ. Item sequitur, quod beatitudo naturalis ab intrinseco est amissibilis directè & immediatè, & non solum consequenter, & indirectè ex amissione beatitudinis supernaturalis. Et ita si Angelus creatus esset in puris naturalibus, peccare posset.

¶ QUARTA conclusio. certissimum est, quod Angelus indirectè & consequenter, saltem potest peccare contra finem naturæ, & de facto demones peccant contra illum. Hæc conclusio est communis inter Thomistas, & ferè inter omnes Theologos. Et ratio desumitur ex secundo fundamento. Nam Angelus qui auertitur à fine supernaturali, consequenter, & indirectè auertitur à fine naturali, ac proinde deficere potest circa media: quoniam qui potest deficere circa finem, potest etiam deficere circa media, quæ habent necessariam connexionem cum illo; nam totus ordo moralis, & rectitudo moralis, vel malitia desumitur ex ordine ad ipsum finem.

¶ QUINTA conclusio. Angelus & quæcumque creatura à Deo producibilis, potuit peccare contra legem positivam, etiam de re non excedente ordinem naturæ. Expl.atur conclusio exemplo. Si Deus præciperet Angelo, vel creaturæ intellectuall, quod lemoueret, vel quod quiesceret in aliquo loco, posset illud violare, non solum indirectè & concomitanter, verum etiam directè & immediatè. In hac conclusione conueniunt etiam illi qui asserunt, quod Angelus non potest peccare contra finem naturæ immediatè & directè: tale enim præceptum non pertineret ad rectitudinem naturalem, cum non habeat necessariam connexionem cum fine naturæ. Hæc conclusio probatur tertio argumento factò secundo loco, quod quidem illam conuincit.

¶ Circa hanc conclusionem, innot. primò, quod talis lex positiva non esset simpliciter supernaturalis, quia non ordinatur ad finem supernaturalem ex natura rei, nec est de re excedente naturæ ordinem. Nec esset simpliciter naturalis, quia lex purè naturalis, est de re necessaria ad consequutionem finis naturalis, vel ad cōseruationem talis consequutionis, quod non haberet locum in tali lege posita Angelo, vel creaturæ intellectuall, esset tamen naturalis quodammodo reductiue, & haberet affinitatem cum lege naturæ. Et ita potest interpretari Caiet. 1. par. q. 63. art. 1. quando dicit, quod si Angelus esset conditus in puris naturalibus, non posset peccare contra præcepta naturalia, talis enim lex non esset purè naturalis.

¶ Secundò not. est, quod si lex illa positiva esset de re necessaria ad cōseruationem vniuersi, vt de mouendo cœlum, talis lex simpliciter & absolute diceretur naturalis Angelo, si Angelus consideretur, vt est pars vniuersi. nam secundum istam considerationem pars naturali inclinatione ordinatur in bonum totius, & ad illius cōseruationem à quo intrinsece pender. His positis, respondendum est ad argumenta facta in principio pro vtraque parte: quoniam vtraque sententia est probabilis, quamuis secunda sit probabilior. Vnde ad argumenta facta primo loco, quæ militant contra secundam partem secundæ, & tertie conclusionis, respondendum est, quoniam illa est verosimilior sententia.

¶ Ad primum argumentum responderetur, quod D. Thom. in illis locis intelligitur de impossibilitate morali, & de maxima difficultate, ita vt vix possit intelligi, quod Angelus primo peccat contra finem

Quarta conclusio.

Quinta conclusio.

finem naturæ propter suam maximam perfectionem intellectus & voluntatis. Quod ut exponamus, adnotandum est, quod vix est intelligibile moraliter, quod primum peccatum Angeli fuerit contra finem naturæ, sed contra finem supernaturalem, & hoc videntur convincere testimonia D. Tho. nam quamuis perfectio Angelica non fuerit tanta, quod metaphysicè, & Logicè peccare non potuerit contra finem naturæ; habet tamen maximam perfectionem naturalem, tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis, & non habet aliquod impedimentum, vel occasionem peccandi, & ideo vix intelligi potest, quod primum peccatum Angeli fuerit contra rectitudinem naturæ, & hoc dicitur impossibile moraliter. Et sic intelligitur D. Thom. in illis locis citatis, præcipuè in illa quæst. 16. de demonib. art. 3. ubi expressè ex perfectione Angeli naturali colligit quod non potest peccare contra rectitudinem naturæ, quod quidem intelligendum est moraliter loquendo. Ita etiam intelligendus est Dominus Caietan. 1. par. quæst. 63. art. 1. Et quod hoc verum sit, probatur. Primum peccatum Angeli necessario debuit esse circa finem, non circa media. sed Angelus moraliter loquendo vix potuit peccare contra finem naturæ. ergo. Consequentia est euidens. Quoniam Angelus in operatione illa, quæ versatur circa finem naturæ, vel bene se conuertit, vel male: si malè, iam primum peccatum Angeli est contra finem naturæ, quod est moraliter impossibile, ut statim probabimus, si autem bene se conuertit ad finem ultimum naturalem. ergo manet impeccabilis circa media; nam Angelus post primam conuersionem perfectus in ultimum finem inaneat impeccabilis, cum sit inflexibilis. Maior huius argumenti probatur. Angelus in ordine naturæ primo attendit ad finem, deinde vero ad media. ergo primum peccatum Angeli debet versari circa finem, & non circa media. Minor probatur. Ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 63. art. 1. ad quartum, omne peccatum Angeli procedit ex aliqua inconsideratione, sed Angelus circa finem naturæ non potuit habere moraliter loquendo inconsiderationem: quia Angelus per vnicum medium simplicissimum considerauit finem naturæ, etiam practicè loquendo. ergo vel totum finem aduertit, vel totum ignorauit, ac subinde non potuit Angelus inconsideratè procedere circa finem naturæ. Quod si quis dicat, quod hoc argumentum non solum conuincit impossibilitatem moralem ad peccandum, verum etiam impossibilitatem simpliciter; Responderi potest ad hoc argumentum, quatenus conuincit impossibilitatem simpliciter. Primo, quod argumentum, ut plurimum conuincit, quod in Angelo non potuit esse peccatum commissionis circa ultimum finem naturæ, potuit tamen esse peccatum omissionis circa illum finem, potuit enim non aduertere ad illum finem, cum teneretur aduertere, & hæc quidem inaduertentia procedit in Angelo ex iudicio quo potuit iudicare, & existimare bonum, suspendere deliberationem circa finem naturæ, ad experiendam suam libertatem, & hoc peccatum non necessariò procedit ex aliquo errore in intellectu angelico, sed ex inaduertentia, quia non aduertit ad circumstantiam temporis in qua tenebatur deliberare de fine naturæ, & non deliberauit. Secundo respondetur, quod Angelus circa finem naturæ non considerauit vnam simplicissimam rationem, sed varias & diuersas. Primo enim considerauit in fine naturæ vniuersalem bonitatem naturalem quam habet, & quod est vniuersale bonum omnium, & secundum istam considerationem Angelus necessario dilexit finem naturæ. Secundo considerauit circa finem naturæ, quod est omnium rerum suprema ratio,

& quod est gubernator naturæ angelicæ per leges naturales quæ habent necessariam connexionem. cum fine naturæ, ut sunt præcepta decalogi, Considerauit tertio, quod Deus est gubernator angelicæ naturæ per leges positiuas, quæ non habent necessariam connexionem cum lege naturæ. ut si imponeret Angelo præceptum aliquod positiuum sicut imposuit homini præceptum de non comedendo de ligno. & quamuis Angelus se subijceret Deo, ut est gubernator angelicæ naturæ, per præcepta naturalia; potuit tamen appetendo propriam excellentiam non se subijcere illi, ut est gubernator angelicæ naturæ tertio modo, & hoc quidem ex inconsideratione, quia non considerauit hoc cum teneretur. Et per hoc patet ad primum argumentum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod Angelus est determinatus ad diligendum Deum, si Deus consideretur ut bonum vniuersale totius naturæ, & hæc dilectio & rectitudo naturalis est ita intrinseca Angelo, ut maneat etiam in demonibus, quoniam determinati sunt à natura ad hoc bonum vniuersale. cæterum si Deus consideretur secundum alias particulares rationes, non est determinatus Angelus ad diligendum finem naturæ secundum illas rationes; nam ut diximus in præcedenti solutione, in Angelo non est vnica simplex consideratio circa finem naturæ, vel non considerat vnicam simplicissimam rationem circa illum. Ad confirmationem respondetur, quod de ratione beatitudinis naturalis cum sit imperfecta, non est impeccabilitas circa finem naturæ, sed satis est, quod Angelus tantam habeat celsitudinem & perfectionem in beatitudine naturali constitutus, ut vix peccare possit moraliter loquendo; hæc enim est differentia inter beatitudinem perfectam & imperfectam, quod beatitudo perfecta reddit creaturam impeccabilem, beatitudo vero imperfecta qualis est beatitudo naturalis, non reddit hominem vel Angelum impeccabilem, sed ferè impeccabilem. Vnde sequitur, quod beatitudo naturalis, quæ est imperfecta, amissibilis est ab intrinseco, ut docet D. Thom. 1. 2. q. 5. art. 4. imo amissibilis est ex natura sua directè & immediatè.

¶ Ad tertium argumentum respondetur primo, quod etiam si intellectus errare non possit, & deficere, inde tamen non sequitur, quod voluntas deficere non possit in naturalibus; nam quamuis intellectus, & voluntas sint eiusdem ordinis, & rationis, cum sint ab eadem essentia; non tamen sunt eiusdem perfectionis; nam ut docet D. Thom. 1. par. q. 82. art. 3. altior potentia, & perfectior est intellectus quam voluntas, & maiorem habet actualitatem, & voluntas ipsa est veluti effectus in genere causæ efficientis ipsius intellectus; nam ut docet idem D. Thom. in eadem par. q. 77. art. 7. voluntas fuit ab essentia per simplicem emanationem mediante intellectu, vnde intellectus maiorem actualitatem habet quàm ipsa voluntas, cum sit in actu respectu illius: quare non sequitur, quod si intellectus habet tantam perfectionem in naturalibus, quod errare & deficere non potest circa illa; quod tantam perfectionem habeat voluntas, ita ut deficere non possit in naturalibus. Secundo respondetur, quod adhuc est differentia inter intellectum & voluntatem; nam intellectus est naturaliter determinatus per species sibi naturaliter cogenitas, & per habitus sibi naturaliter inherentes, & ideo errare non potest circa naturalia; nam ratio omnis entis naturalis inest ei naturaliter, & immobiliter per species sibi inditas, voluntati verò non inest naturaliter, & immobiliter omne bonum naturale, libera enim est, & indeterminata, & liberè sequitur apprehensionem intellectus, & hac ratione deficere potest circa bonum naturæ.

natura. Tercio respondetur, quod D. Thom. solum docet in illo loco, quod intellectus Angelicus non potest habere errorem vel deceptionem, non tamen negat, quod in intellectu Angelico possit esse aliquis defectus peccati, & inadvertentia, & cum voluntas sequatur intellectum, etiam potest esse involuntate peccatum ex inadvertentia intellectus. Ad confirmationem respondetur, quod ibi optime dictum est, & ad replicam iam dictum est in solutione ad primum. Est tamen aduertendum, quod consideratio, vel inconsideratio intellectus circa finem naturæ præcise consideratum, non desumitur ex perfectione intellectus Angelici, vel ex amplitudine, & universalitate speciei, sed solum ex libera determinatione voluntatis, qua determinat intellectum circa hoc agibile, inconsideratio enim Angelici intellectus prius est volita formaliter vel virtualiter, quam sit in ipso intellectu.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod ratio D. Thom. est optima, si recte intelligatur, loquitur enim D. Thom. ut diximus in subart. præcedenti de virtute, quæ libera est, & indifferens, quæ debet à seipsa determinari, & ita cum non sit sua regula ducere potest, hæc autem ratio solum habet vim in voluntate, intellectus enim non determinatur à seipso. Secundo respondetur, quod intellectus est determinatus ab autore naturæ per virtutem ab illo impressam, divina verò virtus est sua regula. Ad confirmationem respondetur, quod ratio ibi adducta est optima, & ad primam probationem minoris respondetur, quod quamvis omne bonum naturale sit finitum & limitatum, ex finitate tamen voluntatis, & naturæ Angelicæ optime colligitur, quod ratio omnis boni naturalis non inest ei naturaliter & immobiliter. Quia ut supra quaest. quarta definivimus ex finitate creaturæ non solum colligitur, quod non includit omnem rationem entis, verum etiam colligitur, quod non includit aliqua alia. Ad secundam probationem iam dictam est, quod ratio omnis entis naturalis naturaliter, & immobiliter inest intellectui Angelico per species superadditas, non tamen inest naturaliter & immobiliter voluntati ratio omnis boni; præcipue quoniam intellectus trahit res ad se per species superadditas; & ita ad hoc quod recte se habeat in ordine ad omne ens latius est, quod inest ei naturaliter, & immobiliter species rerum omnium naturalium, voluntas verò cum sit inclinatio & impulsus in rem ad hoc quod deficere non possit, debet in seipsa habere rationem omnis boni per modum inclinationis in illud bonum.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod est manifesta implicatio, quod ratio omnis boni naturalis adsit voluntati creatæ naturaliter, & immobiliter, nam cum finita sit, & limitata, implicatio est quod in seipsa includat omnem rationem boni, hoc enim est proprium solius voluntatis infinitæ, qualis est divina voluntas.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod illud argumentum optime convincit, quod Angelus sit inpeccabilis circa aliquod bonum naturæ determinatum, ut diximus in prima conclusione, non tamen circa omne bonum naturale propter rationem iam sæpe dictam.

¶ Qui voluerit tenere primam partem secundæ & tertie conclusionis, quæ probabilis est, debet ita respondere ad argumenta in oppositum, quæ militant contra illam.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod D. Thom. in primo loco loquitur de aliquibus modis, & rationibus particularibus, quæ non pertinent ad ordinem naturæ, sed ad ordinem supernaturalem

gratiæ, ut colligi potest aperte ex eodem D. Thom. ibidem; alia verò testimonia commodè explicari possunt de peccabilitate naturali, quoniam Angelus saltem indirectè, & consequenter potest peccare contra bonum naturæ, & ut diximus in ultima conclusionem, Angelus potest peccare contra legem positivam non excedentem naturam, in ordine ad quæ legem Angelus habet libertatem.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod Angelus secundum istam sententiam non habet libertatem in ordine ad finem naturæ, sed determinatus est ab intrinseco, est tamen maxima differentia inter lapidè, & Angelum; nam lapis determinatus est ad aliquod bonum particulare, Angelus verò ad totum bonum naturæ in ordine ad finem illius. Nec hoc est imperfectio in Angelo, sicut non est imperfectio in Deo, quod sit determinatus ad omne bonum in ordine ad seipsum. Et ex dictis patet ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod probat ultimam conclusionem.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod ibi optime dictum est. Ad replicam verò, quæ habet difficultatè respondetur, quod Angelus de se est determinatus ad omne bonum naturæ, si bonum naturæ consideretur leorsum & solitarie; nam si illud consideretur cum coniunctione ad aversionem à bono supernaturali non est determinatus. Est optimum simile. Esse si secundum propriam rationem pure & nudè consideretur est maxime appetibile, & omnia sunt determinata à natura ad appetendum esse, cæterum si idem esse consideretur, ut coniunctum maximis miserijs, & præcipue coniunctum aversioni à Deo, non est appetibile, nec est determinata natura ad appetendum tale esse, ita in proposito.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod Angelus simpliciter & absolute loquendo debet dici peccabilis duplici ratione. Primo etiam si esset conditus in puris naturalibus posset violare legem aliquam positivam, quæ esset naturalis saltem reductivè, ut diximus in ultima conclusione. Secundo, quoniam Angelus ex natura sua est ordinabilis in beatitudinem supernaturalem, in ordine ad quam etiam in naturalibus potest peccare consequenter & indirectè, & ita ex natura sua simpliciter & absolute est peccabilis. Ad confirmationem respondetur dupliciter: primo, quod Angelus cognoscit se esse peccabilem ex natura sua, potest enim violare legem aliquam positivam non excedentem ordinem naturæ, & ita sicut ex viribus naturæ cognoscit se esse peccabilem, ita cognoscit se esse peccabilem intra ordinem naturæ. Secundo respondetur, quod etiam si Angelus non posset peccare nisi in ordine ad finem supernaturalem, nihilominus Angelus per lumen naturæ cognoscit se esse peccabilem sub quadam veluti communi ratione, quomodo verò peccare possit in particulari per lumen naturæ non cognoscit. Sit optimum simile, Angelus ex viribus naturæ potest cognoscere, quod humanitas Christi existit in rerum natura sine existentia creata, quomodo verò existat in particulari non potest Angelus cognoscere per lumen naturæ.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, negando antecedens, & ad primam rationem respondetur, quod quamvis Angelus in esse naturali sit in potentia, est tamen potentia naturaliter & immobiliter coniuncta actui, & ideo peccare non potest in naturalibus, sicut Angelus naturaliter loquendo est in potentia ad suum esse, non tamen potest amittere suum esse naturaliter, quoniam est illi coniunctum naturaliter & immobiliter. Ad secundam rationem respondetur, quod ratio omnis boni naturæ

Z

liter

liter & immobiliter adest Angelo, quoniam (vt declarauimus) Angelus determinatus est naturaliter ad omne bonum naturæ. Ad tertiam rationem respondetur, quod vt iam diximus, illa ratio non procedit nisi in his quæ habent libertatem, & determinari debent à seipsis, voluntas verò angelica in ordinē ad bonum naturæ est determinata. Ex dictis in isto subarticulo soluitur quartum argumentum articuli. Et ex dictis in articulo colligitur solutio vltimi argumenti huius quæstionis. Et denique ex dictis in tota hac quæstione soluitur sextum argumentum quæstionis principalis, & radicalis.

¶ Itaque sicut Deus solus est purissimus actus, nihil habens admixtum de potentia, & est ipsum esse, & ipsa actualitas per essentiam, ita ipse solus est immortalis, & solus habet immortalitatem per es-

sentiam, quoniam ipse solus est omnibus modis immortalis, sicut simpliciter, & omnibus modis est esse, & omni ex parte est esse; creaturæ verò omnes siue factæ, siue factibiles à Deo in quocunque ordine, & in quocunque esse sunt mutabiles, & habent aliquid admixtum potentialitatis, & implicat contradictionem, quod aliqua creatura facta aut factibilis sit de potentia Dei absoluta sit ipsum esse ambiciens & continens omnem rationem essendi, & omnem perfectionem, sed de necessitate omnis creatura debet habere aliquid admixtum non entis, & imperfectionis, & potentialitatis, ratione cuius sit mutabilis.

¶ Ad septimum argumentum principalis quæstionis, circa hoc argumentum.

Circa septimum argumentum principalis quæstionis, quæst. septima optima

QVÆSTIO SEPTIMA OPTIMA

Verum proprium sit Dei, quod eius esse sit æternum.



¶ C quidem quæstio proposita est ad explicandam celsitudinem, & eminentiam diuini esse, & à parte negatiua arguitur.

¶ Primo arguitur argumento septimo facto in quæstione principali & radicali, Quia vt definitum est in præcedenti quæstione diuinum esse est inuariabile & immutabile, nullam habens successionem. Quoniam est ipsum esse, in quo est, fuit, vel erit, sed æternitas habet successionem. ergo æternitas nullo modo conuenit ipsi diuino esse, ac subinde non est proprium illius. Minor in qua est difficultas probatur. Maior est æternitas nunc quam fuit ab hinc mille annis, hoc autem esse non potest, sine successione. ergo æternitas habet successionem. Consequentia est bona, & minor est manifesta. Maior probatur. Æternitati quæ erat tunc additi sunt mille anni. ergo nunc maior est æternitas quam erat tunc.

¶ Secundo arguitur. Æternitas non dicit aliquid reale, sed aliquid rationis. ergo esse æternum non est aliquid proprium diuini esse conueniens illi, quia est suum esse. Consequentia est bona. Illud quod conuenit Deo, quia est suum esse non potest esse aliquid rationis. Antecedens verò probatur ex doctrina D. Tho. 1. par. q. 10. art. 1. vbi dicit, *Quod in apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino extra motum consistit ratio æternitatis*, & in art. 2. ad primum, expresse idem dicit, ait enim, *Quod sicut causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus nunc stans*.

¶ Tertio arguitur, Si esse æternum est proprium diuini esse, sequitur, quod sicut diuinum esse continet & ambit omne esse, & est vniuersalissimum esse, & hoc est proprium illius, quod etiam sit proprium

æternitatis, quod sit vniuersalissima mensura, ambiens & continens omnem mensuram, consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela est manifesta. Falsitas verò consequentis probatur. Num quod est mensura esse Angelici ambit & continet rationem temporis, & mensuræ rerum inferioris ordinis; nam ambit tempus omne, & aliquid aliud, vt constat.

¶ Quarto arguitur. Gratia consummata, lumen gloriæ, visio beata sunt participationes quædam Dei particulares, & speciales, per quas particulari & speciali ratione participamus diuinum esse, vt supra dictum est quæst. 4. art. 6. tamen omnia ista non sunt æterna, ergo nec diuinum esse est æternum. Consequentia videtur bona; nam sunt eiusdem ordinis & rationis ista cum Deo, & ita debent habere easdem proprietates. Minor verò probatur. Æternitas non habet initium, nec finem, sed omnia ista commemorata habent, saltem initium, vt constat. ergo non mensurantur æternitate.

¶ Quinto arguitur. Si esse æternum est proprium diuini esse, sequitur, quod nulla creatura mensurari possit æternitate, ita vt sit æterna; consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela est manifesta. Id quod est proprium Dei non potest creaturis conuenire. Falsitas verò consequentis probatur ex Sacris literis, in quibus multæ res creatæ dicuntur æternæ. Genes. 49. Christus dicitur, *Desiderium collium æternorum*, vbi æternitas tribuitur rebus creatis, & Psal. 138. *Via iusti, & via coeli dicitur æterna*. Deduc. mo. 19. *Via æterna*, & Sapientia 10. dicitur, quod Deus dedit viro iusto claritatem æternam, & Matth. 25. *Ignis inferni dicitur ignis æternus, iste in ignem æternum*. ergo.

¶ Sexto arguitur. Si aliqua ratione Deus est æternus, & eius esse mensuratur æternitate, maxime quia Deus est ipsum esse per essentiam omnino immutabile; sed hæc ratio nulla est. ergo. Consequentia est bona. Et maior est omnium Doctorum, vt infra dicemus. Falsitas verò consequentis probatur. Alias sequitur, quod omnes creaturæ factæ & factibiles mensurentur eadem mensura. Consequens autem falsum est. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat. Esse Angelicum alia mensura mensura.

mensuratur, atque esse equi, vel alterius rei corruptibilis. Sequela probatur. Esse omnium rerum conuenit per participationem illis, & est mutabile, vt definitum est in quæstione præcedenti. ergo sicut esse diuinum propter suam immutabilitatem mensuratur vnica mensura æternitatis, ita esse creatum mensuratur vnica mensura propter suam mutabilitatem.

¶ In oppositum est. Diuinum esse est omnino immutabile, nullam habens varietatem, & successionem, vt definitum est in quæst. præcedenti. ergo Diuinum esse est æternum. Probatur consequentia, nam æternitas oritur ex omnimoda immutabilitate, vt explicabitur amplius in sequentibus.

¶ In huius rei expositionem, supponendum ex D. August. tom. 6. lib. vnico ad Orosium contra Priscillianistas, & Origenistas cap. 5. & 6. & super Psalm. tom. 9. præcipue Psalm. 92. & in alijs multis, quod hæc vox (æternum) habet triplicem significationem. Prima significatio est, qua significat rem cui nullus terminus est præscriptus, in qua quidem significatione lex antiqua dicitur pactum æternum in multis locis Sacre scripturæ Exod. 28. Leuit. 16. & 17. Numer. 18. quia quamuis aliquando deberet cessare, puta in Christi morte, tamen nullum certum tempus erat determinatum à Deo, in quo erat finienda. Secunda significatio est qua significat id quod caret principio & fine, vel saltem fine, in qua quidem significatione vita beatorum dicitur æterna, & supplicium æternum, & regnum Christi in quantum homo dicitur æternus, quia omnia ista carent fine. Tertia significatio est, qua hoc vocabulum æternum significat id quod caret principio & fine, & habet in se omnimodam immutabilitatem, in qua quidem acceptione accipitur in præsentis dispensatione.

Prima conclusio.

¶ PRIMA Conclusio. Si æternum accipiat in tertia significatione, esse æternum est proprium diuini esse. Hæc conclusio duo dicit, primum est, quod esse æternum conueniat Deo: secundum est, quod taliter conuenit Deo, quod est proprium illius, nulli creaturæ conueniens, & in præsentis conclusione probandum est primum; nam secundum probabitur infra in alijs articulis, maxime in quinto.

¶ Primo probatur hæc conclusio ex Sacris literis, in quibus aperte significatur Deum esse æternum, testimonia verò Sacrarum literarum sunt varia, & ita ordine quodam sunt constituenda. In primo loco ponuntur testimonia, quæ aperte, & in actu veluti signato dicunt Deum esse æternum, & in quibus æternitas Deo attribuitur. Ecclesiastici 18. *Qui viuit in æternum creauit omnia simul. Dominus solus iustificabitur, & manet inuictus rex in æternum, & Isai. cap. 40. dicitur: Deus sempiternus Dominus, qui creauit terminos terræ, & cap. 57. vbi dicitur de Deo, Excelsus, & sublimis habitans æternitatem. & Daniel. cap. 7. dicitur: Potestas eius potestas æterna; quæ non auferetur, & regnum eius quod non corrumpetur. Et ad Rom. c. 1. Sempiterna quoque eius virtus, & diuinitas. Et ad Rom. c. 16. dicitur, Secundum præceptum æterni Dei. Psalm. 9. Dominus in æternum permanet, & Psalm. 101. Tu autem in æternum permanes, &c.*

¶ In secundo ordine sunt aliqua testimonia Diuinæ Scripturæ, quæ explicant Dei æternitatem, non quidem formaliter & explicitè, & veluti in actu signato, sed implicitè, & veluti in actu exercitio, vt Apocalyp. cap. 1. *Qui est, & qui erat, & qui venturus est, vbi explicatur Dei æternitas veluti implicitè, & in exercitio, explicando omnia tempora, ad significandum, quod Deus est omnino æternus, non habens initium nec finem, & continens altissimo modo omnia tempora, præsens videlicet, præteritum, & futurum, quia consuetum est in Sacris li-*

teris multa mysteria significare exercitio dicendi, æternitas enim & perpetuitas regni Christi explicatur in actu exercitio Psalm. 109. ponendo tempus præteritum, præsens, & futurum, cum dicitur. *Iurauit Dominus, vbi ponitur verbum de præterito, & non penitebit eum, ponitur verbum de futuro: Tu es Sacerdos in æternum, ponitur verbum de præsentis, & ita exercitio ipso explicatur æternitas Dei, ponendo tempus, præsens, præteritum, & futurum.*

¶ In tertio ordine constituuntur aliqua testimonia, quæ hanc eandem æternitatem significant veluti implicitè, & in actu exercitio, dicendo, quod Deus non habet initium nec finem, sed est ipsum esse, vt Isa. cap. 43. cum dicitur, *Vos testes mei, dicit Dominus, & seruus meus quem elegi, ut sciatis, & credatis mihi, & intelligatis quia ego ipse sum, & subdit statim, Anse me non est formatus Deus, & post me non eris, vbi Propheta significat Dei æternitatem, quæ amplectitur omne tempus, & est ante omnia, & erit post omnia, & rursus repetit, Ego sum, ego sum Dominus, vbi habetur Hebraicè *Iehoua*, quod significat plenitudinem essendi, vbi latet mysterium, vt postea dicemus, hoc ipsum significatur in eodem Prophetâ cap. 44. cum dicit, *Ego primus, & ego nouissimus, & absque me non est Deus, quasi dicat, Ego sum, qui sum, qui fui, & ero, & idem qui ab æterno, & in æternum ero, cui consonat illud Apocal. 22. Ego sum Alpha, & Omega, primus & nouissimus, principium, & finis.**

¶ In quarto ordine ponuntur aliqua testimonia Sacre Scripturæ, in quibus aperte dicitur, quod Deus excedit omne seculum, & omne tempus, in quo aperte significatur diuina æternitas, hoc aperte & elegantissime dicitur à D. Paulo. 1. ad Timoth. 1. cum ait; *Regi seculorum immortalis, &c.* Nam vt dictum est supra sæpissime, rex dicitur ille, qui præeminet, dominatur, & excedit, & ita quia Deus præeminet toti esse, & excedit omne esse, dicitur *Rex gloria*, & ita ad significandum, quod Deus est æternus, & excedit omne tempus, & omne seculum dicitur rex seculorum à D. Paulo. Hæc etiam ratione dicitur Psalm. 28. *Et sedebit Dominus rex in æternum*, in quo quidem testimonio, in omnibus verbis Dei æternitas, & perpetuitas significatur, & quidem in prima particula, *sedebit*, hoc aperte significatur; nã verbo (sedere) in Sacris literis significatur perpetuitas, & æternitas, eo quod ille qui sedet *esset de assensio*; nam qui stat est veluti in viâ, & ita ad significandam perpetuitatem ponitur verbum illud, *sedebit*, vt constat ex multis locis Sacre Scripturæ Isa. 9. & Psalm. 109. Significatur etiam hoc in illa particula *rex in æternum*, vt iam diximus, illa verò particula, *Dominus*, quæ in medio clausulæ posita est, non caret mysterio, vt postea dicemus, & Psalm. 73. dicitur, *Deus autem Rex noster ante secula*, vbi hoc ipsum aperte significatur, & Psalm. 9. *Dominus regnabit in æternum*, Psalm. 445. *Regnabit Dominus in secula*, Sapient. 3. *Regnabit Dominus illorum in perpetuum*. Hæc etiam ratione dicitur Psalm. 144. *Regnum tuum, regnum omnium seculorum*, & Dani. cap. 2. & cap. 7. dicitur, quod regnum Dei sit perpetuum, æternum, incorruptibile. ergo:

¶ In quinto ordine ponuntur loca Sacre Scripturæ, in quibus significatur æternitas diuina per diuinam antiquitatem, dicitur enim Dani. cap. 7. de Deo, *Antiquus dierum sedis, & infra, usque ad antiquum dierum peruenit*, vbi in diuina antiquitate significatur eius æternitas, & propter eandem rationem depingitur senex, in Sacris literis, præcipue in loco citato cum dicitur, *Capilli capitis eius quasi lana munda*, & Iob cap. 36. de Deo dicitur ad significandam eandem æternitatem. *Ecce Deus magnus vi-*

cens scientiam nostram, namque annorum eius inestimabilis. ergo.

¶ Secundò probatur hæc conclusio. Hæc veritas est definita tanquã de fide in cap. Firmiter, de summa Trinit. & fide Catholica, ubi Innocentius III. dicit, *Firmiter credimus, & simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, æternus, immensus, &c.* Et in Symbolo Athanasij confitetur Ecclesia Dei æternitatem, dicendo, *æternus Pater, æternus Filius, &c.* ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio testimonijs Sanctorum Patrum, qui hanc veritatem definiunt. In primis D. Dionys. cap. 1. de diuinis nominib. loquens de Christo, inquit, *Præstationem temporalem accepit æternus.* & in eodem cap. ait, *Et quando ipse periti Deitatis omnium causam multis nominibus ex multis causis laudans sicut bonum, &c. sicut æternum, sicut existentem, & sicut seculorum causam, &c. sicut veterem dierum, & cap. 1. dicit de diuina substantia, & mensura est existentium, & cum super æuum, & ante æuum, ubi explicat Dei æternitatem, quæ antecedit omne tempus, & idem explicat cap. 5. cum dicit de Deo existente ante secula, Ipse enim est æuum æuorū, qui est ante secula, &c.* Et infra, *Principium & mensura seculorum, & quod facis esse tempora,* Et subdit, *quoddam ideo dicitur Rex seculorum.* Sed est insignis locus eiusdem Dionys. cap. 10. de diuinis nominibus, ubi agit de vetere dierum, dicens. *Dierum autem antiquus laudatur Deus, propter hoc, quod omnium ipse est æuum & tempus, & ante dies, & ante æuum, & tempus, &c.* Et itatim subdit, *Propter quod in Sanctis mysticarum Dei visionum apparitionibus, & canus, & nouus componitur, seniore quidem signante antiquum, & a principio existentem, iuniore autem sine senectute, aut ambobus docentibus ipsum a principio usque ad finem per omnia procedere.* D. Hieronymus idem dicit tom. 3. in epistola ad Damasum, cum ait, *Vna est Deitas, & sola natura, quæ vere est, id enim quod subsistit, non habet aliunde, sed est suum esse, cetera quæ creata sunt, etiam si videantur esse non sunt, quia aliquando non fuerunt, & possunt rursus non esse, quod non fuit. Deus solus, qui æternus est, hoc est, qui exordium non habet, essentie nomen vere tenet, idcirco ad Moysen de rubo loquitur, Ego sum qui sum.* Et tomo nono super caput primum ad Titum, inquit, *In hoc curriculo, & rota mundi, tempora labuntur, & veniunt, & aut futura sunt, aut fuerunt, unde quidam Philosophorum non putant esse tempus præsens, sed aut præteritum aut futurum, quia omne quod loquimur, agimus, cogitamus, aut dum sit præterit, aut si nondum factum est expectamus, ante hac igitur mundi tempora æternitatem quandam seculorū fuisse credendum est, quibus sempiternum Filio, & Spiritui sancto fuerit Pater, & vi ita dicam unum tempus Dei est omnis æternitas innumerabilia tempora sunt, cum infinitus sit ipse, qui ante tempora omne tempus excedit, Et infra explicans illud Ioannis 14. Ego sum vita, inquit, *vita verò non brevis, non aliquibus circumscripta temporibus, sed perpetua, sed æterna.* Et tomo 5. super Daniele cap. 7. inquit, *Sedens autem & vetus dierum dicitur Deus, ut æterni iudicis habitus demonstraretur.* D. Augustinus definit eandem veritatem, tom. 1. lib. 9. Confessio. cap. 10. Vbi dicit loquens cum Deo, *Vbi pascis Israel in æternum veritatis pabulo, & ubi visa sapientia est, per quam fiunt omnia ista, & quæ fuerunt, & quæ futura sunt, & ipsa non fit, sed sic est ut fuit, & sic erit semper, quin potius fuisse, & futurum esse non est in ea, sed esse solum, quia æterna est; nam fuisse & futurum esse non æternum.* Et tom. 3. lib. de Fide, ad Petrum Diaconum, inquit, *Firmissime tene, & nullatenus dubites Patrem, & Filium, & Spiritum san-**

D. Dionys.

D. Hieron.

D. August.

*ctum, id est, Sanctam Trinitatem unum verum Deum, sine initio, sempiternum esse, propter quod scriptum est, In principio erat Verbum. Et subdit. Hac denique sempiternitas intimatur, ubi dicitur in Psalmo septuagesimo tertio, Deus autem rex noster ante secula, & alio loco, sempiterna quoque eius virtus, & diuinitas. Et in cap. 7. subdit itatim, Firmissime tene, & nullatenus dubites Sanctam Trinitatem solum verum Deum sicut æternum, ita solum naturaliter incommutabilem esse, hoc enim significat, cum dicit seruo suo Moysi, Ego sum qui sum, Et tom. 4. lib. 83. quæstionum, cap. 16. & 17. ubi dicit Patrem diuinum sempiternum esse, omne præteritum iam non est, omne futurum nondum est, omne igitur & præteritum & futurum deest, apud Deum autem nihil deest, nec præteritum igitur nec futurum, sed omne præsens est apud Deum. Et cap. 23. dicit idem. Et tom. 5. lib. 12. de Ciuit. Dei, cap. 14. inquit, loquens de Deo, Cum ipse sit æternus, & sine initio, & cap. 15. Quod in mente creatoris non est dicendum fuisse, quod iam non sit, vel futurum esse, quod nondum sit. Et tom. 8. Sæpissime idem dicit super Psal. Specialiter tamen super Psal. 134. super illud, Psallite nomini eius, quoniam suauis est, inquit, Ego sum qui sum, & qui est misit me ad vos dicere, quod hoc ei nomen sit in æternum, quia est hoc non diceret, intelligeretur. Et subdit. Est enim verè est, & eo ipso quod verè est, sine initio & termino sit, tom. 9. tract. 4. in Ioan. epistolam, inquit, *Nostis quid vocatur est? quid vocatur, & non solum vocatur, sed verè est, incommutabilis est, semper manet, &c. quia æternum est, lib. de cognitione veræ vitæ cap. 7. ubi dicit, Deus spiritus est essentia inuisibilis omni creature incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam æternitatem simul essentialiter possidens, & statim ipsa æternitas existens, & in eodem lib. cap. 31. Deus solus est immutabilis, quia nihil præteritis ei decessit, nihil futuri accedit, sed quidquid est, vel fuit, vel erit, totum sibi præsens adest, & sicut non potest cogitari quod aliquando initium habuerit, ita quoque non potest cogitari quod unquam finiri possit.* D. Gregor. Nazianzen. in oratione in Sanctum Pascha, inquit, *Deus equidem semper erat, estque, ac erit, quin potius semper est; nam erat, & erit nostri temporis, & fluxa naturæ sunt particule, &c.* D. Bernard. lib. 5. de consideratione, explicans verba illa, *longitudo, latitudo, &c.* inquit, *Quid igitur est Deus? longitudo inquam? quid ipsa æternitas? hac iam longa est, ut non habeat terminum, non magis loci, quam temporis.* Et idem docent omnes alij Sancti in innumeris locis.*

D. Gregor. Nazian.

D. Bernard.

¶ Quarto probatur hæc conclusio auctoritate omnium Scholasticorum, omnes enim tenent istam sententiam, præcipue D. Thom. 1. par. quæst. 10. per totam, & in 2. dist. 2. q. 1. art. 1. & in 1. contra gent. cap. 15. & de potentia quæst. 3. art. 17. ad decimum tertium, ubi explicat illud, *Dominus regnabit in seculum seculi.* Vide in speciali D. Thom. supor cap. 10. D. Dionysij de diuinis nominib. ergo.

¶ Quinto probatur rationibus. Prima est. Deus est maximè immutabilis, & omnino immutabilis, ut definitum est quæst. præcedenti, ergo Deus est maxime æternus. Probatur consequentia. Æternitas consequitur immutabilitatem, sicut tempus consequitur motum. Hac ratione vtitur D. Thom. in primo loco citato, art. 2. & hæc ratio habet maximum fundamentum in Sacris literis, & in Sanctis, in Sacris literis; nam Isaia 40. dicitur *Deus sempiternus.* & subdit itatim, *& non deficiet, nec laborabit.* ad significandum, quod ex diuina immutabilitate oritur æternitas, & Isa. 43. explicatur diuina æternitas, cū dicitur, *Ante me non est formatus Deus, & post me non erit, & præcedit, quia ego ipse sum, ubi significatur plenitudo diuini esse, & diuina immutabilitas, ex qua*

Primæ ratio.

E

ex qua veluti oritur æternitas, & idem significatur Isai. 44. in loco iam citato. Est tamen optimus locus D. Pauli, primæ ad Timoth. cap. 1. cum dicit, *Regi seculorum immortalis*, Rex enim seculorum dicitur (vt iam diximus) ad significandam eius æternitatē, coniungit verò illos duos titulos, *Regi seculorum immortalis*, ad significandum, quod ex diuina immutabilitate oritur æternitas, in Sanctis verò habet fundamentum hæc demonstratio; nam D. Dionys. cap. 5. de diuin. nominib. dicit, *Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter, & incircumscriptiue totum in seipso, &c. propter quod & rex dicitur seculorum*, vbi ex diuina plenitudine essendi colligit diuinam æternitatem tanquam ex prima radice, Diu. August. lib. 83. quæstionum, cap. 18. vbi dicit, *Quod incommutabile est, æternum est, semper enim eiusdem modi est, quod autem commutabile est temporis obnoxium est, non enim semper eiusdem modi est, & ideo æternum non recte dicitur, quod enim mutatur non manet, quod non manet non est æternum.*

¶ Circa hanc rationem notandum est, quod æternitas oritur ex diuina immutabilitate veluti propria passio, & ita à priori demonstratur Dei æternitas ex diuina immutabilitate, tanquam ex aliquo immediato, ex diuina verò plenitudine essendi demonstratur veluti ex prima radice, ex qua oritur immutabilitas. Quod si quis dicat, quod immutabilitas, & æternitas, & plenitudo essendi in Deo sūt idem formaliter, & ita vnum non potest esse causa alterius, nec potest per aliud demonstrari. Dicendū est primo, quod ad rationē demonstrationis sufficit, quod vñ non sit causa alterius virtualiter, & eminentissimo modo, itaque si esset aliqua causa immutabilitatis, illa esset plenitudo essendi, & si aliqua esset causa æternitatis, illa esset immutabilitas, & hæc dicitur causa virtualiter & eminenter, & ad hoc non requiritur distinctio realis, sed virtualis, & eminens, quæ quidem distinctio reperitur in Deo, vt iam supra dictum est. Dicendum est secundo, quod ad rationem demonstrationis satis est, quod ratio procedat per rationem formalem, in Logica enim sunt veræ demonstrationes, tamen vnum ens rationis verè non est causa alterius, sed solum ratio formalis, & si ens rationis posset habere causam, vñ ens rationis causaret aliud, vniuersalitas enim causaret prædicabilitatem, si causari posset, & ita immutabilitas causaret æternitatem, si causam habere posset.

Secunda ratio.

¶ Secunda ratio, quæ defumitur ex eodem principio, Deus non habet initium neque finem, nec incipit, nec desinit. ergo Deus est æternus. Consequentia probatur. Omne illud quod non habet initium, nec finem, est æternum. Antecedens verò constat. Omne quod incipit aut desinit esse per motum, aut mutationem etiam improprie dictam patitur aut mutatur. Deus autem (cum sit ipsum esse) est omnino immutabilis. ergo non incipit, aut desinit esse. Consequentia est bona. Maior verò manifesta est ex dictis in questione precedenti. Confirmatur hæc ratio. Deus habet totū suū esse simul, nec habet esse post non esse, nec non esse post esse. ergo Deus est æternus. Probatur consequentia. Ratio æternitatis consistit in hoc, quod careat principio, & fine, & habeat totum suum esse simul.

Tertia ratio.

¶ Tertia ratio, quæ deducit ad impossibile. Si Deus aliquando non fuit, sequitur, quod Deus non sit prima causa, consequens autem est impossibile. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Si Deus aliquando non fuit, & postmodum fuit. ergo ab aliquo agente ductus est de non esse ad esse, non autem à seipso; quia quod non est non potest aliquid agere, & nemo potest seipsum produ-

cere. ergo productus est ab aliquo alio, quod est prius eo. Igitur cum Deus sit prima causa, non incipit esse, sed semper fuit. tunc ultra non incipit esse, sed semper fuit. ergo nec desinit esse. Probatur consequentia. Quod semper fuit habet virtutem semper essendi, & consequenter est æternum, carens principio, & fine.

¶ Circa istam rationem dubium est, quoniam hæc vltima consequentia non videtur bona; nam si mundus vel aliqua creatura esset ab æterno, mundus vel creatura semper fuisset, tamen non haberet virtutem semper essendi. ergo illa consequentia non est bona. Ad hoc respondetur, quod illa ratio optimè procedit, & ad rationem dubitandi in contrarium respondetur cum Ferrar. loco citato, quod illa consequentia habet vim in Deo, non verò in creaturis, & ratio est; nam cum Deus non habeat causam sui esse, quia est ipsum esse per essentiam, & ipsum esse subsistens, & quod a se habet esse, & ita ex hoc, quod semper fuit, quia ex se habet esse, sequitur, quod habeat virtutem semper essendi, ceterum creatura cum non sit ipsum esse per essentiam, sed habeat esse mendicatum ab ipso Deo, non sequitur ex eo quod semper fuit, quod habeat virtutem semper essendi. Quoniam vt iam diximus, etiam si creatura esset ab æterno, non haberet esse à seipsa, sed ab alio.

¶ Quarta ratio. Videmus in mundo quædam quæ sunt possibilia esse & non esse, scilicet, generalia, & corruptibilia, omne autem quod est possibile esse, causam habet, cum de se æqualiter se habeat ad illa duo, videlicet, esse & non esse, & ita necessarium est, quod si ei approprietur esse, quod hoc proueniat ex aliqua causa. Sed in causa non est procedere in infinitum, sed necessarium est deuenire ad vnam primam causam, vt docet Arist. 8. Phys. ergo oportet ponere aliquid, quod sit necessarium esse. tunc ultra, omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium, non est autem procedere in infinitum in necessarijs, quæ habent causā suæ necessitatis aliunde. ergo oportet ponere aliquid primum necessarium, quod est per seipsum necessarium, & hoc est Deus cum sit prima causa, ergo Deus est æternus; nam omne necessarium per se est æternum, igitur vis huius rationis hæc est. Deus est esse necessarium per se; nam est prima causa. ergo est æternus, nam omne necessarium per se est æternum.

Quarta ratio.

¶ Quinta ratio, quæ colligitur ex Arist. 8. Physicorum; nam Philosophus ibidem ex sempiternitate temporis colligit sempiternitatem motus, ex quo iterum ostendit sempiternitatem mouentis, sed prima substantia mouens est Deus. ergo est æternus, & aduertendum, quod quamuis tempus & motus non sint sempiterni, adhuc colligitur, quod Deus sit æternus; nam si motus & tempus incept, ergo ab aliquo mouente incept, & non est processus in infinitum. ergo deueniendum est ad aliquod mouens, quod non incept, ac subinde illud est æternum, hoc autem Deus est. ergo.

Quinta ratio.

¶ Vltimo probatur hæc conclusio ex illo, quod adducit Eusebius tanquam testis in lib. 11. de propria ratione Euangelica, quod veteres Egyptij, quamuis Eheimici Deum in suis templis, descripterunt, dicentes *Ego sum quod fuit, quod est, quodque futurum est*, ad significandam diuinam æternitatem, quæ transcendit omne tempus. ergo.

¶ SECUNDA conclusio. Deus taliter est æternus, quod est sua æternitas in abstracto, nulla verò creatura est sua duratio. Hæc conclusio habet duas partes, prima pars probatur.

Secunda conclusio.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, quia vt con-

stat ex illis omnia Dei attributa conueniunt Deo in abstracto, & in concreto; dicitur enim Deus viuēs & vita, sapiens & ipsa sapientia, verax & veritas, Deus & Deitas, vt constat ex innumeris locis Sacrarum literarum. ergo similiter Deus non solum est æternus, sed etiam est ipsa æternitas in abstracto.

¶ Secundo probatur conclusio ex Sanctis, in quibus dicitur idem, & non solum tribuunt Deo attributa in concreto, verum etiam in abstracto, in super D. August. in loco citato pro præcedenti cōclusionē de cognitione veræ vitæ, cap. 7. inquit. *Idem ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa iustitia, ipsa æternitas existens.* & idem docet D. I. hom. 1. par. q. 3. ar. 3. vbi docet, quod Deus est Deitas, & in speciali in quæst. 10. art. 2.

¶ Tertio probatur hæc pars ratione. Deus est suum esse vniforme. ergo Deus est sua æternitas. Antecedens constat ex supra definitis. Consequencia verò probatur. Æternitas est ipsum esse vniforme. Confirmatur hæc ratio; nam Deus est sua essentia. ergo est sua æternitas. Confirmatur secundo; nam concretum, seu suppositum in diuini nihil reale addit supra abstractum vel naturam, ergo Deus non solum est æternus, verum etiam est ipsa æternitas.

¶ Secunda pars conclusionis probatur. Vt supra definitum est quæstione 4. nulla creatura est suum esse, imò nec esse potest. ergo nulla creatura est sua duratio, quia duratio non conuenit rei nisi mediante suo esse. Considerandum enim est cum Caieta. 1. par. quæst. 10. art. 2. quod cum res, esse, & duratio, ordine quodā se habeant, quoniā duratio non inest rei nisi mediante esse, non enim res durat nisi ratione sui esse, ex eo enim qđ retinet esse, durat res omnis, & non propter aliquam aliam causam, cum (inquam) hoc ita sit, dicendum est, quod eo modo, quo conuenit rei esse, conuenit etiam duratio, Deo autem conuenit esse, taliter quod est ipsum esse, creaturis verò non conuenit esse, taliter quod sint suum esse, & ita Deus est ipsa æternitas, creatura vero nec est, nec esse potest sua duratio.

¶ Confirmatur, nam in creaturis concretum, & suppositum aliquid addit supra naturam, & supra abstractum. ergo. Hæc autem omnia magis in particulari sunt explicanda in articulis sequentibus. Vnde ad argumenta facta in principio respondetur.

¶ Ad primum argumentum huius quæstionis, quod est septimum quæstionis principalis, & radicalis.

Ad primum
huius quæ-
stionis, art.
primum.

ARTICVLVS I.

Vtrum æternitas habeat successionem.

ET videtur, quod habeat successionem.

¶ Primo arguitur argumento primo factō in hac quæstione, quod est septimum quæstionis principalis. Maior est æternitas nunc, quam fuit ab hinc mille annis, hoc autem nullo modo esse potest sine successionē, vt constat, ergo. Maior in qua est difficultas probatur. Æternitati quæ erat tunc additi sunt mille anni. ergo.

¶ Secundo arguitur ex Sacris literis, in quibus aperte significatur, quod in æternitate est tempus præteritum, præsens, & futurum, explicatur enim diuina æternitas per omnia ista tempora, vt diximus in testimonijs, quæ collocantur in secundo ordine; nam ad significandam diuinam æternitatem, dicitur qui est, & qui erat, & qui venturus est, hoc

autem esse non potest sine successionē; nam tempus præteritum, præsens, & futurum intrinsecè includunt successionem, vt est per se notum. ergo.

A ¶ Tertio arguitur, & explicatur argumentum præcedens. In diuina æternitate reperitur tempus præteritum, præsens, & futurum; nam ambit omne tempus, & continet omne tempus, tempus autem quodcunque intrinsecè includit successionem. ergo æternitas. Quod si quis dicat, quod æternitas includit illa tempora eminentissimo modo, & sine successionē. Contra, nam perfectio & entitas, quæ reperitur in tempore præterito, prout distinguitur à tempore futuro, & præterito, reperitur in Deo, cū sit perfectio, & entitas. ergo reperitur præteritū, vt præteritum, & futurum, vt futurum, & præsens vt præsens, quod quidem fieri non potest sine successionē.

B ¶ Quarto arguitur. Æternitas est maior quam tempus, sed tempus intrinsecè includit successionē. ergo etiam æternitas. Consequencia videtur bona. Minor est manifesta ex definitione temporis, in qua ponitur prius & posterius. Maior verò probatur. Omnis duratio comparata alteri durationi est maior vel minor. ergo æternitas comparata temporari est maior vel minor, siquidem est duratio. Confirmatur. Pars æternitatis, quæ erat tempore præterito iam non est, & quæ futura est in tempore futuro, erit & non est. ergo habet successionem.

C ¶ Quinto arguitur. Si æternitas esset tota simul non habens successionem, sequitur, quod in eodem instanti omnino indiuisibili dentur duæ contradictoriz simul veræ. Consequens est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis videtur manifesta. Sequela verò probatur. Æternitas est instans indiuisibile, nullam habens successionem, in illa vero verificatur, quod Petrus loquitur, & quod non loquitur. ergo. Minor probatur. Ex parte æternitatis idem indiuisibile est, quod correspondet diuersis temporibus, sed in diuersis temporibus verificatur, quod Petrus loquitur, & quod non loquitur, vt constat. ergo in æternitate.

¶ In oppositum est. In diuino esse nulla est varietas, nulla est mutatio, vt definitum est in quæst. præcedenti. ergo in diuino esse nulla est successio, ac subinde in æternitate nulla est successio.

D ¶ In hac difficultate intendimus aqualiter explicare rationem æternitatis. In qua quidem re aliqui Nōminales existimant, quod in diuina æternitate quædam reperitur successio, eo quod æternitas coexistit omnibus differentijs nostri temporis, quod putant fieri non posse sine successionē æternitatis; nam differentiæ temporis successionem includunt.

¶ PRIMA conclusio. In diuina æternitate simpliciter & absolute & formaliter nulla reperitur successio, itaque sicut in Deo est maxima vnitatis, & simplicitas formaliter loquendo & absolute sine compositione, ita est in Deo æternitas simplicissima sine successionē. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, in quibus hoc aperte significatur. Vt dicunt omnes Sancti, Deus dicitur ipsum esse per modum præsentia litatis in illo loco Exod. 3. *Ego sum qui sum, &c.* ad significandum diuinum esse, & eius æternitatem, quæ tota est simul per modum præsentia litatis sine successionē aliqua. Item sicut supra dictū est, quod Deus dicitur *Rex gloria*, ad significandū, quod Deus præeminet toti esse, & excedit illud, & continet omniū perfectiones altissimo & eminentissimo modo, ita etiam dicitur *Rex seculorum*, in Sacris literis ad significandum, quod Deus excedit omne tempus, & omne seculum, & quod continet illud altissimo modo sine aliqua varietate, & successionē, & sine imperfectione. ergo.

¶ Secun-

Prima conclusio.

¶ Secundo probatur conclusio ex dictis Sancto-
rum. D. Dionysius cap. 1. de diuinis nominibus cum
dicit, *Quod omnium causam laudant periti Deitatis,*
sicut æternum, sicut existentem, & sicut seculorum cau-
sam, & sicut vetorem dierum, sicut sine senectute, &
inuariabilem, ubi constituit Dei æternitatem sine suc-
cessionem & variationem, & in illo cap. 10. citato in cō-
clus. 1. dicit, *quod Deus dicitur antiquus dierum, &*
canus, & etiam nouus, ad significandum, quod est æ-
ternus sine aliqua varietate, & successionem, & idem
significant omnes Sancti in locis citatis, in quibus
omnibus significatur aperte, quod æternitas non
includit successionem, & D. Thom. idem docet in
locis citatis, præcipue in 1. par. q. 10. art. 1. ubi docet
Quod æternitas ad tempus se habet sicut simplex ad
compositum, æternitas enim in doctrina D. Thom. ha-
bet se veluti unitas, tempus verò ut numerus prioris
& posterioris, & ita æternitas caret successionem
prioris & posterioris.

¶ Tertiò probatur ratione. Ipsum esse diuinum
simplicissimum est, inuariabile, & immutabile. ergo
ipsa æternitas est etiam inuariabilis, & immutabilis,
carens successionem. Probatur consequentia. Mensu-
ra & mensurabile debent habere proportionem inter
se. Confirmatur argumentum, & explicatur.
Ex eo quod res quæ tempore mensurantur, habent
varietatem, & successionem, ipsum tempus (quod
est illarum mensura) habet varietatem, & suc-
cessionem: sed diuinum esse est simplicissimum, nullam
habens varietatem, & successionem. ergo nec eius
mensura (quæ est æternitas.)

¶ Quarto probatur conclusio. Æternitas non
distinguitur realiter à diuina essentia, sed tantum
ratione, ut constat, & definitum est supra in quæst. 2.
sed diuina essentia nullam habet varietatem, & suc-
cessionem, ut diximus quæst. præcedenti. ergo nec
æternitas.

¶ Quintò probatur. Æternitas est mensura emi-
nentissima, continens altissimo, & eminentissimo mo-
do omnem rationem mensuræ, & temporis, ut dice-
mus infra art. 3. ergo nullam habet successionem &
varietatem, sit exemplum in diuino esse, quod quidē
nullam habet compositionem ex eo, quod continet
rerum omnium perfectiones eminentissimo modo,
& absque imperfectione.

¶ Sextò probatur conclusio ex definitione æter-
nitatis, quam ponit Boetius lib. 5. de consolatione
dicens, *æternitas est interminabilis vita tota simul &*
perfecta possessio, quæ quidem definitio explicabitur
articulo sequenti. ergo æternitas non habet suc-
cessionem. Itaque ut diximus ex D. Thom. *æternitas*
comparatur ad tempus sicut simplex ad compositum,
sicut unitas ad numerum. nam tempus dicit compo-
sitionem prioris & posterioris, & successionem, dicit
etiam numerum prioris & posterioris, æternitas ve-
rò caret successionem & numero prioris & posterioris,
cum Deus careat motu.

Secunda
conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Diuina æternitas vir-
tualiter, æquiualeuter, & eminenter habet suc-
cessionem. Hanc tenet Caiet. 1. par. q. 10. art. 2. Hęc con-
clusio, & præcedens ex professo explicandæ sunt, &
probandæ in articulo 3. pro nunc hæc conclusio
probatur breuiter.

¶ Primò probatur. Sicut diuina essentia est for-
ma quædam simplicissima continens omnium rerum
perfectiones, ita diuina æternitas est mensura quæ-
dam simplicissima continens perfectiones omnium
mensurarum inferiorum, sed diuina essentia propter
illam rationem eminentem, & æquiualeuter conti-
net leonem & equum. ergo etiā æternitas, tempus,
sed tempus intrinsece includit successionem. ergo
diuina æternitas æquiualeuter & eminentem inclu-

dit successionem.

¶ Secundo probatur conclusio. Ut supra defini-
tum est quæst. 2. artic. 1. conclus. 2. Diuina essentia
quamuis vnica sit, & simplicissima formaliter lo-
quendo, virtualiter tamen, & æquiualeuter, & emi-
nenter est multæ perfectiones & est spiritus vni-
cus & multiplex, ut ibidem diximus. ergo quamuis
diuina æternitas formaliter sit simplicissima, & in-
uariabilis sine successionem, virtualiter tamen, & emi-
nenter dicitur habere successionem. Probatur con-
sequentia. Ut dictum est ex D. Thom. *Sicut se habet*
simplex ad compositum, ita se habet æternitas ad
tempus.

¶ Tertiò probatur conclusio. Diuina æternitas
æquiualeut multis partibus temporis, quæ habent
successionem, ut constat, sicut diuina essentia sim-
plicissima æquiualeut multis perfectionibus. ergo
virtualiter, & eminentem habet successionem. Itaq;
sicut diuina essentia in essendo formaliter est sim-
plicissima, virtualiter tamen & eminenter habet multipli-
citatem, ut ibi diximus: ita diuina æternitas in mēsu-
rando simpliciter & formaliter loquendo est simpli-
cissima, nullam habens successionem, virtualiter ta-
men & æquiualeuter, & eminentem habet suc-
cessionem. Et hanc conclusionem probant argumenta
facta in principio huius articuli: cæterum illa argu-
menta procedunt contra primam conclusionem,
& ideo respondetur ad illa, quatenus militant con-
tra illam.

¶ Ad primum argumentum huius articuli, quod
est septimum quæstionis principalis & radicalis, res-
pondetur multipliciter à Doctoribus. Prima solu-
tio est, quod quamuis nostrum tempus nunc sit ma-
ius, tamen ipsa æternitas in se considerata, & secun-
dum propriam rationem non est maior, quoniam
est simplicissima in se, carens omni successionem. Se-
cunda solutio est, quod etiam si æternitati fuissent
additi mille anni, non faciunt aliquid maius, quoniam
non additur aliquid eiusdem ordinis, & rationis; nā
ut docet Soncinas 1. 2. Metaph. q. 31. quando addi-
tur aliquid diuersæ rationis, non fit aliquid maius;
nam quantumuis addantur lineæ, infinita puncta,
non fit linea maior, quoniam non additur aliquid
eiusdem rationis, cum punctum non sit eiusdem ra-
tionis cum linea. Vera tamen & melior solutio est,
quod non est maior æternitas nunc, quam fuit ab
hinc mille annis. Et ad probationem in oppositum
respondetur, quod æternitati quæ erat tunc nihil est
additum, nec sunt additi mille anni, quoniam ut di-
ximus supra quæst. 1. art. 2. in prima conclus. perfe-
ctio creata nihil addit bonitatis diuinæ perfectioni,
taliter quod diuina perfectio in se perficiatur, &
intendatur, ita etiam mille anni, qui transeunt in
nostro tempore nihil addunt perfectionis ipsi æter-
nitati, taliter quod ipsa æternitas in se sit maior nunc
quam antea, sed semper manet eadem omnino sine
dependentia à nostro tempore quod succedit, eleua-
ta supra omne tempus, verum est, quod nostro mo-
do intelligendi intelligitur veluti maior virtualiter,
& æquiualeuter, sicut diximus habere suc-
cessionem.

¶ Ad secundum argumentum articuli respon-
detur, quod ut dicemus infra artic. 3. diuina æterni-
tas propter suam maximam perfectionem ambit, &
continet omne tempus, sicut diuinum esse propter
suam amplitudinem, & perfectionem continet om-
ne esse, & ad significandam istam amplitudinem, &
vniuersalitatem æternitatis explicatur per verbum
præteriti, præsentis, & futuri, & ad significandum
quod continet tempus eminentem, cæterum ambit
omne tempus maxima cum eminentia, & celsitudi-
ne, & sine successionem, sicut continet diuina essen-
tia

tia omne esse eminentissimo modo, & sine aliqua compositione.

¶ Ad tertium argum. articuli respondetur, quod ibi optime dictum est, quod æternitas eminentissimo modo, & sine aliqua imperfectione continet omne tempus, ac subinde sine aliqua successione, quamuis illa successio intrinsecè includatur in tempore, sicut diuina essentia continet eminentissimo modo leonem sine aliqua imperfectione: quamuis leo intrinsecè habeat imbibitam imperfectionem, imo hoc est continere eminentem, continere sine imperfectione. Et ad replicā respondetur, quod illud per quod distinguitur tempus præteritum à tempore futuro est in Deo eminenter, & altiori modo sine successione aliqua, sicut supra quæst. 2. ar. 1. ad tertium, dictum est quod perfectiones creaturæ, & illud per quod distinguuntur est in Deo eminentissimo modo sine aliqua distinctione, sed maxima cum simplicitate.

¶ Ad quartum argum. articuli, Caietan. 1. par. q. 10. art. 2. respondet iuxta ultimam conclusionem, quod propriè loquendo æternitas non est maior quam tempus, quoniam non sunt durationes eiusdem ordinis, & rationis, sicut propriè loquendo linea non est maior quam punctum; nam comparatio debet fieri inter ea, quæ sunt eiusdem rationis. Possumus tamen dicere, quod largè loquendo æternitas est maior quam tempus, inde tamen non sequitur, quod æternitas habeat successionem, sicut tempus formaliter loquendo, sed solum virtualiter, & eminenter, & propter hanc rationem comparatur æternitas temporis, & quia illi coexistit. Ad confirmationem respondetur, quod vt iam diximus, sicut diuinum esse semper est idem, & omnino inuariabile, & immutabile, ita etiam diuina æternitas eadem est omnino indiuisibilis, & immutabilis sine successione aliqua, & ita nulla pars illius præterita est, nec est futura, non enim habet partes, sed omnino indiuisibilis est, & tota simul.

¶ Ad quintum argum. articuli respondetur, quod quamuis formaliter loquendo, æternitas sit indiuisibilis, carens successione, est tamen indiuisibile, quoddam altioris ordinis & perfectionis, quod quidem virtualiter & eminenter, & æquialenter habet successionem, & diuisionem, & ita non est inconueniens, quod in tali indiuisibili deatur duæ cōtradictoriæ veræ, quoniam non est omnibus modis indiuisibile, ceterum est maximum inconueniens, quod dentur duæ contradictoriæ veræ in vno indiuisibili, quod quidem est omnino indiuisibile, vt est instans omnino indiuisibile nostri temporis. Ex dictis in hoc articulo soluitur primum argumentum huius articuli, quod est septimum argumentū quæstionis principalis, & radicalis.

¶ Ad secundum argumentum huius quæstionis septimæ.

ARTICVLVS II.

Utrum æternitas sit aliquid reale, vel aliquid rationis.

IN hoc articulo, quamuis solum proponatur: an æternitas sit aliquid reale, vel aliquid rationis, intendimus tamen explicare essentialē, & quidditatiuam rationem æternitatis, vt intelligamus quid sit Deum esse æternum, & quomodo æternitas veluti oriatur ex immutabilitate diuina, & ex plenitudine diuini esse. Et antequam argumenta proponantur, duo supponenda sunt.

¶ Primo supponenda est definitio æternitatis,

quæ ponitur à Boetio lib. 5. de consolatione, *Æternitas est interminabilis vite tota simul & perfecta possessio*. Hanc definitionem explicat elegantissimè D. Thom. 1. par. q. 10. art. 1. in solutionibus argumentorum; nam in vnaquaque solutione explicat vnam particulam. Dicitur autem *interminabilis*, non quia negatio sit de essentia æternitatis, sed quia æternitas est quid simplicissimum, & simplicia consueuerunt diffiniri per negationem, sicut punctus diffinitur, cuius pars non est, & ratio est aperta, quia intellectus noster primo apprehendit composita, & in cognitionem simplicium peruenire nō potest nisi per remotionem compositionis, & hac ratione dicitur *interminabilis vite*, non dicitur *interminabilis esse*, sed *vite*; nam quamuis illud quod est æternum sit ens & viuens, quia ipsum viuere se extendit ad operationem, non verò ipsum esse, protensio autem durationis magis attenditur secundum operationem, quam secundum esse, & ita dicitur, quod tempus est numerus motus, ideo dicitur *interminabilis vite*, & non *interminabilis esse*. Dicitur verè *tota*, non quia habeat partes, cum æternitas sit simplicissima, sed in quantum nihil ei deest. *Perfecta* verò dicitur, ad excludendum nunc temporis, quod quidem imperfectum est, in tempore enim duo sunt considerata, alterum est ipsum tempus, quod est successiuum, alterum verò nunc temporis, quod est imperfectū. Igitur dicitur *tota simul*, ad remouendum tempus, quod non est totum simul. *perfecta* verò ad excludendum nunc temporis, quod est imperfectum, ad significandam verò immutabilitatem, & indeficientiam æternitatis dicitur *Possessio*, nam illud quod possidetur firmiter & quietè habetur, hæc autem definitio supponenda est, quamuis nō satis explicet essentialē æternitatis.

¶ Secundo supponendum est, quod D. Thom. in artic. citato in illo primo fundamento in corpore, ponit aliqua quæ pertinent ad essentialē & quidditatem æternitatis. Primum est, quod æternitas consistit in apprehensione vniformitatis esse diuini, in quibus verbis significat, quod duo pertinent ad æternitatis essentialē, alterum est ipsa apprehensio, & alterum vniformitas diuini esse. Secundum quod dicit, est, æternitatem esse formaliter durationem. Tercium dictum D. Tho. est, quod æternitas est mensura durationis diuini esse, quibus positis probatur, quod essentialiter æternitas non consistat in aliquo illorum quæ dicta sunt.

¶ Primo arguitur ad probandum, quod æternitas non consistat in apprehensione vniformitatis. Et arguitur illo secundo argumento quæstionis. Alias sequitur, quod æternitas sit ens rationis, consequens autem est falsum, quia est verum attributum reale Dei conueniens illi ex sua immutabilitate, & plenitudine maxima essendi, ergo.

¶ Secundo arguitur ad probandum, quod vniformitas diuini esse non sit formaliter æternitas. Æternitas oritur veluti propria passio diuinæ immutabilitatis, vt iam diximus. Sed vniformitas diuini esse est idem formaliter loquendo cum diuina immutabilitate, ita vt non distinguatur ab illa nec ratione, ergo vniformitas diuini esse formaliter non est æternitas; nam æternitas & immutabilitas distinguuntur ratione. Confirmatur argum. vt constat ex doctrina D. Thom. in illo artic. 1. æternitas contraponitur temporis, sicut simplex contraponitur composito, sed tempus non est difformitas motus, vt constat, ergo æternitas non est vniformitas durationis diuini esse.

¶ Tercio arguitur ad probandum, quod duratio diuini esse non sit æternitas essentialiter loquendo. Æternitas est mensura durationis diuini esse, ergo dura-

Ad secundum argum. quæstionis, est artic. secundus.

duratio diuini esse est mensuratum æternitate, & consequenter non est formaliter æternitas, mensuratum enim non est formaliter ipsa mensura. Antecedens verò asseritur à D. Thom. & constat retione, æternitas non mensurat ipsum esse diuinum, prout est esse infinitum absolute, sed mensurat eius permanentiam, sed permanentia diuini esse est eius duratio. ergo.

¶ Quarto arguitur ad probandum, quod æternitas non sit mensura diuini esse. Inter mensuram & mensuratum debet esse distinctio, sed inter æternitatem & diuinum esse, vel eius durationem nullam est realis distinctio, saltem ex natura rei. ergo æternitas non potest esse realis mensura diuini esse, vel eius durationis. Confirmatur argum. ex doctrina D. Thom. in 1. par. quæst. sepe citata art. 2. ad 2. vbi dicit, *quod Deus non mensuratur, sed ratio mensura in æternitate habetur tantum secundum apprehensionem nostri intellectus*. ergo secundum doctrinam D. Tho. æternitas non est realis mensura diuini esse.

¶ Quinto arguitur ad idem, Deus est infinitus, & immensus. ergo non est mensurabilis, & consequenter æternitas realiter non est mensura diuini esse. Confirmatur. Mensura debet esse superior ad mensuratum, & aliquo modo perfectior ipso, sed nihil est superius Deo, nec perfectius illo, ut constat nam est perfectissimum omnium. ergo.

¶ Sexto arguitur ad idem, æternitas significat aliquid distinctum ab ipso Deo, ut constat manifeste, & non distinguitur ab ipso Deo nisi per respectum rationis. ergo æternitas in ratione mensuræ solum dicit respectum rationis. Confirmatur & explicatur, æternitas supra Deum, & supra esse diuinum addit aliquid formaliter, & explicitè, illud autem quod addit non est reale. ergo est aliquid rationis, ac subinde de formali dicit ens rationis. Minor in qua est difficultas probatur. Quidquid est in Deo est ipse Deus, & nihil est in Deo, quod addat aliquid reale supra Deum.

¶ In oppositum est. Ut iam dictum est, æternitas veluti cōsequitur diuinam immutabilitatem, & plenitudinem essendi. ergo æternitas est aliquid reale, realiter mensurans diuinum esse.

¶ In hac grauissima difficultate sunt variz sententiz Doctorum. Prima sententia est, quæ docet, quod æternitas non est mensura diuini esse, aut durationis eius, sed est formaliter ipsa duratio diuini esse. Hanc sententiam docet Durandus in 1. dist. 19. in prima par. distinctionis, quæst. 2. Et hanc sententiam videtur tenere Gabr. in 2. distin. 2. quæst. 1. Omnes tamen Theologi præcipuè nostri temporis tenent contra istam sententiam, ut statim dicemus, & dicunt, quod æternitas includit essentialiter rationem mensuræ diuini esse, & eius durationis, non tamen conuenit inter Theologos istos quoniam modo æternitas essentialiter importet rationem mensuræ, vnde sit.

¶ Secunda sententia, quæ asserit, quod in ratione formali æternitatis includitur essentialiter ipsa formalis ratio mensuræ, ita quod æternitas est vniformitas diuini esse sub ratione formali mensuræ, taliter quod ratio mensuræ formaliter includitur in æternitate, ita ut in recto de ipsa prædicetur, & concedatur ipsa propositio, æternitas est mensura durationis diuini esse, tamen respectus rationis, qui inuoluitur in huiusmodi ratione mensuræ, non habet locum differentiz essentialis in ipsa mensura, sed est modus quidam eius intrinsecus, & conditio necessaria, seu intrinsecum complementum formale. Hanc sententiam tenet Ferrar. 1. contra gent. cap. 15. & ut hanc sententiam explicemus, aliqua adnotanda sunt. Primo adnotandum est, quod duratio mensuræ du-

pliciter sumi potest, vno modo formaliter, alio verò modo fundamentaliter non formaliter, dicit igitur ista sententia, quod ratio mensuræ formaliter loquendo includitur intrinsecè in ratione æternitatis. Secundo notandum, quod aliquid potest includi intrinsecè in aliqua essentia, non quidem ut differentia vel genus, sed ut conditio necessaria, & modus quidam intrinsecus completius talis essentiz, qui quidem modus reducitur ad rationem differentialem, sicut in vnitate priuatio diuisionis est modus intrinsecus completius vnitatis, ita etiam dicit ista sententia, quod in ratione formali mensuræ inuoluitur intrinsecè tanquā modus quidam completius respectus quidam rationis, vnde iuxta istum modum dicendi concedendum est, quod ratio essentialis æternitatis est quædam vera & realis entitas, cuius tamen intrinsecum complementum habetur per apprehensionem intellectus. Tercio notandum, quod sicut tempus importat numerum motus habentis successionem sub ratione mensuræ, ita æternitas importat vniformitatem sub ratione mensuræ durationis diuini esse, etenim sicut tempus importat mensuram determinatam ad numerum motus, ita æternitas importat mensuram, quæ consistit in vnitate.

¶ Tertia sententia est, quam videtur insinuare Caiet. in q. 10. primæ partis, ar. 1. & alij Theologi, qui dicunt, quod in essentia æternitatis includitur essentialiter ratio mensuræ fundamentaliter, quæ nihil aliud est quam vniformitas durationis diuini esse, ceterum ratio formalis mensuræ non includitur essentialiter in ratione æternitatis, nec est complementum vltimum æternitatis essentialis, sed accidentale. Et isti authores proportionabiliter loquuntur de æternitate, & de tempore, existimant enim, quod ratio essentialis temporis non consistit in hoc, quod sit mensura durationis rerum corruptibilium, sed in vniformitate durationis motus primi mobilis, ad quam vniformitatem consequitur ratio mensuræ veluti propria passio eius, & ita tempus compleitur per rationem mensuræ complemento quoddam accidentaliter proportionato ipsi temporis, ad eum modum quo essentia cuiuslibet rei accipit complementum proportionatum ex sua propria passione. Et hinc est, quod essentialis ratio temporis solet explicari per mensuram, sicut essentia explicatur, & circumscribitur per propriam passionem; proportionabiliter igitur isti authores de æternitate loquuntur, & dicunt essentiam æternitatis esse vniformitatem primæ durationis, scilicet, diuinæ, ratio autem formalis mensuræ habet se veluti consequenter, non quidem consequentione purè reali; nam si non interueniat operatio intellectus distinguens vniformitatem durationis diuini esse ab ipsa duratione, & ab ipso esse diuino, non potest ibi intelligi aliqua ratio mensuræ formaliter loquendo, quoniam eiusdem ad seipsum non potest esse habitudo mensuræ ad mensuratum; sed tantum supposita huiusmodi operatione intellectus, qua considerantur illa, ut distincta; continuo sequitur illi ratio formalis mensuræ, ita ut æternitas sit mensura diuini esse.

¶ PRIMA conclusio. Æternitas in sua intrinseca ratione formali importat rationem mensuræ diuini esse. Itaque sicut tempus importat rationem mensuræ rerum corruptibilium, ita æternitas importat rationem mensuræ diuini esse, hæc conclusio constituitur contra primam sententiam. Sed probatur nostra conclusio.

¶ Primo probatur ex Sacris literis in locis supra citatis in hac quæst. ex illis enim constat, quod diuina æternitas contraponitur temporis, in illis enim dicitur, quod Deus est in æternitate, sicut res corrupti-

Prima conclusio.

ruptibiles in tempore, sed tempus in sua ratione formali importat rationem mensuræ. ergo æternitas importat rationem mensuræ diuini esse. Consequentia verò probatur. Si æternitas non importaret rationem mensuræ, non magis contraponeretur tempori quam aliqua alia ratio Dei. Et hoc argum. confirmari potest ex dictis Sanctorum, qui hoc ipsum significant in dictis supra allegatis, præcipue D. Hieronymum. in primo testimonio adducto contraponit æternitatem tempori, & subdit, *Et ut ita dicam unum tempus Dei est omnis æternitas, & quod excedit unum tempus.* ergo.

¶ Secundo hæc conclusio probatur ex definitione æternitatis, quæ posita est in primo fundamento huius articuli. Vt constat ex expositione illius, æternitas contraponitur tempori. ergo sicut tempus includit rationem mensuræ, ita etiam æternitas.

¶ Tertiò probatur ratione. Æternitas ita comparatur ad durationem diuini esse, sicut tempus ad durationem rerum corruptibilium, sed iuxta omnium sententiam tempus importat essentialiter mensuram durationis rerum corruptibilium. ergo æternitas importat essentialiter mensuram durationis diuini esse.

¶ Quarto probatur conclusio. Hæc est expressa sententia D. Tho. 1. par. q. 10. art. 1. in corpore quidē contraponit æternitatem tempori, cum dicit, *Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris, & posterioris in motu, ita in apprehensionem uniformitatis eius, quod est omnino extra motum consistit ratio æternitatis,* & subdit statim, *ea dicantur tempore mensurari, quæ principium & finem habent in tempore,* quod verò est omnino immutabile, &c. & idem dicit in solutionibus argumentorum, præcipue ad quintum, & idem significat in omnibus alijs articulis.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Secunda sententia proposita est probabilis, tertia verò est longè probabilior. Hæc conclusio duas habet partes, prima pars probatur.

¶ Primo probatur hæc pars ex doctrina D. Tho. in illo artic. primo, ubi videtur insinuare istam sententiam, dicit enim, *Quod sicut ratio temporis consistit in numeratione prioris & posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino extra motum consistit ratio æternitatis,* apprehensio verò uniformitatis est ratio formalis mensuræ, ut constat. ergo ratio formalis mensuræ essentialiter includitur in æternitate. Et confirmatur autoritate Ferrar. loco citato.

¶ Secundo probatur illa pars ratione. Probabilis sententia est, quod in ratione temporis includitur intrinsece ratio formalis mensuræ, ut dicunt multi Philosophi 4. Physicorum. ergo probabilis sententia est, quod in ratione æternitatis includitur intrinsece ratio formalis mensuræ. Probatur consequentia. Sicut ratio temporis includit rationem mensuræ, ita etiam ratio æternitatis, ut diximus in prima conclusionē, in hoc enim non differunt.

¶ Ex hac prima parte conclusionis sequitur, quod æternitas est ens reale, & verum attributum Dei reale, includit tamen modum quandam rationis completium essentia æternitatis, sicut vnum dicit aliquid reale, & est passio realis entis, includit tamen veluti in obliquo modum quandam rationis, scilicet, priuationem diuisionis. Itaque secundum istam sententiam æternitas in sua essentia inuoluit modum quandam rationis illi intrinsecum.

¶ Secunda pars conclusionis probatur primo. Æternitas est verum attributum reale diuinum, quod formaliter reperitur in Deo absque opere intellectus, sed iuxta secundam sententiam difficillimè intelligitur, quod sit attributum verum reale

Dei, iuxta tertiam vero facilimè intelligitur. ergo. Minor in qua est difficultas probatur, iuxta secundam sententiam, quamuis admittamus, quod illud complementum intrinsecum, quod æternitas accipit ab intellectu, non est essentialis differentia æternitatis, sed modus quidam intrinsecus æternitatis, adhuc tamē est difficillimum quomodo in Deo reperitur formaliter æternitas ante operationem intellectus nostri, quia seclusa operatione intellectus, deest ille modus intrinsecus, & necessarius ad constituendam essentiam æternitatis, iuxta tertiam vero sententiam hoc facilimè intelligitur, inā ratio mensuræ fundamentalis est verè realis. ergo.

¶ Secundo probatur hæc secunda pars. Vt constat ex dictis in prima ratione primæ conclus. huius quæst. æternitas consequitur veluti propria passio ex diuina immutabilitate, & tanquam ex prima radice, ex diuina plenitudine essendi. ergo æternitas essentialiter, & quantum ad eius modum intrinsecum completium est aliquid reale, ac subinde ratio formalis mensuræ (quæ includit aliquid rationis) non includitur intrinsece in essentia æternitatis, sed solum includitur in essentia ratio mensuræ fundamentalis. Et secundum istam sententiam ratio essentialis æternitatis est omnino realis etiam quantum ad modum intrinsecum, & eius vltimum complementum.

¶ Sed explicandum est, & declarandum magis in particulari, quid sit æternitas, & ratio mensuræ fundamentalis, quæ est essentia æternitatis, & etiam est declarandum quid sit ratio mensuræ formaliter, quia talis ratio est veluti propria passio illius, & ita explicabitur perfectè & completè tota ratio æternitatis quantum ad omnia.

¶ Et quidem quantum ad primum sunt variz sententiæ Doctorum. Prima sententia est Aureoli apud Capreol. in 1. dist. 9. q. 1. qui dicit; *Quod æternitas formaliter non est duratio diuini esse, nec eius uniformitas, sed est mora quedam diuine durationis,* & proportionabiliter loquitur de tempore, dicit enim, *quod tempus non est duratio motus primi mobilis, nec regularitas eius, sed quedam mora durationis illius.* Ceterum ista sententia nō admittitur à Theologis, & merito; nam nec in tempore, nec in æternitate est explicabilis illa mora ut distincta à duratione.

¶ Secunda sententia est Capr. in loco immediate citato, quem sequuntur multi Theologi, quæ dicit, quod æternitas formaliter est duratio vniformis diuini esse, & proportionabiliter loquitur de tempore, quod est duratio regularis motus primi mobilis, & iuxta istam sententiam dicendum est, quod duratio diuini esse si absolute consideretur, & quati materialiter, mensurabilis est per æternitatem, si verò consideretur, prout est vniformis maxima vniformitate, quæ ex propria sui natura caret principio, & fine, & omni successione, & mutabilitate habet rationem mensuræ, ac proinde rationem æternitatis; itaque nullum est inconueniens, quod idem sit mensura & mensuratum secundum diuersas rationes.

¶ Tertia sententia est Caiet. in loco iam sepe citato, qui quidem quamuis aliquo modo videatur inclinare in sententiam Capreol. tamen simpliciter recedit ab illa: dicit enim, quod æternitas est vniformitas durationis diuini esse. Itaque non est ipsa duratio formaliter loquendo, sed eius vniformitas.

¶ TERTIA conclusio. Secunda sententia est probabilis, tertia verò longè probabilior. Hæc conclusio duas habet partes. Prima pars probatur autoritate illorum Doctorum, qui illam tenent. Et ratione. Probabile est, quod tempus est duratio vniformis, & regularis motus primi mobilis. ergo proportio-

Tertia conclusio.

portionabiliter est dicendum idem de eternitate.

¶ Secunda pars conclusionis, in qua debemus persistere, probatur primo. Duratio secundum se abstrahit à ratione mensuræ, & mensurabilis; nam quædam duratio habet rationem mensuræ, scilicet, duratio vniformis, & regularis, qualis est duratio primi mobilis, quædam verò est mensurabilis, & non potest habere rationem mensuræ, qualis est duratio irregularis, & difformis. ergo duratio tam in eternitate quam in tempore materialiter se habet, & sola vniformitas est ratio formalis constituens eternitatem.

¶ Secundo probatur hæc pars. *Ratio mensura*, vt docet Arist. 10. Metaph. tex. 2. *potissimum ponitur & reperitur in quantitate discreta, & intra genus quantitatis discreta per se primo conuenit non quantitati, sed unitati quantitatis*, vt ibidem docet Philosophus, sed vniformitas iuxta omnium sententiam, ita se habet ad durationem sicut vnitas ad numerum, quod attinet ad rationem mensuræ, ergo prima ratio mensuræ in eternitate non competit durationi, sed eius vniformitati. Confirmatur nam Capreol. & alij authores, qui tenent aliam sententiam optimè fatentur, quod duratio non habet rationem mensuræ, aut eternitatis, nisi prout est vniformis. ergo ratio eternitatis per se primo competit vniformitati, & non durationi. Explicatur hæc pars conclusionis exemplo apto ad hoc explicandum inam sicut dialectici diffinientes genus esse id quod prædicatur de pluribus, &c. dicunt, quod ratio formalis huius predicationis competit per se primo intentioni generis, exercitium verò predicationis non intentioni, sed sit talis prædicatio in natura illi substrata. Ita in præsentia ratio formalis eternitatis, & mensuræ per se primo competit vniformitati durationis, exercitium verò mensurandi competit durationi, prout est vniformis, & quæ dicta sunt de eternitate possunt tempori commendari.

Definitio eternitatis

¶ Ex dictis in hac parte conclusionis colligitur, quod eternitas propriè, & artificiosè definitur sic. *Eternitas est vniformitas durationis diuini esse*. In qua definitione loci generis ponitur *vniformitas durationis*, quia in hac ratione analogico quodam modo conueniunt eternitas, æuum, & tempus. Notandum tamen est, quod vniformitas diuina dupliciter considerari potest. Primo modo, prout est vniformitas essentialis diuini esse, & secundum istam rationem non constituit rationem eternitatis: nam si ita sumatur, nullo modo distinguitur à diuina immutabilitate, cum tamen eternitas ratione distinguatur ab immutabilitate: & sit veluti eius proprietas. Secundo modo potest sumi vniformitas, prout pertinet ad durationem & permanentiam diuini esse, & explicatur per hoc complexum, vniformitas durationis. Et isto modo sumitur vniformitas, vt pertinet ad essentialitatem eternitatis. Vnde duratio est in obliquo, essentialiter tamen ingreditur rationem formalem eternitatis. Et hoc forte voluit dicere Caiet. in loco citato, quando dicit quod vniformitas prout pertinet ad rationem eternitatis, addit rationem mensuræ supra diuinam immutabilitatē. Vult dicere, quod vniformitas constituens eternitatem, non est vniformitas essentialis diuine naturæ: eo quod eternitas non mensurat essentialitatem Dei: sed est vniformitas durationis diuini esse, quod est proximum fundamentum, super quod intellectus fundat rationem formalem mensuræ, de qua statim dicemus: itaque secundum Caiet. addere rationem mensuræ non intelligitur formaliter, sed fundamentaliter. Aliæ duæ particulæ posite in definitione, scilicet, *diuini esse*, ponuntur loco differentiarum, designant enim eternitatem.

esse vniformitatem durationis, non qualemcunque, sed maximam & infinitam, quia sicut diuinum esse habet summam & infinitam immutabilitatem, ita vniformitas durationis eius est summæ & infinite inuariabilis, omnis successione expers, & in hoc æternitas ab æuo & tempore differt: nam æuum & tempus licet importent vniformitatem durationis, non tamen summam & infinitam, sed limitatam & participatam ab vniformitate durationis diuini esse. Hucusque declarata est ratio mensuræ, fundamētalis, quæ est de essentiali eternitatis; nunc autem explicanda est ratio mensuræ formalis, quæ est veluti propria passio eternitatis.

¶ Dubium itaque est, an ratio formalis mensuræ in eternitate sit realis simpliciter, ita quod eternitas sit realis mensura durationis diuini esse. In qua quidem re est duplex modus dicendi. Primus est, quod eternitas simpliciter sit realis mensura diuini esse, quamuis non omnibus modis, eo quod eius complementum formale ab intellectu pender. Secundus modus dicendi est, quod ratio formalis mensuræ sit ens rationis simpliciter loquendo, quamuis habeat fundamentum in re.

¶ QUARTA conclusio. Primus modus dicendi est probabilis, secundus verò longe probabilior. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur. Nam illud complementum rationis, quod dicit ratio formalis mensuræ, non est essentialis differentia eternitatis, sed est dumtaxat conditio necessaria, seu modus quidam intrinsecus, quemadmodum vnitas est passio realis & positiua ens, quamuis in suo concepto formali priuationem includat, scilicet, indiuisiōnem tanquam modum sui intrinsecum. ergo.

Quarta conclusio

¶ Secunda pars probatur primo. Hæc enim est expressa sententia D. Thom. 1. par. quæst. 10. artic. 1. cum dicit, *Sicut ratio temporis consistit in numeratione prioris & posterioris in motu, ita in apprehensione vniformitatis eius, quod est omnino extra motum, consistit ratio eternitatis*: & loquitur de eternitate, secundum quod concipitur sub ratione mensuræ. Et idem docet art. 2. ad tertium, cum ait. *Non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus*, sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum. ergo.

¶ Secundo probatur hæc pars ratione. Complementum, quod eternitas considerata in ratione mensuræ accipit ab intellectu, non est sola conditio, nec est tantum modus intrinsecus mensuræ, sed pertinet ad formalem & quidditatiuam rationem mensuræ quasi differentia eius essentialis. ergo tota ratio mensuræ in eternitate est simpliciter quid rationis. Antecedens probatur. Quia ad rationem mensuræ essentialiter pertinet, quod sit perfectior mensurato secundum eam rationem qua mensurat, & quod sit notior illo, at eternitas à parte rei, nec perfectior est, nec notior diuino esse, aut eius duratione, sed per solam intellectus apprehensionem concipitur, vt perfectior & notior. ergo eternitas ex apprehensione intellectus habet formalem & quidditatiuam rationem mensuræ.

¶ Aduertendum tamen est, quod ista ratio formalis mensuræ, quæ est quid rationis, non est verè propria passio diuine eternitatis, cum vnus sit ens reale, aliud verò ens rationis, sed habet modum propriæ passionis, & habet fundamentum in ipsa diuina eternitate, & in vniformitate durationis diuini esse.

¶ QUINTA conclusio, quæ sequitur ex præcedentibus, cum dicitur, quod Deus est æternus, significatur, quod Deus sit maxime vniformis in duratione sui esse. Itaq; sicut cum Deus dicitur immutabilis,

Quinta conclusio

tabilis, significatur maxima vnitas, & maxima vniformitas diuini esse, ita cum dicitur æternus, significatur maxima vniformitas diuinæ durationis in suo esse, imo ex maxima vnitate & vniformitate diuini esse, veluti consequitur vt propria passio vniformitas maxima diuinæ durationis; nam ex immutabilitate consequitur æternitas, supra istam verò vniformitatem durationis diuini esse fundatur ille respectus rationis. Hæc conclusio sic explicata, maximè facit ad nostrum propositum, & probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, in quibus apertè hoc significatur. Et ita diuinam æternitatem significant Sacre literæ, & Sancti per verbum, presentis, scilicet, per verbum, est, cum dicitur, *Ego sum qui sum* & qui est ad explicandam vniformem durationem diuini esse, quæ semper se habet inuariabiliter. Vnde diximus in præcedenti articulo, quod diuina æternitas caret omni variatione, & successionem. ergo,

¶ Secundò hoc probatur ex ratione æternitatis iam explicata. Quia æternitas dicit maximam vniformitatem durationis diuini esse. ergo, cum Deus dicitur æternus, significatur hæc maxima vniformitas diuinæ durationis.

Sensu con-
clusio.

¶ SEXTA conclusio responsiva ad quæstionem articuli. Æternitas Dei simpliciter & absolute est aliquod attributum reale, & aliquid reale, in ratione tamen mensuræ formaliter loquendo est aliquid rationis. Hæc conclusio colligitur clarè, & apertè ex iam dictis in omnibus alijs conclusionibus. Vnde ad argumenta facta in principio respondendum est:

¶ Ad primum argumentum, quod est secundum huius quæstionis respondetur, quod æternitas, vt iam declaratum est, est verum attributum reale conueniens Deo ex diuina immutabilitate & plenitudine essendi. Et cum D. Thom. dicit, *quod æternitas consistit in apprehensione æternitatis*, habet duplicem expositionem. Prima expositio est, quod D. Thom. loquitur de æternitate, prout induit rationem formalem mensuræ, quam vt diximus tunc habet apprehensionem intellectus. Secunda expositio est Caiet. in loco citato, quod D. Thom. non loquitur de apprehensione formalis, sed de obiectiua. Itaque apprehensio vniformitatis apud D. Thom. idem valet, quod ratio vniformitatis.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur ex iam dictis in tertia conclusione in secunda parte illius. Concedimus enim, quod vniformitas essentialis diuini esse est idem prorsus quod Dei immutabilitas: hæc autem vniformitas non constituit formaliter Dei æternitatem. At vniformitas durationis diuini esse habet se veluti proprietatem immutabilitatis, & in hac consistit ratio æternitatis. Ad confirmationem respondetur, quod cum tempus habeat rationem mensuræ, & nihil magis repugnet mensuræ, quam diffinitas, non potest esse ratio formalis temporis diffinitas durationis motus primi mobilis: imo eius formalis ratio consistit in vniformitate & regularitate durationis motus primi mobilis: contraponitur verò tempus ad æternitatem, ex eo quod æternitas est perfectissima, & summa vniformitas, tempus autem non, sed habet admixtam diffinitatem, quod insinuat in eo, quod dicimus tempus esse vniformitatem motus: motus enim intrinsecam inuoluit successionem & diffinitatem. Habet enim prius & posterius. Vide aliam solutionem in Caiet. in loco citato.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur iuxta dicta in tertia conclus. concedimus enim, quod duratio diuini esse non sit æternitas essentialiter loquendo, sed est vniformitas durationis diuini

esse, iuxta probabiliorum sententiam.

A ¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur ex iam dictis: quod ratio mensuræ in æternitate, quamuis habeat reale fundamentum, quod est vniformitas durationis diuini esse: formaliter tamen, per solam apprehensionem intellectus habet esse. Diuus verò Thomas cum æternitatem explicat per rationem mensuræ, dupliciter potest intelligi, primo modo taliter, quod quidditatem realem æternitatis circumscribit per illum respectum rationis mensuræ, qui in ipsa quidditate reali fundatur, qui quidem respectus est veluti propria passio æternitatis, & ita explicatur essentia, veluti per propriam passionem, & circumscribitur per illam, & ita grauissimi Philosophi quidditatem temporis circumscribunt per rationem mensuræ. Secunda explicatio D. Thom. est, quod loquitur D. Thom. de mensura non formaliter, sed fundamentaliter, secundum quam rationem æternitas est realis mensura durationis diuini esse. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad quintum & sextum argumentum articuli, cum suis confirmationibus idem omnino respondetur. Ex definitis in isto articulo soluitur secundum argumentum huius quæstionis.

C ¶ Ex dictis etiam sequitur contra Scotum, quod æternitas formaliter sumpta est aliqua realis Dei perfectio conueniens illi absque opere intellectus: & oppositum non est ita consentaneum fidei. Scotus enim in quodlibet. 6. inquit, quod æternitas supra Dei existentiam duo addit. Primum, quod addit est negatio inceptionis, & desitionis. Secundum verò est respectus possibilitatis coexistendi cuiunque mensuræ creaturæ durationis, scilicet, temporis, & æuo. ista autem duo, in quibus Scotus existimat consistere rationem formalem æternitatis, sunt quid rationis. Et quidem de negatione, res est notissima; nam negatio est aliquid rationis. De respectu autem possibilitatis coexistendi alteri mensuræ constat etiā; nam est respectus quidam, qui reperitur in Deo ad extra, & ita non potest esse realis, sed tantum rationis, & ita iuxta mentem istius authoris æternitas non est perfectio realis. Hæc inquam sententia non est ita consentanea doctrinæ fidei, sicut opposita sententia. Primò, nam vt constat ex locis sacre Scripturæ, & Sanctorum, æternitas annumeratur inter reales perfectiones Dei, de quo vide D. August. lib. 83. quæst. quæst. 23. Et Scriptura, & Concilia absolute appellant Deum æternum, ergo non est ita consentaneum fidei asserere, quod non est perfectio realis, Secundo, nam, vt iam diximus in demonstratione primæ conclusionis huius quæstionis ex diuina immutabilitate, & plenitudine essendi, veluti oritur æternitas, ergo sicut immutabilitas est aliquid reale, & similiter plenitudo essendi, ita æternitas. Antecedens verò adhuc probatur ex D. August. to. 3. in lib. qui inscribitur sententiæ decerptæ ex libris Aug. in sententia 3. & 183. & Ricardus de Sancto Victo. lib. 2. de Trinit. cap. 9. vbi inquit, *Carere principio & fine, & omni mutabilitate, dat Deo esse æternum*. Sensus horum verborum est, quod immutabilitas omnimoda diuini esse est ratio æternitatis. Tertio probatur, vt dictum est in articulo, essentia æternitatis consistit in vniformitate durationis diuini esse, quæ quidem est realis perfectio sicut immutabilitas. Verum est, quod ista sententia Scoti non est erronea. Nam potest dicere, quod sicut in Diuina scriptura, & Sanctis, Deus absolute dicitur Dominus, & inter alias Dei perfectiones annumeratur, quod Deus sit vniuersalis Dominus, quamuis ratio formalis dominij sit in Deo respectus rationis tantum, & ad saluandum istum modum loquendi Scripturæ, &

ra, & Sanctorum satis est, quod in Deo reperiatur realiter fundamentum dominij, ita in præfenti quâvis Sacre literæ & Sancti absolute Deum appellât æternum, non ita de efficaciter colligi potest, quod formalis ratio æternitatis sit realis, sed sat fuerit, quod constitutus in Deo reale fundamentum æternitatis. Vnde ad Scotum dicendum est cum D. Thom. 1. par. quæst. 10. art. 1. ad primum, quod quâvis æternitas non possit plenè & perfectè cognosci absque cognitione inceptionis, & definitionis diuini esse, sed tamen reuera in ratione formali æternitatis non includitur intrinsecè ista negatio, sed est entitas realis positiua, scilicet, vniformitas durationis diuini esse: quod vero dicit Scotus, quod æternitas essentialiter importat respectum rationis possibilitatis coexistendi mensuris creatis minus habet probabilitatis; nam æternitas est mensura durationis diuinæ considerata in semetipsa. ergo respectus ad creaturas non est essentialis æternitati, quoniam duratio diuina secundum seipsam nullum respectum importat ad creaturas.

¶ Ad terciū argumentum huius quæst. septimæ.

ARTICVLVS III.

Utrum diuina æternitas ambiat & contineat omnem mensuram, & an hoc sit proprium illius.

QUÆ quidem quæstio proposita est ad explicandam magis diuinam æternitatem. Et videtur pars negatiua huius articuli.

¶ Primo arguitur argumento tertio huius quæstionis, quod quidem difficillimum est, & intendit probare, quod hoc non sit proprium æternitatis; nam sicut æternitas ambit, & continet æuum, & tempus, ita etiam æuum (quod est mensura durationis esse angelici) ambit, & continet tempus nostrum, & aliquid aliud. ergo. Confirmatur primo argumentum; nam cum tempus nostrum secundum omnes eius differentias coexistit æuo, sicut omnia tempora, & etiam æuum coexistunt æternitati. ergo æuum ambit & continet totum tempus nostrum, sicut æternitas ambit & continet æuum & tempus: consequentia videtur bona ex paritate rationis. Antecedens verò probatur; nam æternitati ideo coexistit tempus & æuum, quoniam æternitas est tota simul sine successione, sed ut infra dicemus, æuum etiam est totum simul sine successione. ergo. & idem argumentum fieri potest de instanti temporis discreti Angelici, quod includit tempus nostrum; nam illi instanti coexistit tempus nostrum; nam durat per vnâ vel duas horas. Confirmatur secundo; nam quamuis species intelligibilis superioris Angeli in esse entitativo non includat, nec possit includere speciem intelligibilem Angeli inferioris, potest tamen illam includere in ratione representatiui, ut supra quæstione quarta diximus. ergo quamuis in esse entitativo vna creatura limitata & finita non possit includere aliam, poterit tamen aliam includere in ratione mensuræ.

¶ Secundo arguitur ad probandum, quod æternitas non contineat omnem aliam mensuram; nam ut iam diximus in artic. præcedenti, æternitas nihil aliud est, quam vniformitas diuinæ durationis. ergo æternitas nō potest continere æuum vel tēpus. Probatur cōsequentia; nam æuum vel tēpus intrinsecè includunt aliquā difformitatem; vniformitas autem maxima nullo modo potest in se cōtinere difformitatem; nam habent contrarietatem inter se. ergo.

¶ Tertiò arguitur; nam si æternitas continet & ambit omnem aliam mensuram, scilicet, æuum & tēpus, sequitur, quod æuum & tempus nihil addant supra æternitatem in ratione mensuræ, fundamentaliter loquendo, consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur; nam ut supra diximus, creatura nihil perfectionis addit supra diuinam perfectionem, quia diuinum esse ambit & continet omnem perfectionem essendi. ergo si diuina æternitas continet omnem mensuram, nulla alia mensura aliquid addit sub illa ratione. Falsitas consequentis probatur; nam æuum & tempus habent rationem mensuræ respectu durationis esse creati, non verò diuinæ æternitatis. ergo istæ mensuræ aliquid addunt supra diuinam æternitatem in ratione mensuræ. Alia argumenta quæ adduci possent adducta sunt supra quæst. 1. art. 1. 2. & 3.

¶ In oppositum est; nam diuinum esse propter suam maximā perfectionem ambit & cōtinet omne esse, ut supra diximus. ergo diuina æternitas propter suam maximam perfectionem ambit & continet omnem aliam mensuram.

¶ In hac difficultate supponendum est tanquam certum, quod hic non loquimur de æternitate: quatenus induit formalem rationem mensuræ; nam secundum istam considerationem dicit quendam respectum rationis, ut iam diximus artic. præcedenti, & iste respectus rationis non includit, nec continet æuum, nec tempus, nec rationem formalem mensuræ illorum, ut constat: loquimur igitur de æternitate quantum ad eius essentiam, & perfectionem realem, & quantum ad rationem mensuræ fundamentaliter, quæ est de essentia æternitatis, quo posito fundamento est.

¶ PRIMA conclusio. Æternitas ambit & continet æuum & tempus, & omnem mensuram. & ita hoc est proprium æternitatis, ut nulli alteri mensuræ hoc conuenire possit, imò nulla mensura creata potest continere aliquam aliam creatam. Hæc conclusio tres habet partes.

Prima conclusio.

¶ Prima pars probatur. Primo probatur ex Sacris literis, in quibus apertissime significatur, quod diuina æternitas ambiat & contineat omnem rationem mensuræ. Significatur hoc in locis citatis pro prima conclusione, in quibus aperte dicitur, quod diuina æternitas caret principio & fine, ac subinde in ratione æternitatis debet habere infinitatem, & consequenter includit omnem rationem mensuræ. Habetur hoc Isaia 43. vbi dicitur. *Ante me non est formatus Deus, & post me non erit.* Vbi explicatur, quod æternitas caret principio & fine, imò aperte significatur, quod amplectitur omne æuum & tempus, cum sit ante omnia, & post omnia. Et cap. 44. dicitur. *Ego primus, & ego nouissimus.* Et idem habetur Apocal. cap. 22. Vbi hoc ipsum significatur. Item nam in Sacris literis, ad significandum, quod diuina æternitas ambit omne tempus, explicatur per præteritum, præsens, & futurum, quasi continens, & ambiens omnia ista tempora. Et ita Apocal. cap. 1. dicitur de Deo, *Qui est, & qui erat, & qui venturus est.* ergo.

¶ Secundo probatur hæc prima pars testimonijs Sactorū. D. Dionys. in locis supra citatis hoc ipsum dicit cap. 2. de diuin. nominib. dicit de Deo æterno, & cum super æuum, & ante æuum, vbi explicat Dei æternitatem, quæ antecedit etiam æuum, & est super illud, ut dicemus conclusione sequenti cap. 10. hoc melius declarat. dicens, *Quod omnium ipse est æuum, & tempus, ante dies, & ante æuum, & tempus.* Vbi declarat quomodo diuina æternitas contineat æuum & tempus: & idem declarat in verbis sequentibus, quæ adducta sunt supra. Idem docet D. Hieronymus.

D. Dionys.

D. Hieron.

A 2

mus

D. August.

mus in primo loco citato supra, & in epist. ad Marcellum. D. August. idem docet in locis citatis pro illa prima conclusione, præcipue in illo loco 83. quæst. cap. 16. & 17. ubi dicit. *Omne præteritum iam non est, omne futurum nondum est, omne igitur & præteritum & futurum deest, apud Deum autem nihil deest, nec præteritum igitur, nec futurum, sed omne præsens est apud Deum.* Et lib. de cognitione veræ vitæ cap. 31. ubi dicit. *Nihil præteriti ei decedit, nihil futuri accedit, sed quicquid est, vel fuit, vel erit, totum sibi præsens adest, &c.* lib. 12. de ciuit. Dei cap. 14. inquit. *Cum ipse sit æternus, & sine initio, &c.* & idem docet cap. 15. multis verbis, & lib. 11. confel. cap. 11. 12. & 13. D. Gregor. super illa verba Iob, *Ab omnipotente non sunt abscondita tempora,* & lib. 27. Moral. cap. 3. ubi elegantissime loquitur de re hac. Et D. Thom. in locis sæpè citatis docet eandem veritatem.

D. Gregor.

¶ Tertiò probatur hæc pars ratione. *Æternitas importat vniformitatem diuinæ durationis summā & infinitam.* vt dictum est in artic. præcedenti. Et constat manifesta ratione. Nam Deus secundum omnem rationem est infinitus & illimitatus, & ita secundum vniformitatem durationis diuini esse erit illimitatus, ergo Diuina æternitas ambit & continet omnem aliam mensuram. Probatur consequentia. Quia diuinum esse quoniam est summum, infinitum, & illimitatum, in ratione essendi ambit & continet omnem entitatem creabilem, ergo si diuina vniformitas durationis est infinita & illimitata, ambit & continet omnem aliam rationem mensuræ. Confirmatur argumentum & explicatur. Quia vniuersa entitas creabilis continetur in diuina entitate eminenter, quoniam est participabilis ab entitate diuina, sed omnis alia mensura creata est participabilis à diuina æternitate, vt constat, ergo.

¶ Quartò probatur hæc pars etiam ratione. Ea quæ in inferioribus sunt sparsa, in superioribus sunt vnita, iuxta modum & capacitatem superiorum, vt iam supra explicatū est sæpissime, ergo omnes mensuræ inferiores continentur in diuina æternitate, iuxta modum & capacitatem illius, scilicet, secundum infinitam capacitatem illius.

¶ Quintò probatur hæc pars ratione. Diuina æternitas est causa effectiua omnis mensuræ, ergo omnis ratio mensuræ continetur in diuina æternitate. Consequentia est bona. Nam effectus debet contineri in sua causa effectiua; nam agit secundum quod est actu, & ita supra probauimus, quod plenitudo essendi sit in Deo, quoniam Deus est causa totius entitatis. Antecedens verò constat ratione. Omnis ratio mensuræ participata est à diuina æternitate, vt diximus. Et hoc docet etiam D. Dionys. cap. 1. de diuinis nominibus, cum dicit, *Deum esse seculorum causam*; Et cap. 5. dicit, *quod est principium & mensura seculorum, & quod facit esse tempora, & quod ideo dicitur rex seculorum.*

Primū corollarium.

¶ Ex ista prima parte conclusionis colligitur primo, quod sicut supra diximus, quod diuinum esse est vniuersalissimum ens includens omnes rationes & modos entis, & comprehendens omnem entitatem creabilem, ita etiam diuina æternitas & mensura est vniuersalissima in ratione mensuræ, ambiens & continens tempus, æuum, & omnes mensuras, quod quidem significatur in locis Sacre scripturæ & Sanctorum citatis. Et ita sicut quælibet entitas creata comparata cum diuina entitate est entitas particularis & partialis: Diuina verò entitas est vniuersalis & totalis, ita etiam quælibet mensura creata est particularis & partialis: æternitas verò est mensura vniuersalis & totalis propter suam immensitatem & infinitatem.

A

¶ Secundo sequitur ex dictis, quod omnia quæ mensurantur æuo vel tempore, & mensuris creatis, mensurantur etiam æternitate tanquam mensura quadam vniuersali inæquata, & excedente excessu quodam analogico. Quod quidem docet D. Dionys. in locis citatis, id etiam clare & aperte docet Angelicus Doctor. 1. par. quæst. 10. art. 4. ad primum, ubi dicit, *quod eiusdem rei possunt esse due mensurae, altera propria, altera verò altioris ordinis, qualis est æternitas.* Et multo melius hoc dicit in 1. dist. 19. q. 2. art. 1. ad secundum, ubi dicit, *quod omnibus illis, in quibus inuenitur diuersa ratio mensurandi oportet esse diuersas mensuras proprias. Non enim eodem modo mensurantur panis & vinum. Vnde cum diuersa ratio mensurandi sit in diuersis actibus, oportet quod respondeant eis diuersa mensura propria, verumtamen una earum potest ordinari ad aliam sicut ad primam mensuram, & excedentem. Vnde sicut diuinum esse est mensura omnis actus, ita æternitas est mensura omnis durationis excedens & non coequalis, &c.* Constat etiam ratione. Quia vt dictum est, æternitas est mensura quadam vniuersalissima, ambiens & continens omnem rationem mensuræ, ergo quicquid mensuratur alijs mensuris, mensuratur æternitate veluti mensura quadam vniuersali & excedente. Confirmatur hæc ratio. Quia diuinum esse, quoniam vniuersalissimum est, & totale, comprehendens omne esse, est mensura omnis perfectionis, & entitatis, mensura inquam excedens, & altioris ordinis, ergo diuina æternitas (cum sit mensura vniuersalissima & totalis) est mensura omnis durationis inæquata excedens, & altioris ordinis.

Secundū corollarium.

C

¶ Tertiò sequitur (quod est maxime adnotandum) quod totum tempus, & æuum, & omnia quæ in illis sunt, & fiunt, coexistunt æternitati. Quod quidem docet D. Thom. in locis supra citatis, Et in 1. par. q. 14. ar. 13. & illud docet Caietanus ibidem. Et ratio huius est. Nam æternitas est mensura quadam vniuersalissima, suprema, eminentissima, comprehendens inferiores mensuras cuiuscunque durationis, ergo. Sit exemplū in diuino esse, quod comprehendit omne esse, & ambit illud. Hoc autem corollarium est maxime adnotandum ad ea quæ postea dicenda sunt de cognitione diuina, qua cognoscit futura contingentia.

Tertiū corollarium.

D

¶ Secunda pars conclusionis probatur primo argumentis pro prima parte. Quia in omnibus locis sacre scripturæ, & Sanctorum adductis pro prima parte, significatur, quod sit proprium æternitatis ambire, & continere omnem aliam mensuram, ergo hoc non potest competere alijs mensuræ creatæ.

E

¶ Secundo probatur hæc pars. Omnis alia mensura est finita & limitata, ergo non potest continere omnem rationem mensuræ. Antecedens est notum. Nam sicut diuinum esse secundum omnem rationem est infinitum, & illimitatum, ita etiam creatura & ens creatum secundum omnem rationem est finitum & limitatum. Consequentia verò probatur. Id enim quod est finitum & limitatum secundum aliquam rationem non potest includere omnem rationem. Confirmatur argumentum, & explicatur. Vt supra quæst. 4. conclus. 1. definitum est, creatura non potest includere omnem rationem essendi, quoniam finita est & limitata, sed creatura etiam est finita & limitata in ratione mensuræ, vt constat, ergo nō potest includere omnem rationem mensuræ.

¶ Tertia pars conclusionis probatur eisdem argumentis. Quia omnis alia mensura creata & creabilis finita est & limitata, & habet terminum, ergo non potest includere aliquam aliam, nec illam continere eminenter. Probatur consequentia. Vt supra quæst. 4. conclusio. 2. diximus, nulla creatura quantumuis

tumuis eleuata potest includere aliquam aliam, nec illam continere eminenter perfecte, quoniam finita est & limitata. Et ita æuum non includit nostrum tempus, nec illud continet eminenter. Et omnia argumenta, quæ facta sunt in loco citato possunt adduci pro ista conclusionis parte.

¶ Ex his duabus partibus conclusionis colligitur primo, quod duæ mensuræ creatæ, v.g. æuum & tempus nostrum non se habent vt mensura vniuersalis, & particularis, & vt mensura includens, & inclusa, continens & contenta, totalis & partialis, sed habet se sicut duæ mensuræ particulares & partiales, & veluti disparatæ inter se; nam quælibet mensura creatæ cum sit finita & limitata, habet essentiam & rationem distinctam ab alia mensura finita & limitata, & non includentem illam, & sicut dictum est in loco citato, quod in esse entitatio quælibet creatura quantumuis eleuata habet essentiam inclusam intra certos terminos, scilicet, genus & differentiam distinctam à qualibet alia entitate finita & limitata, & quæ non includit aliam, nec illam continet eminenter, sed sunt duæ entitates particulares & partiales disparatæ, ita etiam creaturæ in ratione mensuræ. Vnde vna respectu alterius non se habet, vt excedens & inadequata, cum non contineat aliam, quod est maximè adnotandum. Considerandum maximè est, quod sicut diximus supra, quod esse diuinum est forma quædam vniuersalissima totalis, & respectu aliarum rerum habet se vt includens & continens illas, sic vniuersale & totale continet partiale & particulare: ipsa verò entia, creata inter se non se habent nisi vt duæ partes diuersæ, quorum vna non includit alteram, ita dicendum est in proposito, quod æternitas infinita respectu aliarum mensurarum est vniuersalis & totalis, continens illas eminentissimo modo: alia verò mensuræ inter se habet se veluti partes distinctæ, quæ mutuo non se includunt. Non enim est imaginandum, quod sicut figura cœli minus capax includit aliam minorem, ita mensura perfectior, v.g. æuum includit aliam mensuram, scilicet, tempus, sed sunt mensuræ disparatæ & partiales, quarum vna non includit alteram. Sicut si essent duæ figuræ cœli, quarum vna non includeret alteram, vtraque tamen includeretur sub alia maiori & capaci, ita includuntur omnes mensuræ creatæ in æternitate, quæ est excessiua mensura eminentissima. Verum est, quod inter mensuras creatas vna est perfectior alia, sicut vna creatura est perfectior alia in esse entitatio, non tamen sicut includens aliam, sed sicut vna pars est perfectior alia, quæ non includit illam, & sicut vna res particularis est perfectior alia, quamuis non includat illam, de quo dicemus infra artic. 6.

Secundum corollarium. ¶ Secundo sequitur ex dictis, quod ea quæ sunt in tempore nostro, & mensura imperfectiori non coexistunt superiori mensuræ creatæ, v.g. æuo, vel tempori, vel instanti Angelico discreto, quoniam vna mensura respectu alterius non se habet, vt includens & continens alteram, sed sunt mensuræ disparatæ. Et hoc est maximè adnotandum ad ea, quæ postea explicanda sunt de cognitione circa futura contingentia.

Secunda conclusio. ¶ SECUNDA conclusio. Æternitas diuina ambit & continet omnem aliam mensuram creatam altissimo, & eminentissimo modo. Hæc conclusio probatur. Primo probatur ex Sacris literis in locis citatis pro prima conclusione huius quæstionis. Præcipuè ex locis adductis in quarto ordine. In illis enim significatur, quod Deus taliter continet omne tempus, & omne seculum, quod excedit illud & continet illud eminentissimo modo. Et hac ratione dicitur *rex seculorum*, & regnum Dei dicitur

regnum omnium seculorum. Nam vt supra dictum est quæst. 1. conclusione secunda, in testimonijs, quæ adducuntur tertio loco pro illa conclusione, ad significandum, quod omnes perfectiones sunt in Deo purissimo & eminentissimo modo, dicitur *rex glorie*, quia rex est, qui præeminet, dominatur, & excedit, & ita ad significandum, quod Deus taliter continet omne tempus & seculum, quod excedit illud excessu maximo, & quod continet illud eminentissimo modo, dicitur *rex seculorum*. Vide quæ dicta sunt in loco citato. ergo.

¶ Secundo probatur hæc conclusio ex dictis Sæctorum. Omnia enim testimonia allata hoc videtur significare, specialiter tamen D. Dionys. cap. 2. de diuinis nominib. vbi dicit, *de Deo æterno, quod est super æuum, quod est perfectissima mensura creatæ*, vbi significat, quod excedit omnes mensuras creatas eminentissimo excessu, siquidem excedit perfectissimam mensuram creatam, & idem significat D. Thom. in locis supra citatis.

B. Dionys.

¶ Tertio probatur conclusio ratione. Vt probatum est in loco immediatè citato, Deus in ratione essendi propter suam maximam perfectionem & infinitatem, continet perfectiones rerum omnium altissimo & eminentissimo modo, sed Deus secundum omnem rationem est infinitus, & maximè perfectus, etiam in ratione æterni. ergo secundum istam rationem continet omnes alias mensuras creatas & creabiles altissimo & eminentissimo modo. Vide rationes quæ ibi adductæ sunt. Itaque excogitandum est, quod sicut anima rationalis est forma inuisibilis & spiritalis, tamen coexistit tota simul singulis partibus corporis humani propter sui perfectionem, & excellentiam: ita etiam æternitas est simplicissima mensura, & indiuisibilis, quæ tamen propter sui eminentiam & perfectionem coexistit tota simul omnibus differentijs nostri temporis futuri & præteriti. Et ita quæ sunt, fuerunt, & erunt, coexistunt illi.

¶ Vnde vt explicemus istam conclusionem, considerandum est maximè, quod sicut diuinum esse est forma quædam eminentissima & simplicissima, eminentissimo modo, & maxima cum simplicitate, includens perfectiones rerum omnium, taliter quod ea quæ in creaturis sunt sparsa & diuisa, & habent admixtam imperfectionem, in Deo sunt maxima cum vnitate & simplicitate, & sine admixtione imperfectionis. taliter vt omnes perfectiones sint in Deo eminentissimo modo & altissimo, ita etiam dicendum est, quod æternitas diuina in ratione æternitatis mensura quædam est eminentissima, & suprema, ambiens & continens omnes mensuras inferiores creatas & creabiles; continet tamen illas eminentissimo & altissimo modo, & maxima cum vnitate & simplicitate, & sine admixtione imperfectionis. Quoniam sicut diuinum esse est maximè vnum & simplicissimum etiam in sua duratione, ita etiam diuina æternitas est mensura quædam maximè vna & simplicissima, mensurans maxima vniformitate durationem simplicissimam diuini esse. Vnde æuum & tempus quamuis dicant vniformitatè in sua ratione, dicunt tamen vniformitatem participatam ab vniformitate æternitatis: & ita discedunt ab illa magis & minus secundum gradum suæ perfectionis, sicut in ratione entis vna res creata recedit magis à diuina perfectione, & simplicitate. Diuina verò æternitas dicit maximam & summam vniformitatem, quoniam est maxima & perfectissima mensura. Vnde ad argumenta facta in principio respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est tertium huius quæstionis respondetur primo, quod

A a 2 proprium

proprium est æternitatis continere & ambire omne mensuram, quoniam diuina æternitas infinita est & illimitata: nulla verò alia mensura creata aut creabilis ambit & continet omnem rationem mensuræ. Et ita æuum non continet omnem rationem mensuræ; nam ad minus non continet æternitatem; nam æuum finitum est & limitatum in ratione mensuræ. Secundo respondetur, quod æuum etiam non continet tempus eminenter, nec illud ambit, quamuis sit perfectior mensura, ut dictum est in vltima parte primæ conclusionis; nam ex eo, quod æuum est finitum & limitatum, sequitur non solum quod æuum non includit omnem rationem mensuræ, verum etiam quod non includit aliquam aliam, sicut ex finitate creaturæ, quantumuis eleuata colligitur, quod non includit omnem rationem entis, colligitur etiam quod non includit eminenter aliquid aliud ens, ut dictum est. Ad primam confirmationem respondetur, quod totum tempus nostrum secundum omnes eius differentias non coexistit æuo, sicut coexistit æternitati. Ratio differentię est. Nam æuum respectu nostri temporis habet se, ut mensura disparata, quamuis perfectior, & non includit ipsum tempus, nec illud continet eminenter, & ita illud quod coexistit temporis secundum omnes eius differentias, non sequitur, quod coexistit æuo. Ceterum æternitas est mensura quedam eminentissima & excellens, claudens & includens omnem mensuram. Et ita non se habet, ut mensura disparata respectu aliarum, sed ut mensura eminentissima cui alie subordinantur, & ita quidquid coexistit temporis nostro, vel æuo, coexistit æternitati. Ad confirmationem respondetur, quod non est eadem ratio de specie intelligibili, & de ratione mensuræ. Quia esse speciei intelligibilis in esse speciei, & in esse repræsentatiuo est esse quoddam respectuum & intentionalem, & veluti secundum quid, & ita non est inconueniens, quod in illo esse una species creata contineat aliam: ratio tamen mensuræ est vera entitas realis simpliciter & vniformitas, ut iam diximus: at verò secundum esse reale entitas æuum impossibile est, quod una res includat aliam, ut diximus supra in illa questione quarta. Et præcipue in articulo quarto.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod quamuis æternitas sit vniformitas diuinæ durationis, potest nihilominus continere æuum, & tempus, non quidem formaliter, sed eminentissimo modo quantum ad id quod est perfectionis in illis. Nam quamuis æuum & tempus prout in se sunt, contineat disformitatem, & illam dicant intrinsece: tamen prout sunt in Deo, & in diuina æternitate eminentissimo modo non dicunt illam disformitatem. Sicut creaturæ prout in se sunt intrinsece dicunt imperfectionem & diuisionem, tamen prout sunt in Deo modo eminentissimo, nullam dicunt imperfectionem.

¶ Ad tertium argumentum articuli dicendum est idem, atque dictum est supra questione prima, artic. 2. & 3. de creaturis. quæ nihil addunt perfectionis supra diuinam perfectionem, ita etiam dicendum est, quod alie mensuræ creatæ in ratione mensuræ nihil addunt supra diuinam æternitatem. Et ad probationem in oppositum respondetur, quod quauis diuina æternitas non sit mensura esse creati, & durationis illius, est tamen mensura durationis diuini esse, quod eminentissimo modo continet omne esse creatum, item dicendum, quod non est mensura esse creati proportionata & adæquata, & propria, est tamen mensura excedens inadæquata, & eminentissima. Ex dictis in hoc articulo soluitur tertium argumentum huius questionis.

¶ Ad quartum argumentum huius questionis septimę.

ARTICVLVS IV.

Verum, gratia consummata, lumen gloria, visio beata, & dilectio patriæ mensurentur æternitate.

ET videtur quod ista non mensurentur æternitate.

¶ Primo arguitur argumento quarto facto in hac questione. Æternitas diuina, ut dictum est in præcedentibus, non habet initium nec finem, sed omnia illa commemorata in titulo huius articuli habent saltem initium, ut constat. ergo non mensurantur æternitate. Confirmatur argumentum. Æternitas cum sit mensura suprema eminentissima, & maxime vniformis, mensurat esse simplicissimam maxime vniformem & immutabilem, ut dictum est in duobus articulis præcedentibus, sed visio beata, & omnia alia, quæ numerata sunt, non sunt omnino inuariabilia & immutabilia & simplicissima, cum sint creaturæ, & possint redigi in nihilum, ergo non mensurantur æternitate; nam inter mensuram & mensuram debet esse proportio.

¶ Secundo arguitur. Visio beata, & alia huiusmodi commemorata non sunt perfectiora quam Angeli essentia, sed Angeli essentia non mensuratur æternitate, sed æuo, ut dicemus in articulo vltimo, ergo nec visio beata, & alia huiusmodi. Consequentia est bona. Maior verò in qua est difficultas probatur. Quoniam essentia Angeli est substantia: visio verò beata, & alia commemorata sunt accidentia, ut constat, substantia vero perfectior est, quā accidens, ergo. Confirmatur argumentum. Visio beata & alia entia commemorata sunt accidentia Angeli, ut constat. ergo non habent, nec habere possunt maiorem immutabilitatem quam ipse Angelus; nam accidens non potest esse immutabilis suo subiecto. Tunc ultra, ergo visio beata, & alia huiusmodi habent eandem mensuram, atque essentia angelica, sed essentia Angelica mensuratur æuo, ergo.

¶ Tertiò arguitur. Ut docet D. Thom. 1. par. q. 10. art. 6. ad secundum, ea quæ differunt etiam genere secundum esse naturæ, si conueniant in eadem ratione immutabilitatis eandem habent mensuram durationis, & ita Angeli, & corpora celestia, quæ differunt genere, secundum esse habent eandem rationem mensuræ propter eandem immutabilitatem, & ita mensurantur æuo, sed visio beata & Angeli, quamuis differant in ratione essendi, conueniunt in eadem immutabilitate. ergo conueniunt in eadem mensura. Minor probatur. Sicut substantia Angelica habet principium, & caret fine, & est mutabilis per Dei potentiam, ita etiam visio beata, quamuis careat fine, sitque indefectibilis ex parte obiecti, & ex parte speciei intelligibilis, quæ est ipsa diuina essentia vnita intellectui beato: habet tamen principium sui esse, & potest desinere esse per Dei potentiam, ergo. & idem argumentum fieri potest de alijs rebus commemoratis. Confirmatur argumentum. Visio beata, & alia huiusmodi minorem habent immutabilitatem, quam essentia Angeli. ergo mensurantur adhuc imperfectiori mensura. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Maior enim mutatio requiritur ad hoc, quod desinat esse essentia Angeli, nam desinit esse per annihilationem, ad hoc verò quod desinat esse visio beata, & alia huiusmodi, non

di, non requiritur annihilatio. ergo magis mutabilia sunt ista omnia, quam essentia Angeli.

¶ Quarto arguitur. Visio D. Pauli, & Moyfi (qua videntur diuinam essentiam secundum probabilissimam sententiam) non mensuratur æternitate. ergo, nec visio aliorum beatorum. Probatur consequentia. Nam illa visio est eiusdem ordinis & speciei cum alia visioe, & terminatur ad idem obiectum, & fit mediante eadem specie, scilicet, diuina essentia, & lumine diuino. ergo si vna non mensuratur æternitate, nec alia. Antecedens verò probatur. Visio D. Pauli & Moyfi erat variabilis & mutabilis; nam desinit esse. ergo non mensuratur æternitate inuariabili, & maxime vniiformi. Confirmatur primo argumentum. Charitas viæ, & charitas patriæ sunt eiusdem ordinis & speciei, imo sunt eadem res numero. Charitas enim nunquam excidit, sed charitas viæ non mensuratur æternitate. ergo nec charitas patriæ. Consequentia probatur. Eadem enim res specie, imo numero, impossibile est, quod mensuretur distinctis mensuris. Minor verò probatur; nam charitas viæ corrumpitur, & desinit esse. Confirmatur secundo. Alia dona supernaturalia, vt fides, spes, charitas viæ, sunt eiusdem ordinis cum visione beata, cum sint ordinis diuini, & supernaturalis, vt constat, tamen omnia ista non mensurantur æternitate, cum sint mutabilia. ergo nec visio beata.

¶ Quinto arguitur. Æternitas solum mensurat ea, quæ excedunt totum ordinem naturæ, & quæ eleuantur super illum, sed visio beata, & dilectio Dei non eleuantur supra totum ordinem naturæ. ergo non mensurantur æternitate. Consequentia est bona. Maior probatur. Æternitas est mensura propria Dei (qui excedit totum ordinem naturæ) ergo solum mensurat ea quæ excedunt totum ordinem naturæ. Minor probatur; nam visio beata, & dilectio Dei sunt quidam actus vitales procedentes a potentia vitali naturali. ergo habent admixtum aliquid naturale: alias enim potentia naturalis vitalis nihil faceret.

¶ Sexto arguitur. Visio beata quamuis sit diuini ordinis inuariabilis & immutabilis, tamē quantum ad modū habendi illa differt maxime à diuina visione; nā in creatura est per participationē, in Deo verò per essentiam, vt constat. ergo alia est mensura qua mensuratur diuina visio, alia verò qua mensuratur visio creaturæ. Probatur cōsequētia. Ea. n. quæ sunt diuersæ rationis, quantum ad modum habendi, habent diuersas mensuras, vt patet manifestē; nam lux quæ est in Sole, & lux quæ est in aere, quæ sunt eiusdem rationis quantum ad substantiam, quoniam sunt diuersæ rationis quantum ad modum habendi; nam lux est in Sole per essentiam, in aere verò per participationem, habent diuersas mensuras: lux enim Solis mensuratur æuo; lux verò aeris tempore nostro. Tunc ultra. ergo non mensurantur æternitate sicut visio Dei.

¶ In oppositum est primo argumentum quartū factum. Quia gratia consummata, lumen gloriæ, visio beata, dilectio patriæ, sunt participationes quædam Dei particulares & speciales, per quas particulari & speciali ratione participamus diuinum esse, vt supra dictum est in loco citato in illo argumento. ergo debent habere eandem mensuram cum ipso Deo, ac subinde mensurantur æternitate diuina, qua mensuratur ipse Deus.

¶ Secundo arguitur. Visio beata, & alia huiusmodi sunt ordinis diuini & supremi, & vt diximus quæst. precedenti artic. 4. huiusmodi entia sunt immutabilia ex natura suāssimo participant diuinam immutabilitatem & vniiformitatem. ergo mensurā-

tur æternitate sicut ipsa diuina cognitio. Confirmatur argumentum. Quia huiusmodi entia habent maximam cognationem & affinitatem cum diuino esse, vt ibi dictum est, & cum diuina vniiformitate, & immutabilitate. ergo mensurantur æternitate sicut ipsa Dei essentia.

¶ Tertio arguitur. Visio beata, & alia commemorata habent maiorem & excellentiorem immutabilitatem quam essentia Angeli, & alterius ordinis & rationis. ergo mensurantur excellentiori mensura quam essentia Angeli. Consequentia est euidentis. Antecedens verò probatur. Omnia illa habent immutabilitatem diuini ordinis. Essentia verò Angeli habet immutabilitatem ordinis naturalis, & in speciali visio beata procedit ab essentia diuina tanquam à specie intelligibili, & ex hac parte habet maximam immutabilitatem. Tunc ultra, sed essentia Angeli mensuratur æuo. ergo ista mensurantur æternitate.

¶ Quarto arguitur. Visio beata, & alia commemorata non mensurantur tempore, quoniam nullam habent successionem nec variationem, nec mensurantur æuo; nā talis mensura mensurat ea quæ pertinent ad ordinem naturæ, visio tamen beata, & alia huiusmodi transcendunt totum ordinem naturæ, vt constat. ergo non mensuratur æuo, ac subinde mensuratur æternitate. Confirmatur argumentum D. Thom. & omnes Doctores non constituunt nisi tres mensuras rerum, scilicet, æuum, tempus, & æternitatem, sed visio beata, & alia commemorata non mensurantur tempore, non æuo. ergo mensurantur æternitate.

¶ In hac difficultate sunt tres sententiæ inter Doctores, duæ extremæ, & vna veluti media.

¶ Prima sententia extrema est, quæ assertit, quod visio beata, & alia commemorata mensurantur æuo, & non æternitate. Hanc sententiam tenet Scotus in 2. dist. 2. quæst. 4. Et in quarto, dist. 49. quæst. 6. Et quidam moderni Theologi existimant Scotum non dissentire à D. Thom. 1. par. q. 10. art. 5. ad 1. dicit, quod creaturæ spirituales quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem. Dicunt enim isti, quod D. Thom. nomine æternitatis participatæ intelligit æuum, quod colligunt ex artic. 2. eiusdem quæstionis ad secundum, vbi æuum vocat æternitatem participatam. Cæterum quamuis verū sit, quod aliquando æuum, eo quod est perfectissima mensura creata appelletur à D. Tho. & grauissimis Theologis æternitas participata, tamen in illa solutione manifestē designat distinctam mensuram ab æuo, dicit enim de creaturis spiritualibus, quod quantum ad affectiones mensurantur tempore, quantum verò ad eorum esse naturale, mensurantur æuo, sed quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem, vbi manifestē distinguit æternitatem participatam ab æuo.

¶ Secunda sententia est huic opposita, videlicet, quod visio beata, & alia entia commemorata, mensurantur eadem æternitate diuina, qua mensuratur ipsa duratio diuini esse. Et quod dicitur æternitas participata, quatenus mensurat in adæquate, & veluti secundario visionem beatificam creaturæ, & alia huiusmodi entia. Hanc sententiam tanquam probabiliorem, & magis ad mentem D. Thom. sustinet Ferrar. 3. contra gent. cap. 61. Et illam sequuntur vt probabiliores alij discipuli D. Thom. Dominus Caiet. 1. par. q. 10. art. 5. in aliquibus verbis videtur fauere huic sententiæ. Ait enim *Quia enim operatio beata diuini est ordinis, ideo æternitate dicitur mensurari participatiue.*

¶ Tertia sententia media est, quod visio beata, & alia entia commemorata non mensurantur æuo,

nec ipsa æternitate essentiali, qua mensuratur ipse Deus, sed aliqua alia mensura inferiori, quam diuina æternitas, eiusdem tamen ordinis, quæ dicitur æternitas participata. Hanc sententiam tanquam probabilem sustinet Ferrar. loco immediatè citato. Et Caiet. in loco citato videtur tenere istam sententiam cum dicit. *Æternitas quippe cum sit propria mensura dimini esse, participata æternitas consequenter est propria mensura esse diuini ordinis, ubi constituit duas æternitates, vnam essentialem, aliam verò participatam, & eandem sententiam tenent multi discipuli D. Thom. in huius rei explicationem sit.*

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Prima sententia extrema non videtur mihi vera. Hæc conclusio est contra Scotum, & contra alios Doctores. Eam tamen tenet D. Thom. in loco citato in prima sententia, & in alijs multis, quæ adducuntur infra, & omnes Thomistæ tenent istam conclusionem. Et quidam Thomistæ probant istam conclusionem tali ratione. *Nam ea solum mensurantur æuo, vt dicit D. Thom. 1. par. q. 10. art. 5. Quæ secundum substantiam non sunt mutabilia: mutantur tamen accidentali mutatione, sed visio beata non solum quoad substantiam sui est immutabilis, sed nec accidentaliter mutari potest, cum non sit subiectum alicuius accidentis. ergo non mensuratur æuo, sed altiori mensura. Hæc tamen ratio non est bona. Quia eadem ratione probaretur, quod operatio Angelî connaturalis illi, scilicet, amor sui non mensuraretur æuo, sed altiori mensura; nam hæc operatio, nec substantialiter, nec accidentaliter mutabilis est. Vnde illa doctrina D. Thom. cui innititur prædicta ratio, intelligitur tantum de substantijs, quæ possunt esse subiectum accidentiû. Igitur hæc conclusio probatur omnibus argumentis factis in oppositum, quæ illam demonstrant. Et confirmantur omnia. Nam mensura durationis rei debet esse eiusdem ordinis & rationis cum ipso esse rei, sed esse beatificæ visionis est ordinis supernaturalis & diuini. ergo & mensura durationis eius debet esse ordinis diuini, sed æuum est mensura ordinis naturalis. Est enim mensura durationis substantiæ naturalis angelicæ. ergo.*

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Secunda sententia extrema est probabilis. Tertia verò sententia media est omnium probabilissima. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur argumentis factis secundo loco, quæ probabiliter conuincunt istam conclusionis partem. Et præcipue argumento quarto cum sua confirmatione. Quæ omnia confirmantur. Quia non sunt multiplicandæ mensuræ sine necessitate, sed æternitas ipsa diuina videtur sufficiens ad mensuranda ea quæ sunt in Deo, & ea etiam quæ pertinent ad ordinem diuinum, cum sint Deo coniuncta, & habeant affinitatem & cognationem cum illo, & maxima cum perfectione, vt sunt visio beata, & alia commemorata. ergo. Confirmatur secundo. Nam hoc videtur docere D. Thom. 1. par. q. 10. art. 5. ad primum, in verbis supradictis. Et in 3. cont. gent. cap. 61. vbi sæpe dicit, *Quod intellectus beati est particeps æternitatis*, Et in 4. d. 49. q. 1. ar. 2. quæstiunc. 3. ad 3. vbi dicit, *Quod æternitas non est communicabilis homini, ita quod sit eius mensura adequata: vel alicuius, quod in ipso est, potest tamen homini communicari secundum quandam participationem, vt sicut homo fit particeps diuina operationis in videntia Deum, ita fit particeps æternitatis, qua diuina operatio mensuratur, &c.* Et idem dicit in multis alijs locis. Ex quibus probabiliter concluditur, quod visio beata, & alia huiusmodi mensurentur æternitate. ergo.

¶ Ad explicationem huius partis. Primo notandum cum Ferrar. loco immediatè citato, quod omnia quæ sunt vnius ordinis, vna mensura mensurari

possunt. Omnia enim generabilia & corruptibilia mensurantur tempore, & omnia creata incorruptibilia mensurantur æuo. Vnde necessarium est dicere, quod omnia quæ diuini ordinis sunt, mensurantur æternitate. Ad ordinem tamen diuinum aliquid pertinet essentialiter, & per se primo sicut ipse Deus, qui transcendit totum ordinem naturæ. Aliquid verò secundariò, & secundum quandam participationem, vt visio beatifica, & alia commemorata in quantum non subsunt variationi, & sunt supra omnem ordinem naturæ. Ita etiam aliquid mensuratur per se, & adæquatè vt Deus, aliquid verò tanquam mensura excedente, & ab ipso participata, sicut visio beata, & alia huiusmodi. Quia ista omnia non pertinent ad ordinem diuinum, tanquã diuinam perfectionem adæquans, sed tanquam aliquid de diuina perfectione, quæ Deo naturalis est participans, non est inconueniens si in quantum ad ordinem diuinum pertinet, non habeat mensuram adæquatam, sed excedentem. Quod videtur insinuare D. Thom. in illo loco citato quarti, cum dicit, *Quod æternitas non est communicabilis homini, ita quod sit eius mensura adequata, aut alicuius, quod in ipso est, potest tamen homini communicari secundum aliquam participationem, ita quod sit particeps æternitatis qua diuina operatio mensuratur.* Quod autem dixit, *quoniam æternitas est propria mensura eius per propriam mensuram*, non intellexit mensuram adæquatam, sed mensuram sui ordinis, & qua sola mensurantur.

¶ Secundo notandum est, vt hanc partem amplius explicemus, quod sicut tempus primo & per se, & adæquatè mensurat motum regulatissimum primi mobilis, secundariò verò & inadæquatè mensurat omnes alios motus inferiores, ita æternitas mensurat primo & per se durationem diuini esse, & diuinæ operationis, illa .n. duratio regulatissima est, secundariò vero & inadæquatè mensurat participationem diuini esse, & diuinæ operationis. Ex quo colligitur, quod secundum istam sententiam, cum dicitur æternitas participata, ly participata non tenet ex parte mensuræ. Nam mensura qua mensuratur est æternitas essentialis, & non mensura participata. Et ita tenet se ex parte rei mensuratæ: itaq; volumus dicere, quod visio beata, & alia huiusmodi secundariò & participatiue mensurantur æternitate.

¶ Secunda pars huius conclusionis probatur argumentis factis secundo loco, quæ hanc partem reddunt probabiliorē. Quæ omnia confirmantur primo ex testimonijs D. Thom. adductis. Quia D. Thom. docet, quod visio beata, & alia huiusmodi mensurantur æternitate participata, at improprie dicitur, quod ipsa æternitas essentialis appelletur participata in ordine ad illud quod mensurat secundariò & inadæquatè. ergo. Confirmatur secundo. Visio beata, & alia huiusmodi entia, quamuis sint ordinis supernaturalis, non adæquant, nec adæquare possunt diuinam perfectionem, cum sint creaturæ. ergo eorum duratio non mensuratur mensura eleuatissima, cuiusmodi est æternitas essentialis.

¶ Ad cuius expositionem primo notandum, quod sicut visio beata quæ existit in creatura est distincta à visione qua Deus videt seipsum, quauis sit participatio diuinæ visionis, ita dicendum secundum istam sententiam, quod alia est mensura qua mensuratur diuina operatio; alia verò qua mensuratur visio beatifica creata, quamuis sit participatio illius. Itaque considerandum est, quod visio beata creata non attingit tantam perfectionem, vt mensureretur æternitate essentiali: cæterum est ordinis diuini & supernaturalis, & ita mensuratur æternitate participata propter maximam affinitatem & cognationem.

Et hæc

Et hæc quidem mensura superior est, & excellentior & ordinis excellentioris quam æuum, non tamen habet tantam perfectionem sicut æternitas essentialis, & ita est veluti media mensura. Et quod dicimus de visione beata, dicendum est de alijs commemoratis in hac difficultate.

¶ Secundò adnotandum est, ut hoc magis explicemus, quod visio beata creata habet quandam mensuram sibi intrinsecam & adequatam diuini generis, quæ dicitur æternitas participata distincta essentialiter ab æternitate essentiali; nam sicut visio beata habet specialem durationem sui esse, ita habet specialem mensuram; nihilominus tamen visio beata creata mensuratur per æternitatem essentialem tanquam per supremam mensuram veluti sui generis, in quo differt visio beata ab illis quæ mensurantur æuo vel tempore. Nam ea quæ mensurantur æuo vel tempore, mensurantur etiam æternitate tanquam per supremam mensuram alterius rationis & generis. Sicut esse naturale est alterius ordinis & rationis ab esse diuino: ceterum visio beata creata mensuratur per æternitatem tanquam per supremam mensuram sui generis & rationis, sicut esse supernaturale est eiusdem ordinis & rationis. Sed explicandum est magis in particulari secundum istum modum dicendi quidnam sit hæc æternitas participata.

¶ Tertiò notandum est, ut hoc explicemus, quod hæc æternitas participata formaliter loquendo residet in anima Christi, & est vna, ad eum modum, quo dicemus articulo vltimo, quod æuum formaliter loquendo est in supremo Angelo. Quia visio animæ Christi non per accideus, sed per se secundum ordinem gratiæ perfectissima est, & ita habet rationem mensuræ respectu aliarum visionum. Et ita Thomæ in tertia parte, præcipue quæstio. 19. definiunt, quod visio beata conuenit Christo per se, & alijs per participationem, & quod est, Christo naturalis, & idem est de alijs commemoratis. Et in hac sententia persistendum est. Et ita debemus soluere argumenta facta pro vtraque parte. Hæc enim sine dubio est probabilior sententia, & magis ad mentem D. Thomæ. Ad argumenta facta primo loco respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est quartum quæstionis respondetur, quod illa quæ mensurantur æternitate essentialiter, non debent habere initium nec finem, illa verò quæ mensurantur æternitate participatiue, vel æternitate participata possunt habere initium. Et non est necessarium, quod habeant tantam immutabilitatem & vniformitatem, sicut ea quæ mensurantur essentialiter æternitate, vel æternitate essentiali. Ad confirmationem respondetur dupliciter: primo secundum illam sententiam quam existimamus probabiliorē, dicendum est, quod æternitas essentialis mensurat esse simplicissimum, & maxime vniforme in sua duratione, tamen æternitas participata, quæ deficit ab æternitate essentiali mensurat durationem non ita vniformem, qualis est duratio visionis beatificæ, & aliorum. Secundo respondetur secundum sententiam secundam, quod illa quæ mensurantur æternitate essentialiter, essentialiter debent esse maxime immutabilia, & habere maximam vniformitatem in sua duratione, illa tamen quæ mensurantur æternitate participatiue, & veluti secundario, non est necessarium, quod habeant tantam vniformitatem. Est optimū simile in tempore, quod quidem primo & per se mensurat motum regulatissimum primi mobilis: ceterum secundario mensurat etiam motum non tam vniformem & regularem sicut est motus horū inferiorum, & ita factum est, quod habeat immutabili-

tatem diuinam participatam.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod ut supra dictum est quæst. 4. art. 6. simpliciter & absolute loquendo, perfectior est visio beata, & alia commemorata, quam substantia Angeli. Ibi enim definiuimus gratiam esse perfectiorem quam substantia quæcunque ordinis naturalis. Et quamuis non esset perfectior simpliciter loquendo, est tamen ordinis perfectioris, scilicet, diuini ordinis. Vnde nullam comparisonem habet substantia angelica cum visione diuina, cum sint diuersissimi ordinis. Ea enim quæ sunt diuersi ordinis comparari non possunt. Sicut nulla creatura comparari potest Deo. Et ita visio beata, & alia commemorata mensurantur mensura altioris ordinis & rationis, quam sit æuum, quod mensurat substantiam angelicam, & ita visio beata, & illa alia mensurantur æternitate participata, vel æternitate essentiali secundario. Ad confirmationem respondetur, quod quamuis visio beata sit accedens; Angelus verò sit substantia: nihilominus tamen visio beata habet maiorem immutabilitatem, & est perfectioris immutabilitatis, quoniam est ordinis perfectioris: nam ut docet D. Thom. 2. 2. q. 23. art. 3. ad 3. *Accidens quod causatur ex principijs subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa, accidens tamen quod causatur ex participatione alicuius superioris nature, est dignius subiecto*, & ita est visio beata; quæ est in Angelo ex participatione diuinæ naturæ.

¶ Sed explicandum adhuc est quomodo visio beata, quæ est in Angelo, sit immutabilior Angelo. In cuius rei expositione duo dicenda sunt: primum est, quod sine dubio visio beata, & alia huiusmodi sunt immutabilioris ordinis & rationis, & ita secundum suum genus sunt immutabiliora quam substantia Angeli. Quod docet optimè Caiet. 1. par. q. 10. ar. 2. Et ita immutabilitas illorum est altior, & mensurari debet illorum duratio altiori mensura: Diximus enim quæst. præcedenti, quod visio beata, & alia huiusmodi participant diuinam immutabilitatem perfectiori modo, quo participare possunt. Et ita habet coniunctionem & affinitatem, & maximam cognationem cum diuina immutabilitate & vniformitate, & ita illorum duratio mensuratur altiori mensura, quam sit æuum, quod est mensura rei pertinentis ad ordinem naturæ. Dicendum est secundo, quod visio beata, & alia huiusmodi immutabiliora sunt, etiam de facto, quam substantia Angeli: hoc docet Caietan. in loco immediate citato. Et etiam Ferras. Et prima ratio est Caiet. Quia Angelus secundum suam substantiam definit esse per annihilationem, & non potest aliter definire esse: non verò visio beata, & alia huiusmodi, annihilatio verò est maxima mutatio. Quoniam mutatur secundum se totum, & ita est magis mutabilis Angelus. Hæc autem ratio patitur calumniam. Nam sequeretur, quod Angelus sit mutabilior quam res corruptibiles, siquidem Angelus non potest definire esse nisi per annihilationem, & secundum se totum, generabilia verò non exigunt ad sui mutationem annihilationem. Dicendum est, quod cætera non sunt paria; nam Angelus non potest mutari secundum substantiam, secundum cursum & ordinem naturæ, generabilia verò mutari possunt: ceterum visio beata non potest definire esse secundum cursum & ordinem naturæ, ut statim dicemus. Et ita illa ratio habet vim ad nostrum propositum. Secunda Caiet. est. Nam visio beata, plura mutabilia immutabilis continet, vna siquidem cum sit absque omni mutatione, continet visiones omnium spectantium ad vniuersum eminenter, at substantia Angeli, vel aliquid aliud æternum non potest ascendere ad hanc immutabilitatem. Tertia ratio

ratio est Ferra. Quia æterna essentialiter carent potentia logica & naturali omnimoda non essendi, ita quod nec ab intrinseco, nec ab extrinseco possunt desinere esse: æternum autem secundum participationem caret potentia non essendi naturali. Quia per nullam virtutem naturæ potest deficere, & caret omni mutabilitate à principio intrinseco. Sicut nulla virtute naturæ potest sufficenter produci, ita nulla virtute naturæ potest deficere, Angelus verò, vt diximus in questione præcedenti, fortè potest annihilari à Deo, vt author est naturæ, & ita non habet tantam immutabilitatem.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod ea quæ cōueniunt in ordine naturæ, quānis intra hunc ordinem plurimum differant, possunt conuenire in eadem ratione immutabilitatis: secus autem illa quæ non conueniunt in eodem ordine naturæ; nam res ordinis supernaturalis ex sua propria natura exposculant immutabilitatem superioris ordinis, si tamen seruēt modum suo ordini proportionatum, quod explicabitur infra. Visio autē beata seruatur modum proportionatum ordini diuino. Nam ex omnibus principiis sibi intrinsicis habet immutabilitatem excedentem ordinem naturæ, tam ex parte speciei, quam ex parte obiecti, quam ex parte luminis. Item; nam proprium est diuinæ naturæ, quod nullam admittat successionem, nec in esse entitativo, nec in esse intelligibili, nec quantum ad coexistentiam ad extrinseca, quæ perfectio non competit suo, vt iam dictum est, & dicemus articulo ultimo. Hæc autem diuina perfectio participatur in visione beatifica. Quia nullā admittit successionē, nec in obiecto primario, nec in secundario, nec in modo suæ perfectionis: beatus enim semper eadem videt, & eodem modo. Denique proprium est diuinæ naturæ, quod illi actu coexistat omnia temporalia siue præterita, siue futura: à qua perfectione longè distat æuum, hæc tamen perfectio participatur in diuina visione. Beatus enim ex creaturis præteritis & futuris aliquas intuetur per modum præfentialitatis, vnde ad formam argumenti respondetur, quod quamuis æuum & æternitas participata in aliquo conueniant, simpliciter tamen differunt plus quam genere in ratione immutabilitatis. Ad confirmationem respondetur negando antecedens, & ad probationem dicimus, quod illo argumento potius colligitur oppositum, vt constat ex dictis in confirmatione secundi argumenti. Nam ex eo quod Angelus ex natura sua desinit per annihilationem, non verò visio beata, colligitur aperte quod Angelus sit mutabilior.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, concessio antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem dicendum est, quod quamuis visio diuini Pauli, & aliorum beatorum sint eiusdem speciei, habent tamen diuersum modum & rationem: huius diuersimodi, visio diuini Pauli non mensuratur æternitate: bene tamen visio aliorum beatorum. In alijs enim beatis est visio beata per modum qualitatis & habitus, & per modum permanentis, non verò in Paulo, sed tantummodo per modum transitus, & per modum dispositionis. Itaque quamuis sint eiusdem speciei, & ex natura sua pertineant ad eundem ordinem immutabilem, de facto tamen non habent eandem rationem immutabilitatis, & ita non mensurantur eadem mensura. Est optimum simile in luce Solis, & in luce horum inferiorum, quæ quidem est eiusdem speciei: nihilominus tamen lux Solis mensuratur suo, non vero lux aeris, sed solum mensuratur tempore. Item corpus coeleste, & corpus inferius in ratione corporis sunt eiusdem speciei, tamen corpus coeleste mensuratur suo, non vero

corpus inferius, sed solum tempore. Ad confirmationem primam respondetur, quod charitas patriæ mensuratur æternitate saltem participata, & ad argumentum dicendum est, quod charitas viz non mensuratur æternitate, sed tempore. Quia formæ supernaturales in hac vita sunt imperfectæ in suo genere, & non habent statum sibi proportionatum, & ideo participant naturam subiecti in quo sunt, & sunt mutabiles & variabiles sicut ipsum subiectum, quamuis ex natura sua pertineant ad ordinem rerum immutabilium. Et hoc est quod docet D. Thom. in 2.2. q. 24. art. 11. *Quod charitas in via est corruptibilis ex parte subiecti, & habetur amissibiliter in patria, verò iste forma habens statum sibi proportionatum, & ita ipse forma perficiunt subiectum, & eleuant ad diuinam immutabilitatem.* Itaque formæ supernaturales in hac vita, quamuis per se pertineant ad statum beatificum, tamen quamdiu reperiuntur in statu viz per accidens mensurantur nostro tempore. De quo vide D. Thom. 1.2. q. 113. ar. 7. ad quintum. Et similiter dicendum est, quod operationes quas habent beati extra verbum, quia fiunt per species accommodas intellectui creato non retinent immutabilitatem ordinis diuini, sed mensurantur tempore discreto. Ad secundam confirmationem respondetur ex dictis ad primam confirmationem.

¶ Ad quintum argumentum articuli, quidam dicunt, quod visio beatæ totaliter est à principio supernaturali, ita quod lumen gloriæ sit principium vitale totale illius visionis, de quo dicemus questione sequenti. Et secundum istam sententiam visio beata non habet admixtum aliquid naturale. Intellectus enim concurret actiue, mediante illo lumine tantum. Secundo dicendum est, quod quamuis visio beata penderet à principio naturali intrinseco, & haberet admixtum aliquid naturale, nihilominus tamen visio beata mensuratur æternitate essentiali, vel participata: quoniam illud naturale admixtum eleuatur, vt participet diuinam immutabilitatem, sicut natura angelica vel humana eleuatur, vt participet diuinam æternitatem.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod illud videtur conuincere nostram sententiā, videlicet, quod visio beata, & alia huiusmodi non mensurantur æternitate essentiali, sed participata, vt diximus in 1. par. secundæ conclusionis. Secundo respondetur, quod quando aliqua forma est in duobus, in vno per essentiam, & in altero per participationem, si habeant diuersum modum immutabilitatis, vt contingit in luce Solis, & in luce horum inferiorum, diuersas habent mensuras: cæterum si habeant eandem immutabilitatem minimè: in proposito verò visio beata, & alia commemorata pertinent ad diuinam immutabilitatem. Tercio respondetur, quod non possunt mensurari eadem mensura eodem modo, bene tamen diuersimodè. Deus enim mensuratur primo, & per se æternitate, alia verò commemorata veluti secundario & inadæquate, sicut motus regulatissimus primi mobilis mensuratur tempore primo & per se, & alij motus ab ipso participati mensurantur etiam tempore secundario, & inadæquate.

¶ Ad argumenta secundo loco facta, quæ probant primam conclusionem respondetur, quatenus militat contra secundam partem secundæ conclusionis, quæ quidem pars est longe probabilior. Ad primum argumentum respondetur, quod quamuis omnino illa commemorata sint participationes Dei speciales ordinis diuini, sunt tamē participationes quæ deficiunt à diuina perfectione, & non attingunt illam perfectè, & deficiunt à diuina immutabilitate, & ita ea parte qua deficiunt à diuina immutabilitate

tate & vniformitate, non mensurantur ita perfectâ mensura, sicut Deus. Et ita non mensurantur essentiali æternitate: cæterum ea parte qua pertinent ad ordinem diuinum, mensurantur speciali quadam mensura ordinis diuini, & supernaturalis, qualis est æternitas participata.

¶ Ad secundum argumentum in oppositum idem omnino respondetur; nam ex eo quod participationes sunt diuinæ immutabilitatis, diximus quod deficiunt à diuina immutabilitate. Ad confirmationem respondetur, quod sicut huiusmodi entia habent maximam cognationem & affinitatem cum diuina perfectione, & immutabilitate, non tamen attingunt perfectè illam, ita mensura qua mensurantur, habet affinitatem & cognationem cum diuina æternitate essentiali, non tamen diuina æternitas essentialis mensurat illa. Considerandum enim est, quod sicut diuinum esse excedit excessu quodam analogico, & alterius rationis omnia entia etiam diuini ordinis, cum sint creaturæ, ita etiam excedit excessu quodam analogico, & alterius rationis in ratione immutabilis & vniformis, & ita duratio diuini esse mensuratur altiori mensura, scilicet, æternitate essentiali, alia verò æternitate participata. Ea enim quæ habent diuersam rationem immutabilitatis & vniformitatis diuersis mensuris mensurantur.

¶ Ad tertium argumentum in oppositum respondetur, quod illud conuincit euidenter, quod visio beata, & alia commemorata non mensurantur ætuo, sed altiori mensura, scilicet, æternitate participata, quæ altiori mensura est, & altioris ordinis, non tamen conuincit, quod mensurantur æternitate essentiali.

¶ Ad quartum argumentum in oppositum idem respondetur. Ad confirmationem verò respondetur, quod D. Thom. & alij Doctores non constituunt nisi illas tres mensuras, quoniam æternitas participata reducitur ad æternitatem essentialem, sicut aliquid imperfectum in illo genere, & sicut aliquid affine æternitati essentiali. Ex dictis in hoc articulo soluitur quartum argumentum huius quæstionis septimæ.

Ad quintum
huius quæ-
stionis, Ar-
tic. quin-
tus.

¶ Ad quintum argumentum huius quæstionis septimæ.

ARTICVLVS V.

*Vtrum sit ita proprium Dei esse æternum,
quod nulli creaturæ possit
conuenire.*

ET videtur quod non.

¶ Primo arguitur argumento quinto facto in hac quæstione. Quoniam in Sacris litteris æternitas tribuitur multis rebus creatis, vt constat ex locis Sacræ scripturæ, quæ adducuntur in illo quinto argumento. ergo multæ res creatæ sunt æternæ.

¶ Secundo arguitur. Vt dicunt Theologi, Deus potuit aliquas creaturas ab æterno producere, v. c. potuit creare aliquos Angelos, nulla enim in hoc apparet implicatio, sed tunc illæ creaturæ essent æternæ, siquidem non haberent initium nec finem, ergo aliquid aliud ab ipso Deo potest esse æternum.

¶ Tercio arguitur. Illa enunciabilia hominem esse animal, equum esse animal, ex natura sua sunt æterna, tamen sunt aliquæ creaturæ. ergo aliquæ creaturæ ex natura sua habent æternitatem: Consequens est bona. Maior est manifesta: illa enuncia-

bilia sunt omnino inuariabilia. Minor verò probatur. Nam hominem esse animal est aliquid probabile in prædicamento. ergo est aliquid reale. Confirmatur argumentum; nam hominem esse animal; aliquando est ens reale creatum, videlicet, quando existit in rerum natura. ergo semper est ens reale creatum. Probatur consequentia. Quia hominem esse animal est immutabile & inuariabile.

¶ In oppositum est. Supra definiuimus, quod est proprium Dei esse æternum. ergo esse æternum nullo modo potest conuenire creaturis.

¶ In huius dubij expositionem supponendum est, quod loquimur de æterno proprie, & in rigore, vt iam supra diximus. Et loquimur etiam de creaturis ordinis naturalis creatis & creabilibus ab ipso Deo. Nam loquendo de rebus creatis ordinis super-naturalis, iam diximus præcedenti dubio, quod aliquæ mensurantur æternitate participatiue, vel æternitate participata. Igitur loquendo de creaturis ordinis naturalis est.

¶ PRIMA conclusio. Nulla creatura quantumuis perfectâ, facta aut factibilis, per suam naturam & essentialiam potest esse æterna, ita vt mensuretur æternitate essentiali vel participata. Itaque esse æternum per suam essentialiam & naturam, ita est proprium Dei, vt nulli creaturæ ordinis naturalis conuenire possit. Et quidem quantum ad primum, videlicet, quod non possint mensurari æternitate essentiali probatur.

Prima con-
clusio.

¶ Primo probatur ex testimonijs Sacræ scripturæ & Sanctorum auctoris pro prima conclusione huius quæstionis, in quibus aperte significatur, quod esse æternum sit proprium Dei, taliter quod in hoc excedit omnem creaturam. ergo nulla creatura potest esse æterna illo modo. Confirmatur in speciali testimonio D. August. lib. 12. de C. Dei, cap. 13. Vbi loquens in speciali de Angelis comparatis Deo, inquit. *Tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit æternitati immutabili, non potest esse coæternum; ac per hoc etiam si immortalitas Angelorum non transsit in tempore, nec præterita est quæ iam non sit, nec futura quasi nondum sit, tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur ex futuro in præteritum transeunt, & ideo creatori (in cuius motu dicendum non est, vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse, quod nondum sit) coæterni esse non possunt.* Et eandem sententiam docet D. Thom. 1. par. q. 10. art. 3. vbi ex professo disputat hoc, & ibi etiam adducit alium locum D. August. ergo.

¶ Secundo probatur hoc primum omnibus illis rationibus, quibus probata est illa prima conclusio quæstionis. Quæ omnes confirmantur tali ratione; nam vt dictum est in articulo secundo, æternitas est mensura durationis esse maximè vniformis & inuariabilis, sed sola duratio diuini esse est maximè vniformis, duratio vero cuiuscunque creaturæ, quantumuis perfectæ, non habet maximam vniformitatem, nec habere potest per suam essentialiam & naturam. ergo nulla creatura mensurari potest æternitate essentiali. Minor probatur. Nam solus Deus propter suam maximam plenitudinem essendi est summè immutabilis in suo esse, & consequenter maximè vniformis in sua duratione, omnis verò creatura quantumuis perfectâ, non habet istam immutabilitatem, nec habere potest per suam essentialiam & naturam, cum non habeat plenitudinem essendi, & consequenter non est maximè vniformis in sua duratione. ergo.

¶ Secundum verò, scilicet, quod non mensurentur æternitate participata probatur etiam. Quia res ordinis naturalis, quantumuis perfectæ sint & eleuata, non attingunt, nec attingere possunt perfectionem

tionem & immutabilitatem, & vniformitatem rerum ordinis naturalis; nam vt supra definitum est, illæ habent cognationem & affinitatem cum ipso Deo, non verò res ordinis naturalis. ergo non possunt mensurari æternitate etiam participata.

Secunda conclusio.

¶ **SECUNDA** conclusio. Creatura ordinis naturalis quantumuis, perfecta sit & eleuata, etiam per gratiam non potest mensurari æternitate sicut Deus, potest tamen participare diuinam æternitatem. Hæc conclusio habet duas partes, & indiget expositione quoad vtramque partem. Ad cuius expositionem considerandum est, quod vt diximus in artic. præcedenti, duratio diuini esse propter suam maximam vniformitatem & immutabilitatem, mensuratur æternitate primò & per se, vel vt dicit alia opinio mensuratur æternitate essentiali. Dicimus ergo in prima parte conclusionis, quod nulla creatura quantumuis eleuata diuina gratia potest pertinere ad hoc, vt mensuretur æternitate essentiali primò & per se sicut mensuratur Deus, potest tamen pertingere per diuinam gratiam ad hoc, vt mensuretur æternitate participatiuè, vel æternitate participata, vt visio Dei creata. Et ita creatura per suam naturam & essentiam non potest esse æterna, nec per Dei gratiam potest eleuari ad tantam celsitudinem, vt sit æterna sicut Deus. Est optimè simile, creatura quantumuis eleuata, non potest habere esse per suam essentiam, sed per donum & beneficium Dei, tamen per donum & beneficium Dei non potest habere esse cum tanta plenitudine & eminentia sicut ipse Deus, vt supra diximus. hæc conclusio ita explicata probatur.

¶ Et primo probatur quantum ad primam partem. Quia nulla creatura quantumuis eminens in esse naturali, & etiam eleuata per Dei gratiam, potest habere tantam vniformitatem in sua duratione sicut ipse Deus. Non enim potest habere omnimodam immutabilitatem, & plenitudinem essendi sicut Deus, vt constat. ergo non potest esse æterna per Dei gratiam sicut Deus. Et ita singulariter in Sacris literis Deus dicitur æternus, quia maximè vniformis in duratione sui esse.

¶ Secundo probatur conclusio quantum ad secundam partem. Vt dictum est in quæst. præcedenti, creaturæ aliquæ quantumuis mutabiles per naturam, vt homines, per Dei gratiam fiunt immutabiles & incorruptibiles per participationem diuinæ immutabilitatis. ergo istæ creaturæ per Dei gratiam possunt participare diuinam æternitatem. Confirmatur primo argumentum. Nam aliquæ creaturæ possunt participare diuinam naturam & diuinum esse, ita vt sint Dij per participationem. ergo possunt participare diuinam æternitatem. Confirmatur secundo. Vt dictum est articulo præcedenti in solutione ad cõfirmationem quarti. Eorum quæ ponuntur primo loco, formæ diuinæ & supernaturales (cuiusmodi sunt visio beata, & alia commemorata in articulo præcedenti) quoniam habent statum proportionatum suæ naturæ, eleuant subiectum ad suam immutabilitatem. sed istæ formæ participant diuinam immutabilitatem & æternitatem. ergo etiam ipsum. Quod si quis dicat, quod creatura etiam per Dei gratiam eleuata habet principium. ergo non est æterna propriè & in rigore loquendo. Respondetur primo, quod creatura etiam eleuata per Dei gratiam, quamuis habeat principium, tamen si consideretur vt sic eleuata, pertinet ad ordinem rerum quæ sunt suum esse, & carent principio & fine, & consequenter secundum istam considerationem habent esse æternum. Secundo respondetur, quod etiam per Dei gratiam & potentiam supernaturalem possunt aliquæ creaturæ habere esse ab æterno eleuatum, quæ-

le habent beati in patria, & tunc carebunt principio & fine. Ex quo colligitur alia probatio pro ista secunda parte conclusionis: nam Deus per suam gratiam & potentiam potest producere ab æterno creaturam eleuatam ad beatitudinem supernaturalem vltimam. ergo potest esse aliqua creatura, quæ careat principio & fine, & quæ participet æternitatem. quibus positis respondetur ad argumenta in principio.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est quintum huius quæstionis, respondetur, quod vt dictum est in fundamento huius quæstionis, & vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 10. art. 3. *Quod æternitas multis modis accipitur in Sacris literis; nam aliquando accipitur verè & propriè: & tunc in solo Deo est, quia consequitur immutabilitatem, omnimoda verò immutabilitas in solo Deo reperitur. Aliquando verò accipitur pro æternitate participata; nam aliqua secundum quod immutabilitatem participant, etiam participant Dei æternitatem. Et sic creatura aliquæ dicuntur æterna, de quo vide D. Thom. in loco citato. Et ita explicari possunt loca sacræ Scripturæ posita in argumento, non de æternitate prout reperitur in Deo, sed prout participatur in creaturis.*

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod si creatura aliqua esset producta ab æterno, præcisè secundum esse naturale, talis creatura quamuis esset ab æterno, non esset æterna, nec mensuraretur æternitate, sed alia propria mensura creata. Et ad argumentum dicendum est, quod quauis non haberet initium, nec finem talis creatura, non esset æterna. Tum quoniam essentia æternitatis non est carere initio & fine, sed est maxima vniformitas durationis diuini esse. Tum etiam, quoniam æternitati conuenit carere principio & fine de se & ex natura sua, illi vero creaturæ non conueniret hoc per suam essentiam & naturam. Cæterum si creatura illa producta ab æterno haberet esse eleuatum quale habent beati, mensuraretur æternitate participata, vt iam diximus.

¶ Ad tertium argumentum, dubium posset esse, an illa enunciabilia, hominem, esse animal, equum esse animal, sint perpetuæ veritatis, ita vt aliquid creatum sit æternum. De quo Soncinas 9. Metaph. quæst. 4. & aliqui alij authores. Cæterum vt ad aliorum procedamus, breuiter dicendum est cum D. Thom. 1. par. quæst. 10. art. 3. ad vltimum. *Quod huiusmodi complexa enunciabilia, sunt necessaria, & ita significant quandam modum veritatis, verum autem secundum Philosophum 6. Metaph. est in intellectu. Secundum quod igitur vera & necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus diuinus solum. Vnde non sequitur, quod aliquid extra Deum sit æternum. & ratio huius est, nam extra Deum nihil habet esse verum & reale per suam essentiam; nam esse conuenit omnibus rebus creatis accidentaliter. Quare ad argumentum factum respondetur, quod illa enunciabilia sunt æterna, prout habent esse in intellectu diuino, non verò prout habent esse reale in seipsis, & quamuis illa sint ponibilia in prædicamento, non colligitur quod sint aliquid reale existens in rerum natura. Omnia enim creabilia à Deo, sunt ponibilia in prædicamento, tamen non sunt entia realia actu existētia. Ad cõfirmationem respondetur, quod hominem esse animal, aliquando est ens reale, videlicet, quando existit, non verò quando non existit, nam, quamuis illud non sit variabile & mutabile quantum ad essentiale esse, bene tamen quantum ad accidentale. Ex dictis in hoc articulo soluitur quintum argumentum huius quæstionis.*

¶ Ad sextum argumentum huius quæst. septimæ. **ARTI.**

Ad sextum argumentum quæst. Art. sextus.

ARTICVLVS VI.

Vtram creatura facta, aut factibiles, mensurentur eadem mensura,

ET videtur quod mensurentur omnes eadem mensura.

¶ Primo arguitur argumento sexto factum in hac quæstione. Esse omnium rerum creaturæ & creabilium conuenit illis per participationem, & non est illis essentialiter, nec esse potest, ac subinde est mutabile. ergo sicut esse diuinum propter suam immutabilitatem mensuratur vnica mensura, scilicet æternitate; ita omnia alia mensurantur vnica mensura propter suam immutabilitatem.

¶ Secundo arguitur, & simul confirmatur argumentum præcedens. Omnes visiones beatificæ mensurantur vnica mensura, scilicet, æternitate participata, siue sint in Angelis, siue in hominibus: quia, quamuis materialiter ex parte intellectuum differant materialiter, formaliter tamen sunt eiusdem ordinis & rationis. sed esse omnium creaturarum, quamuis materialiter differat, formaliter tamen est eiusdem rationis, vt dicemus infra quæst. vltima. & constat, nam omne esse creaturarum est participatum ab extrinseco. ergo mensuratur eadem mensura. Confirmatur argumentum. Visio beata in Angelo vel in homine est eiusdem rationis, & mensuratur eadem mensura, quoniam est aliquid participatum ab ipso Deo in homine, vel Angelo. sed similiter esse est aliquid participatum ab ipso Deo in omnibus creaturis. ergo est eiusdem rationis, ac subinde mensuratur vnica mensura.

¶ Tertiò arguitur. Omne esse creatum & creabile habet eandem rationem vniformitatis & immutabilitatis. ergo omne esse creatum & creabile mensuratur vnica mensura. Consequentia est euident. Ratio enim mensuræ desumitur ex vniformitate, & immutabilitate. Antecedens verò probatur. Nā diuinum esse habet summam immutabilitatem & vniformitatem, quia includit omne esse, & omnem plenitudinem essendi, vt diximus quæst. præcedenti. sed omne esse creatum est parziale, non includens omnem plenitudinem essendi, sed partialem. ergo omne esse creatum vel creabile habet æqualem mutabilitatem & vniformitatem.

¶ Quartò arguitur. Nam sequitur quod Deus nō possit producere aliam perfectionem mensuram creatam quam æuam. Consequens autem videtur absurdum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quia non potest Deus facere creaturam, quæ sit immutabilior & vniformior secundum esse, quam Angelus superius. Omnis enim creatura a Deo producibilis debet esse mutabilis, saltem accidentaliter.

¶ Quintò arguitur. Sequitur quod in Angelis non sit nisi vnicum æuum. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Omnes conueniunt in eadem ratione vniformitatis. Falsitas consequentis probatur. Quia duratio omnium æternorum est æqualis. ergo vna non mensurat aliam.

¶ In oppositum est. Vt dictum est in quæst. præcedenti, non omnes creaturæ habent æqualem immutabilitatem & vniformitatem. ergo non omnes creaturæ mensurantur eadem mensura. Consequentia videtur bona. Quia ratio mensuræ desumitur ex vniformitate & immutabilitate.

¶ In hac difficultate supponendum est; quod in hoc articulo non loquimur de creaturis ordinis sa-

pernaturalis & diuini; de istis enim iam diximus articulo præcedenti, sed loquimur de creaturis ordinis naturalis. & intendimus explicare omnes mensuras illarum in quantum pertinet ad istum locum. & vt à clarioribus incipiamus, est.

¶ **PRIMA** conclusio. Creaturæ factæ & factibiles non mensurantur eadem mensura, sed diuersa. Hæc conclusio est fundamentum omnium eorum quæ dicenda sunt, & ita probanda est diligentissimè.

¶ Primò probatur ex Sacris literis, in quibus fit mentio triplicis mensuræ, videlicet æternitatis, quæ mensurat durationem diuinam esse, & omnes eius actiones, de qua iam diximus. fit etiam mentio aliarum duarum mensurarum pro creaturis. Quod modo probatur. Nam fit mentio de æuo, rebus incorruptibilibus secundum esse, vt patet Ecclesiastici 1. [Omnis sapientia à Domino Deo est, & cū illo fuit semper: & est ante æuum] id est ante mensuram durationis rerum incorruptibilium. & idem habetur in alijs locis. quod verò fiat mentio de tempore, constat manifestè ex locis innumeris Sacre scripturæ ad Roman. 8: non sunt condignæ passionibus huius temporis. & non est necessarium plura loca adducere, quoniam passim reperiuntur in Sacris literis. ergo.

¶ Secundo probatur ex doctrina Sanctorum. Sancti enim etiam faciunt mentionem harum mensurarum diuersarum, etiam pro creaturis. Nam Diuus Dionysius in locis supra citatis facit mentionem de æternitate, æuo, & tempore, & dicit *Quod æternitas est supra æuum & tempus*. Est tamen insignis locus cap. 10. de diuinis nominibus, lect. 3. vbi sic ait. *Operiet autem sicut arbitror, & temporis, & cui naturam ex eloquijs videre*. Et statim dicit quomodo accipiat propriè, quomodo verò impropriè, & quomodo distinguitur ab æternitate & tempore, de quo infra. Et denique dicit. *Deum autem & sicut æuum, & sicut tempus laudare conuenit, sicut temporis omnis & cui causam, & antiquum dierum, sicut ante tempus, & super tempus, & variantem quatuor partes anni & tempora, & rursus ante secula existentem, in quantum ante æuum est, & regnum ipsius regnum omnium seculorum*, in quibus omnibus aperte debet esse diuersas mensuras rerum creaturarum, qui quidem locus postea magis explicabitur. D. Gregor. Nazianz. in oratione in natalem Saluatoris, loquens de Dei æternitate, inquit. *Cum mens in supernam respicit profunditatem, nec habet vbi consistat, ac in contemplationibus de Deo desinitur, sum infinitum illud, & impenetrabile principium carens appellatur*. Vbi explicat Dei æternitatem. & subdit statim. *Cum verò ad inferiora & postrema aciem deflectit, sum id immortale, & incorruptibile vocatur, cum verò totum connexum fuerit, sum autem nuncupatur, æuum etenim nec tempus, nec temporis est particula aliqua, non enim mensurabile est, sed quod nobis tempus solis cursu commensuratum existit, hoc æternis est æuum, quod cum existentibus pariter extenditur tanquam motus quidam, & spatium temporale*. Vbi aperte distinguit æuum à tempore, & ab alijs mensuris. D. Basiliius homilia de humana Christi generatione in die natalis, aut Epiphaniæ, loquens de æterna Christi generatione, inquit. *Vbi enim nec tempus, nec æuum intercedit, nec item modus intelligitur, &c.* Vbi distinguit æuum à tempore. Et lib. 2. aduersus Eunomium ait. *Æternum dicitur, quod omni tempore ac æuo secundum esse antiquius est*. Et idem docent alij Sancti. ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim conueniunt in hoc, quod omnes creaturæ non mensurantur eadem mensura:

furata D. Thom. 1. par. q. 10. art. 4. 5. & 6. & in alijs multis locis 4. contra gent. cap. 61. Et in 4. distin. 49. quæst. 1. art. 2. quæstionc. 2. Et idem docent omnes Thomistæ. Et idem docet Scotus in 2. dist. 2. quæst. 4. Et omnes alij. ergo.

¶ Quarto probatur conclusio ratione. Nam creaturæ factæ & factibiles non conueniunt in eadem ratione immutabilitatis, ergo non mensurantur eadem mensura. Antecedens constat. Nam vt diximus quæst. præcedenti, quædam sunt creaturæ immutabiles & incorruptibiles ex natura sua secundum esse substantiale, vt patet de Angelis, de cœlis, aliæ verò sunt mutabiles & corruptibiles secundum ordinem naturæ, vt patet de homine & de equo. Consequentia verò probatur. Quia mensura que mensurat durationem rei debet esse eiusdem ordinis & rationis cum ipsa re, & ita respectu rerum corruptibilium est vnica mensura, respectu verò rerum incorruptibilium altera. Sed magis in particulari explicandum est hoc; vt melius intelligamus diuinam æternitatem.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. *Æuum est mensura rerum, quæ quantum ad esse substantiale sunt immutabiles & inuariabiles, & earum duratio est simpliciter vniformis; subijciuntur tamen mutationi & variationi quantum ad esse accidentale, quantum ad operationem & motum: tempus verò est mensura illarum rerum, quæ subiectæ sunt mutabilitati, non solum quantum ad esse accidentale, sed etiam quantum ad esse essentiale. Et quidem hæc conclusio quantum ad secundam partem de tempore, constat ex Philosophia in quarto libro Phys. & ita hic non explicabitur ex professo, cæterum quantum ad primam partem probatur & explicatur in isto loco.*

¶ Primo probatur ex Sacris literis, in quibus æternitas aliquando dicitur *æuum*, & e contra, eo quod *æuum* habet maximam affinitatem cum æternitate quantum ad hoc, quod sicut æternitas mensurat rem immortalem & incorruptibilem quantum ad omnia, ita etiam *æuum* mensurat rem incorruptibilem & immortalem quantum ad esse substantiale, quamuis habeat variationem & mutabilitatem quantum ad esse accidentale, in quo deficit ab æternitate. ergo. Antecedens constat. Et quidem quod æternitas aliquando dicatur *æuum*, est manifestum. Ecclesiastici 18. *Numerus dierum hominum vt multum centum anni, quasi gutta aquæ maris deputati sunt, & sicut calculus arena, sic exigui anni in die æui.* Vbi explicat Sapiens, quod nulla est proportio huius temporis ad æternitatem quam vocat *æuum* propter affinitatem. Et cap. 41. *Bona vite numerus dierum, bonum autem nomen permanebit in æuum*, id est, in perpetuum & in æternum. Quod verò *æuum* aliquando dicatur æternitas, constat etiam Psal. 23. *Eleuamini porta æternales, id est, æuiternæ.* Ita enim explicant multi Sancti, & illud Psal. 75. *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis.* Adnotandum tamen est, quod ad significandum quod *æuum* deficit ab æternitate quantum ad hoc quod mensurat esse subiectum mutationi accidentali, aliquando tempus vocatur *æuum* in Sacris literis, vt patet Ecclesiastici 43. *Et Luna in omnibus in tempore suo, ostensio temporis, & signum æui, Luna dicitur signum æui, hoc est, temporis.* ergo.

¶ Secundo probatur ex D. Dionysio in illo cap. 10. citato, vbi clare & aperte hoc ipsum docet, dicens. *Oportet autem, sicut arbitror, & temporis & æui naturam ex eloquijs videre. Etenim non omnino & absolute ingenua, & verè æterna ubique dicit æterna. Sed & incorruptibilia & immortalia & inuariabilia & existentia eodem modo, sicut quando dicit eleuamini*

porta æternales, & similia. multoties autem & antiquissima æui nominatione figurat, & ibidem rursus temporis appositionem secundum nos, quando æuum appellat, secundum quod & proprietates æui est antiquum & inuariabile, & totum secundum totum metiri, tempus autem vocat, quod in generatione & corruptione & variatione, & aliquando aliter se habet, vbi aperte docet quid propriè dicatur æuum, quid verò tempus; nam æuum est inuariabile, & est mensura, non motus, sed esse intransmutabilis, & quod totum secundum totum metitur, per quod distat à tempore; nam totum tempus non mensurat totum motum secundum se totum, sed secundum diuersas sui partes mensurat diuersas partes motus: est enim tempus numerus motus secundum prius & posterius: hoc etiam expresse docent D. Gregor. Nazianz. & D. Basilius in locis citatis pro prima conclusione. ergo hanc eandem sententiam docet D. Thom. in multis locis super D. Dionys. loco citato 1. par. q. 10. art. 5. & alibi.

¶ Tertiò probatur & explicatur ratione D. Tho. in hoc ultimo loco. Quia cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit à permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate, quædam autem sic recedunt à permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, & huiusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, & etià esse omnium corruptibilium, quædam verò minus recedunt à permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, habet tamen transmutationem adiunctam vel in actu, vel in potentia, sicut patet in corporibus cœlestibus, in quibus esse substantiale est intransmutabile, tamen esse intransmutabile habet adiunctum cum transmutabilitate secundum locum, & idem constat de Angelis, qui habent esse intransmutabile, adiunctum cum transmutabilitate secundum electionem, & affectionem, & hæc mensurantur *æuo*, ergo. Itaque considerandum est, quod vt constat ex dictis, *æuum* est mensura media inter æternitatem & tempus, & ita participat vtroque extremo, scilicet, æternitate & tempore, conuenit quidem cum æternitate; nam æternitas mensurat esse omnino immutabile, quod non habet adiunctam immutabilitatem, tempus verò mensurat esse omnino mutabile, *æuum* verò medio modo se habet; nam mensurat esse immutabile, non tamen omnino; nam potest habere adiunctam mutationem. Confirmatur argumentum. *Æuum* est suprema mensura inter creatas, supremum autem inimi attingit infimum supremi, vt constat ex regula D. Dionys. ergo *æuum* mensurat esse immutabile, deficit tamen ab æternitate; nam illud esse, quod mensurat *æuum*, potest habere mutabilitatem adiunctam.

¶ Sed explicandum est magis in particulari quid sit *æuum*. Scotus in 2. distin. 2. quæst. 4. constituit distinctionem inter istas tres mensuras, scilicet, inter æternitatem, *æuum*, & tempus; nam tempus mensurat res successiuas, nempe motum, *æuum* res successionem carentes, quæ tamen sunt defectibiles, vel defectu substantiali, vel saltem accidentali, denique æternitas mensurat res omni successionem, omnique defectu carentes, huiusmodi est esse diuinum. Ex dictis duo infert Scotus: primū est, quod omnis operatio immanens Angelica mensuratur *æuo*, & probat istud corol. Quia omnis operatio Angeli immanens caret successionem, non enim potest esse intensior vel remissior, quia quamdiu durat, eandem retinet intensionem. Operatur enim Angelus secundum vltimum suæ potentie. ergo mensuratur *æuo*.

Secun-

¶ Secundo probatur hæc sententia. Omnis operatio Angeli est tota simul. Nam ut statim dicebamus, quoadiu perseverat, explicatur in illa, tota virtus potentia Angelica. sed ea quorum esse est totum simul, non mensurantur tempore, sed ævo. ergo.

¶ Tertiò arguitur. Quælibet operatio Angeli est eiusdem rationis cum ipsa Angeli natura. sed natura Angeli mensuratur ævo. ergo & quælibet Angeli operatio. Probatur consequentia. Ea enim quæ sunt eiusdem rationis eadem mensura mensurantur.

¶ Quartò arguitur. Omnis operatio Angelica est eiusdem rationis cum operatione, qua seipsum diligit. sed dilectio qua seipsum diligit mensuratur ævo, cum sit incorruptibilis. ergo etiam alia operatio. Secundum corollarium Scoti est, quod esse substantiale rerum corruptibilem non mensuratur tempore, sed ævo, probat hoc coroll. nam huiusmodi esse non est successivum, sed totum permanens. ergo mensuratur ævo. Probatur consequentia ex iam dictis. Antecedens verò probatur. Illud esse solum est successivum quod consistit in motu. sed esse substantiale rerum corruptibilem, quamvis sit subiectum motus, non tamen consistit in motu, sed permanenter se habet. ergo. Confirmatur. In rebus simplicibus, qualia sunt quatuor elementa, non potest esse mutabilitas secundum ordinem naturæ versus finem; elementa enim in æternum durabunt, iuxta illud, *Terra autem in æternum stabit*. Ecclesiastes c. 1. ergo saltem huiusmodi corpora simplicia secundum esse substantiale non mensurantur. Quod si quis dicat, quod corpora hæc simplicia corrumpuntur secundum partes suas & mutantur, & ideo mensurantur tempore, & non ævo. Contra nam saltem sequitur, quod secundum se tota mensurentur ævo. Nam quamvis aliquot partes horum corporum corrumpantur, ipsa tamen corpora secundum se tota incorruptibilia sunt iuxta naturæ ordinem. Et in hoc secundo coroll. aliqui Theologi moderni sequuntur Scotum. Nihilominus in explicationem huius rei, & secundæ conclusionis sit.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Istæ tres mensuræ, æternitas, ævum, & tempus, non distinguuntur ex parte successionis rerum quas mensurant, sed tota distinctio earum desumitur ex immutabilitate & uniformitate durationis ipsarum. Hæc conclusio clarissime & apertissime probatur ex dictis, & probationibus secundæ conclusionis. Et hanc docet expressè D. Thom. in 1. par. quæst. 10. art. 5. citato. Et Caietan. ibidem. Itaque tempus est mensura illarum rerum, quæ subijciuntur mutabilitati quantum ad esse accidentale & substantiale, cuiusmodi sunt res corruptibiles, quarum esse substantiale subiectum est corruptioni & variationi; Æternitas verò mensurat ea, quæ nulli inutationi subijciuntur, nec quantum ad esse, nec quantum ad operari, nec quantum ad substantiam, nec quantum ad accidens eius, cuiusmodi est esse divinum, ut diximus præcedenti quæstione, ac subinde eius duratio est uniformis, ævum verò mensurat res quæ quantum ad esse substantiale sunt immutabiles & invariabiles, & earum duratio est simpliciter uniformis, subijciuntur tamen mutationi & variationi quantum ad esse accidentale, quantum ad operationem & motum, & huiusmodi sunt substantiæ angelicæ, & corpora cœlestia.

Definitio ævi.

¶ Ex dictis colligitur primo definitio ævi. Ævum est uniformitas durationis naturæ substantialiter immutabilis, cui coniungi potest accidentalis mutatio. Itaque sicut æternitas est uniformitas durationis divini esse, ut dictum est art. 2. huius quæstionis, ita ævum uniformitas naturæ substantialiter immutabilis, cui coniungitur mutatio accidentalis. In qua quidem definitione uniformitas ponitur loco

generis, & non est verum genus; nam in Deo & æternitate divina est summa & maxima uniformitas, & uniformitas analogicè, quamvis tempus & ævum in uniformitate conveniant uniuocè. Aliud verò quod ponitur in definitione, ponitur loco differentia. In hoc enim distinguitur ævum ab æternitate, ut dictum est, quod ævum (cum teneat veluti medium locum) mensurat naturam substantialiter immutabilem, cui coniungitur accidentalis mutatio. Et sicut uniformitas maxime durationis divini, essendi veluti consequitur divinam immutabilitatem, ita uniformitas durationis rei incorruptibilis substantialiter consequitur eius immutabilitatem.

¶ Secundo sequitur contra Scotum, quod operationes liberæ angelicæ, siue intellectus, siue voluntatis, tam immanentes quam transeuntes, non mensurantur ævo. Ratio est. Quia huiusmodi operationes quantum ad suam substantiam sunt mutabiles ab intrinsecis, sed ævum tantum mensurat ea, quæ secundum substantiam sunt ab intrinseco immutabilia. ergo. Maior probatur. Nam huiusmodi operationes ex sua propria ratione, & ex parte principij à quo procedunt, sunt defectibiles; nam desinunt esse naturaliter. ergo. Secundo, duratio utrarum operationum habet prius & posterius, nam prius incipiunt esse quam desinant esse. ergo non mensurantur ævo. Probatur consequentia. Mensura enim prioris & posterioris in duratione non est ævum. Quia vero mensura mensurentur huiusmodi operationes D. Tho. art. 5. citato ad primum, docet, *Quod huiusmodi operationes angelicæ immanentes mensurantur tempore quodam discreto*, de quo disputatur in materia de Angelis, & Div. Thom. prima par. quæst. 53.

¶ Tertiò sequitur, quod quamvis ævum secundum compatiatur successionem & mutabilitatem, non tamen mensurat ipsam successionem & mutabilitatem, sed illa mutabilitas mensuratur alia mensura. Itaque esse corporis cœlestis mensuratur ævo, motus autem ipsius corporis cœlestis non mensuratur ævo, sed tempore, & idem dicendum est in Angelis. Vnde ad argumentum primum Scoti pro primo corollario, respondetur, quod operatio immanens angelica libera, variabilis est & mutabilis, & ideo non mensuratur ævo, quod verò non habeat successionem, impertinens est, ut iam diximus. Ad secundum argumentum respondetur, quod ut aliquid mensureretur ævo, non satis fuerit, quod habeat totum suum esse, & totam suam perfectionem simul; nam aliàs instans indivisibile nostri temporis mensuraretur ævo, sed necessarium est, quod sit immutabile & invariabile ex natura sua, & quod non possit deficere, operatio autem angelica defectibilis est ex natura sua. Ad tertium argumentum respondetur, quod operatio angelica, quamvis pertineat ad eundem ordinem, ad quem pertinet ipsa substantia angelica, non tamen habet eundem modum essendi quem habet ipsa substantia angelica, ac proinde non habet eandem durationis sui esse mensuram, & hic loquimur de operationibus liberis tantum. Ad quartum in quo disputatur de operationibus angelicis naturalibus, ut est operatio naturalis, qua seipsum cognoscit & diligit, respondetur, quod mensurantur eadem mensura qua substantia angelica, scilicet, ævo, quia habet eundem modum necessarium & indefectibilem, quem habet ipsa substantia. Et de hac operatione loquitur D. Thom. quodlib. 5. art. 7. cum dicit, *Angelum mensurari ævo, non solum secundum suum esse, sed etiam secundum propriam operationem*. Et loquendo de hac operatione, dicendum est, quod quamvis sit eiusdem ordinis cum alijs, non tamen habet eandem immutabilitatem, & eundem

modum

modum immutabilitatis, sed maiorem. Quia ut dictum est questione precedenti, hæ operationes naturales sunt immutabiles, & indefectibiles per naturam.

¶ Quarto, sequitur contra Scotum, quod esse rerum corruptibilem non mensuratur æuo. Quod quidem patet ex dictis. Esse enim rerum corruptibilem non est indefectibile, & immutabile, æuum verò est mensura indefectibilis & immutabilis. Quia verò mensura mensuretur, non est huius loci, sed pertinet ad quartum Physic. D. Thom. docet in 1. par. in ar. 5. citato, quod mensuratur tempore, & quod tempus per se primo, & immediate mensurat esse motus & esse rerum successuarum, mediatè verò, & per se secundo mensurat esse rerum omnium incorruptibilem, quatenus eorum esse substantiale vicissitudine temporis transmutabile est, ita ut vix aliquando in eodem statu permaneat. Et hoc docent omnes Theologi, & hæc est sententia consentanea Scripturæ, & Philosophiæ. Vnde ad argumentum Scoti pro secundo coroll. quod quamuis esse substantiale rerum corruptibilem non sit successuum, non mensuratur æuo, quoniam est mutabile, & corruptibile. Ad confirmationem respondetur, quod ibi optimè dictum est. Ad replicam respondetur, quod iatis est, quod elementa corrumpantur secundum partes, ad hoc quod non mensurentur æuo.

Dubium.

¶ Circa omnia dicta, ut consummate & perfectè explicemus naturam æui. Dubium est an æuum habeat successionem, an sit potius mensura diuisibilis. Et videtur quod sit diuisibilis, & habeat successionem.

¶ Primo arguitur. Si æuum est totum simul & indiuisibile, nullam habens successionem, sequitur quod coexistat illi modo totum tempus secundum omnes eius differentias, & consequenter, quod illi coexistant omnia quæ habebunt esse in aliqua differentia temporis futuri. Consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quia æternitati ideo coexistunt omnes differentie temporis, & totum tempus, quia est indiuisibilis, & tota simul. Falsitas consequentis probatur. Quia alius Angelus qui mensuratur æuo, cognosceret modum futura contingentia, quod dicere est contra fidem, ideo enim Deus cognoscit futura contingentia, quia coexistunt æternitati.

¶ Secundo arguitur. In æuo reperitur longior & breuior duratio, ergo & successio. Consequentia est evidens, ut constat. Antecedens verò probatur. Si Deus creasset Angelum ab hinc mille annis, & alium creasset die præterito, duratio primi Angeli longior esset, & maior duratione secundi Angeli, ergo. Quod si quis dicat, ut dicitur communiter, quod hæc maior duratio tantum pensatur penes ordinem ad nostrum tempus, quatenus Angelus coexistit nostro tempori, non autem reperitur formaliter in æuo, aut in ipsa substantia Angeli mensurata æuo.

¶ Tertiò arguitur contra hanc solutionem. In Angelo, qui fuit creatus ab hinc mille annis, reperitur potentia, ut coexistat longiori durationi nostri temporis, ergo duratio illius Angeli secundum se formaliter, vel saltem virtualiter longior est & maior, quam duratio secundi Angeli. Confirmatur argumentum. Si Deus annihilasset modo Angelum Michaelè cæteris permanentibus, duratio Michaelis breuior esset quam duratio aliorum Angelorum, ergo. Propter hæc argumenta Gabriël. in 2. d. 2. q. 3. tenet, quod æuum est aliquid successuum & diuisibile, & hanc sententiam, & alias refert D. Tho. 1.

par. q. 10. art. 5.

¶ QVARTA conclusio. Æuum est totum simul,

nullam habens successionem, habet tamen adiunctam variationem. Itaque æuum propter affinitatē quam habet cum diuina æternitate, non est successuum, sed indiuisibile, & totum simul, sicut ipsa æternitas, quod verò habeat adiunctam variationem, iam explicatum est supra, quod verò nullam habeat successionem, sed sit totum simul, probatur.

¶ Primo probatur ex. Sacris literis in locis citatis pro secunda conclusione, in quibus æuum accipitur pro æternitate, & est contra propter maximam affinitatem quam habent inter se, sed æternitas nullam habet successionem, sed est tota simul indiuisibilis, ergo similiter æuum.

¶ Secundo probatur ex testimonijs Sanctorum. D. Dionys. cap. 10. de diuinis nominibus, ubi sic ait. *Et proprietas æui est antiquum & inuariabile, & totum secundum totum mensuri.* Vbi significatur aperte quod æuum non habet successionem & diuisibilitatem: nam ut dicit ibi D. Tho. *Æuum in hoc differt a tempore, quod æuum totum mensuratur, totum enim tempus non mensurat totum motum secundum se totum, sed secundum diuersas partes sui mensurat diuersas partes motus, æuum verò mensurat totum secundum se totum, quoniam mensurat rem inuariabilem.* D. Gregor. Nazianz. in loco supra citato clarissime inquit, *Cum verò totum connexum fuerit, tum æuiternum, tum inuincibilis, ubi significat indiuisibilitatem æui, & quod non habet successionem.* Hanc etiam sententiam docet notiter D. Thom. in loco sæpe citato, ubi expresse dicit, *quod æuum non habet prius nec posterius, sicut tempus.* Hanc etiam sententiam tenet Duran. in 1. d. 2. q. 3. Scot. q. 1.

¶ Tertiò probatur conclusio ratione. Nam totum ideo est diuisibile, & habet successionem, & non est totum simul, quoniam illud quod mensuratur tempore, scilicet motus, non est totum simul, sed habet diuisibilitatem & successionem, & prius & posterius. sed id quod mensuratur æuo, non habet successionem, nec variationem, nec prius & posterius, sed est totum simul, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifestæ, Quia inter mensuram, & mensuratum debet esse proportio. Minor verò probatur. Quia mensurat esse substantiale immutabile, & inuariabile, ut iam dictum est. ergo est totum simul, nullam habens successionem, & diuisibilitatem. Confirmatur primo argumentum. Æternitas est tota simul, nullam habens successionem, quoniam mensurat esse diuinum immutabile, sed æuum mensurat esse immutabile secundum esse substantiale, ergo non habet successionem, sed est totum simul. Confirmatur secundo. Ex diuina immutabilitate consequitur veluti propria passio vniuersitas diuinæ durationis in suo esse, ut tota sit simul, nullam habens successionem. ergo ex immutabilitate & incorruptibilitate rerum secundum esse substantiale consequitur vniuersitas durationis illius esse, ita ut sit tota simul, nullam habens successionem. Vnde ad argumenta facta immediate ante istam conclusionem, & quæ procedunt contra illam, respondendum est, ut magis explicetur conclusio nostra.

¶ Ad primum argumentum sunt variz & diuersæ solutiones, quæ adducuntur à Doctoribus. Vna solutio est, quæ colligitur ex dictis artic. 3. in prima conclusione, quod tempus secundum omnes suas differentias non coexistit modo actualiter æuo, sed tantum secundum differentiam præsentialitatis. Itaque tempus præteritum non coexistit æuo, tempus verò futurum non coexistit æui, sed potentia, quæ quidè potentia ex parte temporis est remota, quia ut reducatur in actum, necessaria est realis mutatio ex parte temporis, sed ex parte ipsius æui est potentia proxima.

D. Dionys.

Hreg. Nazianz.

Quarta conclusio.

proxima, quia absque aliqua mutatione æui per solam mutationem temporis, & successionem reduci-
tur in actum. Sicut dicitur in 1. par. q. 55. art. 1. & 2.
dicitur, quod species intelligibilis Angelis, quæ
re-
præsentat aliquam naturam specificam, v.g. naturam
humanam, non repræsentat actu indiuidua humana
non existentia in rerum natura, sed tantum in poten-
tia, quæ ex parte ipsius speciei est omnino proxi-
ma, quia reduci-
tur ad actum per solam mutationem indiuiduorum absque vlla mutatione ipsius speciei.
Et est exemplum optimum. Sicut substantia Ange-
lica mensuratur æuo, ita & species in sui repræsen-
tatione admittit aliquam successionem provenien-
tem non ex mutatione speciei, sed ex mutatione
obiectorum: ita non erit inconueniens, quod sub-
stantia Angeli in coexistentia ad nostrum tempus,
& ad res temporales admittat aliquam successionem,
propter mutationem, & successionem temporis, &
rerum temporalium. Et ita ad argumentum in for-
ma negatur consequentia. Et ad probationem res-
pondetur, quod non ex eo totum tempus coexistit
æternitati actu, quia æternitas est tota simul & in-
diuisibilis, sed quoniam, ut iam diximus, est supre-
ma & eminentissima mensura veluti vniuersalis &
totalis, comprehendens & ambiens inferiores men-
suras, sicut esse diuinum comprehendit in se omne
creatum. Æuum autem quamuis sit mensura super-
ior & perfectior tempore, non tamen se habet ad
tempus sicut mensura vniuersalis & totalis, com-
prehendens tempus in sua eminentia, sicut nec esse
Angelicum comprehendit in sua eminentia esse
rerum temporalium absolute & simpliciter, ut di-
ximus quæst. 4. Ad secundum argum. respondetur,
quod ibi optime dictum est. Et ad tertium argum.
quod est replica contra illam solutionem, responde-
tur, quod duratio Angeli potest dupliciter consi-
derari, vno modo secundum seipsum absolute, &
sic considerata non potest esse longior nec breuior,
cum sit indiuisibilis, nec duratio vnius Angeli ha-
bet potentiam aut virtutem in semetipsa, ut longio-
ri durationi nostri temporis coexistat. Secundo po-
test considerari prout subest productioni & incepti-
oni instantaneæ. Et hoc modo considerata, fun-
damentum habet, ut longiori aut breuiori durati-
oni nostri temporis coexistat, & hoc quidem non
propter seipsam, sed ratione sue inceptions, quæ
instanti indiuisibili mensuratur, quæ proinde potest
comparari ad instanti indiuisibile nostri temporis,
& etiam ad durationem successiuam nostri tempo-
ris. Quod si quis dicat, creatio Angeli, & eius con-
seruatio non differunt secundum rem, sed conserua-
tio Angeli mensuratur æuo sicut & ipsa angelica
substantia, ergo creatio Angeli non mensuratur in-
stanti indiuisibili, sed æuo. Respondetur, quod iden-
tice loquendo, creatio Angeli, & eius conseruatio
idem sunt, differunt tamen formaliter loquendo, ut
docet D. Thom. 1. par. q. 45. art. 3. ad 3. ut dicemus
infra. Creatio enim supra conseruationem addit no-
uitatem essendi. Et ita creatio secundum quod im-
portat hanc nouitatem essendi, indiuisibili instanti
mensuratur: nam ista nouitas essendi substantiæ an-
gelicæ per vnicum tantum instans indiuisibile durat.
Ad confirmationem respondetur, quod esse an-
gelicum vel cuiuscunque rei incorruptibilis secun-
dum esse substantiale non habet in se ex natura sua
principium suæ desitionis, ut definiuimus quæstio.
precedenti, & ita annihilatio Angeli non fit secun-
dum naturalem potentiam, quæ fit in ipso Angelo
ad sui annihilationem, sed secundum potentiam
Dei absolutam, & supernaturalem: ea verò quæ sūt
supra naturam, non mutant rerum naturam, & ita
quamuis in illo casu duratio vnius Angeli sit bre-

uior per miraculum duratione alterius, absolute
tamen duratio cuiuscunque æterni est tota simul
indiuisibilis. Secundo respondetur, ut dictum est ad
tertium, quod duratio Michaelis secundum se con-
siderata, nec longior est, nec breuior duratione
aliorum angelorum, sed prout subest in illo casu an-
nihilationis miraculosa, coexistit per accedens bre-
uiori durationi nostri temporis. Aduertendum
tamen est cum Caietan. in illo art. 5. citato, *Quod in
illo casu creatio & annihilatio Michaelis mensuratur
duobus instantibus temporis discreti, itaque ex succe-
ssione qua instans annihilationis succederet instanti
creationis, constitueretur tempus discretum*, quæ quidē
doctrina Caiet. non est accipienda strictē, & cum
proprietate, sed per ordinem ad nostrum modum
concipiendi. Nam cum annihilatio non sit vera actio,
aut passio, nec in termino ad quem ponat aliquid
entitatis, non mensuratur propriē aliquo instanti
reali, sed potius instan. i imaginario, & ita etiam in-
telligitur D. Thom. 1. par. q. 61. art. 2. ad 2. cum di-
cit, *Quod ex non esse, quod habuit Angelus ante crea-
tionem, & ex esse quod per creationem accepit, consti-
tuitur tempus discretum compositum ex duobus instan-
tibus sibi succedentibus*. Hæc doctrina largē est ac-
cipienda. Primò quia non esse Angeli ante creatio-
nem non potuit mensurari aliqua reali mensura,
aut aliquo vero instanti, sed imaginario tantum.
Secundo quoniam esse etiam quod per creationem
accepit Angelus, cum sit totale perfectum, & inde-
fectibile, nō poterit mensurari partiali, imperfecta,
& defectibili mensura, cuiusmodi est instans tempo-
ris discreti, sed necessariò statuenda est mensura
perfecta & indefectibilis qua mensuretur, & hæc
mensura est æuum. Hæc dicta sint de æuo.

¶ Ad argumenta facta in principio articuli, res-
pondetur: ad primum, quod est sextum huius quæ-
stionis, respondetur, quod quamuis esse creatum
omne sit participatum, ac subinde mutabile, abso-
lutē loquendo, tamen ut dictum est quæstio. præce-
denti, vnum esse creatum est minus mutabile quam
aliud, imò in rebus incorruptibilibus esse substan-
tiale est immutabile secundum ordinem & cursum
nature, non verò in rebus corruptibilibus, & ita
esse creatum non est eiusdem rationis quantum ad
immutabilitatem in omnibus rebus creatis, & ita nō
mensurantur vnica mensura. Diuinum verò esse ha-
bet vnicam rationem summę immutabilitatis, & ita
vnica mensuratur, nempe æternitate.

¶ Ad secundum argumentum articuli responde-
tur, quod omnes visiones beatificæ mensurantur
vnica mensura, quoniam sunt eiusdem rationis qua-
tum ad immutabilitatem. & differentia illa mate-
rialia non tollit eandem rationem immutabilitatis.
Ceterum actus essendi, quamuis solum differat ma-
terialiter in omnibus rebus creatis, tamen ratione
illius differentię res creatę habent diuersam ratio-
nem immutabilitatis, ut diximus. Et ita habent di-
uersam rationem mensurę, & per hoc respondetur
etiam ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum articuli, iam constat
ex dictis quæst. præcedenti, quod quamuis nulla res
creata vel creabilis habeat plenitudinem essendi,
sed solum partialem rationem, nihilominus tamen
vna est immutabilior altera.

¶ Ad quartum argumentum articuli. Dubium
est, utrum Deus possit producere aliam mensuram
creatam ordinis naturalis perfectiorem, quam sit
æuum. Ratio dubitandi a parte affirmatiua est. Quia
nulla videtur implicatio, ut dicit quartū argumen-
tum, quod detur aliqua creatura, quæ sit immu-
tabilior quam supremus Angelus. ergo nulla videtur
implicatio, quod detur alia mensura eminentior quā
æuum.

Bb 2 æuum.

zuum. Probatur consequentia. Nam mensura consequitur vniformitatem & immutabilitatem. Ad hoc dubium mihi videtur dicendum, quod potest Deus producere alium eum perfectius, materialiter loquendo, non verò formaliter, etiam de potentia Dei absoluta. Prima pars huius dicti constat ratione dubitandi facta, quæ hoc coniungit. Si Deus produceret modo Angelum perfectiorem quam sit supremus Angelus, esset aliud æuum materialiter in illo, sicut esset aliud tempus materialiter loquendo, si Deus produceret aliud mobile excellentius. Secunda verò pars huius dicti probatur: Quia formaliter loquendo, non potest Deus facere aliquam creaturam, quæ habeat immutabilitatem alterius rationis ab immutabilitate, quæ est in supremo Angelo. Nam ut diximus quæst. præcedenti art. 7. non potest Deus producere aliquam creaturam ita immutabilem secundum esse substantiale, quod non coniungatur ei aliqua mutatio accidentalis. ergo formaliter loquendo, erit eiusdem immutabilitatis. Ita quæ sicut dicit Caietan. 1. par. q. 50. art. 1. quod supremus gradus creabilis à Deo iam est productus, videlicet, gradus intellectualitatis, & Deus non potest producere perfectiorem gradum, potest tamen intra illi gradum producere creaturam intellectualem perfectiorem veluti materialiter. ita in proposito. Et per hoc respondetur ad quartum argumentum articuli.

¶ Ad quartum argumentum articuli. Est dubium optimum, an tantum sit vnicum æuum, quod quidam dubium disputat optimè D. Thom. 1. par. q. 10. ar. 6. & Caietan. ibidem. Soncinas 12. Metaph. q. 55. & multi alij moderni Theologi. Breuiter respondendum est, ut ad altiora procedamus. Dicendum igitur est, quod formaliter & completè est tantum vnicum æuum residens in supremo Angelo. Ratio huius est. Quia secundum Arist. 10. Metaph. tex. 4. *Primum in vnoquoque genere est mensura omnium aliorum*, sed supremus Angelus habet rationem primi in ra-

tionem æuiterni. ergo est eorum mensura, & ex consequenti in illo residet æuum, quod est mensura omnium æuiternorum. Confirmatur hæc ratio. Duratio supremi Angeli perfectior est, & vniformior in ratione durationis, quam duratio aliorum. ergo in ratione durationis est mensura illorum. Probatur consequentia ex regula Arist. *Primum in vnoquoque genere est mensura omnium aliorum*. Aduertendū tamen est, quod illud æuum, quod est in supremo Angelo, mensurat durationem aliorum quoad vniformitatem, qui est proprius modus mensurandi mensuræ indiuisibilis & perfectæ, cuiusmodi est æuum, non tamen mensurat quoad longitudinem & breuitatem. Nam hic modus mensurandi est proprium mensuræ successiuæ, cuiusmodi est tempus. Secundo aduertendum cum Caietan. quod in quolibet æuiterno sicut reperitur propria & intrinseca duratio vniformis, ita etiam reperitur proprium & intrinsecum æuum, quod tamen materialiter, & incompletè habet rationem æui; nam vniformitas æui non est maxima & completa nisi in supremo, ubi obtinet supremam & maximam rationem vniformitatis. Et ita in solo illo habet formalissimam & completam rationem æui. Denique adnotandum est, quod æuum in supremo Angelo distinguitur formaliter à duratione illius Angeli, in quo constituitur, sicut modus eius substantialis; nam æuum est vniformitas durationis Angelicæ, ut iam dictum est, vniformitas autem durationis est modus ipsius durationis intrinsecus, qui proinde substantialis est, cum ipsa duratio Angelica sit etiam substantialis, & hæc distinctio sufficit ad hoc, quod sit mensura realis non solum durationis aliorum Angelorum inferiorum, verum etiam durationis supremi Angeli. Ex dictis in hoc articulo soluitur vltimum argumentum huius quæstionis. Et ex dictis in tota hac quæstione soluitur septimum argumentum quæstionis principalis, & radicalis.

¶ Ad octauum quæstionis principalis & radicalis.

QVAESTIO OCTAVA GRAVISSIMA

Et ad explicandum difficillima.

Utrum diuinum esse sit summum & maximum cognoscibile.



¶ Hæc quæstio proposita est ad explicandam amplitudinem diuini esse, & eius summam actualitatem & puritatem; nam ut statim dicemus, cognoscibilitas ex entitate oritur, & ex puritate & actualitate, veluti ex radice pululat. Et ideo hæc difficultas maxima cum diligetia à me explicanda est. Et videtur quod diuinum esse non sit summum & maximum cognoscibile.

¶ Primo arguitur argumento octauo principali. Nam alias cognoscibile diceretur analogicè de

Deo & creaturis. ergo.

D ¶ Secundo arguitur. Summum & maximum cognoscibile, prout in se est tale, non potest contineri intra latitudinem rationis formalis obiecti intellectus creati. sed diuinum esse, prout in se est, continetur intra latitudinem rationis formalis obiecti intellectus creati. ergo diuinum esse non est summum & maximum cognoscibile. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Quia 1. Ioan. cap. 3. dicitur, *Quod cum apparueris, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est*. Vbi clare supponitur, quod diuinum esse est cognoscendum sicuti est. ergo continetur intra latitudinem rationis formalis obiecti intellectus creati. Alias enim etiam de potentia Dei absoluta videri non posset sicuti est. Maior verò probatur, quia intellectus creatus est finitus & limitatus secundum essentiam suam; nam fluit ab essentia finita & limitata. summum autem & maximum cognoscibile

cognoscibile dicit infinitatem simpliciter & absolute loquendo. ergo tale cognoscibile non continetur intra latitudinem rationis formalis obiecti intellectus creati.

¶ Terriò arguitur. In creaturis intellectualibus non potest esse naturalis inclinatio ad videndum Deum, & cognoscendum eum sicuti est. sed si diuinum esse esset summum & maximum cognoscibile, esset talis inclinatio naturalis. ergo non est summum & maximum cognoscibile. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam diuinum esse clarè visum, prout in se est, est finis supernaturalis transcendens totum naturæ ordinem, vt constat. ergo non potest esse naturalis inclinatio respectu illius. Minor verò probatur. Vnaquæque potentia naturaliter inclinatur ad illud, in quo reperitur formalis ratio sui obiecti, quia talis ratio formalis est eius perfectio. sed in diuino esse reperitur formalis ratio obiecti intellectus creati perfectissima; nam reperitur in eo maxima intelligibilitas & cognoscibilitas. ergo naturaliter inclinatur ad illud.

¶ Quarto arguitur. Impossibile est, quod summi & maximi cognoscibilis detur species impressa creata. ergo diuinum esse non est summum & maximum cognoscibile. Consequentia est bona. Maior probatur. Nam species impressa rei debet esse eiusdem ordinis cum re ipsa, vt insinuat D. Dionys. cap. 1. de diuinis nominib. sed nulla res creata potest esse eiusdem ordinis cum summo & maximo cognoscibili, nam res creata est finita, summum verò cognoscibile infinitum. ergo. Minor verò probatur. Nam potest dari lumen creatum clarum illuminans Deum sicuti est, & de facto datur in beatis. ergo potest dari species creata. Probatur consequentia. Sicut species est principium effectuum intellectus, & similitudo rei intellectæ, ita lumen illud est principium efficiens diuinæ visionis, vt est notum; & est similitudo Dei, vt docet D. Thom. 1. par. q. 12. art. 2. vbi dicit, *Quod requiritur ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visus potentie*, & loquitur clare de lumine gloriæ. ergo.

¶ Quinto arguitur. De facto modò datur in beatis species creata impressa huius diuini esse. ergo non est summum & maximum cognoscibile. Consequentia est bona. Et probatur ratione facta in præcedenti argumento pro probatione maioris. Antecedens verò probatur. De facto beati cognoscunt diuinum esse sicuti est, vt constat ex illo loco Ioannis citato in secundo argumento. sed non cognoscunt diuinum esse sicuti est, per ipsam diuinam essentiam unitam in ratione speciei intelligibilis. ergo per speciem creatam. Consequentia probatur. Nam cognitio (quæ est per assimilationem) fieri non potest sine specie. Minor verò probatur. Nam essentia diuina non potest vniri intellectui creato in ratione speciei intelligibilis; nam de ratione speciei intelligibilis est, quod vniatur intellectui creato, & quod in illo recipiatur tanquam eius forma. sed diuina essentia non potest recipi in aliquo subiecto, vt de se patet, & docet illud D. Thom. 1. par. quæst. 3. art. 6. 7. & 8. ergo.

¶ Sexto arguitur. Impossibile est, quod summi & maximi cognoscibilis detur verbum creatum, & similitudo expressa creata. sed diuini esse sicuti est, datur verbum creatum. ergo non est summum & maximum cognoscibile. Consequentia est bona. Maior probatur eadè ratione qua probata est maior quartæ argumenti. Minor verò probatur. Quia beati cognoscunt & intelligunt ipsum diuinum esse sicuti est, vt constat ex illo testimonio Ioannis citato in secundo argumento. sed de ratione intellectus est verbum, vt docet D. Tho. multis in locis, præcipue

1. par. q. 27. art. 1. vbi dicit, *Quod quicumque intelligit, hoc ipso quod intelligit, procedit intra ipsum conceptionem rei*. nomine verò conceptionis intelligitur verbum, vt apertè colligitur ex doctrina D. Tho. ibidem. ergo.

¶ Septimò arguitur. Si diuinum esse est summum & maximum cognoscibile, sequitur, quod intellectus creatus per sua naturalia non possit illud cognoscere, vt in se est. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Nam summum & maximum cognoscibile excedit omnem creatum intellectum; nam intellectus creatus non est summè cognoscitiuus per sua naturalia, & ita non est proportio inter intellectum creatum & summum cognoscibile. ergo per sua naturalia non potest illud cognoscere. Probatur consequentia. Nam ad cognitionem requiritur proportio inter intellectum & cognoscibile. Falsitas consequentis probatur. Nam Deus in ratione cognoscibilis continetur intra rationem obiecti intellectus creati, aliàs enim intellectus creatus nec supernaturaliter posset illum cognoscere. ergo intellectus creatus per sua naturalia habet virtutem respectu talis obiecti.

¶ Octauò arguitur. Si diuinum esse est summum & maximum cognoscibile, sequitur, quod ad illud cognoscendum intellectus creatus indigeat lumine gloriæ. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Virtus cuiuscunque intellectus creati, finita est, & limitata, ac subinde non habet proportionem cum summo cognoscibili. ergo indiget lumine gloriæ ad illud cognoscendum. Falsitas consequentis probatur. Nam in rebus sensibilibus illud quod est per se lucidum, non indiget alio lumine vt videatur. sed Deus est per se lucidus, imò maximum & summum lucidum. ergo.

¶ Nondò arguitur. Si Deus est summum & maximum cognoscibile, sequitur, quod nullus intellectus creatus possit Deum comprehendere. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quia intellectus creatus est finitæ & limitatæ capacitatis, vt constat, summum verò cognoscibile dicit infinitam cognoscibilitatem. ergo intellectus creatus non potest illud comprehendere. Falsitas consequentis probatur: Quia de facto quilibet beatus videt euidenter omnia prædicata quidditatiua Dei. ergo omnis beatus comprehendit Deum. Antecedens est notum. Nam clarè videt totum Deum. Consequentia verò probatur. Quia qui scit euidenter omnia prædicata quidditatiua alicuius creaturæ, comprehendit illam, vt constat. ergo idem erit de Deo.

¶ In oppositum est. Vt constat ex dictis in conclusionibus principalis quæstionis, esse diuinum, est summum & maximum ens, claudens in se omnem perfectionem essendi maxima cum puritate. ergo est summum & maximum cognoscibile. Probatur consequentia; nam cognoscibilitas ex entitate & actualitate veluti ex radice oritur.

¶ In hac grauissima & difficillima quæstione duo explicanda sunt. Primum est diuina cognoscibilitas in se, quomodo diuinum esse in se habeat cognoscibilitatem. Secundum est diuina cognoscibilitas in ordine ad intellectum creatum, videlicet, quomodo diuinum esse cognoscibile sit à creato intellectu.

¶ PRIMA conclusio fundamentalis totius materię circa primum. diuinum esse est summum, & maximum cognoscibile, ambiens & contiuens omnem rationem cognoscibilitatis. Et est ipsa cognoscibilitas pura, & in abstracto, quantum est in se. Hæc conclusio maxima cum diligentia probanda est,

Prima conclusio.

B b 3 quo.

quoniam est fundamentum omnium dicendorum.

¶ Primo probatur ex Sacris literis. Et quoniam testimonia Sacrarum literarum sunt multa, reducenda sunt ad ordinem. Et primo in ordine collocantur testimonia, quæ significant maximam abundantiam cognoscibilitatis. Ps. 103. dicitur de Deo, *Amictus lumine sicut vestimento*. In quo quidem testimonio abundantissima Dei cognoscibilitas significatur; nam in eo quod fit mentio de lumine, maxima Dei cognoscibilitas insinuat. Etenim lux inter omnia corporalia est maxime cognoscibilis, & primum cognoscibile cum habeat maximam puritatem inter corporalia, in eo verò quod dicitur *Deus lumine amictus*, summa & maxima abundantia claritatis, & cognoscibilitatis designatur. Et prima ratio est. Sicut in homine nihil apparet nisi vestimentum quo circumdatur omni ex parte; ita in Deo quidquid apparet, est lux & cognoscibilitas, & omni ex parte est circumdatus lumine veluti vestimento, & ita est summè & maxime cognoscibilis, sicut est summum & maximum ens. Secunda ratio, illaque potissima est. Nam regula est Sacre scripturæ, qua adducit Adamus super epistolam D. Pauli ad Rom. cap. 13. in illis verbis, *Induimini Dominum Iesum Christum*, quod Hebræi vtuntur verbo induendi, & nomine indumenti & vestis ad designandam maximam abundantiam, eo quod vestis & indumentum præcipue Iudæorum est veluti abundans & vndique circumdatus, & operit. Et ita ad significandam abundantiam & maiestatem, inferiores vestium partes prolixiores esse solent, & eo longiores, quo maiorem quisque fastum præ se fert, & ita dicere solemus, *Loque arrastra bona*. Huius regulæ exempla sunt innumera in Sacris literis. Breuiter aliqua adducenda sunt. Est locus optimus Psal. 64. Vbi nostra littera habet, *Induti sunt arietes ouium*, legit D. Hieronymus, *Vestientur greges agni, id est, erunt fetose & abundantes*, & in eodem Psal. Vbi nostra littera habet, *valles abundabunt frumento*, legunt alij, *valles vestientur frumento*. Isai. 61. *Pallium laudis pro spiritu meritis, id est, maxima & abundans laudatio*. & Apocalyp. 4. de senioribus qui erant ante thronum dicitur, *quod erant circumamicti stolis albis*, ad significandam maximam abundantiam puritatis & gloriæ. Igitur Regius vates ad significandam maximam & abundantissimam Dei cognoscibilitatem, dicit de Deo, *quod erat amictus lumine sicut vestimento*. Confirmatur hoc ex illa mirabili visione Isai. cap. 6. adiuncta eadem regula. Nam ad significandam illam maximam & summam cognoscibilitatem, Deus depingitur veluti amictus vestimento lucis & claritatis, & gloriæ, ita vt inferiores partes vestimenti splendoris, templum claritate replerent, dicitur. n. *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum & eleuatum, & ea quæ sub ipso erant, replebant templum*, vbi alia littera habet conformiter ad textum Hebræum, *simbræ eius replebant templum*, ad designandas illas vestium partes, quæ prolixiores solent esse in hominibus maxime auctoritatis. Et quod hic depingitur Deus amictus vestimento claritatis & gloriæ, constat. Tum ex eo quod *Seraphim velabant faciem duabus alis*, quia non poterant sustinere tam magnum splendorem, vt dicunt omnes Sancti interpretantes hanc visionem. Tum etiam, quia *Seraphim clamabant, plena est omnis terra gloria eius*, id est, diuina claritate. Igitur Deus est amictus lumina gloria, & maxima claritate, ac subinde est maxime cognoscibilis, & plenè & summè cognoscibilis.

¶ Secundus modus loquendi Sacre scripturæ, in quo significatur hæc diuina & summa cognoscibilitas, est ille, in quo diuina essentia prout in se est, vocatur ipsa lux in abstracto Ioan. cap. 1. *Erat lux*

vera, &c. Et de Ioanne Baptista dicitur ibi, *Quod non erat ille lux, sed vt testimonium perhiberet de lumine*. Et primæ Ioan. cap. 1. *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt velle*. Et idem habetur in multis alijs locis. Quod verò in isto modo loquendi significetur summa & maxima Dei cognoscibilitas, constat. Tum quoniam vt dicit D. Thom. super illud Pauli primæ ad Timoth. 6. *Lucem habitas, &c.* Lux in sensibilibus est principium formale videndi, & ipsa per se ipsam maxime visibilis. Tum etiam & præcipue. Nam vt supra dictum est in secundo fundamento principalis quæstionis, maxima differentia est inter abstractum & concretum; nam abstractum semper dicit totam perfectionem talis formæ, concretum verò non semper, & hac ratione diximus, quod Deus vocatur ipsum esse, ad significandum, quod Deus habet summam & maximam perfectionem essendi. Et ita Deus dicitur ipsa lux in abstracto, dicitur de Deo, ad significandum, quod includit omnem rationem & perfectionem lucis, sicut continet omnem perfectionem entis, ac subinde, quod est summè & maxime cognoscibilis; nam omnia ista loca loquuntur de luce spirituali, cum Deus sit omnino spiritualis, hac etiam ratione Deus Ioan. 14 dicitur ipsa veritas in abstracto.

¶ Tertius modus loquendi Sacre scripturæ oritur ex isto. Dicitur enim Deus *Lucem habitare inaccessibilem*, vt patet primæ ad Timoth. cap. 6. in quo aperte significatur summa & maxima cognoscibilitas. Deus enim habitat apud seipsum, vnde seipsus vocat lucem inaccessibilem. Item nam vt dicit ibi Caietan. in hoc loco, Paulus explicat maximam excellentiam diuinæ lucis & claritatis respectu omnium, ita vt sicut lux Solis est maxima & summa per respectum ad corporea, ita diuina lux intelligibilis absolute & simpliciter est summa & maxima respectu omnium, ergo.

¶ Quartus modus loquendi Sacre scripturæ est, in quo Deus ipse dicitur gloria in abstracto, vt constat ex locis adductis in secunda conclusione quæstionis principalis in locis quæ adducuntur tertio loco. Gloria enim inter alia multa significat claritatem & splendorem, vt patet ex illo Isai. cap. 6. *Plena erat omnis terra gloria eius*, id est, diuina claritate, & splendore, & Isai. cap. 60. *Surge illumina Hierusalem, quia venit lumen tuum, & gloria Domini super te orta est*, vbi gloria idem significat quod splendor & claritas. Et ita subditur, *& ambulabunt gentes in lumine tuo, & reges in splendore ortus tui*. Hac etiã ratione D. Paulus ad Hebræ. c. 1. Filium Dei vocat splendorem ipsum gloriæ in abstracto, quod idem est atque illud quod dicitur de diuina sapientia. Sapientia cap. 7. *Candor est enim lucis æternæ*. Quæ loca in demonstrationibus amplius explicabuntur. Cum igitur Deus sit ipsa gloria, est ipsa lux, & ipse splendor, ac subinde est summè & maxime cognoscibilis. Et hac etiam ratione Psal. 23. Deus dicitur *Rex gloriæ*, ad significandam maximam celsitudinem, & eminentiam in claritate & luce, vt dicemus infra.

¶ Quintus modus loquendi Sacre scripturæ est, in quo Deus propter suam maximam & summam cognoscibilitatem dicitur incognoscibilis, vt patet Psal. 17. *Posuit tenebras latibulum suum*. Psal. 96. *Nubes & caligo in circuitu eius*, primæ ad Timoth. 6. *Lucem habitat inaccessibilem*, primæ ad Timoth. cap. 1. *Regi seculorum immortalis inuisibilis, &c.* Et ad Coloss. cap. 1. loquens Paulus de Christo Domino dicit, *quod est imago Dei inuisibilis, & sunt alia innumera loca in Sacris literis, in quibus hoc apertissime significatur*.

¶ Sextus modus loquendi est, in quo Deus dicitur

tur Pater luminum, ut patet Iacob. cap. 1. *Descendit a Patre luminum*, quo in loco sacra scriptura loquitur de Deo sicut de Sole; nam sicut Sol est Pater, & genitor lucis corporalis, ita Deus est Pater & genitor lucis spiritualis. Unde sicut Sol habet plenitudinem lucis corporalis, & est summè cognoscibilis, ita Deus significatur summè cognoscibilis. Et hac ratione Psal. 18. dicitur de Deo, *quod in Sole posuit tabernaculum*. & in multis locis Sacra scripturæ depingitur per modum Solis, ad significandam eius summam & maximam cognoscibilitatem.

¶ Secundò principaliter probatur conclusio ex ipsa Ecclesiæ confessione, quæ ipsum Deum vocat lumen in Symbolo fidei, dicens *Lumen de lumine*, Deum verum de Deo vero. In quo apertè significatur quod Deus est summè & maximè cognoscibilis, sicut ipsum lumen est summum & maximum cognoscibile.

¶ Tertiò principaliter probatur conclusio ex diuinis Sanctorum. In primis D. Dionys. cap. 4. de diuinis nominib. docet istam Dei summam & maximam cognoscibilitatem, loquitur enim ibi de Deo, veluti de Sole. Et explicat claritatem & splendorem Solarem, & per illam diuinam lucem & claritatem summam. Et ita subdit de Deo. *Igitur lumen intelligibile dicitur, quod est super omne lumen bonum, sicut radius fontaneus & supermanans luminis effusio, omnem supermundanam, & circa mundanam, & mundanam mentem ex plenitudine ipsius illuminans, & intellectuales ipsarum totas virtutes renouans, & omnes excedens, eo quod superextendatur, & omnia comprehendens, eo quod superiaceat, & simpliciter omnem illuminatiue virtutis dominationem, sicut principaliter lucens & superlucens, & in seipsa coassumens & superhabens, & præhabens, & intellectualia, & rationalia omnia congregans, & inde, tria faciens.* Vbi apertè D. Dionys. explicat summam Dei cognoscibilitatem, & quod excedit omne cognoscibile & intelligibile. D. August. tom. 9. lib. soliloq. cap. 34. ubi constituit considerationem quandam Diuinæ Maiestatis. inter multa alia, quæ de Deo dicit, ait: *Lumen verum, lumen sanctorum, lumen delectabile, lumen admirabile, lumen superlaudabile, & ita quod lux quæ semper lucet, & lux beatissima, &c.* Quæ omnia explicant Diuinæ Maiestatis summam & maximam cognoscibilitatem. Et in eodem tomo lib. de cognitione veræ vitæ, cap. 8. & 9. Et quoniam iste locus mirabilis est, & mirabili stylo Dei claritatem & cognoscibilitatem declarat, ad longum hic referendus est: intendit enim Augustinus per quosdam gradus ascendere ad explicandam summam claritatem Regis gloriæ; & ait. *Imprimis igitur hunc corporeum Solem mente consideremus, cuius claritudine totum mundi orbem illuminari videmus. Post hunc Solem milia milium Angelorum Deo ministrantium attendamus, quos singulos ratione monstrante septies, imò centies Sole splendiores sciamus; nam hic Sol est minister mundi, Angeli autem templa Dei. Quantum ergo differt templum Dei à seruo mundi, tantum differt claritas Angelorum à claritate Solis. Deinde decies milies centena milia sublimium Angelorum Deo altissimi perpendamus, quos singulos centies, imò milies præ Sole clariores pro certo noscamus. Sicut enim Luna stellas, Sol Lunam in claritate excellere cernitur, sic quilibet superior ordo Angelorum inferiorem ab Angelis usque ad Seraphim gloria, dignitate, claritate præcellere creditur. Post hos innumerabilia milia sanctorum animarum inspicimus, quas singulas longe Sole lucidiores, Angelis beatitudine & claritate cœquandas non dubitamus. Tot & tantis luminibus singulariter consideratis, singulorum etiam magnitudinem contemplantur, quatenus ad id quod im-*

tueri anhelamus, facilius subleuemur, &c. Et subdit ita. *Hinc iam mens se in alta eleuet, cor suum quantum potest dilatat, tot lucis inestimabili claritate, incomparabili magnitudine resplendentes sub se prospiciat, super se vero quandam admirabilem lucem, quæ omnium illarum lucum lux sit intendant, quæ sit super tot & tantas lucis longe resulgeat, sicut Sol super omnes stellas luceat, cuius lucis ineffabilem magnitudinem, & admirabilem pulchritudinem illa tot & tante lucis iugiter admirentur, & in eius affluentiissimam dulcedinem indefesse prospicere delectentur. Hac profectò est lux inaccessibleis quam inhabitat essentia Dei, solis mundi cordibus visibilis.* Et in principio cap. 9. inquit. *Taliter intentio nostra imaginem eius contempletur, scilicet talem lucem, quæ sit super Sole, ut Sol super candelam resplendeat, imò talem quæ sit*

*super innumera Angelorum & animarum milia præ Sole centies splendida, ut Sol super sydera resulgeat. Unde dicitur Pater luminum in Canonica Iacobi. Plura loca Augustini adducuntur infra. D. Hieronym. lib. 2. aduersus Pelagianos inquit, Deus lux pura appellatur, & tenebræ in eo non sunt ullæ, quando dicit, nullas tenebras in Dei lumine reperiri, ostendit omnia aliorum lumina aliqua sordide maculari. Denique & Apostoli appellantur lux mundi, sed non est scriptum, quod in Apostolorum luce nulla sint tenebræ. Et de Ioanne scribitur. Non erat illi lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Unde & de eo scriptum est, qui solus habet immortalitatem, & lucem habitat inaccessibleem, & subdit rationem Hieronymus, quia ipse solus per naturam est pura lux, sicut pura immortalitas, &c. Hanc etiam conclusionem tenet omnes expositores Sacra scripturæ, præcipue super locum illum Pauli primæ ad Timoth. 6. *Lucem habitat.* Et alia quamplurima loca Sacra scripturæ, & Sanctorum adducuntur, infra art. 7. & 9.*

¶ Quartò principaliter probatur conclusio auctoritate omnium Scholasticorum: omnes enim, docent istam sententiam. Præcipue tamen noster D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 1. ubi ait. *Deus qui est in actu, purus absque omni permutatione potentie quantum in se est, est maximè cognoscibilis.* Et art. 7. inquit, *quod Deus est infinite cognoscibilis.* 3. contra gent. cap. 51. expresse docet, *quod diuina essentia est ipsa veritas, & intelligibilitas in abstracto.* Idem docet cap. 55. Et in quæst. 8. de veritat. art. 3. ad secundum, ait, *Quamuis essentia diuina sit in se maximè cognoscibilis, &c.* Et idem dicit expresse in solutione ad tertium. Et alia quamplurima D. Thom. loca adducuntur infra art. 7. & 9.

¶ Quintò probatur conclusio demonstrationibus metaphysicis. Prima demonstratio est. Deus est ipsum esse purum & abstractum, ambiens & continens omnem perfectionem essendi, ut dictum est supra in conclusionibus quæst. principalis, & in quæstione propoſita in solutione ad primum, in omnibus illius articulis. ergo summè & maximè intelligibilis, claudens omnem rationem intelligibilitatis. Probatur consequentia ex Arist. 9. Metaph. tex. 20. ubi dicitur. *Quod in tantum est unumquodque intelligibile, in quantum est ens, & quod quantum habet aliquid de entitate, tantum habet de intelligibilitate, & quod intelligibilitas oritur ex actualitate, & entitate.* Unde D. August. tom. 8. super Psal. 7. circa finem inquit, *Esse ad lucem pertinet, non esse ad tenebras, quati significet, quod tantum habet aliquid de luce & intelligibilitate, quantum de entitate, & in tantum deficit ab intelligibilitate, in quantum deficit ab entitate.* Cum igitur Deus sit ipsum esse plenissimum, & perfectissimum, nihil deficiens ab entitate, erit summum intelligibile, habens omnem

nem perfectionem intelligibilis. Qua ratione Diuus Paulus primæ ad Timoth. 6. mirabili artificio coniungit illos duos titulos. *Solus habet immortalitatem & lucem habitat inaccessibilem.* In priori enim titulo significatur plenitudo essendi, ex qua oritur omnimoda immutabilitas & immortalitas in Deo. in secundo verò titulo significatur plenitudo cognoscibilitatis, ut iam diximus. Et quia ex plenitudine essendi oritur plenitudo cognoscibilitatis: ideo postquam Deum immortalem, subdit, Deum habitare lucem inaccessibilem, quali ex priori titulo oritur secundus, & primus sit radix secundi. Et eadem ratione idem Apostolus in eadem epistola capit. 1. coniungit illos duos titulos, *immortali, inuisibili*: nam in primo, ut diximus, significatur plenitudo essendi, in secundo verò aperte significatur plenitudo maxima cognoscibilitatis, ratione cuius videri non potest ab intellectu creato. Et ita ad significandum, quod Deum esse inuisibilem propter plenitudinem lucis, oritur ex plenitudine essendi, præcedit ille titulus, *immortalis*, quasi causa vel radix & ratio formalis cognoscibilitatis. Et idem Paulus ad Hebræ. cap. 2. volens explicare quod verbum diuinum sit ipsa lux communicata à Patre, dicit, *quod est splendor gloriæ*. idest claritatis. vbi vocatur ipse *splendor*, in abstracto, & reddens rationem quare sit ipse *splendor*, subdit, *figura substantiæ eius*: illa enim particula (&) aliquando in Sacris literis accipitur causaliter, ut Ioan. cap. 1. Reddens rationem Euangelista, quare homines possent filij Dei fieri, dicit, *Et Verbum caro factum est*, idest, quia Verbum caro factum est, igitur Paulus volens reddere rationem quare Filius sit ipse splendor Patris, dicit, *& figura substantiæ eius*, idest, quia habet esse purum & abstractum cum omni plenitudine essendi, sicut ipse Pater, ita ut plenitudo lucis semper oriatur ex plenitudine entitatis & actualitatis. Hoc idem significat Salomon Sapientiz cap. 7. cum dicit, *Candor est enim lucis æternæ*. Et subdit rationem, *Et speculum sine macula Dei maiestatis, & imago bonitatis illius*, significans, quod ex plenitudine essendi maxima cum puritate, & sine aliqua macula oritur, quod sit candor in abstracto ipsius *lucis æternæ*. Denique hæc ratio gloria in Sacris literis significat totum esse, & purissimum ipsius esse, ut iam supra diximus in secunda conclusione quætionis principalis. Significat etiam claritatem & splendorem, ut diximus in hac conclusione. in quarto modo loquendi Sacre scripturæ. Quoniam lux & claritas, & cognoscibilitas oritur ex entitate, & sicut Deus est plenus gloria, idest puritate essendi, ita est plenus claritate & cognoscibilitate. Vnde in Plal. 103. dicitur, *confessionem & decorem induisti*, idest, vestitus es maxima puritate entitatis, *amictus lumine sicut vestimento*. Confirmatur hæc demonstratio. Nam quælibet creatura ex eo quod habet aliquam rationem entis, habet rationem intelligibilis finitam & limitatam, sicut ipsa actualitas creaturæ finita est & limitata. sed diuina essentia est vniuersum ens, ambiens & continens omnem perfectionem essendi. ergo est summè & maximè cognoscibilis.

¶ Secunda demonstratio. Illud est magis cognoscibile, quod est magis abstractum à materia abstractione formali, qua abstrahitur actus & forma à potentialitate & materia. sed diuina essentia est summè & maximè abstracta isto modo à potentialitate & materia. ergo est luminè & maximè cognoscibilis. Consequentia est bona. Maior probatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem. Quia aliquid dicitur cognoscibile in quantum est abstractum à materia & potentialitate, ut dicunt omnes Theologi, & Metaphysici, præcipue D. Thom. in quæst.

vnica de scientia Dei, art. 2. sed illud quod est abstractius abstractione formali, habet minus de materia & potentialitate, & est magis purum, ut docet Caietan. 1. par. q. 82. art. 3. vbi ait, quod abstractio formalis incipit ab exclusionem materiæ, & continuo ascendit excludendo potentialitatis gradus: & ita quanto aliquid est abstractius, tanto est formalius, & habet maiorem puritatem. ergo est magis cognoscibile. Explicatur verò exemplis eadem maior. Quoniam D. Thom. 1. par. q. 65. art. 1. expresse docet, *Quod forma angelica est actu intelligibilis, quoniam est actu separata à materia*. Item ens abstractum abstractione formali, ut est obiectum metaphysicæ, est maximè cognoscibile inter omnia cognoscibilia naturalia, quoniam est maximè abstractum à materia & potentialitate. Minor verò huius demonstrationis probatur. Quia Deus est actus purus, nihil habens admixtum de potentialitate, & est formalissimum & perfectissimum omnium maximè abstractum abstractione reali formali, ut supra dictum est. Et hac ratione diximus supra, quod Deus dicitur *excelsus & sublimis*, Isaïæ cap. 57. & eadem ratione D. Thom. 1. contra gent. cap. 26. comparat diuinam essentiam cum ente abstracto abstractione formali, itaque sicut illud esse sic abstractum est maximè purum & intelligibile, ita etiam diuinum esse. ergo. Et hoc significatur aperte in Sacris literis, in quibus celsitudo & eminentia diuini esse coniungitur cum maxima luce & claritate, ad significandum, quod summa & maxima cognoscibilitas quæ est in Deo, oritur veluti ex radice ex eius maxima sublimitate. Vnde Isaïæ cap. 6. in illa mirabili visione depingitur Deus maximè excelsus & sublimis, cum dicitur, *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum*, & non solum excelsum, sed etiam *elevatum*: & statim dicitur, *quod erat plenus claritate, & gloria*. Item primæ ad Timot. cap. 1. coniunguntur illi tituli, *rex seculorum, immortalis, inuisibilis*, cum dicitur, *Regi seculorum immortalis, inuisibilis*; nam ut supra diximus ex D. Dionys. cap. 6. de diuinis nominibus. Deus dicitur rex seculorum propter eius maximam celsitudinem & eminentiam, & ita ad significandum, quod plenitudo lucis, ratione cuius Deus dicitur inuisibilis, oritur ex eius altitudine; ideo præcedit ille titulus, *Regi seculorum*. Et cap. 6. inquit, *Rex regum, & Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem & lucem habitat inaccessibilem*. Vbi lucis plenitudo subsequitur ad regiam celsitudinem & eminentiam. Hac demonstratione utitur D. Thom. multis in locis, præcipue 1. par. quæst. 12. art. 1.

¶ Tertia demonstratio est. Deus prout in se est, est obiectum proportionatum & proprium primi & summi intellectus, scilicet, diuini intellectus, qui est summè intelligens per essentiam. ergo Deus est primum cognoscibile, & summum cognoscibile per essentiam suam. Consequentia est euidens. Nam inter obiectum & potentiam debet esse proportio, ita ut qualis est intellectus, tale sit & obiectum. sic quod si potentia est maximè cognoscitiua, ipsum obiectum proportionatum debet esse maximè cognoscibile. Et ratio est aperta. Quia sicut cognoscibilitas passiuæ oritur ex abstractione à materia, & potentialitate, ita virtus cognoscitiua oritur ex abstractione à materia & potentialitate, ut infra amplius explicabitur, & ita intellectus humanus cum sit in materia, habet pro obiecto proportionato quidditatem rei materialis, quæ est in materia. Antecedens verò huius demonstrationis constat ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 4. Quia omnis intellectus secundum propriam naturam & modum essendi sortitus est obiectum proprium & proportionatum.

tionatum. Et ita diuinus intellectus, qui est actus purus, habet pro obiecto proprio & proportionato summum & maximum cognoscibile. Vide Caleta. 1. par. quæst. 5. art. 2.

Quarta de
monstratio

¶ Quarta demonstratio est. Deus per essentiam suam est intelligibilis. ergo est summè & maximè cognoscibilis. Probatur consequentia. Illud quod per essentiam est tale, est maximè & summè tale, ut supra sæpè dictum est, & constat in igne, qui est summè calidus, quia per essentiam suam est calidus: & in Sole, qui est summè lucidus, quia per essentiam suam est lucidus. Antecedens verò probatur. Tum quoniam Deus est ipsum esse per essentiam, & non per participationem, ut supra dictum est. ergo etiam est intelligibilis per essentiam, & non per participationem: nam eo modo quo aliquid est, eodem etiam modo est cognoscibile. Tum etiam, nam Deus est cognoscibilis, & hoc non potest ei competere per participationem alterius, aliàs aliquid secundum aliquam rationem esset prius Deo, quod est impossibile. ergo. Confirmatur. Nam est infinitus secundum omnem rationem, etiam in ratione cognoscibilis. ergo est summè & maximè cognoscibilis.

Corollarium.

¶ Ex dictis sequitur, quod quæcunque creatura quantumvis eleuata sit & purissima, & perfectissima, non est summè & maximè cognoscibilis, sed est cognoscibilis limitatè & finitè. Quia creatura, ut iam diximus in quinta quæstione, non includit omnem rationem essendi, sed magis includit de non esse, quam de esse. item non est actus purus secundum aliquam rationem, nec est maximè abstracta à potentialitate, siquidem semper includit aliquid de potentialitate. ergo nulla creatura quantumvis eleuata est summè & maximè cognoscibilis. Itaque sicut August. multis in locis, præcipue tamen to. 9. tract. 54. in Ioannem dicit, quod in ratione illuminandi actiue, Apostoli & Sancti non sunt ipsa lux in abstracto, sed lumina in concreto, quæ habent aliquid admixtum: Deus verò solus incommutabilis est ipsa lux in abstracto illuminans, ita in ratione intelligibilitatis passiuè Deus solus est ipsa lux in abstracto continens omnem rationem lucis: creaturæ verò non sunt ipsa lux, sed lucientia. Itaque tantum differunt Deus & creatura in hac ratione, sicut ipsa lux & lumina, de quo dicemus plura infra.

Secunda
conclusio.

¶ SECUNDA conclusio, quæ explicat præcedentem. Vltima actualitas in esse intelligibili, est ipsa Dei essentia. Itaque sicut esse (quod est vltima actualitas in esse entitativo) est Deo intrinsecum & essentialis, imò est eius essentia. ita vltima actualitas in esse intelligibili est intelligi actus, & ipsum Verbum, ut diximus supra quæst. 4. art. 5. in quodam subarticulo proposito in solutione ad vltimum. Dicimus igitur in conclusione, quod hæc vltima actualitas est intrinseca & essentialis ipsi Deo, ita quod non solum est de essentia Dei esse intelligibilem, verum etiam est de essentia Dei esse actu intellectum.

¶ Hæc conclusio sic explicata probatur.

¶ Primò probatur ex locis Sacre scripturæ, & Sanctorum adductis in præcedenti conclusione, in quibus significatur, quod plenitudo lucis & intelligibilitatis sit in Deo, & quod est summè cognoscibilis: ex quibus apertè colligitur, quod vltima actualitas in esse intelligibili sit intrinseca, & essentialis ipsi Deo, aliàs non esset maximè intelligibilis; nam illud esset magis intelligibile, cui hæc vltima actualitas esset intrinseca & essentialis. ergo.

¶ Secundo probatur conclusio ex testimonijs Sacre scripturæ & Sanctorum, in quibus dicitur apertè, quod Verbum in diuinis sit ipse Deus, ut patet Ioan. cap. 1. In principio erat Verbum, & Verbum erat

apud Deum, & Deus erat Verbum. Ad Hebræos cap. 1. Qui cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius, ubi apertè significatur, quod Verbum sit eiusdem substantiæ cum Deo. Et idem significatur in illo loco Sapient. 7. Candor est enim lucis æternæ, & speculum sine macula, Dei claritatis, & imago bonitatis illius. In omnibus istis locis dicunt Sancti, quod significatur, quod Verbum in diuinis sit ipse Deus. Et adducere loca ad probandum, quod Verbum in diuinis sit Deus, non est huius loci, sed pertinet ad materiam de Trinitate.

¶ Tertiò probatur conclusio autoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim docent, quod Deus secundum omnem rationem est actus purus, nullam includens potentialitatem, & ita in esse intelligibili includit vltimam actualitatem. Hoc docet expressè D. Thom. 1. par. q. 27. art. 2. & q. 34. ferè per totam. Sed specialiter ad nostrum propositum hoc dicit acutissimè & profundissimè. 4. contra gent. cap. 11. ubi sic philosophatur. In vita intellectuali diuersi gradus inueniuntur; nam intellectus humanus, qui tenet infimum locum, & est pura potentia in illo genere, etsi seipsum cognoscere possit, tamen principium suæ cognitionis ab extrinseco sumit. & terminus, & etiam vltimus actus (qui est Verbum) est extrinsecus: in Angelis verò perfectior est vita intellectualis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum, nondum tamen ad vltimam perfectionem vita ipsorum pertingit; nam intentio intellecta (quæ idem est atque Verbum) non est eorum substantia. Vltima igitur perfectio vita conuenit Deo, in quo intentio intellecta, idest, Verbum est ipsa diuina substantia. Vide locum D. Thom. qui est optimus.

¶ Quartò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Nam ut probatum est in prima demonstratione pro præcedenti conclusione. Deus est summè & maximè cognoscibilis, continens omnem rationem cognoscibilitatis. ergo vltima actualitas in ratione cognoscibilis est illi intrinseca & essentialis. Probatur consequentia. Quia aliàs non esset summum & maximum cognoscibile. Confirmatur argumentum. Ex eo quod Deus est summum & maximum ens, continens omnem rationem essendi, optimè colligitur, quod vltima actualitas essendi est intrinseca & essentialis Deo. ergo similiter ex eo, Deus est summè & maximè cognoscibilis, optimè sequitur, quod vltima actualitas in ratione intelligibilis est illi intrinseca & essentialis.

¶ Secunda ratio est. Quia Deus est purissimus actus, nihil habens admixtum de potentia in omni ratione, & non solum in ratione entis, verum etiam in ratione intelligibilis. ergo in ratione intelligibilis intrinsecè & essentialiter includit vltimam actualitatem; aliàs enim haberet aliquid admixtum potentialitatis. Confirmatur argumentum. Quid dicitur materialis non est actu intelligibilis in se, sed per abstractionem à materia, quoniam est pura potentia in esse intelligibili: forma verò angelica, quoniam habet aliquid de actu in illo genere, est actu intelligibilis, non tamen habet vltimam actualitatem, sed Deus est pura actualitas in illo genere. ergo vltimus actus est illi intrinsecus & essentialis.

¶ Tertia ratio est. Diuinus intellectus intrinsecè & essentialiter claudit vltimam actualitatem, scilicet, ipsum intelligere, ut dicemus infra in quæstione sequenti. ergo obiectum proprium & proportionatum diuini intellectus (quod est ipse Deus) intrinsecè & essentialiter claudit vltimam actualitatem in esse intelligibili. Probatur consequentia. Quia ut dictum est in tertia demonstratione pro conclusione præcedenti, inter potentiam & pro-

portionatum obiectum debet esse proportio.

¶ Quarta ratio est. Vltima actualitas in esse intelligibili conuenit Deo: nam Deus est intellectus actu. ergo si illa vltima actualitas non est illi intrinseca & essentialis, erit illi accidentalis: hoc autem est impossibile. Quia in Deo nihil potest esse quod sit accidens; nam ipsum esse in abstracto nihil potest habere adiunctum, vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 3. art. 6. & in alijs multis locis. Itaque in ratione lucis spiritualis & cognoscibilitatis, tenet Deus supremum locum, vt constat ex dictis, & sicut Deus in ratione essendi est rex & princeps totius esse, ita in ratione lucidi est supremus Rex, sicut Sol in ratione lucis corporalis. Vnde in Psalm. 23. dicitur Deus *Rex glorie*, idest, claritatis & splendoris, ad significandam præminentiam in claritate, & cognoscibilitate: solus enim inter omnia cognoscibilia tenet supremum locum, & est sua vltima actualitas in ratione cognoscibilis. Quibus positis, respondendum est ad argumeta facta in principio huius quæstionis.

¶ Ad primum argumentum, quod est octauum quæstionis principalis.

ARTICVLVS I.

Vtrum cognoscibile dicatur analogicè de Deo, & creaturis simpliciter & absolute loquendo de cognoscibili.

QUÆ quidem difficultas proponitur ad explicandam diuinam magnitudinem & eminentiam in ratione cognoscibilis, & ad explicandum quomodo Deus excedat alia cognoscibilia in ratione cognoscibilis. Videtur quod non dicatur analogicè.

¶ Primo arguitur argumento octauo quæstionis principalis, & primo huius quæstionis. Deus enim dicitur *incognoscibilis, & inuisibilis* in Sacris literis, vt constat ex locis ibi allegatis. ergo non est lumine cognoscibilis, ita vt dicatur analogicè de Deo & alijs. Confirmatur argumentum. Vt constat ex locis Sacra Scriptura, & Sanctorum adductis pro prima conclusione huius quæst. Deus excedit alia cognoscibilia in luce, & cognoscibilitate, sicut Sol excedit in claritate alia lucida. sed excessus Solis quo excedit alia, non est analogicus. ergo nec excessus Dei. Consequentia est bona. Minor probatur. Nam lux eiusdem rationis & speciei est in Sole, & in alijs astris. Imo D. Thom. quæst. 9. de veritate art. 1. ad septimum, *quod eadem lux speciei est in Sole, & in aere illuminato ab ipso Sole illuminante.* ergo est excessus analogicus.

¶ Secundo arguitur. Cognoscibile & intelligibile, vt dicitur de forma angelica leparata, & de quidditate rei materialis, non dicitur analogicè. ergo nec dicitur analogicè de Deo & forma angelica. Antecedens est notum; nam ratio essendi & ratio entis, non dicitur analogicè de forma angelica, & de quidditate materiali, vt constat. ergo nec ratio intelligibilis & cognoscibilis. Probatur consequentia. Nam ratio cognoscibilis & intelligibilis oritur veluti ex radice ex entitate & actualitate, vt sæpe dictum est in hac quæstione. Consequentia verò argumeti principalis probatur. Sicut Deus excedit quamlibet creaturam quantum eleuatam in ratione cognoscibilis, in hoc quod Deus est actus purus in illo genere: creatura verò est actus permixtus potentia; ita forma angelica excedit quidditatem materiale in hoc quod quid-

ditas materialis est pura potentia in genere intelligibili: forma verò angelica habet aliquid admixtum de actu. Confirmatur argumentum fortissime & explicatur. In ratione cognoscibilis tantum excedit forma angelica quidditatem materiale, sicut Deus supremam creaturam. ergo si inter formam angelicam, & quidditatem materiale non est excessus analogicus; nec inter Deum & creaturam. Consequentia est euidens. Antecedens verò probatur. Nā forma angelica excedit quidditatem materiale, sicut actus excedit puram potentiam in esse intelligibili: Deus verò excedit creaturam, sicut purus actus actum. ergo est æqualis excessus, si rectè consideretur; eadem enim distantia est a pura potentia ad actum, sicut est ab actu ad purum actum.

¶ Tertiò arguitur. Cognoscibile & intelligibile non dicitur analogicè de gratia, charitate, & alijs bonis supernaturalibus ordinis diuini, & de alijs entibus ordinis naturalis. ergo nec dicitur analogicè de Deo & creaturis. Consequentia est bona. Nam gratia, & alia huiusmodi bona supernaturalia nihil aliud sunt, quam participationes quædam & proprietates particulares Dei. ergo si illæ non excedunt analogicè res alias in ratione cognoscibilis; nec Deus. Antecedens verò constat; nam ratio entis non dicitur analogicè de gratia, & alijs bonis supernaturalibus, & de entibus ordinis naturalis. ergo nec ratio cognoscibilis. Consequentia manet probata ex argumento præcedenti. Antecedens verò constat. Quia ens non dicitur per prius de gratia, quæ est accidens, quam de substantia ordinis naturalis, immò è contra videtur, quod per prius dicatur de substantia ordinis naturalis, quam de gratia.

¶ Quarto arguitur. Ratio cognoscibilis, & intelligibilis absolute & simpliciter loquendo, non conuenit entibus creatis & creabilibus per ordinem ad Deum, & cum dependentia ab ipso, sicut conuenit ratio essendi. ergo non conuenit analogicè. Probatur consequentia. Nam in omni analogia est ordo ad membrum principale, & dependentia ab illo. Antecedens verò probatur. Quia ratio cognoscibilis & intelligibilis dicit ordinem ad potentiam cognoscitiuam, & intellectum absolute loquendo, saltem radicaliter & fundamentaliter. sed ordo ad intellectum absolute & simpliciter loquendo non conuenit rebus creatis & creabilibus per ordinem ad Deum; nam res creatæ per prius dicunt ordinem ad intellectum Angelicum & humanum, quam ipse Deus. ergo.

¶ Quinto arguitur. Ens saltem abstractum abstractione formali est prius intelligibile & cognoscibile quā Deus. ergo cognoscibile & intelligibile non dicitur per prius de Deo, quam de ente, ac subinde non dicitur analogicè. Vtraque consequentia est optima. Antecedens verò, in quo est difficultas, probatur. Tum autoritate D. Thom. 1. par. q. 5. art. 2. vbi dicit, *quod primum quod cadit in conceptione intellectus, est ens.* Tum etiam ratione D. Thom. ibidem, quæ iam sæpe adducta est. Quia unūquodque est cognoscibile & intelligibile in quantum est actus. sed ens abstractum abstractione formali est maxime in actu. ergo maxime est cognoscibile, & intelligibile.

¶ Sextò arguitur. Si cognoscibile & intelligibile dicitur analogicè de Deo & creaturis; sequitur, quod intelligibile in tota sua latitudine non sit obiectum intellectus creati vel increati. Consequens autem est falsum, vt manifestè constat, & probatum est supra quæst. 4. art. 4. & plura dicemus articulo sequenti. Sequela verò probatur. Obiectum potentia debet habere ynicam rationem formalem vniucocam;

uocam; nam ab illa specificatur. ergo intelligibile in tota sua latitudine non est analogum. Confirmatur argumentum, loquendo de intellectu diuino. Intellectus diuinus qui fertur actu in totam rationem intelligibilis, fertur sub vna ratione formali omnino eadem. ergo intelligibile non dicitur analogice. Consequentia est euident. Antecedens verò videtur notum. Diuinus enim intellectus est maxime vnus, nullam habens in se varietatem. ergo eius obiectum est maxime vnum, nullam habens diuersitatem. De intellectu verò creato dicemus sequenti articulo.

¶ In oppositum est. Ratio cognoscibilis in Deo dicit totam perfectionem cognoscibilis, & illam includit essentialiter, immò omnem rationem entis, vt constat, ratio verò cognoscibilis in creatura non dicit totam rationem cognoscibilitatis essentialiter, nec includit omnem rationem entis, vt constat. ergo cognoscibile dicit rationem omnino diuersam in Deo & creaturis, ac subinde non solum analogice, verum etiam æquiuocè dicitur cognoscibile de Deo & creaturis.

¶ In hac difficultate supponendum est, quod cognoscibile hic accipitur pro radice & fundamento cognoscibilitatis: cognosci enim actus nihil reale ponit in ipso cognoscibili. Vnde Caietan. 1. par. q. 5. art. 1. dicit, quod aliquid potest habere rationem appetibilis dupliciter, scilicet, formaliter & fundamentaliter. Et dicit, quod bonum habet rationem appetibilis intrinsecè; quoniam propria ratio boni est fundamentum & causa propria appetibilitatis, ita propria ratio entis est fundamentum & radix, & propria causa cognoscibilitatis, & cognoscibile si accipitur sic, dicit aliquid reale, & isto modo sumitur in proposito. quo supposito fundamento.

Conclusio.

¶ Conclusio sit: cognoscibile & intelligibile, vt dicitur de Deo & creaturis, absolute & simpliciter, dicitur analogice, & membrum principale est Deus. Itaque si ratio cognoscibilis consideretur absolute & simpliciter sine ordine ad hunc vel illum intellectum, sed in ordine ad intellectum absolute, principaliter conuenit Deo. Et ita explicatur in hac conclusio, quò Deus excedat alia cognoscibilia in ratione cognoscibilitatis, & qualis sit iste excessus. Etenim excessus quo vna res excedit altera est duplex, alter quidem excessus est intra eandem speciem, vel intra eandem rationem vniuocam, & iste excessus est accidentaliter illi rationi, v.g. magis album excedit accidentaliter minus album: nam est excessus intra eandem rationem albedinis. Alius verò excessus extra speciem vel rationem vniuocam. Sicut D. Tho. 2. 2. quest. 4. art. 4. ad primum, dicit, quod perfectum & imperfectum aliquando continentur intra eandem rationem specificam, vel vniuocam, vt minus calidum, vel magis calidum, quando perfectio, vel imperfectio non est de ratione rei, sed est illi accidens, aliquando verò perfectio vel imperfectio est de ratione rei, & tunc non continetur intra eandem rationem specificam, & isto modo visio beata excedit fidem; nam talis perfectio est de ratione visionis beatæ, & imperfectio de ratione fidei. Et hoc etiam modo, analogia quæ habent rationem membri principalis, excedunt alia, vt substantia excedit accidens in perfectione: Deus igitur in ratione cognoscibilis non excedit alia cognoscibilia accidentaliter intra eandem speciem vel rationem vniuocam, sed excedit excessu quodam analogico. Vnde excessus diuinæ essentiae in cognoscibilitate respectu aliarum rerum non se habet vt excessus Solis supra alia colorata & lucida in ratione visibilibus; nam Sol in ratione lucidi & visibilis non est alterius ordinis & rationis, & solus excedit alia visibilia accidentaliter, simpliciter lo-

quendo, & secundum substantiam; nam in ratione lucidi & visibilis simpliciter continetur intra eandem speciem cum alijs lucidis & visibilibus, vt docet D. Thom. quest. 9. de verit. art. 1. ad septimum, quamuis quantum ad modum differant aliquo modo specie, cum lux sit propria passio in Sole, & similiter visibilitas quæ oritur ex luce, non verò in alijs: Deus verò etiam in ratione cognoscibilis est alterius ordinis & rationis ab omnibus alijs cognoscibilibus, & excedit in infinitum illa excessu quodam analogico in illa ratione. Hæc conclusio sic explicata, diligentissime probanda est.

¶ Primo probatur conclusio ex locis Sacre scripturæ adductis pro prima conclusione huius quaestionis; & in prima & secunda demonstratione. Nam in illis testimonijs aperte significatur, quod plenitudo cognoscibilitatis sit in Deo sicut plenitudo essendi. Imo significatur quod plenitudo cognoscibilitatis & intelligibilitatis oritur in Deo ex plenitudine essendi, qua ratione coniunguntur illi tituli *immortalis, inuisibilis, &c.* Sed esse dicitur de Deo, & creaturis analogice, & Deus in ratione essendi analogice excedit creaturas, ergo similiter in ratione cognoscibilitatis. Et hoc idem conuenit ex testimonijs Sanctorum allegatis in eodem loco. Confirmatur hoc argumentum primo ex illo Psal. 23. Vbi Deus dicitur *Rex gloria*, idest, claritatis & cognoscibilitatis, ad significandum, quod Deus in ratione cognoscibilis excedit omnia cognoscibilia, & est primum cognoscibile, sicut rex dominatur, & excedit, vt iam sæpè dictum est. Confirmatur secundo.

¶ Quia in testimonijs Sacre scripturæ citatis aperte significatur, quod Deus excedit cognoscibilitatem omnium aliorum cognoscibilium, multo magis quæ sit Sol materialis excedit omnia alia lucida, & in illis locis vbi diuina claritas comparatur luci Solis, & eius plenitudini, constituitur etiam differentia maxima inter Deum & Solem, & ponitur maximus excessus ex parte Dei; nam in Deo ponitur plenitudo absolute & simpliciter, ita vt sit omnino immutabilis, & actus purus simpliciter, non verò Sol, vt patet in illis locis citatis, *Salus habet immortalitatem, & lucem habitat inaccessibilem, immortalis, inuisibilis*. Specialiter tamen constituitur hæc differentia in illo mirabili loco Iacobi cap. 1. vbi Deus dicitur *Pater luminum, & radiorum lucis*. Et loquitur Iacobus de Deo veluti de Sole, differenti tamen ratione. Nam de Deo subdit. *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio, sed Sol excedit alia visibilia in claritate corporea, excessu aliquo modo analogico quantum ad modum, vt postea declarabimus. ergo Deus simpliciter & absolute excedit omnia cognoscibilia excessu analogico. Et etiam Sancti in locis citatis in prima conclusione huius quaestionis, significant aperte, quod Deus magis excedit in luce, & cognoscibilitate alia cognoscibilia, quæ Sol alia visibilia, vide loca. Hoc ipsum elegantissime dicit D. Dionys. cap. 4. de diuin. nominib. vbi splendidissimus Sol cum diuina luce comparatus vocatur umbra, & obscura imago: ita vt Deus sit veluti ipsa imago clarissima, Sol verò veluti umbra. Dicitur enim, *Etenim sicut noster Sol non ratiocinans aut præligens, sed per ipsum esse illuminat omnia, participare lumen ipsius secundum propriam rationem valentia; ita quidem & bonum super Solem, sicut super obscuram imaginem segregat archetypum per ipsam essentiam omnibus existentibus proportionabiliter immittit totius bonitatis radios. ergo Deus magis excedit alia cognoscibilia in luce & claritate, quam Sol alia visibilia, ac subinde analogice.**

¶ Secundo probatur conclusio auctoritate D. Thom.

Thom. & in primis hoc definit D. Thom. in communi & in generali. 1. par. quæst. 13. art. 5. loquendo de omnibus quæ dicuntur de Deo & creaturis, & in multis alijs locis supra adductis. Sed in speciali hoc asserit in quæst. 8. de verit. art. 1. vbi dicit, *Quod in ratione cognoscibilis nulla creata res potest habere conuenientiam cum Deo nisi analogam, & hac ratione dicit, quod non potest dari species Dei sicuti est, ut dicemus. Et art. 3. eiusdem quæst. ad secundum argumentum hoc expresse dicit, cum ait. Quod essentia diuina in se est maxime cognoscibilis, talis quod excedit genus intellectus creati. Vbi clarè & apertè significatur, quod in ratione cognoscibilis non conuenit vniocè cum obiecto creati intellectus, cum sit extra genus illius. Et idem dicit D. Thom. ibidem ad tertium, cum ait. Quod intellectus Angelicus comparatus ad diuinam essentiam, quæ est extra genus suum, inuenitur defectiuus & tenebrosus. Vbi idem significatur, ergo.*

¶ Tertiò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est, supposita definitione analogorum. Analogi sunt, quorum nomen est commune, ratio verò substantiæ, nec omnino eadem, nec omnino diuersa. Tunc sic. Deus & creatura conueniunt in illo nomine, cognoscibile, imò aliquo modo in ratione cognoscibilis, ut constat, siquidem conueniunt in ratione entis. Tamen ratio cognoscibilis est in Deo maxime diuersa à ratione cognoscibilis in creatura, ergo Minor in qua est difficultas probatur. Nam in Deo ratio cognoscibilis, ut diximus in conclusionibus quæstionis principalis, dicit totam plenitudinem cognoscibilitatis, & est actus purus in illo genere, imò essentialiter etiam includit omnem plenitudinem entitatis, creatura verò in ratione cognoscibilis non includit omnem plenitudinem cognoscibilitatis, cum non sit actus purus in illo genere, nec includit omnem rationem entis, ut iam sæpè diximus, ergo ratio cognoscibilis in Deo & creatura est aliquo modo diuersa. Itaque vis rationis est: Deus in ratione cognoscibilis includit essentialiter aliquid quod non includitur in creatura, ut probauimus, ergo ratio cognoscibilis non est omnino eadem in vtroque.

¶ Secunda ratio est. Ratio entis & actualitatis dicitur analogicè de Deo & creaturis, ita ut Deus sit supremum ens simpliciter & absolute, ut definiuimus supra in quæst. quinta principali, ergo similiter ratio cognoscibilis dicitur analogicè, ita ut Deus sit supremum cognoscibile. Probatur consequentia. Nam ut dictum est in conclusionibus huius quæstionis, ratio cognoscibilis oritur ex entitate & actualitate, ergo si est analogia in priori ratione, erit etiam analogia in posteriori. Etenim si homo analogicè diceretur de multis, de illis etiam analogicè diceretur risibile, quod est propria passio hominis, & quæ habet pro radice ipsam essentiam hominis.

¶ Tertia ratio est. Quando aliqua forma vel actus reperitur in vno per se, in alio verò per participationem, talis forma vel actus non dicit omnino eandem rationem in vtroque, sed intelligibilitas per se reperitur in Deo, in creaturis verò per participationem, ergo intelligibilitas non reperitur eadem ratione omnino in Deo & creaturis, ac subinde dicitur analogicè. Consequentia est euidentis. Minor est manifesta ex quarta demonstratione facta pro prima conclus. huius quæst. Maior verò probatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem. Quia talis actus vel forma vbi reperitur per se, habet connexionem intrinsecam & essentialem cum tali subiecto, & talis connexio & ordo ad subiectum est illi intrinsecus & essentialis, vbi verò reperitur per participationem, non habet talem ordinem, &

talisis ordo non est de definitione eius. ergo habent aliquo modo diuersas rationes. Exemplis verò explicatur. Quoniam lux in Sole, & in aere non est omnino eiusdem rationis, saltem quantum ad modum, quoniam cum Sole habet connexionem necessariam, quoniam conuenit illi per se, cum aere verò non habet connexionem necessariam & intrinsecam, quoniam conuenit illi per participationem, & idem est de calore respectu ignis, & aliorum. De quo videndus est Caiet. 3. par. quæst. 7. art. 11. Confirmatur hæc ratio & explicatur. Lux de luce Solis, & de luce horum inferiorum non dicitur omnino vniocè, sed aliquo modo analogicè quantum ad modum, & per prius dicitur de luce Solis, quoniam lux in Sole est propria passio dimanans tanquam ex radice à Solis essentia, in aere verò est accidens participatum: & idem est de calore in igne, & in alijs participantibus calorem. sed intelligibilitas in Deo est ipsa Dei essentia, ut constat, intelligibilitas verò in creaturis est aliquid participatum. ergo diuersissimæ sunt rationes intelligibilitatis in Deo, & creaturis, non solum quantum ad modum, sed etiam quantum ad essentiam. Probatur consequentia. Nam si ex hoc, quod lux in Sole est propria passio, in alijs verò non, est diuersitas quantum ad modum, ergo multo magis erit diuersitas quantum ad essentiam, si in vno, scilicet, in Deo est tota essentia, in alijs verò, idest in creaturis non est tota essentia, propter rationem factam ad probandam maiorem huius rationis.

¶ Quarta ratio est. Si Deus in ratione cognoscibilis simpliciter & absolute habet eandem rationem vniocam cum alijs rebus creatis, sequitur, quod in ratione cognoscibilis contineatur intra genus finitum & limitatum. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis est manifesta. Deus enim secundum omnem rationem est infinitus, & est suum esse, & extra genus limitatum, ut docet D. Thom. 1. par. q. 3. art. 5. & nos diximus supra. Sequela verò probatur. Ratio cognoscibilis est eadem vniocè in Deo, & in alijs entibus creatis, & habet eandem essentiam, & definitionem. sed in alijs entibus creatis est ponibilis in prædicamento, nam est finita & limitata, siquidem est creatura, ac subinde finita secundum omnem rationem, ergo etiam ratio cognoscibilis in Deo est ponibilis in prædicamento, nam est omnino eadem ratio habens eandem definitionem.

¶ Quinta ratio est. Deus in ratione cognoscibilis excedit in infinitum omnem creaturam. ergo impossibile est, quod cognoscibile dicitur vniocè de Deo & creatura. Consequentia videtur euidentis. Antecedens verò constat. Tum, quoniam in ratione entis Deus excedit in infinitum omnem creaturam, ac subinde in ratione cognoscibilis, nam ratio cognoscibilis oritur ex ratione entis. Tum etiam, nam Deus includit omnem rationem cognoscibilis (quæ infinita est sicut ratio entis) creatura aliqualem rationem cognoscibilis limitatam & finitam. Plures rationes videndæ sunt supra quæst. 5. Itaque Deus in ratione cognoscibilis excedit in infinitum omnia cognoscibilia, & est præcipuum cognoscibile, & est ipsa cognoscibilitas & lux, rex gloriæ, & princeps lucis, ita ut conueniat cum creaturis in ratione cognoscibilis, taliter tamen quod excedat omnes creaturas etiam simul sumptas in infinitum in hac ratione, sicut excedit rex & princeps.

¶ Quibus positis, ad argumenta in principio respondetur. Ad primum huius articuli, quod est octauum quæstionis principalis, respondetur, concedendo, quod Deus est summum & maximum cognoscibile, & quod cognoscibile dicitur analo-

analogicè de Deo & creaturis, & ad probationem in oppositum ex testimonijs scripturarum, in quibus significatur, quod Deus non est cognoscibilis; respondetur, quod illa testimonia habent varias & diuersas expositiones. Prima expositio est, quod in illis locis explicatur summa & maxima Dei cognoscibilitas, ita ut Deus non solum sit cognoscibilis, verum etiam est supra omne cognoscibile. Et ita D. Dionys. in loco citato pro prima conclusione huius quæstionis dicit, *quod Deus est superlucens*. Et hac ratione in sacris dicitur *inaccessibilis, inuisibilis*, id est, supra omne cognoscibile; etenim sicut D. Dionys. in lib. de diuin. nominibus multis in locis, præcipuè tamen cap. 5. vocat *Deum non existentem*, quoniam est supra omnia existentia, ut explicat D. Thom. ibidem. Et 1. par. q. 12. art. 1. ad 3. ita Deus dicitur *inaccessibilis, & inuisibilis*, quoniam excedit omnia cognoscibilia. Vnde ex istis locis Sacra scriptura, ita explanatis potius colligitur analogia cognoscibilis, & quod Deus sit supremum & maximum cognoscibile. Ex qua expositione sequitur secunda expositio horum locorum, videlicet, quod Deus sit *inaccessibilis, & inuisibilis* ab intellectu creato, si intellectus creatus pure & nudè consideretur secundum vires naturales, & secundum id quod potest ex naturæ facultate; nam ut infra dicemus, sicut Deus in ratione cognoscibilis excedit omnia cognoscibilia; ita etiam excedit omnem intellectum creatum. Et ex omnibus dictis sequitur. Tertia expositio, scilicet, quod ista loca intelligantur de *inaccessibilitate, & inuisibilitate* per comprehensionem, etenim ut infra dicemus, Deus propter suum excessum in cognoscibilitate non potest ita cognosci ab intellectu creato, ut comprehendatur ab illo. Quarta expositio est, quod testimonia Sacra scriptura loquuntur de *visione corporali*; nam ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 3. *Deus cum sit spiritus, & potentia visibilia videri non potest*. Quinta expositio est, quod loquantur ista testimonia de *visione habenda in hac vita mortali*. Et sicut exponuntur ista loca Sacra scriptura, ita debent exponi multa testimonia Sanctorum, quæ simili modo loquuntur. Ad confirmationem respondetur, quod ut constat ex testimonijs adductis pro conclusione, Deus non solum excedit alia cognoscibilia, sicut Sol excedit alia visibilia, sed multo magis ut declarauimus ibi.

Dubium:

¶ Ad secundum argumentum articuli. Dubium est utrum cognoscibile absolute & simpliciter loquendo dicatur analogicè de forma Angelica separata, quæ est intelligibilis actu, & de quidditate materiali, quæ est intelligibilis in potentia. Itaque dubium est an ita excedat substantia immaterialis quidditatem materiale in cognoscibilitate, ut non contineantur intra idem genus, sed quidditas immaterialis excedat analogicè. Et ratio dubitandi est proposita in argumento cum sua confirmatione. In quo dubio etiam explicandum est, an cognoscibile dicatur analogicè de quidditate separata altiori; nam illa habet maiorem actualitatem & cognoscibilitatem, & de inferiori, quæ habet minorem cognoscibilitatem. Ad hoc dubium dicendum est, quod cognoscibile non dicitur analogicè de forma angelica separata, & de quidditate materiali, sed dicitur vniuocè. Nec creatura excedit aliam creaturam in ratione cognoscibilis excessu quodam analogico, & alterius rationis, sed est maior vel minor perfectio cognoscibilis intra eandem rationem vniuocam. Et idem dicendum est de forma separata altiori respectu alterius: itaque sicut in ratione entis est maior vel minor perfectio in istis, & maior vel minor actualitas intra eandem rationem vniuocam, & nulla

est dependentia vnius ab altera. sed sicut supra diximus, sunt veluti duæ partes; ita in ratione cognoscibilis, vel maior vel minor perfectio intra eandem rationem vniuocam.

¶ Vnde ad argumentum, concessio antecedenti, negatur consequentia, est enim latissimum discrimen inter Deum & creaturas ex vna parte, & formam angelicam, & quidditatem materiale ex alia. Quia Deus sicut in ratione entis excedit quamlibet creaturam excessu analogico, & in infinitum; nam omnes creaturae pendunt ab illo in illa ratione, ita in ratione cognoscibilis. Cæterum vna creatura non excedit aliam in infinitum, nec ab alia pendet in ratione entis, aut in ratione cognoscibilis, & quamuis forma angelica habet aliquid admixtum de potentia, & aliquid de actu in genere intelligibili, quidditas verò materialis sit pura potentia in illo genere; non inde sequitur, quod forma angelica excedat quidditatem materiale excessu analogico. Est optimum simile: materia in genere entis est pura potentia, forma verò habet aliquid admixtum de actu, tamen forma non excedit materiam in ratione entis excessu analogico; nam ens vniuocè dicitur de materia & forma, quamuis perfectior sit forma quam materia: non dissimiliter in nostro proposito; Deus verò in omni ratione est actus purus, nihil habens admixtum de potentia, & ita in omni ratione excedit creaturam in infinitum excessu quodam analogico.

¶ Vnde ad confirmationem respondetur, quod forma angelica non excedit tantum quidditatem materiale in ratione cognoscibilis sicut Deus excedit supremam creaturam; nam cum Deus sit purus actus, excedit omnino totum ordinem creaturæ, quæ in sui ratione includit potentiam; cæterum forma angelica, quæ non est purus actus non transcendit omnem rationem potentia. Item, nam Deus quoniam est purus actus, excedit in infinitum actum potentialitatem admixtum. Quia excedit secundum suam actualitatem, quæ quidem actualitas infinita est, & illimitata: cæterum actus potentialitatem admixtus, excedit puram potentiam secundum actualitatem quam includit. Et cum includat finitā actualitatem, inde est, quod excessus est finitus, & limitatus, & ita non excedit tantum actus admixtus potentia puram potentiam, sicut Deus excedit quamlibet creaturam.

¶ Ad tertium argumentum articuli. Dubium est, utrum cognoscibile & intelligibile dicatur analogicè de gratia, charitate, & alijs bonis ordinis supernaturalis, & de entibus ordinis naturalis. Itaque dubium est, an gratia, & alia entia supernaturalia excedant entia naturalia in ratione cognoscibilis excessu quodam analogico, sicut diximus de Deo. Et omnia ista dubia, & omnia quæ circa illa dicuntur, sunt maximè adnotanda pro ijs quæ postea dicenda sunt. Ratio dubitandi a parte negatiua est illa, quæ proposita est in argumento. Confirmatur illa ratio. Gratia, charitas, & alia entia ordinis supernaturalis in ratione cognoscibilis, non sunt actus puri, sed actus qui habent potentialitatem admixtam; nam sunt creaturae, ut constat, ergo non excedunt entia ordinis naturalis excessu quodam analogico in ratione cognoscibilis. Consequentia probatur ex dictis in præcedenti argumento. In oppositum est. Gratia, charitas, & alia entia ordinis supernaturalis non sunt cognoscibilia eiusdem ordinis & rationis cum alijs entibus ordinis naturalis; nam superant totum ordinem naturalem, & ita non sunt cognoscibilia per potentiam naturalem. ergo sunt cognoscibilia eminentiora, ac subinde dicitur de illis analogicè, & per prius de entibus supernaturalibus.

Dubium.

Cc

aturalibus. Confirmatur argumentum. Gratia & alia huiusmodi entia pertinent ad ordinem diuinæ cognoscibilitatis, sicut pertinent ad ordinem diuini esse, & actualitatis. ergo cognoscibile non dicitur de illis uniuersè, sed analogicè. *Alia argumenta.* pro utraque parte proponuntur articulo sequenti. Ad hoc dubium dicendum est, quod gratia, charitas, & alia entia ordinis supernaturalis non excedit entia ordinis naturalis excessu quodam analogico in ratione cognoscibilis, pertinent tamen ad ordinem eorum, quæ excedunt entia naturalia excessu quodam analogico in ratione cognoscibilis, & ita quodammodo participant illum excessum. Hæc dictum duplex habet partes. Prima pars probatur argumento facto primo loco cum sua confirmatione. Et adhuc confirmatur secundo. Nam gratia & alia huiusmodi entia supernaturalia in ratione cognoscibilis non funt actus puri, nec includunt ultimam actualitatem, sicut nec in ratione entis, ut iam supra diximus; sed solum includunt actum admixtum potentia, ergo non excedunt entia naturalia excessu analogico in illa ratione, nam etiam dantur entia naturalia, quæ in ratione cognoscibilis includunt actum potentialitate admixtum. Secunda uero pars probatur argumento facto in oppositum, & ita confirmatur. Confirmatur secundo. Hæc entia supernaturalia pertinent ad ordinem eorum, quæ sunt sui esse in omni ratione, & quæ sunt actus puri in omni ratione, ergo quodammodo participant illum excessum analogicum. Hæc secunda pars maxime explicanda est, ut explicemus excessum horum entium supernaturalium in ratione cognoscibilis. Ad cuius expositionem notandum, quod sicut supra quæst. 4. art. 6. dictum est, gratia, & alia huiusmodi entia supernaturalia, quæ sunt participationes quædam speciales Dei, sunt eiusdem ordinis cum ipso Deo, quod nihil aliud est, ut ibi diximus in secunda conclusione quam habere affinitatem, & cognationem cum ipso Deo. Et ita sicut *superius in infimi participat in finem supremi*, secundum regulam D. Dionysii & Theologorum; ita huiusmodi entia supernaturalia participant quandam eminentiam & & celsitudinem diuinam in ratione essentiali, & in ratione cognoscibilis: ita ut sicut Deus propter suam celsitudinem & eminentiam est inaccessibleis & inuisibilis; ita etiam & gratia & alia huiusmodi entia sunt inaccessibleia, & inuisibilia. Et sicut Deus dicitur ipsa lux, ad significandam summam & maximam abundantiam lucis & cognoscibilitatis; ita gratia dicitur ipsa lux ad idem significandum; *Eratis aliquando tenebre, nunc autem lux in Domino*, ad Ephes. 5. Unde gratia & alia entia supernaturalia sunt participationes quædam speciales, & particulares diuinæ cognoscibilitatis, sicut particulares participationes diuinæ plenitudinis essendi, & ita sicut diuina cognoscibilitas excedit omnem cognoscibilitatem excessu quodam analogico, ita ut sit cognoscibilitas alterius rationis, ita cognoscibilitas, quæ est in gratia, est alterius rationis, & habet affinitatem cum illo excessu analogico. Et per hoc respondetur ad tertium argumentum.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur negando antecedens. Ut enim diximus. Deus est primum cognoscibile sicut primum ens, & est cognoscibile per se, à quo pendent omnia alia entia & cognoscibilia. Et ad probationem antecedentis dicendum est, quod ratio cognoscibilis absolute & simpliciter dicit ordinem saltem radicaliter ad intellectum simpliciter & absolute: intellectus uero absolute & simpliciter est diuinus intellectus. Quia sicut intelligibile dicitur analogicè de Deo &

creaturis, & membrum principale est Deus, & cognoscibile absolute; ita intellectus dicitur analogicè de diuino intellectu & creato, & membrum principale est diuinus intellectus, & intellectus simpliciter. Unde quamuis res create sint magis cognoscibiles ab intellectu creato, quam ipse Deus, propter suam summam & maximam cognoscibilitatem, non inde sequitur, quod res create sint magis cognoscibiles absolute, & simpliciter sed secundum quid, in ordine ad tale intellectum determinatum. Itaque cognoscibilitas simpliciter desumitur ex ipsa entitate cum ordine ad intellectum simpliciter. De quo plura dicemus ad confirmationem sextam, & in articulo sequenti.

¶ Ad quintum argumentum articuli. *Dubium.* est, an ens abstractum abstractione formali sit primum cognoscibile simpliciter & absolute & maximum cognoscibile: an uero Deus sit primum & maximum cognoscibile. Videtur quod ens sit abstractum.

¶ Primo arguitur argumento ibi facto.

¶ Secundo arguitur. Ens sic abstractum includit ipsum Deum, & omnia alia cognoscibilia. ergo ens sic abstractum est primum & maxime cognoscibile, & non Deus.

¶ Tercio arguitur. Probabile est, ut supra diximus, quod Deus & uniuersum est aliquid perfectius saltem extensiuè quam solus Deus. ergo Deus & uniuersum est aliquid magis cognoscibile saltem extensiuè. Probatur consequentia; nam ratio cognoscibilis consequitur rationem & perfectionem entis: quæ sic, Deus & uniuersum est magis cognoscibile quam solus Deus. ergo Deus non est summum & maximum cognoscibile, & lubinde non est primum cognoscibile.

¶ Ad hoc dubium dicendum est, quod sine dubio Deus est primum & maximum cognoscibile simpliciter & absolute, etiam si consideretur respectu illius rationis formalis entis. Itaque Deus est prius cognoscibile, & magis cognoscibile, quam ens abstractum abstractione formali. Hoc docet expressè D. Thom. 1. par. 4. art. 3. in argumento. sed contra, ubi dicit, *Quod nihil est prius Deo secundum rem, nec secundum intellectum.* Et eandem sententiā tenet Caiet. 1. par. 4. art. 2. Vbi dicit, *Quod simpliciter ens non est primum intelligibile, sed Deitas est primum intelligibile, ita quod intelligibilitas prius inest Deo, quam inest enti.* Hoc dictum probatur primo omnibus argumentis factis pro prima conclusione huius questionis, quæ hoc obmouent. Secundo probatur. Deus non est intelligibilis per participationem, sed per essentiam, ut iam dictum est. ergo est primum intelligibile simpliciter & absolute. Probatur consequentia. Quia illud quod est tale per essentiam, est primum in illo genere simpliciter loquendo. Tercio. Totam perfectionem & entitatem quam dicit ens sic abstractum, dicit solus Deus saltem inessentialiter: nam uniuersum nihil perfectionis addit supra Deum. ergo nihil cognoscibilitatis est in ente, quæ non reperiatur in Deo; nam cognoscibilitas consequitur entitatem. Notandum tamen est, quod cognoscibile non dicitur analogicè de Deo & ente sic abstracto. Quoniam tota cognoscibilitas, quæ inest Deo, conuenit illi rationi, & ita illa ratio etiam dicit summum & maximum cognoscibile. Et est optimum simile; nam ens non dicitur analogicè de Deo & ente sic abstracto. Unde ad argumenta facta respondetur. Ad primum, quod est quartum articuli, respondetur, quod D. Thom. in illo tripliciter exponi potest. Prima expositio est Caietani. in illo loco, quod ens dupliciter potest comparari. Primo ad alias rationes formales. Secundo potest comparari ad res

ad res subsistentes. Et si entis ratio comparatur ad alias rationes, accipiendo rationes rerum, ut distinguuntur contra res ipsas, sic ens est primum intelligibile secundum se. Et ita loquitur D. Thom. in illo loco. Deitas verò non potest esse ita ratio, quin sit res, quoniam non potest abstrahere ab existentia, cum sit ipsum esse. Cæterum si entis ratio comparatur ad rationes, & res simul, tunc ens non est simpliciter primum intelligibile, sed Deitas, ut diximus, & sic non loquitur D. Thom. in illo loco. Secunda expositio est eiusdem Caietan. ibidem, quod D. Thom. in illo loco loquitur de intelligibilibus à nobis, & inter intelligibilia à nobis, ens est primum intelligibile. Deus verò est primum intelligibile simpliciter loquendo, & non in ordine ad nostrum intellectum. Et quod hæc sit optima expositio D. Thom. constat ex ratione illius; nam subdit, quod ens est proprium obiectum intellectus, quod quidem verum habet respectu nostri intellectus: quia respectu diuini intellectus, qui est intellectus simpliciter, Deitas est proprium obiectum. Tertia expositio est, quod D. Thom. loquitur de ente & bono in suo ordine. Ita quod in bono increato prior est ratio entis, quam ratio boni; & in creato bono prior est ratio entis, quam ratio boni; & ad rationem D. Thom. constat ex dictis in secunda expositione.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod quamuis ens sit abstractum, includit Deum & alia entia, non sequitur, quod sit primum & maximum cognoscibile; nam illa alia entia non addunt supra Deum aliquid cognoscibilitatis, saltem intensiue, sicut nihil perfectionis addunt supra Deum intensiue, ut supra diximus.

¶ Ad tertium argumentum respondetur primo, quod ut supra diximus, longè probabilius est, quod Deus & vniuersum non est aliquid perfectius, etiam extensiue, quam solus Deus, & ita nihil cognoscibilitatis addit vniuersum supra Deum extensiue. Secundo respondetur, quod etiam si illa sententia sit probabilis, non sequitur, quod Deus non sit primum & maximum cognoscibile, sed solum sequitur, quod Deus & vniuersum sunt plura cognoscibilia. Et ex dictis respondetur ad quintum argumentum huius articuli.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur negando sequelam. Et quidem an intelligibile in tota sua latitudine sit obiectum intellectus creati, ut includit Deum, prout in se est, & alia entia, dicemus articulo sequenti, & an obiectum intellectus creati sit analogum. Et denique declarabimus id de obiecto diuini intellectus. Nam pro nunc commodè explicari non potest usque ad illum locum. Ex dictis in hoc articulo respondetur ad primum argumentum huius questionis. Et hucusque dictum est de diuina intelligibilitate absolute & simpliciter loquendo sine ordine ad intellectum determinatum, in sequentibus verò dicendum est de diuina cognoscibilitate in ordine ad creatum intellectum, ut magnitudo diuine cognoscibilitatis magis elucescat.

¶ Ad argumentum verò in oppositum, quod videtur conuincere, quod cognoscibile sit æquiuocè ad Deum & creaturas, constat ex dictis in quæst. quinta proposita ad quintum principale.

¶ Ad secundum argumentum quæst. octauæ propositæ ad octauum.

ARTICVLVS II.

Verum Diuina essentia & maiestas secundum quod in se est, contineatur intra latitudinem rationis formalis specificæ obiecti intellectus creati.

HÆC quæstio grauissima est & difficillima, totiusque fidei fundamentum, & proposita est, ut explicemus diuinæ cognoscibilitatis magnitudinem & eminentiam. Et videtur quod Deus non contineatur intra rationem formalem obiecti intellectus creati, & quod tam excelsa & infinita res non claudatur intra rationem formalem obiecti intellectus creati.

¶ Primo arguitur argumento secundo facto in hac quæstione. Intellectus creatus est finitus & limitatus secundum suam essentiam, ergo intra suam rationem formalem non potest continere cognoscibile infinitum & illimitatum, quale est diuina essentia, prout in se est. Confirmatur argumentum ex testimonijs Sacre scripturæ allegatis in primo argumento articuli præcedentis. In quibus Deus dicitur inuisibilis & inaccessibilis, & explicata sunt illa testimonia ad primum articuli præcedentis, in secunda expositione, quod loquuntur in ordine ad intellectum creatum, & hoc ipsum significatur in illa mirabili visione Isaie cap. 6. vbi dicitur. *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum & eleuatum*. Quo in loco significatur hæc diuina inaccessibilitas (ut ita dixerim.) Primo quidem in eo quod dicit, quod solium eius, non solum est excelsum, sed etiam eleuatum, in quo datur intelligi, quod intellectus creatus propter maximam Dei celsitudinem non potest illum attingere: ea enim quæ maximè distant & eleuatissima sunt, non possunt videri sicuti sunt: Sole enim quoniam est inmaxime eleuatus à nostris oculis, non videtur sicuti est. Secundo hoc significatur in eo quod Seraphim, qui sunt supremæ creature, & habent supremum intellectum, cū sint in supremo gradu intellectualitatis, dicuntur *velare faciem Dei, vel propriam*, in qua occultatione faciei significatur aperte intolerabilis splendor Diuinæ Maiestatis, quæ oculis creatis sustineri nequit, ergo Diuina Maiestas propter suam celsitudinem non continetur intra latitudinem specificæ obiecti intellectus creati.

¶ Secundo arguitur. Ens creatum manifestè continetur intra latitudinem specificam obiecti intellectus creati, ergo Deus prout in se est, non continetur intra rationem formalem obiecti intellectus creati. Antecedens est euidentius; nam ens creatum est eiusdem rationis cum intellectu creato, verbi gratia, quidditas & essentia supremi Angeli pertinet ad eundem ordinem cum intellectu ipsius supremi Angeli. Consequentia verò, in qua est tota difficultas probatur. Quia obiectum intellectus creati debet dicere vnicam rationem formalem omnibus contentis sub illa ratione, & subinde illa ratio debet esse vniuoca. Hæc est doctrina expressa Arist. 2. de anima tex. 33. & D. Thom. multis in locis; præcipuè tamen 1. par. q. 77. art. 3. vbi docet expressè, quod potentia differunt penes obiecta formalia ad quæ ordinantur, ita quod vnum obiectum formale specificum constituit vnicam potentia, sed Deus prout in se est, est maximè cognoscibilis, & non conuenit vniuocè cum aliquo ente creato in ratione cognoscibilis, ut diximus in artic. præcedenti. Ergo Deus prout in se est, non continetur intra eandem ratio-

Cc e non

nam formalem obiecti intellectus creati. Confirmatur argumentum. Obiectum intellectus creati, v.g. supremi Angeli debet esse vnus rationis formalis specificæ, sed Deus prout in se est, cum nulla creatura potest conuenire in aliqua ratione specifica, alias secundum illam rationem contineretur in genere, & in specie. ergo cum creatura manifestè contineatur intra rationem formalem obiecti intellectus creati, Deus prout in se est nullo modo continetur.

¶ Tertio arguitur difficillimo argumento. Intellectus creatus est aliqua potentia creata finita, & limitata, pertinet ad ordinem naturæ, & intra illum contenta, & non excedit limites entis naturalis. ergo omnino suam specificationem habet ex ordine ad aliquid naturale. Antecedens constat. Intellectus creatus, v.g. supremi Angeli non est aliquid supernaturale, vt constat, nec ingreditur ordinem supernaturalem, si purè & nude consideretur secundum suam essentiam. Consequentia verò probatur. Si potentia est aliquid naturale secundum suam essentiam, non excedens ordinem naturæ, specificatio eius debet etiam pertinere ad ordinem naturæ: hac enim ratione lumen naturale non potest attingere aliquid supernaturale, transcendens ordinem naturæ, vt docet D. Thom. 2.2. q. 2. art. 3. vbi dicit, *Quod mysteria nostre religionis supernaturalia cognosci non possunt virtute luminis naturalis*, quia lumen naturale certum est & limitatum, & intra naturæ ordinem contentum, & ita non potest se extendere ultra ea quæ continentur intra ordinem naturæ. ergo similiter potentia naturalis intra ordinem naturæ contenta non specificatur ex ordine ad aliquid supernaturale. Tunc sic, sed diuina essentia secundum se, & secundum quod clare est visibilis, est aliquid omnino supernaturale, transcendens totum ordinem naturæ, vt de se patet ergo non continetur intra obiectum specificationum intellectus creati, alias enim intellectus creatus (qui est aliquid naturale)sumeret speciem ex ordine ad aliquid supernaturale, & consequenter eius specificatio non continetur perfectè & complete intra ordinem naturæ, sed partim intra ordinem naturæ, & partim extra. Confirmatur fortissime argumentum. Si in intellectu creato, & essentia illa naturali est ordo ad diuinam essentiam, vt est aliquid transcendens totum ordinem naturæ, sequitur, quod v.g. supremus Angelus ex viribus naturæ possit cognoscere diuinam essentiam, prout est aliquid supernaturale transcendens totum ordinem naturæ. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis est nota. Vt enim docet D. Thom. 1. par. quæst. 57. art. 5. Angeli quantumvis supremi non possunt cognoscere mysteria gratiæ ex viribus naturæ. Sequela verò probatur. Angelus supremus comprehendit quemlibet intellectum creatum. ergo cognoscit omnia ad quæ se extendit intellectus creatus. Consequentia probatur. Vt docet D. Thom. 1. par. q. 14. art. 5. Virtus alicuius rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quæ virtus se extendit. Hac enim ratione D. Thom. in illo articulo probat, quod Deus cognoscit omnia alia à se, quoniam cognitio diuina est comprehensua & perfectæ, ac subinde debet cognoscere omnia ad quæ se extendit virtus diuina, sed intellectus creatus extendit se ad ipsam diuinam essentiam, prout est aliquid supernaturale; nam continetur intra obiectum specificationum intellectus creati. ergo.

¶ Quarto arguitur. Intellectus diuinus, & intellectus creatus differunt non solum specie, verum etiam genere, & plusquam genere. ergo obiectum specificationum diuini intellectus plusquam genere

differunt ab obiecto specificationum intellectus creati. Antecedens probatur, nam creatum & increatum differunt plusquam genere, sed intellectus diuinus est increatus, intellectus verò creatus est aliquid creatum. ergo differunt plusquam genere. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Maior probatur. Nam ens primum diuiditur in creatum & increatum, quam constituentur genera & prædicamenta, & deinde ens creatum diuiditur per prædicamenta. Consequentia verò principalis argumenti probatur. Quia potentia differunt penes ordinem ad obiecta specificatiua, tunc ultra, sed diuinus intellectus habet pro obiecto specificationum diuinam essentiam, prout in se est, & vt transcendit totum ordinem naturæ. ergo diuina essentia secundum hanc considerationem non potest contineri intra latitudinem specificationum obiecti intellectus creati. Confirmatur argumentum. Si diuina essentia prout in se est, continetur intra latitudinem specificam obiecti intellectus creati, sequitur quod cognitio per quam intellectus creatus cognoscit Deum sicuti est, sit eiusdem speciei cum alia cognitione naturali quæ cognoscit ens aliud ordinis naturalis. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam si diuina essentia continetur intra eandem rationem specificam, illæ duæ cognitiones terminabuntur ad eandem rationem specificam, ac subinde erunt eiusdem speciei. Falsitas verò consequentis probatur. Vna cognitio est ordinis naturalis, alia vero ordinis diuini, & supernaturalis. ergo differunt specie, imo genere, & plusquam genere.

¶ Quinto arguitur. Quia plus distat essentia diuina, prout in se est à quocunque intellectu creato, quam distat substantia spiritalis, v.g. Angelus à potentia visua, sed Angelus non continetur intra latitudinem rationis formalis specificæ potentia visua, ergo nec diuina essentia continetur intra rationem specificam intellectus creati. Consequentia est euidentis. Maior est manifesta. Nam potentia visua & Angelus continentur intra rationem entis creati, & sunt eiusdem ordinis naturalis. Deus verò est extra omne genus, & extra omne ens creatum. Et sicut Angelus est altioris ordinis & purioris, quam potentia sensitiua, siquidem Angelus est forma abstracta à materia, potentia verò sensitiua concernit materiam, ita etiam diuina essentia, prout in se est, est altioris ordinis quam quicunq; intellectus creatus; nam diuina essentia, vt diximus in quæstione per se est actu intelligibilis & abstracta non solum à materia, sed etiam à potentialitate; nam est purus actus, intellectus verò creatus concernit potentialitatem, cum non sit purus actus. Minor verò probatur. Nam D. Thom. 1. par. q. 12. art. 3. & 4. ad tertium. docet, *Quod nulla potentia sensitiua potest se extendere supra corporalia*, & omnes Theologi docent, quod potentia visua etiam de potentia Dei absoluta non potest cognoscere Angelum. Confirmatur argumentum. Ratio cognoscibilis & potentia cognoscitiua desumuntur ex eadem radice, scilicet, ex abstractione à materia & potentialitate, vt infra videbimus in hoc articulo, sed creatus intellectus non habet eandem abstractionem cum Deo. ergo Deus prout in se est non habet rationem cognoscibilis in ordine ad intellectum creatum, ac subinde non continetur inter eandem rationem specificam obiecti intellectus creati. Minor probatur. Quia creatus intellectus non est purus actus, sed habet aliquid admixtum potentialitatis, vt constat: Deus verò in ratione cognoscibilis est actus purus, vt iam diximus.

¶ Sexto arguitur. Si Deus secundum quod in se est,

est, continetur intra rationem specificam obiecti intellectus creati, vel continetur secundum se totum, & secundum omnem eius rationem & cognoscibilitatem, & ut includit omnem rationem entis, & ut est imitabilis infinitis modis à creaturis, vel non secundum dici non potest; nam non est maior ratio quare continetur intra latitudinem specificam obiecti intellectus creati secundum unam rationem, quam secundum aliam, cum omnes illæ rationes sint eiusdem ordinis, & quamlibet rationem illarum potest intellectus creatus attingere, nec enim potest dici primum, nam si Deus secundum se totum, & secundum omnem eius rationem & cognoscibilitatem continetur intra latitudinem specificam obiecti intellectus creati, sequitur quod intellectus creatus per diuinam virtutem possit cognoscere Deum secundum omnem eius rationem & cognoscibilitatem, & secundum quod est imitabilis infinitis modis à creaturis. Consequens autem est impossibile, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur; nam si secundum omnem eius rationem continetur intra rationem specificam obiecti intellectus creati secundum omnem eius rationem potest cognosci. Impossibilitas vero consequentis probatur. Si Deus possit cognosci secundum omnem eius rationem, ab intellectu creato comprehenderetur ab illo; nā cognosceretur quantum cognoscibilis est, quæ est ratio comprehensionis, comprehendere vero Deum est impossibile, ut demonstrabimus artic. 9. huius quæstionis.

¶ Septimo arguitur difficillimo argumento. Si diuina essentia secundum quod in se est continetur intra latitudinem specificam obiecti intellectus creati, sequitur quod intellectus creatus naturaliter inclinatur ad cognoscendum diuinam essentiam, prout in se est, & ut est obiectum supernaturale beatificum. Consequens est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis probatur. Nam naturalis inclinatio non potest esse respectu rei, quæ excedit totam naturam. Inclinatio enim naturalis, cum sit effectiue ab ipsa natura, non potest se extendere ultra naturæ limites. Et hac ratione D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 3. probat, *Quod fides est aliquid supernaturale, quoniam mysteria fidei ad quæ se extendit, sunt supernaturalia*. Itaque sicut obiectum fidei est supernaturale, ita & principium. Igitur si inclinatio naturalis habet pro principio naturam, non potest terminari ad aliquid supernaturale. Sequela vero probatur. Diuina essentia secundum se, & ut est obiectum beatificum transcendens totum ordinem naturæ continetur intra rationem specificam obiecti intellectus creati, ergo intellectus creatus naturaliter inclinatur ad diuinam essentiam ut sit. Probatur consequentia. Quia vnaquæque potentia naturaliter inclinatur ad rationem formalem sui obiecti. Confirmatur primò & explicatur maxima difficultas argumenti. Eadem ratio formalis specie imo numero reperitur in Diuina essentia, prout in se est obiectum transcendens totum ordinem naturæ, atque reperitur in quolibet alio ente ordinis naturalis; nam continentur intra eandem rationem specificam obiecti intellectus creati, sed intellectus creatus naturali inclinatione fertur ad ens naturale cognoscendum propter illam rationem specificam, cum sit propria perfectio intellectus creati, ut constat, ergo naturaliter inclinatur ad diuinam essentiam cognoscendam, prout in se est cognoscibilis supra totam naturam; nam est eadem ratio formalis cognoscibilis. Et cum sit eadem ratio formalis cognoscibilis in utroque, debet esse eadem inclinatio naturalis; nam illa ratio formalis est terminus talis inclinationis, potentia enim visiva na-

turaliter inclinatur ad omne visibile, quoniam est eadem ratio visibilis in omni visu. Confirmatur secundo argumentum. Si diuina essentia secundum se, & ut transcendit totum ordinem naturæ, continetur intra latitudinem specificam obiecti intellectus creati, sequitur, quod diuina essentia secundum hanc considerationem sit bonum, & perfectio intellectus creati eadem ratione formali sicut entia ordinis naturalis, ac subinde erit inclinatio naturalis ad illam; nam omnis potentia naturaliter inclinatur in suum bonum, finem, & perfectionem, obiectum vero formale est bonum, finis, & perfectio potentie. Quod si quis dicat, quod diuina essentia secundum se, & ut transcendit totum naturæ ordinem, continetur quidem intra rationem specificam obiecti intellectus creati, continetur tamen ut obiectum excedens, & improporcionatum. Hæc enim est communis solutio omnium Theologorum. Contra arguitur efficaciter. Si est eadem ratio formalis obiecti, & ratio materialis per accidens se habet ad potentiam, quare magis est obiectum improporcionatum diuina essentia, prout est in seipsa, quam quodlibet aliud ens naturale, siquidem in ratione formali nulla est diuersitas.

¶ In oppositum est illud, quod adducitur in secundo argumento quæstionis octauæ. Quoniam I. Ioannis cap. 3. dicitur, *quod uidebimus eum sicut est ubi aperit* significatur, quod diuina essentia sicut est, continetur intra latitudinem obiecti formalis nostri intellectus. Alias enim non videretur diuina essentia sicut est, ergo.

¶ In hac grauissima difficultate D. Thom. quæst. 8. de verit. art. 1. refert errorem aliquorum hæreticorum, qui propter distantiam, quæ est inter diuinam essentiam & intellectum creatum, & propter maximam celsitudinem, & eminentiam diuinæ essentia supra creatum intellectum, dicebant esse impossibile, quod aliquis intellectus creatus cognoscat clarè & intuitiue Deum sicut est, & ita diuinam essentiam non continetur intra latitudinem specificam obiecti intellectus creati. Et ita isti dicebant, quod Deus per essentiam non videtur, sed secundum imos videbitur quidam fulgor diuinæ essentia, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increata, per quam Deum videre ponebant, deficientem tamen à diuina representatione, sicut deficit lux recepta in pupilla à claritate, quæ est in Sole. Unde non potest defigere visus in ipsam Solis claritatem, sed visus insufficiens quosdam fulgores. Eundem errorem refert D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 1. breuiter tamen & succinctè. Et dicunt aliqui, quod hunc errorem sequuti sunt Armeni dicentes, quod Beati non vident ipsam diuinam essentiam intuitiue, sed quandam claritatem à Deo diffusam & splendorem ipsum diuinæ claritatis, & hunc etiam errorem sequuti sunt alij hæretici.

¶ Inter Catholicos, verò etiam sunt diuersæ sententia, quæ reduci possunt ad tres, & duæ sunt extremæ, & inter se veluti oppositæ, & tertia media.

¶ Prima sententia extrema est, quod diuina essentia prout in se est, non continetur intra latitudinem rationis formalis specificæ obiecti intellectus creati, sed obiectum adæquatum specificatum eius est ens creatum, & ordinis naturalis, nihilominus tamen intellectus creatus potest cognoscere diuinam essentiam, & ens increatum, & supernaturale per ordinem & proportionem ad ens creatum ordinis naturalis. Et est simile; nam quidam dicere solent, quod obiectum nostri intellectus adæquatum est ens reale tatum; nihilominus tamen possumus cognoscere ens rationis per ordinem ad ens reale, Et obiectum proportionatum

Cc 3 nostri

nostri intellectus pro isto statu est quidditas rei materialis, & nihilominus in hac vita possumus cognoscere Angelum per ordinem & proportionem ad quidditatem materialem, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 88. art. 2.

¶ Secunda sententia extrema est, quod diuina essentia, prout in se est, continetur intra latitudinem specificam obiecti intellectus creati. Ita quod ratio formalis obiecti specificatiui intellectus creati reperitur omnino eadem ratione in Deo, prout in se est, & in omnibus alijs entibus creatis ordinis naturalis. Est tamen obiectum improporcionatum, & valde excedens intra illam rationem, sicut maxime perfectum, & excessus iste in perfectione est accidentalis intra eandem rationem vniuocam, & ratione huius excessus intellectus creatus non potest Deum sicuti est naturaliter cognoscere, nec inclinatur naturaliter creatura intellectualis ad Deum sicuti est videndum. Et apponunt exemplum in Sole, qui est visibilis vniuocè cum alijs visibilibus, & habet omnino eandem rationem specificam cum alijs visibilibus, est tamen excedens visibile, & maxime perfectum accidentaliter, & ita potentia visiva nocturna non potest perungere ad illud. Ita dicunt in proposito de diuina essentia, secundum se, quod extendit alia cognoscibilia accidentaliter. Et ad hunc modum explicant quomodo Deus secundum se sit obiectum improporcionatum respectu intellectus creati. Et hic modus dicendi est communis inter omnes Theologos.

¶ Tertia sententia veluti media est, quod diuina essentia secundum se considerata consideratur intra latitudinem rationis formalis obiecti intellectus creati, ita tamen quod ratio formalis obiecti specificatiui intellectus creati non reperitur vniuocè, & omnino eadem ratione in diuina essentia sicuti est, & in alijs cognoscibilibus naturalibus, nec tamen est omnino diuersa ratio, sed quodammodo eadem, & analogica, itaque Deus sicuti est, excedit alia cognoscibilia intellectus creati, non quidem accidentaliter intra eandem rationem vniuocam, sed quodammodo essentialiter: & propter istum excessum dicitur obiectum improporcionatum.

¶ In huius rei expositionem notandum primo, quod obiectum intellectus est duplex. Aliud est obiectum adæquatum & totale, quod ambit & continet totam latitudinem totius rationis formalis, ita ut potentia non se possit extendere ad aliquid aliud extra illud. Et hoc adæquatum obiectum vocatur specificatiuum, quoniam ab illo sumit potentia suam specificationem, & per ordinem ad illud constituitur in sua specie. Aliud verò obiectum est proportionatum potentie, quod habet proportionem & connaturalitatem cum ipsa potentia, ita ut obiectum nullum excessum habeat supra potentiam. Possumus aliquale exemplum apponere in potentia visiva hominis, cuius obiectum adæquatum specificatiuum est visibile in tota sua latitudine, proportionatum verò est illud quod habet connaturalitatem, & proportionem cum ipsa potentia, ut visibilia communia, quæ non excedunt maxime ipsam potentiam. Vnde Sol dicitur obiectum improporcionatum propter excessum, explicandum tamen est, in quo consistat ista proportio, & connaturalitas.

¶ Secundo notandum est, ut hoc explicemus, quod est maxima differentia inter obiectum specificatiuum, & adæquatum potentie, & inter obiectum proportionatum illius. Nam ad rationem obiecti proportionati requiritur, quod potentia secundum propriam naturam conueniat in modo essendi cum obiecto, ita ut in modo essendi habeant eandem rationem veluti vniuocam potentia & obiectum. Et ita

D. Tho. 1. par. quæst. 85. art. 1. expressè docet, quod intellectus humanus quia est in materia, eleuatus tamen in operatione à materia, ideo eius obiectum proportionatum est quidditas rei materialis, prout abstracta est à materia per operationem intellectus agentis. Et in eadem prima par. quæst. 12. art. 4. docet idem. Et præterea dicit, quod intellectus angelicus, qui abstractus est à materia secundum rem, non tamen à potentialitate, habet pro obiecto proportionato quidditatem abstractam à materia, non tamen à potentialitate. Intellectus verò diuinus, qui est abstractus ab omni materia, & potentialitate, ita ut sit actus purus habet pro obiecto proportionato suam propriam essentiam abstractam omnino à potentialitate & materia. Et ratio huius est. Quia ex eadem radice sumitur ratio virtutis cognoscitiue, & ratio cognoscibilis, scilicet, ex abstractione à materia, & potentialitate. Et ita D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 1. probat, quod Deus est summè cognoscibilis, quia actus purus summè abstractus à materia & potentialitate, & quæst. 14. art. 1. probat, quod Deus habet summam virtutem cognoscitiuam eadem ratione. Vnde obiectum, quod habet proportionem cum potentia cognoscitiua debet esse omnino eundem rationis cum cognoscibili in modo essendi. Ceterum obiectum improporcionatum, & excedens non debet habere omnino eandem rationem in modo essendi cum potentia cognoscitiua, sed debet excedere. Vnde colligitur alia differentia inter obiectum proportionatum, & improporcionatum; nam actio potentie cognoscitiue circa obiectum proportionatum est naturalis, cum habeat virtutem proportionatam tali obiecto, actio verò quæ versatur circa obiectum excedens non est naturalis propter rationem, quæ amplius explicabitur infra.

¶ Tertio notandum est, quod potentia cognoscitiua etiam cum obiecto excedente, debet habere aliqualem proportionem, & conuenientiam in modo essendi. Et quamuis proportio cum isto obiecto excedente non debeat esse omnino eiusdem rationis vniuocæ in modo essendi, ita ut potentia cognoscitiua pertineat omnino ad eundem gradum essendi, in quo est ipsum cognoscibile, debet tamen habere aliqualem proportionem in modo essendi, hoc colligitur clare ratione adducta in precedenti notabili; nam ratio cognoscibilitatis & potentie cognoscitiue desumitur ex eadem radice, scilicet, ex abstractione à materia & potentialitate, ergo cum potentia possit habere aliquando actum circa obiectum excessiuum, & improporcionatum, ut constat, aliqualis proportio, & conuenientia in modo essendi debet esse inter potentiam cognoscitiuam, & tale obiectum quantumcunque sit excedens, vide Ferrar. 3. contra gent. cap. 52. quibus positis fundamentis.

¶ PRIMA conclusio. Deus prout in se est, & ut est summè & maxime cognoscibilis, continetur intra latitudinem rationis formalis obiecti intellectus creati. Modo non definimus quomodo continetur, & an sit obiectum proportionatum, sed tantum dicimus, quod continetur intra illam rationem. Hæc conclusio statuitur contra illum errorem citatum, & probatur diligentissime.

¶ Primo probatur hæc conclusio ex testimonijs Sacre scripturæ, in quibus expressè dicitur, quod Deus videtur, & cognoscitur à Beatis sicuti est. Math. 2. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et cap. 18. Angeli enim eorum semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est, primæ Ioan. cap. 3. Cum apparueris similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est, ubi adnotandum est verbum illud, sicuti est, in quo significatur, quod diuina essentia, prout

Prima conclusio.

Vide Aug. in lib. de videndo Deum.

prout in se est maxime cognoscibilis, videbitur a Beatis. 1. Corinth. cap. 13. Videmus nunc per speculum in enigmate: tunc autem facie ad faciem. Ex his enim testimonijs aperte colligitur, quod Deus sicuti in se est, continetur intra latitudinem specificitatem obiecti intellectus creaturam si non contineretur intra istam rationem obiecti, beati non possent illam attingere. Omnes enim Theologi docent, quod Deus etiam de potentia Dei absoluta non potest eleuare potentiam extra latitudinem sui obiecti: non enim potest eleuare potentiam visum ad attingendum Angelum per visionem, videndo illum, quia Angelus non continetur intra latitudinem obiecti potentiae visus. Confirmatur hoc argumentum. In Clementina ad nostrum de beatitudine supponitur tanquam certum, quod diuina essentia prout in se est clare cognoscitur; nam ibi damnatur error quintus eorum qui asserunt, quod anima in patria non indigebat lumine gloriae ipsam eleuare ad essentiam diuinam videndam. Et Sancti omnes dicunt, quod Beati videant diuinam essentiam sicuti est, quorum testimonia sunt innumera, & non est necessarium illa adducere. Et idem dicunt omnes Theologi innumeris in locis, & inter illos D. Thom. praecipue 1. par. quaest. 12. art. 1. & in quaest. de veritate art. 1. ubi hoc ipsum ex professo probatur multis rationibus, ergo Deus prout in se est, continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati.

¶ Sequendo probatur conclusio. Beatitudo cuiuslibet creature intellectualis consistit in intuitiva cognitione. Defectus est ergo diuina essentia sicuti est potest cognosci ab intellectu creato, ac subinde continetur intra latitudinem rationis formalis obiecti intellectus creati. Consequentia est bona. Antecedens vero probatur. Quia beatitudo cuiuslibet creature intellectualis consistit in nobilissima cognitione intellectus, ut definit D. Thom. in 12. & omnes Thomistae, vel saltem requiritur talis cognitio ad beatitudinem, sed nobilitas cognitionis intellectualis desumitur ex nobilitate intellectus, sicut dicit Aristot. 10. Ethicorum, quod perfectissima operatio visus est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quae cadunt sub visu, ergo beatitudo consistit in cognitione intuitiva diuinae essentiae sicuti est, vel saltem talis cognitio requiritur; nam diuina essentia est pulcherrima, & excellentissima cognoscibilis, ut iam diximus. Confirmatur argumentum. Si diuina essentia non potest cognosci sicuti est, sequitur, quod felicitas creaturae intellectualis non consistat in coniunctione ad ipsum Deum sicuti est per intellectum & voluntatem, sed in coniunctione ad aliquid infra ipsum Deum. Consequens autem est falsum, ergo. Sequela probatur, nam est impossibile, quod creatura intellectualis coniungatur cum ipso Deo per intellectum, ergo. Minor probatur. Nam in Sacris literis aperte significatur, quod vltima felicitas creaturae intellectualis consistit in coniunctione ad ipsum Deum sicuti est per intellectum & voluntatem; & constat ratione; nam in illo est felicitas creaturae intellectualis, quod est ei principium essendi. In tantum enim vnumquodque perfectum est in quantum coniungitur cum suo principio, sed Deus immediate condidit omnes creaturas intellectuales, ut constat, & est eis principium essendi, ergo in coniunctione ad hoc principium consistit vltima perfectio creaturae intellectualis, ac subinde creatura intellectualis potest videre Deum sicuti est, & Deus sicuti est continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati. Hac ratione vtitur D. Thom. 1. par. q. 12. art. 1. & q. 8. de verit. art. 1.

¶ Tercio probatur conclusio. Quia ut definitur

est supra quaest. 4. art. 4. in prima conclus. articuli, intellectus creatus est infinitus simpliciter ex parte obiecti, ut probauimus ibi multis testimonijs D. Tho. & rationibus Metaphysicis. ergo Deus prout in se est, quantumvis infinitus continetur intra latitudinem obiecti formalis intellectus creati. Probatur consequentia. Quia si Deus prout in se est non contineretur intra talem rationem, hoc maxime esset propter eius infinitatem, & finitatem intellectus creati. Confirmatur argumentum. Si intellectus creatus est simpliciter infinitus ex parte obiecti, ergo intra latitudinem obiecti continetur Deus, prout in se est, nihil enim potest esse simpliciter infinitum nisi solus Deus, vel illud quod includit ipsum Deum.

¶ Quarto probatur conclusio ratione aeternissima & elegantissima, desumpta ex doctrina D. Tho. 1. par. quaest. 12. art. 4. ad tertium. Et ratio desumpta veluti a posteriori nam quamuis intellectus humanus sit in materia, & ita eius obiectum proportionatum sit quidditas rei materialis, tamen experientia constat, quod intellectus humanus potest praescindere, & considerare formam sine materia, propter suam immaterialitatem. Imò propter eandem immaterialitatem potest considerare esse praescindendo illud ab essentia. Item quamuis intellectus angelicus non sit omnino abstractus a potentialitate, sed habeat esse concretum & determinatum per essentiam, unde eius obiectum proportionatum est quidditas habens esse concretum, & determinatum per essentiam, nihilominus tamen intellectus angelicus potest secernere esse ab essentia naturali virtute, & considerare esse, nihil considerando de essentia, sed Deus nihil aliud est, quam forma quaedam separata omnino a materia, & esse quoddam maxime abstractum, ut iam diximus, ergo Deus prout in se est, continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati. Confirmatur primo, & explicatur. Intellectus creatus naturali virtute potest cognoscere ipsum esse in maxima abstractione, ut constat, & ita esse maxime abstractum continetur intra latitudinem obiecti formalis intellectus creati, sed Deus nihil aliud est, quam esse quoddam maxime abstractum, & purissimum. ergo continetur intra latitudinem obiecti formalis intellectus creati. Confirmatur secundo. Intellectus creatus potest cognoscere ens in quantum ens abstractum, abstractione formali, ut constat, & ens sic abstractum continetur intra latitudinem formalem obiecti intellectus creati, sed Deus nihil aliud est quam ens abstractum abstractione formali, & purissimum. quid ergo continetur intra latitudinem obiecti formalis intellectus creati.

¶ Quinto probatur conclusio. Ut dictum est in ultimo notabili, potentia cognoscitiua debet habere aliqualem proportionem cum obiecto speculatiuo etiam excedente, sed intellectus creatus, quauis non sit in se esse, habet aliqualem proportionem cum Deo, prout in se est, ergo Deus prout in se est, continetur intra latitudinem obiecti formalis intellectus creati. Consequentia est euident. Maior est manifesta. Minor probatur. Sicut Deus ipse in se est maxime spiritualis, & abstractus a materia, ita intellectus creatus est spiritualis, & a materia separatus. Confirmatur, & explicatur; nam lapis non potest aliquid cognoscere etiam de potentia Dei absoluta, quoniam habet formam maxime concretam materia, item potentia sensitiua non potest cognoscere Deum, nec res spirituales propter eandem rationem, sed intellectus creatus est spiritualis, & a materia eleuatus, ergo potest Deum prout in se est cognoscere, ac subinde Deus ut sic continetur intra latitudinem obiecti formalis intellectus

lectus creati, de hac demonstratione vide ea quæ dicta sunt supra q. 4. art. 4. in probationibus primæ conclusionis.

¶ Ex hac conclusione sequitur primo, quod intellectus creatus per Dei potentiam potest eleuari, vt cognoscat Deum sicuti est. Huius corollarij duplex est ratio, quæ desumitur ex dictis. Prima ratio est desumpta ex parte obiecti. Deus enim prout in se est continetur, vt diximus, intra latitudinem obiecti formalis intellectus creati, ergo intellectus creatus quamuis imperfectus & imbecillus, poterit per Dei gratiam & potentiam cognoscere Deum sicuti est. Consequentia probatur. Nam quando defectus cognitionis tenet se ex parte potentie, & non ex parte obiecti potest suppleri à Deo. Quod quidē constat ratione & exemplo. Ratione quidem. Quia defectus & imbecillitas ex parte potentie reducitur ad genus causæ efficientis. Defectus vero ex parte obiecti, videlicet, quia talis res non continetur intra latitudinem obiecti, reducitur ad genus causæ formalis, causam vero efficientem potest Deus supplere confortando ipsam potentiam, non vero causam formalem, ergo. Exemplo vero explicatur hoc ipsū. Quia potentia visiva quicquid imperfecta fuerit, potest diuinā virtutē attingere & videre excessiuium visibile, nempe Solem, quia spl. continetur intra latitudinem rationis speciei, obiecti potentie visivæ, & est suppleri vice patet. Quia uero, & confortare potentiam, ceterum potentia visiva etiam de potentia Dei absoluta non potest videre spiritum, quoniam spiritus non continetur intra latitudinem speciei, obiecti potentie visivæ, ergo. Secunda ratio desumitur ex parte potentie. Intellectus creatus, qui est potentia immaterialis abstracta à materia, quamuis sit in materia, habet tamen virtutem separandi formam à materia, & potest considerare ipsam formam, prescindendo à materia, & quamuis intellectus creatus habeat esse concretum & determinatum per essentiam, cum non sit actus purus, tamen intellectus creatus habet virtutem & efficaciam ad prescindendum ipsum esse, & ad considerandum illud in abstractione ab essentia, & hoc propter suam spiritualitatem, & immaterialitatem, in qua distinguitur intellectus à potentia materiali, verbi causa, à potentia visiva; nam potentia materialis propter suam limitationem, & coarctationem, & materialitatem non potest percipere rem nisi vt hanc & vt determinatam & concretam materiam. Et ita non potest cognoscere in abstractione, sed Deus prout in se, est forma maxime separata à materia, & ipsum esse purum non concretum & determinatum, ergo virtute diuinæ intellectus creatus potest eleuari, vt attingat Deum sicuti est. Itaque fundamentum & radix quare intellectus creatus potest eleuari, per Dei gratiam, ad cognoscendam diuinam essentiam sicuti est, est immaterialitas intellectus creati. Et quia intellectus creatus habet aliqualem proportionem cum diuino esse, vt iam diximus, & hoc explicatur elegantissime & profundissime à D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 4. ad tertiam. Quomodo vero intellectus creatus eleuari possit per Dei gratiam, explicabitur infra art. 8.

¶ Sequitur secundo, quod prima sententia Catholicorum est falsissima, & parum aut nihil differt ab errore. Quia vt constat ex locis adductis pro conclusione, beati in patria cognoscunt Deum sicuti est intuitiue & clare, & hoc principaliter constat ex illo loco Ioannis. Videbimus eum sicuti est, sed si Deus cognosceretur per ordinem ad ens creatum, non cognosceretur sicuti est; nam quod cognoscitur per ordinem & proportionem ad aliud non co-

gnoscitur sicuti est, vt patet, cum Angelus cognoscitur ab homine per ordinem & proportionem ad quidditatem materiale, ergo cum Deus cognoscatur sicuti est, continetur vt sic intra latitudinem obiecti formalis speciei, intellectus creati.

¶ SECUNDA conclusio. Deus prout in se est, non continetur intra rationem obiecti proportionati intellectus creati. Itaque quamuis continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, non tamen continetur intra rationem obiecti proportionati.

¶ Primo probatur hæc conclusio ex Sacris litteris in locis supra adductis, & præcipue ex locis adductis in confirmatione primi argumenti. Huius articuli nam Deus dicitur inaccessibilis, & inuisibilis, ad significandum, quod diuina essentia prout in se est, non habet proportionem cum intellectu creato, sed maxime excedit creatum intellectum. Idem significatur in illa mirabili visione, illa cap. 6. quam adducta est, in eo quod dicitur, Quod solium Dei erat maxime excessiuium & eleuatum, quali transcendens proportionem causæ intellectus creati, tantum eleuati. Significatur etiam hoc in eadem visione in eo, Quod scriptum operiebant faciem Dei, vel propriam, significantes inproportionem, quæ est inter supremum intellectum creatum, & essentiam, & extensum diuinæ lucis. Hoc etiam dicitur intelligi in illo Psalm. 77. Posuit tenebras latibulum suum, ad significandum, quod Deus lucem habitat inaccessibilem, quæ maxime excedit proportionem creati intellectus. Idem etiam significatur Psal. 96. cum dicitur, Nubes & caligo in circuitu eius, addatur intelligi, quod diuina essentia & maiestas prout in se est, est inaccessibilis, & inproportionata respectu creati intellectus. Iob cap. 18. loquens de diuina sapientia, inquit, Abscondita est abs oculis omnium, & inaccessibilis, volucres quoque latet, itaque diuina maiestas, quæ in se lumina lux est, vt diximus & maxime cognoscibilis vertitur in caliginem respectu creati intellectus.

¶ Secundo probatur conclusio ex dictis Sanctorum supra allegatis in prima conclusione, quæstionis huius, in quibus aperte significatur, quod Deus est summè & maxime cognoscibilis, ac tabulam non habet proportionem cum creato intellectu, qui non est summè cognoscens. 1. Dionys. loco ibi citato inquit, quod diuina lux omnes virtutes intellectuales excedit, cap. 5. inquit, lectione quarta. Ignem enim est bonum, & omnem intellectum, & rationem, & mentem excedens. Greg. Magius lib. 17. Moral. cap. 17. explicans illa verba Iob 23. Si ad Occidentem non intelligam eum, inquit. Ad Occidentem ignis cum subleuatum in Deo cordis oculum, sed ipsa immensitate luminis reuerberatum ad nos, ut ipsos reducamus, & lassati discimus valde super, non esse quod querebamus, nostramque mortalitatem considerantes indignam, ad adhuc esse deprehendimus, qui immortalem videre valeamus, ubi aperte significatur inproportio inter Deum & nostrum intellectum, & plurima alia loca adducuntur infra art. 7. & 9.

¶ Tercio probatur conclusio rationibus, prima ratio est. Nam vt constat ex secundo, notabili inter obiectum proportionatum, & potentiam cognoscitiam debet esse conuenientia omnimoda in modo essendi, sed Deus prout in se est, nullo modo conuenit cum intellectu creato in modo essendi, ergo Deus prout in se est, non continetur intra obiectum proportionatum intellectus creati. Consequentia est bona. Minor probatur. Modus enim essendi diuinæ essentiae excedit in infinitum modum essendi cuiuslibet intellectus creati, nam diuina essentia in se est actus purus, nihil habens admixtum potentia-

Secunda conclusio.

litatis, claudens in se omnem perfectionem, intellectus verò creatus non est actus purus, sed habet multum admixtum potentialitatis. Et ita diuina essentia datur in infinitum à modo essendi creati intellectus. De quo dictum est supra quæst. 4. Et hoc significauit Diuus Paulus in illo loco scripto citato, cum dicit: *Lucem habuit inaccessibilem*, ubi significatur, ut iam diximus, quod Deus est obiectum impropor- tionatum cuiuslibet creati intellectus, & ad signifi- candum, quod hæc impropor- tio oritur ex perfectione maxima, & eminentia diuini esse, præcedit ille- iculus, Solus habet immortalitatem, id est, omni- modam immutabilitatem, quæ oritur ex plenitudine diuini esse, & ex eius eminentia supra omnem intel- lectum creatum.

¶ Secunda ratio est. Diuina essentia prout in se est, est proportionatum obiectum diuini intellectus ut constat, & docet illud D. Thom. 1. par. q. 12. ar. 4. & in alijs multis locis, & ratio est clara; nam intel- lectus diuinus, & propria essentia conueniunt omni- no in modo essendi. ergo diuina essentia prout in se est, non est obiectum proportionatum intellectus creati. Probatur consequentia. Quia intellectus di- uinus excedit maxime intellectum creatum, imò excedit illum in infinitum excessu quodam analo- gico, & alterius rationis. Confirmatur primo hæc ratio. D. Thom. 1. par. q. 85. ar. 1. expresse docet, quod obiectum proportionatum intellectus huma- ni est quidditas rei materialis, quoniam talis quid- ditas conuenit eadem ratione in modo essendi cum intellectu humano pro isto statu, nam sicut intel- lectus humanus est in materia, abstractus tamen à ma- teria in operatione, ita quidditas rei materialis est aliquid in materia, abstractum verò per operatione intellectus agentis à materia. Item intellectus An- gelicus, qui est abstractus ab omni materia, non- tamen à potentialitate habet pro obiecto propor- tionato quidditatem abstractam à materia, & non à potentialitate, sed diuina essentia est aliquid ab- stractum non solum à materia, verum etiam à poten- tialitate. ergo solum est obiectum proportionatum respectu intellectus, qui est omnino abstractus à ma- teria, & ab omni potentialitate qualis est diuinus intel- lectus. Confirmatur secundo. Ut iam dictum est, radix & principium cognoscibilitatis, & virtutis cognoscitiuæ est eadem, nempe abstractio à mate- ria, & à potentialitate, & ita in natura est talis pro- portio, quod in eo gradu quo aliqua natura est co- gnoscibilis, in eodem gradu est cognoscitiua, ut co- stat manifestè; nam quidditas materialis est cogno- scibilis in potentia, & ita est etiam cognoscitiua in potetia, & sic in alijs, sed diuina essentia est sum- me cognoscibilis secundum naturam suam, ut iam definitum est, intellectus verò creatus non est sum- me cognoscitiuus, sed solus intellectus diuinus est summe cognoscitiuus; nam intellectus creatus est virtus finita & limitata, & non est abstractus à po- tentialitate. ergo diuina essentia solum habet pro- portionem cum intellectu diuino, qui est summe co- gnoscitiuus, sicut ipsa essentia est summe cognosci- bilis, non vero cum intellectu creato, qui est finitè cognoscitiuus; ipsa verò diuina essentia est infini- tè cognoscibilis, & in hoc consistit impropor- tio, qui est inter intellectum creatum, & diuinam es- sentiam.

¶ Tertia ratio est. Si Deus contineretur intra obiectum proportionatum intellectus creati, sequi- tur, quod intellectus creatus naturali virtute possit per- tingere ad cognitionem Dei sicuti est. Conse- quens autem est hæreticum, ut ostendemus infra articulo septimo. ergo. Sequela probatur. Quia ut dictum est in secundo notabili, in secunda dif-

ferentia, obiectum proportionatum est illud cum quo potentia habet naturalem proportionem, & virtutem accommodatam ad tale obiectum percipiendum, & ita naturali virtute potest poten- tia attingere tale obiectum. Et ita videmus, quod intellectus humanus naturali virtute potest cogno- scere quidditatem rei materialis, & intellectus an- gelicus naturali virtute potest cognoscere quiddi- tatem à materia abstractam, quoniam hæc omnia habent rationem obiecti proportionati. Confirma- tur hæc ratio. Si Deus prout in se est continetur in- tra rationem obiecti proportionati intellectus crea- ti, sequitur, quod intellectus creatus possit Deum comprehendere. Consequens autem est impossibile, ut dicemus infra art. ultimo huius quæstionis. ergo. Sequela probatur. Si virtus cognoscitiua creata ha- bet proportionem cum Deo sicuti est, ergo tantam virtutem cognoscitiuam habet creatus intellectus, quantam cognoscibilitatem Deus, ac lubinde po- test Deum comprehendere.

¶ Ultimo probatur hæc conclusio. In illa enim conueniunt omnes Theologi, nullo excepto. Sed præcipue hoc docet noster D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 1. ubi dicitur, *Quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est propter excessum cognoscibilis supra intellectum*, & apponit ex- emplum in Sole, qui in se est maxime visibilis, non tamen potest videri à vespertilioe propter excessum luminis. Et hoc ipsum docet in quæst. 9. de verit. art. 3. ad se- cundum, ubi ait, *Quamuis essentia diuina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognosci- bilis intellectus creato, quia est extra genus ipsius*. Hoc etiam docet in multis alijs locis.

¶ Ex hac conclusione, & dictis in illa, sequitur, quod tanta est impropor- tio inter intellectum crea- tum, & diuinam essentiam quanta inter intellectum creatum, & diuinum intellectum. Ratio est aperta. Quia intellectus diuinus habet proportionem cum diuina essentia, & est eiusdem ordinis & rationis cum illa, & habet tantam virtutem cognoscitiuam, quan- tam habet cognoscibilitatem ipsa diuina essentia. ergo tantum excedit diuina essentia intellectum creatum quantum excedit diuinus intellectus intel- lectum creatum. Quod quidem est maxime ad- notandum ad ea quæ dicuntur in sequentibus. Igitur omnes Theologi conueniunt in hoc, quod Deus sicuti est continetur intra latitudinem rationis for- malis obiecti intellectus creati, ut diximus in prima conclusione, non tamen continetur intra rationem obiecti proportionati, ut definiuimus in secunda conclusione.

¶ Tota autem difficultas est, explicare quomodo Deus prout in se est sit obiectum impropor- tionatum intellectus creati; nam ut dictum est in ultimo argu- mento, si ratio formalis obiecti intellectus creati est eadem in Deo, prout in se est, & in ente naturali, quomodo Deus dicitur obiectum impropor- tionatum; nam quod attenditur à potentia est ratio for- malis, in huius rei expositionem fit.

¶ TERTIA conclusio. Deus prout in se est, quamuis contineatur intra latitudinem obiecti for- malis intellectus creati, non tamen continetur vni- uocè cum obiecto proportionato, sed analogicè. Et hac ratione est obiectum impropor- tionatum intel- lectus creati. Itaque ratio specificatiua obiecti intel- lectus creati non est omnino eadem, nec omnino diuersa, sed aliquo modo eadem, & aliquo modo diuersa & analogica. Hæc conclusio est contra secun- dam sententiam, & est difficilis, & ideo diligentissi- me est probanda & explicanda.

¶ Primo probatur conclusio autoritate D. Th. in 1.2. quæst. 10. art. 1. ad tertium, ubi dicit, *Quod*

Tertia con- clusio.

semper

*Semper natura respondet vnum proportionatum naturae. Natura enim in genere respondet aliquid vnum in genere. & natura in specie accepta, respondet vnum in specie: natura autem indiuiduata, respondet aliquid vnum indiuiduale. Cum igitur voluntas sit quedam res immaterialis sicut & intellectus, respondet sibi natura: ita aliquid vnum commune, scilicet, bonum, sicut etiam intellectus aliquid bonum commune, scilicet, verum, vel ens, vel quidquid est huiusmodi. Vbi aperte significat D. Thom. quod huiusmodi potentia ex sua immaterialitate tanquam ex radice habet quod non sint determinata ad aliquod vnum in indiuiduo vel in specie, vel in genere, sed habeant se ad omne bonum, & ad omne ens, quod quidem bonum, & ens habet unitatem analogicam. Et circa illum locum D. Thomae referenda sunt verba Caietani in eodem loco, quae acutissima, & profundissima sunt. Ait enim in responsione ad tertium. *Elevato mentem in celsitudinem doctrinae huius, & intuerem, quod vnum indiuiduum immaterialis ordinis aequiualeat non tantum infinitis indiuiduis materialibus sub vna specie, sed etiam sub vno genere analogo. Habet enim hinc, quod cum ordo vniuersi habeat, quod omni hinc, quod cum ordo vniuersi habeat, quod natura determinata sit ad vnum proportionaliter, scilicet, genericè specie, vel indiuidualiter, ac per hoc, bono absolute cum sit vnum genere analogo, debuit respondere natura antiqua vna genericè, & debuit respondere natura antiqua vna secundum speciem, similiter voluntati, quia est vna secundum speciem, subdebet respondere vnum secundum speciem, subiunctum tamen est, quod quia voluntas est immaterialis ordinis, determinata est ad vnum in genere analogo, bonum scilicet, quasi natura immaterialis eminentius præhabeat quidquid genus speciei suae haberet, & verè sic est. In cuius signum hic intellectus noster aequiualeat toti vniuersitati corporeæ. Est autem ratio huius. Quia quæ sunt dispersa in interioribus sunt unita in superiori. Ex quibus omnibus aperte, colligitur ex doctrina D. Thomae, & Caietani, quod obiectum intellectus creati, & similiter voluntatis est aliquid vnum analogicè non genericè, nec specie, sed. Idem docet D. Thom. q. 8. de verit. art. 3. ad secundum, ubi expressè ait, *Quod essentia diuina in se sit maxime cognoscibilis, ita non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius. Quo in loco aduertenda sunt illa verba, quia est extra genus ipsius. In quibus verbis aperte significat D. Thom. quod diuina essentia in ratione cognoscibilis, & in ratione virtutis cognoscitur, semper est extra genus rei creatæ, ac subinde non conuenire vniocè in cognoscibilitate, vel virtute cognoscitiua cum aliqua creatura. ergo.***

¶ Secundo probatur conclusio. Vt constat ex locis D. Thomae allegatis, & ex doctrina Caietani, & etiam ex his quæ diximus in prima conclusione huius articuli, & in quæst. quarta principali artic. 4. in prima conclusione, intellectus creatus cum sit immaterialis, & abstractus a materia, habet pro obiecto adæquato specificante aliquid infinitum simpliciter, videlicet, totam latitudinem entis, & ens in quantum ens, sed ens in quantum ens non potest esse genus vel species præcipue ad Deum & creaturas, sed est analogum, vt constat, ergo Deus prout in se est, non continetur vniocè intra latitudinem obiecti intellectus creati, sed analogicè. Confirmatur argumentum. Obiectum intellectus creati est simpliciter infinitum, vt diximus. ergo non collocatur in prædicamento, ac subinde non est genus vel species. Hac enim ratione Deus non continetur in prædicamento, vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 3. ar. 5. quoniam est infinitus simpliciter.

¶ Tertiò probatur conclusio, nam vt dictum est

in articulo præcedenti, ratio cognoscibilis simpliciter & absolute loquendo conuenit analogicè Deo, & creaturis, & per prius Deo quam creaturis. ergo similiter ratio cognoscibilis ab intellectu creato conuenit illis analogicè, & per prius Deo quam creaturis. Probatur consequentia. Ratio cognoscibilis simpliciter ideo dicitur analogicè, quoniam consequitur ratione entis, & ex entitate oritur & actualitate, quæ non reperitur vniocè, sed analogicè in Deo & creaturis, sed ratio cognoscibilis ab intellectu creato consequitur naturam entis, nam in tantum vnumquodque est cognoscibile ab intellectu creato, in quantum ens. ergo cum hæc ratio entis per prius reperiatur in Deo, quam in creaturis, etiam ratio cognoscibilis ab intellectu creato, ac subinde Deus prout in se est, non continetur vniocè in ratione obiecti intellectus creati.

¶ Quarto probatur conclusio. Si Deus in ratione cognoscibilis ab intellectu creato continetur intra eandem rationem vniocam obiecti intellectus creati, sequitur, quod Deus in ratione cognoscibilis ab intellectu creato, contineatur intra genus limitatum & finitum. Consequens autem est falsum, vt iam supra diximus ex D. Thom. 1. par. loco immediatè citato. Et constat ratione. Nam Deus secundum omnem rationem est infinitus, & illimitatus, sicut vt cognoscibilis ab intellectu creato, nam est cognoscibilis ab illo, vt habet rationem entis, quæ quidem ratio infinita est, & illimitata. ergo secundum omnem rationem est extra prædicamentum. Quia quod continetur in prædicamento, est finitum & limitatum. Sequela verò probatur. Ratio cognoscibilis ab intellectu creato est eadem vniocè in Deo, prout in se est, & in alijs entibus creatis, sed in alijs entibus creatis ponitur in prædicamento; nam est finita & limitata. ergo ratio cognoscibilis ab intellectu creato in Deo ponitur in prædicamento; nam est omnino eadem ratio. Confirmatur. Deus in ratione cognoscibilis ab intellectu creato includit aliquid in sua definitione, quod non includitur in aliquo creato essentialiter. ergo non est eadem ratio vnioca cognoscibilis ab intellectu creato in Deo, & in quolibet alio ente creato. Consequentia est euidens, nam ratio vnioca debet esse eadem essentialiter, & non debet includere aliquid essentialiter in vno, quod non includatur in alio. Antecedens verò probatur. Deus etiam in ratione cognoscibilis ab intellectu creato est infinitus & illimitatus, includens essentialiter omnem rationem entis; nam secundum omnem illam est cognoscibilis a tali intellectu; ens verò creatum in ratione cognoscibilis ab intellectu creato est finitum & limitatus, & non includit omnem rationem entis. ergo.

¶ Quintò probatur conclusio septimo argumento eorum quæ ponuntur in principio. Si Deus prout in se est, habet eandem omnino rationem vniocam in ratione cognoscibilis ab intellectu creato cum aliquo alio ente creato naturalis ordinis, sequitur, euidenter, quod intellectus creatus naturaliter inclinatur ad cognoscendum ipsum Deum prout in se est. Consequens autem demonstrabitur falsum articulo sequenti. Sequela verò est euidens, vt constat ex dictis in illo argumento. Quod si quis dicat, vt dicunt communiter Theologi, quod sicut Sol vniocè continetur intra rationem visibilis cum omnibus alijs visibilibus, vt constat, tamen est excedens visibile accidentaliter intra eandem rationem vniocam, & hac ratione potentia visiva nocturnæ non potest pertingere ad illud: ita dicunt in proposito, quod Deus prout in se est, continetur intra eandem rationem vniocam cognoscibilis ab intellectu creato.

est tamen excedens cognoscibile intra eandem rationem vniuocam, & ideo intellectus creatus non inclinatur naturaliter in illud. Contra, potentia visiva etiam nocturne naturaliter inclinatur ad omne visibile, ut constat. Quia est eadem ratio vniuocabilis in omnibus, etiam in Sole, quamvis potentia visiva nocturne non possit ex defectu potentie consequi naturaliter omne visibile: Non enim potest videre Solem propter excessum, itaque inclinatio naturalis est, assequutio vero minime. ergo si diuina essentia prout in se est, habet eandem rationem cognoscibilis ab intellectu creato (eandem inquam vniuocam) inclinabitur intellectus creatus naturaliter ad illam, quamvis assequutio sit supernaturalis, quod est falsum, ut demonstrabitur articulo sequenti. Confirmatur fortissime hoc argumentum. Quia Sol in ratione visibilis continetur vniuocè cum alijs visibilibus, ideo aliqua potentia visiva eiusdem speciei cum alijs naturaliter inclinatur ad videndum Solem, iam naturaliter, ut patet de potentia visiva. Aquila ergo si Deus prout in se est, continetur vniuocè intra rationem cognoscibilis ab intellectu creato, aliquis intellectus creatus inclinabitur ad videndum Deum sicuti est, illud aliquis intellectus creatus naturali virtute cognoscat Deum sicuti est, quod est impossibile, ut infra dicemus.

¶ Sexto probatur conclusio, explicando simul illam, & quomodo sit possibile, quod vnica potentia, scilicet, intellectus creatus specificetur ab aliqua ratione analoga. Formæ respectum, quæ specificantur ab aliqua forma extrinseca, & ab obiecto, specificari possunt ab aliqua forma analoga, & habente pro obiecto aliquid analogum, quod non sit omnino eiusdem rationis, nec omnino diuersæ, maxime si sit forma immaterialis à materia abstracta, sed intellectus creatus est forma respectiva, quæ specificatur ab aliqua forma extrinseca, & est forma maxime abstracta à materia, & immaterialis. ergo potest specificari ab aliquo analogo. Consequentia est nota. Minor etiam est manifesta. Maior vero probatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem. Nam hoc est proprium formæ, quod faciat effectum, quem in se non habet. Albedo enim in se non est alba, & tamen facit album, sed obiectum respectu potentie habet se veluti forma, & quidem extrinseca, ergo obiectum analogum, quod in se non habet omnimodam vnitatem, potest facere vniam potentiam specie. Exemplis vero explicatur. Caietan. opuscul. de analogia nominum. cap. 10. & Soncin. 4. Metaph. q. 10. dicunt, quod Metaphysica, quæ est vna scientia specie, specificatur ab vnica ratione analoga, scilicet à ratione entis, ut abstrahit à substantia, & accidenti, Deo & creaturis; nam Metaphysica considerat ens in quantum ens, quod est analogum. Est etiam aliud melius exemplum. Secundum probabilem sententiam Metaphysicorum, quorum vnus est Magister Sotus sapientissimus in antepredicamentis in Logica, datur vnus conceptus analogicus, ut conceptus entis communis substantie & accidenti, Deo & creaturis. Tunc sic ille conceptus non solus est vnus specie, vniuocus etiam numero, & tamē eius obiectum est vnum analogicè. ergo idem erit in potentia. Et idem dicunt aliqui de intellectu, quod specificatur ab ente, ut abstrahit ab ente reali & rationis, tamen ens ut sic abstractum non est vniuocum. Et similiter voluntas specificatur à vero bono, vel apparenti, tamen ratio boni non est vniuoca illis bonis. ergo.

¶ Itaque obiectum intellectus creati est ens, ut abstrahit à Deo & creaturis, loquendo de obiecto specificante & adæquato, ens vero ut sic analogum est, & ita Deus analogicè continetur intra latitudi-

nem obiecti formalis intellectus creati.

¶ Sed ut hanc conclusionem explicemus magis, *Primum sunt aliqua dubia, illaque grauissima & difficillima. dubium.*

A Primum dubium est, quodnam sit membrum principale in hac analogia. Itaque dubium est, an in ratione cognoscibilis ab intellectu creato membrum principale huius analogie sit Deus, prout in se est, an vero ens creatum ordinis naturalis. Et videtur quod Deus prout in se est. Primo, nam ut definitum est in conclusione articuli præcedentis in ratione cognoscibilis simpliciter, & absolute membrum principale est Deus, prout in se est. ergo similiter in ratione cognoscibilis ab intellectu creato. Probatur consequentia. Nam sicut ratio cognoscibilis simpliciter & absolute definitur ex ratione entis, quæ quidem ratio entis analogicè reperitur in Deo & creaturis, & tanquam in membro principali reperitur in Deo, ita ratio cognoscibilis ab intellectu creato definitur ex ratione entis; nam obiectum intellectus creati est in quantum ens. Confirmatur argumentis factis pro hac tertia conclusione huius articuli, quæ omnia videntur conuincere, quod Deus etiam in ratione cognoscibilis ab intellectu creato est membrum principale, & excedens, quod apparet manifestè consideranti ipsa argumenta. ergo. Secundo arguitur. Si membrum principale analogicè & excedens in ratione cognoscibilis ab intellectu creato est ens creatum naturale, sequitur, quod intellectus creatus naturaliter inclinatur ad cognoscendum Deum sicuti est. Consequens autem demonstrabitur saltem articulo sequenti. ergo. Sequela probatur.

C Intellectus naturaliter inclinatur ad ens creatum naturale, quod est membrum principale excedens huius analogicè. ergo multo magis inclinabitur ad Deum sicuti est cognoscendum (qui est membrum minus principale, non ita excedens in ratione cognoscibilis ab intellectu creato.) Tercio arguitur. Si membrum principale analogicè huius in ratione cognoscibilis ab intellectu creato est ens creatum ordinis naturalis, sequitur, quod intellectus creatus virtute naturali possit cognoscere Deum sicuti est. Consequens autem est hæreticum, ut demonstrabitur infra. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Intellectus creatus naturali virtute potest cognoscere ens naturale creatum, quod est membrum excedens principale, in quo potissimum reperitur ratio sui obiecti. ergo naturali virtute potest cognoscere Deum sicuti est, qui non ita excedit in ratione cognoscibilis ab intellectu creato. Quarto arguitur. Ex opposita sententia sequitur, quod obiectum magis proportionatum intellectui creato sit Deus, prout in se est. Consequens est falsum, ut dictum est in secunda conclusione huius articuli. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam ens naturale creatum habet rationem obiecti proportionati respectu creati intellectus. ergo multo magis Deus prout in se est. Antecedens est notum, Consequentia vero probatur. Si membrum principale in hac analogia est ens naturale creatum, illud habet magis cognoscibilitatem ab intellectu creato: Deus vero, qui est membrum minus principale, minus. ergo si ens naturale est obiectum proportionatum talis intellectus, multo magis Deus prout in se est.

¶ Quinto arguitur. Nos ponimus analogiam in obiecto creati intellectus specificatiuo ad explicandum, quod Deus est obiectum improporcionatum intellectus creati per excessum analogicum, & alterius rationis, at si Deus prout in se est non esset membrum principale huius analogie, hoc est impertinens, ut constat. ergo. In oppositum est primo. Si

Si Deus prout in se est, est membrum principale huius analogiæ in ratione cognoscibilis ab intellectu creato, sequitur, quod intellectus creatus naturaliter inclinatur & primo, & per se ad cognoscendum Deum prout in se est. Consequens autem est falsum, ut probabimus art. sequenti. ergo. Sequela probatur. Nā in Deo prout in se est, reperitur præcipua & potissima ratio obiecti intellectus creati, potentia verò maxime & principaliter inclinatur ad præcipuam rationem sui obiecti. ergo. Confirmatur argumentum. Omnis habitus primo & principaliter inclinatur ad id in quo potissimum reperitur ratio sui obiecti, ut patet de Theologia, quæ potissimum inclinatur ad Deum. ergo. similiter potentia maxime inclinatur ad id in quo principaliter reperitur ratio sui obiecti. sed potissima & præcipua ratio obiecti intellectus creati reperitur in Deo, prout est in se, cum sit membrum principale huius analogiæ. ergo. Secundo arguitur. Quia respectu intellectus diuini Deus prout in se est habet rationem obiecti principalis, ut constat. ergo respectu intellectus creati non potest habere rationem cognoscibilis principalis ipse Deus. Probatur consequentia: nam intellectus diuinus, & intellectus creatus differunt specie, imò plusquam specie, ac subinde id quod habet rationem principalis cognoscibilis respectu vnius intellectus non potest habere rationem principalis cognoscibilis respectu alterius.

*Secundum
dubium.*

¶ Secundum dubium est, an sit necessaria constitutiva istam analogiam in ratione cognoscibilis ab intellectu creato, in qua Deus sit membrum principale ad declarandum quod Deus est obiectum, improporcionatum creati intellectus, & ad hoc quod intellectus naturaliter non inclinatur ad cognoscendum Deum sicuti est. Videretur quod non sit necessarium ad hoc: primo, Sol in ratione visibilis est obiectum improporcionatum respectu potentie visus nostræ, ut constat, tamen Sol vniuocè conuenit cum omnibus alijs visibilibus in ratione visibilis. Item: nam res spiritualis, v.g. Angelus est obiectum improporcionatum respectu intellectus humani, ut constat; nam eius obiectum proportionatum est quidditas rei materialis, tamen cognoscibile vniuocè dicitur de Angelo, & de quidditate materiali, ut definiuimus artic. præcedenti ad 2. argumentum. ergo non est necessaria analogia ad constituendum obiectum improporcionatum intellectus.

¶ Secundò arguitur. Cognoscibile dicitur vniuocè de gratia, charitate, & alijs entibus ordinis supernaturalis, & de entibus ordinis naturalis, ut definitum est art. præcedenti ad 3. argum. tamen gratia, & alia huiusmodi entia non continentur intra obiectum proportionatum, sed intra obiectum improporcionatum & excedens creati intellectus, & nullus creatus intellectus per suam naturam potest cognoscere gratiam & entia supernaturalia, nec inclinatur naturaliter ad illa cognoscenda, ut constat; nam excedunt totum ordinem naturæ. ergo ad hoc quod Deus sit obiectum improporcionatum creati intellectus, & ad hoc quod intellectus creatus non inclinatur naturaliter ad Deum sicuti est cognoscendum, non est necessaria analogia aliqua.

¶ Tertio arguitur. Obiectum virtutis infusæ residens in appetitu sensitivo, v.g. temperantiæ habet eandem rationem vniuocam cum obiecto virtutum acquisitarum, tamen est obiectum improporcionatum, & excedens respectu appetitus sensitui, ad quod non inclinatur naturaliter appetitus sensitivus. ergo similiter ad hoc quod Deus sit obiectum improporcionatum creati intellectus, & ad hoc quod intellectus creatus non inclinatur natu-

raliter ad illud, non est necessaria analogia. Consequentia est bona. Maior probatur. Obiectum enim temperantiæ infusæ, cum contineatur intra latitudinem boni sensibilis, non continetur analogicè, sed vniuocè; nam obiectum appetitus sensitui, in quo est talis virtus, non est ita vniuersale, ut possit habere analogiam sicut obiectum intellectus vel voluntatis. Minor etiam probatur. Nam est obiectum, omnino supernaturale, transcendens totum ordinem naturæ. ergo est improporcionatum ad quod non inclinatur naturaliter appetitus sensitivus. Consequentia est bona; nam ad obiectum quod transcendit totum ordinem naturæ non inclinatur naturaliter appetitus sensitivus; nec habet rationem obiecti proportionati respectu illius. In oppositum est, nam omnia quæ dicta sunt in vltima conclusione, hoc videntur conuincere. ergo.

B

¶ Tertium dubium est. An sicut in ipso obiecto specificatio creati intellectus est analogia, & vnica ratio, partim eadem, partim diuersa, ita etiam in ipso intellectu creato sit vnicus ordo admixtus cum quadam diuersitate, ita ut non sit omnino vnicus ordo. Et ratio dubitandi a parte negatiua est; nam intellectus creatus. v. c. intellectus supremi Angeli est vnica potentia specie, imò numero, ut constat. ergo eius specificatio intrinsecum (quod est ordo ad obiectum) vnica est. Confirmatur fortissime hæc ratio. Cognoscibile ab intellectu diuino est analogum, tamen in ipso intellectu diuino nulla est diuersitas coniuncta cum vnitatem in constitutiuo intrinsecum intellectus, cum diuinus intellectus sit simplicissimus, nihil habens diuersitatis. ergo quauis cognoscibile ab intellectu creato sit analogum, in ipso ramen creato intellectu nulla erit diuersitas. Consequentia est bona. Minor probatur. Ut diximus art. 1. cognoscibile absolute & simpliciter loquendo, dicitur analogicè de Deo & creaturis, tamen simpliciter & absolute cognoscibile desumitur ex ordine ad diuinum intellectum, quod simpliciter & absolute est intellectus. ergo. Minor verò iam probata est. In oppositum est: nam ordo intellectus creati ad suum obiectum (qui est intrinsecum constitutiuum) desumitur ex ipso obiecto, ut constat. ergo si obiectum ipsum habet diuersitatem coniunctam cum vnitatem, etiam in ipso intellectu erit vnitatem cum diuersitate coniuncta.

*Tertium
dubium.*

C

D

¶ Ad hæc dubia suo ordine dicendum est. Ad primum dubium ut respondeamus, notandum est, quod obiectum creati intellectus est ens in sua latitudine, cum aliquali tamen ordine, & respectu transcendentali ad ipsam potentiam, itaque sicut ipsa potentia dicit ordinem transcendentalem ad obiectum, ita etiam ipsum obiectum in ratione obiecti dicit etiam ordinem transcendentalem ad potentiam, & ita obiectum intellectus creati est cognoscibile ab intellectu creato, quod includit duo, scilicet, cognoscibilitatem, & ordinem ad intellectum creatum, seu aptitudinem quandam. Quo posito fundamento, ut explicemus istam analogiam.

*Ad primum
dubium.*

¶ Dicendum est, quod quantum ad absolutum quod dicit obiectum intellectus creati, scilicet, quantum ad intelligibilitatem; membrum principale est Deus, prout in se est, ceterum si consideretur quantum ad respectum quem dicit ad intellectum creatum membrum principale est ens creatum ordinis naturalis, & non Deus. Itaque simpliciter & absolute, & quantum ad absolutum, & id quod dicit in recto intelligibile ab intellectu creato, membrum principale est Deus, & secundum quid ens creatum ordinis naturalis, hoc dictum duas habet partes. explicatur quantum ad vtramque partem. Nam ea quæ dicunt absolutum simul & aliquem ordinem ad ali-

*Aduertenda
resolutio,
nam est
optima.*

ad aliquid possunt secundum unam considerationem habere excellentiam & maiorem perfectionem, & secundum aliam rationem aliquid aliud excedit. Verbi gratia, in 1. 2. quaest. 66. art. 3. expressè docet D. Thom. Quod morales virtutes in genere virtutis praestantiores sunt intellectuales, quia tribunt gloriam & felicitatem huius operis, intellectuales vero non, ceterum in specie ex parte obiecti praestantiores sunt intellectuales, quia praestantius obiectum est verum quam bonum; item est aliud melius exemplum, ut dicitur in 2. 2. quaest. 58. art. 5. 6. & 7. iustitia legalis praestantior virtus est, quam iustitia commutativa; nam iustitia legalis respicit bonum commune, commutativa vero particulare; ceterum in ratione iustitiae praestat iustitia commutativa legalis, nam ordo ad alterum perfectioni modo reperitur in iustitia commutativa, & hoc est peculiare in rebus respectivis, quod non contingit in absolutis, quoniam res respectivae sumunt aliunde genus, aliunde vero speciem, genus ab intrinseco ex parte modi, specie vero ab extrinseco ex parte obiecti, res vero absolute genus & speciem sumunt ab intrinseco. Igitur sicut ratio virtutis simpliciter perfectioni modo reperitur in virtute morali, quam intellectuali, tam secundum ordinem ad obiectum principaliori modo reperitur in intellectuali, & sicut ratio virtutis principaliori modo reperitur absolute loquendo in iustitia legali, tamen ratio iustitiae, & ordo ad alterum principaliori modo reperitur in iustitia commutativa; ita ratio intelligibilis absolute loquendo principaliori modo reperitur in Deo, prout in se est, tamen quantum ad ordinem ad intellectum creatum principaliori modo reperitur in ente creato ordinis naturalis, & ordo ad intellectum creatum nobiliori modo reperitur in ente creato naturali, quam in Deo, prout in se est. Hoc dictum sic explicatum probatur quantum ad utramque partem. Quantum ad primam partem probatur argumentis factis pro conclusionem primi articuli, quae hoc dictum evidenter conuincunt. Probatur etiam argumentis factis in hoc primo dubio in principio illius. Secunda, vero pars huius dubij probatur argumentis factis in hoc dubio in secundo loco. Unde ad argumenta, utriusque partis respondendum est, quatenus procedunt contra alteram partem. Ad argumenta posita primo loco, quatenus procedunt contra secundam partem, respondetur. Ad primum argumentum respondetur, quod ratio cognoscibilis absolute & simpliciter sumitur ex entitate & actualitate, & ita ratio cognoscibilis principaliter reperitur in Deo, ordo tamen ad creatum intellectum sumitur ex maiori proportionem ad creatum, quae quidem maior est in re creata ordinis naturalis. Et ideo quantum ad illum ordinem principaliter reperitur ratio cognoscibilis ab intellectu creato in ente creato ordinis naturalis, quod habet maiorem proportionem cum creato intellectu, ut diximus. Idem respondetur negando sequelam, ad probationem vero illius respondetur, quod ens naturale creatum non est membrum principale huius analogiae simpliciter & absolute loquendo, sed Deus prout in se est. Est autem membrum principale secundum quid quantum ad illum ordinem, ut diximus, & idem respondetur ad tertium argumentum. & ad quartum & quintum. Ad argumenta secundo loco facta quatenus militant contra primam partem nostri dicti, respondetur, quod illa omnia conuincunt secundam partem nostri dicti, & non impugnant primam, & dicuntur plura de his argumentis art. sequenti.

Ad secundum dubium respondetur. Esse necessarium constituere talem analogiam in ratione cognoscibilis ab intellectu creato, in qua Deus ab-

solute sit membrum principale, ut explicetur quod Deus est obiectum improporcionatum creati intellectus, & ut declaratur quomodo intellectus creatus non inclinatur naturaliter ad cognoscendum Deum, & hoc secundum explicabitur art. sequenti. Modo vero explicandum est, quomodo sit necessarium, ut Deus sit obiectum proportionatum creati intellectus. Ratio huius est. Nam semper obiectum improporcionatum habet quandam diuersam rationem distinctam ab obiecto proportionato. Quod constat ratione, & exemplis. Ratione quidem. Quia ut dictum est in fundamentis huius articuli, obiectum proportionatum alienius potentiae est, quod conuenit cum illa vniuocè in modo essendi, improporcionatum vero, quod non conuenit cum illa in modo essendi, ac subinde colligitur aperte, quod obiectum improporcionatum semper habet diuersam rationem aliquo modo analogam & distinctam a proportionato. Exemplis vero constat. Angelus enim qui habet rationem obiecti improporcionati respectu huiusmodi intellectus, diuersam rationem habet a quidditate rei materialis, quae est obiectum proportionatum. Similiter Sol, qui est obiectum improporcionatum respectu alicuius potentiae visus, diuersam rationem visibilis, saltem accidentalem habet distinctam ab alijs visibilibus. ergo obiectum summe & maxime improporcionatum (quale est Deus, prout in se est respectu creati intellectus) debet esse analogum, & diuersae rationis ab obiecto proportionato. Est optimum simile in causis efficientibus. Inter causam efficientem, & effectum qui pendet a causa formaliter in fieri & conseruari, semper est aliqua diuersitas & analogia, saltem quantum ad modum, ut patet de luce Solis, & de luce aeris. Lux enim Solis est diuersae rationis a luce causata in aere, quia in Sole est propria passio, in aere vero minime, & idem est de gratia nostra, & Christi, quae differunt specie quantum ad modum, ut dicit optimum Caietan. 3. par. q. 7. art. 11. Et quoniam Deus est suprema omnium causa, a quo omnia pendunt in fieri, & conseruari, ideo est alterius rationis ab omnibus rebus creatis distinctae, & est analogia inter Deum & omnes res creatas, ut iam diximus. ergo similiter in obiectis (quae habeant rationem causae formalis) si obiectum improporcionatum dicit diuersam rationem aliquo modo a proportionato, supremum obiectum improporcionatum erit altius rationis analogice a proportionato. Unde respondetur ad argumenta facta in principio huius dubij, quae militant contra resolutionem huius dubij. Ad primum respondetur, quod ut diximus, Sol in ratione visibilis, semper habet aliquam diuersitatem, & veluti analogiam cum alijs visibilibus proportionatis, & similiter res spiritualis, ut Angelus cum obiecto proportionato intellectus. Et ita cum Deus sit supremum improporcionatum respectu supremae potentiae creatae, debet habere diuersam, omnino rationem analogam distinctam a quocunque obiecto proportionato creati intellectus. Quae improporcionem explicat D. Thom. 1. par. q. 12. art. 4. & explicabitur infra. Ad secundum argumentum respondetur, quod ut diximus art. praecedenti ad 3. argum. quod licet ita sit, quod gratia, & alia entia superioris ordinis non excedant entia ordinis naturalis excessu quodam analogico in ratione cognoscibilis, pertinet tamen ad ordinem rerum, quae excedunt entia naturalia excessu quodam analogico; nam pertinent ad diuinum ordinem, & ita participant illi exemplum, nam ut diximus supra quaest. 4. art. 6. gratia, & alia huiusmodi entia supernaturalia sunt eiusdem ordinis cum ipso Deo. Itaque considerandum est, quod Deus sicut est obiectum supremum

Optimum simile.

D d obie-

obiectum improporcionatum creati intellectus, gratia verò, & alia entia diuini ordinis pertinent ad rationem eiusdem obiecti improporcionati, & excedentis, & participantis eundem excessum. Quod explicabitur amplius in sequentibus. Et sicut Deus est lux purissima, inaccessibilis, ita huiusmodi entia pertinent ad tantam lucem inaccessibilem. Ad tertium argumentum respondetur negando maiorem: dicendum est enim, quod quantum obiectum appetitus sensitui, scilicet bonum sensibile secundum se sit vniuocum, tamen hoc bonum sensibile, quatenus eleuatur, ut attingat & participet bonum rationis, participat etiam & attingit analogiam boni rationis, quod est obiectum voluntatis. Vnde sicut bonum rationis ad bonum naturale, & supernaturale est analogum, ut dictum est, & statim amplius dicitur: ita bonum sensibile ad naturale & supernaturale, ut induit bonum rationis. Et huius rei ratio est. Nam D. Thom. 1.2. quæst. 56. art. 4. docet, *Quod appetitus sensituius secundum se non est subiectum virtutis, sed in quantum participat ratione, & in quantum mouetur a voluntate, & ratione. De quo plura dicemus art. seq.*

Ad tertium
dubium.

Ad tertium dubium dicendum est, quod ordo, qui est intrinsecus ipsi intellectui creato, formaliter est vnus, virtualiter tamen veluti eminenter est diuersus & multiplex. Itaque sicut ipsa ratio obiecti intellectus creati, scilicet, ens in quantum ens, formaliter est vnus; habet tamen admixtam diuersitatem veluti virtualiter, & eminenter: nam ad ens naturale & supernaturale diuersimode descendit & æquiualeat multis rationibus; ita ordo intrinsecus intellectui creato ad tale obiectum, formaliter est vnus & æquiualeat multis. Est optimè simile in conceptu, entis, qui vnicus est analogicè ad substantiam & accidens, Deum & creaturas, & specificatur per ordinem ad vnica rationem formalem æquiualentem multis, & ita ordo ille æquiualeat multis. Et etiam est simile in scientia Metaphysicæ, quæ ut diximus, specificatur ex ordine ad ens in quantum ens, quod est analogum. Et hoc significat Caiet. 1.2. q. 10. art. 1. circa solutionem ad tertium, cum dicit, *Quod intellectus creatus, quia est immaterialis, & superioris ordinis, æquiualeat infinitis indiuiduis ordinis inferioris. Vide quæ dicuntur ibi, quæ supra allata sunt in hoc articulo. Vnde intelligitur, quod intellectus creatus in ordine ad ens naturale, & ad ens supernaturale altioris ordinis virtualiter & eminenter habet rationem duplicis potentie, quamuis vnica sit formaliter; nam habet rationem potentie naturalis, & potentie supernaturalis, quod quidem amplius explicabitur infra. Et ad argumenta facta in principio dubij huius, respondetur. Ad rationem dubitandi pro parte negatiua, constat ex dictis, quod potentia intellectus creati vnica est simplicissima, illa tamè, & æquiualeat multis propter suam immaterialitatem & celsitudinem. Et ita habet vniuocum ordinem intrinsecum specificatiuum, quæ entia naturæ sunt multiplex; nam terminatur ad vnica rationem virtualiter multiplicem. Ad confirmationem respondetur, quod quamuis intellectus diuinus sit simplicissimus sit, & maxime vnus, tamen in diuino intellectu potest esse, & de facto est maxima multiplicitas eminenter, ut supra dictum est de diuina essentia. Et si hoc habet verum de intellectu creato finito & limitato, quod virtualiter habet multiplicitatem propter infinitatem quam habet obiectiuam; multo magis hoc habebit verum in diuino intellectu, qui simpliciter & absolute, & omnibus modis est infinitus. Ad argumentum verò in oppositum respondetur, quod conueniens, quod dicitur de diuino intellectu intellectus est obiectum diuersificatum analogia, & in ipso obiecto est ordo ille, & statim ab obiecto.*

b c

¶ Ex dictis in conclusione, & in his dubijs sequitur, quod Deus in ratione cognoscibilis, etiam ab intellectu creato non excedit alia cognoscibilia accidentaliter intra eandem speciem. Nam Deus in ratione cognoscibilis ab intellectu creato, est extra omne genus, & excedit in infinitum diuina creatura, ut docet D. Thom. in quæst. illa 8. de verit. art. 3. ad 2. Et ita excessus Dei sicut est in ratione cognoscibilis ab intellectu creato respectu aliorum rerum, non se habet sicut excessus Solis supra alia colorata & lucida in ratione visibilis. Sol enim in ratione visibilis non est alterius ordinis, & rationis; & solum excedit alia visibilia accidentaliter intra eandem speciem in ratione visibilis, & est obiectum improporcionatum respectu alicuius potentie visibilis propter excessum accidentalem. Deus verò etiam in ratione cognoscibilis ab intellectu creato est alterius ordinis & rationis ab alijs cognoscibilibus, & excedit in infinitum alia cognoscibilia, cum sit summe immaterialis, & summe etiam in illo genere. Et ita est obiectum improporcionatum propter excessum analogicum, & altius rationis. Itaque obiectum intellectus creati ad æquiuocum & specificatum, est ens in confuso, ut abstrahit ab ente naturali & supernaturali, & præcipue Deo: sed cum postea hoc obiectum diuidimus in Deum sicuti est in se, cum ente ordinis supernaturalis illi adiuncto; & in ens naturale, de necessitate explicamus duas rationes primo diuersas etiam in ratione cognoscibilis ab intellectu creato; ita quod ratio quæ specificat intellectum creatum nec est omnino eadem, nec omnino diuersa. Et ex hoc fundamento multa mysteria acutissima deducuntur in articulis sequentibus, quibus positis, respondetur ad argumenta huius articuli.

¶ Ad primum argumentum huius articuli, quod est secundum argumentum questionis octauæ principalis Respondetur, quod videtur est in prima conclusione huius articuli intellectus creatus & natura intellectualis, quamuis sit finita entitatiue, tamen cum teneat supremum locum inter omnia entia creata, habet infinitatem quandam in esse intelligibili. Et ita ex parte obiecti intellectus creatus simpliciter est infinitus, & ita intra suam rationem formalem continet ipsum Deum sicuti est, quamuis sit infinitus, tamen non clauditur intra suam rationem formalem visuiocè cum alijs cognoscibilibus, & eadem ratione, sed est altioris rationis, & est obiectum improporcionatum per excessum analogicum. Ad confirmationem respondetur, quod illa similitudo conueniens, quod Deus, prout in se est, non continetur intra rationem obiecti proportionati creati intellectus, sed excedit proportionem illam, & hac ratione dicitur inaccessibilis, & inuisibilis, ut iam sæpe dictum est.

¶ Ad secundum argumentum respondetur concedendo antecedens, & negando consequentiam. Et ad probationem consequentiae. Respondetur, quod obiectum intellectus creati debet dicere vnā rationem formalem, non tamen est necessarium, quod illa ratio formalis sit omnino vnā, sed fac est, quod partim sit vnā, partim diuersa. Et a tali ratione potest specificari vnica potentia, ut diximus in vltima conclusione. Præcipue quoniam sicut ratio obiecti habet aliqualem diuersitatem & analogiam, ita etiam ipsa potentia habet diuersitatem, scilicet virtutem & eminentem. Et per hoc respondetur etiam ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum difficillimè respondetur. Et ut respondeamus, explicandum est, quomodo intellectus creatus dicat ordinem ad Deum prout in se est, cum intellectus creatus sit potentia natu-

Primus
modus di-
cendi.

naturalis, ordinis naturalis, Deus verò prout in se est, est aliquid transcendens totum ordinem naturæ. Et ex alia parte, cum Deus prout in se est, contineatur intra rationem specificantem intellectum, debet dicere ordinem ad eum. Ad huius rei expositionem notandum, quod potentia dicit ordinem ad obiectum non immediate, sed mediante actu, nam ut dicit D. Thom. & Caietan. 1. par. q. 77. art. 3. ex Arist. 3. de Anima, *Finit potentia ultimus, est obiectum, finis verò non ita ultimus, est actus*. Et ita ad tale obiectum ponitur talis actus, & ad talem actum ponitur talis potentia. Vnde potentia dicit ordinem ad obiectum mediante actu, & ordinem quem dicit ad actum, dicit etiam ad obiectum. Quo posito fundamento, est duplex modus dicendi ad hanc difficultatem. Primus modus dicendi est, quod intellectus creatus, verbi gratia, supremi Angeli, formaliter & explicitè tantum dicit ordinem ad actum naturalem, & ad ens ordinis naturalis, virtualiter tamen implicite, & radicaliter dicit ordinem ad Deum sicuti est in se, & ad omnia entia ordinis supernaturalis, & ad actum supernaturalem. Et intellectus creatus specificatur ex utroque ordine. Prima pars istius modi dicendi coniungitur illo tertio argumento factò, & est manifesta. Secunda verò pars explicatur. Nam intellectus creatus respectu diuinæ visionis, & respectu Dei sicuti est, & entis ordinis supernaturalis, habet aliquem ordinem. Et hoc constat manifestè. Quia hæc omnia continentur intra latitudinem sui obiecti formalis, ut iam diximus, & non dicit illum ordinem explicitè & formaliter, ut iam probauimus. Igitur dicit ordinem radicaliter, virtualiter & implicite. Et ita diximus, quod eo ipso, quod intellectus creatus est potentia immaterialis, quæ potest attingere ens, & præscindere esse ab essentia, potest peruenire per Dei gratiâ ad hoc, quod cognoscat ipsum esse sicuti est. Et in illa spiritualitate & virtute præcindiendi esse ab essentia, & considerandi ipsum esse præcindiendo (quæ est virtus naturalis) radicatur & continetur virtualiter, & veluti in radice, quod possit pertingere ad cognoscendum ipsum esse sicuti est. Sed ut adhuc explicemus istum ordinem radicalem, & veluti virtualem, & implicitem, aduertendum est, quod intellectus creatus respectu diuinæ visionis, & respectu Dei sicuti est, & entis supernaturalis habet ordinem potentie actiue, & ad actum, & ad obiectum. Quia ut acutissime & elegantissime docet Caietan. 1. par. quæst. prima, artic. 1. intellectus creatus respectu visionis Dei, non est mera potentia passiva obedientialis, nam actiue concurret ad talem actum virtus ipsa naturalis potentie, quamvis concurrat, ut eleuata per lumen gloriæ. Et ita quamvis respectu luminis gloriæ, & receptionis illius, intellectus creatus merè passive se habeat, tamen ad visionem Dei actiue concurret, ut principium vitale, & per lumen gloriæ perficitur intellectus ut principium vitale. Itaque est maxima differentia inter essentiam animæ, cum perficitur per gratiam & intellectum, cum perficitur per lumen gloriæ. Nam in essentia animæ solū est capacitas & potentia obedientialis ad grauiam recipiendam, ceterum intellectus perficitur, ut principium vitale ad producendam visionem Dei, nam vnumquodque perficitur secundum modum suum. Et sicut idem Caietan. 1. par. quæst. 79. art. 2. docet, *Quod intelligere humanum, non est formaliter passivum, sed potius est actiue, passivæque virtualiter operari, quoniam ex receptione speciei concurret merè passive ad actionem verò intelligendi actiue in virtute ipsius receptionis*, ita dicendum est, quod in visione Dei intellectus creatus passivè se habet ut potentia obedientialis respectu luminis gloriæ, postea verò actiue cō-

currit in virtute illius receptionis luminis gloriæ. Et sicut Caietan. loco immediate citato dicit, *Quod intellectus humanus etiam seclusa specie in sua essentia, ex natura sua habet quod sit principium vitale actiue, & dicit ordinem ad actum, & obiectum ut potentia actiua, ad quod satis est, quod sit uti quedam animalis, quæ habet inchoatiue & radicaliter, quod facta in actu sit actiua*; ita in proposito est dicendum, quod ad hoc quod intellectus creatus dicatur habere ordinem potentie actiue ad Deum, prout in se est, satis est, quod intellectus creatus habeat radicaliter & virtualiter, & inchoatiue, quod factus in actu per aliquid supernaturale, possit exire in actum circa tale obiectum. Vnde ad argumentum dicendum quod tota specificatio intellectus creati continetur intra ordinem naturæ; nam intellectus creatus in sua natura consideratus, nihil aliud est, quam quædam potentia actiua, quæ formaliter dicit ordinem ad ens naturale, & in eadem natura radicatur, quod possit perfici ut potentia actiua in ordine ad ens supernaturale, hoc autem totum continetur intra ordinem naturæ. Secundus modus dicendi est, quod intellectus creatus, v.g. supremi Angeli, quamvis sit vna potentia formaliter, virtualiter tamen & eminenter habet rationem duarum potentiarum; nam habet rationem potentie naturalis, & potentie supernaturalis. Et hoc propter suam eminentiam & celsitudinem, ut iam diximus. Quoniam intellectus est supremi ordinis creati naturalis. Vnde sicut essentia diuina vna cum sit simplicissima formaliter, habet tamen virtualiter & eminenter rationem multarum formarum creaturarum, ut sapientiæ, iustitiæ, &c. Et hoc propter eius maximam celsitudinem, & eminentiam. Nam cōsonum est diuinæ excellentiæ, ut ea quæ sunt sparsa in inferioribus, sint maxime unita in superioribus; ita intellectus creatus propter suam maximam celsitudinem & eminentiam, habet vicem duarum potentiarum. Et ita sicut talis intellectus virtualiter est duplex potentia, ita virtualiter & eminenter habet duplicem specificationem & ordinem; nam dicit ordinem ad actum naturalem, & obiectum naturale, & ad actum supernaturalem, & obiectum supernaturale. Hæc autem obiecta & actus sunt diuersarum rationum. Et ad actum naturalem, & obiectum naturale dicit ordinem naturalem, ad actum verò supernaturalem, & obiectum supernaturale dicit ordinem supernaturalem. Vnde ad argumentum dicendum secundum istum modum dicendi, quod intellectus creatus ut potentia naturalis, habet specificationem suam intra naturæ ordinem, non verò est potentia supernaturalis ordinis. Et ita ratio integra & perfecta intellectus creati non continetur complete intra naturæ ordinem, sicut completa ratio Deitatis non explicatur per rationem sapientiæ. Nec est eadem ratio de lumine naturali; nam lumen naturale non habet virtualiter rationem duplicis luminis sicut intellectus creatus habet rationem duplicis potentie. Nam qui dicit lumen naturæ, iam dicit lumen determinatum ad res naturales, qui verò dicit intellectum creatum, dicit rationem quandam veluti abstractam ab intellectu, ut est potentia naturalis, & ut est supernaturalis potentia. Ad confirmationem responderetur primo, quod ad comprehendendam aliquam potentiam, non est necessarium cognoscere in particulari obiecta particularia ad quæ se extendere potest illa potentia, sed sat est cognoscere eius obiectum in confuso, v.g. ad comprehendendam potentiam visionem sat est scire, quod eius obiectum est coloratum, & scire quid est coloratum in confuso. Nec oportet scire species, & differentias colorati in particulari. Quia comprehendere aliquam rem

Secundus
modus di-
cendi.

D d 2 vel

vel potentiam est exhaustio illius quidditatem, quæ quidem exhaustitur cognoscendo ea ad quæ se extendit res in consensu, & ita intelligitur D. Thom. in loco ibi citato. Præcipue quoniam intellectus creatus non dicit formaliter ordinem ad Deum, prout est in se, & ad entia diuini ordinis, sed radicaliter, & virtualiter, ut diximus. Et ita ad comprehendendum intellectum creatum, satis est cognoscere, quod sit potentia quædam spiritualis, quæ tendit ad ens in quantum ens. Nec oportet cognoscere entia particularia ad quæ se potest extendere. Secundò respondetur, quod Angelus potest comprehendere naturam intellectus creati, prout est potentia naturalis, & ut habet rationem potentie pertinentis ad ordinem vniuersi, & ita Angelus cognoscit omnia ad quæ se potest extendere ut potentia naturalis; nam cognoscit omne ens naturale. Cæterum non potest omnino naturaliter comprehendere intellectum creatum, quatenus habet rationem potentie supernaturalis pertinentis ad ordinem supernaturalem propter suam celsitudinem & eminentiam; nam ut sic intellectus creatus ingreditur ordinem diuinum.

¶ Ad quartum argumentum, ut respondeamus, notandum cum Caietan. 1. par. q. 70. art. 7. *Quod aliqui propter obiectum extensum intellectus creati putauerunt, quod omnes intellectus creati sunt eiusdem speciei; quid omnes habent pro obiecto extensum ens in quantum ens.* Et ita diximus supra, quod omnis intellectus est infinitus simpliciter ex parte obiecti. Scotus quodam modo declinat in hanc sententiam in 2. dist. 1. quæst. vltima. Et idem deberent dicere de intellectu diuino, siquidem diuinus intellectus terminatur ad ens in quantum ens, & ens ut sic est eius obiectum extensum. Hæc tamen sententia est falsissima. Nam intellectus & potentia intellecti non solum differunt specie ex parte obiecti extensui materialiter sumpti, sed formaliter. Quæ differentia formalis causatur ex diuerso obiecto motiui. Quoniam intellectus diuinus terminatur ad omne ens, mouetur autem à propria substantia, intellectus Angelicus terminatur etiam, & extenditur ad omne ens, quilibet tamen habet distinctam substantiam à qua mouetur, intellectus verò humanus terminatur & extenditur ad omne ens, mouetur tamen à quidditate rei materialis. De quo vide eundem Caietan. 1. par. quæst. 5. art. 2. Quod si quis dicat, quod hoc est ponere differentiam in obiecto proportionato, & motiui, non verò in specificatiui & terminatiui. Respondetur tamen, quod ex diuersitate obiecti motiui infertur diuersa ratio formalis in obiecto extensui & terminatiui. Nam infertur diuersus modus procedendi in ijs intellectibus, qui refunditur in obiectum extensum & terminatiuum. Et ita ille modus procedendi facit quod obiectum aliter appareat, & quod habeat diuersam rationem formalem, sicut intellectus agens & patiens in homine distinguuntur specie, licet uterque versetur circa ens. Item hæc conclusio (terra est rotunda) est eadem materialiter respectu diuersarum scientiarum ad quas pertinet, formaliter tamen est diuersa, quatenus diuersis medijs, & motiuis cognoscitur. Vide D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 4. qui posuit diuersitatem intellectum ex diuerso modo essendi rei cognite, & intellectus cognoscentis, scilicet, esse separatum omnino à materia & potentialitate, & esse separatum à materia, non tamen à potentialitate, & esse in materia. Secundò respondeatur, quod intellectus creatus quatenus eleuatus, ut possit cognoscere Deum, prout in se est, habet rationem potentie diuinæ, & est eiusdem speciei cum diuino intellectu saltem imperfecte & reductiue.

Pertinet enim ad ordinem rerum, ad quem pertinet diuinus intellectus. Quod explicabitur amplius infra artic. 8. Ad confirmationem responderetur. Quod cognitio qua intellectus creatus cognoscit Deum, sicut est, quodammodo est eiusdem speciei cum alia cognitione naturali qua cognoscit aliud ens creatum; quodammodo verò diuersæ rationis & speciei. Et hoc loquendo etiam in ordine ad ipsum intellectum. Dixi loquendo in ordine ad ipsum intellectum; quia loquendo in ordine ad principia proxima, certa res est, quod aliqui actus intellectus differunt specie, & sunt diuersæ rationis simpliciter loquendo. Quod ut explicemus adnotandum est, quod actus alicuius potentie possunt differre specie in ordine ad principia proxima, & veluti particularia, & esse eiusdem speciei in ordine ad potentiam. v.g. philosophiæ actus, & actus astrologiæ si considerentur in ordine ad habitus (qui sunt proxima principia) differunt specie, ut constat. Cæterum si isti actus considerentur in ordine ad vnicum intellectum creatum, sunt eiusdem speciei, quoniam talis intellectus est causa veluti vniuersalis. Et quoniam ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 77. art. 3. *Specificata ratio potentia desumitur ex actibus ad quos intrinsece ordinatur.* Dicimus igitur, quod cognitio qua intellectus creatus cognoscit Deum sicut est, & cognitio qua cognoscit aliud ens naturale, non solum differunt specie penes ordinem ad principia proxima, scilicet, lumen gloriæ, & aliquem alium habitum; verum etiam aliquo modo differunt specie in ordine ad ipsam potentiam, & aliquo modo sunt eiusdem speciei, constat ex ratione facta. Quia intellectus creatus v.c. supremi Angeli, est vnicæ potentie speciei, & ita eius actus debent esse eiusdem speciei saltem aliquo modo. Nam potentia specificatur ab actu, ut iam diximus: sunt etiam aliquo modo diuersæ speciei, & rationis in ordine ad potentiam. Tum quoniam ut iam diximus in solutione ad secundum, intellectus creatus virtualiter & eminenter habet rationem duplicis potentie, & ita habet actus quodammodo diuersæ rationis; Tum etiam quoniam ut iam declarauimus in vltima conclusione huius articuli, obiectum intellectus propter suam immaterialitatem & perfectionem est aliquid analogum quodammodo eiusdem rationis, & quodammodo diuersæ rationis, & ita actus qui terminantur ad tale obiectum, quodammodo sunt eiusdem rationis & speciei, & quodammodo diuersæ; nam potentia est propter actum, actus verò propter obiectum. Et quamuis visio & cognitio, qua intellectus creatus cognoscit Deum sicut est, & cognitio qua cognoscit aliud ens naturale, verbi gratia, obiectum metaphysicæ quodammodo sint eiusdem speciei in ordine ad ipsum intellectum; tamen simpliciter & absolute loquendo, & formaliter debet dici, quod illi actus differunt specie. Et huius ratio est. Quia in actibus potentie, vnitatis, vel diuersitatis, quæ sumitur ex parte potentie, est multum materialis respectu illius, quæ desumitur ex parte proximæ causæ, verbi gratia, actus Philosophiæ, & actus Astrologiæ simpliciter sunt diuersæ speciei, & formaliter loquendo in intellectu humano, quæuis materialiter sint eiusdem speciei in ordine ad ipsum intellectum. Item actus Philosophiæ in intellectu humano & angelico simpliciter & formaliter sunt eiusdem speciei, quamuis materialiter in ordine ad ipsas potentias differant specie, ut constat. Principia autem proxima cognitionis Dei sicut est, & cognitionis metaphysicæ sunt diuersissima, ut constat. Quia cognitionis Dei sicut est, principium proximum est lumen gloriæ, cognitionis verò metaphysicæ habitus metaphysicæ, & ita tales actus simpliciter

distiteret & formaliter differunt specie. An verò visio Dei sit eiusdem speciei cum divina cognitione, quia cognoscit seipsum, & an visio Dei in homine, & in Angelo sint eiusdem speciei, explicabitur infra art. 8.

¶ Ad quintum argumentum respondetur negando maiorem, & ad probationem maioris dicendum est, quod quamvis in ratione entis plus distet Deus, prout in se est à quocunque intellectu creato, quam potentia visiva à substantia spiritali, tamen in ratione potentia & obiecti minus distat divina essentia ab intellectu creato, quam spiritalis substantia à potentia visiva: nam ut demonstratum est, Deus prout in se est, continetur intra rationem obiecti intellectus creati, substantia verò spiritalis non continetur intra rationem obiecti potentia visiva, & ita maior proportio est in ratione obiecti inter Deum, prout in se est, & intellectum creatum, quam inter spiritum & potentiam visivam. De quo vide.

Duran. in 4. dist. 49. quæst. 2. ad tertium. Et hæc est una ratio quare Deus potest elevari creatum intellectum, ut cognoscat Deum sicuti est, non verò potentiam visivam, ut videat spiritum. Ad cuius expositionem notanda regula, quando in actione aliqua defectus provenit ex parte obiecti: quoniam actio non potest esse circa tale obiectum, talis defectus non potest suppleri à Deo, v. g. D. Thom. 1. par. q. 45. art. 5. dicit, quod actio creaturæ non potest esse circa nihilum, etiam de potentia Dei absoluta, ex defectu obiecti, & ita creatura non potest assumi à Deo, ut instrumentum ad creandum: cæterum si defectus proveniat ex debilitate potentia, non ex defectu obiecti, potest Deus supplere istum defectum confortando potentiam, & elevari illam ut attingat illud obiectum, sicut potest Deus facere de potentia absoluta, quod potentia mea visiva videat rem existentem Romæ, quoniam est debilitas ex parte potentia, non defectus ex parte obiecti: nam coloratum existens Romæ intra latitudinem obiecti potentia visiva continetur. Ratio horum est. Deus enim non potest supplere vicem causæ formalis, bene tamen causæ efficientis, defectus verò ex parte obiecti reducitur ad genus causæ formalis: nam obiectum habet se ut forma, debilitas verò potentia tenet se ex parte causæ efficientis. Igitur ad propositionem dicendum est, quod res spiritalis non continetur intra latitudinem obiecti potentia visiva, & ideo defectus est ex parte obiecti, qui non potest suppleri à Deo: cæterum Deus prout in se est continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, & ideo non est defectus ex parte obiecti, sed ex defectu & debilitate potentia, & hunc defectum potest Deus supplere confortando ipsam potentiam, ut attingat ita excelsum obiectum sicut potest confortare potentiam visivam etiam noctuam, ut videat Solem ad aliud excedens visibile. Ad confirmationem responderetur, quod licet intellectus creatus non sit omnino eiusdem ordinis, & rationis quantum ad abstractionem à potèntialitate, & ita Deus prout in se est non est obiectum proportionatum creati intellectus: tamen aliqualem habent proportionem: nam intellectus creatus est omnino immaterialis, & hoc facit est ad hoc quod Deus, prout in se est continetur intra latitudinem specificatiuam intellectus creati, ut iam diximus.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod Deus secundum quod est in se, & secundum quod includit omnem rationem entis, & est imitabilis infinitis modis à creaturis, continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati: inde tamen non sequitur, quod intellectus creatus possit comprehendere Deum, ut demonstrabitur infra in arti-

culo ultimo huius quæstionis.

¶ Ad septimum argumentum articuli respondetur articulo sequenti, est enim maximum & difficultatum argumentum pro articulo sequenti. Ex dictis in hoc articulo respondetur ad secundum argumentum quæstionis octavæ principalis.

¶ Ad tertium argumentum quæstionis propositæ ad octavum principalem.

Ad tertium quæst. propositæ ad octavum principalem articulus tertius.

ARTICULUS III.

Naturalis inclinatio in natura creaturæ intellectuali ad cognoscendum Deum sicuti est ipsum esse per essentiam, & ut transcendit totum ordinem universi.

Nomine verò naturæ intellectualis intelligitur etiam homo, qui ad gradum naturæ intellectualis pertinet imperfectè. Et videtur quod sit naturalis inclinatio in tali naturæ ad cognoscendum Deum sicuti est.

¶ Primo arguitur argumento tertio facto in quæst. Nam potentia naturaliter inclinatur ad illud in quo reperitur ratio formalis sui obiecti, cum talis ratio formalis sit eius perfectio: sed in divino esse reperitur ratio formalis obiecti intellectus creati, ut iam diximus, ergo. Hoc ipsum probat fortissime ultimum argumentum articuli præcedentis cum suis confirmationibus.

¶ Secundo arguitur. Si aliqua ratione intellectus creatus naturaliter non inclinatur ad cognoscendum Deum prout in se est, maxime quia est obiectum improporcionatum respectu talis intellectus. sed hæc ratio est nulla. ergo naturaliter inclinatur ad illud obiectum. Consequentia est evidens. Maior est manifesta. Potentia enim naturaliter inclinatur in suum obiectum. ergo si aliqua ratione intellectus non inclinatur in Deum prout in se est, illa est, quia est obiectum excedens, & improporcionatum. Minor verò probatur. Quia potentia visiva etiam noctuatur naturaliter inclinatur ad videndum Solem, qui est maxime visibilis, quamvis executio non sit naturalis. Item intellectus humanus naturaliter inclinatur ad cognoscendum substantias separatas, & ens in quantum ens, & ita Aristotel. in principio Metaphysicæ dicit, quod omnis homo naturaliter scire desiderat, non hoc vel illud, sed scire absolute, tamen substantia separata non continentur intra obiectum proportionatum intellectus humani, ut constat, nec etiam totum obiectum Metaphysicæ. ergo. Quod si aliquis dicat, quod Deus prout in se est, est obiectum improporcionatum respectu intellectus creati per excessum analogicum, ut diximus in præcedenti articulo, & hæc ratione intellectus creatus naturaliter non inclinatur in Deum, prout in se est, substantia verò separata, & Sol sunt obiecta improporcionata per excessum accidentalem non analogicum, ut iam diximus, & ita naturaliter inclinatur ad hæc obiecta.

¶ Tertio arguitur contra hanc solutionem. Quia quod Deus sit obiectum improporcionatum per excessum analogicum respectu creati intellectus, non tollit quin talis intellectus naturaliter inclinetur in Deum prout in se est, ergo hæc ratio nulla. Consequentia est bona. Antecedens verò in quo est tota difficultas probatur multipliciter. Primo probatur antecedens. Quia intellectus humanus naturaliter inclinatur ad cognoscendum omne ens, quod pertinet ad ordinem naturæ, & intelligitur illud Ari-

dd. 3. Not.

stot. *Omnis homo naturaliter scire desiderat absolute simpliciter, sed intra latitudinem entis naturalis clauditur aliquod obiectum improporcionatum, & excedens analogicè.* Clauditur enim Deus vt author naturæ, vt constat, tamen Deus vt author naturæ est obiectum improporcionatum, & excedens analogicè alia entia naturalia; nam vt diximus, obiectum Metaphysicè est analogum ad Deum & creaturas. ergo. Confirmatur hæc probatio nam vt dicunt omnes Theologi, intellectus creatus naturaliter inclinatur ad cognoscendum Deum, vt est prima causa rerum naturalium. sed vt sic excedit alia cognoscibilia naturalia analogicè, siquidem excedit alia entia naturalia analogicè. ergo. Secundo probatur antecedens. Nam quauis Deus prout in se est, sit obiectum improporcionatum intellectus creati, excedens analogicè; non tollit quin habeat rationem obiecti intellectus creati. ergo inclinatur naturaliter in illum. Probatur consequentia. Quia potentia naturaliter inclinatur in rationem formalem sui obiecti, cum sit eius bonum & perfectio. Tertiò probatur antecedens. Vt diximus in præcedenti articulo. thesaurum præcipuum in ratione cognoscibilis ab intellectu creato est Deus, prout in se est. ergo multo magis inclinatur intellectus creatus naturaliter in illum. Probatur consequentia. Quoniam intellectus creatus inclinatur naturaliter ad rationem formalem sui obiecti tanquam ad suum bonum, & perfectionem. ergo multo magis inclinatur naturaliter ad id, in quo præcipue reperitur ratio formalis sui obiecti.

¶ Quarto arguitur. Intellectus creatus naturaliter inclinatur ad cognoscendam formam abstractam à materia, & ad cognoscendum esse, præscindendo illud ab essentia, siquidem naturali virtute potest cognoscere formam abstractam à materia, & esse præscindendo ab essentia, vt iam dictum est in articulo præcedenti, præcipue in prima conclusionem. ergo naturaliter inclinatur ad cognoscendum Deum sicuti est. Probatur consequentia. Quia Deus sicuti est nihil aliud est quam forma separata à materia, & esse purum. & hac ratione diximus, quod continetur intra rationem specificatiuam intellectus creati, & quod intellectus creatus potest perungere ad cognitionem Dei sicuti est. Confirmatur argumentum. Intellectus creatus in sua naturali essentia dicit ordinem ad Deum, prout in se est, iste autem ordo nihil aliud est quam inclinatio quædam naturalis. ergo in sua essentia includit inclinationem naturalem ad Deum vt sic. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Deus enim prout in se est, continetur intra rationem specificantem intellectum creatum. ergo dicit ordinem ad Deum, prout in se est. Minor verò probatur. Quia ordo ad alia obiecta nihil aliud est, quam inclinatio quædam naturalis. ergo ordo ad Deum, prout in se est, nihil aliud est, quam inclinatio quædam naturalis.

¶ Quinto arguitur. Intellectus creatus non quiescit naturaliter in cognitione alicuius veri, seu entis naturalis, nec voluntas in ademptione alicuius boni, sed quocunque bono adeptæ, & quocunque vero cognito desiderat aliquid aliud: ergo naturaliter inclinatur ad cognoscendum Deum sicuti est, in quo reperitur omnis ratio veri, & omnis ratio entis, & boni, vt supra dictum est. Consequentia est bona. Nam si non quiescit naturaliter. ergo naturaliter ad aliquid aliud inclinatur. Antecedens verò probatur. Quia obiectum intellectus non est hoc verum, vel illud verum, hoc ens vel illud ens, sed omne verum, & omne ens, & obiectum voluntatis non est hoc vel illud bonum, sed omne bonum. ergo naturaliter non quiescit in

tellectus vel voluntas in consecutione huius vel illius veri & boni, sed in consecutione Dei sicuti est, in quo reperitur omnis ratio veri & boni. Confirmatur argumentum. Ratio veri (quæ est obiectum intellectus creati) & ratio boni (quæ est obiectum voluntatis creatæ) conuenit per participationem rebus creatis, & solum conuenit per essentiam Deo. ergo solus Deus faciat naturalem inclinationem intellectus, & voluntatis creaturæ, ac subinde creatura intellectualis naturaliter inclinatur ad Deum, prout in se est. Antecedens est notum. Nam vt supra dictum est, solus Deus est ipsum esse per essentiam, omnia verò alia habent esse per participationem. ergo solus Deus est ipsa veritas, & bonitas per essentiam. Quia sicut res se habent ad esse, ita se habent ad veritatem, & bonitatem. Consequentia verò probatur. Quidquid habet rationem veritatis & bonitatis participatam, non habet totam rationem veritatis, & bonitatis, vt supra quæst. 4. dictum est. ergo non potest satiare completè & totaliter intellectum, & voluntatem creatam; nam obiectum intellectus, & voluntatis est ipsa ratio veri vniuersalis, & ipsa vniuersalis ratio boni. Igitur cum solus Deus includat omnem rationem veritatis, & bonitatis, ipse solus faciat naturalem inclinationem creaturæ intellectualis.

¶ Sexto arguitur. Creatura intellectualis non est beata, nisi dum nihil restat desiderandum, ita vt intellectus habeat completam rationem ex completo obiecto intellectus: sed si intellectus creatus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscit de Deo nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei naturale desiderium inquirendi. ergo naturalis inclinatio est in creatura intellectuali ad cognoscendum Deum sicuti est in se. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor probatur. Vt dicitur in 3. de anima, obiectum intellectus est, quod quid est, id est essentia rei, vnde in tantum procedit intellectus, in quantum cognoscit essentiam rei. ergo si aliquis intellectus cognoscit essentiam effectus, & per illam non cognoscit essentiam causæ, vt, scilicet, sciatur quid est causa, non dicitur perungere ad essentiam causæ simpliciter loquendo. Confirmatur argumentum. Intellectus creatus cognoscens essentiam effectus, cognoscit quod causa est. ergo si non sciat quod quid est causa, remanet naturale desiderium inquirendi de causa quid sit, ac subinde naturale desiderium inest creaturæ intellectuali cognoscendi Deum sicuti est.

¶ Septimo arguitur. auctoritate D. Thom. qui multis in locis videtur docere, quod in natura intellectuali est naturalis inclinatio ad cognoscendum Deum sicuti est. ergo. Antecedens probatur. Nam 1. parte quæst. 12. art. 1. volens probare, quod intellectus creatus videt Deum sicuti est, probat tali ratione: Nam inest homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum. Vnde colligit D. Thom. quod si creatura intellectualis, & rationalis non potest perungere ad cognitionem Dei sicuti est, remanebit inane desiderium natura. Idem dicit expressè in 1. 2. quæst. 3. art. 8. volens probare, quod beatitudo hominis consistat in visione diuinæ essentiae, Et in 3. contra gent. cap. 30. & 31. Quibus in locis apertè docet, Quod in creatura intellectuali est naturale desiderium videndi Deum, & quod desiderium naturale Angeli non satiat in quacunque alia cognitione Dei nisi in ista. Et in opusculo 70. quæst. vlt. articulo ultimo ad vltimum expressè docet istam sententiam, dicit enim Quauis homo naturaliter inclinatur in finem vltimum, non tamen potest illum naturaliter consequi, sed solum per gratiam, & hoc propter eminent-

minutionem illius finis. ergo. multa alia argumenta adduci possent, sed hæc sunt quæ faciunt ad rem; nam alia quamplurima reperietis passim in quæstionibus.

¶ In oppositum est. Vt dictum est articulo præcedenti, divinum esse propter suam maximam cognoscibilitatem & eminentiam excedit maximè proportionem creati intellectus, ergo in natura intellectuali non potest esse naturalis inclinatio ad cognoscendum Deum sicuti est.

¶ In hæc gravissima difficultate sunt tres sententia, duæ veluti extremæ, & alia media.

¶ Prima sententia extrema est, quod homo naturali appetitu desiderat cognoscere Deum sicuti est in se: ita quod clara Dei cognitio est finis naturalis hominis. Et dicunt, quod Deus dedit inclinationem naturalem creaturæ intellectuali, & rationali ad rem eam excedentem totam naturam, & quod hæc est dignitas creaturæ rationalis & intellectualis, quod habeat inclinationem naturalem ad rem tam eminentem, & quæ consequi non potest viribus naturæ: Hanc sententiam tenet Scotus in 1. sentent. quæst. 1. prologi, & in 1. dist. 49. quæst. 1. Durand. eadem dist. quæst. 8. Magister Sotus lib. 1. de natura & gratia c. 4. & in 4. dist. 49. quæst. 1. Notandum tamen est, quod appetitus naturalis creaturæ rationalis, & intellectualis est duplex. Alter quidem elicitus, qui est actus productus à voluntate, sequens apprehensionem & cognitionem intellectus. Alter verò appetitus naturalis est propensio quædam, & ponitur naturæ, quo ipsa natura intellectualis & rationalis absque omni actu propenditur in suum proprium finem, & inclinatur in illum sicut lapis per gravitatem inclinatur ad centrum. Igitur isti authores maximè Scotus, & Magister Sotus intelligunt hanc sententiam non quidem de appetitu elicitu, sed de appetitu naturali, qui est pondus & inclinatio naturæ; nam loquendo de appetitu elicitu, qui præsupponit cognitionem supernaturalem fidei, per quam cognoscimus possibile nobis esse visionem Dei per gratiam, non potest esse appetitus naturalis, sed debet esse supernaturalis.

¶ Secunda sententia extrema est, quæ assertit, quod in creatura rationali & intellectuali non est naturalis inclinatio ad cognoscendum Deum sicuti est. Itaque secundum istam sententiam nullus est appetitus naturalis ad cognoscendum Deum sicuti est, siue qui est actus elicitus, siue qui est pondus naturæ. Hanc sententiam tenet Caiet. 1. par. q. 12. ar. 1. & in 1. 2. q. 3. art. 3. Et hanc communiter docent discipuli D. Thom.

¶ Tertia sententia media est, quod ad cognoscendum Deum, prout in se est summum & maximum bonum, & ipsum esse transcendens totum ordinem naturæ, nullo modo est naturalis inclinatio. Et in hoc convenit hæc sententia cum secunda. addit tamen aliud, in quo cum prima sententia convenit, scilicet, quod in creatura rationali, & intellectuali est naturalis inclinatio ad cognoscendum Deum, ut est prima causa rerum omnium naturalium. Hæc sententiam tenet Ferrar. 1. contra gent. cap. 5. 1. & movetur quarto, quinto, & sexto argumento, & auctoritate D. Thom. in locis citatis in ultimo argumento. Notandum tamen, quod hic author non loquitur de appetitu naturali, prout est pondus & inclinatio naturæ, sed de appetitu elicitu, & de hoc appetitu procedunt illa argumenta, imò assertit, quod quamvis sit appetitus naturalis elicitus ad cognoscendum Deum sicuti est prima causa rerum naturalium, non tamen est pondus, inclinatioque naturæ ad cognoscendum Deum secundum istam rationem. In quo quidem fallitur. Nam impossibile

est, & implicatio in adiecto dicere, quod in natura intellectuali sit appetitus naturalis elicitus ad cognoscendum Deum, prout est prima causa, & quod in illa non sit appetitus naturalis, qui est pondus naturæ ad cognoscendum Deum secundum eandem rationem. Ratio est aperta. Quia appetitus elicitus non habet unde possit esse naturalis nisi quia oritur ex inclinatione naturali, quæ indita est naturaliter voluntati, ergo si est appetitus naturalis elicitus ad hoc erit etiam inclinatio, & pondus naturæ. Antecedens probatur. Quia quod appetitus elicitus sit naturalis, non provenit ab aliquo principio extrinsecum, nam ex hac parte potius esset violentus. ergo quæ sit naturalis est ex intrinseca inclinatione naturali, quæ est in voluntate. Confirmatur hæc ratio. Nam potentia prius est in actu primo constituta, quam sit in actu secundo, ergo voluntas prius est in actu primo inclinata naturaliter in aliquem finem, quam sit inclinata in actu secundo in eundem finem. Antecedens constat; nam voluntas ex eo quod est in actu primo reducitur ad actum secundum. Consequentia verò probatur. Quia ad actum secundum naturalem non potest voluntas pervenire nisi per naturalem inclinationem, quomam actus secundus est veluti complementum actus primi. Igitur ut veritatem exponamus.

¶ Supponendum est primo, quod dupliciter potest intelligi, quod cognoscere Deum sicuti est in se, sic finis naturalis naturæ intellectualis. Primo modo quo ad executionem, ita quod natura intellectualis proprijs viribus naturalibus possit consequi talem finem. Altero modo potest dici naturalis quo ad inclinationem, quamvis exequutio sit supernaturalis. In primo sensu certissimum est secundum fidem, quod cognitio Dei prout in se est, non est finis naturalis quoad assequutionem. Et in hoc conveniunt omnes Theologi. Itaque sicut cæcus non potest habere visum nisi supernaturaliter, & mortuus non potest habere vitam nisi per supernaturalem actionem Dei, ita creatura intellectualis non potest cognoscere Deum sicuti est, nisi per actionem Dei supernaturalem, quia ut infra dicemus, creatura intellectualis non potest cognoscere Deum sicuti est in se sine lumine gloriæ supernaturali, nec talem cognitionem consequi possumus sine fide, spe, & charitate, quæ sunt supernaturalia. Et ita cognitio Dei sicuti est, non est finis naturalis quoad assequutionem. Tota autem difficultas est, an sit naturalis quo ad inclinationem, ita quod in natura intellectuali sit inclinatio naturalis ad cognoscendum Deum sicuti est, licet non possit consequi talem cognitionem Dei per vires naturæ sine aliquo supernaturali, sicut in homine cæco est naturalis inclinatio ad videndum, quamvis non possit videre per vires naturæ, & aliqui dicunt, quod in anima separata à corpore, est naturalis inclinatio ad unionem, quamvis talis reunio fieri non possit viribus naturæ.

¶ Secundò supponendum est. Quod in natura intellectuali est capacitas quædam naturalis ad habendum cognitionem Dei sicuti est, sicuti est capacitas in tali natura ad accipiendam gratiam, & virtutes supernaturales; nam eo ipso quod est natura intellectualis, habet huiusmodi capacitatem, & hoc est, quod dicit August. in lib. de Prædestinatione Sanctorum, & versatur more omnium Theologorum, quod *posse habere fidem & charitatem, natura est hominis*, id est, in homine reperitur capacitas naturalis ad habendam fidem, & charitatem. Tota autem difficultas est, an in natura intellectuali præter capacitatem, sit aliqua naturalis inclinatio ad cognoscendum Deum sicuti est.

¶ PRI-

PRIMA conclusio. Non est naturalis inclinatio in naturā intellectuāli ad cognoscendum Deum sicuti est. Itaque cognitio Dei sicuti est, nullo modo est finis naturalis, sed supernaturalis, transcendens totum ordinem naturā. Et ita inclinatio in talem finem debet esse supernaturalis. Hæc conclusio probatur diligentissime.

¶ Primo probatur ex testimonijs Sacre scripturæ sæpe citatis in hac quæstione, in quibus aperte significatur, quod diuinum esse sicuti est in se, est aliquid eminentissimum & altissimum, transcendens totum ordinem naturā, & quod est lux inaccessibilis, & improporcionata maxime, ergo in creaturā intellectuāli non potest esse naturalis inclinatio ad rem ita excedentem. Confirmatur hoc argumentum ex Sacris literis. Ex illo Pauli 1. Corinth. cap. 2. vbi loquens Paulus de bonis nobis per Christum præparatis, inquit, *quod oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus ijs qui diligunt illum. Qui quidē locus desumptus est ex Esaiæ cap. 64. vbi dicitur. A secundo non audierunt nec auribus perceperunt: oculus non vidit Deus absque te; quæ præparasti expectantibus te.* In quo quidem loco significatur celsitudo, & eminentia diuinorum donorum, & præcipue cognitionis Dei sicuti est, ita ut excedat omnem cognitionem, & desiderium ordinis naturalis. Et hoc quidem significatur primo in hoc, quod dicitur, *quod oculus non vidit, nec auris audiuit.* Nam datur intelligi aperte, quod nulla cognitio naturalis quantumvis eleuata potest pertingere ad Dei cognitionem. Omnis enim nostra cognitio naturalis ortum habet à sensu, & ab illo ascendit vsque ad intellectum. Et ita dicendo, *quod oculus non vidit, nec auris audiuit,* negatur cognitio naturalis respectu talis cognitionis, ac subinde naturale desiderium elicited saltem. Quod apertius & clarius significatur in illo loco Esaiæ, *Oculus non vidit Deus absque te, &c.* Secundo abique te hoc datur intelligi in illo, quod dicitur, *nec in cor hominis ascendit.* Cor enim significat appetitum intellectualem. Et ita significatur, quod visio Dei sicuti est, non peruenit ad desiderium creaturæ intellectuālis. Unde sensus est, quod huiusmodi beatitudo, quæ consistit in cognitione Dei sicuti est, nec oculis est visa, nec auribus audita, nec desiderio naturali desiderata. Item, nam in Sacris literis cognitio Dei sicuti est promittitur fidelibus, tanquam præmium præparatum ex gratia, ut patet Roman. 6. cum dicitur, *gratia Dei vita æterna;* id est, visio Dei sicuti est. Quæ quidem visio habetur per gratiam, & non est aliquid naturale, sed supra totam naturam. Præterea in Sacris literis significatur, quod cognitio Dei sicuti est, est ita inagnum, & excellentissimum bonum, quod non potest cadere omnino, in cognitione creaturæ intellectuālis etiam eleuata per spem, & charitatē, ergo multo minus potest esse desiderium naturale respectu illius. Consequentia est euident. Antecedens constat ex illo Esaiæ cap. 55. *Omnes sitientes venite ad aquas, &c.* potest vero dicitur, *edite, & comedite,* & non dicitur bibite. Item dicitur *vinum, & lac:* vbi profundissime hoc mysterium significatur. Quia Propheta in principio explicat itum, & desiderium aquæ, cum dicit, *Omnes sitientes venite ad aquas,* possessionem verò explicat per comestitionem, & per potum vini, & lactis; ad explicandum aliquid altius esse quam desiderari possit: etenim, sicut comestio differt à potu, & est alterius rationis ab illo, & sicut potus vini, & lactis est aliquid excellentius quam potus aquæ, ita excedit cognitio Dei sicuti est nostrum desiderium. Hoc ipsum confirmari potest ex dictis Sanctorum, qui passim dicunt, quod cognoscere Deum sicuti in se est, excedit totam naturā, & est aliquid improporcionatum alterius ordinis, & rationis.

cunt, quod cognoscere Deum sicuti in se est, excedit totam naturā, & est aliquid improporcionatum alterius ordinis, & rationis.

¶ Secundo probatur conclusio autoritate D. Th. qui hoc clare, & expresse docet, quando agit ex professo de hac re. Ita docet. 1. par. quæst. 23. art. 1. vbi ex professo distinguit duplicem finem, dicens, *Quod finis ad quem res creata ordinatur a Deo, duplex est, vnus qui excedit proportionem naturæ creatæ, & facultatem, & hic finis est vita æterna, quæ in diuina visione consistit, quæ est supra naturam cuiuslibet creaturæ, &c.* Idem docet quæst. 62. eisdem par. art. 1. vbi dicit, *quod vltima perfectio, & beatitudo rationalis, seu intellectuālis creaturæ est duplex, vna quædam quæ potest assequi virtute sua naturæ, alia vero est, quæ consistit in visione Dei sicuti est, & hæc est supra naturam cuiuslibet creaturæ intellectuālis.* Et in art. 2. hoc clarius, & melius docet, dicens, *quod Angeli indiguerunt gratia, ut conuerterentur in Deum, ut esset obiectum beatitudinis supernaturalis.* Et probat tali ratione. Nam naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus, naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id, quod est conueniens secundum naturam, & ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuua. & concludit, quod cum videre Deum per essentiam sit supra naturam cuiuslibet intellectuālis creaturæ, nulla creatura rationalis, seu intellectuālis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente, & hoc dicitur auxilium gratiæ, & idem dicit ad secundum, sunt alia multa loca D. Thom. quæ non est necessarium illa adducere.

¶ Tertiò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est, Deus prout in se est cognitus per clarā visionē, est Trinus, & vnus, sed cognitio Dei prout est Trinus & vnus, non potest esse finis naturalis etiam secundum inclinationem creaturæ intellectuālis, vel rationalis, ergo non est inclinatio naturalis in tali natura ad cognoscendum Deum sicuti est. Consequentia est bona. Maior est manifesta, Deus enim in se est Trinus & vnus, ergo cognitio Dei sicuti in se est, est cognitio qua cognoscitur ut Trinus & vnus. Minor verò probatur. Quia finis natura rationalis, & intellectuālis consistit in coniunctione ad suum principium, ut docet D. Thom. 1. par. q. 12. art. 2. In ipso enim est vltima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi, in tantum enim vnumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit, sed Deus secundum quod est Trinus, non est principium creaturæ rationalis, aut intellectuālis, ut docet D. Thom. 1. par. q. 32. art. 1. & communiter id docent Theologi; nam agit per suā virtutem, quæ vna est in Patre, Filio, & Spiritu sancto, ergo cognitio Dei prout est Trinus, & vnus, non potest esse finis naturalis creaturæ rationalis, vel intellectuālis. Confirmatur hæc ratio. Inclinatio quælibet naturalis est ab ipso Deo, ut est author naturæ, ut constat, ergo talis inclinatio non potest se extendere ad ipsum Deum, ut in se est, & ut transcendit totum ordinem naturæ. Probatur consequentia. Nam inclinatio non potest se extendere ultra suum principium, item nam si illa inclinatio est à Deo, ut authore naturæ, ergo non habet virtutem ut transcendat totum ordinem naturæ, & attingit ipsum Deum, prout in se est supra totum ordinem illius.

¶ Secunda ratio est. Gratia, fides, charitas, & alia huiusmodi dona, sunt ita supernaturalia transcendens totum naturæ ordinem, ut nullus dixerit, quod est naturalis inclinatio ad ista, ergo nec est naturalis inclinatio ad cognitionē Dei sicuti est. Probatur

Datur consequentia. Quia cognitio Dei sicuti est, est aliquid supernaturale eiusdem ordinis cum istis, imò talis cognitio nihil aliud est quam consummatio, & perfectio ipsius gratiæ. Confirmatur primò hæc ratio. Ad actum fidei supernaturalis, & ad actum spei, & charitatis non est aliqua naturalis inclinatio in creatura intellectuali, vel rationali, ut constat, nec aliquis hoc dixit. ergo nec est naturalis inclinatio in tali creatura ad cognitionem Dei sicuti est. Probatur consequentia. Nam cognitio Dei sicuti est, in omni sententia est eleuatio, & supernaturalior, & magis transcendit ordinem naturæ, quam actus fidei, spei, & charitatis. Item probatur consequentia. Quia omnia argumenta, quæ probant, quod cognitio Dei sicuti est, est finis naturalis, probant etiam de actu fidei, spei, & charitatis, ut videbimus in solutionibus argumentorum. Confirmatur secundò. Ex opposita sententia sequitur, quod in homine, vel in Angelo sit naturalis inclinatio ad amorem beatificum. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam amor beatificus est veluti propria passio consequens cognitionem Dei sicuti est. ergo si est naturalis inclinatio ad cognitionem Dei sicuti est, etiam est naturalis inclinatio ad talem amorem. Falsitas consequentis probatur. Quia amor beatificus est eiusdem speciei, imò potest esse idem numero cum amore viæ. sed nullus dixit, quod est in nobis naturalis inclinatio ad amorem viæ, alias initium charitatis esset in nobis, & ex nobis. ergo.

¶ Tertia ratio est. Certum est secundum fidem, quod fides, spes, charitas, & alia huiusmodi (quæ sunt media necessaria ad consequutionem huius finis) sunt supernaturalia transcendentia totum ordinem naturæ; ita ut in tota natura non sit naturalis inclinatio ad illa. ergo non erit naturalis inclinatio ad cognitionem Dei sicuti est. Probatur consequentia. Quia finis & media debent proportionari, & qui dat inclinationem ad finem, dat etiam inclinationem ad media, ut media sunt. Cuius ratio est. Media enim habent participatam bonitatem finis, & ita eadem bonitas quæ est in fine, etiam est in medijs. ergo si naturalis inclinatio est ad bonitatem finis, erit etiam ad bonitatem mediorum; cum sit eadem bonitas præcipuè; nam huiusmodi media sunt eiusdem ordinis, & proportionis cum ipso fine.

¶ Quarta ratio est. Si esset naturalis inclinatio ad cognoscendum Deum sicuti est, sequeretur, quod naturali virtute possumus istum finem consequi. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis est manifesta. Dicere enim, quod possumus consequi cognitionem Dei sicuti est viribus naturæ, est hæreticum. Sequela probatur. Quia qui tribuit inclinationem ad aliquem finem, tribuit etiam media necessaria ad illius consequutionem. sed Deus ut auctor naturæ dedit inclinationem ad cognitionem Dei sicuti est. ergo etiam dedit media, ac subinde media debent esse naturalia. Major probatur. Tum ex Aristotele. secundum de coelo. tex. 50. vbi dicit. *Quod si natura dedisset cælis inclinationem ad motum progressiuum, dedisset etiam illis organa & instrumenta necessaria ad illum motum.* Tum etiam constat ratione; nam alias appetitus, & inclinatio naturalis in illum finem superuacaneus esset, & frustra à natura concessus, cum talis appetitus non posset impleri per totam naturam. Quod si quis dicat (ut dicunt quidam) quod media non proportionantur fini simpliciter, & absolute, sed tantum quoad eius assequutionem, & non quantum ad inclinationem; nam media dicuntur ordinem ad finem in assequutione. Et ita quamuis co-

gnitio Dei sicuti est sit naturalis quantum ad inclinationem, est tamen supernaturalis quantum ad assequutionem, & ita media sunt prorsus supernaturalia sicut ipsa assequutio. Contra. Media necessaria ad assequutionem alicuius finis sunt eiusdem ordinis omnino cum ipso absolute, cuius ratio est nam ut diximus, bonitas finis participatur in medijs. ergo non solum proportionantur fini quoad assequutionem, sed absolute, & simpliciter, & sicut natura per se inclinatur in finem propter suam bonitatem, per se secundo inclinatur in media necessaria, in quibus est eadem bonitas. Et sicut potest esse naturalis inclinatio in finem, qui naturaliter non potest consequi poterit esse naturalis inclinatio ad fidem, spem, & charitatem, & alia media supernaturalia, quamuis naturaliter non possumus illa consequi.

¶ Quinta ratio est. Cognitio Dei sicuti est, est omnino supernaturalis, transcendens totum ordinem naturæ. ergo non est naturalis inclinatio ad talem cognitionem. Antecedens constat. Nam ut dictum est in primo fundamento, assequutio ipsius finis ultimi est supernaturalis. sed cognitio Dei sicuti est, pendet à principijs omnino supernaturalibus intrinsicè, videlicet, à lumine gloriæ, & à diuina essentia unita intellectui creato in ratione speciei intelligibilis. ergo est maxime supernaturalis. Quod si quis dicat, quod cognitio Dei sicuti est, est omnino supernaturalis, at ipse Deus (qui est obiectum talis cognitionis) est finis naturalis quantum ad inclinationem. Contra, ille actus cuius obiectum est naturale, ut sic est etiam naturalis. ergo si Deus prout est in se, est aliquid naturale, & terminus naturalis inclinationis, ipsa etiam cognitio Dei sicuti est, erit naturalis. Quod si quis adhuc dicat, quod cognitio Dei sicuti est, est naturalis ex parte obiecti, est supernaturalis ex parte principij. Contra. Principium effectuum post se alicuius operationis, & eius obiectum, semper proportionantur. itaque si obiectum est naturale, principium effectuum est naturale, & si obiectum est supernaturale, principium effectuum debet esse supernaturale, & ratio est à priori; nam obiectum est finis operationis, principium autem ordinatur ad talem operationem, & obiectum. ergo si obiectum cognitionis Dei sicuti est, est naturalis, & principium illius. Confirmatur hæc ratio. Finis vltimus alicuius naturæ non solum est obiectum, omnino extrinsecum, sed etiam consequutio talis obiecti, ut constat ex sententia omnium Philosophorum: itaque finis vltimus est consequutio summi boni, seu quod idem est ipsum summum bonum consecutum: & hoc specialiter constat in creatura intellectuali, quæ non potest aliter inclinari naturaliter in Deum prout in se est, nisi inclinetur ad cognoscendum ipsum prout in se est. sed ipsa assequutio est omnino supernaturalis, ut iam sæpe dictum est. ergo etiam Deus prout in se est.

¶ Tertia ratio est. Si Deus prout in se est transcendens omnes creaturas, est terminus & finis alicuius naturalis inclinationis, sequitur, quod Angelus naturali virtute possit cognoscere Deum esse trinum, & vnum. Consequens autem est falsissimum, ut demonstratur 1. par. quæst. 32. art. 1. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Angelus potest comprehendere talem inclinationem naturalem existentem in creatura rationali, vel intellectuali, cum pertineat ad ordinem naturæ. ergo potest cognoscere terminum eius ad quem se extendit, scilicet, Deum prout in se est. Tunc ultra, sed Deus prout in se est, est Trinus, & vnus. ergo.

¶ Septima ratio. Ut dictum est articulo præcedenti, obiectum intellectus, & voluntatis creatæ est analogo-

analogum ad entia naturalia, & ad Deum prout in se est; itaque Deus in ratione cognoscibilis ab intellectu creato, & amabilis à voluntate creata, est alterius ordinis altioris, & alterius rationis, & consequenter diximus in solutione ad tertium, quod intellectus creatus habet rationem duplicis potentie naturalis, & supernaturalis: naturalis quidem respectu obiecti ordinis naturalis, supernaturalis verò respectu Dei prout in se est, & idem dicendum est de voluntate respectu boni ordinis naturalis, & respectu boni diuini ordinis supernaturalis. ergo intellectus, & voluntas inclinatur in ens, & bonum ordinis naturalis, ut potentie naturales, & inclinatione naturali, at verò in ens, & bonum diuinum ordinis supernaturalis inclinatur, ut potentie supernaturales, & per inclinationem supernaturalem eiusdem ordinis. Hæc argumenta conuincunt, quod in homine, vel Angelo non est naturalis inclinatio elicitæ, nec inclinatio, quæ sit pondus naturæ.

Secundæ conclusio.

¶ **SECUNDA** conclusio. Quæ sequitur ex prima, supposita etiam fide, vel cognitione supernaturali ex parte intellectus, quod possumus cognoscere Deum sicuti in se est, non est naturalis inclinatio ex parte voluntatis in creatura rationali, vel intellectuali ad cognoscendum Deum sicuti est. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur omnibus argumentis factis pro conclusione præcedenti. Omnia enim illa probant istam conclusionem. Quia etiam si sit cognitio fidei, vel cognitio supernaturalis ex parte intellectus, tamen voluntas manet sicut antea intra ordinem naturalem, ut constat. ergo inclinari non potest ad id quod transcendit totum ordinem naturæ, ut probant rationes pro præcedenti conclusione.

¶ Secundo probatur conclusio. Supposita fide, vel cognitione supernaturali ex parte intellectus: creatura rationalis, vel intellectualis, vel potest habere ex parte voluntatis desiderium efficax cognoscendi Deum sicuti est sine aliquo supernaturali ex parte voluntatis, vel tantum desiderium inefficax, & velleitatem: non potest habere efficax; nam alias ex parte voluntatis non esset necessaria spes, & charitas ad desiderandum efficaciter visionem Dei claræ, quod est hæreticum, velleitas verò non sufficit, quia respectu finis ultimi, voluntas, & desiderium debet esse efficax, cum debeat mouere ad electionem mediorum. ergo, &c.

¶ Sed ut intelligamus istam conclusionem, aduertendum est, quod Dominus Caietan. 1. par. q. 12. art. 1. & 1.2. q. 5. art. 8. & ibi Conradus dicunt, quod creatura rationalis, & intellectualis potest dupliciter considerari. Vno modo absolute. Alio modo ut est ordinata ad felicitatem supernaturalem. Si primo modo consideretur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturæ facultatem, & sic non desiderat naturaliter visionem Dei supernaturalem. Si verò secundo modo consideretur, sic homo naturaliter desiderat visionem Dei. Et reddunt rationem, quia sic nonit quosdam effectus puta gratiæ, & gloriæ, notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectui desiderare notitiam causæ, & sic explicat D. Thom. in locis adductis in septimo argumento. Hæc sententia Caiet. exponi potest dupliciter. Prima expositio est, quæ communiter datur à Thomistis, quod Dominus Caietan. loquitur de homine habente fidem, & quod vult dicere, quod supposita fide in intellectu, est naturalis inclinatio in voluntate ad cognoscendum Deum sicuti est. Et hæc expositio insinuat à Caietan. quoniam dicit, notis autem effectibus, &c. Et contra hanc sententiam

sic explicatam constituta est nostra conclusio. Nam hæc sententia sic explicata, est falsa, & non quadrat literæ D. Thom. Nec satisfacit difficultati, & ita puto non attingere mentem Caiet. Et quod non quadrat literæ D. Thom. constat. Quia D. Thom. in 1.2. nondum dixerat creaturam rationalem destinatum esse à Deo ad illum finem supernaturalem. Et ita non congruè procederet ad probandum inesse homini naturale desiderium videndi Deum, si illud desiderium præsupponit diuinam ordinationem. Item nam D. Thom. disputans contra Gentiles, qui nihil admittunt ordinationis supernaturalis in primo contra gent. cap. 51, dicit, *Quod si Angelus non posset videre Dei essentiam, frustraretur eius desiderium naturale.* ergo loquitur seculum quacunque ordinatione supernaturali. Secundo probatur, quod non euacuet difficultatem, & simul probatur secunda conclusio. Quia si supposita cognitione fidei, quæ Christianus cognoscit se ordinatum esse à Deo ad finem supernaturalem, & quæ cognoscit supernaturales Dei effectus, statim inlurgit in illo desiderium naturale videndi Deum sicuti est. ergo in ipsa voluntate, & natura hominis erat illa inclinatio, ex qua ortum habuit illud desiderium supposita fide, atque à Deo illud desiderium erat naturale homini, seculum illa ordinatione. Probatur consequentia. Quia cognitio quæ habetur per fidem, non ponit aliquam inclinationem in voluntate, nisi addit habitus, vel vis aliqua supernaturalis in ipsa voluntate. Secunda explicatio Domini Caietan. quam ego existimo legitimam esse, est quod Dominus Caietan. loquitur de homine ordinato ad vitam æternam non solum per fidem ex parte intellectus, sed etiam per charitatem ex parte voluntatis. Et homo ut sic consideratus, & eleuatus naturaliter desiderat videre Deum sicuti est, vel si solum habet fidem in intellectu, erit naturale desiderium imperfectum, & velleitatem quandam sicut ordinatio ipsa imperfecta est. Quod verò hæc sit legitima, & literalis expositio Caietan. constat. Primo ex ipso Caietan. in alijs locis, qui seruat eundem modum loquendi nam in 1. par. quæst. 12. art. 5. dicit, quod habens charitatem ut sic, naturaliter diligit Deum, & inclinatur naturaliter in Deum, dicit enim non minus charitas naturaliter inclinatur in actum suum, quam alij habitus, & idem dicit de habente lumen gloriæ, quod naturaliter videt Deum. Cuius ratio est. Nam istæ formæ supernaturales, aliquam naturam, & essentiam habent sicut formæ naturales. Et ita Caietan. hic dicit, quod homo ordinatus in finem supernaturalem, naturaliter inclinatur ad Deum clarè visum, si ordinatus sit perfecte per fidem, & charitatem, inclinatur naturaliter perfecte, si autem per solum fidem imperfecte. Et hoc significat Caietan. quando in loco citato primæ secundæ dicit, quod cum D. Tho. ait, quod inest creaturæ rationali desiderium naturale videndi Deum considerat creaturas non secundum proprias naturas, sed ut ad Deum sunt relatæ. Et licet homini absolute non inest huiusmodi desiderium naturale, est tamen naturale homini ordinato à Diuina providentia in illam patriam. Illud verò quod dicit, quia ut sic nouit quosdam effectus, &c. non obstat huic intelligentiæ, quoniam ordinatio creaturæ in Deum, incipit per fidem. Hæc etiam expositio doctrinæ Caietan. in quodam opusculo ad Fratrem Iacobum Creton, ubi ipse ita se explicat. Et quamuis hæc sententia, & expositio verum contineat, non tamen est ad mentem D. Thom. ut de se patet.

¶ **TERTIA** conclusio. Nulla est in homine, vel in creatura intellectuali naturalis inclinatio ad videndum in se Deum, secundum quod est prima causa

Tertia conclusio.

causa effectuum naturalium. Hæc conclusio est contra tertiam sententiam, sequitur tamen ex prima conclusio. Et probatur primo omnibus argumentis factis pro prima conclusione, omnia enim conuincunt istam conclusionem.

¶ **Secundo probatur conclusio.** Quia cognitio Dei sicut est in se, & ut proponitur per fidem, ideo est omnino supernaturalis, transcendens totum ordinem naturæ, & non est naturalis inclinatio ad illam, quia eius principia sunt supernaturalia, ut diximus in quinta ratione pro prima conclusione. Sed ad cognoscendum clarè Deum, quia ratione Deus est prima causa effectuum naturalium, eadem omnino principia requiruntur. ergo est omnino supernaturalis talis cognitio, & transcendit totum ordinem naturæ; ita ut non sit naturalis inclinatio ad illam. Minor probatur. Nam eadem omnia est essentia Dei, secundum quod Deus est vnus, & secundum quod est Trinus, imò implicat videre Deum, secundum quod est causa rerum naturalium, & quod non videantur cetera attributa diuina quantumuis supernaturalia. Imò iuxta sententiam Thomistarum implicat videre Deum, ut vnus, & quod non videatur, ut Trinus. ergo sicut ratio Dei, ut est Trinus, est omnino supernaturalis, ita etiam visio Dei, ut est causa rerum naturalium, erit supernaturalis.

¶ Itaque ad cognoscendum Deum sicuti est, creatura rationalis, vel intellectualis non inclinatur naturaliter, considerando talem naturam, secundum id quod illi conuenit ex natura rei, quoniam Deus sicut est in se transcendit totum naturæ ordinem, sed inclinatur per habitum supernaturalem charitatis & spei superadditum ipsi naturæ, & transcendente totum ordinem naturæ. Et hoc significatur in Sacris literis, & in Sanctis, quorum testimonium longum esset recensere. Ad Romanos. *promittis spiritus habentes, &c.*

Quarta conclusio.

¶ **QUARTA conclusio.** In creatura rationali vel intellectuali est fundamentum, & quasi radix huius inclinationis supernaturalis, quia talis creatura inclinatur ad cognoscendum Deum sicuti est. Hæc conclusio maximè deseruit ad explicationem D. Thomæ in diuersis locis, & ad solutionem argumentorum, quæ sunt in oppositum, & ita maxima cum diligentia explicanda est, & probanda, & prius explicanda est, quam probanda. Ad cuius expositionem.

¶ Notandum primò, quod sicut diximus in secundo fundamento huius quæstionis, quod in natura intellectuali est capacitas, & fundamentum ad cognitionem Dei sicuti est, & ad gratiam, & ad virtutes supernaturales; ita etiam in illa est fundamentum charitatis, & spei supernaturalis, per quas desideramus cognoscere Deum sicut in se est, transcendente totum ordinem naturæ. Nam sicut intellectus creatus propter suam virtualitatem habet fundamentum, ut eleuetur ad cognoscendum ipsum esse per essentiam; ita voluntas propter suam vniuersalitatem potest eleuari ad desiderandum ipsum bonum per essentiam, quod est bonum diuinum, & ita dicimus in conclusione, quod est in natura intellectuali fundamentum inclinationis supernaturalis, quia inclinamur ad cognoscendum Deum sicut in se est.

¶ Secundo notandum est, quod sicut in articulo præcedenti ad tertium argumentum diximus, quod in intellectu non solum est capacitas respectu cognitionis Dei sicuti est, sed etiam est virtus, & radix in natura ipsius intellectus, ut eleuari possit per gratiam, ut potentia actiua ad concurrendum actiue ad vniõnem Dei, & ipse intellectus in sua natu-

ra habet radicaliter, & virtualiter, quod concurrat actiue ut eleuatus: non dissimiliter ipsa natura voluntatis in seipsa habet, quod sit talis radix, ut eleuari possit ad illud desiderium supernaturale, quo desideramus cognoscere Deum sicuti est. Et ita diximus in conclusione, quod in natura rationali, vel intellectuali est non solum fundamentum, verum etiam radix illius desiderij naturalis.

¶ Tertiò notandum est, quod in conclusione diximus, quod in natura intellectuali est, quasi radix talis desiderij supernaturalis, & talis inclinationis; nam re vera illa inclinatio, & desiderium supernaturale non radicitur in natura intellectuali, nec habet pro radice illam sicut virtutes acquisite habent pro radice ipsam naturam intellectualem, in qua sunt inchoatiue, ut docet D. Thom. 1.2. quæstione 63. articulo primo, inclinatio verò supernaturalis transcendit totam naturam, & non est inchoatiue in ipsa natura. Et ita non dicimus, quod natura intellectualis est radix talis inclinationis supernaturalis, sed quasi radix, quoniam ipsa natura voluntatis habet in se radicaliter, ut eleuari possit, ut principium vitale ad talem inclinationem supernaturalem. Hæc conclusio explicata probatur.

¶ Primò probatur omnibus argumentis factis in principio articuli. Omnia enim illa probant eundem ter istam conclusionem, & præcipue vltimum argumentum, quod desumitur ex locis D. Tho. ergo. Et hoc explicabitur amplius in solutionibus ipsorum argumentorum.

¶ Secundo probatur conclusio. Nos possumus desiderare cognoscere Deum sicuti est, ut constat experientia, & ratione; nam ut infra dicemus, & iam diximus, ex parte cognoscere Deum sicuti est, est possibile, & est nostra beatitudo, & illud desiderium, & inclinatio non potest esse naturalis, ut iam demonstrauimus. ergo est supernaturalis, ac subinde fundamentum est in ipsa natura intellectuali, & veluti radix huius inclinationis supernaturalis. Et hoc fundamentum, & quasi radix, est veluti inclinatio naturalis inserta simul cum ipsa natura, quibus positis, respondendum est ad argumenta in contrarium, vbi hæc omnia multo magis declarantur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est tertium principalis quæstionis propositæ, ad octauum respondetur, & ut respondeamus, adnotandum est, quod quamuis illud argumentum, & alia procedant de intellectu, & probent quod sit naturalis inclinatio in intellectu, consequenter id probant de voluntate, quæ est vniuersalis appetitus creaturæ rationalis, & intellectualis, & ita quidquid particulares potentie appetunt naturaliter, appetit etiã ipsa voluntas eodem genere appetitus. Quo posito, respondetur ad argumentum, quod quamuis Deus sit summum, & maximum cognoscibile, non sequitur inde, quod intellectus creatus, naturaliter inclinetur ad illud. Et ad probationem dicendum est, quod quamuis in diuino esse reperitur ratio formalis obiecti intellectus creati perfectissima, non inde conuincitur, quod naturaliter inclinetur ad illam, imò oppositum sequitur; nam ex eo quod est perfectissima, est eminentissima, & ita est improporcionata, & perfectio intellectus alioris rationis perficiens supernaturaliter, & ita non inclinatur naturaliter ad illam. Et ad argumentum septimum articuli præcedentis. Respondetur negando sequentiam; nam quamuis Deus prout in se est, continetur intra rationem formalem obiecti intellectus creati, non tamen continetur vniocè, & eadem ratione

ratione omnino sicut alia entia naturalia, sed analogice. Et ita quauis naturaliter inclinatur ad cognoscenda entia ordinis naturalis, non inde sequitur, quod inclinatur ad cognoscendum Deum prout in se est, & ut transcendit totum ordinem naturę, cum sit alterius rationis, ut iam dictum est. Vnde sicut obiectum intellectus creati non est omnino eiusdem rationis, sed aliquo modo diuersę rationis, ita etiam potentia habet aliquo modo rationem duplicis potentię, scilicet, naturalis, & supernaturalis, & ut potentia naturalis inclinatur ad ens naturale sibi proportionatum, ut supernaturalis vero inclinatur inclinatione supernaturali alterius, quale est Deus prout in se est. Ad primam confirmationem respondetur, quod ut iam diximus in diuina essentia prout in se est, & in alijs entibus naturalibus non reperitur eadem ratio formalis omnino obiecti intellectus creati, sed illa ratio est analoga aliquo modo diuersę rationis, ut sæpe dictum est. Et hoc propter vniuersalitatem intellectus creati ex parte obiecti, ut diximus articulo precedenti. Nec est eadem ratio de potentia visiva; nam potentia visiva naturaliter inclinatur ad omne visibile quantumuis excessuum sit, licet non possit illud assequi aliquando aliqua potentia visiva naturaliter, & hoc ex imperfectione potentię, ut patet in potentia visiva nocturnę. Ratio enim visibilis est eadem omnino in omni visibili, & excessus est accidentaliter intra eandem rationem formalem specificam. Et ita videmus, quod alia potentia visiva eiusdem speciei qualis est visus aquilę potest attingere excessum visibile. Ratio vero obiecti intellectus creati non est eadem omnino in omni suo cognoscibili. Nam est ratio analoga, & Deus prout in se est, excedit excessu quodam analogico alterius rationis. Ad secundam confirmationem respondetur, quod Deus prout in se est, est bonum, & perfectio intellectus creati, nam continetur intra rationem formalem sui obiecti: est tamen bonum, & perfectio excessiua maximę, & altius rationis, & ita ipse intellectus, secundum suam naturam perficitur per assequutionem Dei prout in se est, perficitur tamen perfectione supernaturali excessiua, & alterius rationis, & ita intellectus non inclinatur ad illam naturali inclinatione, sed supernaturali, sicut essentia animę perficitur per gratiam, tamen anima non inclinatur ad ipsam gratiam, & intellectus perficitur per fidem, tamen non inclinatur naturaliter ad fidem. plura de hoc argumento dicuntur in sequentibus.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur distinguenda maiorem, nam duplex est obiectum improporcionatum, ut colligitur ex iam dictis. Vñ quidem est improporcionatum per excessum accidentalem: ipse eandem rationem formalem omnino specificam, aliud vero est improporcionatum per excessum analogicum alterius rationis. Igitur maior est veritas, loquendo de obiecto improporcionado secundo modo, non vero loquendo de obiecto improporcionado primo modo. Vnde ad minorem respondetur, quod Sol qui est summe, & maximę visibilis, solum est obiectum improporcionado respectu potentię visivę primo modo. Nam solum excedit accidentaliter intra eandem rationem visibilis. Item substantię separatz respectu intellectus humani solum habent rationem obiecti improporcionado primo modo, & non excedunt excessu quodam analogico obiectum proportionatum, ut diximus in articulo primo huius quætionis ad secundum argumentum.

¶ Ad tertium argumentum articuli, quod est replica contra solutionem secundę respondendum est. Et ut respondeamus, dubium est, an solus excessus

A analogicus sufficiat ad constituendum obiectum improporcionatum, ita ut intellectus non inclinetur naturaliter in illud, & rationes dubitandi aperte negatiue sunt positę in argumento, quę sunt optimę. Confirmantur omnia illa. Quia ut diximus in articulo precedenti in vltima conclusione, obiectum Metaphysicę est analogum ad Deum, & creaturas; nam est ens in quantum ens, tamen Metaphysicę naturaliter inclinatur ad cognoscendum Deum prout est eius obiectum, & Deus ut sic non est obiectum improporcionatum. Et idem argumentum fieri potest de conceptu analogo entis ad Deum, & creaturas. Et denique voluntas creata naturaliter inclinatur ad omne bonum ordinis naturalis, ut constat, tamen bonum ordinis naturalis non dicitur vniuocum de bono Dei, & bono creaturarum, sicut nec ratio entis vnde oritur, ergo. Hoc dubium difficillimum est ad explicandum suppositis iam dictis in precedentibus. Ad hoc dubium respondetur, quod solus excessus analogicus non sufficit ad constituendum obiectum omnino improporcionado taliter, quod potentia non inclinetur naturaliter in illud, ut conuincunt huiusmodi argumenta, sed requiritur excessus analogicus perfectus constituens obiectum extra ordinem totius vniuersi. Itaque excessus quo excedit Deus prout in se est omnia entia ordinis naturalis, est excessus analogicus omnino perfectus transcendens totum ordinem rerum naturalium, & & ita constituit obiectum omnino improporcionado tam naturaliter, quod potentia non inclinatur naturaliter in illud. Ceterum si consideretur Deus non prout in se est, sed ut author rerum naturalium, attingit istum excessum analogicum, non tamen excessus iste est omnino perfectus, secundum istam considerationem. Et ita non constituit obiectum omnino improporcionado taliter, quod potentia non inclinetur naturaliter in illud, loquendo etiam de potentia creata precipue, nam potentia cognoscitiua ordinis naturalis, non considerat Deum qui est author naturę prout in se est, sed cognoscit Deum ad modum rerum naturalium. Et ex dictis respondetur ad tertium argumentum, & ad probationem primam antecedentis. Ad secundam probationem antecedentis respondetur, quod quamuis Deus prout in se est habeat rationem formalem obiecti intellectus creati, habet tamen illam maximo eum excessu, & perfectione, ita ut sit bonum, & perfectio intellectus maximę excedens, & ita non inclinatur naturaliter in tale obiectum. Ad tertiam probationem antecedentis, respondetur, quod ex eo quod in Deo reperiatur ratio cognoscibilis ab intellectu creato perfectissimo tanquam in membro principali non sequitur, quod intellectus creatus naturaliter inclinetur in illud, quoniam est maximę excedens, ut iam sæpe diximus.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod illud argumentum conuincit euidenter, quod in natura rationali, & intellectuali sit fundamentum, & quasi radix inclinationis supernaturalis qua inclinatur ad cognoscendum Deum sicut est iuxta dicta in quarta conclusione, est enim virtus actiua radicalis in ipsa natura intellectuali ad hoc, quod possit eleuari ad cognoscendum Deum sicut est in se. De quo plura in argumento sequenti. Ad confirmationem respondetur idem. Et concedimus libenter, quod in ipsa naturali essentia intellectus creati est quidam ordo radicalis ad ipsum Deum prout in se est, cum Deus ita consideratus continetur intra rationem formalem obiecti intellectus creati, & ille ordo radicalis est aliquo modo inclinatio naturalis.

¶ Ad quintum argumentum articuli. Ut hoc argu-

guinentum, & sequentia explicemus supponendum est, quod illa argumenta sunt Diu. Thom. in locis citatis in ultimo argumento, & in illis intendit Angelicus Doctor probare, quod nostra felicitas ultima consistat in visione Dei, & in cognitione illius sicuti est, vel saltem, quod talis cognitio pertineat ad beatitudinem. Et hoc quidem est de fide, & ita rationes, & argumenta, quae adducit Diu. Thom. in illis locis non sunt demonstrationes, sed rationes topicæ, & probabiles, quæ aliquando assumunt aliquam propositionem satis dubiam, & his rationibus ostendit D. Thom. illud esse maxime consentaneum intellectui creato, & naturæ creatæ. Et hoc constat ex doctrina eiusdem Angelici Doctoris, & exemplis illius. Doctrina quidem. Nam i. parte quæstionis 32. articulo primo ad secundum expresse docet, quod rationes, quæ adducuntur ad probandum eam, quæ sunt fidei non probant sufficienter radicem, & propositionem fidei, sed illa supposita ostendunt omnia congruere, & non repugnare. Exemplis vero constat etiam hoc. Nam 3. part. quæst. 1. artic. 1. ex bonitate Dei, & quoniam bonum est diffusiuum sui (quod constat lumine naturali) infert D. Thom. mysteriū incarnationis non repugnare nec esse dissonum diuinæ naturæ, & in quarto contra gent. cap. 79. probat resurrectionem mortuorum esse possibilem, & non repugnare naturis rerum, quia anima inclinatur ad corpus, hoc autem argumentum solum probat, quod resurrectio non repugnat naturæ, & quod est consona illi. Non dissimiliter in nostro proposito iste rationes D. Thom. sunt rationes topicæ, & probabiles ad ostendendum, quod visio Dei, quæ omnino transcendit naturam est maxime consentanea naturæ intellectuali, & quod non repugnat illi, cæterum non adducuntur à D. Thom. ut demonstrationes conuincentes, & ita solui possunt. Igitur ad quintum argumentum solutio est, quod in homine, vel in creatura intellectuali, qui omnino ignoraret esse possibilem cognitionem Dei sicuti est, eius desiderium quiesceret in adeptione alicuius alterius boni etiam si non cognosceret Deum sicuti est. Et ita negatur antecedens argumenti, & ad probationem antecedentis responderetur, quod obiectum intellectus, & voluntatis naturale non est omne verum, & omne bonum absolute loquendo, sed omne verum, & omne bonum ordinis naturalis. Quare naturale desiderium creaturæ rationalis, & intellectualis quiescit in adeptione totius veri, & boni ordinis naturalis, & nihil aliud naturaliter desiderat, Deus vero prout in se est pertinet ad ordinem supernaturalem transcendens totum ordinem naturæ, & ita desiderium naturale non se extendit ad illud. Illa tamen ratio est optima congruentia. Quia si obiectum intellectus naturale est omne ens naturale, & non satiatur in aliquo ente naturali. Et si obiectum naturale voluntatis est omne bonum naturale, & non satiatur in aliquo bono naturali, optime colligiatur, quod Deus prout in se est, est obiectum nostræ perfectæ beatitudinis, siquidem in illo reperitur omnis ratio entis, & omnis ratio boni. Et ita non repugnat, sed potius consonat naturæ, quod nostra beatitudo consistat in cognitione Dei sicuti est. Denique dicendum est, quod illa ratio D. Th. & illud quintum argumentum, conuincunt, quod in natura intellectuali est fundamentum, & quasi radix ex parte intellectus ad hoc, quod possit eleuari per gratiam ad cognoscendum Deum sicuti est, & ex parte voluntatis ad hoc, quod possit desiderare Deum de desiderio quodam supernaturali, ut iam diximus in ultima conclusione. Ad confirm. etiam possumus respondere iuxta dicta in solutione ad argumentum, & vide in speciali Caiet. in 1. 2. q. 3. art. 3. & in 2. 2. q. 3. art. 3.

A ¶ Ad sextum argumentum articuli responderetur similiter illam rationem non esse demonstrationem, sed optimam congruentiam. nam cognitio effectibus insurgit naturale desiderium cognoscendi causam, quantum cognoscibilis est per naturam. Vnde cum Deus sit causa omnium, ex cognitione rerum naturalium oritur desiderium cognoscendi Deum quantum est cognoscibilis per naturam, & non sicut est in se, ex quo infert D. Tho. quod cognitio Dei sicut est in se non est repugnans naturæ intellectuali, sed potius est illi maxime consona, & habet fundamentum in ipsa naturā rei, & per hoc responderetur etiam ad confirmationem.

B ¶ Ad septimum argumentum articuli. Prima solutio est, quod D. Thom. in illis locis loquitur de desiderio naturali fundametalī, & quasi radicali, quæ est in natura intellectuali ad cognoscendum Deum sicuti est. Etenim si creatura intellectualis non posset habere cognitionem Dei sicuti in se est, tale desiderium frustraretur. De quo diximus in quarta conclusione. Secunda solutio sit, fortassis magis ad mentem D. Thom. quod in illis locis loquitur D. Thom. de cognitione Dei sicuti est materialiter & non formaliter, vel in generali & non in particulari. Itaque quando Angelicus Doctor dicit, quod est naturale desiderium cognoscendi Deum sicuti est, non loquitur de cognitione Dei sicuti est in particulari, & explicite, & formaliter, ut est cognitio Dei sicuti est, sed materialiter, & in generali, ut habet rationem summi, & maximi boni, & ipsius bonitatis in abstracto. Nam voluntas creaturæ naturaliter, & desiderio naturali fertur in ipsam beatitudinem, & rationem bonitatis in generali, quæ quidem ratio reperitur in cognitione Dei sicuti est. Est optimum simile in Theologia. Quia D. Thom. in 1. 2. quæst. 1. artic. 6. docet, quod omnia agunt propter optimum finem. Imò docet quod omnia, quæ bene volunt, vult propter Deum, ut patet in quarto dist. 49. quæst. 1. art. 3. & de verit. quæst. 22. art. 2. & 3. contra gent. cap. 17. 18. 19. vsque ad 23. quæ quidem omnia intelligenda sunt non formaliter, & explicite, & in particulari, sed in generali, & implicite. Non dissimiliter in nostro proposito. Ex dictis in hoc articulo soluitur argumentum tertium quæstionis propositæ in solutione ad octauum argumentum principale.

Optimum simile.

C ¶ Ad quartum argumentum quæstionis principalis propositæ ad octauum.

Ad quartam quæstionem octaua, est art. 4.

ARTICVLVS. IV.

Virum possit dari species creata impressa, quæ representet diuinum esse sicuti est. Et videtur, quod possit dari.

Primo arguitur arguitur argumento illo quarto facto. Quia potest dari lumen creatum quod illuminat Deum sicuti est, ergo potest dari species creata impressa, quæ representet Deum sicuti est.

B Secundo arguitur optimo argumento. Ad hoc quod aliqua species intelligibilis representet quiddam aliud obiectum, non est necessarium quod species habeat tam perfectum esse sicut obiectum representatum, nec exigitur, quod sit eiusdem ordinis, & immaterialitatis cum illo, ergo potest dari aliqua species creata finita representans infinitam essentiam Dei infinitam. Consequentia est euidens. Nam si aliqua ratione non posset dari species Dei sicuti est, est quia species debet esse eiusdem perfectionis ordinis, & immaterialitatis cum obiecto, & hoc est ratio D. Tho. in art. 3. quæstionis duodecime.

E c prima

primæ partis. Antecedens verò in quo est tota difficultas probatur. Quia species, quæ est in intellectu humano vel angelico est accedens, tamen representat substantiam, verbi causa, hominem, vel equum, & species Angeli inferioris in omni sententia quidditatiuè representat superiorem, & in opinione multorum cõprehensiuè, tamen illa species non est eiusdem ordinis immaterialitatis, & imperfectionis cū obiecto, vt constat, ergo. Confirmatur argumentū. Quamuis species quæ est in intellectu creato representans hominem, sit accedens in essendo, tamen in representando est substantia. ergo similiter species creata, quæ in essendo est finita, & limitata, in representando erit infinita, & illimitata, & eiusdem ordinis cum Deo infinito, & illimitato.

¶ Tertio arguitur etiā argumento difficili. Etiā si esset necessariū, quod species intelligibilis sit eiusdem puritatis, ordinis, & perfectionis cum obiecto representato, tamen potest dari species creata, quæ sit eiusdem ordinis, & perfectionis cum ipso Deo in esse intelligibili & representatiuo. ergo. Cõsequentiā est euidentis. Antecedens probatur. Nam potest dari aliqua res creata, quæ in esse entitatiuo sit eiusdem puritatis, & perfectionis, & ordinis cum Deo. Gratia enim, charitas, lumen gloriæ, in esse entitatiuo pertinent ad eundem ordinem essendi cum ipso Deo, vt supra diximus quæst. 5. art. 6. Et ad docent omnes Theologi, ergo similiter potest dari aliqua res creata, quæ in esse representatiuo, & intelligibili sit eiusdem ordinis, & perfectionis cum Deo, quamuis non attingat omnimodam perfectionem diuinam, sicut nec gratia, nec alia entia supernaturalia. Confirmatur argumentum. Nulla videtur implicatio, qd̃ detur species intelligibilis creata eiusdem ordinis cum Deo, imò de facto in intellectu Christi fuerunt species supernaturales, quibus cognoscebat per scientiam infusam, & illæ species erant eiusdem ordinis cum Deo, vt potest ordinis diuini in esse entitatiuo, & in esse intelligibili. ergo.

¶ Quarto arguitur. Species intelligibilis creata, & finita in esse entitatiuo, potest in esse intelligibili esse ipsum esse, & claudere omnem perfectionem essendi. ergo potest esse representatiua Dei sicut in se est. Consequentia est euidentis. Quia Deus est ipsum esse, claudens omnem perfectionem essendi. Antecedens verò probatur. Nam vt supra quæst. 6. diximus, res creata non habent tantam limitationem in esse intelligibili, sicut in esse entitatiuo. Et ita videmus, qd̃ intellectus creatus in esse entitatiuo est finitus, & limitatus, tamen in esse intellectuāli habet infinitatē simpliciter. Potest enim intelligere omne ens, & species intelligibilis supremi Angeli est finita, & limitata in esse entitatiuo; tamen est representatiua omnis entis naturalis. ergo similiter species intelligibilis creata poterit esse finita, & limitata in esse entitatiuo, & infinita, & illimitata, claudens omnem perfectionem essendi in esse intelligibili.

¶ Quinto arguitur. Ad hoc quod detur species intelligibilis representans Deum sicuti est, prout videtur a Beatis, non requiritur, quod illa species habeat omnem perfectionem essendi in esse representatiuo, & quod sit intima in representando, ergo potest dari species Dei sicuti est, & sicut videtur a Beatis. Consequentia est euidentis. Antecedens verò probatur. Quia Beati non vident omnem diuinam perfectionem, vel saltem nō vident illam infinitē, & cõprehensiuè, sed solū finitē, vt dicemus infra. ergo ad hoc sufficit species, quæ finitē & limitatē representet Deum, ac subinde non requiritur, quod claudat omnem perfectionem. Confirmatur argumentum. Representare Deum sicuti est clare, & euidenter, tamen finitē & limitatē non dicit infinitam

perfectionem, vt constat etiam in esse intelligibili, & representatiuo; nam ex parte modi habet finitatem. ergo de potentia Dei absoluta poterit hoc reperiri in aliqua re creata finita & limitata. non enim implicat contradictionem, quod id quod finitum est reperiat in aliqua creatura, & hoc argumentum explicabitur amplius in argumento sequenti.

¶ Sexto arguitur. Quia potest dari species expressa, & verbum representans Deū quidditatiuè. ergo multo melius poterit dari species impressa representans Deum sicuti est. Consequentia probatur. Nam species expressa perfectior est in representando, & in ratione similitudinis, vt constat ex ipso nomine, quo dicitur similitudo expressa. Antecedens probatur. Quia probabilis est opinio Theologorum, etiam Thomistarum dicentium, quod beati in patria formant verbum quo intuentur Deum sicuti est, vt probabimus in art. 6. huius quæstionis. Explicatur difficultas maxima huius argumenti. Quia verbum illud non habet infinitam perfectionem in esse representatiuo, quamuis representet Deum sicuti est, vel si habet infinitam perfectionem in esse representatiuo potest reperiri in aliqua re creata. ergo similiter hoc poterit esse de specie intelligibili impressa. Confirmatur adhuc. Nulla videtur implicatio, quod illa representatio quæ reperitur in verbo, reperiat in specie intelligibili. Ita quod sicut verbum representat diuinam perfectionem finitē, ita species intelligibilis. ergo poterit Deus id facere. Antecedens videtur clarum; nam talis representatio reperitur in re creata, videlicet, in verbo.

¶ Septimo arguitur. Visio ipsa beata qua Beati in patria vident Deum est naturalis similitudo Dei, representans ipsum sicuti est. ergo potest Deus producere aliquam speciem creatam, quæ representet Deum sicuti est. Consequentia probatur sicut consequentia argumenti præcedentis. Item quia non est maior ratio quare detur similitudo creata actualissima, & formalissima Dei, qualis est visio, & non detur similitudo impressa. Antecedens verò probatur ex illo quod habetur. primæ Ioan. cap. 3. Cum apparueris similes ei erimus, & reddit rationē dicens, quia videbimus eum sicuti est, vbi insinuat Apostolus, qd̃ visio Dei sicuti est, est similitudo illius. & August. 9. de Trinit. cap. 11. & 12. ait, quod notitia cuiuslibet rei est ipsius imago, & similitudo naturalis. & lib. 14. dicit, quod tunc fiet in nobis plena similitudo, cum perceperimus illius plenam visionem. & idem dicit in multis alijs locis.

¶ Octauo arguitur. Non est necessarium, quod species intelligibilis adæquetur obiecto, a quo produciatur, nisi obiectum naturaliter, & necessario agat secundum totam virtutem, & nisi dispositio subiecti limitet actionem, sed hæc omnia deficient in proposito. ergo potest Deus producere speciem quamdam finitam & limitatam secundum voluntatem suam, quæ representet Deum sicuti est. Consequentia est bona. Maior constat. Si obiectum non necessario agit secundum omnem suam virtutē, non producat speciem adæquatam. Item, nam si sit dispositio ex parte subiecti recipiētis, possunt etiam species intelligibiles recipere limitationē, sicut visibile (quod agit ex necessitate naturæ) non semper producit speciem perfectissimam sui, sed iuxta dispositionem potentie visiuæ, vel eius propinquitatem ad obiectum. Minor verò probatur. Nam Deus nō operatur naturaliter, & necessario ad extra, sed libere. Et non est de ratione speciei intelligibilis imperfectæ, quod producat ab obiecto naturaliter, & necessario, vt patet in speciebus angelicis, quæ non producuntur ab obiecto, sed a Deo, vt docet D. Thoma. 1. par. quæst. 57. art. 1.

¶ Nono arguitur difficillimo argumento, nam potest dari species creata, repræsentans omnes effectus producibiles à Deo, ergo potest dari species Dei sicuti est, consequentia est bona. nam sicut Deus prout in se est, est innitatus, & illimitatus, & ideo non potest dari species creata illius, ita tota collectio effectuum producibilium infinita est, & illimitata, ut constat. Antecedens vero probatur, nam tota illa collectio effectuum non habet tantam perfectionem, & puritatem, ut sit suum esse, & actus purus. ergo eius intelligibilitas contineri potest in unica specie, quæ non sit actus purus, & suum esse.

¶ In oppositum est. Deus prout in se est, est summus, & maxime cognoscibilis claudens omnem perfectionem cognoscibilitatis. sed species creata cum sit finita, & limitata non potest includere omnem perfectionem cognoscibilitatis. ergo non potest dari species creata, quæ repræsentet Deum sicuti est.

¶ In expositionem huius grauissimæ quæstionis supponendum primo, quod in hac quæstione non loquimur de lege ordinaria gratiæ, nam secundum legem, & potentiam ordinariam gratiæ non datur in beatis aliqua similitudo creata, seu species impressa, quæ repræsentet Deum sicuti est, sed Deus ipse per seipsum habet rationem speciei intelligibilis, ut dicitur articulo sequenti. Et in hoc fere omnes Theologi periti conueniunt. Sed difficultas est de potentia Dei absoluta. itaque dubium est an implicet contradictionem, quod detur species creata impressa repræsentans Deum sicuti est.

¶ Secundo supponendum, quod dupliciter potest intelligi, quod detur species repræsentatiua Dei sicuti est. primo modo, ita quod species creata repræsentet Deum adæquatè, & comprehensiuè, ita ut repræsentet Deum clarè, & intuitiuè, & cum omni claritate, & modo quo repræsentabilis est sicut species, quæ est in Angelo superiori repræsentans inferiorem, repræsentat eum adæquatè, & comprehensiuè cum omni modo quo est repræsentabilis. Secundo modo potest intelligi, quod detur species repræsentatiua Dei sicuti est, videlicet, quod repræsentet eum quidditatiuè, & clarè, non tamen adæquatè, & comprehensiuè cum omni claritate, & modo quo est repræsentabilis. Sicut quidam dicunt, quod species, quæ est in Angelo inferiori, & repræsentat superiorem, quod non repræsentat eum adæquatè, & comprehensiuè cum omni claritate, & modo, quo repræsentabilis est, & ita dicunt, quod per talem speciem non possunt Angeli inferiores comprehendere superiores, quibus positis est.

Primus
conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Implicatio contradictionis est, quod detur aliqua species creata repræsentatiua Dei sicuti est primo modo, ita ut talis species repræsentet Deum quidditatiuè, & cum omni claritate, & modo quo repræsentabilis est. Hæc conclusio est certissima, in qua omnes debet conuenire, & probatur.

¶ Primo probatur conclusio ex sacris literis, in quibus aperte significatur, quod verbum diuinum propter maximam plenitudinem essendi, quam habet à Patre, ita ut sit Deus sicut Pater, est imago exactissima patris, & similitudo repræsentans eum quidditatiuè cum omni modo quo repræsentabilis est, & ita dicit Paulus ad Hebr. 1. cum sit splendor gloriæ, id est, ipsa similitudo totius diuini esse, & reddit rationem dicens, & figura substantiæ eius, id est, quia habet totam substantiam diuinam, & Sap. 7. Candor est enim lucis æternæ, & speculum sine macula Dei manifestans, & imago bonitatis illius. Qua ratione, Christus Dominus volens declarare suam diuinitatem, Ioan. 14. inquit, qui videt me, videt Patrem, ac si dicat sum exacta imago, & similitudo Patris. ergo si daretur similitudo Dei exacta repræsentans eum, ut

est repræsentabilis, talis similitudo esset Deus, ac subinde implicatio contradictionis est, quod detur talis species creata, ita repræsentans Deum.

¶ Secundo probatur conclusio. Si daretur species creata, & ita repræsentaret Deum sicuti est, sequitur, quod talis species esset æqualis cognoscibilitatis cum Deo, ac subinde esset infinitæ cognoscibilitatis, & actus purus in illo genere. Consequens autem est impossibile, & implicat contradictionem. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam omnis cognoscibilitas, quæ est in Deo continetur in tali specie creata, & cum omni modo, & perfectione quæ est in Deo, si quidem exactè, & perfectè repræsentaret diuinam cognoscibilitatem. Falsitas vero consequentis probatur. Tum quoniam vt diximus supra quæstione quinta, articulo quarto, nulla creatura potest esse infinita simpliciter in esse intelligibili.

Tum etiam, nam Deus est summus, & maxime cognoscibilis continens omnem rationem cognoscibilitatis, quia est summum, & maximum ens continens omnem rationem, & perfectionem entis, ut probat D. Thom. 1. par. quæst. 13. art. 1. & nos probauimus in principio huius quæstionis. sed species creata (cui sit finita, & limitata) non potest continere omnem perfectionem in ratione entis. ergo nec in ratione cognoscibilitatis. Confirmatur hæc ratio. Nam talis species creata non est ipsa cognoscibilitas in abstracto, nec esse potest de potentia Dei absoluta, si quidem est creatura, ac subinde habet aliquid admixtum potentialitatis etiam ut repræsentatiua est. ergo non includit omnem rationem cognoscibilitatis, nec includere potest.

¶ Tertio probatur conclusio. Si talis species creata posset dari, sequeretur, quod per illam possemus Deum comprehendere. Consequens autem est impossibile. ergo, & illud ex quo sequitur. impossibilitas consequentis demonstrabitur infra in articulo ultimo huius quæstionis. Sequela probatur euidenter. Quia talis species creata repræsentaret Deum sicuti est adæquatè, & perfectè ex parte modi repræsentandi. ergo per illam posset intellectus creatus comprehendere Deum. Confirmatur argumentum. Nam hac ratione essentia diuina de se est sufficiens principium ad comprehensionem Dei, quoniam repræsentat Deum cum omni modo, & perfectione, quæ est repræsentabilis. sed talis species creata repræsentaret Deum cum omni modo, & perfectione quæ repræsentabilis est. ergo.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus D. Th. in 1. parte quæst. 12. artic. 2. quæ euidenter concludunt istam conclusionem, & adducuntur conclusionem sequenti, & explicabuntur exactè. Itaque nulla creatura potest esse æqualis perfectionis cum Deo in esse intelligibili nisi fuerit in esse entitatio: unde sicut est impossibile, quod aliqua creatura sit æqualis Deo in perfectione essendi, ita etiam est impossibile, quod sit æqualis Deo in esse intelligibili, & de hac conclusione non est difficultas inter Theologos.

¶ Tota autem difficultas est, an possit dari species Dei sicuti est secundo modo; ita ut species repræsentet Deum quidditatiuè, non tamen adæquatè, & comprehensiuè. In qua quidem re fuit sententia Aureoli apud Capreol. in quarto dist. 49. quæst. 5. dicentis, quod potest dari species creata repræsentatiua Dei sicuti est hoc secundo modo, quam quidè sententiæ sequuntur modo aliqui moderni Theologi, qui non sunt ex schola D. Thom. & mouentur præcipue argumento sexto facto in principio. Scotus vero in quarto distinct. 49. quæst. 11. hanc difficultatem sub dubio reliquit. In cuius expositionibus

Paludan.
in 4. d. 49.

Secunda
conclusio.

¶ SECUNDA conclusio fit: Impossibile est, quod detur species creata, quæ repræsentet Deum, sicuti est hoc secundo modo. Hæc conclusio est contra istos auctores. Sed eam docet expresse Diu. Thom. in 1. part. quæst. 12. art. 2. nam ibi disputat. *utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.* Et loquitur de visione limitata, & non comprehensua, nam loquitur de visione, qua videtur ab intellectu creato, & respondet non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri posse, quæ ipsam Dei essentiam repræsentet, ut in se est. Et loquitur aperte de similitudine, quæ se tenet ex parte rei visæ, ut ipse dicit quæ nihil aliud est, quam species impressa, & idē docet tertio contra gent. cap. 49. & in quarto d. 49. q. 2. art. 1. & de verit. q. 8. art. 1. & quodl. 7. artic. 1. & opulc. 3. c. 105. Eandem sententiam tenent omnes Thomistæ, Caiet. in loc. citato primæ partis: Ferras. in loco citato tertij contra gent. Capreol. in quarto distinct. 49. quæst. 5. Magister Victoria, & omnes alij. Magister Sotus in quarto distinct. 49. quæst. 2. art. 3. Durand. in quarto distinct. 49. quæst. 2. & Marfil. in tertio, quæst. 10. Scotus vero in loco citato ante hanc conclusionem magis videtur declinare in hanc partem. Hæc conclusio diligentissime est probanda, & explicanda sunt rationes D. Thom. in loco citato primæ partis, quoniam aliquibus modernis videtur, quod illæ rationes non conuincunt cum tamen sint demonstrationes.

Prima
ratio.

¶ Prima ratio est. Species inferioris ordinis non potest repræsentare rem superioris ordinis, sed omnis species creata quantumvis eleuata est ordinis inferioris considerata respectu diuinitatis, ergo non potest illam repræsentare, sicuti est. Maior probatur ex doctrina D. Dionys. cap. 1. de diuinis nominibus, ubi expresse dicit, quod per similitudines inferioris ordinis rerum nulla modo superiora possunt cognosci. Et explicatur exemplo. Quia per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporea. Minor vero supponitur tanquam certissima. Nam Deus est eleuatus supra omnem ordinem rerum creatarum. Hæc ratio, ut iacet est D. Thom. in loco citato primæ partis, indiget tamen maxima expositione, ut intelligatur eius vis.

¶ Sed ut intelligamus efficaciam huius rationis dubium est an hæc ratio aliquid concludat. videtur quod non. primo arguitur argumento secundo facto in principio, quod militat contra istam rationem. Secundo arguitur. Ut supponimus talis species non debet repræsentare Deum adquatè, & comprehensiuè cum omni claritate, & perfectione, quia Deus est repræsentabilis, ergo non est necessarium, quod talis species sit eiusdem ordinis omnino cum Deo, sicut species, quæ est in Angelo inferiori repræsentans superiorem quidditatiue licet non adquatè, & comprehensiuè secundum aliquos, non erit eiusdem ordinis omnino perfecte cum superiori. Confirmatur. Quia dicere possumus, quod talis species est eiusdem ordinis cum Deo solum imperfectè, in hoc enim nulla videtur repugnantia, ergo. Et alia argumenta, quæ posita sunt in principio, militant etiam contra huius rationem, vim, & efficaciam.

¶ Respondetur nihilominus, quod ista ratio est optima: ad cuius expositionem aliqua notanda sunt. Notandum primo cum Caietano 1. part. quæst. 12. artic. 2. quod dupliciter vna res potest esse alterius repræsentatiua. Vno modo ex vniuersali impositione sicut hæc vox homo repræsentat hominem. Alio vero modo ex natura rei, & per modum similitudinis, sicut imago est species repræsentans rem propter similitudinem quam habeat cum ipsa, inter istos vero modos repræsentandi est maximè discriminè. nam re-

præsentare per modum impositionis non dicit aliquam perfectionem in signo repræsentante, cum solū pendeat ex hominis beneplacito. Et hinc est, quod quamuis iste terminus, homo, repræsentet rem perfectiorè quam iste terminus, Leo, non dicitur propter rem perfectior. At vero repræsentare per modum similitudinis importat aliquam realem perfectionem in repræsentante; nam in tantum repræsentat rem aliquam per modum similitudinis in quantum accedit ad illius perfectionem, quo circa quanto perfectior fuerit res repræsentata tanto perfectior erit similitudo ipsam repræsentans, quia illa repræsentatio fundatur in aliquo reali. Et hoc manifestè apparet in similitudine obiectiua qualis est imago. nam quanto imago est perfectior in lineamentis, & coloribus, tanto figura quæ repræsentatur per imaginem est perfectior, & contra quanto figura rei pulchrior est, & perfectior debet esse imago per quam obiectiue repræsentatur. Et ita etiam dicendum est de specie, & de quacumque similitudine formali. Species enim, quæ repræsentat rem perfectiorem debet esse perfectior, & quæ repræsentat rem superioris ordinis debet esse eiusdem ordinis. Itaque omnis illa perfectio, quæ in esse reali reperitur in obiecto continetur in specie secundum esse repræsentatiuum intelligibile. Et ita Philosophi grauissimi solent appellare speciem, quod quid est illius rei, cuius est species, per quem modum loquendi explicant nobis, quod in specie reperitur tota quidditas obiecti modo intentionali, & repræsentatiuo. Secundo notandum est, quod speciem esse eiusdem ordinis, vel diuersi, & inferioris ordinis cum eo, cuius est species non debet intelligi in esse rei. Nam in esse rei per accidens est, quod species sit ordinis inferioris, vel superioris, nam ad rationem speciei formaliter in esse speciei per accidens est omnino, quod sit substantia, vel accidens. Et ita species quandoque est accidens, ut in specie accidentali contingit, quandoque vero est substantia, ut patet in Angelo, qui per suam essentiam, a qua per speciem intelligibilem cognoscit seipsum, & similiter Deus cognoscit seipsum per suam essentiam. Quocirca species in ratione rei quandoque est eiusdem ordinis cum obiecto, ut in exemplo de Angelo, & de Deo, quandoque vero est inferioris ordinis, ut patet in specie accidentali, quæ repræsentat substantiam. Igitur species debet esse eiusdem ordinis cum eo, cuius est species formaliter, & per se in ratione speciei, & similitudinis, non tamen in esse rei: Et ita intelligitur D. Thom. illo artic. simul cum D. Dionys. & non distinguit de specie in esse rei, vel in esse similitudinis, quoniam species formaliter loquendo importat similitudinem, & in hoc deceptus est Aureolus, & alij impugnantes D. Thom. rationem, quoniam putant, quod D. Tho. loquebatur de specie in esse rei, cum dicit, quod per speciem inferioris ordinis non potest cognosci res ordinis superioris. ceterum D. Thom. loquitur de specie formaliter in esse similitudinis secundum quod est repræsentatiua rei, & in esse intelligibili, & intentionali. Tercio notandum, quod dicunt Philosophi, & D. Tho. multis in locis, præcipue in quæst. unica de scientia Dei artic. 2. cognitio fit per modum cuiusdam immaterialitatis. & ita species (quæ est principium cognitionis) in ratione similitudinis, & in esse repræsentatiuo, & formaliter in ratione speciei dicit immaterialitatem. Vnde quod species formaliter sit eiusdem ordinis, vel diuersi, superioris, vel inferioris ordinis respectu obiecti pensari debet ex immaterialitate, itaque species, quæ immaterialior fuerit quam obiectum cognitum erit superioris, quæ vero materialior erit ordinis inferioris. illa demque, quæ habuerit æqualem immaterialitatem cum obiecto erit eiusdem ordinis cum illo. Igitur vis rationis hæc est.

¶ Deus

*Vis prima
rationis.*

¶ Deus cum rex sit & princeps perfectionis, est eleuatissimus & purissimus abstractus ab omni materia & potentialitate. sed omnis species creata formaliter, & in esse speciei quatenus representatiua est, non est ita eleuata, & abstracta. Nam etiam in hac consideratione est creatura, & ens per participationem, ergo non est eiusdem ordinis cū Deo, sed inferioris, ac subinde nō pōt illū representare quidditatiuē. Et quamuis hæc ratio primo & per se conuincat primam conclusionem, videlicet, quod non potest dari species representans Deum sicuti est cū omni perfectione & modo quo est representabilis, tūc excludit secundariū, quod nō pōt dari species, quæ quidditatiuē representet Deū sicuti est in Dei quidditate, vñ quidditatiuē representata, est eleuatissima, & abstractissima a potentialitate, species autem creata etiā in suo esse representatiua, quod habet in se, includit potentialitatem, cū sit creatura. ergo dico quod habet in se aliquid aliud est considerare speciem in suo esse obiectiuo, aliud verō sū esse representatiuū, quod est in illa. Maior verō est nota. Quia etiam si nō representetur cū omni modo, quo est representabilis Dei natura, tūc si representatur quidditatiuē, dicitur representari, vt est in se quidditatiuē, in se autē considerata quidditatiuē, abstracta ab omni potentialitate, vt constat, ergo. Confirmatur argumentū. Quæcūque species creata etiā in esse representatiua materialior sit, & potentialior respectu Dei, quā species sensibilis respectu Angelī, sed per speciem sensibilem Angelus non potest representari quidditatiuē etiā de potentia Dei absoluta, ergo & fortiori per nullā speciem creatam potest diuina essentia representari. Consequentia est bona. Maior est manifestata: nā magis distat quæcūque species creata ab actualitate & perfectione diuina, quā species sensibilis ab actualitate angelica; nā species creata à diuina actualitate & perfectione distat in infinitū, non verō species sensibilis ab actualitate angelica. Minor verō probatur: nā species sensibilis est materialis, ergo non potest representare Angelum, (qui est spiritalis) quidditatiuē. Hæc ex dictis in hac ratione, & in eius expositione soluntur argumenta facta contra istam rationem.

*Secunda
ratio.*

¶ Secunda ratio D. Thom. hæc est. Nam diuina essentia est suum esse, vt definitum est in conclusionibus principalis quæstionis, sed nulla species creata quantumuis eleuata est suum esse etiam secundum esse intelligibile, vt definitum est in quæst. 5. Nam omnis talis species est creata, & finita, ergo nulla species creata potest esse similitudo quidditatiua Dei sicuti est.

¶ Sed vt rationem istam explicemus, dubium est de illa an recte concludatur, videtur quod non. Ratio dubitandi est. Quia hæc ratio fundatur in hoc, quod species intelligibilis est quidditas rei intellectæ, & continet quidditatem rei intellectæ. Species enim hominis est quidditas hominis, & continet quidditatem hominis, & est eiusdē speciei cū homine in esse intelligibili, & ita species representatiua Dei (qui est suum esse) esset ipsum esse. Hæc autē ratio nulla est ad propositū: nā dicere possumus, quod sicut species representatiua hominis, quæ est in intellectu meo, est quidem accidens simpliciter & absolute loquēdo; nihilominus tamē in esse representatiua est substantia; ita species representatiua Dei quidditatiuē esset quidem creatura simpliciter, & nō est suū esse, tamen in esse representatiua esset suum esse; nā esset Deus, & in hoc nulla apparet repugnantia ad representandum Deum sicut species substantiæ representat substantiam, ergo.

¶ Ad hoc dubium respondetur, quod hæc ratio D. Thom. est optima, & eius vis & efficacia constat ex dictis in ratione præcedenti. Ad eius exposi-

tionem aduertendum est, quod species intelligibilis dicitur eiusdem ordinis & speciei cum re representata in esse representatiua; quoniam tota perfectio & quidditas intelligibilis, quæ est in re ipsa, in ipsa specie continetur intelligibiliter, & ita intelligibiliter sunt æqualis perfectionis, & ipsa species in se, & in sua entitate includit illam perfectionem, & ex consequenti species intelligibilis alicuius rei debet habere in se, in sua entitate reali tantam puritatem & abstractionem à materia, sicut res ipsa, quæ representatur quidditatiuē; nam intelligibilitas oritur ex abstractione à potentialitate, & materia. Et ita si res habet intelligibilitatem, vt quatuor propter abstractionem à potentialitate, & materia, vt quatuor, & species intelligibilis continet eandē intelligibilitatem; debet etiam habere eandem abstractionem à potentialitate, & materia. Et tunc vis rationis est.

¶ Diuina essentia est summè & maximè intelligibilis continens omnem rationem intelligibilitatis; nam est maximè abstracta à materia, & potentialitate, cū sit actus purus, & suum esse. Sed species creata non potest continere in se istam intelligibilitatem, cum non sit ita abstracta à materia, & potentialitate; nam non est suum esse etiam in esse speciei formaliter loquendo, & in esse intelligibili, ergo. Et ita concludit hæc ratio non solum primam conclusionem, verum etiam secundam.

*Vis secunda
rationis.*

¶ Tertia ratio D. Thom. est. Quia diuina essentia est aliquid, inproprium scriptum, & illuminatum, continens in se supereminenter quidditatem potest significari vel intelligi quod intellectu creato sed hoc per nullam speciem creatam representari potest, ita omnis forma creata finita est, & limitata, ergo. Confirmatur primo hæc ratio. Si esset aliqua species, quæ representaret Deū quidditatiuē, sequitur, quod illa esset simpliciter infinita. Consequentia autem est impossibile. Nā extra Deum nihil est infinitum simpliciter, ergo. Sequela probatur. Quia species quæ representat duas particularis specifiques, perfectior esset in dupla proportionem, quam illa quæ vnā representat, & ita ascendendo, ergo illa species, quæ Dei quidditatem quidditatiuē representaret, in infinitū excederet illas omnes species quæ representaret omnes alias naturas. Probatur consequentia. Nā in quanto res representata per vnā speciem, excedit in perfectione rem per aliam speciem representatam, tanto vna species excedit aliam in perfectione. sed diuina essentia excedit in perfectione omnes res creatas, imò etiam creabiles, vt supra diximus, ergo. Confirmatur secundò hæc ratio. Non potest dari vnica species creata, quæ representet omnes creaturas creabiles à Deo, etiā de potentia Dei absoluta, ergo nec potest dari species creata representatiua Dei sicuti est. Consequentia est euident. Quia maiorem & potiusq̃ perfectionem habet diuina essentia quidditatiuē representata, & eminentior est, quā omnes creaturæ factibiles à Deo etiam simul sumptæ; nam omnes illæ creaturæ simul sumptæ pertinent ad genera finita & limitata. Deus verò excedit omne genus. Antecedens verò constat. Si daretur talis species, sequitur, quod intellectus creatus per talem speciem posset cognoscere omnes effectus creabiles à diuina potentia. Consequens autem est impossibile. Alias comprehenderet Deum, vt docet Caiet. 1. par. 4. art. 7. Exhauriret enim totam diuinam potentiam, vt dicemus etiam infra, ergo.

*Tertia
ratio.*

¶ Quarta ratio est. Vt constat ex dictis. Ad hoc, quod species representet quidditatiuē rem aliquā, debet esse eiusdem rationis vniocē cū illa, scilicet in esse intelligibili. sed in esse intelligibili nulla creatura quantumuis perfecta potest cōuenire vni-

*Quarta
ratio.*

uocè cum Deo, vnde definitum est, & probatum in articulo primo huius nostre questionis. ergo nulla species creata potest repræsentare quidditatiuè Deum. Consequentia est bona. Maior probatur. Si similitudo deficiat à repræsentatione speciei, non autem à repræsentatione generis cognoscitur res illa secundum genus, & non secundum rationem speciei; si autem deficiat etiam à repræsentatione generis, repræsentaret autem secundum conceptum in analogiam tantum; cognosceretur secundum rationem tantum. vt si substantia cognoscitur per rationem accidentis, ergo ad hoc quod species repræsentet quidditatiuè rem aliquam, debet continere vniuersè cum illa saltem in esse intelligibili. Hac ratione videtur D. Thom. de verit. q. 8. art. 1.

Quinta
ratio.

¶ Quinta ratio est. Ex eo quod species creata quidditatiuè repræsentet Deum sicuti est, sequitur, quod repræsentet Deum adzquatè & comprehensiuè & cum omni modo quo repræsentabilis est, hoc autem implicat contradictionem, vt demonstratum est apertè in prima conclusione huius articuli. ergo. Quod vero hoc sequatur, probatur. Et constat ex rationibus factis, ad hoc quod species repræsentet quidditatiuè diuinam essentiam, requiritur, quod sit maxime immaterialis eleuata ab omni potentialitate, eiusdem ordinis cum Deo & purus actus, at si hoc haberet repræsentaret Deum comprehensiuè & adzquatè vt repræsentabilis est. ergo. Et hæc est ratio quare D. Thom. in locis citatis non distinguit species sicut nos fecimus, sed dicit absolute quod non potest dari species Dei sicuti est.

¶ Ad argumenta facta in principio, respondetur ad primum argumentum, quod est quartum questionis octauæ, respondetur concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem minoris, respondetur concedendo, quod potest dari in Beatis lumen illuminans Deum sicuti est, & factò datur, negatur tamen consequentia, videlicet quod possit dari species. Ratio differentie est. Nam lumen gloriæ, vt dicit D. Thom. prima par. loco sæpe citato, ponitur ex parte potentie, ad eleuandum illam, & confortandam vt sit potentia videre visionem circa tale obiectum, & sicut visio Beati luminis est ipsa ipsum lumen. Et hoc lumen dicitur à D. Thom. similitudo Dei, vt optime aduertit Caietan. ibidem, non quia in esse intelligibili, & repræsentatio sit imago & similitudo Dei, sed quia per tale lumen fit Beatus consorti diuine nature, participans illud lumen, quod est diuini ordinis. Ceterum species est naturalis similitudo obiecti, supple viciem illius, & tenens se ex parte rei intellectæ repræsentans ipsum obiectum, & continens illum intelligibiliter; & quia Deus quidditatiuè repræsentans est obiectum infinitum non potest dari species, quæ quidditatiuè repræsentet ipsum nisi species increata, qualis est diuina essentia.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod vt constat ex dictis in rationibus pro secunda conclusione, species intelligibilis debet esse eiusdem ordinis, vel altioris quam obiectum repræsentatum; non quidem in esse rei, sed formaliter in esse speciei, & in esse intelligibili, & repræsentatio, ad debet continere intelligibilitatem obiecti. Itaque si obiectum secundum suam essentiam, & quidditatem exigit tantam abstractionem à materia, & potentialitate, species etiam quæ illud quidditatiuè repræsentat & continet totam eius quidditatem, debet habere eandem puritatem, & abstractionem. Et vt hoc magis explicetur, adnotandum est, quod sicut Diu. Thom. 1. part. quæst. 1. artic. 4. constituit in genere, & in communi tres gradus cognoscentis, & intelligentis, & istos tres gradus colligit ex modo tripliciter essendi ipse cognoscentis. Quia quedam sunt,

A qua non habent esse, nisi in hac materia individuali, vt corporalia, inter quæ numeratur homo. Quedam vero sunt quorum natura sunt per se subsistentes non in materia aliqua, non tamen ita abstracte, vt sint simpliciter esse & actus purus, vt Angeli. Denique autem est in tertio gradu in maxima abstractione, ita vt abstractat ab omni materia, & potentialitate. Et primus gradus cognoscentis, & intelligentis in sui cognitione non abstractat à materia, sed connaturale est illi cognoscere ea, quæ sunt in materia. Secundus vero gradus magis abstractat, nam abstractat in sui cognitione à materia, non tamen à potentialitate. Et ita connaturale est illi cognoscere res abstractas à materia; non tamen à potentialitate. Tertius vero maxime abstractat ab omni materia, & potentialitate. Et ita connaturale est illi cognoscere purissimam, quæ sit suum esse. Non dissimiliter ex parte cognoscibilis est triplex gradus in genere, & in communi. Quia vt iam diximus, sicut ratio cognoscentis desumitur per abstractionem à materia, & potentialitate, ita ratio cognoscibilis, primus gradus est rerum, quæ sunt in materia, & cognoscuntur per aliquam abstractionem à materia individuali, vt sunt omnia corporalia, secundus gradus rerum est, quæ abstractat ab omni materia, non tamen à potentialitate, vt formæ angelicæ; tertius gradus rerum est, quæ abstractat non solum à materia, sed etiam à potentialitate, quæ quidem gradus non solum solus Deus habet, & conueniunt, cum sit actus purus. Secundum notandum, quod vt docet D. Augustinus de doctrina Christiana c. 2. Resque dantes instituta sunt, vt sint primo, & per se, vt angelus, homo, & ita vero sunt, quæ primo, & per se instituta sunt, vt diuina repræsentant, vt nomina, imagines, species, & si habent esse, habent propter repræsentationem. Et ita illæ res habent talem naturam, quæ sit proportionata ad alias repræsentandas. Igitur species intelligibiles quæ sunt similitudines naturales talem debent habere naturam ab autore earum, ita puram & eleuatam à materia, vt possit continere intelligibilitatè obiecti sui. Ita quod si res repræsentata est in materia, species illam repræsentans, & continens eius puritatem, sit illi proportionata, vel excedens. Et si res repræsentata abstractat à materia, vt forma angelica, species repræsentans abstractat à materia. Quod si res repræsentata abstractat à materia, & etiam à potentialitate, species repræsentata debet habere eandem puritatem. Et hoc est, speciem esse eiusdem rationis, & ordinis, id est, habere puritatem proportionatam, & abstractionem ad continentem intelligibilitatem rei. Vnde cum Deus sit purissimus, vt pote actus purus nulla creatæ species continet, nec continere potest sufficientem puritatem, vt sit eiusdem ordinis cum illo, cum nullam habeat talem abstractionem. Ad confirmationem respondetur negando consequentiam. Ratio clarissima differentie colligitur ex iam dictis. Nam species, quæ est accidens, potest esse eiusdem ordinis cum substantia, & continere totam intelligibilitatem substantiæ. Author enim naturæ potest producere accidens, quod in propria natura sit ita purum, & abstractum à materia, sicut obiectum per ipsum repræsentatum. Et ita species hominis tantam habet puritatem sicut ipse homo, & potest continere eandem intelligibilitatem, & species Angeli similiter. Species vero creata non potest habere tantam abstractionem à potentialitate, nec potest habere tantam puritatem sicut Deus, & ita potest dari accidens, quod repræsentet substantiam, non tamen potest dari species creata, quæ repræsentet Deum.

B

C

D

E

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod non est inconueniens, quod dentur aliqua entia

entia ordinis diuini, non tamen perfecte & complete, sed imperfecte, ut sunt illa, quæ numerantur in argumento. Cæterum si daretur species Dei quidditatiue perfecte & complete, esset eiusdem ordinis, ut probauimus: unde sicut impossibile est, quod detur gratia creata ita perfecta sicut Deus, & perfecte eiusdem ordinis cum Deo, & sicut est impossibile, quod detur charitas, & lumen gloriæ ita perfectum sicut est in Deo, & perfecte eiusdem ordinis cum illo, ita est impossibile, quod detur species intelligibilis creata repræsentans quidditatiue Deum. Ad confirmationem respondetur, quod iam declaratum est quo modo implicet contradictionem, quod detur species eiusdem ordinis cum ipso Deo, eiusdem inquam ordinis perfecte, & complete, species vero intelligibiles ipsæ, quæ repræsentant animam Christi, sunt quædam supernaturales, & diuini ordinis, non tamen perfecte, & complete, non enim repræsentant Deum sicuti est, sed rationes aliquas supernaturales, & determinatas.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur negando antecedens. Et ad probationem antecedentis respondetur, quod quamuis res in esse intelligibili, & repræsentatiuo non habeat tantam limitationem sicuti in esse entium, sed est intelligibile est magis extensibile, & minus coarctatum, quam omnis res creata semper est finita, & limitata absolute loquendo in omni genere. Et ita in esse repræsentatiuo, & intelligibili non potest habere tantam puritatem, ut abstractat ab omni potentialitate. Unde non potest continere omnem diuinam intelligibilitatem.

¶ Ad quintum argumentum articuli primo respondetur, quod ex illo argumento colligitur aperte quod non detur species creata repræsentans quidditatiue Deum. Nam ut diximus in prima ratione pro secunda conclusione, si daretur talis species quidditatiue Dei, deberet esse ita pura, & abstracta, ut quæ uata esset omnino ab omni potentialitate, ac lubinde non solum repræsentaret Deum quidditatiue, verum etiam adzquate, & comprehensiuè, si quidem haberet tam perfectum modum essendi in illo genere sicut Deus, & ita beati per talem speciem non solum cognoscerent Deum quidditatiue, verum etiam adzquate, & comprehensiuè. Secundo respondetur, quod beati quamuis videant Deum finitè, & limitatè, vident tamen eum quidditatiue, & clarè intuentur essentiam Dei. Dei autem quidditas quidditatiue cognita cum sit ipsum esse, non potest contineri intelligibiliter in aliqua specie crassa, & quæ habeat admixtam potentialitatem, sed debet esse pura absque omni potentialitate. Ad confirmationem respondetur primo per primam solutionem huius argumenti. Secundo respondetur per secundam solutionem, quod repræsentare Dei quidditatem quidditatiue, dicit infinitam perfectionem, & requirit summam puritatem, ut iam sæpe dictum est.

¶ Ad sextum argumentum articuli. Aduertendum est, quod illi moderni Theologi, qui tenent posse dari speciem Dei sicuti est, mouentur hoc argumento, quod quidem difficile est: cæterum non potest explicari modo complete, & perfecte usque ad articulum sextum, ubi hoc explicabitur latissime, pro nunc breuiter respondetur negando consequentiam, est enim maxima differentia inter speciem impressam, & verbum. Quia species impressa, debet habere commensurationem, & proportionem, cum re ipsa immediate, & debet esse eiusdem ordinis, & puritatis cum re repræsentata, non autem potest esse eiusdem ordinis species creata cum Deo, & ita impossibile est, quod detur species impressa Dei sicuti est. Verbum verò non commensuratur immediate rei, sed commensuratur rei mediante actione

intelligendi, ideo enim dicitur verbum & actio intelligendi dictio, quia verbum mediante illa actione dicitur, quod intelligitur, & ut intelligitur, actio uero intelligendi in beatis finita est, & finite videt, & ita verbum, quod dicitur, finitum est. Et per hoc respondetur pro nunc ad confirmationem argumenti.

¶ Ad septimum argumentum, Magister Sotus in quarto, distinct. 49. quæstio. secunda, articulo tertio, circa secundam conclusionem asserit, quod visio beata est naturalis similitudo Dei, & hanc sententiam tenent alij moderni Theologi. Hæc tamen difficultas est communis apud expositores D. Thom. in prima parte, quæ est duodecima, articulo secundo: & ideo nolo eam ad longum pertractare, vide illam apud illos. Veritas est, quod ipsa visio beata, & actio intelligendi Deum sicuti est, non est naturalis similitudo Dei sicuti est ratione sui, sed solum est quædam actio vitalis ab intellectu illustrato lumine gloriæ, procedens circa Deum, prout in se est, & est quædam tentio ipsius obiecti, & nullo modo naturalis similitudo. Unde ad argumentum negatur antecedens, & ad probationem antecedentis respondetur, quod beati dicantur similes Deo in illo testimonio Ioannis in hoc quod beatificatur videntes Deum sicuti est, & fruentes ipso, quemadmodum ipse Deus beatus est, quia videt se, & fruitur seipso, non tamen est in beatis similitudo formalis, quæ repræsentet Deum sicuti est. Et ad testimonium Augustini respondetur, quod illa testimonia explicanda sunt in sensu causali, ita quod notitia seu actio intelligendi dicitur similitudo rei cognita, vel quia procedit ex similitudine: videlicet, ex specie, quæ est similitudo impressa obiecti, vel quia est causa conceptus, qui est expressa similitudo obiecti. Secundo respondetur, quod nomine cognitionis, vel notitiæ intelligit cognitionem, & noticiam cum termino intrinseco cognitionis, vel cognitionis, qui quidem terminus est imago expressa obiecti, quæ formatur in nobis in omni naturali cognitione.

¶ Ad octauum argumentum articuli respondetur, quod ut constat ex dictis in conclusionibus implicatio contradictionis est, quod species impressa Dei sicuti est, producat a Deo, unde talis species non est producibilis a Deo libere, nec naturaliter nec aliquo modo.

¶ Ad nonum argumentum articuli quod est optimum, & difficile. Sic prima solutio negando consequentiam. Nam quamuis posset dari species creata quæ repræsentaret totam collectionem effectuum, possibile, non sequitur, quod possit dari species creata repræsentans Deum sicuti est. Huius rei ratio prima est optima, quæ desumitur ex doctrina tradita supra in q. 1. proposita ad primum principalem quæst. art. 3. Diuina enim essentia æquiualeat omnibus perfectionibus omnium generum, & excedit singulas, & omnes simul; quoniam est superioris, & inaccessibilis ordinis, & ita diximus in illo articulo, quod tota collectio perfectionum creaturarum possibile continetur in Deo, perfectiori, & eleuatiiori modo, & eminenter, nam tota collectio illarum perfectionum continet imperfectionem, cum sit creata, diuina vero perfectio nullam continet imperfectionem. Unde maior puritas, & eleuatio à potentialitate requiritur ad representandam diuinam essentiam, quidditatiue, & sicut est, quam ad representandam totam collectionem omnium creaturarum possibile, & hæc ratio desumitur ex diuerso modo, quo tota illa collectio perfectionum est in Deo. Secunda etiam ratio, quare negatur consequentia, desumitur ex doctrina tradita ibidem. Ex amplitudine diuinæ perfectionis, nam diuina perfectio includit perfectionem omnem illius collectionis in ratione perfectionis & aliquid

quid amplius, quod non includitur in illa collectione: nam includit propriam perfectionem & illa non clauditur in illa collectione, & ita collectio illa non est infinita simpliciter, id est, omnibus modis sicut diuina perfectio. Diuina enim perfectio est infinita simpliciter & omnibus modis, & in ratione entis simpliciter loquendo, cum nulla de perfectionibus essendi desit illi: collectio vero creaturarum possibilem non habet infinitatem, nisi in ratione entis creati & creabilis; & ita non habet tantam latitudinem sicut diuina perfectio. Vnde quamuis daretur species creata representans totam illam collectionem effectuum possibilem, non inde sequitur, quod possit dari species creata representans Deum sicuti est.

¶ Sed ut explicemus secundam solutionem, dubium est, illudque difficile: utrum Deus de potentia absoluta possit producere speciem creatam, quae representet totam illam collectionem effectuum possibilem. Videtur quod possit. Primo arguitur, nam potest dari aliqua species creata quae sit eiusdem ordinis & puritatis in esse intelligibili cum tota illa collectione creaturarum possibilem. ergo potest dari species creata representans quidditatem totam illam collectionem. Consequentia est euidentis. Nam ut constat ex rationibus articuli, ad representandam rem sicuti est, satis est quod species sit eiusdem ordinis & puritatis; antecedens constat. Quia tota illa collectio creaturarum possibilem claudit in seipsa imperfectionem & potentialitatem, cum sit creata, & ordinis creati, ergo potest dari species creata, quae in esse intelligibili habeat admixtam imperfectionem & impuritatem, quae representet totam illam collectionem, & in hoc nulla apparet repugnantia. Secundo. Tota illa collectio creaturarum possibilem, non est actus purus, nec suum esse, ergo tota illa collectio representari potest per unicum speciem creatam, quae non sit suum esse in esse intelligibili. Consequentia est euidentis ex iam dictis in toto articulo praesenti. Antecedens verò constat, nam tota illa collectio non excedit limites entis creati, vel creabilis, quod quidem non est suum esse, nec actus purus. Tercio arguitur. Tota illa collectio creaturarum possibilem non est infinita simpliciter, ut diximus in solutione prima huius argumenti, sed est finita, nam continetur intra rationem talis entis, scilicet, entis creati & praedicamentalis, ergo dari potest unica species creata, quae totam illam collectionem representet. Probatur consequentia. Quia ex eo quod daretur talis species non colligeretur quod talis species haberet infinitam perfectionem simpliciter in esse intelligibili. Confirmatur argumentum. Tota illa collectio non habet infinitam intelligibilitatem simpliciter, ergo tota illa intelligibilitas contineri potest in aliqua specie creata. Probatur consequentia, nam intelligibilitas finita & limitata, contineri potest in specie finita & limitata. Antecedens verò probatur. Tota illa collectio habet finitam entitatem simpliciter ut iam diximus, ergo habet finitam intelligibilitatem simpliciter. Probatur consequentia, nam intelligibilitas oritur ex entitate & actualitate. Quarto arguitur. Nullum est inconueniens quod detur unica species creata, quae representet omnia, quae modo de facto sunt in vniuerso, quamuis illa sint diuersorum generum & praedicamentorum, imò fortassis modo datur de facto talis species, & ita vniuersalis in supremo angelis, ut dicunt multi Thomistae 1. par. q. 55. a. 3. ergo nullum est inconueniens & repugnantia, quod detur unica species creata, quae representet totam collectionem creaturarum possibilem, quamuis pertineant ad diuersa genera; probatur consequentia:

nam eandem videtur ratio. Quinto arguitur. Aliqua species creata potest vniuocè conuenire in esse intelligibili cum tota illa collectione, & non solum vniuocè, verum etiam specificè, ergo dabilis est talis species. Consequentia bona est ut constat ex iam dictis. Antecedens verò probatur. Nam tota illa collectio creaturarum possibilem non excedit limites cognoscibilitatis creatae, ergo aliqua species creata potest conuenire vniuocè & specificè in cognoscibilitate cum tali collectione. Sexto arguitur optimo argumento. Si aliqua ratione non posset dari species creata representans talem collectionem, maximè quia per illam possemus comprehendere diuinam potentiam ac subinde Deum, si quidē quidditatem cognosceremus per illam omnia ad quae se potest extendere diuina potentia, sed hoc ratio nulla est, ergo. Maior est certa. Minor verò probatur. Omnes illi effectus creabiles, ut iam diximus, sunt ordinis inferioris quam ipsa causa, & diuina potentia in infinitum excedit omnes illos effectus simul sumptos, & non adaequat diuinam cognoscibilitatem, ergo ex cognitione illorum in seipsis non inferitur comprehensio diuinae potentiae. Confirmatur argumentum. Omnes illi effectus sunt eminenter in Deo, & purissimo modo, ergo ex cognitione illorum in seipsis per propriam speciem creatam non sequitur comprehensio causae quae continet illos puriori modo. Vltimo arguitur omnibus argumentis factis in principio huius articuli ad probandum quod dari possit species creata representatiua Dei sicuti est. Illa enim maiorem vim & efficaciam habet ad probandum, quod detur species omnium effectuum possibilem; nam Deus excedit omnes effectus posibles in puritate & in excelsione, ut iam diximus, ergo.

¶ In hac difficultate illi auctores citati in articulo, qui tenent quod non est implicatio, quod detur species Dei sicuti est, debent tenere a fortiori ratione, quod potest dari species creata, quae representet totam collectionem creaturarum possibilem, non dico quod tenent, quoniam fortassis haec dubitatio quae affinis est dubitationi articuli, non reperitur in Theologis, nec in Metaphysicis. Ratio huius est. Nam quidquid Deus potest facere, est multis minus quam ipse Deus, ut docet D. Thomas de veritate, q. 10. a. 5. ad 1. In expositionem huius dubij.

¶ Dico primò, non est omnino improbabile quod possit dari aliqua species creata representans totam collectionem effectuum possibilem, loquendo de potentia Dei absoluta. Hoc dictum probatur argumentis factis in principio huius dubij, quae non sunt omnino improbabilia. Confirmantur primo omnia. Nam rationes factae in articulo ad probandum quod est impossibile quod detur species Dei sicuti est, non conuincunt ita apertè & clare, ergo multo minus conuincunt clare & apertè, quod non pòt dari species creata illius collectionis. Antecedens constat ex rationibus ibi factis. Consequentia verò est euidentis. Quia aliquid maius & altius est diuina essentia prout est in se, quam tota collectio effectuum possibilem. Confirmatur secundo. Quia non est improbabilis sententia aliquorum Theologorum, ut dicemus infra in ultimo articulo huius quae sit asserit, quod ex comprehensione omnium effectuum in seipsis non sequitur comprehensio causae, praesertim altioris ordinis, & in infinitum excedentis omnis suos effectus, eam docet Caiet. praesertim 3. par. q. 10. a. 2. ergo non est improbabilis sententia, quae asserit quod potest dari aliqua species creata representatiua omnium effectuum possibilem. Probatur consequentia. Nam si aliqua esset implicatio, maximè quia si poneretur talis species, poneretur comprehensio Dei, quod quidem implicat.

¶ Dico

¶ Dico secundo, longe probabilius est, & mihi fere certissimum, imò certissimum, quod non potest dari species creata, quæ repræsentet totā collectionem omnium effectuum possibilium. Hæc conclusio maximam habet affinitatem cum conclusionibus articuli, & ita qui tenent conclusiones articuli, debent etiam tenere hoc dictum. Et probatur dictū primo. Quia quamvis tota collectio creaturarum possibilium non sit infinita simpliciter in genere entis, tamen negari non potest, quod ibi sint infinitæ perfectiones specificæ simpliciter & absolute loquendo, cum non sit terminus in perfectionibus simpliciter loquendo, sed impossibile est quod deur vnica species creata, quæ repræsentet infinitas perfectiones specificas, ergo non potest dari species quæ repræsentet totam collectionem effectuum possibilium. Consequentia est bona. Minor probatur clare. Quia alias talis species esset infinita simpliciter in perfectione, quod est impossibile, sequela probatur, nam species quæ repræsentat duas naturas specificas, perfectior est in dupla proportionem, quam illa quæ vnā, & ita ascendendo, nam in quanto res repræsentata per vnā speciem excedit in perfectione rem per aliam speciem repræsentatam, tanto vnā species impressa excedit aliam in perfectione. ergo species quæ repræsentaret infinitas perfectiones specificas simpliciter esset infinita in perfectione; quod si quis dicat quod quamuis in illa collectione sint infinitæ species simpliciter loquendo, non tamen est infinita simpliciter loquendo in genere entis. Contra hoc tamen arguitur. Quamuis hoc ita sit, certum tamen est quod talis collectio non habet terminum in perfectione, sed est infinita ad istum sensum, quod quacumque perfectione data est dabilis alia, & alia, sed species impressa etiam isto modo non est infinita in esse intelligibili, nec esse potest; nam illa species est creata & producta, ac subinde habet terminum suæ perfectionis, item, Deus potest aliam speciem intelligibilem perfectiorem producere etiam in esse intelligibili, vt constat; nam quacumque data potest aliam & aliam perfectiorem producere, etiam in esse intelligibili, ergo etiam illo modo non est infinita, nec esse potest. Secundo probatur hoc dictum. Longe probabilior sententia est & mihi certissima, vt dicemus articulo ultimo, quod ex cognitione omnium effectuum possibilium in seipsis sequitur comprehensio causæ. Tunc sic arguitur. Si daretur species quæ repræsentaret totam collectionem specierum possibilium, sequitur quod per eam speciem possemus omnes illas cognoscere, ac subinde comprehendere Deum, quod est impossibile, ergo. Sequela probatur. Nam illa species repræsentat omnes effectus posibles, ergo per illam possumus illos cognoscere. Tercio probatur hoc dictum. Omnes fere Theologi dicunt, quod sicut Deus non potest omnes effectus posibles in se producere, ita non potest illos producere in esse intelligibili, ita vt cognoscantur ab aliquo intellectu creato, ita Caietanus prima parte, questione duodecima, articulo octauo, & multi alij, vt dicemus infra in articulo octauo huius questionis, sed si daretur species repræsentativa omnium effectuum possibilium posset per illam cognoscere omnes tales effectus, cum sit repræsentativa illorum, ergo. Et ita isti authores qui tenent quod omnes effectus posibles non possunt cognosci in esse intelligibili, debent tenere nostram sententiam. his positis respondetur ad argumenta facta in primo capitulo.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod non potest dari species impressa, quæ sit eiusdem

puritatis & perfectionis, cum tota illa collectione effectuum possibilium. Quia quamvis tota illa collectio finita sit, & non sit suum esse, tamen vt diximus in prima ratione pro secundo nostro dicto, illa collectio cum infinita sit in ratione entis creati vel creabilis non habet terminum in puritate & perfectione, species vero illa creata, cum creata sit & producta haberet terminum in sua puritate & perfectione. Et ita non essent eiusdem puritatis & perfectionis, itaq; sicut in esse entitativo non potest dari tota illa collectio, & hoc implicat, ita nec in esse intelligibili. Et sicut continet repugnantiam, quod tota illa collectio producta sit in esse entitativo, ita continet repugnantiam quod producta sit in esse intelligibili, & implicatio hæc est. Quia si perfectio totius illius collectionis continetur in esse intelligibili in aliqua specie creata, ergo non est infinita sicut in esse entitativo. Probatur consequentia. Nam in esse entitativo non datur terminus in illis perfectionibus specificis, in esse vero intelligibili datur terminus, nā tota illa perfectio continetur intra illam speciem impressam, & ita est repugnācia clara. ¶ Ad 2. argumentū respondetur, quod quāvis tota illa collectio non sit actus purus, habet tamen infinitatem in ratione entis creabilis, quæ non habet terminum, & hac ratione per vnica speciem intelligibilem creatam repræsentari non potest, cum illa sit finita & limitata. ¶ Ad 3. argumentū clare constat ex dictis in his argumentis. Ad confirmationem respondetur, quod tota illa collectio quamuis non habeat infinitam intelligibilitatem simpliciter & omnibus modis, habet tamen infinitam intelligibilitatem creabilem, ita vt non habeat terminū in intelligibilitate, species vero creata haberet finitam & limitatam intelligibilitatem, cum jam producta sit, & ita non potest continere totam illam intelligibilitatem. ¶ Ad 4. argum. respondetur negando consequentiam. Quia illa quæ modo sunt in vniuerso simpliciter & omnibus modis sunt finita, & habet terminū, & ita repræsentari possunt per vnica speciem creatam. ceterum tota illa collectio effectuum possibilium non habet terminū in perfectione & habet quandam infinitatem, & ita repræsentari non potest per aliquā speciem creatam. ¶ Ad 5. argumentū respondetur ex iam dictis, quod non potest dari aliqua species creata, quæ omnino sit eiusdem speciei & rationis in esse intelligibili cum tota illa collectione, nam quamuis conuenirent vniocē in cognoscibilitate (vt conueniunt) non satis est hoc, sed requiritur conuenientia in propria ratione, vt cognoscatur quidditatiuē. ¶ Ad 6. argumentū respondetur concedendo maiorem, illa enim ratio optima est. Et negatur minor, & ad probationem minoris respondetur cum Caiet. 1. p. q. 12. art. 8. quod omnes illos effectus posibles adæquare diuinū esse & cognoscibilitatem & esse eiusdē ordinis, dupliciter intelligi potest. Vno modo ita, quod equalis sit entitas & cognoscibilitas Dei & illorum. Et hoc modo illi oēs effectus non adæquant diuinam perfectionem, nec sunt eiusdē ordinis. Alio modo intelligi potest quod cognoscibilitas Dei & diuinæ virtutis, vt diuina virtus est non sit maioris cognoscibilitatis quam eius, quam omnes illi effectus repræsentarent. Sicut dicimus quod intelligere est effectus adæquatus intellectus humani, & tamen non adæquat intellectum in entitate, & cognoscibilitate primo modo sed secundo. Et isto 2. modo oēs creabiles effectus adæquarent diuinam perfectionem. Secundo respondetur quod fortassis ratio principalis, quæ conuincit nostrum secundum dictum non est illa; nam etiam si teneamus, quod ex cognitione omnium effectuum

effectuum possibilem in seipsis non sequitur comprehensio Dei, ut quidam dicunt, & nos arguebamus pro primo dicto; nihilominus implicatio esset, quod daretur species, quæ contineret intelligibiliter totam perfectionem creabilem, ratio est iam dicta; nam sicut implicatio est, quod datur terminus imperfectione creabili à Deo in esse entitativo, sed quacumque perfectione data potest Deus aliam, & aliam producere perfectionem; ita est implicatio, quod datur terminus in perfectione intelligibili creata, sed quacumque data potest Deus aliam & aliam producere perfectiorem, at si daretur species, quæ contineret totam perfectionem omnium effectuum possibilem intelligibiliter, daretur terminus in perfectione intelligibili creata, & non posset Deus aliam speciem perfectiorem producere in esse intelligibili, cum contineret omnem perfectionem creabilem intelligibilem, quod est implicatio, & hæc est potissima ratio pro nostro secundo dicto. Et ex dictis responderi potest facillime ad confirmationem.

¶ Ad ultimum argum. rñdetur, quod illa argumenta, ut procedunt contra conclusiones articuli iam soluta sunt, ut tamen possunt procedere contra secundum dictum huius dubij responderi potest ex dictis in hoc dubio.

¶ Vnde ex resolutione huius dubij respondetur secundo ad ultimum argumentum articuli, negando, quod possit dari species creata omnium effectuum possibilem. Et ex dictis in toto articulo manet solutum quartum argum. quæstionis octauæ propositæ ad octauum principale.

¶ Ad quintum argum. quæstionis propositæ ad octauum principale.

Ad quintum quæst. propositæ ad 8. principale. art. quintum.

ARTICVLVS V.

Utrum diuina essentia possit habere rationem speciei intelligibilis in intellectu creato ad cognoscendum ipsum diuinum esse.

Quod quidem dubium necessario explicandum est hic. Nam si diuinum esse est ita amplius & eleuatum, ut non possit cognosci per speciem creatam, ut explicatum est, declarandum nunc est per quid possit cognosci, cum certum sit, quod cognoscatur à beatis, & ita exponendum est, an ipsa diuina essentia possit habere rationem speciei intelligibilis. Et videtur vera pars negatiua.

¶ Primo arguitur argumento quinto facto. Essentia diuina non potest vniri intellectui creato, in ratione speciei intelligibilis, cum non possit recipi in intellectu creato, ergo non potest habere rationem speciei, ut patet in specie intelligibili, quæ est in nostro intellectu. Quod si quis dicat, ut dicit Caietan. 2. par. q. 12. art. 2. quod de ratione speciei non est, quod sit accidens, quod vnatur intellectui, & recipiatur in illo tanquam forma accidentalis. Possit enim esse substantia, ut patet in cognitione qua Angelus cognoscit seipsum per suam essentiam, & cognitione qua Deus cognoscit seipsum, in qua propria essentia habet rationem speciei, ut constat, tamen non vnitur intellectui, nec in eo recipitur tanquam forma accidentalis.

¶ Secundo arguitur optimo argumento contra hanc solutionem. Quamuis de ratione speciei intelligibilis non sit, quod vnatur intellectui, & recipiatur in illo tanquam accidens inhaerendo intellectui, est tamen de ratione speciei intelligibilis, quod vnatur intimè intellectui, & ille coniungatur in

aliquo esse reali entitativo distincto ab esse intelligibili, & quod prius actuet intellectum in esse entitativo, sed diuina essentia non potest vniri intellectui creato in esse entitativo reali, nec illum acturare in aliquo reali distincto ab esse intelligibili, ergo diuina essentia non potest habere rationem speciei intelligibilis. Consequentia est bona. Minor est manifestata. Nam non est intelligibile quomodo vnatur in esse reali entitativo, actiuans in illo esse intellectum creatum, & quod non recipiatur in illo, quod est impossibile, ut docet D. Thom. 1. par. q. 3. art. 6. 7. & 8. Maior verò in qua est difficultas probatur. Nam species accidentariz quæ sunt in nobis, & in Angelis, vnuntur realiter in esse alio reali, præterquam in esse intelligibili; nam realiter vnuntur ut accidentia: item essentia ipsa angelica, quæ habet rationem speciei respectu intellectus angelici vnitur intimè ipsi intellectui, vnione quadam in esse reali sicut vnitur potentia & propria passio cum subiecto, ergo illa vnio realis in esse entitativo est de ratione speciei intelligibilis.

¶ Tertiò arguitur impugnando eandem solutionem, & probando quod ad hoc quod aliquid habeat rationem speciei, requiritur realis & intima vnio, ac subinde ratione speciei non conuenire diuine essentiz: argumentum autem est tale. Id quo aliquid operatur oportet esse formam eius intimam, & intimè unitam. sed species intelligibilis est id quo aliquid operatur, ergo debet esse forma intima intelligentis realiter illi unita. Consequentia est bona. Maior est D. Thom. secundo contra gent. cap. 59. vbi intendit probare, quod intellectus hominis non est substantia separata, sed aliquid realiter & intimè unitum homini. Et ratio illius est. Nam nihil agit nisi secundum quod est actus: actus autem non est aliquid nisi per id quod est formam eius. Minor verò constat. Quia species intelligibilis est principium quo aliquid operatur, ut dicit D. Thom. in locis innumeris, quæ adducuntur infra. Quod si quis dicat, ut diximus, quod D. Tho. loquitur ibi de potentia intellectiua. Contra, quia ratio D. Thom. etiam procedit de specie, nihil enim agit nisi per formam eius; nam nihil agit nisi secundum quod est actus, actus autem est per formam eius. sed per speciem intelligibilem aliquid operatur, ut diximus. ergo per illam est actus, & illa debet esse forma intelligentis. Confirmatur nam sicut est impossibile, quod homo operetur per potentiam, quæ non sit intrinseca subiecto, ita est impossibile, quod aliqua potentia operetur per aliquod principium formale, quod non sit sibi intrinsecum & intimum. sed species intelligibilis ponitur tanquam principium formale potentie intellectiue, ergo diuina essentia non potest habere rationem speciei, siquidem non potest recipi in intellectu, ut forma intima actiuans intellectum.

¶ Quarto arguitur ad idem. De ratione speciei intelligibilis est, quod constituitur vnum cum intellectu, ex quo ex intellectu & illa fiat vnum saltem in esse intelligibili. sed hoc repugnat diuine essentiz, ergo non potest habere rationem speciei. Consequentia est euident. Maior probatur. Ut dicunt omnes Metaphysici ex specie intelligibili, & intellectu fit vnum, sicut ex materia & forma, imo magis vnumquam ex materia & forma. Minor verò probatur. Nam si ex intellectu & diuina essentia fit vnum, ergo illud vnum quod fit, resultat ex vnione diuine essentiz cum intellectu, & ex consequenti diuina essentia est forma informans intellectum, dans illi aliquod esse formale distinctum ab ipsa diuina essentia, quod est impossibile. Confirmatur argumentum. Non apparet quod resultet aliquod esse ex vnione diuine essentiz cum intellectu, ergo diuina

diuina essentia non vnitur intellectui.

¶ Quinto arguitur. De ratione speciei est, quod assimilaret formaliter intellectum obiecto cognoscibili, sed implicat, quod diuina essentia assimilet intellectum creatum ipsi Deo. ergo non potest habere rationem speciei intelligibilis. Consequentia est optima. Maior est manifesta. Omnis enim cognitio fit per assimilationem, quæ est inter potentiam & obiectum; & ad hoc ponitur species intelligibilis. Minor, verò probatur. Diuina essentia non potest esse forma dans intellectui aliquod esse formale. Hoc enim implicatio est. ergo nec dat intellectui quod sit similis formaliter obiecto cognoscibili. Confirmatur argum. nam potissimum concursus speciei intelligibilis est in genere causæ formalis actuando intellectum. ergo abn suppletur per diuinam essentiam; nam effectus causæ formalis non potest suppleri à Deo, vt dicunt omnes Metaphysici.

¶ Sexto arguitur. De ratione speciei est aliqua potentialitas. sed diuinæ essentia omnis potentialitas repugnat, cum sit purus actus, nihil habens admixtum de potentia. ergo non potest habere rationem speciei intelligibilis. Consequentia est bona. Maior probatur. De ratione speciei est, quod constituat intellectum primo intelligentem, ita quod prius natura sit intellectus constitutus in actu primo per speciem, quam intelligat in actu secundo; actus verò primus importat potentiam respectu actus secundi. Confirmatur argum. Actus secundus per se est perfectio respectu actus primi. sed actus intelligendi quo Beati Deum intelligunt, est actus secundus. ergo est perfectio actus primi, quo actuatur intellectus. Maior est nota. Et ita Caiet. in hoc artic. docet, quod intelligere respectu speciei habet se, sicut esse respectu formæ, esse verò respectu formæ habet rationem perficientis. Minor etiam est nota. Tunc ultra. sed diuina essentia non potest habere rationem perfectibilis respectu actus intelligendi, cum à nullo perfici possit. ergo non potest habere rationem speciei intelligibilis.

¶ Septimo arguitur. De ratione speciei intelligibilis est, quod sit forma qua & principium, quo mediante intellectus effectiue cõcurrit ad intellectionem. sed diuina essentia non potest concurrere ad actionem intelligendi isto modo. ergo non potest habere rationem speciei. Consequentia est bona. Maior est nota. Nam per speciem intelligibilem constituitur intellectus in actu. ergo per illam producit operationem, ac subinde debet esse principium quo effectiuum. Minor verò probatur. Quia species necessario debet concurrere tanquam principium inferius subordinatum intellectui, & p̄dēns ab illo in ordine ad intellectionem, sed huiusmodi subordinatio repugnat diuinæ essentia, vt constat; nam intellectus est elicitiue à potentia tanquam à principio vitali, species autem non elicit intellectionem nisi dependenter ab intellectu. ergo.

¶ Octauo arguitur; nam non est necessarium, quod diuina essentia vnatur in ratione speciei intelligibilis, vt beatus videat Deum. ergo Deus id nõ facit. Consequentia est bona; nam Deus nihil facit superfluum. Antecedens verò probatur, nam species intelligibilis solum est necessaria ad hoc, quod compleat intellectum, & determetur ad producendam effectiue visionem. sed tota hæc causalitas est efficiens. ergo poterit suppleri à Deo, adiuuando potentiam per virtutem suam actiuam.

¶ Inoppositum est. Nā diuina essentia est actus purus, & suum esse in esse intelligibili, sicut in esse entitatio. ergo sicut in esse entitatio terminat dependentiam futuræ extraneæ, vt patet in mysterio Incarnationis, ita in esse intelligibili hoc potest ex-

tere, & de facto facit in beatis.

¶ PRIMA conclusio. Vt à clarioribus procedamus, diuina essentia habet rationem speciei intelligibilis in cognitione qua beati vident Deum modo. Hæc conclusio, vt iacet, est certissima, declarabitur tamen in sequentibus. Hanc docet D. Thom. 1. par. q. 12. art. 2. Et in 3. contra gent. cap. 51. vbi docet, quod in beatis diuina essentia est quæ videtur, & quo videtur. Et in 3. par. q. 9. art. 3. ad 3. & de veritate, q. 8. art. 1. per totum, & in tertio sent. d. 14. q. 4. art. 2. quæst. 1. & in quarto dist. 49. quæst. 2. artic. 1. Et Caietan. in loco citato primæ partis, & Ferrar. in loco citato 3. contra gent. & Capreol. in 1. dist. 35. vide etiam Durandum in quarto dist. 49. quæst. 2. Et idem tenent omnes fere Theologi. itaque vñ dicit D. Thom. in beatis diuina essentia est quæ videtur, & quo videtur, probatur hæc conclusio.

¶ Primo probatur ex Sacris literis, in quibus aperte significatur, quod in patria per visionem Dei erimus ei similes, & participes diuinæ beatitudinis. 1. Ioan. 3. Cum apparueris similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est. Et Lucæ. 22. dicit Christus Dominus: Ego dispono vobis sicut disposui mihi Pater meus regnū, vt edatis, & bibatis super mensam meam in regno meo, quod quidem (vt docet D. Thom. in loco citato tertij contra gentes) De corporali cibo vel potu non debet intelligi, nec potest, sed de eo qui in mensam sapientie sumitur, vt dicitur Prou. 9. Come date panes meos, & bibite vinum, quod datus est vobis, super mensam. ergo. Dei manducant, & bibunt, qui eadem felicitate fruuntur, qua Deus felix est, videntes cum illo modo quo Deus videt seipsum. sed Deus est beatus cognoscendo seipsum, taliter, quod in Deo idem est intellectus, & intellectum, quoniam est actus purus, & ipsa diuina essentia est species intelligibilis, ita vt seipsum per seipsum intelligat, vt docet D. Tho. 1. par. q. 14. art. 3. ergo idem ferit in cognitione qua beati vident Deum.

¶ Secundo probatur conclusio. Certe res est, quod beati cognoscunt Deum sicuti est clarè, & intuitiue, vt constat ex locis Sacre scripturæ citatis in artic. 2. huius quæstionis, in prima conclusione, & in prima probatione illius. sed talis cognitio clara, & quidditatiua non potest fieri per speciem creatam, cum non possit dari talis species creata Dei sicuti est, vt de huiusmodi artic. præcedenti. ergo diuina essentia debet habere rationem speciei intelligibilis in tali cognitione. Patet consequentia. Nā omnis cognitio debet fieri per assimilationem intellectus ad rem intellectam, ac subinde intellectus creatus in visione Dei debet assimilari diuinæ essentia, vel per speciem creatam, vel per ipsam diuinam essentiam.

¶ Tertiò probatur conclusio. Quia vt diximus in primo argumento pro hac conclusione, cognitio qua beati cognoscunt Deum clarè, & euidenter, est participatio Dei ordinis diuini, & supernaturalis, & non quæcūque participatio, sed suprema, & eminentissima participatio, vt constat. ergo convenientissimum est, quod species intelligibilis in hac cognitione, sit ipsamet diuina essentia.

¶ Quarto probatur conclusio, ostendendo eius possibilitatem. Diuina essentia est purissimus actus non solum in esse entitatio, verum etiam in esse intelligibili, vt definiuimus in prima conclusione huius quæstionis, vbi diximus, quod est pura intelligibilitas, continens omnem rationem intelligibilitatis. ergo per seipsum potest vniri intellectui, vt species intelligibilis. Patet consequentia. Quia species nihil aliud est quam imago quædam intelligibiliter continens rationem obiecti, & hæc ratio explicabitur amplius in conclusione sequenti. Quod

hæc

si hoc est possibile ut probauimus, optime colligitur factum esse à Deo, cum beatis, ratio est inam quod diuina essentia vniatur intellectibus beatorum, ut species intelligibilis est maximum bonum, & maximum beneficium. ergo cum sit possibile, credendum est de diuina bonitate, quod illud facit cum beatis quibus communicat maxima, & pretiosa beneficia. Est optimum simile in mysterio incarnationis, nam D. Th. 3. p. qu. 1. ar. 1. ex maxima & summa Dei bonitate, & quoniam Deus summe bonus est, colligit convenientiam unionis hypostaticæ. In hac conclusionem conueniunt omnes Theologi sanæ mentis, & in hoc non est difficultas.

¶ Tota autem difficultas huius articuli est, explicare, quomodo habeat rationem speciei intelligibilis, & in quo habeat rationem speciei intelligibilis. Hoc enim maxime conducit ad explicandam istam mirabilem unionem diuinæ naturæ essentia cum in intellectibus beatorum.

¶ Ad huius expositionem aduertendum est, quod species intelligibilis ordinis creati, & inferioris tria habet. Primum est quod est quodam accidens, vel finita substantia, ut patet in speciebus accidentalibus, & in substantia Angelica quæ habet rationem speciei respectu propriæ essentia. Et ita in specie intelligibili ordinis creati, duplex est unio, una in esse rei, & in hac unione species verè inhæret intellectui ut accidens illius, vel coniungitur, & vnitur unione quadam reali in esse entitativo, sicut essentia Angeli vnitur intime, cum proprio intellectu tamquam propria passio, & eius essentia. Alia verò est unio in ratione cognoscibilis, secundum quod species gerit vicem obiecti, & est similitudo impressa illius, & prima unio præsupponitur ad secundam. Et aliquando contingit, quod species accidentaliter actuant intellectum, & vniuntur illi in esse rei, non tamen in esse intelligibili, ut patet de speciebus quæ sunt in memoria, quæ semper inhærent intellectui in esse rei, tamen semper vniuntur in esse intelligibili nisi cum actu intelligimus. Ratio verò huius duplicis unionis est. Quia intellectus, & habet rationem rei, & considerari etiam potest, ut pertinet ad ordinem intelligibilem, & similiter species intelligibilis pertinet ad utrumque genus. Secundum & præcipuum, quod habent istæ species est, quod species intelligibilis vnit intime obiectum potentia, & determinat intellectum, & reddit in actu in esse intelligibili respectu talis obiecti. Nam per illam coniungitur intime obiectum potentia, & per illam intellectus qui erat in potentia terminatur, & redditur in actu intelligibiliter, & cõplet dependentiam illius, cum sit similitudo quædam impressa rei. Tertium quod habet species ordinis creati est, quod cõstituit actiue, & effectiue simul cum intellectu nostro ad intellectionem, saltim loquendo de speciebus accidentalibus. Quia de essentia respectu propriæ cognitionis non est ita certum: species tamen accidentalis certissimum est, quod effectiue cõcurrunt, quod probabitur infra. Igitur difficultas est, an diuina essentia habeat rationem speciei intelligibilis respectu intellectus beati quodammodo ista, vel quid habeat per quod dicatur habere rationem speciei intelligibilis ad huius expositionem sit.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Quæ explicat præcedentem, diuina essentia vnitur intellectui beati in ratione speciei intelligibilis quantum ad secundum, quid inuenitur in nostris speciebus ordinis inferioris. Ita ut visio dependeat à diuina essentia, non solum in ratione obiecti terminatiui, sed etiam tamquam à specie intelligibili, cuius officium est vnire intime obiectum potentia in esse intelligibili, & determinare intellectum, & reducere illū in actu. Hæc

A conclusio est certissima. Et illam tenet D. Thom. in omnibus locis citatis in prima conclusione, & idē docent omnes Thomistæ in locis supra citatis, potissimum Caiet. 1. p. qu. 12. 2. 2. circa finem, ubi mirabiliter loquitur de hac re, & idem tenent fere oēs Theologi. Hæc cõclusio, sic explicata probatur.

¶ Primo probatur. Ut constat ex dictis in conclusione præcedenti, diuina essentia, sine dubio, vnitur intellectibus beatorum in ratione speciei intelligibilis, sed potissima, & formalissima ratio speciei intelligibilis est vnire intime obiectum cum intellectu, & actuare illum, & complere in esse intelligibili: ergo hoc conuenit diuinæ essentia respectu intellectus beatorum. Consequentia est bona. Minor in qua est difficultas probatur. Ut dicunt omnes Philosophi, & Metaphysici cognitio fit per hoc, quod intellectus assimilatur rei cognita, & ad hoc ponitur species intelligibilis representatiua obiecti: ergo potissima, & formalissima ratio speciei est, quod sit similitudo quædam obiecti per quam intime obiectum vnatur potentia, & per quam terminetur, & compleatur in esse intelligibili. Confirmatur primo argumentum. Potissima & formalissima ratio speciei intelligibilis est, quod sit forma quædam intelligibilis per quam compleatur intellectus, & terminetur vniendo obiectum intellectui intime. Ergo cum diuina essentia in beatis habeat rationem speciei intelligibilis, hoc debet illi conuenire. Consequentia est bona. Antecedens probatur ex illo, quod dicitur à Philosophis, quod ex intellectu, & specie fit unum in esse intelligibili. Imo dicunt, quod sit magis unum, nam ut dicit Caietan. 1. par. q. 79. art. 2. intellectus non acquirit intelligibile per materia acquirit formam; nam materia, & forma manent distinctæ, & una non transit in aliam, intellectus verò per speciem transit in ipsum intelligibile, & ipsum intelligibile quodammodo imbutur in ipso intellectu. ergo potissima, & formalissima ratio speciei, illa est, quæ ponitur in antecedenti. Confirmatur secundo. Quia intrinsecum, & essentialiter est species, quod terminet dependentiam intellectus, & compleat potentiam illius. ergo cum diuina essentia habeat rationem speciei intelligibilis in beatis, debet habere illam quantum ad hoc. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Item quantum intellectus sit perfectus per habitum, tenentem se ex parte potentia, verbi causa, per habitum primarium, & incipientem, vel per aliquem alium habitum, nunquam est completus, nec terminatus eius dependentia, nec actuatur, nisi vnatur illi species per quam terminetur, & compleatur, & ita sine tali specie non potest intelligere, ergo hoc illi est intrinsecum, & essentialiter.

¶ Secundo probatur conclusio, ostendēdo, quod est possibile, quod diuina essentia vnatur. Nam si est possibile, ita factum est; nam formalissima intrinseca, & essentialis ratio speciei est, quod sit similitudo quædam cõueniens, intelligibiliter perfectionem obiecti, & vnens illud potentia incipit terminando, & complendo eius potentialitatem, ut iam diximus, sed hæc omnia non repugnant diuinæ essentia respectu intellectus beati, ergo. Minor in qua est difficultas probatur. Et quidem, quod sit similitudo constat. Nā est maxima similitudo, & ipsamet diuina essentia, & ita est maior assimilatio. Quod verò intelligibiliter contineat omnem perfectionem diuinā, probatur. Sicut diuina essentia in esse entitativo est tuū esse, & infinita, ita in esse intelligibili est suum esse, & infinita, & intelligibiliter continet omnem perfectionem absolute, & simpliciter. Quod verò possit vnire obiectum potentia, scilicet Deum ipsum, probatur. Illud est ipsa intelligibilitas abstracta.

Et ergo poterit per seipsam vniri intellectui creato, etenim si essentia Angeli quoniam est abstracta à materia, & actu intelligibilis, per seipsam immediate vnitur intimè intellectui angelico, vt species intelligibilis. ergo multo magis id poterit facere diuina essentia, quæ maximè abstracta est, & summè cognoscibilis. Item nam quidam Thomistæ in 1. par. q. 88. probabiliter docent, quod ad cognoscendum actum intelligendi, & verbum, non requiritur alia species intelligibilis, sed ipsemet actus intelligendi, & verbum suppleant rationem speciei, quonia sunt maximè actualia, & intelligibilia, & ipsa per seipsa vnuntur intellectui in ratione intelligibili. ergo multo magis id potest diuina essentia. Denique, quod possit complere, & terminare potentialitatem intellectus, probatur. Nam diuina essentia est solum esse, & actus purus in esse intelligibili, & est pura intelligibilitas. ergo poterit terminare, & complere intellectum in esse intelligibili. Probatur consequentia. Ex eo quod Deus est suum esse, & actus purus in esse entitatio, potest terminare, & complere omnem naturam in esse entitatio, vt patet in mysterio Incarnationis. ergo quia est actus purus, & suum esse in esse intelligibili, poterit complere, & terminare omnem potentialitatem, & dependentiam in esse intelligibili. Item nam vt diximus immediate essentia angelica, actus intelligendi, & verbum, quoniam sunt intelligibilia actu, per seipsa possunt complere potetiam intellectus, & determinare eius dependentiam. ergo multo magis id poterit diuina essentia, cum sit summè, & maximè cognoscibilis. Quod si quis dicat, quod essentia angelica, actus intelligendi, & verbum solum actuant intellectum, vbi sunt, & complent illum, & terminant eius dependentiam, & vnuntur illi, non verò actuant alienum intellectum, nec vnuntur illi: Respondetur, quod vt dicemus in conclusione sequenti, & in solutione ad primum, & secundum, diuina essentia quoniam est suum esse in esse intelligibili, & est infinita, & illimitata, non solum potest complere proprium intellectum, cum quo habet intimam, & realem coniunctionem, & illa vniri, verum etiam alienum. Sicut ex eo quod est suum esse in esse entitatio potest complere, & terminare non solum propriam naturam, verum etiam alienam, vt patet in mysterio Incarnationis: ceterum, natura finita in esse intelligibili non potest complere alienum intellectum, sed illum cum quo habet coniunctionem sicut esse finitum solum complet naturam suppositi, cum quo habet realem coniunctionem, & naturalem vnionem.

¶ Tertiò probatur conclusio. Beati de facto cognoscunt Deum sicuti est, vt iam probauimus supra: tunc sic nam intrinsecum, & essenziale est cognitioni, quod fiat per assimilationem ad obiectum cognitum, taliter quod intellectus per speciem actuetur, & assimiletur illi, & transformetur in obiectum cognitum, & vnatur illi, & obiectum cognitum imbibatur in intellectu. sed in cognitione qua beati vident Deum, ista assimilatio, vnio, & transformatio fieri non potest per aliquam speciem creatam, vt probauimus articulo præcedenti. ergo hæc omnia fieri debent per ipsam diuinam essentiam, quæ habere potest rationem speciei quoad omnia illa. Confirmatur argumentum. Illa cognitio qua beati cognoscunt Deum, est perfectissima Dei participatio ordinis diuini, & supernaturalis. ergo conuenientissimum est, quod vnio obiecti cum intellectu beati, & similizatio ad obiectum, & actuatio fiat per ipsammet essentiam diuinam: nam perfectiori modo vnitur res per essentiam suam, & est perfectior vnio, & assimilatio, vt docet D. Thom. de verit. quæst. 8. art. 1. ad septimum argumentum.

¶ Igitur cum cognitio beatorum sit maxima, & suprema cognitio creata ordinis diuini habet maximam affinitatem cum diuina cognitione: nam supremum infimi attingit infimum supremi, & sicut diuinus intellectus per propriam essentiam actuat, & ipsa per seipsam vnitur intellectui, & est assimilatio per eandem essentiam: ita intellectus beati completur, & actuat per ipsam diuinam essentiam cognitam, & vnitur ipsa essentia per seipsam, & assimilatio est maxima in illa cognitione, scilicet, per ipsam diuinam essentiam. Itaque intellectus creatus transit in ipsum Deum, & Deus per seipsum imbibitur quodammodo in intellectu creato. Et ita Dominus Caietan. 1. par. quæst. 12. art. 2. circa finem inquit. *Dicemus, quod diuinam essentiam vniri intellectui per seipsam, & constituere formaliter ipsum in actu in genere intelligibili, est ipsum facere formaliter intellectum esse actu ultimo ipsum Deum intelligibiliter sublati imperfectionibus, vt dicemus conclusione sequenti, quod fit ex eo quod diuina essentia concurrat ad actum visionis, non solum vt obiectum, verum etiam vt principium formale illius.*

¶ TERTIA conclusio. Certa res est, quod diuina essentia non habet rationem speciei intelligibilis in beatis, quantum ad primum, quod habet species creatæ, & ordinis inferioris. Itaque diuina essentia respectu intellectus beati non habet rationem accidentis, nec formæ actuantis, & informantis in aliquo esse reali, & naturali, nec habet aliquam aliam vnionem, & coniunctionem cum ipso intellectu, nisi in esse intelligibili, & actuat solum in esse intelligibili purè. Hanc conclusionem expressè docet D. Tho. 1. par. quæst. 12. art. 2. ad tertium, si attentè legatur. Nam est profundissima. Hoc ex professo probat acutissimè, & elegantissimè, tertio contra gent. cap. 51. & de verit. quæst. 8. art. 1. ad quintum, vbi dicit, *quod forma qua intellectus videtis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia diuina; nos tamen sequimur, quod sit forma, quæ est pars rei in essendo, sed quod se habet hoc modo in intelligendo, sicut forma, quæ est pars rei in essendo, & idem docet in locis allegatis in primo argumento facto in principio. Et Caiet. in loco citato primæ partis, & Ferrar. in loco citat. omnes dicunt, quod essentia diuina, & si nullius possit esse forma in genere entium, & in essendo, potest tamen esse forma intellectus creati in genere intelligibilium.*

¶ Primò probatur conclusio quantum ad hoc, quod diuina essentia respectu intellectus beati non habeat rationem accidentis, & informantis. Vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 3. art. 2. ad tertium, *essentia diuina est quædam forma, quæ non est recipibilis in materia, & idem docet in multis alijs locis. ergo diuina essentia non habet rationem speciei, quantum ad hoc, quod inhæreat subiecto. Confirmatur argumentum. Essentia angelica propter suam perfectionem, habet rationem speciei intelligibilis in propria cognitione, sine eo quod inhæreat intellectui, vt accidens, vt definiunt Theologi 1. par. quæst. 56. art. 1. Et ratio est clara. Nam intellectus angelicus inhæret propriæ essentia, & non è contra essentia intellectui. ergo multo magis essentia diuina poterit habere hoc, cum sit perfectior, & eminentior, vt est manifestum.*

¶ Secundò probatur conclusio quantum ad omnia simul. Illa quæ conueniunt naturis finitis, & limitatis, debemus tribuere Deo abique aliqua imperfectione. sed est maxima imperfectio in specie finita, & limitata quod inhæreat, & informet subiectum in esse reali, & quod illi vnatur vnione aliqua in esse reali. ergo hoc non debet conuenire diuinæ essentia. Consequentia est euident. Maior est omnium

Tertia conclusio.

¶ Theo-

Theologorum. Minor probatur. Inherere & informare subiectum in esse reali. est limitari, & determinari ab ipso subiecto. Item vniri alteri, sibi esse naturale, est constituere synam naturam veluti partem, quod dicit maximam imperfectionem; nam dicit quod non totalis perfectio, quod conuenire non potest diuinæ essentia, cum in se sit perfectissima. Confirmatur argumentum. Vt docet D. Thom. in quest. vnica de scientia Dei art. 2. receptio qua recipitur forma in esse naturali, dicit imperfectionem, & limitationem; receptio verò formæ intelligibilis in esse intelligibili nullam dicit imperfectionem, & limitationem; nam hoc fit per abstractionem à materia, & potentialitate. ergo diuina essentia potest esse forma intellectus in esse intelligibili, absque eo quod actuet, vel vnietur in esse naturali.

¶ Tertiò probatur conclusio quantum ad idem. De ratione speciei intelligibilis non est quod inheret, vel actuet in esse naturali, vel quod vnietur vnione aliqua reali in esse entitativo. ergo saluari potest ratio speciei intelligibilis in diuina essentia sine inheretia, vel informatione, vel vnione aliqua in esse naturali. Consequentia est euident. Antecedens vero asseritur à Domino Caieta. 1. par. quest. 12. art. 2. Et probatur apertissima ratione. Quia species intelligibilis per se loquendo ordinatur ad esse intelligibile, per accidens verò ad esse entitativum, ut constat. ergo per se loquendo, & essentialiter conuenit illi vnio, & conjunctio, & informatio in esse intelligibili, aliud vero non est de eius ratione, sed conuenit illi accidentaliter.

¶ Quartò arguitur ad probandum idem profundissima ratione. Diuina essentia est ipsa intelligibilitas pura, continens omnem rationem intelligibilitatis, ita ut tota sit intelligibilitas, ergo purè, & nudè potest vniri, & actuari in esse intelligibili sine eo quod vnietur in aliquo alio esse naturali, & sine eo quod actuet in esse naturali. Confirm. hæc ratio, & explicatur. Aliæ formæ intelligibiles non sunt ipsa intelligibilitas, & veritas in abstracto, hoc. n. est proprium Dei, sed habent intelligibilitatem in aliquo, quod eis admiscetur, & hac ratione vniri non possunt purè in esse intelligibili, sed debent etiam vniri mediante aliquo alio reali, quod eis admiscetur, & ita requiritur aliqua alia ratio realis, & actuator. sed diuina essentia est pura intelligibilitas, nihil habens admixtum, & non sit intelligibilitas. ergo potest vniri purè in esse intelligibili sine aliqua alia reali vnione. Confirmatur secundo. Si illa intelligibilitas quæ reperitur v. c. in specie intelligibili hominis, daretur per se subsistens sine admixtione alterius, pura optime posset vniri intellectui sine aliqua alia reali vnione, cum non haberet aliquid aliud sed diuina essentia cum sit ipsum esse, pure & nudè continet omnem intelligibilitatē. ergo potest vniri intellectui in esse intelligibili sine aliqua alia vnione reali. Hac ratione vnitur D. Tho. 3. cont. gent. c. 71. & 1. par. q. 12. art. 2. ad 3. & explicabitur amplius in solutione ad primum, & secundum.

¶ Quartò arguitur ad probandum idem Verbum diuinum in Christo Domino terminat, & complet potentialitatem, & dependentiam humanitatis sine eo quod recipiatur existentia diuina in humanitate, ut dicunt omnes Theologi in tertia parte, in materia de incarnatione, quoniam deus, seu Verbum diuinum est ipsum esse. ergo poterit complere, & terminare intellectum creatum in esse intelligibili, sine eo quod recipiatur in intellectu; nam diuina essentia est suum esse in esse intelligibili. De quo vide Capreol. in primo distinct. 35. quest. 2. ad secundum Aureoli tertio loco contra quintam conclusionem.

¶ Igitur dicendum est, quod cum diuina essentia sit primum & maximum cognoscibile, & intelligibile, imò ipsa intelligibilitas, potest vniri intellectui in ratione speciei intelligibilis sine inheretia, quæ est maxima imperfectio conueniens accidentaliter speciei, & huius rei exemplum optimum est in essentia Angelica, quæ cum sit abstracta à materia, & per se intelligibilis, potest habere rationem speciei sine illa imperfectione, quæ est inheretia, ut patet cum Angelus cognoscit seipsum, non tñ sine vnione alia reali, quoniam non est summum intelligibile, diuina verò essentia potest habere rationem speciei sine inheretia, & sine reali vnione, quæ etiam est imperfectio accidentaliter conueniens speciei, & huius rei optimum exemplum habemus in Theologia, & maxime accommodatum ad hanc rem explicandam. Quia certum est, quod Verbum diuinum sua personalitate terminat dependentiam humanitatis, ut docet fides catholica, & etiam propria existentia terminat dependentiam humanæ naturæ in existendo, ut habet sententia certior D. Thom. in 3. par. quest. 19. art. 2. & Deus per seipsum potest supplere rationem existentia naturæ creatæ, quia est primum esse subsistens per essentiam suam, & hoc sine aliqua imperfectione, & receptione. Et ita cum sit primum intelligibile per suam essentiam, potest per seipsum supplere rationem formæ intelligibilis sine iniuria Diuinæ Maiestatis, & sine aliqua imperfectione, & absque eo quod recipiatur, vel vnietur vnione aliqua reali cum intellectu per vnionem, quandā mirabilem in esse intelligibili, & ita Caiet. 1. par. quest. 12. art. 2. circa finem commenti dicit quod diuinam essentiam vniri intellectui per seipsum, & constituere formaliter ipsum in actu in genere intelligibili, est ipsam facere formaliter intellectum esse actu ultimo ipsum Deum intelligibiliter, sublati omnibus quæ imperfectionis sunt, ut inheretia, receptio, vnio, aliæque in esse reali. De his duabus conclusionibus nulla est difficultas.

¶ Est tamen grauissima, & maxima difficultas, an diuina essentia vnita in ratione speciei intelligibilis habeat tertium, quod diximus habere species accidentarias. s. concurrere effectiue ad visionem. In qua re duo supponenda sunt tanquam certissima in doctrina D. Tho. in quibus conueniunt omnes Thomistæ. Primum est, quod species intelligibilis, quæ est quædam qualitas inherens intellectui creato, concurrat effectiue simul cum nostro intellectu ad intellectionem, de quo Caietan. & Thomistæ 1. par. quest. 79. art. 2. Et hoc dicit D. Thom. primo contra gent. cap. 53. vbi docet, quod per speciem intelligit, & format Verbum, & quod est in actu per speciem intelligibilem. Et idem docet in multis locis, & constat ratione, nam omnis forma agentis cui per se assimilatur effectus, concurrat effectiue, ut principium effectuum effectus, v. c. anima hominis est principium effectuum rei genitæ, quia genitum per se assimilatur generanti, similiter ignis, &c. Sed intellectio, & verbum productum per intellectionem per se assimilantur speciei intelligibili. ergo, de hoc tamen in 1. par. loco citato. Secundo est supponendum, quod diuina essentia tanquam agens principale concurrat effectiue ad visionem beatorum, a qua dependet ipsa visio tanquam ab agente supernaturali, & speciali auctore gratiæ, & gloriæ, ut dicemus infra art. 8. huius questionis.

¶ Difficultas autem est, an ipsa diuina essentia vnita in ratione speciei, & ut vnita intellectui, ut forma intelligibilis, concurrat effectiue ad cognitionem Dei sicuti est, ut concurrat species nostra accidentaria. Et videtur vera pars negatiua.

¶ Primò arguitur ex doctrina D. Tho. in prima par.

par. quæst. 12. art. 2. vbi ex parte potentia: visua ponit lumen quo potentia redditur efficax, & potens ad visionem, ex parte vero obiecti solum ponit diuinam essentiam vniri intellectui, & non ponit efficere. & si diuina essentia, vt vnita in ratione speciei intelligibilis concurreret effectiue, iam se teneret ex parte potentia: intellectus confortans intellectum ad visionem. Confirmatur ex doctrina eiusdem D. Thom. quodlibet. 7. art. 1. in corpore, vbi docet ex professo, quod in alijs intellectibus non solum lumen effectiue concurrat ad visionem, sed etiam species obiecti, quæ est virtus effectiua respectu cognitionis eiusdem obiecti, sed in visione beata D. Thom. non ponit aliam virtutem effectiuam cum intellectu nisi lumen gloriæ. Et ratio huius differentia: elegantissima assignatur a D. Thom. ibidem. Quia diuina essentia, quæ est obiectum illius visionis, totaliter est lux intelligibilis, & ita lumen gloriæ ab ipsa diuina essentia in intellectum descendens facit hoc respectu diuinæ essentia: respectu intellectus, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt totaliter lux ipsa, species rei intellecta, & simul lumen: idem docet ibi ad secundum, & quartum. Et ponit exemplum. Quemadmodum si lux corporalis esset per se subsistens, non esset necessaria aliqua similitudo, per quam potentia visua videret lucem, sed satis esset, quod ipsamet lux vnita potentia: visui, vt potentia videat lucem subsistentem. ergo.

¶ Secundo arguitur. Omne principium formale quod operatur agens, & cõcurrit effectiue, est aliquid subordinatum agenti, quod operatur vt principale agens, & vt subsistens, sed implicat, quod diuina essentia sit principium subordinatum agenti creato principali. ergo diuina essentia non potest concurrere ad visionem vt principium formale quo effectiuum. Cõsequencia est bona. Maior est manifesta. Nam agens, & forma per quam operatur sunt duo agentia subordinata, & agens non subordinatur formæ, & principio quo. ergo è cõtra. Minor probatur. Quia diuina essentia non potest alicui subordinari, vt principali agenti. Confirm. primò argumentum. Diuina essentia vnita in ratione speciei debet se habere vt forma intellectus cuius est species, sed quatenus res operatur per suam formam tanquam per principium inferius subordinatum ipsi principaliter operanti. ergo intellectus beati operatur per diuinam essentiam tanquam per principium subordinatum sibi. Confirmatur secundo argumento secundo facto in principio huius articuli.

¶ Tertiò arguitur. Vt diximus in secundo fundamento posito immediate, diuina essentia concurrat effectiue tanquam agens principale ad visionem beatorum, ita vt intellectus beatorum subordinentur illi. ergo essentia diuina vt vnita intellectui beati non potest concurrere effectiue; nam alias in eodem genere causæ intellectus creatus esset subordinatus diuinæ essentia:, & diuina essentia esset subordinata intellectui, quod videtur impossibile. Confirmatur argumentum. Vt definitur 1. par. quæst. 56. artic. 1. probabile est, quod essentia angelica vnita in ratione speciei intelligibilis non concurrat effectiue ad propriam cognitionem; nam intellectus Angeli subordinatur propriæ essentia: in genere causæ efficientis, cum procedat ab illa, & ita essentia Angeli non potest subordinari proprio intellectui, vt co principium: nam alias in eodem genere causæ efficientis intellectus esset subordinatus essentia:, & essentia intellectui, idem autem inconueniens sequitur in presenti, vt vidimus in argumento. ergo.

¶ Quarto arguitur. Cognitione beatorum, quæ cla-

re cognoscunt Deum, est participatio quædam diuinæ cognitionis, sed diuina essentia vnita in ratione speciei intellectus diuino non concurrat effectiue ad intellectum diuinum. ergo nec in nobis. Cõsequencia videtur bona. Maior probatur, in Deo enim cognitio non distinguitur realiter nec formaliter à diuina essentia sic vnita. ergo diuina essentia sic vnita non est principium efficiens illius. Antecedens est notum ex iam dictis. Cõsequencia verò probatur. Inter principium efficiens, & effectum debet esse distinctio realis saltim formalis.

¶ In oppositum est. Primò arguitur ex doctrina D. Tho. Quia ex modo loquendi illius videtur colligi, quod diuina essentia vnita in ratione speciei intelligibilis, vt sic cõcurrit effectiue, & est principium quo visionis dicit enim in quarto dist. 49. quæst. 2. art. 1. in corpore circa finem. Cum essentia diuina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit. & de verit. quæst. 8. art. 1. ad quintum dicit: forma qua intellectus videtis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia diuina. & idem dicit ad nonum, & 3. contra gent. cap. 51. dicit, quod in visione beata, essentia diuina est, & quod videtur, & quo videtur. Et idem asserit in alijs innumeris locis. Et ex his modis dicendi videtur colligi aperte, quod essentia diuina vt vnita intellectui beati concurrat effectiue vt principium, quo intellectus creatus videt Deum. ergo.

¶ Secundo arguitur. Intellectus etiam illustratus lumine gloriæ, non intelligitur adhuc in actu in esse intelligibili, vsque dum intelligatur essentia diuina vnita intellectui in ratione speciei intelligibilis. ergo non habet virtutem effectiuam visionis solum per lumen gloriæ, sed etiam per ipsam essentia: diuinam sic vnitam, ac subinde essentia diuina, vt sic vnita, effectiue concurrat ad visionem. Cõsequencia est bona. Si non est in actu perfecte, nisi per diuinam essentiam, non potest concurrere effectiue, nisi per illam. Antecedens verò probatur. Intellectus creatus illustratus habitu primorum principiorum, vel alio quocumque habitu, semper est in potentia vsque dum informetur specie rei. ergo intellectus creatus quantumvis illustratus lumine gloriæ, sepe est in potentia, nisi informetur diuina essentia vnita in ratione speciei intelligibilis. Confirmatur argumentum. Vt diximus in secunda conclus. huius articuli, intellectus creatus in esse intelligibili est in actu respectu visionis beatificæ per essentiam diuinam vnitam in ratione speciei intelligibilis. ergo essentia diuina concurrat effectiue ad visionem vt sic vnita. Probatur consequentia. Vnumquodque operatur in quantum est in actu, & in vniuersum hoc est verum, quod forma per quam agens est in actu respectu talis operationis, concurrat effectiue ad talem operationem, vt patet de forma ignis, & de calore.

¶ Tertiò arguitur. Ea quæ dicuntur participationem in creaturis, debemus tribuere diuinæ essentia:, seclusis imperfectionibus, eminentiori, & altiori modo. sed quod species concurrat effectiue ad cognitionem, est maxima perfectio in specie creata. ergo hæc efficientia tribuenda est diuinæ essentia:, vt sic vnita seclusa imperfectione, & subordinatione. Cõsequencia est bona. Maior est manifesta. Minor probatur. Cõcursus causæ efficientis maximam dicit perfectionem in causa. Confirmatur argumentum. Nam fidei & Theologiæ imò diuinæ scientiæ tribuimus quod sit practica sublatæ in perfectione, quoniã esse aliquid practicum dicit efficientiam. ergo diuina essentia vt sic vnita possumus tribuere efficientiam speciei creatæ, seclusa imperfectione.

¶ Quarto arguitur. Visio beata specificatur ab essentia diuina vnita in ratione speciei intelligibilis. sed

actio specificatur à forma, quæ est principium effectiui operatiui. ergo essentia diuina, vt sic vnita est principium effectiui operatiui. Consequentia est optima. Maior est manifesta. Sicut enim cognitio hominis specificatur ab intellectu informato specie, ita cognitio Dei sicut est specificatur à diuina essentia vnita in ratione speciei intelligibilis. Minor verò probatur ex doctrina D. Thom. 1. par. quest. 34. art. 5. ad vltim. vbi id expressè docet, & in 1.2. quest. 1. art. 3.

¶ Quinto arguitur. Probabilissimum est, vt definitur in 1. par. q. 56. art. 1. quod essentia Angeli vnita in ratione speciei intelligibilis respectu propriæ cognitionis concurrat effectiue, ita vt essentia Angeli sit agens principale secundum vnam rationem, & ratio formalis, & principium quoque effectiui, secundum aliam. ergo non est inconueniens, quod diuina essentia vt vnita in ratione speciei intelligibilis, sit principium effectiui quo actionis, & secundum diuersas rationes, sit agens principale, & principium quo effectiui.

¶ Propter hæc argumenta pro vtraque parte est maxima difficultas in hac dubitatione, etiam inter Theologos Thomistas. Et sunt duæ diuersæ, & oppositæ sententiæ.

¶ Prima sententia est, quod diuina essentia, vt vnita intellectui beati in ratione speciei intelligibilis, non concurrat effectiue cū intellectu beati ad productionem visionis beatificæ, sed solus intellectus cū lumine gloriæ effectiue producat visionem. Hanc sententiam tenent modo quidam moderni Theologi ex schola D. Tho. Et hæc sententia habet fundamentum in doctrina illius, in locis citatis in primo argumento. Et etiam tertio contra gent. c. 58. vbi quod vnus perfectus videat Deum quam alius, tanquam in formâ actiuam, & efficientem reducit, solum in lumen gloriæ. Et idem facit in 1. par. q. 14. art. 6.

¶ Secunda sententia est huic opposita, scilicet quod essentia diuina vnita in ratione speciei intelligibilis intellectui beati, concurrat efficienter ad visionem beatificam. Hanc sententiam tenet Caiet. 1. par. q. 12. art. 2. circa finem, si attente legatur, & Ferrar. 1. contra gent. cap. 55. expressè docet hanc sententiam, & 3. contra gent. cap. 51.

Quarta conclusio.

¶ QVARTA conclusio ad huius rei expositionem. Prima sententia est valde probabilis, secunda verò est longe probabilior. Hæc conclusio duas habet partes. Prima pars probatur auctoritate illorum Doctorum, qui illam tenent, & argumentis factis primo loco in isto dubio, quæ reddunt illam satis probabilem. Hæc tamen pars explicanda est. Ad cuius expositionem.

¶ Primo notandum est, quod sicut ista sententia dicendum est, quod quauis species intelligibilis creata concurrat efficienter ad intellectionem, non tamen est de ratione speciei intelligibilis, vt sic, quod sit principium efficiens cognitionis, sicut diximus, quod non est de essentia illius, quod sit accidens inherens. Ratio huius est. Nam quod species intelligibilis creata sit effectiua cognitionis, potius se tenet ex parte potentie quæ elicit cognitionem, quam ex parte obiecti; at de ratione speciei, vt sic tamen est id quod se tenet ex parte obiecti: quia species est vicaria obiecti, & ita non est de ratione ipsius efficere, sed solū est de eius essentia, quod vnatur obiectū cum intellectu in esse cognoscibili, vt diximus in secunda conclusione.

¶ Secundo notandum est, quod in cognitione rerum naturalium, species intelligibilis creata non solum vnatur obiectū intellectui, & facit ipsum præsens in esse cognoscibili, verū etiā effectiue cōcurrit ad cognitionem tanquam virtus & forma ipsius intellectus, eo quod intellectus quauis habeat vim, & efficaciam ad eliciendam cognitionem, sicut genus cognitionis, non tamen habet virtutem determinatam ad talem vel talem speciem cognitionis, sed hæc determinatio fit à specie intelligibili, quocirca species intelligibilis habet se tanquam forma constituens intellectum in actu primo in ordine ad talem cognitionem, & ita effectiue concurrat simul cū intellectu ad talem cognitionem, & hoc prouenit ex imperfectione potentie, & luminis naturalis, quod quidē non determinat sufficienter intellectū in ordine ad omnē speciem cognitionis, quā est curtum, & limitatum, & lumen naturale datum est intellectui creato respectu omnium, veluti radix omnis cognitionis circa omnia, vt virtute illius acquireret per artem omnium cognitionem. At verò lumen gloriæ sufficientissime determinat intellectum beati, vt sit efficax non solū respectu visionis, sed talis visionis, Et lumen gloriæ non datur nisi determinatē respectu vnus obiecti, scilicet Dei clarē visi. Quā est lumen excellentissimū, & altioris ordinis. Et ea quæ inferioribus sunt sparsa, in superioribus sunt vnita, & ita cognitio quæ in inferioribus producit effectiue à lumine, & specie intelligibili fit in patria solo lumine gloriæ propter suam eminentiam, & celsitudinem, Itaque lumen gloriæ est forma, & virtus totalis, per quam intellectus beati perfecte determinatur ad producendam effectiue clarā Dei cognitionem. Et ita essentia non est de intrinseca ratione speciei, vt species est, sed prouenit ex imperfectione potentie, & luminis.

¶ Tertio notandum est, quod quidem sequitur ex dictis, quod ad visionem beatam præter lumen gloriæ non requiritur alia virtus effectiua, sed solū est necessarium, quod ipsum cognoscibile, scilicet essentia diuina vnatur intimē cum intellectu in ratione cognoscibilis. Et ita diuina essentia, ob id tamen vnatur cū intellectu in ratione speciei, vt faciat ipsum Deum præsentem intellectui beati in ratione cognoscibilis, quæ vnio est necessaria ad cognitionem, & est de intrinseca ratione speciei, quæ se tenet ex parte obiecti, vt docet D. Tho. in 1. parte, loco sæpe citato, dicit enim, quod lumen se tenet ex parte potentie, & conformatur illi: species verò tenet se ex parte obiecti. Et rei visa. At si diuina essentia concurreret effectiue ad visionem teneret se ex parte potentie. Vide et quodlibetum illud D. Th. Et ita cū D. Th. in locis allegatis in oppositū dicit, quod essentia diuina est, quod videtur, & quo videtur, & forma quasens est, quod essentia diuina est principium quo videtur tanquam forma intelligibili vnita intellectui. Ex quo colligitur, quod essentia diuina habet rationem speciei intelligibilis quantum ad id quod est intrinsecum, & essentiale speciei, quod est vniri e obiectum potentie, & supplere vicem illius, non verò quantum ad illud, quod est accidentale, quod est concurrere effectiue ad intellectionem. Et per hæc notabilia explicatur satis probabilitas huius sententiæ, & per illa poterit respondere ad argumenta in oppositum, qui voluerit tenere istam sententiam.

¶ Secunda pars huius conclus. probatur auctoritate illorum D.D. qui illā tenent, & argumentis factis secundo loco, quæ longe probabiliora sunt. Et sicut istam sententiam dicendum est, quod de ratione intrinseca speciei intelligibilis est, quod sit factiua, & vnatur obiecti cum potentia in esse intelligibili, quauis verū sit, quod vt dicit Caiet. in loco citato, loquendo de quacūque specie, potior ratio speciei est, quod sit forma in esse intelligibili, quā quod sit actiua. Quomodo verò sit effectiua intellectionis diuina essentia abique aliqua imperfectione, explicabitur statim respondendo ad argumenta huius dubij posita primo loco, quoniam hæc sententia mihi magis placet, & est magis communis, & ad mentem D. Tho.

¶ Ad

¶ Ad primum ex doctrina D. Tho. respondetur dupliciter. Primo quod D. Tho. speciem ponit ex parte obiecti, supplens vicem illius, & ita quamvis vniatur cum potentia, & concurrat efficienter cum illa ad intellectionem, semper se tenet ex parte obiecti, & gerit vices illius, & ita communiter dicitur, quod ab obiecto & potentia paritur noticiam speciem tenet se ex parte obiecti. Et hac ratione D. Th. solum ponit lumen ex parte potentie visus, non quia non concurrat effectiue ad intellectionem. Secundo respondetur, quod D. Th. in patria solum ponit aliquid superadditum, & distinctum ab ipsa essentia lumen glorie, non tamen negat quin essentia diuina per seipsam vniatur potentie, vt principium effectiue intellectionis, sed solum significat, quod non vniatur potentie per aliquid distinctum ab ipsa essentia, in quo distinguitur visio beata ab alijs cognitionibus; nam in alijs cognitionibus lumen & species superadditur. Ad confirm. ex illo quodlibeto miror, quod grauissimi viri moueantur ad tenendam oppositam sententiam, cum tamen D. Tho. apertissime loquatur in alio sensu. Respondetur igitur, quod D. Th. in illo loco solum asserit, quod in alijs cognitionibus non solum lumen est superadditum, verum etiam species intelligibilis, vt patet in cognitione hominis, in qua lumen est accidens, & species hominis similiter, & obiectum non vniatur intellectui per seipsum, at vero in visione beatorum lumen est accidens, & aliquid superadditum species vero non est aliquid superadditum, sed ipsamet essentia diuina. Et hæc est mirabilis ratio illius visionis. Hæc est legitima intelligentia D. Th. Quod patebit intuenti. Tum nam D. Th. in illo loco intendit probare, quod Deus immediate videtur sine aliquo medio, & sine aliqua specie superaddita. Tum etiam constat ex ratione D. Tho. nam dicit, quod omne aliud obiectum per seipsum non est lux, & ita per seipsum non potest vniari diuina vero essentia per seipsam est lux, & intelligibilitas, & ita per seipsam potest vniari in ratione speciei intelligibilis, & nihil dicit D. Thom. de efficientia.

¶ Ad secundum explicandum est, quomodo diuina essentia effectiue concurrat ad visionem, & an subordinetur intellectui creato, vt habet rationem speciei intelligibilis; nam hoc argumento conuincunt qui oppositum tenent, quod quidem argumentum multas habet, & optimas solutiones. Prima solutio fit, quod duplex est principium formale, quo effectiue operatur agens principale. Vnum quidem primum, vt in igne forma illius, & hoc quidem non est subordinatum agenti, imò cum constituat in actu ipsum agens, tribuit illi virtutem; nam vniquodque operatur in quantum est in actu. Aliud vero est principium proximum, vt calor in igne, & hoc subordinatur agenti principali, & accipit virtutem ab illo, species vero intelligibilis in esse intelligibili est principium primum constituens intellectum in actu in esse intelligibili. Et ita non est principium subordinatum. Et idem dico de diuina essentia vnita in ratione speciei intelligibilis. Secunda solutio fit, quæ insinuat a Ferra. 3. contra gent. cap. 51. quod quando principium quo effectiuum est eiusdem ordinis, & rationis cum operante subordinatur illi. Et ita species naturalis subordinatur intellectui: ceterum quando principium formale effectiuum est altioris ordinis, non est subordinatum. Certa enim res est, quod lumen glorie est principium effectiuum respectu visionis beatificæ, tamen non existimo illud esse subordinatum intellectui, sed potius e contra. Et intellectus accipit virtutem, & efficaciam ab illo, quoniam est altioris ordinis, perficiens potentiam ad operandam, & producendam actionem diuinam. essentia vero diuina est principium formale effe-

ctiuum altioris ordinis, quam intellectus creatus, & tribuit virtutem intellectui creato, vt dicit sapientissime Ferra. loco citato. Vnde non est principium subordinatum intellectui.

¶ Tertia solutio optima est, quod in vnione diuinæ essentie cum intellectu beatorum in ratione speciei intelligibilis non sunt duo partialia agentia vni subordinata alteri, sed vnicum. Intellectus creatus factus Deus eleuatissimo, & mirabili modo. Ad cuius expositionem aduertendum est, quod intellectus speciei informatus in ratione cognoscibilis, sicut se totum est cognoscitiuus, nec oportet ibi partialia agentia considerare, sed vnum totale ac perfectum. Sicut visibile. s. color illustratus lumine, est vnicum totale ac perfectum obiectum potentie visus, sic intellectus informatus specie intelligibili in ratione cognoscibilis secundum se totum productiuus est intellectionis, quoniam intellectus per speciem fit res intellecta, & vnum transit in aliud. Et hoc est, quod dicunt Philosophi communiter, quod ex intellectu & specie fit magis vnum quam ex materia, & forma, quoniam in composito ex materia, & forma, licet fiat vnum, & partes sint vnite, manent tamen duæ partes realiter distinctæ in composito, in compositione vero in ratione cognoscibilis, fit maior vnio, quoniam non manent duo partialia, sed vnum transit in aliud. Ex quo sequitur, quod vni sit aliud, quod non contingit in compositione ex materia, & forma, quod explicat acutissime, & profundissime Caiet. 1. p. q. 79. ar. 2. dicens. *Ex hoc vero quod intellectus sit actu ipsum intelligibile in actu acquirit quandam agendi rationem.* Ex hoc autem quod intellectus non acquirit intelligibile, quemadmodum materia acquirit formam; nam materia non transit in formam, nec est contra, intellectus vero, qui est pura potentia in genere intelligibili transit in ipsum intelligibile. & ipsum intelligibile imbibitur quodam modo in ipso intellectu, sequitur quod hoc totum. Intellectus in actu primo, & non ratione partis intelligitur; nam cum intellectus sit alterum genus entis a naturalibus in ratione cognoscibilis, non recipit formam sicut entia naturalia, & sicut materia, sed altiori modo, & eminentiori. Et sicut istum modum (qui elegantissimus est, & attingit celsitudinem intellectualis operationis) non debemus ponere duo partialia agentia in visione beata, & vnum alteri subordinatum, sed vnum integrum miro modo, ita vt in coniunctione illa ineffabili diuinæ essentie cum intellectu creato sit vnum agens integrum. Intellectus creatus factus Deus mirabili modo sic vt intellectus creatus transeat per illam vnionem in ipsum Deum, & ipsa Deus quodammodo imbibitur in intellectu creato. De quo vide etiam Caiet. 1. par. q. 12. art. 2. circa solutionem tertij. Quarta solutio probabilis fit, quod etiam si essent duo principia effectiua partialia, principalius principium est diuina essentia vnita in ratione speciei intelligibilis, quam intellectus creatus. Ratio est. Quia vt refert Caiet. in loco citato 1. par. quæst. 79. illi etiam Thomistæ, qui dicunt, quod sunt duo partialia agentia, intellectus & species, sicut in generatione hominis sunt duo partialia agentia, pater & mater, sunt diuini. Quidam enim dicunt, quod species concurrat perfectiori, & nobiliori modo, eo quod se habeat instar feminis, cuius virtus in generatione principalior est, alij vero dicunt, quod principalius concurrat intellectus; quoniam cum vtrunque sit instrumentum animæ, illud est principalius, quod magis coniunctum, constat autem potentiam esse magis coniunctam illi quam species, cum igitur sit probabile etiam inter istos, quod species intelligibilis principaliori modo concurrat, idem erit dicendum de diuina essentia vnita in ratione speciei

ciei intelligibilis, quod si nobiliori modo concurrat, quam intellectus non erit principium subordinatum intellectui, sed potius est contra. Ex dictis soluitur confirmatio argumenti. Et ex his solutionibus sequitur, quod diuina essentia unita in ratione speciei intelligibilis, habet rationem principij effectiui quo intellectus intelligit, ablata imperfectione, & subordinatione.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod si diuina essentia consideretur absolute, & simpliciter secundum esse entitatum, concurrat, ut agens principale talis visionis, & subordinatur intellectus illi, si autem consideretur diuina essentia, ut forma intelligibilis actiuus intellectum, est principium quo effectiuus visionis, non tamen subordinatum intellectui creato, ut iam diximus. Nec est inconueniens, quod secundum diuersas rationes habeat illas duas rationes principij effectiui. Ad confirmationem respondetur dupliciter: primo respondetur, quod non est idem inconueniens in Deo, atque in Angelo. Nam in Angelo quoniam ipse est, qui intelligit se, & quo intelligit se, sequitur illud inconueniens, quod concurreret essentia Angeli efficienter, his: ceterum in visione beata non est Deus, qui intelligit, sed creatura, quamuis Deus, ut auctor particularis supernaturalium concurrat ad talem visionem. Hæc solutio non satisfacit omnino de qua infra. Vnde secundo respondetur, quod essentia Angeli potest comparari ad eius intellectum dupliciter. Primo modo in genere rei naturalis, & secundum istam considerationem essentia Angeli non se habet ut forma respectu intellectus Angelici, sed potius est contra intellectus Angeli est in essentia sicut accidens in subiecto. Quia essentia Angeli est per se subsistens. Et secundum istam considerationem essentia Angeli est principium primum intellectus Angelici, qua intelligit seipsum. Secundo modo potest comparari ad intellectum in genere intelligibilis, & in hoc genere essentia Angeli est forma intellectus Angelici, & principium proximum efficiens talis intellectus. Et non est inconueniens, quod secundum diuersas rationes concurrat effectiue, ut agens principale ad talem intellectum, & quod concurrat etiam, ut forma, & principium quo. Solutio est D. Tho. de veriq. 8. art. 6. ad secundum, & Capreol. in 2. dist. 3. q. 2. ad rationes contra quintam conclusionem.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod illo argumento conuinceretur etiam, quod beatus, ut agens principale non concurrat effectiue ad intellectum, nam etiam Deus non producit effectiue intellectum, cum intellectus non sit aliquid distinctum ab ipso Deo. Secundo respondetur, quod visio beatorum est participatio quædam diuinæ visionis qua seipsum videt. Vnde non debet habere tantam perfectionem, sicut diuina cognitio, inter cognitionem vero diuinam, & diuinam essentiam unitam in ratione speciei intellectui diuino non est distinctio realis, nec formalis, propter suam maximam eminentiam, & perfectionem. Et ita non est causalitas effectiua formaliter, sed virtualiter, & eminenter, sicut dicere solent Theologi, quod est causalitas inter immutabilitatem, & æternitatem eminenter, & virtualiter. Ceterum respectu visionis beatæ, quæ est in intellectu creato, essentia diuina unita in ratione speciei intelligibilis habet veram efficientiam sublata imperfectione; quoniam deficit ab illa eminentia.

¶ His positis, & ita declaratis respondendum est ad argumenta facta in principio articuli, in quibus amplius explicabitur quomodo diuina essentia

unitur in ratione speciei intelligibilis.

A ¶ Ad primum argumentum articuli, quod est quantum questionis octauæ, respondetur, quod ibi optime dictum est ex Caietano, quod de ratione speciei intelligibilis non est, quod sit accidens inherens intellectui.

Optimum
dubium

¶ Ad argumentum articuli, quod est replica contra solutionem primi explicandum est, quare species accidentariæ, & essentia Angeli, ut actus intellectus in esse intelligibili necessarium est, quod prius uniantur in esse alio reali distincto ab esse intelligibili, essentia vero diuina non est necessarium, quod uniantur in esse alio reali distincto ab esse intelligibili. Hoc dubium explicat profundissime D. Tho.

Mirabilis
solutio.

B tertio contra gent. cap. 51. & ibi Ferra. dicunt enim quod est maxima differentia inter diuinam essentiam, & omnes illas formas intelligibiles. Quia diuina essentia est ipsa actualitas, & intelligibilitas pura, & est suum esse in esse intelligibili. Vnde pure in esse intelligibili potest uniri sine aliqua alia unione reali, cum nihil aliud distinctum habeat admixtum. Ceterum formæ alie creatæ non sunt pura intelligibilitas, nec sunt suum esse in esse intelligibili, sed habent aliquid aliud intrinsecè admixtum, & ita ut informant intellectum debent simul uniri in aliquo alio esse reali. Et hoc etiam significat D. Thom. in illa quest. 12. primæ partis artic. 2. ad tertium. Ex quo colligitur, quod diuina essentia potest esse forma intelligibilis non solum sui intellectus in quo est maxime intimè, verum etiam alieni intellectus, in quo non est ita intimè, in esse reali, quod non conuenit essentia Angelicæ, nec alicui speciei creatæ. Ratio est. Nam est ipsa actualitas, & intelligibilitas, & veritas, & ita potest esse forma intelligibilis cuiuslibet intellectus propter suam infinitam perfectionem, hoc autem non potest conuenire creaturæ, quia non est sua intelligibilitas, nec est suum esse in esse intelligibili, nec habet infinitam perfectionem. Quod quidem explicatur exemplis. Primum exemplum est optimum, & Theologicum. Quia natura, & essentia creatæ, quia non est suum esse in esse entitatum, non potest alteri naturæ creatæ esse principium efficiendi. Et ita dicunt Theologi in materia de Incarnatione, quod una natura creata non potest alteri dare existentiam, bene tamen suo supposito, cui naturaliter unitur. Essentia vero diuina, quoniam est suum esse in esse entitatum, potest esse principium efficiendi etiam alijs naturis creatis alienis, ut patet in mysterio incarnationis, ubi actuat naturam humanam sine aliqua inherencia, & imperfectione. Est secundum exemplum Philosophicum. Lux enim est sibi ratio, quod cognoscatur, & videatur, quoniam est sibi maxime intima, & est etiam ratio quare alia cognoscantur, ex eo, quod assistit illis, quamuis illi intrinsecè non inhereant, ita etiam diuina essentia, quæ est ipsa lux, & pura actualitas, & veritas est ratio quare ipsa cognoscatur ab intellectu diuino, & ex hoc, quod assistit intellectui creato, est ratio, quare cognoscatur ab intellectu creato. Et per hoc patet ad secundum argumentum.

Adnot.

C ¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur primo cum Ferra. secundo contra gent. cap. 59. & tertio contra gent. cap. 51. quod illa maxima D. Tho. id quo aliquid operatur oportet esse formam eius, habet verum de eo quo aliquid operatur tamquam potentia operatiua, non vero de eo quo aliquid operatur tamquam perfectiuo virtutis ad operandum. Cuius ratio est manifesta. Nam potentia operatiua præsertim si sit vitalis debet esse intranea, & quod iste sit legitimus sensus D. Thom. constat manifeste. Quia D. Thom. in illo cap. intendit probare, quod intellectu

et us

Quis potentialis hominis non est substantia separata, sed aliquid intraneum ipsi homini, diuina vero essentia unita ipi ratione speciei intelligibilis non est potentia, nec principium vitale, sed perfectissimum potentia, & principij vitalis, & ita non est necessarium, quod sit intranea intellectui creato, ita ut actuet in esse entitatio. Et ad replicam respondetur, quod species intelligibilis, & diuina essentia unita in ratione speciei, est actus respectu intellectus, non quidem simpliciter, & absolute, sed in esse intelligibili. Intellectus enim absolute habet rationem actus. Et ita species, & diuina essentia, ut habet rationem speciei intelligibilis potius est completiua, & perfectiua actus, scilicet intellectus. Et cum D. Thom. dicit, *nihil agit nisi secundum quod est actus*, loquitur de eo, quod abstracte est actus, ut est potentia, & virtus operatiua, non vero de complemento potentiae, & virtutis operatiuae, & perfectiua illius, quod simpliciter non est actus, & hoc non est necessarium, quod sit intrinsecum in esse entitatio. Secundo respondet Ferrar. tertio contra gent. cap. 51. quod illa propositio id quo aliquid operatur oportet esse formam, eius, est vera de eo quo aliquid operatur cuius esse ab essentia distinguitur, & non habet ex se cum operante aliam realem unionem, quia talis forma non actuatur aliquid extrinsecum, nisi dando illi formaliter esse, ut diximus ad secundum: essentia vero diuina est suum esse, & sua intelligibilitas, & ideo per se ipsam potest intellectum actuare ad intelligendum absque eo, quod illi det aliquid esse entitatio. Et haec est longe melior solutio, & magis ad propositum. Ad confirmationem, qui tenent, quod diuina essentia unita in ratione speciei intelligibilis non conuenit effectiue ad intellectionem facile soluunt hoc argumentum, dicentes, quod maxima D. Thoma habet verum de principio quo effectiua. Ceterum tenendo nostram sententiam respondetur negando maiorem; nam ut diximus ad argumentum aliud est loqui de potentia operatiua, quod debet esse intrinseca, aliud vero loqui de perfectiua potentiae operatiuae, quod non oportet esse intrinsecum in esse rei, praecipue loquendo de ipsa diuina essentia, quae est suum esse in esse intelligibili: nam ad hoc quod actio sit alicuius tanquam principalis agens, latet est, quod in ipso sit potentia operatiua intrinseca, quauis haec potentia perficiatur per aliquid extrinsecum ipsi potentiae, quod se habet ut formale.

Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod de essentia speciei intelligibilis accidentariae, vel creatae non est, constituere vnum in esse, ream reali cum intellectu, sed hoc conuenit his speciebus materialiter, & per accidens, per se vero conuenit speciei, quod uniatur in esse intelligibili per unionem quandam respectiua in ordine ad obiectum. Et ita diuina essentia non constituit vnum cum intellectu in esse reali, bene tamen in esse intelligibili per ordinem ad Deum. Quare intellectus creatus transiit in Deum, & fit Deus, & Deus quodam modo imbibitur in intellectu creato. Et hoc sine hoc, quod faciat vnum cum intellectu creato in esse reali, sed per hoc, quod Deus assistit intellectui, & est praesens illi, & imbibitur quodam modo in intellectu creato. Et hoc nihil aliud reale est quam Deum esse coniunctum, & intime unitum intellectui in ratione speciei intelligibilis, & nihil aliud distinctam resultat, & sicut in mysterio Incarnationis per unionem Verbi cum humana natura resultat Deum esse hominem, & hominem esse Deum realiter, ita per hanc mirabilem unionem diuinæ essentiae cum intellectu nihil aliud resultat, nisi quod intellectus transformetur in Deum, & fit Deus intelligibiliter. Et per hoc respondetur ad confir-

mationem argumenti.

Ad quintum argumentum articuli respondetur cum D. Thom. de veritate quaestione 8. articulo primo ad septimum argumentum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio per speciem, nisi ad hoc, ut cognoscens aliquomodo uniatur cogito, non ut det aliquid esse intellectui, perfectior autem est unio quam uniatur ipsa res per essentiam suam intellectui quam si uniatur per similitudinem suam. Quia essentia diuina intellectui beati uniatur, ut forma intelligibilis, non requiritur, quod ad eam cognoscendam aliqua eius similitudine informetur, ex quo colligitur aperta solutio argumenti. Ad confirmationem respondetur quod cum dicimus, quod diuina essentia supplet rationem speciei, solum volumus dicere, quod praestit habere rationem speciei intelligibilis, quoniam est ipsa intelligibilitas, & nolumus dicere, quod effectus formalis aliarum specierum, verbi causa, speciei accidentariae hominis possit suppleri per diuinam essentiam. Talis enim effectus fieri non potest per Dei essentiam. Ceterum sicut aliae species possunt terminare, & complere intellectum vniendo obiectum potentiae, ita diuina essentia potest complere, & terminare intellectum vniendo seipsam intellectui, itaque terminare, & complere intellectum absolute, non solum esse formalis effectus speciei intelligibilis creatae, verum etiam diuinæ essentiae. Sicut terminare, & complere naturam non est effectus formalis existentiae creatae tantum, verum etiam existentiae diuinæ.

Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod quauis in specie intelligibili creata verum sit, quod actus intelligendi sit perfectio speciei, ut docet Caietanus in loco citato primae partis circa finem; nam dicit quod actus intelligendi habet se veluti esse, species vero intelligibilis veluti forma. Quia sicut forma respectu materiae est actualis, & perfectio, ceterum respectu actus essendi, est potentia, & perficitur per illum, quoniam forma non est purus actus, sed habet aliquid admixtum de potentia, ita species intelligibilis respectu intellectus est actualitas, respectu vero intellectionis est potentia, nam intellectionis est ultimus actus in illo genere perficiens speciem, sicut esse perficit formam, quamuis hoc inquam verum sit in specie creata. Hoc tamen non habet locum in diuina essentia unita in ratione speciei intelligibilis. Quoniam non est perfectibilis per aliquid creatum. Et ita Caietan. in fine illius commentarii dicit, quod diuina essentia habet rationem speciei intelligibilis respectu intellectus creati ablati imperfectionibus, quia visio beata non est actus, & esse substantiae diuinæ, quia hoc imperfectionis esset, sicut esset speciei creatae si poneretur. Quid ergo perficit actus ille visionis diuinæ? nam cum actus sit, aliquid debet perficere, & actuare. Respondetur quod ille actus est perfectio intellectus creati, qui coniunctus est cum diuina essentia, & ut coniunctus, non tamen est perfectio, & actus ipsius diuinæ essentiae unitae in ratione speciei intelligibilis. Quoniam est aliquid infinitum. Sit optimum simile in Christo Domino, in quo operationes non perficiunt suppositum, sed naturam humanam coniunctam illi, quoniam suppositum (cum sit diuinum) non est perfectibile, tamen in alijs creatis suppositis operatio est perfectio, & actus suppositi. Item actio artificiosa brachij est actus secundus respectu habitus artis existentis in intellectu, tamen non perficit habitum exutentem in intellectu, sed brachium qui habet perfectionem cum intellectu. Itaque non semper actus secundus est perfectio primi, maxime quando actus primus non est perfectibilis ut in praesentia. Ad confirmationem respondetur ex dictis ad argumentum.

Ad

¶ Ad septimum argumentum articuli respondetur ex dictis in vltima conclusione articuli, & in toto illo dubio.

¶ Ad octauum argumentum articuli respondetur necessarium esse ad visionem beatificam, quod vnatur diuina essentia intellectui beati per modum speciei intelligibilis, itaque non sufficit concursus diuinæ essentia per modum obiecti, & terminantis, sed etiam per modum speciei, vt docet D. Tho. in locis sæpe allegatis. Et ratio est clara. Nam species intelligibilis, ponitur necessaria ad intellectionem propter vnionem intimam obiecti cum potentia, sed quantumvis intelligamus efficientiam ex parte intellectus nondum est potens intelligere in actu primo donec habeat obiectum intimè sibi vnitum, quod fit per speciem intelligibilem, in beatis vero, vt diximus non potest fieri nisi per ipsam diuinam essentiam. Et ad argumentū dicendum est, quod concursus speciei intelligibilis non solum est in genere causæ efficientis, sed potissimum est propter vnionem obiecti cum potentia, vt iam dictum est. Ex dictis in hoc articulo soluitur quintum argumentum quæstionis octauæ propositum ad octauum quæstionis principalis.

¶ Ad sextum argumentum quæstionis octauæ propositum ad octauum principalis quæstionis.

Ad sextum
quæstionis
octauæ arti-
culi. sextus

ARTICVLVS VI.

Vtrum detur verbum, & similitudo expressa in beatis representans diuinum esse sicuti est.

ET videtur vera pars affirmatiua huius articuli. ¶ Primo arguitur illo sexto argumento illius quæstionis, quod quidem desumitur ex doctrina D. Thom. in 1. p. q. 27. art. 1. vbi expresse significat, quod de ratione cognitionis sine aliqua distinctione est producere verbum, beati vero cognoscunt Deum. Et idem docet expresse D. Thom. de potentia q. 8. art. 1. & q. 9. de potentia art. 5. & art. 9. semper idem dicit, & quarto contra gent. c. 11. ergo.

¶ Secundo arguitur. Ex eo quod detur verbum, & similitudo expressa in beatis non colligitur inde, quod tale verbum contineat totam diuinam intelligibilitatem, ac subinde, quod sit infinitum simpliciter: ergo potest dari Verbum Dei in beatis. Consequentia est bona. Quoniam hac ratione diximus esse impossibile, quod detur species intelligibiles creatæ Dei sicuti est, quoniam illa contineat totam diuinam intelligibilitatem, & esset infinita, quod est impossibile. Antecedens vero in quo est difficultas probatur, & explicatur. Nam verbum non debet adæquare obiectum, sed intellectionem à qua procedit, & quam terminat, ideo enim dicitur verbum quoniam dicitur per intellectionem, sed intellectio beata quantumcumque fit perfecta semper est finita, nam licet videant infinitum. vident finitè: ergo verbum, quod procedit per talem intellectionem, & illi proportionatur, non requirit ex se virtutem infinitam in representando, sicut nec intellectio est infinita in essendo. Confirmatur adhuc argumentum, & explicatur ex differentia, quæ est inter speciem intelligibilem, & verbum, nam species intelligibilis debet esse eiusdem ordinis cum re; vel perfectioris ordinis, quoniam debet comensurari, & proportionari ipsi rei, vt diximus in art. 4. verbum autem non debet esse eiusdem ordinis, & rationis cum re, sed cum intellectione per quam mensuratur, & cum qua habet proportionem: ergo cum intellectio beatorum sit finita, poterit dari verbum in beatis.

¶ Tertio arguitur ad idem. Non est necessarium quod verbum habeat tantam puritatem, & spiritualitatem, sicut species intelligibilis: ergo quamuis non possit dari species intelligibilis Dei creatæ propter eius summam puritatem poterit dari verbum. Consequentia est euidens. Antecedens constat. Quia Angelus, qui habet speciem vniuersalem, & purissimam, vt docet Diuus Thomas 1. par. q. 55. art. 3. potest formare verbum inadæquatum, & non ita purum, vt dicunt Thomistæ in eadem parte. q. 58. art. 2. Et hoc quoniam verbum commensuratur actioni à qua producitur: ergo non est necessarium, quod verbum habeat tantam puritatem, sicut species intelligibilis, ac subinde poterit dari verbum in beatis, quamuis non detur species intelligibilis.

¶ Quarto arguitur. Si aliqua ratione non daretur verbum in beatis, maxime quia tale verbum haberet infinitatem in esse intelligibili, nam tale verbum contineret diuinam intelligibilitatem, vt diximus de specie intelligibili, sed non est inconueniens, quod verbum habeat illam infinitatem: ergo dari potest verbum. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor in qua est difficultas probatur. Non est inconueniens, quod in aliqua creatura reperitur infinitas in aliquo genere, supposito ordine transcendentali ad aliquid infinitum v. c. actio humana Christi habet infinitatem in ratione meriti, & satisfactionis, quoniam dicit ordinem transcendentalem ad Verbum diuinum vnitum humanitati: ergo supposita vnione diuinæ essentia qua vnitur intellectui creato in ratione speciei intelligibilis non est inconueniens, quod detur verbum, quod habeat infinitatem in esse intelligibili, nam illud verbum dicit ordinem ad diuinam essentiam, vt sic vnitam intellectui, quæ est aliquid infinitum.

¶ Quinto arguitur. Verbum ponitur ad hoc vt res sit actu non solum intelligibilis, verum etiam intellecta, & vt habeat vltimum complementum in esse intelligibili, quod est esse actu intellectam, sed diuina essentia in ordine ad intellectum creatum non habet hoc vltimum complementum, quod est esse actu intellectam, ergo constituendum est verbum per quod hoc habeat in ordine ad intellectum creatum. Consequentia est bona. Maior probata est supra ex professo in quæstione 5. articulo 5. in quodam subarticulo posito ad vltimum. Minor vero probatur, nam quamuis diuina essentia, secundum se semper sit in vltimo actu in esse intelligibili, & habeat vltimam actualitatem in illa ratione, nam semper est actu intellecta ab intellectu diuino, tamen non semper est actu intellecta ab intellectu creato, vt constat. ergo confirmatur hæc minor, & explicatur. Nam essentia Angeli quamuis secundum se sit actu intelligibilis, nam est forma per se subsistens, & abstracta à materia, vt docet D. Thom. 1. par. quæstione 56. articulo 1. non tamen est actu intelligibilis in ordine ad intellectum hominis, cuius obiectum proportionatum est quidditas rei materialis: ergo quamuis diuina essentia secundum se sit actu intellecta cum sit purus actus, & suum esse, non tamen est intellecto actu, & in vltima actualitate in ordine ad intellectum creatum, qui non est suum esse, cuius obiectum proportionatum est quidditas, quæ non est suum esse, consequentia patet ex paritate rationis. Confirmatur secundo. Vt supra definiuimus in quæstione quinta citata, Angelus cognoscendo seipsum format verbum secundum expressam sententiam D. Thom. quarto contra gent. capit. 11. quoniam quamuis Angelus sit actu intelligibilis, non tamen est actu intellectus, nec habet vltimum complementum de se in illo esse, sed diuina essentia in ordine ad intellectum creatum non habet, quod sit actu intellecta:

lecta : ergo intellectus creatus in visione Dei debet formare verbum per quod essentia diuina sit actu intellecta in ordine ad intellectum creatum.

¶ Sexto arguitur. *De ratione cuiuscunque intellectus est non solum, quod intellectus unius cum re intellecta, sed etiam, quod fiat unum cum illa, trabendo illam ad se, vt docet Aristotel. 3. de anima text. 15. & Diu. Thom. multis in locis, præcipue 1. part. quæstione 17. articulo 4. vbi constituit differentiam inter intellectum, & voluntatem, quod voluntas est inclinatio ad res ad extra, & trahitur a rebus, intellectus vero trahit res ad se. sed si beatus intelligendo Deum non formaret verbum, non traheret Deum ad se, sed potius traheretur ab illo: ergo. Quod si quis dicat, quod hæc unio, & tractio sit per diuinam essentiam vnitam in ratione speciei intelligibilis, & per talem vnionem trahit res ad se. Contra, talis vnio præcedit omnem operationem intellectus beati, nã prius scilicet natura est, quod intellectus sit in actu primo per speciem, vel per diuinam essentiam vnitam in ratione speciei, quam sequatur actio intellectus, nam talis actio est effectus intellectus existentis in actu primo; ergo intellectus debet trahere res ad se sua operatione per verbum, & conceptum. Confirmatur argumentum. Verbum est proprius terminus intellectionis, & comparatur ad illam, sicut terminus ad viam, & sicut specificatum ad id, quod specificatur, & sicut punctus ad lineam quam terminat. sed impossibile est, quod sit motus absque suo termino, & id quod specificatur sine specificatio, & linea sine puncto terminatio, vt constat: ergo impossibile est, quod intellectus sit sine verbo, etiam loquendo de intellectione beati.*

¶ In oppositum est. Primo D. Thom. prima parte quæstione 12. articulo 2. expresse docet, quod in visione beatifica nulla reperitur creata similitudo ex parte rei visæ, ac si in beatis daretur verbum productum per actionem intelligendi, daretur creata similitudo ex parte rei visæ: ergo non datur verbum in illis. Consequentia est bona. Minor probatur. Nam verbum sine dubio tenet se ex parte rei cognitæ, & gerit vires illius, vt constat, & per illud vnitur perfectæ, & completæ obiectum potentie intellectus: ergo in doctrina D. Thom. non potest dari verbum in beatis.

¶ Secundo arguitur. Vt definiuimus in articulo quarto huius quæstionis, impossibile est, quod detur species impressa representatiua Dei sicuti est: ergo a fortiori est impossibile, quod detur species expressa qualis est conceptus, & verbum. Probatur consequentia. Quia omnes rationes, quæ procedunt de specie impressa, procedunt de specie expressa a fortiori, vt facillimè apparebit inueniendi, & quod maiori vi procedant, nam species expressa, perfectiori, & clariori modo, & magis expresse representat, ideo enim dicitur expressa. quod si quis dicat, vt diximus in secundo argumento posito primo loco, quod verbum non mentatur per obiectum ipsum immediate, sed mediante actione intelligendi, quæ finita est, & limitata in beatis, & ita verbum ipsum est finitum, & limitatum. Contra. Vt diximus in secunda conclusione illius articuli, impossibile est, quod detur species impressa, quæ representet Deum, non solum, vt in se est summe cognoscibilis, sed vt de facto cognoscatur a beatis cognitione finita, & limitata: ergo similiter est impossibile, quod detur verbum, & similitudo impressa, quæ representet Deum, vt cognoscatur clare, & intuitiuè. probatur consequentia ex paritate rationis.

¶ Tertio arguitur. Si datur verbum creatum, representans Deum sicuti est: vel illud verbum continet intentionaliter, & intelligibiliter totam diuinam

intelligibilitatem, & actualitatem, vel non: si continet, ergo iam aliqua creatura potest continere totam diuinam intelligibilitatem, & actualitatem, ac subinde species impressa creata poterit illam continere, si non continet totam diuinam intelligibilitatem, intelligibiliter, ergo nullum est in conueniens quod detur species impressa adæquata illi verbo, & representans Deum sicuti est, vt verbum illud, siquidem non sequitur, quod contineat totam diuinam intelligibilitatem, & actualitatem.

¶ Quarto arguitur specialiter illa ratione tertia facta pro secunda conclusione illius articuli, quæ hic habet maximam vim. Si daretur verbum, & similitudo expressa, quæ representet Deum quidditatiuè, sequitur, quod talis species sit infinite perfecta. Consequens est falsum. Nam extra Deum nihil est infinitum simpliciter. ergo. Sequela probatur. Quia species expressa, quæ representat duas naturas specificas, perfectior esset in dupla proportionem quam illa, quæ representaret vnã, & ita ascendendo. ergo illa species expressa quæ Dei quidditatem representaret, in infinitum excederet illas omnes. probatur consequentia, nam in quanto res representata per vnã speciem excedit in perfectione rem, per aliam speciem representatam, tantò vna species excedit aliam in perfectione. sed diuina essentia excedit in infinitum in perfectione res omnes creatas. ergo. Et si hæc ratio vim habet in specie impressa, quò modo non habet vim in specie expressa? Confirmatur fortissimè argumentum. Verbum illud representans Deum sicuti est, vel continet infinitatem simpliciter vel non: si continet, ergo iam aliqua creatura potest continere in se infinitatem simpliciter, ac subinde species intelligibilis impressa creata poterit illam continere. si non continet infinitatem simpliciter, ergo species impressa representans illud quod representatur per verbum non continet infinitatem simpliciter, ac subinde poterit dari creata species impressa adæquata illi verbo.

¶ Quinto arguitur. Non potest dari verbum, & species expressa creata, quæ representet totam collectionem effectuum possibilium. ergo non potest dari verbum creatum representans Deum sicuti est. Consequentia est bona. Nam maiorem, & puriorem perfectionem habet diuina essentia quidditatiuè representata quam omnes creature factibiles a Deo simul sumptæ, vt iam diximus in prædicto articulo. Antecedens vero est euidentius. Quia vt definiuimus in articulo quarto circa vltimum argumentum, non potest dari cognitio, qua cognoscatur tota collectio effectuum possibilium, alias comprehenderetur Deus, ac subinde non potest dari verbum illius collectionis. Item nam vt diximus ibidem, sicut continet repugnantiam, quod producat tota collectio effectuum possibilium in esse entitatis, ita continet repugnantiam, quod producat in esse intelligibili, vt si daretur tale verbum, tota collectio effectuum possibilium esset producta in esse intelligibili. ergo.

¶ Sexto arguitur. Ad hoc quod verbum representet quidditatiuè rem aliquam, debet esse eiusdem rationis vniuocè cum illa, scilicet in esse intelligibili. sed in esse intelligibili nulla creatura quantumvis eleuata potest conuenire vniuocè cum Deo, vt definitum est in art. primo huius quæstionis. ergo non potest dari verbum creatum representans quidditatiuè Deum. Consequentia est bona. Maior probatur. Verbum in esse intelligibili debet continere quidditatem cognitam. ergo debet esse eiusdem rationis vniuocè cum illa. Confirmatur argumentum. Species intelligibilis, & verbum in esse intentionali, & intelligibili sunt eiusdem speciei cum re intellecta,

vt

vt saepe dicunt Philosophi, & Theologi, de quo vide Ferrar. 4. contra gent. cap. 11. ergo.

A ¶ In hac celebri difficultate huius articuli sunt duae oppositae sententiae propter difficultatem horum argumentorum. Prima sententia est, quod potest dari verbum creatum, & similitudo expressa representans Deum sicuti est, imò dicunt hanc sententiam, quod de facto datur, quamuis non possit dari species creata representans Deum sicuti est. Hanc sententiam tenent multi Theologi etiam ex schola D. Th. Eam tenet Ferrar. 1. contra gent. cap. 53. Capreo. in 1. distinct. 27. q. 2. idem dicit in 4. d. 49. q. 5. communiter teneri, quod beati non habent aliud verbum quam verbum diuinum propter intimam praesentiam eius ad intellectum beatum; & quod utraque pars probabilis est, sed dicit D. Thom. videtur tenere, quod formant verbum. Syluest. tenet etiam hoc in conflato questione duodecima articulo secundo, & questione 27. articulo primo, nam dicit hoc esse probabile in via D. Tho. Eandem sententiam tenet Torres q. 27. de Trinit. art. 1. disput. 5. dubio. Et hoc idem tenent multi moderni Theologi extra scholam D. Thom. & in schola D. Tho. & precipue hoc debent tenere illi, qui tenent, quod potest dari species impressa Dei sicuti est, quos citauimus in art. 4. huius questionis.

¶ Secunda sententia est huic opposita, videlicet quod non potest dari verbum creatum representans Deum sicuti est, sicut non potest dari species impressa, & ita beati nullum formant verbum. Hanc sententiam tenet Caietan. in 1. par. quest. 12. art. 2. & colligitur ex eo, quod non potest dari species creata Dei sicuti est. & in eadem parte q. 27. art. 1. Eandem sententiam tenet Capreo. in locis citatis, vt probabilem, & Syluest. in loco citato, & hanc sententiam sequuntur communiter discipuli D. Th. Verum est, quod Caietan. in primo loco dicit, quod quamuis beati non possint formare verbum de Deo clare viso, vt sic, possunt tamen illud formare de his, quae in Deo videntur, & in secundo loco dicit, quod beatus verbum partiale, non autem adequatum visioni proferre potest. & Capreo. in primo loco citato ait, quod visio beata terminatur ad vnicum verbum, habitum de obiecto beatifico essentiali, & in actu, plura autem verba habet beatus de attributis, & creaturis in Deo visis habitualiter. Vnde aliquando plura, aliquando pauciora verba format. In hac tamen difficultate primo, & per se explicandum est, quod pertinet ad istum articulum; videlicet, an possit dari verbum representans Deum sicuti est. Secundo vero declarabitur, an possit dari verbum partiale. Et vt primum explicemus, sit.

Prima conclusio.

¶ **PRIMA conclusio.** Prima sententia est maxime probabilis etiam in doctrina D. Tho. videlicet, quod potest dari verbum Dei sicuti est, adequatum visioni, & quod de facto datur in beatis. Hae conclusio probatur argumentis factis primo loco, quae maximam habent probabilitatem, & auctoritate illorum doctorum, qui illam tenent. Et vt explicemus probabilitatem maximam huius sententiae, aliqua aduertenda sunt, ex quibus pender intelligentia huius sententiae.

¶ Primo notandum est, quod, vt dicit Ferrar. in loco citato immediate: species intelligibilis impressa qua intellectus intelligit, & verbum ab ea expressum, habet rationem vnius perfecti, & totaliter representatiui rei intellectae intellectui. Obiectum enim per speciem impressam non representatur omnino perfecte intellectui, nec vnitur illi, nec trahitur ad intellectum vsque dum producat verbum, virtute speciei, & ratione speciei, & verbi res perfectissime representatur intellectui; unde per speciem

intelligibilem res dicitur actu intelligibilis, non tamen actu intellecta, ad perfectam vero representationem necessarium est, quod res sit actu intellecta, quod non habet, vt dixi per speciem impressam, sed per verbum, quod est vltima actualitas, & vltimum complementum in esse intelligibili. Et quamuis diuina essentia per seipsam sit non solum actu intelligibilis, sed etiam actu intellecta in ordine ad intellectum diuinum, tamen in ordine ad intellectum creatum non habet quod sit actu intellecta. Et ita intellectus creatus ex coniunctione ad diuinam essentiam vnitam in ratione speciei intelligibilis, & virtute illius, producit verbum, per quod sit actu intellecta, in ordine ad intellectum creatum, & perfecte illi vnita, & tracta. Et ex illo verbo, & diuina essentia sic vnita sit vnum totaliter representatiuum Dei sicuti est in ipsis beatis.

¶ Secundo notandum, quod non est inconueniens, quod in aliqua creatura reperitur quaedam infinitas in aliquo genere, supposito ordine transcendentali ad aliquid infinitum simpliciter: verbi causa, actio humana Christi habet quandam infinitatem in ratione meriti, & satisfactionis, & similiter gratia Christi in esse gratiae, quoniam dicit ordinem transcendentalem ad suppositum diuinum quod est infinitum, & ad naturam humanam vnitam personaliter verbo diuino, non tamen potest esse aliqua infinitas etiam in aliquo genere nisi dicat ordinem ad aliquod infinitum simpliciter, & non praesupponatur vnio qua vnitur finitum ad infinitum. Dico igitur, quod supposita vnione diuinae essentiae cum intellectu creato, non est inconueniens, quod intellectus creatus producat verbum, quod sit naturalis, & expressa similitudo Dei sicuti est, & quod habeat infinitatem in esse representatiui, esset tamen maximum inconueniens de specie intelligibili impressa, quoniam species impressa cum se teneat ex parte principij, non praesupponit aliam vnionem, sed prima vnio fit per speciem. Et ita si daretur species impressa creata Dei sicuti est, ex se haberet infinitatem simpliciter, & non in aliquo genere, quoniam non haberet illam ex ordine ad aliquod infinitum iam coniunctura: verbi causa, si esset meritum infinitum non supposita vnione personali, optime sequeretur, quod meritum illud haberet infinitatem in omni ratione entis, nam non haberet alias vnde esset infinitum; supposita tamen personali vnione potest habere infinitatem in vno genere absque eo, quod habeat illam simpliciter. Et hoc est, quod videtur dicere Ferrarientis in loco citato, constituendo differentiam inter speciem, & verbum, quod in D. Tho. non est inconueniens, quod deus similitudo expressa creata a forma increata, seu infinita producta seu virtute illius qualis est diuina essentia. Verbum vero in beatis secundum istam sententiam producit ab intellectu actuato per essentiam diuinam infinitam, & illic coniunctam. Itaque illa prima vnio qua vnita est essentia diuina cum intellectu creato, est radix infinitatis, quae est in verbo producto, sicut vnio qua vnitur humanitas verbo, est radix infinitatis meriti, satisfactionis, & gratiae Christi.

¶ Tercio notandum est, quod quamuis res intellecta coniungatur perfecte, & complete intellectui per speciem intelligibilem, & verbum simul, vt diximus in primo notabili, ita vt vtrumque habeat rationem vnius perfecti representatiui; tamen prima vnio intellectus cum re intellecta est per speciem, impressam, per quam intellectus fit in actu primo: secunda vero per verbum, per quam fit in actu secundo: prima autem vnio respectu diuinae essentiae non potest esse per aliquam similitudinem creatam, vt diximus articulo quarto, quoniam non supponit aliam

vnio-

unionem cum sit prima, sed necessario debet fieri per ipsam essentiam diuinam. Secunda vero potest fieri per aliquam similitudinem creatam, quæ dicat ordinem ad increatum, & habeat cum illo coniunctionem, & ita potest esse verbum creatum in visione Dei, & quamuis verbum sit expressior similitudo, non tamen arguit tantam perfectionem sicut species. Quoniam verbum præsupponit primam unionem speciei, in cuius virtute producit, & ita verbum non habet tantam perfectionem sicut species. Vnde non perseverat nisi quamdiu manet intellectio, bene tamen species intelligibilis. Quare verbum ex coniunctione ad ipsam essentiam diuinam, quæ est maxima similitudo Dei, habet quod sit similitudo. Et sicut dicere solemus, quod naturæ ordinis inferioris habent quandam perfectionem ex coniunctione ad superiorem, ut patet de cogitativa in homine, quæ ex coniunctione ad intellectum maxime perfectitur, & idem est in alijs multis rebus, ita verbum terminatum visionis beatificæ, quod creatum est, finitum, ex coniunctione ad diuinam essentiam unitam intellectui in ratione speciei intelligibilis, potest habere quandam infinitatem in esse intellectu, & intelligibili, & quandam maximam perfectionem, sicut intellectus creatus ex coniunctione ad ipsum Deum per lumen gloriæ potest eleuari ad videndum Deum. Et ita potest explicari quo modo rationes Diu. Thom. vim habeant in specie intelligibili impressa, non tamen habent eandem efficaciam de verbo, & de specie expressa, quæ producit virtute diuinæ essentia vixit in ratione speciei intelligibilis. Quod si quis adhuc dicit. Verbum maiorem perfectionem habet in esse representationis quam species, ergo si non potest dari species impressa, minus dabitur verbum. Consequentia est bona. Antecedens vero probatur. Quia ut diximus in primo notabili, & etiam supra, verbum se habet ad speciem impressam, ut complementum & actus ultimus representationis perfecti respectu speciei, ergo magis perfectum est verbum; nam idem est quid perfectius quam essentia, quia esse est ultimum complementum, & ultimus actus essentia, & habet se veluti formale respectu illius. Respondetur quod maiorem perfectionem habet de se species intelligibilis quam verbum, & est abstractior, & purior. Quia sicut habitus supernaturalis perfectior est, quam actus illius, ut dicemus infra in tractatu ultimo, licet actus sit complementum habitus, quoniam habitus est omnino supernaturalis, & pure supernaturalis nihil habens admixtum naturale, actus vero quantumvis supernaturalis habet admixtum aliquid naturale, saltem ipsum substratum actus; ita dicendum est, quod species impressa perfectior est in sua ratione, & purior, quoniam verbum producit virtute illius per actionem humanam, & ita non debet habere tantam puritatem, sicut obiectum, & sicut species. Ex quo colligitur, quod maior perfectio est representare, per modum speciei impressæ, quam per modum verbi, & maior actualitas, & perfectio requiritur ad hoc. Vnde in specie impressa si daretur representare Deum sicuti est, colligitur infinitas simpliciter, & in essendo, non vero in verbo, sed secundum quid.

¶ Quarto notandum est, quod verbum non dicitur expressior similitudo quam species impressa, quia perfectius sit, sed quia exprimitur in verbo, mediante actione intelligendi, quod continetur in specie impressa. Et quia in verbo continetur, quod intellectus intelligit, & idem dicitur verbum mentale, quia mente dicitur, & expressa similitudo, quia exprimit quod concipitur. Vnde verbum habet commensurationem, & proportionem principalis, & immediatius cum intellectu quam cum re ipsa.

Quod si habet commensurationem, & proportionem cum re, est in quantum res ipsa est terminus intellectus, & ita verbum dicitur per actionem intelligendi. Species vero intelligibilis debet habere commensurationem, & proportionem cum re ipsa, & ita debet esse eiusdem ordinis, & rationis cum illa. Et cum species creata non possit esse eiusdem ordinis, & puritatis cum diuina essentia, quæ infinita est, & suum esse, impossibile est, quod detur species representans Deum sicuti est. Verbum vero commensuratur rei mediante actione intelligendi, & ideo actio intelligendi dicitur dictio, ut asserit Caetan. prima par. quæstio. 27. artic. primo. Actio vero intelligendi Deum, sicuti est in beatis, finita est. Nam, quamuis beati infinitum videant, vident tamen finite, & ita dicere possunt verbo, quod vident eo modo quo vident. Et sic species maiorem puritatem habet, & maiorem requirit quam verbum, sicut dicimus, quod habitus supernaturalis maiorem puritatem, & perfectionem habet quam actus, quoniam in habitu nihil humanum admiscetur, sed est aliquid omnino supernaturale non habens admixtum aliquid naturale, ut iam diximus; ita species purior debet esse, & commensuratur rei immediate, verbum vero non est ita purum, & perfectum, sed commensuratur rei, media actione creata.

¶ Ex hoc notabili sequitur, quod in specie intelligibili, quæ immediate mensuratur per rem ipsam, valet illa calculatio, species impressa, quæ representat rem imperfectiorem: verbi gratia, quæ habet perfectionem, ut quatuor in se, habet perfectionem ut quatuor, & quæ representat rem in duplo perfectiorem habet perfectionem, ut octo. ergo quæ representat Deum habet infinitam perfectionem: nam species, quæ representat quidditatem perfectiorem, perfectior est, ut diximus, quoniam species commensuratur rei representatæ a qua accipit suam perfectionem. Hæc uero calculatio non habet locum in verbo, quoniam uerbum non commensuratur immediate rei representatæ, sed actioni intelligendi. Quia quamuis uerbum sit, quod uerbum eo sit perfectior, non tamen ualet, res representata est infinita, & suum esse, ergo uerbum; quia non cognoscitur res representata quantum cogenscibilis est. Et ita uerbum erit magis, uel minus perfectum in beatis secundum maiorem, uel maiorem perfectionem actionis. Et sicut non ualet in actione intelligendi illa calculatio, quoniam actio intelligendi commensuratur non solum speciei, sed etiam intellectui creato, & ita actio intelligendi creata perfectior erit, quæ perfectius habet obiectum, non tamen erit infinita si infinitum habet obiectum, quoniam commensuratur obiecto mediante potentia finita, ita non ualet illa calculatio in uerbo, quod commensuratur speciei mediante actione intelligendi.

¶ Ultimo est aduertendum, quod quamuis intellectio beatorum sit ordinis supernaturalis, & diuini, nam est participatio diuinæ intellectus, deficit tamen a diuina perfectione, cum sit aliquid creatum. Et ita diuina cognitio habet pro principio ipsam diuinam essentiam, & pro termino diuinum uerbum, quod etiam est ipsa diuina essentia, cognitio uero beatorum deficit ab hac perfectione, & non attingit illam. Nam quamuis habeat pro principio ipsam diuinam essentiam unitam in ratione speciei intelligibilis, non tamen habet pro termino, & uerbo ipsam diuinam essentiam, sed aliquid creatum, scilicet uerbum productum per talem intellectum. Et qui tenere voluerit istam probabilissimam sententiam poterit facillime respondere ad argumenta in oppositum per hæc notabilia.

¶ SECUNDA conclusio. Secunda sententia est

conclusio

est etiam probabilissima in doctrina Diui Thomæ, videlicet, quod non potest dari Verbum Dei sicut est adæquatum visioni beatorum, sed plus vident beati, quam verbo creato dicere possunt. Hæc conclusio est communior sententia inter Thomistas. Et probatur auctoritate illorum doctorum, qui illam tenent, & argumentis factis secundo loco, quæ maximam habent probabilitatem. Confirmantur omnia illa. Quia id quod beatus videt in Dei essentia, non potest dicere aliquo verbo, & similitudine creaturæ: ergo non producit verbum: consequentia est euident: antecedens probatur, nam beatus per visionem beatam quamvis non videat infinite, videt tamen infinitum, ut constat: infinitum vero non potest dici, nec exprimi aliquo verbo creato. ergo. Et adnotandum est, quod secundum istam sententiam dicendum est, quod visio beatorum est ita supernaturalis, & diuini ordinis, & participatio diuinæ visionis ita perfecta, ut sicut visio Dei, & quæ est in ipso Deo habet pro principio, & specie intelligibili ipsam diuinam essentiam, & pro termino Verbum diuinum (quod est ipsa diuina essentia) ita visio beata habet pro principio, & specie intelligibili diuinam essentiam, & pro termino ipsammet diuinam essentiam. In quo excedit intellectionem angelicam, quia seipsum intelligit, nam illa habet pro principio suam essentiam, terminus vero est aliquid extrinsecum, scilicet verbum productum. Et quoniam hæc sententia communior est inter Thomistas, respondendum est ad argumenta articuli facta primo loco, ubi explicabitur magis hæc sententia, si tamen prius explicemus, an beati possint producere verbum partiale de diuinis attributis, & alijs visis in Deo. Aliqui enim, ut diximus tenent partem affirmatiuam, & idem tenent alij moderni Theologi. In cuius expositionem sit.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Beati de his quæ videt in Deo, non possunt formare verbum partiale, siue teneamus primam, siue secundam sententiam. Ratio huius conclusionis est. Quia de diuinis attributis est vnica ratio cognoscendi, scilicet ipsamet essentia diuina. Et ita vnum attributum non potest sine alio videri, sicut nec vna persona videri potest in Deo sine alia. Et eadem vnica essentia diuina est ratio cognoscendi ea, quæ videtur in verbo, & non per propriam speciem. ergo de diuinis attributis, & de creaturis visis in Deo non possunt formare plura verba. Confirmatur primo argumentum. Vnica actio intelligendi est, qua cognoscitur diuina essentia, & omnia eius attributa, & alia, quæ continentur in ipsa. ergo per illam actionem non possunt plura verba producere, sed vnicum, vel nullum. Confirmatur secundo. Obiectum talis actionis à quo specificatur, est ipsa diuina essentia, in qua videntur omnia alia. ergo si illius non potest produci verbum, per illam actionem nullo modo producitur aliquod verbum. Et ad id, quod quidam dicunt, quod non repugnat creaturis, quod represententur verbo creato, dicendum est, quod si considerentur creaturæ secundum suas proprias rationes, verum est, si autem considerentur prout sunt, & relucant in diuina essentia, & per diuinam essentiam, non potest dari verbum illarum. Nam sunt in illa altissimo, & eminentissimo modo per modum eius, in quo sunt. Vnde si diuinæ essentia non potest dari verbum, nec creaturarum, prout sunt in diuina essentia. Et rursus ad id, quod dicunt, quod beatus potest constituere distinctionem rationis inter duo attributa, videlicet, inter sapientiam & diuinam iustitiam. ergo potest formare verbum vnum de sapientia, & aliud de diuina bonitate. Alias enim non posset constituere distinctionem rationis inter attributa nisi distinctis conceptibus cognoscerentur. Hoc argumentum nihil conuincit.

A nam Deus constituit distinctionem rationis ratiocinantis inter illa attributa meliori modo, quam quilibet alius beatus; tamen Deus non format distinctos conceptus, sed vnicum eminentissimum eminenter continentem rationem multorum. Et hoc satis est ad hoc, quod talem distinctionem possit constituere. Non dissimiliter beatus per illam vnicam actionem intelligendi eminentissimam, vel per vnicum verbum, & conceptum eminentissimum potest constituere distinctionem rationis inter illa attributa. Item nam beatis infundit Deus aliquam aliam scientiam infusam per quam possunt constituere distinctionem rationis inter illa attributa, itaque beati, per cognitionem extra verbum possunt formare varios, & diuersos conceptus inadæquatos, & parciales de diuinis attributis, & de creaturis, quæ alias videntur in verbo, & sunt in illo eminenter; cæterum per cognitionem beatam non possunt formare verbum aliquod, vel si possunt, verbum adæquatum visioni formant. Quibus positis, respondetur ad argumenta articuli quæ facta sunt in principio.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est sextum quæstionis octauæ, respondetur primo, quod D. Tho. loquitur tantum de intellectionibus ordinis naturalis, & quæ sunt per species creatas ordinis inferioris, intellectus vero in visione beatifica, ut dicemus postea, induit veluti rationem alterius potentia à seipsa, & operatur tanquam potentia ordinis diuini, nam iam Deificata est per lumen gloriæ, per diuinam essentiam vnitam in ratione speciei.

C Vnde non mirum, quod non producat verbum per talem intellectionem. Secundo respondetur, & forte melius, quod D. Thom. solum intendit, quod omnis intellectio quæcunque illa sit, debet necessario terminari ad verbum, quod existit intra ipsum intellectum, siue sit productum per talem intellectionem, ut contingit regulariter, siue non, sed per alteram. Huius rei potest esse exemplum in humanis secundum aliquam probabilem opinionem. Intellectio enim entis rationis secundum probabilem opinionem non terminatur ad verbum, quod sit expressa similitudo ipsius, quia ut dicunt quidam auctores, ens rationis cum nihil sit, non potest habere expressam similitudinem sui, sicut nec impressam. Vnde talis intellectio terminatur ad verbum alicuius entis realis.

D Et quamvis hæc opinio non admittatur, nec detur aliquod exemplum in creaturis, quia omne verbum creatum, cum sit finitum, est determinata similitudo vnius rei, nec habet in se perfectionem alterius verbi, tamen verbum diuinum est infinitum in genere verbi, & non tantum in ratione principij, verum etiam in ratione termini est actu intelligibile, vnde potest per seipsum terminare omnem intellectionem beatam. Nec hæc ratio terminandi ponit aliquam imperfectionem in ipso, sicut nec terminatio naturæ humanæ in mysterio incarnationis. Imò sicut complementum personale, & substantia est terminus intrinsecus naturæ, sine quo non potest esse natura, & subsequitur ad ipsam naturam per modum cuiusdam naturalis sequela, & illam terminat; tamen substantia diuini Verbi propter suam maximam perfectionem, & quia continet eminentissimo modo rationem substantia creatæ, potest complere, & terminare naturam creatam (ut fit in mysterio incarnationis) & tunc talis substantia non oritur à natura humana per modum cuiusdam naturalis sequela: non dissimiliter in proposito, actio intelligendi semper debet habere verbum quod sit terminus intellectionis, qui subsequitur naturali sequela ex ipsa intellectione, in beatis vero Verbum diuinum habet rationem termini propter suam maximam perfectionem, & non producitur per illam intellectionem.

tionem. Tertiò respondetur, quod cum D. Thom. dicit, quod de ratione intellectiōis est producere verbum, illud intelligendum est, quando est possibile illud producere, quoniam actus intelligendi terminatur ad aliquid quod potest dicere: cæterum actio intelligendi beatorum terminatur ad aliquid infinitum, quod non potest dicere, & ideo non format verbum.

¶ Ad secundum argumentum articuli, respondetur negando antecedens. Nam vt probauimus argumento secundo, tertio, & quarto, & ferè omnibus in oppositum, si daretur verbum in beatis, illud haberet infinitatem simpliciter. Et ad probationem antecedentis respondetur, quod verbum quidem debet mensurari per actionem intelligendi, & illi proportionari immediatè, in quo defert à specie intelligibili, vt in argumento optimè dictum est. Dicimus tamen, quod verbum repræsentans Deum sicuti est, non potest mensurari per actionem finitam, & limitatam, nec habere proportionem cum illa, sed solum cum actione infinita, qualis est diuina actio. Ratio est. Quia vt probauimus in argumentis in oppositum, tale verbum contineret totam diuinam intelligibilitatem, ac subinde esset perfectum simpliciter. Et ita dici non potest nisi per actionem simpliciter infinitam, maxime quia verbum intelligibiliter continet rem repræsentatam, & est eiusdem rationis & speciei cum illa. Et ex dictis soluitur confirmatio argumenti.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod vt argumentum optimè probat, non est necessarium, quod verbum semper habeat tantam puritatem sicut species; nam commensuratur immediate per actionem intelligendi: dicimus tamen, quod Verbum Dei sicuti est, debet habere totam puritatem diuinam, cum habeat infinitatem, & ita non potest commensurari per actionem intelligendi finitam, vt diximus ad argumentum præcedens. Secundo respondetur, quod in casu argumenti verbum productum ab Angelo non est adæquatum speciei intelligibili, & ita nō hēt tāta puritatē sicut species intelligibilis, nec est omnino eiusdem rationis cum illa: cæterum si verbum esset adæquatum speciei, & contineret totam eius intelligibilitatem, tantam puritatem deberet habere, Verbum enim tunc esset omnino eiusdem ordinis, & speciei cum ipsa specie intelligibili. Verbum vero quod diuinam repræsentaret essentiam sicuti est, contineret totam diuinam intelligibilitatem, & ita esset omnino eiusdem puritatis, & perfectionis cum diuina essentia, & illi adæquatum, vt diximus de specie impressa.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod ratio quare non potest dari verbum Dei sicuti est, illa est, quia aliàs verbum contineret infinitatem in esse intelligibili, & cōsequenter esset infinitum simpliciter; nam intelligibilitas oritur ex entitate & actualitate. Vnde quamuis non sit inconueniens, quod in aliqua creatura reperiatur infinitas secundū quid, & in certo genere ex ordine transcendentali ad aliquid infinitū, vt patet in merito Christi; est tamen maximum inconueniens, quod in aliqua creatura reperiatur infinitas simpliciter, vel absolute loquendo, vel ex ordine ad aliquā rem infinitam, & ita non est eadem ratio de verbo & merito Christi, nam meritum Christi tantū habet infinitatem in certo genere. In genere meriti, & hoc potest illi competere per ordinem transcendentalē ad suppositum diuinum, cæterum verbum si daretur Dei sicuti est, esset infinitum simpliciter, quod non potest competere creaturæ ex ordine transcen-

dentali ad aliquid infinitum; nam infinitas simpliciter nullo modo potest competere creaturæ.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, cōcedendo maiore, & negatur minor, & ad probationem minoris respondetur, quod diuina essentia de se semper est actū intellecta in ordine ad diuinum in electum, imò in ordine ad quemcūque intellectum, quod si intellectus creatus non sēper actū intelligit diuinam essentiam, illud nō provenit ex defectu actualitatis diuinæ essentia, sed quia ipse intellectus creatus nō semper est in ultimo actu, cū non sit purus actus. Vnde quādo intellectus creatus per lumen gloriæ, & vnionem diuinæ essentia in ratione speciei intelligibilis eleuatur ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse, non est necessariū quod former verbum Dei sicuti est, nec formare potest, qm ipsa diuina essentia est in ultimo actu in esse intelligibili. Ad primam confirmationem respondetur, quod sicut essentia Angeli non est actū intelligibilis in ordine ad intellectum humanum absolute consideratum, & prout est in materia; ita diuina essentia non est actū intellecta in ordine ad intellectum creatum absolute consideratum. Cæterū sicut essentia Angeli esset actū intelligibilis in ordine ad intellectum humanum, si humanus intellectus eleuaretur ad modum cognoscendi Angelorum; ita etiā diuina essentia est actū intellecta in ordine ad intellectum creatum eleuatum ad modum cognoscendi Dei, sicut eleuatur intellectus creat' in patria. Itaq; sicut diuina essentia est actū intellecta in ordine ad diuinum intellectum, ita est actū intellecta in ordine ad intellectum creatum factum diuinum per participationem. Et ex his desumi potest argumentum ad probandum nostram secundam conclusionem, nam essentia Angeli quæ secundum se est actū intelligibilis, non solum est actū intelligibilis in ordine ad intellectum Angelicum, verum etiam in ordine ad intellectum humanum eleuatū ad modum intelligendi Angelorum. ergo diuina essentia quæ de se est actū intelligibilis, & intellecta, erit etiam actū intelligibilis, & intellecta in ordine ad intellectum eleuatum ad modū cognoscendi diuini intellectus. Consequentia constat ex paritate rationis. Verū est, quod maior distantia est inter intellectum creatum, & diuinam essentiam, quam inter Angelum, & humanum intellectum. Ad secundam confirmationem respondetur ex iam dictis ad argumentum, & ad primam confirmationem.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod intellectus ex natura sua habet illum modum operandi, vt. l. trahat res ad se, producendo verbum, vt optimè dictum est in argumento, illud tamen intelligendum est si res intellecta non sit iam tracta in esse intelligibili, in beatis verò ipsa diuina essentia est actū tracta & intellecta in ordine ad intellectum creatū, vt dictum est in præcedenti argumento. Ad confirmationem respondetur, quod vt diximus in solutione ad primum, verbum respectu intellectiōis habet se veluti terminus illius, & sicut specificarium, & sicut punctus respectu lineæ, & ita nos non dicimus, quod cognitio beatorum non habet verbum & terminum, & specificarium, sed quod diuinum verbum facit hæc omnia respectu talis intellectiōis, sicut personalitas & existentia verbi supplet rationem personalitatis & existentia creatæ. Ex dictis in hoc articulo soluitur sextum argumentum quæstionis octauæ principalis.

¶ Ad septimum argumentum quæstionis octauæ propositæ ad octauum principale.

Ad septimū quæst. octauæ articuli septimi.

ARTICVLVS VII.

Verum intellectus creatus possit per sua naturalia Deum, sicut est, videre.

QVI quidem articulus propositus est ad explicandam celsitudinem & eminentiam diuinæ cognoscibilitatis.

¶ Primo arguitur ad probandum partem affirmatiuam. Et arguitur argumento septimo ibi facto. Deus in ratione cognoscibilis continetur intra rationem obiecti intellectus creati, alias enim intellectus creatus, nec supernaturaliter posset Deum cognoscere, ergo intellectus creatus per sua naturalia habet virtutem cognoscendi Deum sicuti est. Probatur consequentia. Potentia habet virtutem naturalem ad attingendum suum obiectum. Quod si quis dicat, vt diximus in articulo secundo & tertio huius quæstionis, quod ratio obiecti intellectus creati reperitur in Deo prout in se est per excessum analogicum, & ita est obiectum improporcionatum, quod attingi non potest naturali virtute.

¶ Secundo arguitur contra hanc solutionem. Ex hoc quod Deus sit obiectum improporcionatum respectu intellectus creati per excessum analogicum, non tollitur quin intellectus creatus habeat virtutem naturalem ad illud attingendum, ergo. Consequentia est bona. Antecedens vero probatur. Intellectus creatus naturaliter, & per vires naturæ potest cognoscere omne ens, quod pertinet ad ordinem naturæ. sed intra ens ordinis naturalis clauditur Deus vt autor naturæ, tamen Deus vt sic est obiectum improporcionatum respectu creati intellectus, si quidem vt sic excedit analogice omnia alia entia, ergo. Confirmatur argumentum. Quamuis Deus prout in se est sit obiectum improporcionatum per excessum analogicum respectu intellectus creati, nihilominus continet rationem specificatiuam obiecti intellectus creati, alias nullo modo posset illam attingere, ergo intellectus creatus potest illam rationem ex proprijs viribus attingere.

¶ Tercio arguitur. Angelus inferior ex viribus naturæ potest cognoscere superiorem etiam si contineatur in supremo gradu naturæ intellectualis, potest (inquam) cognoscere intuitiue & quidditatiue secundum omnes, & secundum aliquos comprehensiuè, vt definitur in prima parte, qu. 56. artic. 2. ergo intellectus creatus, saltem supremi angeli ex viribus naturæ potest cognoscere quidditatiue & intuitiue Deum sicuti est. Probatur consequentia ex paritate rationis. Sicut enim Deus differt in modo essendi ab omni intellectu creato & ab omni creatura, ita etiam differt angelus supremus in modo essendi ab intellectu angeli inferioris. Et sicut Deus abstrahit magis à potentialitate quam intellectus creatus, ita angelus superior magis abstrahit à potentialitate quam intellectus angeli inferioris. Et hoc argumento impugnatur etiam ratio diuini Thomæ in prima parte, quæstione duodecima, articulo quarto.

¶ Quarto arguitur. Intellectus creatus habet naturalem virtutem respectu cognitionis Dei sicuti est, ergo intellectus creatus per sua naturalia potest cognoscere Deum sicuti est. Consequentia videtur bona. Antecedens probatur. Intellectus creatus per suam naturalem virtutem & perfectionem concurrat ad visionem Dei sicuti est. Nam virtus naturalis intellectus in patria hæt se vt principium vitale, ergo dicendum est quod aliquo modo intellectus creatus per sua naturalia cognoscere potest Deum sicuti est.

¶ In oppositum est. Deus est ipsum esse continens & ambiens omne esse, eleuatusq; ab omni potentialitate & corruptione, intellectus vero creatus non est ita purus & eleuatus ab omni corruptione & potentialitate vt constât. ergo.

¶ In hac difficultate fuit olim anno Domini 1314. circa tempora Ioannis XXII. error Begardorum & Beguinarum dicentium, quod omnis natura intellectualis in seipsa naturaliter est beata, & non per Dei gratiam, ac subinde ex hoc errore videtur aperte colligi, quod intellectus creatus per sua naturalia potest Deum cognoscere, nam in cognitione Dei consistit beatitudo creaturæ intellectualis.

¶ PRIMA conclusio. Impossibile est quod aliquis intellectus creatus vel creabilis quantumuis eleuatus, per sua naturalia Deum sicuti est, videat. Hæc conclusio probatur multis argumentis.

¶ Primo arguitur ex testimonijs Sacre scripturæ, adductis in secunda conclusione articuli secundi huius quæstionis, quibus probauimus Deum esse obiectum improporcionatum respectu creati intellectus. Omnia enim illa consequenter probant, quod intellectus creatus quantumuis eleuatus non potest cognoscere Deum sicuti est. Confirmantur omnia illa testimonia, nam Iob cap. 23. dicitur de Deo. *Si ad Orientem iero, non apparet, si ad Occidentem non intelligam eum, si ad sinistram, quid agam? non apprehendam eum, si vero ad dexteram non videbo illum.* In quo testimonio apertissime significatur, quod homo & creatura intellectualis virtute naturali non potest perungere ad perfectam Dei cognitionem. Ad cuius expositionem adnotandum cum Lyrano super istum locum, quod homo & creaturæ intellectuales ex creaturis ad cognitionem Dei ascendunt, secundum illud Sapientie 13. *A magnitudine & specie creatura, poterit cognoscibiliter creator horum videri.* Et Diuus Paulus ad Roman. 1. inquit. *A creatura mundi, &c.* inter creaturas vero visibiles firmamentum tenet primum locum, cuius motus incipit ab Oriente versus Occidentem, & quantum ad hoc dicit, *si ad Orientem iero*, motum firmamenti considerando, *non apparet*, scilicet, Deus ipse perfecte cognitus, quia licet firmamentum sit creatura valde nobilis & perfecta, tamen maximè deficit à perfectione creatoris. secundum vero locum tenet proprius motus planetarum, qui incipit ab Occidente tendens penes Orientem, & quantum ad hoc dicit, *si ad Occidentem me conuertero*, planetas & eorum motus considerando, *non intelligam eum*, scilicet, perfecte ea ratione qua dictum est de firmamento. *si ad sinistram*, id est, ad Aquilonem, considerando stabilitatem poli Arctici, & stellarum quæ mouentur propè ipsum, *quid agam?* quasi dicat, non habeo sufficiens medium, ad cognoscendum perfecte Deum. *si me vertam ad dexteram*, id est, ad Meridiem: unde est fortitudo luminis, *non videbo illum*, quia illud lumen est tantum corporale, & in infinitum deficiens à diuino lumine. Et eadem ratione Diuus Paulus primæ Corinth. cap. 2. dicit, quod *oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ preparauit Deus ijs qui diligunt illum.* Vt aperte significatur, quod creatus intellectus naturali virtute non potest perungere ad cognitionem diuinorum bonorum, & præcipue Deum sicuti est (quod est summum & maximum bonum præparatum diligentibus Deum) colligitur autè isto modo. Nam omnis cognitio naturalis hominis, quæ viribus naturæ haberi potest, fit per quedam ascensum à sensibus externis vsq; ad intellectum, & hæc est naturalis via. Cum igitur Paul. in illo loco dicat, quod

Prima conclusio.

Ijai. 64.

quod non est iste ascensus respectu Dei sicuti est, & bonorum supernaturalium manifeste; significat, quod cognitio Dei sicuti est, via naturali, & per vires naturæ haberi non potest. Confirmatur secundo ex locis adductis in secundo articulo huius quæstionis in primo argumento. Vbi Deus dicitur *inuisibilis, lux inaccessibilis*, & de Deo dicuntur alia huiusmodi, in quibus aperte significatur, quod viribus naturæ cognosci non potest ab intellectu creato. Confirmatur tertio. Quia in sacris literis visio Dei sicuti est tribuitur gratiæ, & dilectioni Dei Roma. 6. *gratia Dei vita æterna*, quæ nihil aliud est quam cognoscere Deum sicuti est, Ioan. 14. promittitur manifestatio Dei diligenti Deum, ac si per naturam, & ex viribus naturæ possemus habere talem cognitionem, non esset necessaria gratia nec charitas, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio. In eisdem sacris literis aperte significatur, quod cognitio fidei, quæ habetur in via sit donum Dei, & quod habeatur ex diuina gratia, & reuelatione, & nullo modo ex viribus naturæ, ergo à fortiori dicendum est, quod visio Dei sicuti est non potest haberi ex viribus naturæ, sed per Dei gratiam. Probatur cōsequentia. Quia visio Dei sicuti est, supernaturalior est altior, & eminentior quam cognitio fidei, ut elegantissime docet Caietan. secunda secundæ, quæstio. 71. artic. secundo circa solutionem ad tertium, nam existimat, quod visio Dei sicuti est non potest esse eiusdem speciei cum cognitione aliqua naturali nec quantum ad substantiam actus quamvis oppositum dicat de actu fidei, quia non est ita supernaturalis. Antecedens vero probatur, ad Ephesios 2. *Gratia enim estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis: Dei enim donum est*, &c. Et idem habetur in multis alijs innumeris locis, est tamen insignis locus Diui Matthæi 16. Vbi hoc aperte significatur secundum doctrinam Diui Hieronymi ibidem. Nam loquens de mirabili illa confessione Petri: *tu es Christus filius Dei viui*, profundissime philosophatur, dicens. *Quod in illo pronomine, Vos autem quem me esse dicitis, significatur, quod Apostoli qui mysteria fidei cognouerunt non tamen, ut homines quam ut dii sunt, & quod non habens illam cognitionem, ut homines, sed ut dii per participationem. Quia in illo loco Christus condistinguit illos contra homines, nam cum dixisset quem dicunt homines, &c. quod intelligitur cum duplicatione in quantum homines. Declaratis hominum opinionibus, qui de Christo, ut homines tantum senserunt, statim subdit. Vos autem, &c. quasi extra hominum numerum eos separans, ut dicit Hieronymus. Nam qui de filio hominis loquuntur, homines sunt, & ut homines loquuntur, qui veritatem eius intelligunt, non homines, sed dii appellantur. ergo à fortiori cognitio Dei sicuti est, quæ est excellentior, & supernaturalior, quam cognitio fidei dijs competit non hominibus, ac subinde non potest haberi ex viribus naturæ, sed ex diuina gratia per quam homo eleuatur ad tam eminentem cognitionem.*

¶ Tertio probatur conclusio. Quia oppositus error damnatus est in Concilio Viennensi, & habetur in Clementina ad nostrum de hæreticis; vbi expressè definitur, quod homo indiget lumine gloriæ ad videndum Deum sicuti est, tamen si intellectus creatus ex viribus naturalibus posset pertingere ad huiusmodi visionem, non esset necessarium lumen gloriæ, ergo.

¶ Quarto probatur conclusio autoritate omnium Sanctorum, qui illam docent in locis citatis supra in articulo huius quæstionis in secunda conclusione, & in secunda probatione illius. insuper est optimum testimonium D. Dionys. cap. 7. de diuinis

nominiibus: vbi Deum vocat *non intelligibilem*, quoniam propter suam summam intelligibilitatem non potest cognosci ab intellectu creato naturali virtute. Et subdit loquens de Deo secundum se *ignotum enim est hoc, & omnem intellectum, & rationem, & mentem excedens*, nam ut dicit D. Thomas ibidē lectione 4. *diuina essentia prout est in se, est ignota creatura & excedit non solum sensum, sed etiam omnem rationem humanam, & etiam omnem mentem angelicam quantum ad naturalem virtutem rationis, & mentis. Unde non potest aliter conuenire alicui nisi ex dono gratiæ*, & alia innumera testimonia adduci possent ex sanctis, sed non est necessarium.

¶ Quinto probatur conclusio demonstrationibus, & in illis adducuntur loca D. Thom. vbi tenet istam conclus. Prima demonstratio est. Cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ, sed modus essendi diuinæ essentia excedit in infinitum modum essendi cuiuslibet intellectus creati. ergo cognitio Dei sicuti est excedit omnem naturam intellectus creati, ac subinde haberi non potest ex viribus illius naturalibus. Consequentia est bona. Maior probatur. Cognitio fit secundum quod cognitum est in cognoscente, & secundum modum cognoscentis, nam vnumquodque recipitur ad modum recipientis. Minor vero probatur. Nam proprius modus essendi Dei est, ut sit suum esse subsistens, proprius autem modus essendi intellectus creati deficit ab hoc, nam non est suum esse subsistens, sed habet aliquid admixtum potentialitatis. Hæc ratio procedit de cognitione distincta, & quidditatiua, & est D. Th. prima par. quæst. 12. art. 4. & 3. contra gent. cap. 52.

¶ Sed ut hanc elegantissimam rationem explicemus, dubium est de illa, an optimè procedat. Ratio dubitandi est. Quoniam ex illo fundamento, cognitum est in cognoscente secundum naturam cognoscentis non sequitur, quod in notitia clara quidditatiua debeat esse æqualitas, vel excellentia inter naturam cognoscentis, & inter obiectum cognitum, quod intendit D. Th. sed solum potest colligi, quod cognitio fit perfectio proportionata naturæ cognoscenti ut constat, ergo. Confirmatur primo. Ex proportionem enim inter obiectum, & potentiam magis sequitur dissimilitudo, & inæqualitas sicut inter motum & mobile, materiam, & formam, talis enim proportio est inter obiectum, & potentiam, ergo. Confirmatur secundo. Ex hac ratione sequitur, quod intellectus creatus etiā illustratus lumine gloriæ nō possit pertingere ad cognitionem Dei sicuti est, siquidem et cum lumine gloriæ non habet æqualitatem cum diuino esse. Consequens autem est falsum, ergo: & denique confirmari potest tertio argumento facto in principio de angelo inferiori respectu superioris.

¶ Propter hæc argumenta Scotus in 1. d. 3. q. 3. & in 4. d. 49. q. 11. & quodl. 14. artic. 2. impugnatur rationem D. Tho. Et illum sequitur Gabriel & multi alij. Et assignant aliam rationem, videlicet, quod licet Deus sit præsens omnibus rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam in esse entitativo, in esse tamen intelligibili, & obiectiuo non est præsens alicui intellectui creato præsentia naturali, nec ipse intellectus potest sibi facere Deum præsentem, sed oportet, quod Deus per gratiam se faciat præsentem intellectui creato, ut ab ipso cognoscatur. Hæc autem ratio nihil explicat, quoniam nō reddit causam propter quam Deus in esse intelligibili non sit præsens intellectui creato, nec virtute illius, & luminis naturalis possit fieri præsens. Hanc autem rationem, & causam explicat ratio D. Thomæ.

¶ Vnde respondetur ad dubium, quod ratio D. Tho. est optima loquendo, ut diximus de notitia.

¶ Et quid-

Prima demonstratio

Dubium

quidditatiua clara, non de notitia confusa, quæ haberi potest de Deo per effectus. Ad cuius expositionem notandum est primo cum Caietan. in 1. parte, quæst. 12. art. 4. quod ut docet D. Thom. in eadem parte, quæst. 14. art. 14. art. 1. radicaliter initium cognitionis est ex eo, quod natura aliqua est non solum ipsa, sed alia. Et quoniam esse alia non contingit tantum vno modo, diuersi ordines cognoscentium surgunt ex diuersis modis essendi alia. Diuersi autem modi essendi alia surgunt ex diuersis gradibus ipsarum naturarum, quæ sunt non solum ipsæ, sed & alia. Et propterea secundum diuersum ordinem ipsarum naturarum cognoscentium oportet ponere diuersos modos quibus cognoscens est cognitum. Et ex hoc manifeste sequitur, quod esse cognitum, modificatur secundum modum naturæ cognoscentis, & non e conuerso. Et quia cognitio naturalis sequitur modum quo naturaliter cognoscens est cognitum, ideo oportet quod mensura naturalis cognitionis sit ipsa cognoscentis natura, v. C. quia anima rationalis (quæ tenet infimum locum inter intellectuales substantias) & est in materia, inde est, quod recipit cognita modo veluti materiali per ordinem adphantasmata, & eius naturalis virtus non se extendit ad hoc quod sit illa cognoscibilia, quæ sunt separata à materia. Angelus vero qui est eleuatoris, & purioris naturæ, utpote, quæ non est in materia, ipse est alia excellentiori modo, & nobiliori. Igitur vis rationis hæc est, cognitum est in cognoscente secundum modum naturæ cognoscentis, & cognitio sit secundum modum quo cognitum est in cognoscente. ergo si natura cognoscentis sit inferioris ordinis, & rationis quam sit natura cognita, non poterit ex proprijs viribus ad visionem illius se extendere. Probatur consequentia. Nā natura cognoscens non est aliud nisi modo proprio sibi inferiori, & diminuta quadam ratione, & participatione, quod non sufficit ad visionem. Tunc ultra, sed diuinum esse est altissimi ordinis utpote rex & princeps seculorum abstrahens ab omni potentialitate, intellectus vero creatus quantumuis eleuatus, & perfectus non abstrahit à potentialitate, ac subinde est inferioris. ergo per sua naturalia, & secundum modum suum non potest perungere ad cognitionem Dei sicuti est. Confirmatur, & explicatur. Intellectus humanus pro isto statu non potest ex proprijs viribus naturalibus perungere ad cognitionem angeli sicuti est, quia angelus altioris est, & purioris ordinis in modo essendi, ut patet, nā intellectus humanus est in materia, angelus vero est forma abstracta à materia, sed in modo essendi magis distat Deus ab omni intellectu creato, quam angelus ab intellectu humano, & est altioris rationis, nam Deus est actus purus abstrahens ab omni potentialitate, non vero intellectus creatus. ergo.

¶ Secundo notandum est cum Ferras. 3. contra gent. cap. 52. ut hoc amplius intelligatur, quod cum intellectio fiat per hoc, quod intellectus aliqua forma intelligibili actuat, operatio autem intellectus suo principio formali proportionatur, ut s. nobilioris principij nobilior sit operatio propria, & perfectioris perfectior, & ut non possit se extendere ultra conditionem ipsius, ideo necessarium est ut modus intellectus accipiatur ex conditione speciei intelligibilis qua intellectus intelligit, conditio autem speciei intelligibilis proportionatur naturæ intelligentis, quia, videlicet, in quantum species est rei intellectæ ex conditione naturæ intelligentis accipit suæ perfectionis limitationem, & determinationem. Quia si natura intelligens rem aliquam sit eiusdem modi essendi cum re intellectæ, species intelligibilis qua naturaliter rem intelligit erit perfecta forma rei intellectæ propter adæquationem intelligentis ad

rem intellectam in modo essendi, si autem natura intelligens sit inferioris modi essendi quam sit res intellecta, forma ipsa intellectus erit imperfecta forma rei intellectæ, ipsam non quidditatiue, sed imperfecte representans. Vide Ferras. ibi. Ex quo infert D. Thom. 1. part. quæst. 108. art. 6. ad tertium, quod superiora nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus, inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus, quam in seipsis. & idem docet in 2. 2. quæst. 23. artic. 6. ad primum. Et ratio Diu. Thom. est. Quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, & ita natura quod superior est, & perfectior, perfectiori modo recipit res intellectas in se, & per puriores, & perfectiores species. Homo enim quoniam est in materia abstrahit species à quidditate rei materialis, & recipiuntur in intellectu humano, qui est forma corporis. Angeli vero perfectiores & puriores habent species. Igitur vis rationis est hæc: omnis intellectus creatus secundum naturam suam est aliquid potentiale habens admixtam potentialitatem, ergo ex natura sua solum potest actuari per species quæ habet admixtam potentialitatem, ac subinde per sua naturalia non potest cognoscere Deum sicuti est; nam ipse nihil habet admixtum potentialitatis, sed est purissimus actus. Vnde quando cognoscitur Deus per species naturales ordinis inferioris, & potentiales, cognoscitur diminuta quadam ratione, & dicitur descendere ad intellectum creatum, ut docet Augustinus tracta. primo in Ioan. explicans illud primæ Corinth. 2. nec in cor hominis ascenderunt, nam non cognoscitur ita perfecta cognitione sicut eius natura exigit. Confirmatur argumentum, & explicatur. Quia homo non potest cognoscere angelum sicuti est, quoniam species intellectus humani sunt acceptæ à rebus materialibus proportionatis ipsi humano intellectui, & ita non sunt ita puræ sicut ipse angelus. Sed in puritate magis distat Deus à quocunque intellectu creato quam angelus ab intellectu humano, cum ipse sit purus actus, non vero intellectus creatus. ergo: vnde ad rationem factam in oppositum responderetur, quod ex dictis aperte colligitur ex hoc quod cognitio naturalis debet proportionari naturæ cognoscenti, quod natura cognoscens non potest esse inferioris ordinis quam natura cognita quidditatiue, aliàs talis cognitio excederet vires inferioris. Nec D. Tho. vult æqualitatem, seu similitudinem inter cognitum, & naturam cognoscentiam secundum se, sed solum docet, quod inter cognitum, & naturam cognoscentiam non debet esse excessus ex parte cogniti, & sermo est de excessu in modo essendi generico, ut postea in solutione ad tertium articuli dicemus, nam intellectus diuinus, & angelicus excedit hæc omnia genere, & plusquam genere, tamen hæc omnia cognoscit quidditatiue. Et per hoc patet ad primam confirmationem. Ad secundam confirmationem dicemus articulo sequenti quomodo intellectus illustratus lumine gloriæ potest perungere ad cognitionem Dei sicuti est. Ad tertiam confirmationem etiam dicemus in solutione ad tertium huius articuli, nam ibi ponitur hoc argumentum.

¶ Secunda demonstratio. Cognoscere Deum clare, & intuitiue est proprium, & naturale Deo soli sicuti est proprium, & naturale igni calefacere, & soli illuminare. ergo creatura ex proprijs viribus naturalibus non potest cognoscere Deum sicuti est. Probatur consequentia. Nā quod est proprium superioris naturæ non potest illud consequi natura inferior ex proprijs viribus nisi per actionem superioris naturæ, & virtutis illius, cuius est proprium, ut constat in exemplis allatis, nā nihil potest calefacere nisi virtute ignis, & per participationem illius, & nihil potest illi;

Secunda demonstratio

illuminare nisi per virtutem Solis, & per participationem illius. Antecedens vero constat. Operari enim per propriam formam solum, est naturale, & proprium illi cui est intima, & propria; alteri vero cui est extranea non est proprium, & naturale. hac demonstratione videtur D. Thom. 3. contra gent. cap. 52. Confirmatur primo. D. Thom. in 2. 2. q. 2. art. 3. loquens de motu fidei dicit, quod conuenit creatura intellectuali non ex propriis viribus, sed ex motione auctoris gratiæ, qui est ordinis superioris sicut motus fluxus, & refluxus conuenit aque ex motione superioris agentis, quoniam cognitio diuina est propria, & naturalis soli Deo, sed eleuatur, & supernaturaliior est cognitio clara Dei, ergo non potest competere creaturæ intellectuali ex propriis viribus naturalibus, sed ex motione Dei auctoris gratiæ. Confirmatur secundo ex doctrina, & ratione D. Thom. in eadem 2. 2. q. 6. art. 1. Ex hoc quod creatura intellectualis assentiendo his quæ sunt fidei, ut oportet eleuatur supra totam naturam, colligit, quod hoc ei debet competere ex supernaturali principio, & quod non potest ei competere ex naturalibus viribus, nam vis naturalis tantum se extendit ad ea, quæ intra naturæ ordinem continentur. sed in clara Dei visione multo magis eleuatur creatura intellectualis supra totam naturam, nam ut constat visio beata eleuatur est, & supernaturalior, ergo talis visio non potest ei competere ex viribus naturæ. Vide Caiet. in 2. 2. quæst. 23. art. 2. ubi explicat optimè quomodo videre Deum sit proprium Dei, de quo nos dicemus articulo sequenti.

Tertia demonstratio

¶ Tertia demonstratio. Ad hoc, quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, necessarium est, ut diximus articulo quarto huius quæstionis, quod essentia diuina vniatur illi in ratione speciei intelligibilis, nam per nullam speciem creatam videri potest. sed essentia diuina non vnicitur intellectui creato, nec vniri potest ex viribus naturæ, sed per Dei actionem. ergo videre Deum non potest illi competere per sua naturalia. Consequentia est bona. Minor probatur. Nulla enim potest esse virtus naturalis ad vniendam diuinam essentiam cum intellectu creato, & ut dicemus articulo sequenti, essentia diuina non potest illi vniri nisi mediante lumine gloriæ supernaturali. ergo. Confirmatur, nam forma alicui propria non fit alterius, nisi eo agente. sed diuina essentia est propria, & connaturalis Deo, ut constat. ergo non potest fieri alterius nisi per Dei actionem, ac subinde non ex viribus naturalibus. Maior probatur illis exemplis adductis, nam calor qui est forma propria ignis, non fit alterius nisi per actionem ipsius ignis, & lux, quæ est propria Soli non fit alterius, nisi per actionem Solis. Et huius ratio est clara. Quia agens agit suum simile in quantum suam formam communicat. hac demonstratione videtur Diuus Thomas tertio contra gentes, capit. 52. & in quarto, distinctione quadragesima nona, quæstione secunda, articulo sexto, & de veritate, quæst. octaua artic. 8.

Quarta demonstratio

¶ Quarta demonstratio. Id quod est per se tale, est causa eius, quod est per aliud, ut constat in istis exemplis sæpe adductis. sed intellectus diuinus per seipsum essentia Dei videt, nam intellectus diuinus est ipsa essentia diuina, intellectus autem creatus videt diuinam essentiam per seipsam quasi per aliud à se. ergo videre Deum non potest illi competere nisi per actionem Dei, ac subinde non ex viribus naturalibus.

Ultima demonstratio

¶ Ultima demonstratio desumitur ex eo, quod Deus est obiectum improporcionatum respectu intellectus creati, ut demonstrauimus supra articulo secundo huius quæstionis in secunda conclusione.

ergo intellectus creatus naturali virtute non potest pertingere ad cognitionem Dei sicuti est. Probatur consequentia. Nam potentia naturali virtute non potest attingere obiectum sibi improporcionatum, ideo enim dicitur improporcionatum, quia potentia non habet naturalem virtutem proporcionatam tali obiecto. Confirmatur argumentum. Intellectus humanus virtute naturali non potest cognoscere quidditatem angelicam pro isto statu prout in se est, quoniam est obiectum improporcionatum respectu intellectus humani. ergo multo minus intellectus creatus quantumuis eleuatus virtute naturali poterit cognoscere Deum sicuti est. Probatur consequentia. Quia Deus prout in se est maiori excessu excedit intellectum creatum in ratione obiecti improporcionati, quam quidditas angelica humanum intellectum; nam quidditas angelica solum excedit intellectum humanum excessu quodam veluti accidentali intra eandem rationem vniuocam, ut diximus in articulo primo huius quæstionis in solutione ad secundum. Deus vero excedit omnem intellectum creatum in ratione obiecti improporcionati excessu quodam analogico, & altioris rationis, ut diximus in artic. 2. huius quæstionis, conclus. 3. ergo.

¶ SECUNDA conclusio. Intellectus creatus etiam si infimus sit in se habet naturalem virtutem veluti radicalem, ut pertingere possit per Dei gratiā ad cognoscendum Deum sicuti est. Itaque ipsa naturalis virtus intellectus creati est tanta, ut ipsa possit attingere ad visionem Dei. Non enim est imaginandum, quod solum lumen gloriæ attingit ad cognitionem Dei sicuti est, sed etiam ipsa naturalis virtus intellectus concurrat ad illam cognitionem, & sicut diximus in articulo secundo huius quæstionis ad tertium argumentum in prima solutione, quod sicut intellectus etiam seclusa specie intelligibili est virtus actiua per seipsum, quoniam ipse intellectus de se est principium vitale, quod de sua ratione habet quod factus in actu per speciem possit cum illa concurrere actiue: non dissimiliter intellectus creatus secundum suam naturam habet virtutem radicalem, ita ut perfectus, & illustratus per lumen gloriæ possit ipsa naturalis virtus concurrere actiue ad cognitionem Dei sicuti est, & ex sua natura habet ut possit eleuari per lumen gloriæ, quamuis exemplum non teneat in omnibus, ut clare patet. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur conclusio autoritate D. Th. 1. par. quæst. 12. art. 4. ad tertium. Vbi expresse docet quod natura intellectus etiam infimi talis est per suam naturam, & talem virtutem habet, ut possit eleuari per Dei gratiam ad hoc, quod cognoscat ipsum esse per essentiam, constituit enim differentiam inter potentiam visiuam, & intellectum, nam potentia visiuam quoniam materialis est concernens materiam, & attingens rem ut hanc, non habet naturalem virtutem radicalem, ut eleuari possit ad cognoscendum aliquid immateriale. Cæterum intellectus creatus quicumque sit, quia est eleuatus à materia aliquo modo, talem habet naturam, & virtutem naturalem, ut eleuari possit per gratiam ad cognoscendum Deum sicuti est.

¶ Secundo probatur conclusio à priori duabus rationibus factis supra art. 2. huius quæstionis in coroll. primæ conclusionis. Altera quidē ratio desumitur ex infinitate, & vniuersalitate obiecti intellectus creati, quod est ens in quantum ens loquendo de obiecto extensiuo. Vnde colligitur quod ex sua natura habet virtutem, ut eleuari possit ad attingendum omne ens. Et ita D. Th. 2. 2. q. 2. ar. 3. ex hac vniuersalitate ex parte obiecti colligit, quod per suam naturam habet creatura intellectualis, & rationalis, quod possit eleuari

ad aliquid supernaturale, vt ad motum fidei, & visionis clarę. Dicit enim, quod *sola creatura rationalis habet immediatum ordinem ad Deum, quia cetera creatura non attingunt aliquid vniuersale, sed solum aliquid particulare, &c.* Natura autem rationalis in quantum cognoscit vniuersalem boni, & entis, rationem habet immediatum ordinem ad vniuersale essendi principium. Altera verò ratio desumitur ex immortalitate potentie, nam ex eo, quod intellectus aliquantulum est eleuatus à materia, talem naturam, & virtutem habet, vt possit attingere Deum sicuti est, qui est maximè eleuatus à materia, eleuatus tamen per gratiā, & per diuinam virtutem.

¶ Tertio probari etiam potest à priori. Vt diximus in illa conclusione citata, Deus prout est in se summè, & maximè cognoscibilis, continetur intrarationem formalem obiecti intellectus creati, saltem analogicè, vt diximus in tertia conclusione. ergo in ipsa natura intellectus est virtus naturalis radicalis, vt possit cognoscere Deum sicuti est. Probatur consequentia. Potentia enim respectu proprii obiecti semper habet aliquam virtutem naturalem. Confirmatur intellectus humanus naturalem habet virtutem etiam dum est in hac vitā, vt eleuari possit ad cognoscendam formam angelicam sicuti est, quamuis sit obiectum improporcionatum, ergo idem dicendum est de intellectu creato respectu Dei sicuti est, suo modo loquendo. Dixi, suo modo, nam maior improporcionatio est inter Deum sicuti est, & intellectū creatum, quam inter angelum, & humanum intellectum.

¶ Quarto probatur hæc conclusio à posteriori, & ab effectu, ratione D. Tho. in illa solutione ad tertium citata. Intellectus creatus quantumuis infimus quia est potentia aliquantulum abstracta à materia, licet sit in materia, habet virtutem separandi formam à materia, & potest considerare ipsam formam præscindendo à materia, vt constat experientia in intellectu humano. Et quamuis omnis intellectus creatus quantumuis eleuatus, habeat esse concretum, & determinatum per essentiam, cum non sit actus purus, tamen habet virtutem, & efficaciam ad præscindendum ipsum esse, considerando ipsum esse, nihil considerando de essentia, vt constat experientia. ergo in natura ipsa intellectus creati est naturalis virtus radicalis, vt eleuari possit ad cognoscendum Deum, sicuti est. Probatur consequentia. Quia Deus in se nihil aliud est, quam forma quædam abstractissima, & ipsum esse purissimum.

¶ Vltimo probatur conclusio. Vt dicemus articulo sequenti. lumen glorię est habitus quidam intellectus creati, ergo naturalis perfectio intellectus creati per ipsum perficitur ad cognoscendum Deum sicuti est, nam proprium est habitus esse perfectionē virtutis naturalis potentie, ac subinde ipsa naturalis potentia habet virtutem naturalem radicalem ad visionem Dei sicuti est, hoc autem explicabitur amplius articulo sequenti.

¶ Ad argumenta facta in principio, quæ procedunt contra primam conclusionem, respondetur. Ad primum argumentum articuli, quod est septimū quæstionis octauę, respondetur, quod solutio ibi posita est optima. Nam Deus prout in se, est obiectum improporcionatum per excessum analogicum, & ita naturali virtute non potest intellectus creatus illud attingere, nam si intellectus creatus naturaliter non potest inclinari ad Deum. propter istum excessum, vt diximus articulo tertio: multò minù poterit illū consequi naturali virtute, & ita omnes Theologi fatentur, quod Deus prout in se est, est finis superna naturalis quantum ad assequutionem.

¶ Ad secundum articuli, quod est replica con-

tra hanc solutionem, respondetur optimè supra in articulo tertio huius quæstionis in solutione ad tertium argumentum articuli, vide solutionem ibi, & ibi etiam respondetur ad confirmationem, in responsione ad tertiam probationem antecedentis.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod angelus inferior eundem modum essendi habet genericum cum superiori. Omnes enim conueniunt in hoc, quod sunt formę à materia separatę, & omnes pertinent ad gradum intellectualitatis, quamuis superior in sua ratione specifica sit excellentior, sed tamen modi essendi, qui distinguunt modos cognoscibilitatis, non distinguuntur per differentias específicas, sed per gradus genericos secundū quod esse recipitur in materia, aut est sine materia, receptum in essentia, aut est omnino subsistens, & purum esse. Et ita distinguit illos. Diuus Thomas prima parte, quæstione duodecima, articulo quarto. Itaque omnes Angeli pertinent ad eundem gradum intellectualitatis. Vnde vnus non est obiectum improporcionatum respectu alterius, & potest cognosci ab alio virtute naturali, Deus vero pertinet etiam ad altissimum intellectualitatis gradum, vt per se constat, cum sit rex & princeps totius intellectualitatis, vtpote actus purus, & ita intellectus creatus, qui est pura potetia: vel si dicit actum, dicit illum admixtum, cum potentia non potest pertinere ad cognitionem Dei sicuti est virtute naturali.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur ex dictis in secunda conclusione. Et ex dictis in hoc articulo. soluitur argumentum septimum quæstionis octauę propositum ad octauum principale.

¶ Ad octauum argumentum quæstionis propositum ad octauum principale.

Ad octauam quæstionis propositam ad octauum principale, est artic. 8.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ad cognoscendum diuinum esse prout in se est, intellectus creatus indigeat lumine glorię.

ET videtur vera pars negatiua huius articuli.

¶ Primo arguitur argumento octauo huius quæstionis. Vt constat ex dictis in prima cōclusionē huius quæstionis. Deus per se est maximè lucidus, & summè cognoscibilis, imò est ipsa lux, & cognoscibilitas spiritalis, ergo nō indiget lumine glorię intellectus creatus ad cognitionem illius. Probatur consequentia. In sensibilibus ipsa lux non indiget alio lumine vt videatur, sed per seipsum est visibilis.

¶ Secundo arguitur. Si lumen glorię esset necessarium ad cognoscendum Deum sicuti est, maximè, vt dispositio qua disponatur intellectus creatus, vt essentia diuina vniatur illi in ratione speciei, & formę intelligibilis, ita docet Diu. Tho. 1. par. q. 12. art. 5. & tertio contra gent. c. 53. Sed hæc ratio nulla est, ergo. Minor probatur. Quia diuina essentia non vnitur intellectui beati in ratione formę, sed per modum causę partialis concurrentis cum intellectu creato ad producendam visionem beatam. ergo lumen glorię non disponit intellectū, vt illi vniatur essentia diuina per modum formę intelligibilis. Antecedens probatur. Quia diuina essentia non potest supplere rationem formę, ergo non vnitur intellectui beati per modum formę. Consequentia vero probatur. Vt diuina essentia vniatur intellectui beati per modum causę partialis cōcurrentis cum intellectu ad visionē beatam, nulla requiritur dispositio ex parte intellectus, nam vt duæ causę partialiter concurrant ad eundem effectum, nulla dispositio ponitur præuiā ex parte

parte vnius vel alterius causæ, vt constat quando duo homines partialiter concurrunt ad portandum eundem lapidem, vel ad produendum eundem effectum. Confirmatur argumentum. Quamuis admittamus essentiam diuinam vniri intellectui beati per modum formæ, illa non est forma principalis & vltima in visione beata, nam actus præcipuus & principaliter intensus in quacunque cognitione non est species intelligibilis, sed ipsa actualis cognitio, sed dispositio solum est requisita ad formam principalem & vltimam, ergo ad vniõnem diuinæ essentia cum intellectu beati non est ponenda aliqua præuia dispositio. Minor probatur. In generatione naturali, verbi causa, ignis solum ponitur dispositio ad formam substantialem ignis, quæ est vltimas terminus generationis, alias enim ad ipsam dispositionem quæ est quædam forma, esset necessaria alia dispositio, & sic in infinitum.

¶ Tercio arguitur ad idem. Vnio hypostatica, quæ verbum diuinum vnitur humanitati, maior est & principalior, quia vniõ diuinæ essentia cum intellectu beati in ratione speciei intelligibilis, vt auctor est D. Th. 3. p. q. 2. a. 9. tamen ad hoc quod verbum diuinum vnatur humanitati vniõne hypostatica non requiritur aliqua dispositio, vt auctor est idem D. Th. in eadem 3. p. q. 7. ar. vltimo. ergo lumen gloriæ non est necessarium ad vniõnem diuinæ essentia cum intellectu beati. Confirmatur argumentum. Per vniõnem hypostaticam natura humana eleuatur ad aliquid quod excedit totam naturam vt constat, tamen non est necessarium quod natura humana disponatur aliqua dispositione quæ sit præuia totam naturam, ergo quamuis in visione beata intellectus eleuetur supra totam naturam per vniõnem diuinæ essentia cum intellectu in ratione speciei intelligibilis, non est necessarium, quod disponatur per lumen gloriæ supernaturale.

¶ Quarto arguitur. Si lumen gloriæ esset necessarium ad cognoscendum Deum sicuti est, maxime vt sit virtus factiua visionis beata, quoniam intellectus creatus per sua naturalia non potest cognoscere Deum sicuti est, vt diximus articulo præcedenti, sed hæc ratio est nulla: ergo. Consequentia est bona. Maior constat. Nam illa est ratio D. Th. in locis allegatis in 2. argumento. Maior probatur. Visio enim beata non producit ab intellectu creato effectiue, sed à solo Deo: ergo intellectus creatus non indiget lumine gloriæ ad produendam visionem effectiue, consequentia est euident. Antecedens probatur. Nam visio beata est præmium nostrum: ergo à solo Deo prouenit effectiue. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Sicut meritum prouenit à solo merente effectiue, ita præmium debet esse solum à præmiante in genere causæ efficietis. Ex hoc est quod dicit Christus Ioan. 10. *Ego vitam eternam do eis.* Confirmatur argumentum. Nam alias sequitur quod creatura se beatificaret effectiue, consequens autem est maxime absurdum: ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quia creatura concurret ad productionem visionis effectiue.

¶ Quinto arguitur ad idem, Deus vt auctor gratiæ, & bonorum supernaturalium est causa principalis & particularis visionis beatificæ: ergo creatura, non est causa principalis, & particularis talis visionis, ac subinde non est necessarium lumen gloriæ in beatis. Vltima consequentia est euident. Nā lumen gloriæ necessarium est ad hoc quod intellectus creatus producat visionem, & ita si creatura non concurret ad illam, non erit necessarium. Prima vero consequentia probatur. Quia eiusdem actionis non possent dari duo agentia principalia & par-

ticularia. Antecedens verò constat, visio enim beata pertinet ad ordinem diuinum, & supernaturalem vt patet: ergo eius causa principalis, & particularis est Deus vt auctor gratiæ, Probatur consequentia. Quia bona ordinis supernaturalis non reducuntur in Deum tamquam in causam vniuersalem, sed tamquam in particularem, cum sint propria Dei, sicut est proprium ignis calor, & solis lux. Confirmatur argumentum, nam quando aliqua actio est propria superiori, semper tribuitur illi, non vt agenti vniuersali, sed vt particulari, cui correspondet talis actio, calefacere enim semper tribuitur igni hoc modo, & illuminare soli, sed videre Deum est propria & naturalis actio Dei: ergo debet tribui Deo vt agenti principali, & particulari, ac subinde non creaturæ, nisi tanquam sustentanti rationem agendi.

¶ Sexto arguitur ad idem: lumen gloriæ non est causa visionis totalis, nec partialis: ergo nulla ratione est causa, ac subinde non est necessarium, propter visionem efficiendam. Vtraque consequentia est bona. Antecedens verò probatur. Et quid quantum ad primam partem, videlicet, quod non sit causa totalis probatur. Nam intellectus etiam concurret ad illam visionem, illa enim visio habet à naturali virtute intellectus, quod sit vitalis operatio vt constat: ergo intellectus concurret ad illam visionem per suam naturalem virtutem. Probatur consequentia. Quia operatio ex eo est vitalis, quia procedit à principio viuente coniuncto mouente se ad talem operationem: huiusmodi autem principium in visione beata non est lumen gloriæ. Tum quia non se mouet ad hanc visionem, non enim videt lumen gloriæ, sed intellectus. Tum etiam, quia cum lumen gloriæ non sit intrinsecum essentia anime in qua debet esse radix vitæ, non potest esse principium vitale: ergo visio beata habet vitalitatem à naturali virtute vitali intellectus. Quo ad secundam vero partem, scilicet, quod non sit partialis probatur. Nā in visione beatifica tota virtus actiua illius debet esse supernaturalis, virtus enim naturalis non potest attingere visionem beatificam, vt diximus articulo præcedenti: ergo lumen gloriæ non potest esse virtus partialis, nam virtus intellectus vt condistincta à lumine gloriæ est naturalis.

¶ Septimo arguitur. Quia si lumen gloriæ esset necessarium in beatis, maxime ad confortandam potentiam intellectiuiam beati vt videre possit, sed ad hoc non est necessarium: ergo. Consequentia est bona. Maior constat ex doctrina D. Th. 1. par. q. 12. a. 5. Minor vero probatur. Quia lumen gloriæ, vel confortat potentiam intendendo virtutem potentia, sicut calor qui est in aqua, confortatur ab igne, vel per modum agentis partialis. Sed nullo aliorum modorum potest confortare intellectum creatum: ergo. Minor probatur. Et quidem quod non per modum agentis partialis, probatum est argumento præcedenti. Quod vero non fiat per modum intensiõis probatur. Quia huiusmodi intensio fieri nõ potest, nisi virtus intensa, & remissa sit eiusdem ordinis, & rationis sicut calor intensus & remissus. At lumen gloriæ est alterius omnino rationis, & ordinis à virtute naturali intellectus. Item nam intellectus creatus nullam virtutem habet ex natura sua circa Deum sicuti est: ergo non potest intendi illa virtus.

¶ Octauo igitur. Nam si lumen gloriæ est necessarium, ad hoc potissimum esset vt intellectus creatus qui ex natura sua est improporcionatus cum diuina essentia prout in se est, proportionetur illi per hoc lumen, sed hæc ratio nihil valet: ergo. Consequentia est bona. Maior constat ex dictis in articulo præcedenti. Minor probatur. Nam ad hoc supposito

posito lumine gloriæ intellectus manet impropor-
tionatus cum diuina essentia. Quia intellectus crea-
tus etiam illustratus lumine gloriæ est aliquid crea-
tum, & finitum; diuina vero essentia est aliquid in-
finitum. Confirmatur argumentum, & explicatur.
Quia ut dictum est supra articulo secundo huius
quæstionis in secundo notabili. Ad rationem obie-
cti proportionati necessarium est, quod potentia
conueniat in modo essendi cum obiecto. Sed intel-
lectus quantumuis eleuatus per lumen gloriæ, non
conuenit in modo essendi cum diuina essentia; nam
diuina essentia abstrahit ab omni potentialitate,
intellectus verò creatus etiam ut eleuatus per lu-
men gloriæ, non abstrahit ab omni potentialitate.
ergo.

¶ In oppositum est. Nam ut diximus artic. præce-
denti. Intellectus creatus per sua naturalia non po-
test pertingere ad cognitionem diuini esse propter
suam celsitudinem, & eminentiam. ergo necessariū
est ponere lumen gloriæ ad hoc, quod possit talem
cognitionem attingere.

¶ In hac difficultate Scotus in 3. dist. 14. quæst.
1. & in 4. dist. 49. quæst. 11. reijcit istud lumen glo-
riæ, & dicit, quod non est necessarium. Eandem
sententiam tenet Durandus in 4. dist. 49. quæstio. 4.
Et Aureolus apud Capreol. eadem distin. & quæst.
Ocham in 1. distin. 1. quæst. 2. vel 3. Et alij tenent,
quod visio beatifica est à solo Deo, ita ut intel-
lectus merè passiuè se habeat, quod si verum esset, nō
esset necessarium lumen gloriæ.

Prima con-
clusio.

¶ PRIMÆ conclusio. Certissimum est, quod
intellectus indiget lumine gloriæ creato ad cogno-
scendum Deum sicuti est. Hæc conclusio pro-
batur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis. Nam in
Psalm. 35. dicitur. *In lumine tuo videmus lumen.*
Quo in loco aperte Propheta loquitur de statu bea-
torum. Dicit enim, *Inebriabuntur ab ubertate domus
tuæ, &c.* Et subdit huius rei rationem, dicens. *Quia
apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videmus lu-
men.* Lumen vocatur Deus ipse, quoniam ut dixi-
mus in prima conclusione huius quæstionis, Deus
est summum, & maximum cognoscibile, & ipsa lux,
& cognoscibilitas excedens omne cognoscibile.
Hoc autem lumen dicit, quod est videndum in pa-
tria in lumine Dei, quod distundit in cordibus no-
stris. Et dicitur Dei speciali quadam ratione, quo-
niam illud lumen clarum est, & eiudem ordinis cū
ipso diuino lumine, & cum ipso Deo. Et hæc ratio-
ne Elai. 60. dicitur. *Non erit tibi amplius Sol ad lu-
tendum per diem, nec splendor Lunæ illuminabit te,
sed eris tibi Dominus in lucem sempiternam.* Quasi
significet Propheta quod lux, quæ debet illuminare
intellectum beatorum, non erit inferioris ordinis si-
cuti est claritas Solis, vel Lunæ, sed altioris rationis,
& ordinis diuini, & Deus erit in lucem sempiternā.
Quoniam ipse diffundet radios suæ diuinæ lucis in
intellectibus beatorū. Hoc ipsum significatur Apo-
calypsis 21. cum dicitur. *Ciuitas non eget Sole nec
Lunā, ut luceant in ea, quia claritas Dei illumina-
bit illam.*

¶ Secundò probatur conclusio. Quia in Clemen-
tina ad nostrum de hæreticis, damnatur quintus er-
ror Beguardorum, & Beguinarum Alemanniæ, in
quo dicebant. Quod quilibet intellectualis natura
in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non
indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad Deum vi-
dendum, & eo beatè fruendum. ergo lumen gloriæ
est necessarium ad videndum Deum sicuti est.

¶ Tertiò probatur conclusio autoritate San-
ctorū, qui vbiq; hanc veritatē docent. D. Dionys.
τ. 4. de diuinis nominib. vbi loquens de Deo inquit,

*Igitur lumen intelligibile dicitur, quod est super omne lumen
bonum, sicut radius fontaneus, & supermanans lu-
minis effusio, omnem supermundanam, & circa mun-
danam, & mundanum mentem ex plenitudine ipsius
illuminans, & intellectuales ipsarum totas virtutes re-
nouans.* Et hoc vltimum explicat D. Thom. in le-
ctione quarta ad hunc modum. *Renouat intellectu-
ales vires ipsarum, nouum lumen superfundendo gra-
tie, & gloriæ.* Idem docet August. innumeris in lo-
cis, præcipuè in solil. cap. 36. vbi post multa sic ait.
*Tu es quippe lumen, in cuius lumine videmus lu-
men.* Et in Manuali cap. 7. idem docet. Eandem sen-
tentiam tenent omnes Sancti, & Doctores explican-
tes loca Sacre scripturæ, quæ citata sunt. Et idem
docent ferè omnes Scholastici, præcipuè D. Tho.
1. par. q. 12. art. 5. & 3. contra gent. cap. 53. & 54. de
verit. q. 8. art. 3. Et Caiet. & Serra. in locis citatis, &
omnes alij Thomistæ.

¶ Quartò probatur conclusio ratione; nam ad
omnem aliam cognitionem ponitur lumen, quod
manifestet obiectum. ergo ad visionem Dei claram
multo magis est constituendum. Antecedens con-
stat; nam ad cognitionem naturalem ponitur lumen
naturale, ad cognitionem fidei lumen fidei, &c. Cō-
sequentia vero probatur; nam Deus sicuti est, non
est ita cognoscibilis à nostro intellectu, ut diximus
in secundo articulo, & ita indiget lumine manife-
stante. Et hoc lumen quod manifestat Deum si-
cuti est, conuenientissimè vocatur lumen gloriæ,
tum quoniam illud lumen est proprium status glo-
riæ, tum præcipuè, quoniam illud lumen manifestat
gloriam Dei, id est, totum esse Dei; nam ut supra
diximus, gloria significat totum esse, & purissimū
ipsum esse. Rationes verò particulares pro hac con-
clusionē adducetur in conclusionibus sequentibus,
vbi in particulari explicabuntur causæ necessitatis
luminis gloriæ.

¶ Circa istam conclusionem Aduertendum est,
quod illa est certa secundum fidem, ut constat ex te-
stimonijis Sacre scripturæ, & Sanctorum, & præci-
puè ex illa Clementina. Sed tamen non constat in-
ter Theologos, in quo sensu definitum sit ab Eccle-
sia, quod requiritur lumen gloriæ ad visionem bea-
tificam. Quidam enim existimant certa fide tenen-
dum esse, quod in intellectu beatorum ponitur lu-
men, quod est supernaturale, & est qualitas habi-
tuali. Ita videtur sentire Caiet in hoc articulo. Sed
alij Theologi multo probabilius docent. Quod Cō-
cilium Viennense in illa Clementina, non ita strictè
furnit lumen gloriæ, ut designet habitum, sed latè
accipit lumen gloriæ, ut designet, vel habitum, vel
speciale Dei auxilium, quo intellectus eleuetur ad
visionem, & in hoc sensu est certa secundum fidem.
Nam Concilium definiebat hanc veritatem, contra
errorem illorum hæreticorum, qui dicebant, quod
intellectus creatus per facultatem suæ naturæ po-
test videre Deū per essentiam. Et ita definitio Cō-
cilij tantum intendit, quod intellectus creatus eget
supernaturali virtute, ut videat Deum. Et ita quod
attinet ad fidem satis fuerit asserere necessariā esse
ex parte intellectus virtutem aliquam supernatura-
lem, siue illa virtus sit habitualis, siue auxiliū actua-
le. Certum tamen mihi videtur (quod ea certitudi-
ne tenendum est) lumen gloriæ esse qualitatem ha-
bitualem; Quia tenent Theologi fidem, spem, & cha-
ritatem esse habituales qualitates. Vnde sicut non
potest negari absque maxima temeritate fidem,
& charitatem esse habitus supernaturales, ut definitur
in prima secundæ, in materia de virtutibus. Ita
esset maxima temeritas dicere, quod lumen gloriæ
non est supernaturalis habitus. Et hoc conuenient
rationes, quæ faciendæ sunt pro conclus. sequenti,
quibus

quibus probabimus, quod lumen gloriæ est necessarium ut virtus intellectus ad producendam visionem. Considerando, quod videns Deum sicuti est, habet se ut causa videns, non ut instrumentum, ac subinde non sufficit concursus Dei, sed requiritur forma, & qualitas habitualis supernaturalis in causa. Quia causa secunda debet habere formam cui assimiletur effectus, in quo differt ab instrumento. Et ita omnes Theologi nostri temporis dicunt lumen gloriæ esse habitum. Et in hac conclus. & in dictis hinc usque omnes Theologi graues conveniunt.

¶ Tota igitur difficultas est in assignanda ratione, propter quam lumen gloriæ est necessarium ad visionem beatificam. Et in hoc est diuersitas inter Theologos. Illi enim qui existimant visionem beatificam non produci effectiue ab intellectu beati, sed à solo Deo, intellectu creato se habente merè passiuè dicunt lumen gloriæ necessarium esse ad disponendum intellectum, ut recipiat visionem beatam infusam à Deo. Ita etiam dicit Marsil. in 3. quæst. 10. Inter Theologos verò, qui existimant, quod intellectus beati effectiue concurrat ad visionem beatificam (quæ quidem sententia certissima est, ut definitur in 1. 2. quæst. 3. art. 2.) Quidam assignant duas causas, propter quas necessarium est lumen gloriæ. Prima est ad confortandum intellectum, ut eliciat visionem beatificam. Secunda, ut sit dispositio, qua disponatur intellectus ut essentia diuina vniatur illi in ratione speciei intelligibilis. Ita docet Caieta. 1. par. quæst. 12. art. 5. Ferra. 3. contra gent. cap. 53. & 54. Et communiter Thomistæ. Et vtrique causæ colligitur ex D. Thom. in prima parte loco immediate citato. Nam prima causa ponitur in corpore articuli, & in solutionibus argumentorum. Secunda verò in corpore statim in principio. Cæterum quidam moderni Theologi propter secundam argumētum cum sua confirmatione negant secundam causam huius necessitatis, quamuis admittant primam. Alij verò addunt aliam causam. Et docent lumen gloriæ non esse constituendum solum propter duas causas assignatas in doctrina D. Thom. sed propter aliam tertiam, scilicet, ut disponat intellectum, ut suscipiat visionem beatificam, quam ipse intellectus lumine gloriæ illustratus elicit. Authores huius sententiæ dicuntur post tertiam conclus. huius articuli. Ite causæ diligentissime explicandæ sunt, Quia ex illis pendet necessitas luminis gloriæ. Ad cuius expositionem sit.

Secunda conclusio.

¶ **SECUNDA** conclusio. Lumen gloriæ necessario constituendum est in beatis ad confortandum & eleuandum eorum intellectum, ut sit potens elicere visionem beatificam. Itaque lumen gloriæ est virtus quædam intellectualis supernaturalis, qua intellectus confortatur, eiusque virtus augebit, ut videat Deum sicuti est. Hæc conclusio est D. Tho. Caiet. Ferra. & omnium Thomistarum in locis citatis. Et hæc conclusio negari non potest absque periculo erroris, & probatur.

¶ Primo probatur. Nam in Concilio Viennensi, ut habetur Clementina ad nostrum, assignatur expresse hæc ratio: Dicitur enim, quod lumen gloriæ est, ad constituendum, & eleuandum intellectum, ut sit potens elicere visionem. ergo hæc conclusio absque periculo erroris non potest negari. Confirmatur argumentum. Quia hæc ratio videtur significari in locis Sacre scripturæ citatis secundum expositionem Sanctorum, & Doctorum. ergo.

¶ Secundo probatur conclusio. Quia ut definitum est in articulo præcedenti, virtus naturalis intellectus creati non est sufficiens ad Dei essentiam videndam, propter eius maximam puritatem, & eminentiam. ergo ad talem visionem necessarium est,

quod intellectus eleuetur & confortetur per Dei gratiam. & quod ei accrescat virtus intelligendi, quæ dicitur lumen gloriæ. Confirmatur argumentum. Nam ut dictum est supra artic. 2. virtus naturalis intellectus creati in ratione potentie intellectiue improporcionata est ad Deum videndum, prout est in se, & ita diximus, quod Deus ut sic propter suam celsitudinem est obiectum improporcionatum respectu intellectus creati, & non quomodocunque improporcionatum, sed per excessum analogicum, & alterius rationis. ergo ut talis potentia illi proportionetur in ratione potentie intellectiue, necessarium est, quod intellectui superaddatur virtus intellectualis supernaturalis altioris ordinis, & diuini, qua mediante eleuetur: quæ quidem virtus dicitur lumen gloriæ. Ita quod sicut obiectum est alterius rationis ab obiecto naturali intellectui creato proportionato, ita virtus superaddita sit alterius rationis à virtute naturali potentie. Hoc autem explicabitur in solutionibus argumentorum.

¶ Tertiò probatur conclusio. Quia ut diximus artic. præcedenti proprium est Dei cognoscere seipsum sicuti est. Et ille solus virtutem naturalem, & proportionatam habet ad talem actum. ergo hoc non potest competere alicui creaturæ nisi ex diuina motione, & per virtutem eius creaturæ superadditam ex diuina gratia. Probatur consequentia. Nam calefacere non potest competere alicui rei nisi ex motione ignis, & per virtutem eius superadditam. alteri rei, quoniam calefactio est propria actio ignis ad quam habet virtutem naturalem, & illi proportionatam. ergo si cognoscere Deum sicuti est, est proprium ipsius Dei, & diuini intellectus, non poterit competere creato intellectui nisi per virtutem, & motionem ipsius. Hæc autem virtus nihil aliud est quam lumen gloriæ. ergo lumen gloriæ est necessarium ut virtus intellectualis diuina factiua diuine visionis.

¶ Quarto probatur conclusio. Quia ad actum fidei supernaturalis, quoniam excedit totam naturam, & virtus naturalis intellectus continetur intra naturæ ordinem, ponitur in intellectu lumen fidei supernaturale diuini ordinis, per quod intellectus eleuetur, & proportionetur tali actioni, & ut sit virtus ad producendam talem actionem. Et similiter ad actum charitatis, & spei ponuntur qualitates supernaturales ordinis diuini ad omnia ista, ergo multo magis ad claram visionem Dei, sicuti est, ponendum est lumen gloriæ, quod sit virtus intellectiue supernaturalis, fortificans intellectum, & augens virtutem illius. Probatur consequentia. Quia visio beata est magis supernaturalis, & diuini ordinis, & intellectus creatus minus habet de virtute in ordine ad claram visionem quam ad actum fidei, &c.

¶ Quintò probatur conclusio. Quia de diuinis philosophandum est proportionabiliter ad ea quæ naturaliter sunt cognita. Sed in natura comparatiuè est, quod omne agens naturale habet principium formale effectiuium proportionatum actioni, quam debet exercere. ergo agens supernaturale necessario debet habere principium formale proportionatum actioni supernaturali. Minor probari potest facillima inductione, loquendo de agente non instrumentali. Tunc vltima. ergo beatus ad producendam visionem beatam ut agens principale debet habere formale principium proportionatum tali actioni, quod quidem est lumen gloriæ. Confirmatur hoc argumentum. Nam hæc est suauis Dei dispositio, quod Deus eodem modo se habeat, & concurret in operibus gratiæ, & gloriæ, atque in operibus naturæ. Sed in natura videmus, quod singulis rebus ad proprias

propriis operationes author naturæ indidit qualitates naturales proportionatas ipsis operibus. ergo suauis Dei dispositio expositulat in ordine gratiæ, vt ad visionem beatificam (quæ est suprema operatio creata) infundat Deus in intellectu creato supernaturale lumen gloriæ illi visioni proportionatum.

¶ Sed vt hanc causam, propter quam est necessarium lumen gloriæ, explicemus; aliqua aduertenda sunt. Primò notandum est, quod quamuis, vt diximus supra ar. 2. conclus. 2. intellectus creatus propter suam immaterialitatem, & spiritualitatem, & vniuersalitatem, & infinitatem ex parte obiecti habeat virtutem naturalem, vt per Dei gratiam eleuari possit ad videndum Deum sicuti est; tamen ipsa virtus naturalis intellectus per seipsam non est sufficiens ad attingendum tam excelsum obiectum sicuti est. Vnde indiget noua virtute superaddita effectiua talis visionis. Quare lumen gloriæ nihil aliud est, quam virtus quædam intellectualis superaddita, huiusmodi quæ intellectus confortatur, & fit potius cognoscere Deum sicuti est. Et ita istud lumen confortat intellectum per modum cuiusdam nouæ virtutis altioris ordinis à virtute naturali, quæ superadditur ipsi intellectui, & eleuat ipsum ad nouum actum, quem non poterat habere per virtutem naturalem. Ac proinde constituit intellectum in ratione cuiusdam supernaturalis, & diuinæ potentie. Ita quod intellectus lumine gloriæ illustratus habet rationem alterius potentie altioris ordinis, & fit diuinus intellectus. Et ita D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 2. dicit. *Quod virtus intellectualis creatura lumen quoddam intelligibile dicitur quasi a prima luce derivatum, siue hoc intelligatur de virtute naturali, siue de aliqua perfectione superaddita gratia, vel gloria.* Et ita ex parte potentie visus ad videndum Deum, ponit D. Thom. similitudinem quandam Dei, quæ intellectus fit efficax ad illum videndum. Vbi Caietan. aduertit acutissime circa verba ista dicens. *Aduerte, quod licet superficie tenus consideranti appareat, quoddam similitudo ex parte videntis per accidens concurrat ad Dei visionem in quantum similitudo est, quoniam non ponitur vt assimilet, sed vt confortet, eleuetque intellectum;* Interius tamen perscrutanti apparebit, quod per se requiritur in quantum similitudo, non vt representandi actum habeat, sed constituendi in esse simili ipsi Deo quasi eiusdem rationis. Oportet enim videntem Deum esse Deum quodammodo, diuinæque nature consortem. Constitutum autem intellectus creati in esse diuino est ipsum gloriæ lumen. De quo vide D. Thom. in ead. quæst. art. 5. ad secundum. Vbi dicit, quod lumen istud nõ requiritur ad videndum Dei essentiam, quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad Deum videndum.

¶ Secundò notandum est, vt explicemus quomodo lumen gloriæ habeat rationem constitutum alterius potentie diuinæ, & supernaturalis, quod habitus supernaturales, vt fides, spes, charitas tenent supremum locum inter omnes habitus, & sunt habitus supremi in ratione habitus, quoniam sunt ordinis supremi, supremum autem infimi attingit infimum supremum, secundum regulam D. Dionys. quæ sæpius adducitur à D. Thom. Et ita huiusmodi habitus supremi taliter habent rationem habitus, quod induunt, & attingunt rationem potentie. Et ita tales habitus ponuntur ad simpliciter posse, ita vt potentia nuda non possit habere actus eiusdem speciei cum actibus qui procedunt ab habitu supernaturali. Quod si hoc verum est de aliis habitibus supernaturalibus, multo magis hoc erit verum de

lumine gloriæ, quod tenet supremum locum inter habitus supernaturales, & ponitur ad supremum actum, qui est videre Deum sicuti est. Ex quo colligitur, quod lumen gloriæ taliter est habitus, quod tenet supremum locum inter omnes habitus etiam supernaturales, & maximè attingit rationem potentie, imò lumen gloriæ, si propriè loquamur, magis habet rationem virtutis constitutivæ potentie, quæ habitus, etenim si oēs habitus supernaturales inducunt rationem potentie, supremus habitus inter supernaturales magis habebit rationem potentie, quæ habitus. Itē. Nam habitus præsupponit virtutem potentie, per quam ipsa potentia possit elicere actum quantum ad eius substantiam, & essentiam specificam, habitus verò perficit ipsam, vt promptè, & delectabiliter eliciat actum, at lumen gloriæ nullam virtutem præsupponit in intellectu, per quam intellectus possit producere visionem beatam quantum ad eius specificam substantiam, sed ipsum lumen gloriæ est virtus productiua visionis beatæ. ergo.

¶ Tertiò notandum est, vt hoc amplius explicemus. Quod habitus naturalis qui habet purè rationem habitus, differt à potentia, quæ habet puram rationem potentie. Quia habitus naturalis perficit potentiam intra eandem omnino rationem specificam-obiecti talis potentie. Et ita potentia nuda potest habere actus similes eiusdem speciei sine habitu, & cum habitu. Et ita talis habitus, qui habet puram rationem habitus, solum est necessarius quantum ad modum, vt promptè, & faciliter, &c. Ideo vero quod habet rationem alterius potentie, habet omnino distinctam rationem specificam ab altera potentia. Et ita dux potentie non possunt habere idem obiectum, sed obiecta sunt diuersa speciei, nec possunt habere actus similes, & eiusdem speciei. Habitus vero supremus supernaturalis, quæle est lumen gloriæ, participat veramque rationem. Et ita quatenus habet rationem habitus, perficit intellectum intra eandem rationem obiecti intellectus, scilicet, intra rationem entis, vt abstrahit ab ente naturali, & ab ipso Deo, prout est in se. Ceterum quoniam non habet omnino rationem habitus, sed induit rationem potentie supernaturalis, non perficit intellectum intra eandem rationem omnino vniocam, vt diximus, sed analogam, & diuersæ rationis. Ratio enim obiecti intellectus creati analogæ est ad Deum, prout est in se, & ad entia naturalia, & ita lumen gloriæ quia rationem induit rationem potentie, perficit intellectum in ordine ad rationem diuersam.

¶ Ex dictis colligitur clarè, quod intellectus creatus, lumine gloriæ præditus, habet rationem alterius potentie à seipso considerato secundum naturalem virtutem. Quia aliquid potest, vt sic quod non potest sine lumine gloriæ. Et ita habet rationem potentie diuinæ, & diuini intellectus, & differt à se ipso non solum specie, & genere, sed etiam analogicè. Sicut diuinus intellectus analogicè differt ab intellectu creato. Nam obiectum illius est diuersum analogicè. Et ex dictis explicatum manet quomodo sit necessarium lumen gloriæ ad confortandum, & eleuandum intellectum, vt sit potens producere visionem, quæ est prima causa posita à D. Thoma.

¶ TERTIA conclusio. Lumen gloriæ necessariò constituendum est propter secundam causam, scilicet, vt disponat intellectum, vt vniatur illi diuina essentia in ratione speciei intelligibilis. Hanc conclusionem docet expressè D. Thom. & Caiet. & Ferra. in locis citatis. Et idem docent omnes Thomistæ. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur. Quia omne quod eleuatur ad aliquid

Tertia conclusio.

aliquid quod excedit suam naturam, oportet, quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam. Sed intellectus creatus in visione Dei eleuatur ad aliquid supra suam naturam. ergo necessarium est, quod ei superaddatur dispositio supernaturalis, ut eleuetur in tantam sublimitatem. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Quia si aer debet accipere formam ignis, necessarium est, quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Minor vero probatur. Nam essentia diuina in visione Dei fit forma intelligibilis intellectus creati, ut diximus artic. 4. hoc autem manifestè est supra naturam intellectus creati. Quia intellectus creatus habet aliquid admixtum de potentia, & ita supra eius naturam est, quod actuatur per speciem intelligibilem, quæ sit purus actus. Confirmatur argumentum, & explicatur: essentia diuina, quæ est actus purus, est propria, & naturalis forma diuini intellectus, qui est actus purus, & est illi proportionata, ut constat. ergo impossibile est, quod essentia diuina sit forma intelligibilis intellectus creati, nisi per hoc, quod intellectus creatus disponatur. & fiat diuinus per influentiam diuini luminis gloriæ. Probatur consequentia. Nam impossibile est, quod propria, & connaturalis forma alicuius rei fiat alterius rei forma, nisi participet aliquam similitudinem illius, cuius est forma propria, & connaturalis, sicut lux non fit actus alicuius corporis, nisi aliquid participet de diaphano. Hac ratione videtur D. Tho. in locis citatis præcedenti conclusione.

¶ Secundo probatur conclusio. Quando intellectus creatus incipit videre diuinam essentiam, diuina essentia intellectui creato vnitur de nouo. ergo mutatur utrumque extremum vnionis, vel saltem alterum. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Quia duo non possunt de nouo vniri nisi per mutationem vtriusque vel alterius tantum, ut patet in mysterio Incarnationis, ubi per vnionem mutata est humanitas. Sed essentia diuina per hanc vnionem mirabilem non mutatur, cum non possit mutari, ut supra definitum est. ergo mutatur intellectus creatus. Hoc autem fieri non potest nisi per hoc quod acquirat aliquam dispositionem in ordine ad talem vnionem. ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio. Nam ut dictum est in conclusione præcedenti, lumen gloriæ est habitus supernaturalis supremus inter omnes habitus etiam supernaturales, attingens rationem potentia, & constituens intellectum creatum in ratione potentia supernaturalis, & diuinæ. ergo lumen gloriæ est necessaria dispositio ad hoc, quod diuina essentia illi vnatur in ratione speciei intelligibilis. Probatur consequentia. Quia species intelligibilis non potest vniri in ratione speciei intelligibilis, nisi potentia intellectus creatus potest uti tali specie. Sicut species intelligibilis, quamuis per diuinam potentiam possit vniri in ratione qualitatis lapidi, non tamen potest vniri in ratione speciei visibilis, nisi duntaxat potentia visiva. Igitur cum intellectus creatus secluso lumine gloriæ non sit potentia intellectiva, quæ possit uti diuina essentia in ratione speciei, lumen gloriæ erit necessarium, ut disponat intellectum ad receptionem diuinæ essentia in ratione speciei intelligibilis.

¶ Quarto arguitur. Actus essendi creatus non potest immediatè vniri materiæ primæ, nec materiæ primæ, seclusa forma, est susceptiuium illius, quoniam actus essendi creatus inter omnia creata habet maximam actualitatem, ut infra dicemus, materia vero prima habet summam potentialitatem, & ita ut fiat susceptiuium proportionatum & aptum, necessaria est forma, quæ habet aliquid actualitatis. sed diui-

na essentia in esse intelligibili est actus purus, ut diximus, sine admixtione potentialitatis, intellectus vero creatus non est actus purus, sed habet admixtā maximam potentialitatem. ergo ut vnatur illi essentia diuina, necessarium est lumen gloriæ, quod pertinet ad ordinem rerum, quæ habent summam puritatem, ut iam diximus.

¶ Ex hac conclusione sequitur, quod lumen gloriæ ad vnionem diuinæ essentia cum intellectu creato non solum est necessarium, ut dispositio pura ad formam, sed ut completiuium potentia intellectus in ordine ad diuinæ essentia vnionem, & ut constitutum potentia intellectus diuinæ, aliquo modo proportionatæ diuinæ essentia, ut vnitur in ratione speciei intelligibilis. Itaque sicut aer per diaphaneitatem constituitur subiectum proprium, & susceptiuium luminis, & propria potentia, & proportionata respectu illius; ita intellectus creatus per lumen gloriæ fit susceptiuium proportionatum, & potentia respectu diuinæ essentia, ut vnitur in ratione speciei intelligibilis; nam fit diuinus intellectus. Et sicut materia prima per seipsam seclusa forma, non est capax existentia, sed per formam quæ habet aliquid actualitatis. Quoniam ut diximus, materia prima est pura potentia, actus vero essendi inter omnia creata habet maximam actualitatem. Ita intellectus creatus per seipsum non est susceptiuius actus ita eleuati, ut est diuina essentia in ratione speciei intelligibilis, fit autem susceptiuius per lumen gloriæ, per quod maximè eleuatur intellectus, & fit eiusdem ordinis cum diuina essentia, & fit intellectus diuinus, & hoc clarissimè insinuat D. Thom. 3. contra gent. cap. 53. in secunda ratione. Dicit enim quod nihil est susceptiuium forma sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem eleuetur. Et reddit rationem, dicens. Quia propria actus in propria potentia fit. Essentia verò diuina est forma altior omni intellectu creato: ad hoc igitur quod essentia diuina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati, necesse est, quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc eleuetur. Et ita lumen gloriæ ea ratione qua induit rationem habitus, habet rationem dispositionis ad vnionem diuinæ essentia. Ceterum ea ratione qua attingit rationem potentia, est constitutum potentia, & susceptiui diuinæ essentia in ratione speciei intelligibilis. Et hoc conuincit præcipue tertium argumentum factum pro hac conclusione, & dicta in præcedenti.

¶ Sed ut hæc omnia amplius explicentur, adhuc est dubium, utrum lumen gloriæ sit necessarium non solum ad receptionem diuinæ essentia in ratione speciei intelligibilis, sed etiam ut disponat intellectum ad suscipiendam visionem beatam ab ipso intellectu elicita. Ratio dubitandi à parte negatiua est. Nam per habitum superadditum potentia nullo modo suscipitur actus. sed lumen gloriæ est habitus respectu visionis beatificæ. ergo illud non est necessarium ad suscipiendam visionem beatificam. Consequentia est bona, & minor est manifesta. Maior vero probatur. Quia actus immediatè suscipitur in ipsa potentia non in habitu. Confirmatur argumentum. Quia susceptiuium ordinatum ad multas formas, maximè ordinatur ad perfectissimā. Vnio vero beata est perfectissima formarum ad quas ordinatur creatura intellectualis, siquidem est ipsa beatitudo. ergo ad illam maximè ordinatur, ac subinde illam immediatè recipit.

¶ Propter hoc argumentum cum sua confirmatione, Scotus loco supra citato, & Ferras. 3. contra gent. cap. 54. expresse docet, quod lumen gloriæ non est necessarium, ut disponat intellectum ad suscipiendam

Coroll. notandum.

Dubium optimum.

piendam visionem beatam ab illo elicitam. Putant enim isti auctores, quod licet lumen gloriæ eleuet intellectum ad elicendam visionem, tamen visio elicita immediate suscipitur in potentia intellectiva nuda.

Quarta conclusio.

¶ **QVARTA** conclusio sit ad huius expositionem. lumen gloriæ est necessarium, ut disponat intellectum ad suscipiendam visionem beatificam, quam ipse intellectus lumine gloriæ illustratus elicit. Hæc conclusio est contra istos auctores. Sed eam insinuat Paludanus in 4. dist. 49. quæst. 1. Et hanc sententiam tenent aliqui moderni Theologi, & eam insinuat Caiet. in 1. p. q. 12. ar. 5. ut statim dicemus. Et hæc conclusio non contradicit præcedentibus, sed potius includitur in illis, præcipue in vltima, & probatur hæc conclusio.

¶ **Primò** probatur. Nam operatio vitalis præcipue intellectualis suscipitur in potentia vitali proxima à qua elicitur, nam propter hoc vocatur actio immanens, sed ut iam diximus in præcedentibus conclusionibus, lumen gloriæ taliter habet rationem, habitus, quod induit rationem potentie vitalis diuinæ, & supernaturalis. ergo lumen gloriæ necessarium est, ut disponat intellectum ad suscipiendam visionem elicitam ab intellectu confortato lumine gloriæ. Confirmatur argumentum, & explicatur: quia intellectus creatus secluso lumine gloriæ, non est potentia respectu visionis diuinæ. ergo solum habet rationem potentie per lumen gloriæ, ac subinde recipitur ipsa visio in intellectu mediante lumine gloriæ, & sic erit necessarium ut disponat intellectum ad suscipiendam visionem.

¶ **Secundò** probatur conclusio, lumen gloriæ est necessarium ut sit dispositio ad hoc, quod intellectus creatus suscipiat diuinam essentiam, ut formam intelligibilem. ergo est necessarium, ut sit dispositio ad hoc, quod intellectus suscipiat ipsam visionem beatificam. Antecedens definitum est in conclusione præcedenti. Consequencia vero probatur. Quia dispositio necessaria ad aliquam formam, verbi causa, ad formam ignis est etiam necessaria dispositio ad actum essendi, qui est complementum vltimum omnis forme in ratione essendi. Sed cognitio actualis respectu speciei intelligibilis habet se sicut in naturalibus esse existentie. Nam sicut esse existentie est vltimum complementum omnis forme; ita cognitio actualis est vltima actualitas, & vltimum complementum in ratione cognoscetis. ergo dispositio necessaria ad vnionem speciei intelligibilis, est etiam necessaria ad susceptionem visionis beatæ, & cognitionis actualis.

¶ Itaque imaginandum est, quod cognitio actualis respectu speciei intelligibilis habet se sicut in naturalibus esse existentie respectu forme substantialis, saltem quantum ad hoc, quod sicut esse existentie est vltima actualitas, & vltimum complementum forme substantialis, ita cognitio actualis est vltima actualitas, & vltimum complementum in esse intelligentis. Vnde sicut non constituimus distinctam dispositionem ad esse existentie ab illa per quam materia disponitur ad formam substantialem, sed illam et dispositio disponit ad formam cuius existentia, & immediate, & primario disponit ad formam, mediate vero & secundario disponit ad esse existentie ipsius forme; ita eadem dispositio, quæ disponit intellectum ad speciem intelligibilem, disponit mediate, & secundario ad ipsam actualem intellectiōem. Quocirca lumen gloriæ immediate disponit intellectum, ut vnatur illi diuina essentia per modum speciei intelligibilis. Secundario vero disponit ad beatam visionem suscipiendam. Et hoc docet expresse Caiet. in 1. par. q. 12. ar. 5. vbi dicit,

quod diuina essentia est verè forma intelligibilis intellectus creati, & non naturalis, & ideo non oportet quod det formaliter esse, sed intelligere, speciei namque intelligibilis in actu perfecto esse, est ipsum intelligere. Nec solum essentia diuina est verè forma in esse intelligibili intellectus creati videntis ipsam, sed etiam est forma ut vltimus generationis terminus. Non enim est ut forma intelligibilis in habitu, sed in actu, cum qua intelligere non ponit in numero, sicut nec esse ponit in numero cum forma cuius est. Non enim sunt duo termini generationis forma, & eius esse sed vnus, eodem quippe cursu proportionaliter currit esse intelligibile. Ex quo colligitur, quod sicut vnica est dispositio ad vnicam formam cum esse existentie veluti ad vnicum terminum; ita vnica est dispositio ad formam intelligibilem, & ad intelligere, quod est vltimum complementum. Et idem docet Caiet. in ar. 2. eiusdem quæstionis, & nos idem diximus supra quæst. 4. ar. 5. Et ita quantum ad hoc, quod sicut esse existentie est vltimum complementum cum forma, & non ponit in numero cum illa in ratione termini. Ita intelligere est vltimum complementum forme intelligibilis, & non ponit in numero cum illa, certissimum mihi videtur. An vero intelligere sit effectus formalis secundarius speciei intelligibilis, sicut esse existentie est effectus formalis secundarius forme, quod videtur insinuare Caiet. licet clarè non dicat, disputabitur infra in tractatu de actu essendi creato, non enim est huius loci.

¶ **Aduertendum** tamen est, quod ut diximus in præcedenti conclusione. Quod lumen gloriæ respectu diuinæ essentie non solum habet rationem dispositionis, sed habet rationem constituentis potentiam receptiuam diuinæ essentie in ratione speciei intelligibilis. Ita lumen gloriæ respectu visionis beatæ non solum habet rationem dispositionis, verum habet rationem potentie. Nam constituit susceptiuum talis actionis, & est vltimum complementum in ratione potentie diuinæ, & supernaturalis.

¶ **Vnde** ad rationem dubitandi, quæ ponitur ante istam conclusionem dicendum est. Quod lumen gloriæ non solum habet rationem habitus, sed etiam potentie. Quia ut diximus, est supremus habitus etiam in ordine supernaturali, & ita attingit rationem potentie. Et ita visio beata recipitur in intellectu creato mediante lumine gloriæ.

¶ **Ad confirmationem** respondetur, quod ex eo quod anima maxime ordinatur ad diuinam essentiam & visionem beatificam suscipiendam, non sequitur, quod immediate ordinetur, & nulla mediante dispositione. Quia ut optime dicit Ferrar. in loco immediate citato, mutatur modus maioritatis in modum immediationis. Hæc autem omnia quæ dicta sunt in his conclusionibus de lumine gloriæ, magis declarabuntur in solutionibus argumentorum. Vnde ad argumenta facta in principio, respondetur.

¶ **Ad primum argumentum** articuli, quod est octauum huius quæstionis respondetur, quod quauis Deus sit ipsa lux & cognoscibilitas, & sit maxime lucidus, & splendidus secundum se, non sequitur, quod lumen gloriæ non est necessarium ex parte potentie intellectus creati, quæ imbecillitas est: imò propter hoc necessarium est ex parte potentie, ut ipsa potentia confortetur, & eleuetur ad attingendum obiectum ita eleuatum, & lucem aliis inaccessibilem, & ita D. Thom. lumen gloriæ, quod est similitudo, & participatio Dei, ponit ex parte intellectus creati. Tamen optime sequitur, quod lumen gloriæ non est necessarium ex parte obiecti, ut Deus ipse

ipse fiat visibilis, & cognoscibilis, cum in se sit maxime cognoscibilis, & lucidus. Hæc solutio quæ optima est, habetur in Ferrar. loco immediatè citato. Itaque ex parte potentiz requiritur lux, & virtus intellectualis, cæterum ex parte obiecti non requiritur aliquid per quod ipsa diuina essentia fiat lucida, & intelligibilis. Et ita explicat Ferrar. Diu. Thom. quodlib. 7. artic. 1. Vbi dicit quod lumen gloriæ facit hoc respectu diuinæ essentiz in intellectu, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt lux tantum, species rei intellectæ, & simul lumen. Nam respectu aliorum intelligibilium, requiritur lux ex parte potentiz; verbi causa, lumen primorum principiorum, vel ali-quod aliud lumen. requiritur etiam ex parte obiecti species intelligibilis, per quam ipsum obiectum redditur lucidum, & intelligibile, quoniam ipsum obiectum non est ipsa lux, cæterum respectu diuinæ essentiz requiritur lux ex parte potentiz, & lumen gloriæ confortans potentiam. Cæterum ex parte obiecti non requiritur lux nec species intelligibilis, quoniam ipsa per seipsam est lux.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur cum Caietano 1. p. q. 12. artic. 5. & cum Ferrar. tertio contra gent. c. 51. Quod quamuis Deus non possit vniri alicui rei in ratione formæ naturalis, & entitatiuæ, quoniam talis vnio importat intrinsecè informationem seu inhæssionem, quæ est magna imperfectio, & consequenter est excludenda à Dei essentia, cæterum in ratione formæ intelligibilis & in esse intelligibili bene potest diuina essentia vniri intellectui creato, quoniam huiusmodi vnio non requiritur necessario, quod forma inhæreat subiecto, vel ipsum informet: quia si quando reperitur hæc inhæssio, id non provenit ex intrinseca ratione speciei intelligibilis, sed ex eo quod est accidens: exemplum potest afferri in naturalibus. Lux corporea vnitur colori in esse visibili, constituitque illum actu visibilem, quamuis non inhæreat illi. Ratio est quoniam color habet, quod sit visibilis, eo quod est lux quædam terminata, & quasi participata, & ita lux formalis quamuis non inhæreat colori, sed realiter tantum illi assistat propter superioritatem quam habet ad illum, in esse visibili: nam constituit illum in actu visibilem. Ita in nostro proposito dicendum est, quod cum lumen gloriæ sit quoddam participium diuinæ essentiz prout est ipsum lumen essentiale, & infinitum, quamuis essentia diuina non informet intellectum lumine gloriæ illustratum, constituit tamen ipsum in actu in esse cognoscitiuo. Illud autem quod in argumento insinuat, videlicet, quod diuina essentia concurrat ad visionem beatam vt causa partialis, falsum omnino est. Primò, quoniam satis vero similis est sententia illa, quæ docet diuinam essentiam prout vnitur intellectui creato in ratione speciei intelligibilis, nullam habere efficientiam respectu visionis beatificæ. Secundò, nã etiã si admittamus, quod vt sic concurrat actiue, vt tenet probabilior sententia, tenemur dicere cum Caietano, & Ferrar. in locis citatis quod habet se respectu visionis beatificæ vt ratio formalis, non quidẽ subordinata intellectui, sed potius vt ratio superior eleuans ipsum, & confortans. Sicuti lux corporea se habet respectu coloris, concurratque cum ipso ad immutandum visum. At ratio formalis & principium formale operationis improprie dicitur causa eius. De quo plura dicta sunt supra articulo quinto huius quæstionis. Ad confirmationem respondetur, quod sine dubio dispositio, ponitur ad formam vltimam principalem quæ est vltimus terminus generationis, vt optime docet Caiet. loco citato.

Cæterum sicut forma substantialis, & esse non reputantur diuersæ formæ, nec ponunt in numero, sed habent rationem vnius formæ perfectæ, & completæ. Quia complementum omnis formæ in ratione perfectionis, & actualitatis est ipsum esse, vt dicemus infra. Et ita vna eademque dispositio est ad formam, & ad actum essendi completiuum formæ. Ita cognitio actualis, & visio Dei non reputatur distincta forma ab ipsa diuina essentia vnita in ratione speciei intelligibilis. Sed cognitio actualis est veluti esse, & vltimum complementum. Et ita non requiritur distincta dispositio, sed vna & eadem, cum non habeat rationem distinctæ formæ, de quo dictum est in vltima conclusione.

¶ Ad tertium argumentum dico pro nunc cum Caietano, tertia parte, quæstione 2. articulo 10.

Quod est maxima differentia inter vnionem personalem verbi cum natura humana, & vnionem diuinæ essentiz cum intellectu beatorum in ratione speciei intelligibilis. Nam vnio diuinæ essentiz cum intellectu creato est per eleuationem ad operationes cognitionis, & amoris. Vnio autem hypostatica est per eleuationem naturæ humanæ ad esse personale filij Dei, & ideo ad primam vnionem requiritur, quod potentia sit perfectæ per illum supremum habitum. Ad hoc autem quod natura sit in suo supposito non requiritur aliquis habitus, vel dispositio. Et ita D. Th. in hoc articulo ex hoc, quod essentia diuina vnitur intellectui in ordine ad operationem colligit, quod indiget lumine gloriæ, vt dispositio in ordine ad vnionem diuinæ essentiz, vt principium formale visionis. Et vt hanc solutionem explicemus, possumus hanc differentiam explicare. Aduertendum, quod dispositio necessaria est ad hoc, quod forma vnatur materiæ, & ipsa dispositio est veluti media inter formam & materiam. Illa enim mediante forma coaptatur materiæ, & illi proportionatur: inter suppositum vero & naturam non est necessaria dispositio vt constat. Inter formam enim, & materiam hominis mediant dispositiones, non vero inter naturam humanam, & suppositum hominis. Igitur in proposito Verbum diuinum vnitur humanitati vt suppositum eius, & ita non fuit necessaria aliqua dispositio ad hanc vnionem. Cæterum diuina essentia vnitur intellectui beatorum, vt forma vnitur materiæ, & ita est necessaria dispositio ex parte intellectus creati, qui se habet vt materia. Aliam solutionem constitucimus infra in tractatu de actu essendi creato. Per hoc patet ad confirmationem argumenti.

¶ Ad quartum argumentum articuli: vt explicemus hoc argumentum. Dubium est vtrum visio beata producatur ab intellectu creato effectiue, an vero solus Deus sit causa efficiens talis visionis. Videtur hoc secundum. Primò arguitur illo argumento quarto factò cum sua confirmatione. Secundò arguitur. Quia vt dictum est, intellectus creatus viribus proprijs non potest videre Deum sicuti est: Sed ad hoc requiritur forma diuina participata ab ipso Deo in intellectu creato, qualis est lumen gloriæ, vt iam dictum est. Hic est optimum argumentum, quando inferius participat formam superioris, non agit inferius, sed solum se habet vt participans rationem agendi. Aqua enim calida non est actiua respectu calefactionis, sed solum sustentat calorem, qui agit, & hoc constat ratione. Nam ille calor eodem modo calefaceret, si esset separatus. Sed intellectus creatus est aliquid inferius ad Deum, participans ab illo lumen gloriæ ad videndum Deum: ergo intellectus creatus sustentat lumen gloriæ, & agit, & ipse intellectus non agit. Minor est manifesta ex iam dictis. Tertio arguitur, gratia, & charitas,

H h & alia

Dubium optimum

& alię formę, & habitus supernaturales solum producuntur à Deo, & referuntur in ipsum tanquam in agens principale, & particulare, vt constat, quia sunt formę supernaturales diuini ordinis. Sed visio beata est supernaturalis, & diuini ordinis, vt per se est manifestum. ergo solum producitur à Deo. Quarto arguitur argumento quinto proposito in articulo simul cum sua confirmatione, quod habet vim & efficaciam ad probandam istam partem.

¶ In hac difficultate quidam Theologi tenent, quod visio beata pducitur à solo Deo, vt diximus in principio huius articuli. Ita vt intellectus creatus merè passiuè se habeat. Et eandem sententiam tenet Marfil. in 3. quæst. 10. & Palud. in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 2. Secus etiam quæst. 1. non longe est ab hac sententia.

¶ Dicendum tamen est, quod sine dubio intellectus creatus effectiuè concurret ad visionem Dei. Et opposita sententia modo est valde periculosa. Primo, quia in Clémentina illa sepe citata ponitur lumen necessarium ad eleuandum intellectum, vt videat Deum. ergo actio illa producitur ab intellectu. Secundo, nam secundum fidem catholicā beatus videt Deum sicuti est, secundum illud 1. Ioan. 3. *Videbimus eam, sicuti est.* Sed videre iuxta Philosophiam est actio vitalis effectiuè producta à potentia. ergo. Confirm. argumentum: quia alias improprie beatus diceretur videre Deum, sicut improprie diceretur, quod homo currit qui ab alio impellitur. ergo. Et de hoc non est difficultas, de quo in prima secundę in multis locis, præcipuè in quæst. 3. art. 2. Sed hoc explicandum est soluendo argumenta in hoc dubio, vt maiora mysteria, quę ex hac veritate dependent explicemus.

¶ Igitur ad primum argumentum, quod est quartum articuli respondetur, quod lumen glorię est necessarium in beatis, vt sit virtus factiua visionis, & ita concedenda est maior, & negatur minor. Et ad probationē minoris dicendum est, quod visio beata non producitur à solo Deo. Nam n. pertinet ad rationem præmij intrinsecē, quod sit effectiuè impremiante, vel quod sit præcisē à præmiantē. Quia pecunię solent esse apud homines præmium mercenarij; quę tamen non sunt effectiuè à præmiantē. Et similiter posset esse præmium apud homines, & aliquis pro labore fruatur fructibus alicuius arboris, tamen illa fruitio non esset à præmiantē effectiuè. Et ita ad hoc quod Deus dicatur præmium, non requiritur, quod ipse solus efficiat visionem, sed sufficit, quod ipse solus sit author luminis glorię, quod est virtus effectiua visionis, & quod Deus etiam concurrat necum, vt ego efficiam visionem. Et sicut meritum non est effectiuè à merente præcisē, sed etiam à Deo præmiatore, qui nostra vult esse merita, quę sunt ipsius dona; ita præmium non est necessarium, quod sit præcisē à præmiantē. Ad confirmationem respondetur, quod creatura non se beatificat, quamuis efficienter concurrat ad visionem, quę est beatitudo, & huius ratio est. Quia principium illius actionis est lumen glorię, quod à solo Deo efficienter producitur. Beatificare autem se, importat conferre sibi necessaria ad beatitudinem: tamen negari non potest, quod creatura aliquo modo beatificat se, vel quia meretur beatitudinem, vel quia efficienter concurrat ad visionem. Ad secundum argumentum huius dubij, vt respondeamus, aliqua adnotanda sunt.

¶ Primo notandum est cum Caiet. 2. 2. q. 23. ar. 2. ad tertium. Quod cum formę accidentales à substantialibus proficiantur, necessarium est efficaciam formarum accidentalium in virtutes substantiarum soluere quibus sunt connaturalia accidentia illa

secundum se vel sua principia, v. c. Calor vbicunque sit, habet efficaciam à forma ignis, quoniam calor est illi naturalis, & ita eius efficacia in ignem resoluitur. Vnde efficacia formarum supernaturalium. v. c. Charitatis, luminis glorię, in diuinam naturam resoluitur, quoniam hæc omnia sunt illi connaturalia, efficaciam vero harum formarum resoluitur in Deum, non ea ratione qua est author vniuersalis omnium, sed particulari ratione, qua hæc omnia sunt ordinis diuini soli Deo connaturalia. Sicut calor est connaturalis igni: & ita Deus est proprium, & particulare agens talis effectus. Ex quo infert Caiet. ibidem, quod formę participat in subiecto alterius naturę referuntur in duplex agens vt quod: non ita quod vnum sit vniuersale, & alterum particulare illi subordinatum: sed in duplex agens veluti particulare. Vnum quidem quo proficiscitur forma illa, & cui est propria, & connaturalis. Alterum vt quod vtitur tantum illa. v. c. Calefactio, quę procedit à calore recepto in animali, & refertur in animal, quod vtitur ipso, & refertur in ignem, cui est naturalis calor, & à quo proficiscitur, & idem est de calefactione, quę procedit à calore recepto in aqua, quę refertur in ipsam aquam, & in ignem. De quo vide etiam Caiet. 1. par. q. 104. art. 1. Et ita cum lumen glorię, quod exultat in intellectu beatorum, sit forma quædam participata in subiecto alieno, & in aliena natura, eius actio debet attribui, & referri in creaturam intellectualem vtenem illa forma, & in Deum à quo illa proficiscitur. Sed tunc est tota difficultas: quia ex hoc colligitur, quod intellectus creatus solum se habeat vt sustentans rationem agendi, & nullo modo vt agens, sicut aqua respectu calefactionis.

¶ Secundò notandum est, vt hoc explicemus, quod natura aliena cui communicatur forma superioris naturę est in duplici differentia. Quædam est, quę nullam habet virtutem respectu talis actionis, nec formaliter, nec radicaliter, & inchoatiuè, sed potius ad oppositum. Vt aqua quę participat calorem, quę nullam radicem habet etiam inchoatiuè ad calefaciendum, sed potius ad oppositum; nam, habet virtutem ad frigesaciendum, & talis natura solum se habet vt sustentans rationem agendi, & illa nullo modo effectiuè concurret vt calor in aqua; nam ille calor eodem modo ageret si esset separatus. Alia natura est, quę participat formam superiorem, quę licet formaliter non habeat, quod efficiat illam actionem, habet tamen radicaliter, virtualiter, & inchoatiuè, verbi causa, calor receptus in animali, quod est natura aliena, & habet potentiam nutritiuam, quę per calorem actuatur, & ex se habet, quod actuata per calorem possit operari, vt dicit Caiet. ibidem, & talis natura aliena non se habet merè vt sustentans rationem agendi, sed actiuè concurret. De quo vide etiam Caiet. prima parte quæstione 79. articulo 2. Igitur creatura intellectualis in qua recipitur lumen glorię veluti in aliena natura, est secundi generis. Nam cum intellectus creatus sit principium vitale, habet quod factum in actu operetur, & concurret actiuè, & non se habet purè, vt sustentans rationem agendi, sed vt agens. Et ex dictis soluitur facillimè argumentum distinguendo maiorem iuxta hanc duplicem naturam.

¶ Colligitur etiam ex dictis duplex differentia, maxime adnotanda inter aquam calidam respectu calefactionis, & intellectum creatum lumine glorię illuminatum respectu visionis beatificę. Prima differentia est. Nam quamuis lumen glorię sit virtus excedens totam facultatem intellectus naturalem, disponit tamen & perficit ipsum intellectum

Nota. n. a. xlm.

etum proportionabiliter ad modum eius naturalis, & ita totus intellectus, & tota eius virtus naturalis perficitur ad modum sibi connaturalem in visione beatifica. At calor non perficit formam aquæ, nec proprietates eius naturales, quin potius in omnibus repugnant, & calor destruit aquæ naturam. Et ita calefactio non tribuitur formæ substantiali aquæ, sed calori tantum. Visio vero beatifica non solum lumen gloriæ, sed ipsi etiam intellectui tribuitur.

¶ Secunda differentia est, quod potentia operatiua aquæ, scilicet, potentia frigefactiua non disponitur per calorem infra latitudinem sui obiecti, sed potius extrahitur à naturali inclinatione, & ideo non concurrat ad calefactionem. Ceterum intellectus creatus concurret ad visionem beatam elicitiuè, quoniam lumen gloriæ disponit ipsum infra latitudinem sui adæquati obiecti, videlicet, entis. Et ob hanc causam lumen gloriæ induit quendam modum habitus, ut iam diximus circa secundam conclusionem. Quia proprius habitus effectus est determinare vniuersalem potentiam inclinationem ad alteram partem: & ita lumen gloriæ quatenus determinat intellectum ad ens particulare contentum sub comuni ratione entis.

¶ Ad tertium argumentum respondetur. Quod formæ supernaturales diuini ordinis sunt in duplici differentia: quædam habent rationem qualitatis, ut lumen gloriæ, charitas, & habitus supernaturales; & huiusmodi formæ solum referuntur in Deum, tanquam in causam producentem. Aliæ vero formæ sunt supernaturales diuini ordinis per modum actionis vitalis, cuiusmodi sunt actus charitatis, & visionis Dei, & huiusmodi formæ non referuntur tantum in Deum ut in causam producentem, sed etiam in creaturam intellectualem, quoniam sunt actiones vitales, de quarum ratione est, quod producantur ab ipsa creatura viuente. Est optimū simile. Calor qui est in animali per modum qualitatis, est effectiue solum ab igne, ceterum, calefactio quæ procedit ab ipso calore animalis, non solum est ab igne, sed etiam ab ipso animali.

¶ Secundo, qui tenent quod actus charitatis, & visionis beatificæ habent admixtum aliquid naturale ab intellectu, scilicet, substratum actus, dicunt quod formæ supernaturales sunt in duplici differentia. Quædam enim sunt purè supernaturales, & diuini ordinis ut lumen gloriæ, gratia, charitas, & aliæ formæ supernaturales, quæ sunt habitus: & istæ quia sunt purè supernaturales, solum sunt à Deo auctore supernaturalium. Aliæ vero sunt supernaturales, non purè, sed habent admixtum aliquid supernaturale, ut actus charitatis, & visionis beatificæ, & istæ referuntur in duplex agens. scilicet, in Deum, & in creaturam intellectualem. Ceterum vtrum fundamentum huius solutionis sit verum, scilicet, quod actus visionis habeat aliquid naturale admixtum, explicabitur in solutione ad sextum argumentum articuli, & ita ibi explicabitur veritas huius solutionis.

¶ Ad quintum argumentum articuli, quod est quartum dubij immediatè præcedentis, respondetur ex dictis, quod non est incoueniens, quod visionis beatificæ dentur duo agentia particularia, & principalia, vñ quod vitur lumine gloriæ, & aliud à quo proficiscitur forma illa. Nam illa agentia quamuis sint particularia, & principalia, sunt subordinata inter se, ut in exemplo iam posito de calore animalis conitat. Calefactio, n. quæ ab ipso procedit est ab igne, & ab animali. Est tñ dubium optimum, ut hoc amplius explicemus. An Deus dicatur videre seipsum per actionem videndi, quæ est in intellectu creato beati. Ratio dubitandi est. Quia talis actio

videndi refertur in ipsum Deum tanquam in agens particulare, & principale huius actionis, ut iam dictum est. ergo Deus dicitur videre seipsum per illam. Confirm. hæc ratio, quia ignis verè & realiter calefacit per calorem, qui est in aqua, vel in animali, quoniam ignis est agens principale, & particulare calefactionis, quæ fit per talem calorem. Sed Deus est causa particularis, & principalis visionis, quæ fit mediante lumine gloriæ creato, quod est in intellectu beati. ergo Deus videt per illam visionem. Ad hoc dubium dicendū est, quod certissimè tenendum est, quod Deus non videt per visionem intellectus creati. Ratio huius est. Nā videre intrinsecè & esse tialiter dicit actionem vitalem procedentem à principio intrinseco vitali. Sed illa visio non procedit à principio intrinseco Dei, ut constat. ergo. Confirm. quia actio vitalis præcipuè intellectus debet manere intra principium intrinsecum vitale. sed illa visio quæ est in intellectu creato non manet intra ipsum Deum. ergo. Vnde ad rationem dubitandi respondetur. Quod illius visionis datur duplex agens, quod in ratione actionis, non tamen in ratione visionis, & actionis vitalis. Et per hoc patet etiam ad confirmationem; nam calefacere non est actio vitalis, dicens intrinsecum ordinem ad principium vitale intrinsecum. Ceterum visio intrinsece est actio vitalis dicens intrinsecum ordinem ad principium vitale intrinsecum. Et per hoc respondetur ad confirmationem, quinti argumenti articuli.

¶ Ad sextum argumentum articuli, est dubium optimum, ut completè explicemus omnia quæ dicta sunt de lumine gloriæ. Dubium autem est, vtrum lumen gloriæ sit virtus totalis effectiua visionis beatæ. An vero sit virtus partialis. Et videtur, quod sit partialis. Primo arguitur argumento sexto in sexto argumento. Secundo arguitur. Quia si lumen gloriæ est virtus totalis respectu visionis beatificæ; ita ut virtus naturalis intellectus creati non concurret; partialiter, sequitur, quod intellectus creatus non aliter concurreret ad visionem beatam, quam sustentando lumen gloriæ. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam lumen gloriæ est totalis virtus, sicut in aqua calida totalis virtus calefactionis est calor. ergo sicut aqua non concurret ad calefactionem, nisi sustentando calorem; ita etiam nec intellectus creatus. Falsitas consequentis probatur. Quia virtus naturalis intellectus producit effectiue illam actionem, & illa est actio intellectus, & intellectus est principium effectiuium respectu illius. Confirmatur argumentum. Virtus naturalis intellectus, vel confert aliquid ad visionem, vel nihil. Si aliquid confert. ergo virtus naturalis intellectus concurret partialiter, ac subinde lumen gloriæ non est virtus totalis. Si nihil confert. ergo habet se merè ut sustentans rationem agendi, & non ut principium actiuium. Tertio arguitur supponendo, quod intellectus Angeli, & hominis differunt specie, ut est certissimum. Tunc est argumentum. Nam visio beata hominis, & Angeli differunt specie inter se: tamen si virtus totalis visionis esset lumen gloriæ, non differrent specie. ergo. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Nam lumen gloriæ in homine, & in Angelo eiusdem speciei est. Maior vero probatur. Quia visio beata est actus intellectus creati. ergo si intellectus creati differunt specie, & ipsæ visiones. Probatur consequentia. Quia ut docet D. Thomas prima parte, quæstio. 77. artic. tertio. Potentiæ differunt specie penes actus. Confirmatur argumentum, & explicatur. Visio beata quæ est in homine, alium ordinem essentialem dicit quem non dicit Angeli visio

Dubium optimum.

Dubium optimum.

Hh 2 nam

nam visio hominis essentialiter dicit ordinem ad intellectum hominis, visio verò Angeli essentialiter dicit ordinem ad intellectum Angeli. Et iste ordo essentialis est ad principium effectiui, vt constat. ergo intellectus creatus partialiter concurrens ad visionem.

¶ Quarto arguitur. Nam vt dictum est in articulo precedenti in secunda conclusione, intellectus creati virtus habet radicaliter, & virtualiter, quod possit concurrere ad visionem beatam si perficiatur per ipsum lumen gloriæ. ergo ipsa virtus naturalis potentia concurrens ad talem actionem. ergo lumen gloriæ respectu visionis beatæ nō est totalis virtus, sed partialis partialiter concurrens.

¶ Quinto arguitur. Quia cum æquali lumine gloriæ intellectus perfectior melius videt Deum. ergo lumen gloriæ in patria non est virtus totalis respectu visionis. Consequentia est euidentis. Nam illa maior perfectio non prouenit à lumine gloriæ cum sit æquale, & ita debet prouenire à naturali lumine, vel virtute intellectus. Antecedens probatur. Quia intellectus perfectior cum æquali lumine fidei producit actum fidei perfectiorem. ergo similiter intellectus perfectior cum æquali lumine gloriæ producit perfectiorem actum visionis. Consequentia est bona. Quia sicut visio est supernaturalis, ita & actus fidei. ¶ Vltimo arguitur. Nam D. Tho. videtur tenere istam sententiam in 3. par. q. 10. art. 4. ad secundum argumentum: vbi dicit, quod visio diuinæ essentia excedit naturalem potentiam cuiuslibet creature, & ideo gradus in ipsa attenditur magis secundum ordinem gratiæ, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturæ, &c. Vbi videtur dicere, quod attenditur etiam secundum ordinem naturæ. ergo.

*Durand.
in 3. d. 14.
quest. 1.*

¶ In hoc dubio sunt variae, & diuersæ sententiæ. Prima sententia est Caiet. 3. par. q. 10. art. 4. circa solutionem ad secundum, qui existimat, quod intellectus creatus, & lumen gloriæ concurrunt vt duæ causæ partiales ad visionem beatificam; licet enim quod visio Dei attenditur, & secundum virtutem naturæ videtur, & secundum lumen gloriæ, licet magis secundum lumen gloriæ. Ex quo infert, quod pari existente lumine gloriæ in homine, & in Angelo, perfectius videt Deum Angelus quàm homo. Et hæc sententia videtur habere aliquale fundamentum in doctrina D. Tho. in illa solutione. Secunda sententia est, quæ asserit, quod quamuis lumen gloriæ concurrens ad substantiam, & speciem visionis beatæ producendam, non tñ confert illi vitalitatem. Sed habet quod sit actio vitalis à virtute naturali vitali ipsius intellectus. Hanc sententiam tenent multi moderni Theologi propter primum argumentum huius dubij. Et similitam sententiam dicendum est. Quod intellectus creatus, & lumen gloriæ concurrunt ad visionem beatificam veluti duæ causæ partiales. Tertia sententia huic affinis asserit, quod lumen gloriæ confert visioni beatæ substantialem speciem, non autem vitalitatem, sed vitalitas eius virtute vitali intellectus procedit. Et in hoc conuenit hæc sententia cum precedenti. Differt tñ ab illa in eo quod dicit, quod naturalis virtus vitalis intellectus creati nō concurrens ad visionem beatam, nec ad eius vitalitatem absolutam, & præcisè sumpta, sed prout mouetur, & eleuatur ab actuali auxilio Dei speciali. Et hoc modo intellectus creatus partialiter concurrens cum lumine gloriæ ad visionem beatam. Hanc sententiam tenent aliqui moderni Theologi nostri temporis. Quarta & vltima sententia est, quæ docet, quod lumen gloriæ nullam virtutem præsupponit in intellectu creato, per quam intellectus possit producere visionem beatam quantum ad eius specificam substantiam, sed ipsum lumen gloriæ est totalis virtus pro-

ductiua visionis beatæ. Et ita intellectus creatus, & lumen gloriæ non concurrunt ad visionem beatificam sicut duæ causæ partiales, sed potius sicut vna simplicissima causa. Sicut in naturalibus potentia, & eius virtus non concurrunt vt duæ causæ partiales, sed vt vna simplicissima. Vnde lumen gloriæ est virtus diuina vitalis constituens intellectum in ratione diuinæ potentia vitalis, quæ participat rationem diuini intellectus, attingitque participatiue illud obiectum formale, quod essentialiter, & comprehensiuè attingitur ab intellectu Dei. Quocirca visio beata suam vitalitatem habet à lumine gloriæ, & nō à vita naturali intellectus. Ipsa autem vita naturalis intellectus concurrens per se ad visionem beatam ex eo duntaxat quod reddit intellectum creatum capacem, vt per lumen gloriæ possit effici potentia supernaturalis vitam diuini intellectus participans. De his autem sententijs ita iudicandum est, in cuius rei expositionem.

¶ Dico primum. Prima sententia est falsa, nullam habens probabilitatem. Hoc dictum est D. Thom. 1. par. quest. 12. art. 6. ad tertium. Vbi dicit; *quod diuersitas videndi Deum erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam.* Et hanc sententiam docet tota Schola Thomistarum, & probatur hoc dictum. Primo, quia virtus naturalis intellectus vt distinguitur à lumine gloriæ, nullam vim & efficaciam habet respectu visionis beatificæ, vt diximus in articulo precedenti. ergo virtus naturalis intellectus non potest concurrere vt causa partialis. Probatur consequentia. Nam causa partialis debet habere virtutem, & efficaciam ad talem effectum, vt condistinguitur ab alia causa partiali. Secundo, virtus naturalis intellectus, & lumen gloriæ non sunt eiusdem ordinis, vt constat. ergo virtus naturalis intellectus nō potest concurrere cum lumine gloriæ ad intensiōem visionis. Probatur consequentia. Quia ea quæ sunt diuersi ordinis non possunt concurrere ad intensiōem eiusdem effectus. Tertiò, quia visio beata est omnino supernaturalis, vt statim dicemus, ergo eius perfectio maior vel minor non est attendenda penes virtutem naturalem intellectus. Plura argumenta contra sententiam Caietani adducuntur à Theologis tertiæ parte, loco citato, & parte prima quest. 12. artic. 6. vide illa ibi. Ex quo colligitur, quod intellectus creatus perfectius videbit Deum, si perfectiori lumine gloriæ fuerit illustratus, & æqualiter si cum æquali lumine. Itaq; tota ratio mensuræ perfectionis visionis beatæ consideranda est ex quantitate luminis gloriæ tantum, & nullo modo ex naturali virtute intellectus. De quo videre D. Thom. 3. contra gent. c. 57.

¶ Dico secundò: secunda sententia parum aut nihil habet probabilitatis. Hoc dictum tenent multi moderni Thomistæ. Et probatur primo; nam ex illa secunda sententia sequitur, quod visio beata prout est vitalis, non sit ex gratia, & ex speciali dono Dei. Consequens autem est falsum. ergo. Sequela probatur. Quia quod sit vitalis habet ex naturali vita intellectus creati. ergo habet per naturam vitalitatem, & non ex gratia. Falsitas consequentis probatur. Quia Ioan. cap. 10. dicit Christus. *Ego vitam æternam do eis, vbi visionem beatam appellat vitam æternam secundum illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te, &c.* Vbi apertè significatur, quod beati habent ex gratia, & dono Christi visionem beatam, nō solum in esse visionis, sed etiam in ratione vite, id est, vitalis operationis. Secundò probatur hoc dictum. Nā sequitur ex illa secunda sententia, qd visio beata non habet ex intrinseca sui ratione æternitatem vite, id est, vitalitatem indefectibile.

Conse-

Consequentia autem uidetur aduersari testimonio Ioan. citato: ubi visio vocatur vita æterna. Sequela probatur. Quia visio beata non habet vitalitatem ex principio supernaturali indefectibili, sed ex ipsa vita naturali intellectus, quæ defectibilis est, & non æterna: ergo. Tertio probatur hoc dictum: quia ex illa sententia etiam sequitur, quod visio beata sit essentialiter composita ex duplici entitate, scilicet, ex entitate naturali, & supernaturali. Consequens autem est falsum: nam hæc compositio videtur chimærica: ergo.

¶ Dico tertio. Illa tertia sententia prout ibi explicata est, parum aut nihil habet probabilitatis. Hoc dictum probatur. Quia illa sententia non euadit illud conueniens, videlicet, quod vitalitas quæ reperitur in visione beata sit naturalis, quod ad hunc modum probatur. Nam vita intellectus creati ex qua procedit illa vitalitas, licet habeat quendam modum supernaturalem prout mouetur ab auxilio speciali Dei simpliciter tamen, & quoad substantiam est naturalis: ergo vitalitas visionis beatificæ ab hac vita procedens, & dimanans est simpliciter & quo ad substantiam naturalis, & si induat modum quendam supernaturalitatis. Huic argumento non aliter potest satisfieri nisi dicatur, quod ipsa naturalis vita intellectus creati concurrat instrumentaliter ut mox à Deo ad causandam vitalitatem supernaturalem in visione beatifica. Ceterum quod hoc sit falsum, est manifestum, & demonstrabitur statim.

¶ Hæc tamen tertia sententia potest aliter explicari afferendo quod vita naturalis intellectus, & eius vitalitas naturalis, & virtus naturalis concurrat ad visionem beatam & ad eius vitalitatem, non abstracte, & præcise sumpta, nec solum ut mouetur ab actuali auxilio supernaturali, & eleuatur ab illo, sed etiam ut perfecta, & eleuata per ipsam lumen gloriæ. Et in hoc sensu est dubium, an concurrat vitalitas intellectus naturalis, & eius naturalis virtus. An vero lumen gloriæ præcise sit virtus totalis intellectus respectu talis visionis.

¶ Dico quarto. Tertia sententia sic explicata maxime probabilis est. Quarta etiam sententia est probabilissima. Hoc dictum habet duas partes. Prima pars illius est multorum Theologorum, etiam ex schola D. Th. Et probatur primo multis argumentis illorum, quæ facta sunt in principio huius dubij, præcipue primo, secundo, tertio, & quarto. Secundo probatur hoc dictum quantum ad primam partem. Nam ut dictum est quamuis lumen gloriæ habeat rationem potentie, tamen simpliciter & absolute est habitus, & ita vocatur ab omnibus Theologis. ergo lumen gloriæ perficit ipsam virtutem naturalem intellectus in ordine ad visionem beatam, ac subinde virtus ipsa naturalis intellectus, & eius vitalitas naturalis per lumen gloriæ, & per auxilium Dei supernaturale concurrat ad visionem, & ad eius vitalitatem. Confirmatur hæc ratio. Quia intellectus creatus & eius vitalitas, seu virtus naturalis, per lumen gloriæ perficitur tamquam principium vitale, quod non solum habet capacitatem ut aia respectu gratiæ, sed et habet rationem principij effectiui. ergo naturalis virtus & vitalitas intellectus concurrat ad visionem, ut eleuata per lumen gloriæ & auxilium speciale. Tertio probatur hoc dictum quoad eandem partem. Quoniam secundum istum modum dicendi sic explicatur non sequuntur illa inconuenientia quæ illata sunt contra secundam sententiam, ergo. Antecedens constat. Nam visio beata prout est vitalis, procedit à gratia Dei, & est donum illius. Quia talis actio non est à vitalitate intellectus præcise sumpta, sed ut eleuata per lumen gloriæ, & auxilium speciale. Item, nam ut sic habet indefectibili-

lem vitam, nam habet illam ex principio supernaturali indefectibili, scilicet à vitalitate intellectus ut eleuata. Et ita visio ipsa est supernaturalis procedens à principio supernaturali. Secunda pars huius dicti est multorum Thomistarum. Et probant illam impugnando præcedentes sententias argumentis jam factis contra illas, & contra tertiam sententiam explicatam. Secundo modo arguunt. Nam si virtus naturalis intellectus, & eius vitalitas concurrat ad visionem beatam, difficillime intelligitur, quod visio beata sit omnino supernaturalis, cum procedat à virtute naturali. Secundo probatur hoc dictum. Quia virtus naturalis intellectus, ut distincta à lumine gloriæ non potest influere in visionem beatificam, ut dictum est in præceden. artic. ergo solum lumen gloriæ, est virtus totalis intellectus creati respectu visionis beatificæ. Et ita secundum istam sententiam dicendum est, quod totalis virtus intellectus creati est ipsum lumen gloriæ. Et quod intellectus & lumen gloriæ se habet ut una causa simplicissima, sicut potentia & virtus potentie habent rationem unius simplicissimæ causæ. Vnde secundum istam sententiam dicendum est, quod propriè loquendo lumen gloriæ non est habitus, sed virtus constitutiva potentie, licet habeat aliqualem rationem habitus. Ratio huius est. Nam habitus præsupponit virtutem potentie, per quam ipsa potentia possit elicere actum quantum ad eius substantiam, habitus vero perficit ipsam ut prompte & delectabiliter eliciat actum. At lumen gloriæ nullam virtutem præsupponit in intellectu per quam intellectus possit producere visionem beatam quantum ad eius specificam substantiam, sed ipsum lumen est totalis virtus productiua visionis beatæ. Vnde ad argumenta huius dubij. Respondendum est secundum istas duas sententias, quæ probabilissimæ sunt. Ad primum argumentum respondetur secundum primam partem quarti dicti. Quod lumen gloriæ quamuis sit habitus, habet tamen supremam rationem habitus, & ita attingit rationem potentie. Vnde non mirum quod habeat rationem principij vitalis respectu visionis beatæ, vel saltem habet rationem complementi principij vitalis. Et quamuis ipsum lumen gloriæ non sit in essentia animæ, nec dimanet ex essentia illius, fluit tamen à gratia habituali perfecta ut potissima eius proprietate. Gratia autem (quæ est in essentia animæ) est forma vitalis, nam est participatio diuinæ naturæ viuæ, residet vero gratia in essentia animæ, ac proinde lumen gloriæ quod viuificat potentiam intellectiuam supernaturali vita, dimanat ex vita supernaturali, quæ est in essentia animæ. Secundo respondetur secundum partem secundam illius dicti, quod lumen gloriæ est virtus totalis visionis beatificæ. Et ad probationem dicendum est. Quod quamuis lumen gloriæ non sit potentia se mouens in visione beata, est tamen totalis virtus constitutiva potentie se mouens in illa visione, & ita est virtus vitalis, & ipsum lumen gloriæ, ut diximus in prima solutione, oritur à gratia quæ est forma vitalis residens in essentia animæ. Ad secundum argumentum facillimè respondetur juxta primam partem illius dicti. Quia ut diximus, intellectus creatus non solum concurrat quasi sustentans lumen gloriæ, sed eleuatus & perfectus per lumen gloriæ concurrat effectiue. In quo differt ab aqua quæ sustentat calorem, nam ibi solus calor est totalis virtus. Secundo respondetur secundum alteram sententiam. Quod est maxima differentia inter intellectum illustratum lumine gloriæ, & inter aquam quæ sustentat calorem, ut dictum est in solutione ad quartum argumentum articuli. Vbi constitutæ sunt duæ differentie, vide illas ibi. Ex quibus differentiis colligitur, quod quamuis lumen gloriæ sit virtus

H h 3 totalis

totalis respectu visionis beatificæ, tamen intellectus non se habet merè ut sustentans lumen gloriæ, sed ut potentia quæ perficitur intra latitudinem sui objecti, & quæ recipit virtutem diuinam. Ad confirm. respondetur iuxta primam sententiam. Quod virtus naturalis intellectus secundum se considerata, nihil confert ad visionem, sed ut eleuata & perfectata per lumen gloriæ concurrat ad visionem, & ita non se habet merè ut sustentans virtutem agendi, sed ut concurrens ad visionem ut eleuata. Nec inde sequitur, quod virtus naturalis concurrat partialiter nam non habet virtutem, nec concurrat secundum se considerata. Secundo respondetur, iuxta secundam sententiam, quod totalis virtus productiua visionis est lumen gloriæ, & ita virtus naturalis nihil confert. Ad tertium argum. ut respondeamus, supponendum est. Quod in vtriusque sententia aliquid est, quod intellectus creatus concurrat effectiue ad talem visionem, ut principium illius, siue lumen gloriæ sit totalis virtus, siue non. Et hoc negari non potest. Quia intellectus per lumen gloriæ perficitur, ut potentia in ordine ad actum illius: quo posito. Dicendum est ad argumentum. Quod visio beata hominis & Angelus differunt specie ex parte intellectus, & materialiter loquendo: ceterum formaliter & simpliciter loquendo sunt eiusdem speciei, cum sit idem lumen gloriæ eiusdem speciei. Ad cuius expositionem notandum primum, quod cum potentia distinguitur per actus, & ex actu adæquato potentia luminatur specifica ratio potentia, inde est, quod ubi fuerint distinctæ potentia speciei, actus illarum potentiarum etiam erunt distincti speciei in ordine ad ipsas potentias. Et ita visio beatifica hominis & Angelus distincta erit specie in ordine ad ipsos intellectus. Secundo notandum est. Quod diuersitas, quæ sumitur ex parte potentia est multum materialis respectu illius quæ sumitur ex parte habitus, qui est veluti proxima causa actus, ut patet, nam actus habet in homine & Angelo simpliciter ex eiusdem speciei, quamuis in ordine ad intellectum materialiter differant specie. Nam illi actus, tendunt in eandem rationem formalem. Non dissimiliter actus visionis in homine & in Angelo sunt diuersæ speciei materialiter, & in ordine ad principium remotum. Ceterum in ordine ad lumen gloriæ, quod est principium proximum, sunt eiusdem speciei. Quia lumen gloriæ respicit semper eandem rationem formalem. Et per hoc patet ad confirmationem, dicendum est enim, quod visio hominis habet alium ordinem essentialem veluti materiale quem non habet visio Angelus. Ad quartum argumentum respondetur primo, quod concludit primam partem quarti dicti. Ceterum iuxta secundam partem dicti est. Quod intellectus creatus semper habet radicaliter quod possit perfici & eleuari per lumen gloriæ. ad hoc, quod concurrat ad visionem beatam si perficiatur per lumen gloriæ tanquam per virtutem totale. n. productiuam visionis: ceterum ipse intellectus creatus per seipsum habet quod possit perfici illa diuina virtute. Et hoc est, quod nos diximus in illa conclusione citata in argumento. Ad quintum argum. respondetur negando antecedens. Ratio est. Nam in secunda sententia dicendum est, quod virtus totalis visionis est diuinum lumen gloriæ. Vnde visionis beatæ quantitas & perfectio solum debet attendi penes quantitatem luminis gloriæ. Ceterum iuxta primam sententiam dicendum, quod virtus naturalis intellectus secundum se sumpta non concurrat ad visionem beatam, sed ut eleuata & perfectata per lumen gloriæ. Et ita iuxta quantitatem luminis gloriæ est maior vel minor perfectio visionis. Et ad probationem antecedentis respondetur negando

do antecedens. Quia cum æquali lumine fidei semper erit æqualitas in perfectione assensus fidei, & nullo modo erit maior perfectio aut certitudo, nisi iuxta quantitatem luminis fidei. Ad ultimum argumentum. Quod illa particula (magis) in illo loco D. Tho. non accipitur comparatiue, sed aduersatiue, & sensus est, quin potius sine ordine gratia consideratur, & non ex ordine nature. Item comparatiuum non semper supponit positiuum secundum communem modum loquendi, ut cum dicimus Gabrielem esse maiorem Lucifero.

Ad septimum argumentum articuli. In hoc argumento explicandum est quomodo lumen gloriæ perficiat intellectum. In cuius rei explicatione supponendum est, quod intellectus creatus per lumen gloriæ non confortatur nec augetur eius virtus, ut videat Deum per modum cuiusdam intensificationis, ita ut virtus naturalis intellectus fiat intensior per lumen gloriæ. Nam huiusmodi intensio non potest fieri nisi virtus remissa & intesa sit eiusdem rationis, & ordinis, sicut calor intensus & remissus. At lumen gloriæ est alterius omnino rationis à virtute naturali intellectus, cum sit ordinis diuini & supernaturalis. Quo posito fundamento, dupliciter explicari potest hæc res iuxta duplicem modum dicendi potius in solutione argumenti præcedentis. Primus modus explicandi iuxta primam partem illius quarti dicti est. Quod lumen gloriæ perficit & confortat intellectum per modum habitus, & quodammodo per modum potentia. Nam ut supra in hoc articulo diximus, lumen gloriæ cum sit supernus habitus supernaturalis, attingit rationem potentia. Vnde ex ea parte qua lumen gloriæ habet rationem habitus, perficit intellectum creatum in ordine ad rationem obiectiuam adæquatam specificantem intellectum, quæ quidem ratio analogæ est, ut supra diximus, & non perficit intellectum in ordine ad aliquem obiectum, sed in ordine ad proprium. Ceterum ex ratione qua lumen gloriæ induit rationem potentia, sicut potentia non confortat alteram potentiam, nec perficit illam augendo virtutem illius, aut intendendo virtutem alterius potentia, sed eleuando inferiorem: ita ut interior potentia ex coniunctione ad superiorem habeat veluti aliam rationem potentia quam non habet ex natura sua. Ut cogitatio in homine, quæ perficitur ex coniunctione ad intellectum, & habet veluti aliam rationem, & alium actum. Ita habitus luminis gloriæ, qui habet rationem potentia, perficit intellectum naturalem, & confortat illum faciendo, ut attingat rationem alterius ordinis, quam non poterat attingere virtute naturali. Et ita non intendit virtutem naturalem, sed perficit in ordine ad altiores rationem. Et ita diximus, quod intellectus eminenter habet rationem alterius potentia in ordine ad Deum clarè visum. Secundus vero modus explicandi est, iuxta secundam partem secundi dicti, quod proprie loquendo, lumen gloriæ non habet rationem habitus, sed virtutis constitutiue potentia. ut iam diximus. Et ita lumen gloriæ confortat intellectum, & perficit illum per modum nouæ virtutis, & alterius rationis ipsi intellectui superaddita, & eleuantis ipsum ad nouum actum quem non potest attingere virtus eius naturalis, ac proinde per modum constituentis ipsum intellectum in ratione cuiusdam supernaturalis & diuinæ potentia distinctæ ab ipsomet intellectu considerato secundum virtutem naturalem, ipsiusmet intellectus.

Ad octauum argumentum articuli. Explicandum est quo modo intellectus creatus lumine gloriæ illustratus maneat proportionatus cum diuina essentia. Dicendum est, quod per lumen gloriæ intellectus creatus

creatus aliquo modo proportionatur cum ipsa diuina essentia. Et huius rei ratio est. Quia cum diuina essentia proportionem habet diuinæ potentia & diuinus intellectus: intellectus vero creatus per lumen gloriæ sit potentia diuina, & diuinus intellectus, & sit potentia altioris ordinis, & ordinis diuini. Et ita habet proportionem intellectus creatus illustratus lumine gloriæ cum diuina essentia. Nam quamuis intellectus creatus etiam perfectus per lumen gloriæ sit aliquid creatum & finitum, & non sit suum esse tamen ut sic pertinet ad ordinem rerum, quæ habent infinitatem, & quæ sunt suum esse. Et quamuis sit accidentis, est tamen accidentis diuini ordinis. Et ita D. Thom. 2.2. quæst. 13. art. 3. ad tertium, loquens de charitate inquit, *quod est eiusdem ordinis cum natura diuina, quoniam est accidentis, quod causatur ex participatione diuinæ naturæ.* Et idem dicere possumus de lumine gloriæ. De quo vide Ferrar. 3. contra gent. cap. 53. Et per hoc patet ad argumentum cuius confirmatione. Et ex hac solutione colligitur, quod intellectus creatus ut sic eleuatus ad ordinem diuinum, & factus diuinus intellectus per participationem, sit proportionatum susceptum diuinæ essentia per modum speciei intelligibilis, sit etiam intellectus aliquo modo proportionatus ad cognoscendam diuinam essentiam, quæ est supremum cognoscibile, de quo vide etiam Caret. 1. par. quæst. 13. art. 5. qui colligit ex omnibus dictis aliqualem definitionem luminis gloriæ. Lumen gloriæ nihil aliud est quam vis ut propria dispositio unitiua diuinæ essentia, ut formæ intelligibilis atque factiua diuinæ visionis, quæ quidem definitio aperte colligitur ex dictis in conclusionibus, & in argumentis. Et ex dictis in hoc articulo soluitur octauum argumentum quæstionis propositæ ad octauum principale. Cæterum ut hæc omnia perfecte, & consummate explicentur.

Definitio
aliqualis
luminis
gloriæ

SVBARTICVLVS.

Utrum secundum potentiam Dei absolutam, sit necessarium lumen gloriæ ad hoc, quod intellectus creatus videat Deum sicuti est, ita ut sine illo non possit eum videre.

ET circa istud dubium videnda sunt quæ dicuntur à Theologis in scriptis inapertis super primam partem, quæst. 13. art. 5. Nos autem aliqua particularia dicere intendimus. Et arguitur ad probandum, quod de potentia Dei absoluta non sit necessarium lumen gloriæ.

¶ Primo arguitur argumento illo communi. Nā quidquid Deus potest facere cum causa secunda effectiua, potest se solo facere; nam causa effectiua dicit perfectionem & actualitatem. sed lumen gloriæ est tantum causa effectiua diuinæ visionis; ponitur enim ad considerandum intellectum, ut possit alidere visionem beatam. ergo absque lumine gloriæ poterit Deus efficere cum intellectu creato visionem beatam.

¶ Secundo arguitur. Quia multæ sunt operationes supernaturales in nobis tam intellectus quam voluntas, ad quas etiam de facto non ponitur aliqua virtus supernaturalis, sed auxilium dumtaxat supernaturale actuale. ergo secundum potentiam Dei absolutam sufficiens erit huiusmodi auxilium, ut intellectus creatus videat Deum, ac subinde lumen gloriæ non est necessarium. Antecedens probatur. Ex parte quidem intellectus. Quia in nobis reperiuntur multæ cogitationes subitanæ super-

naturales proueniētes ex diuina inspiratione actuali, quæ non possunt reduci ad aliquem habitum intellectus. Non enim procedunt ab habitu adæi, nec vero ab aliquo dono habituali spiritus sancti; nam huiusmodi dona spiritus sancti tantum reperiuntur in nominibus iustis. At hæc subitanæ cogitationes etiam in peccatoribus sunt, imò aliquando in infidelibus. Ex parte vero voluntatis conuincitur, quia in peccatore priusquam ad Deum conuertatur, reperiuntur motus timoris seruilis, & attritionis, & consilium imperfecti amoris diuini, ut denuitur in Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. At motus utriusque ad nullum habitum possunt reduci. Non enim procedunt ab habitu charitatis, vel ab habitu poenitentia, quia utriusque non reperiuntur absque gratia iustificante. ergo.

¶ Tercio arguitur. Nam cum quis elicit actum charitatis intensiorem habitu, ille actus quantum ad maiorem intentionem excedentem habitum, non procedit ab habitu, sed à sola voluntate humana mota speciali Dei auxilio. ergo eadem ratione poterit voluntas adiuua auxilio speciali Dei producere actum charitatis quoad totam eius entitatem & intentionem absque villo habitu supernaturali. Consequentia probatur. Quia eadem ratio est de actu, atque de intentione actus. Antecedens vero probatur, quia qui habet habitum charitatis intensum ut quatuor, producere potest actum charitatis intensum ut sex, tunc hæc intentio maior quæ reperiatur in actu, non potest produci à charitate ut quatuor; nam habitus ut quatuor tantum habet vim ad actum ut quatuor, ergo. Confirmatur argumentum, & explicatur. Nam sicut intellectus sine lumine gloriæ, quantumvis à Deo motus, non est sufficienter proportionatus ad diuinam visionem; ita voluntas per habitum charitatis ut quatuor non est sufficienter proportionata ad actum charitatis ut sex, sed voluntas charitatis, ut quatuor si moueatur à Deo, potest producere actum charitatis ut sex, ergo similiter intellectus creatus sine lumine gloriæ poterit videre Deum.

¶ Quarto arguitur. Quia probabilissima sententia est multorum Theologorum etiam Thomistarum, ut dicitur in 3. par. quæst. 85. art. 6. quod prima contritio, seu primus actus poenitentia non est effectiue ab habitu poenitentia, sed à libero arbitrio moto per diuinum auxilium supernaturale. ergo maxime probabile est, quod Deus de potentia absoluta poterit facere, quod intellectus motus per diuinum auxilium producat visionem Dei sicuti est sine lumine gloriæ. Probatur consequentia ex paritate rationis. Nam sicut homo in visione beata non se habet ut instrumentum, sed ut viuens, quod vitaliter producit actionem supernaturalem; ita in prima contritione homo non se habet ut instrumentum, sed ut viuens vitaliter producat illam operationem supernaturalem.

¶ Quinto arguitur. Intellectus creatus ad visionem beatificam non concurret ut causa principalis, sed ut causa instrumentalis. ergo non requirit necessario formam aliquam intrinsecam supernaturalem, per quam producat visionem beatam, sed satis ei fuerit specialis Dei motio, quæ vocatur à Theologis speciale Dei auxilium. Consequentia probatur. Quia in instrumento non est necessario ponenda forma à qua procedat operatio, & cui assimiletur, sed satis fuerit, quod ponatur in agente principali, quod speciali motu utitur instrumento ad operationem proportionatam formæ, quæ est in ipso principali agente. Antecedens vero probatur. Nam in visione beata intellectus creatus nullam habet actiuitatem, præter illam quam suscipit à lumine gloriæ, ut di-

vt diximus in articulo. ergo concurrens vt instrumentum Dei, à quo suscipit totam hanc virtutem, sicut aqua calefacta concurrens vt instrumentum ignis à quo suscipit totam virtutem calefactiuam. Confirmatur argumentum. Intellectus etiam illustratus lumine gloriæ non potest videre Deum nisi moueatur ab ipso speciali motione & concursu. ergo tantum concurrens vt instrumentum à Deo motum. Antecedens probatur. Virtus naturalis intellectus non est sufficiens, vt ipse intellectus vratur lumine gloriæ, quod est illustratus. ergo eget speciali Dei motione applicante ipsum vt operetur per lumen gloriæ.

¶ Sexto arguitur. Intellectus creatus ad videndum Deum sicuti est, se habet sicut oculus nocturnus ad videndum Solem, vt docet D. Thom. multis in locis, & precipue 1. par. quæst. 12. art. 1. Sed potest Deus eleuare oculum nocturnus ad videndum Solem absque aliqua virtute habituali superaddita per solam diuinam motionem, loquendo de potentia Dei absoluta. ergo similiter potest Deus intellectum creatum eleuare ad videndum Deum absque qualitate habituali superaddita, & consequenter absque lumine gloriæ.

¶ Vltimo arguitur autoritate Diui Thomæ. Nam D. Thom. videtur tenere istam sententiam de veritate quæst. 10. art. 12. vbi dicit. *Sic ut possunt fieri super aquam ambulare sine hoc quod ei dolent agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere, vt diuina essentie uniatur in statu via modo illo, quo sibi vnitur in patria sine hoc quod à lumine gloriæ perfundatur.* Vbi clare & aperte videtur asserere istam partem huius dubij. ergo.

¶ In oppositum est primo. Quia lumen gloriæ respectu visionis beatificæ non solum se habet vt principium effectiuum, sed et aliquid admiscetur de forma, ergo non potest supplere à Deo. Consequentia est euident. Nam hac ratione Deus non potest supplere rationem principij vitalis respectu alicuius operationis: verbi causa, non potest facere operationem intellectus sine intellectu, quoniam intellectus non solum habet rationem principij effectiui, sed admiscetur ei aliquid de causa formali. Actio enim vitalis intrinsecè dicit ordinem ad principium vitale intrinsecum. Antecedens probatur. Quia vt dictum est in articulo, lumen gloriæ vel est totalis virtus vitalis respectu diuinæ visionis, vel est complementum virtutis vitalis. ergo non solum habet rationem principij effectiui, verum etiam admiscetur ei aliquid de ratione formali, quia talis actio vitalis intrinsecè dicit ordinem ad illam virtutem vitalem.

¶ Secundò. Deus non potest supplere rationem potentie. Quia vt dictum est in argumento precedenti, actus intrinsecè dicit ordinem ad illam potentiam, non enim potest facere actum intellectus sine intellectu. sed vt dictum est in articulo, lumen gloriæ habet rationem constituentis intellectum creatum in ratione cuiusdam supernaturalis & diuinæ potentie, cum intellectus per suam virtutem naturalem non possit cognoscere Deum sicuti est. ergo sine lumine gloriæ non potest producere talem visionem. Confirmatur argumentum. Nam diuina essentia non potest vniri in ratione speciei intelligibilis, etiam de potentia Dei absoluta, nisi potentie potenti vt tali speciei, vt dictum est in articulo. sed intellectus creatus sine lumine gloriæ non habet virtutem ad vendum tali speciei, quia talis virtus est naturalis, species vero ordinis diuini. ergo sine lumine gloriæ non potest intellectus creatus cognoscere Deum sicuti est, quia sine specie intelligibili eiusdem ordinis non possumus cognoscere Deum sicuti est.

¶ Tertiò arguitur. Omnis actio quæ procedit ab aliquo tanquam à causa principali, exigit in ipsa causa principium intrinsecum & formale, vt causa sit proportionata cum effectu. sed creatura intellectualis cum videt Deum per essentiam, non se habet per instrumentum, sed vt causa principalis talis visionis. ergo necessarium est, quod habeat aliquam formam, quæ sit principium proportionatum talis actionis, ac subinde lumen gloriæ. Consequentia est bona. Minor est manifestata, nam illa operatio videndi Deum est vitalis, vt constat. ergo ipsa creatura intellectualis est principium agens respectu talis visionis. Major probatur, quia omne agens agit in quantum est in actu, loquendo de agente principali. ergo debet habere principium formale, per quod proportionetur tali actioni. Confirmatur argumentum. Nam concursus Dei sine aliqua qualitate inherente vel forma, non sufficit ad hoc, quod intellectus, vel creatura intellectualis sit causa principalis. ergo si solum concurret nuda potentia cum auxilio Dei, non erit beatus agens principale. Consequentia est euident. Antecedens probatur, quia ablutio non est agens principale iustificationis, quæ est in baptismo, quia solum est ibi concursus Dei veluti extrinsecus, & non ponitur ibi aliqua forma supernaturalis, quæ habeat proportionem cum aqua baptismali. ergo.

¶ Quarto arguitur. Nam implicat contradictionem, quod intellectus creatus eliciat visionem Dei absque aliqua virtute sibi intranea. Hæc autem virtus intranea non potest esse virtus naturalis, vt iam dictum est. ergo debet esse virtus supernaturalis, ac subinde lumen gloriæ. Consequentia est bona. Major probatur, quia implicat contradictionem, quod potentia eliciat aliquam actionem, nisi ipsa potentia virtutem habeat respectu talis actionis. Confirmatur argumentum. Nocturnus etiam de potentia absoluta non potest videre Solem, nisi ei communicetur aliqua virtus. ergo nec intellectus creatus potest videre Deum, nisi ei communicetur aliqua virtus. Consequentia probatur. Nam vt iam dictum est, magis eleuatur Deus super intellectum creatum, quam Sol super oculos nocturnus. Antecedens vero constat; nam oculus nocturnus per virtutem naturalem non potest videre Solem. ergo vt possit videre, debet ei communicari aliqua virtus.

¶ Quinto arguitur. Quia hæc videtur esse sententia D. Thom. in 2.2. q. 175. ar. 3. ad secundum. Vbi dicit, quod diuina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ. ergo.

¶ In hac difficultate sunt duæ oppositæ sententie propter opposita argumenta. Prima sententia est, quod intellectus creatus per absolutam Dei potentiam potest videre Deum sicuti est absque aliquo lumine supernaturali collato per modum habitus, siue per modum dispositionis transeuntis. Hanc sententiam tenet Paludanus in 4. d. 49. q. 1. quam sententiam sequuntur aliqui moderni Theologi, ex schola D. Thom.

¶ Secunda sententia est huic opposita, scilicet, quod intellectus creatus etiam de potentia Dei absoluta non potest videre Deum sicuti est absque lumine gloriæ, siue lumen detur illi per modum habitus permanentis, vt communicatur de facto beatis in patria, siue detur per modum dispositionis transeuntis, vt collatum fuit Paulo in raptu. Quod videtur docere D. Thom. in loco illius citato in ultimo argumento in oppositum. Hanc sententiam tenet Caietan. 1. par. q. 12. art. 5. Ferrar. 3. cont. gent. cap. 54. Capreol. in 4. dist. 49. quæst. 4. art. 2. Et Sotus in eadem distinct. quæstio. 2. artic. 3. Quamuis olim oppositum senserit, & hanc sententiam tenere com-

Prima conclusio.

communiter discipuli D. Thomæ.
¶ PRIMA conclusio. Prima sententia si recte exponatur, est probabilissima. Ad cuius rectam expositionem aduertendum est, quod hæc sententia multipliciter exponitur a Doëtoribus; nam quidam moti quinto argumento facto in principio huius dubij cum sua confirmatione, concedunt, quod intellectus creatus concurret ad visionem beatam, ut instrumentum. Ita sentit Paludanus cum alijs ubi supra in solutione cuiusdam argumenti circa finem quæstionis. Verum est, quod aliqui ex his qui ita opinantur, asserunt, quod in visione beata reperitur substantia, & species actionis, quæ a solo supernaturali lumine procedit, & quantum ad hoc intellectus purè instrumentaliter concurret. Reperitur etiam vitalitas, quæ procedit a naturali vita, intellectus mota & eleuata diuino auxilio speciali, & quoad hanc vitalitatem intellectus, intellectus non concurret purè instrumentaliter, sed habet aliquid causæ principalis secundæ. Et tunc dicunt isti, quod abique lumine gloriæ potest Deus supplere primum per solum specialem concursum, quoniam intellectus quantum ad illud primum est purum instrumentum, quoad secundum vero Deus etiam si auferat lumen gloriæ, nihil supplet, sed eodem modo concurreret tunc cum vita naturali intellectus atque concurret modo. Quia etiam modo quantum ad vitalitatem non concurret per lumen gloriæ, sed per speciale auxilium. Hæc autem sententia isto modo explicata videtur omnino falsa. Et quidem, quod intellectus creatus in visione beata purè instrumentaliter concurrat, constat esse falsum. Quia visio beata est essentialiter operatio vitalis, ergo procedit a principio viuentis coniuncto vita supernaturali, sicut & vitalitas ipsius visionis est supernaturalis. Hæc consequentia est euident ex definitione operationis vitalis, quæ est illa quæ procedit a principio viuentis coniuncto: tunc ultra, ergo intellectus creatus prius natura quam eliciat visionem beatam, constitutus est in actu primo per aliquam formam supernaturalem qua viuunt supernaturali vita, & consequenter visio beata procedit ab intellectu non tanquam a puro instrumento, sed tanquam a causa secunda cui proportionatur hæc operatio. Confirmatur hæc ratio. Quia beatus per visionem beatam actu viuunt supernaturali vita, quod est certum secundum fidem; nam visio beata in Sacra scriptura appellatur vita æterna. Ioan. 10. & 17. & ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna*, sed instrumentum quatenus mouetur ab extrinseco non viuunt, quia de ratione vite est, quod sit a principio intrinseco, ergo. Hæc autem ratio cum sua confirmatione probabiliter solui posset, si visio beata secundum substantiam esset operatio naturalis, esset autè supernaturalis quantum ad modum tantum, nam tunc facillimè diceretur, quod hæc operatio secundum substantiam est vitalis, proceditque ab intellectu ut a causa secunda viuentis vita naturali, quoad modum vero supernaturalitatis tantum procedit ab intellectu instrumentaliter, & ut sic non est propriè vitalis. Iste tamen modus dicendi fere nihil habet probabilis. Quia ut iam diximus in articulo, vniuersi fere Theologi cõsentunt, quod visio beata est supernaturalis operatio, quoad substantiam & entitatem. Et etiam ibi probatum est, quod in visione beata non est distinguenda eius vitalitas ab eius substantia & specifica ratione, quia alias visio beata constaret ex duplici entitate, alia naturali, alia supernaturali, quod est absurdum.

¶ Secundus modus explicandi istam sententiam est, quod cum quidditas Dei comprehendatur sub obiecto adæquato intellectus creati, potest intel-

lectus creatus absque aliqua virtute superaddita habituali extendi per solam Dei specialem motionem ut attingat diuinam quidditatem, nullum enim inconueniens est, ut aliqua potentia per seipsam immediate, & absque noua virtute superaddita illi, attingat totum suum obiectum, etiam si aliqua ex parte illud obiectum sit improporionatum potentie. Quia hæc improporion suppletur per illam specialem Dei motionem mouentem & eleuantem ipsam potentiam, & qui ita philosophantur, mouentur sexto argumento facto in principio. Hic modus explicandi non est ita improbabilis sicut præcedens; nam utcumque saluat, quod visio beata procedit ab intellectu creato vitaliter. Non tamen est satis probabilis, quia intellectus creatus nullam habet virtutem naturalem, qua possit videre Deum sicuti est, ergo impossibile est, quod absque aliqua noua virtute superaddita constituatur principium sufficiens elicitiuum visionis beatificæ, quantumcumque a Deo moueatur. Hæc autem virtus intellectiua vocatur a Theologis, & D. Thomas, lumen gloriæ, ergo. Et ita sententia Paludani in quocunque sensu non est satis probabilis.

¶ Tertius modus explicandi istam sententiam est, quod intellectus creatus per supernaturalem Dei potentiam, & absolutam potest videre Deum sicuti est absque lumine gloriæ, cum solo auxilio Dei speciali, sed difficultas est in explicando quid sit hoc speciale auxilium Dei. Primus modus explicandi aliquorum Theologorum est, quod hoc auxilium speciale necessario requisitum ad operationem supernaturalem, non designat aliquid creatum, quod a Deo fluat, & recipiatur in potentia creata, sed est ipsemet Deus, quatenus sua virtute infinita, & actione concurret cum potentia creata ad supernaturalem operationem. Hic tamen modus explicandi non est bonus. Nam quamuis in effectibus, quos Deus se solo producit per creationem; ita fortassis sit, quod per actionem Dei increatam & infinitam & immanentem producat effectus; ita ut præter talem actionem non reperiatur aliqua actio creata, quæ sit media inter Deum, & ipsum effectum productum. At cum Deus producat aliquem effectum mediante instrumento creato, necessarium est, quod in ipso instrumento reperiatur aliqua motio creata recepta, cuius virtute instrumentum attingat effectum ipsius Dei agentis principalis, sicut ut ablutio baptismalis attingat effectiue productione baptismalis gratiæ, necessarium est, quod ipsa ablutio moueatur a Deo supernaturali motione, alijs enim impropriissimè diceretur Dei instrumentum, ergo. A fortiori quando Deus concurret ad operationem supernaturalem mediante concursu potentie vitalis, necessarium est, quod in ipsa potentia reperiatur aliqua motio, & virtus per quam potentia ad illam operationem concurret. Secundus modus explicandi illam diuinam motionem, & auxilium speciale, est aliquorum Theologorum dicentium, esse motionem quandam supernaturalem receptam in potentia creata, cuius virtute ipsa potentia elicit supernaturalem actionem: sicut in baptismo aqua per motionem supernaturalem susceptam a Deo in ipsa ablutione concurret ad productionem gratiæ. Hic autem modus non videtur veris. Quia huiusmodi supernaturalis motio non est sufficiens, ut potentia creata concurret vitaliter ad operationem, & per modum causæ principalis, sed tantum instrumentaliter. Ut autem iam diximus, actio vitalis non potest purè instrumentaliter procedere a potentia vitali, ergo. Tertius modus explicandi istam diuinam motionem est, quod auxilium speciale duo includit, scilicet, motionem supernaturalem, qua Deus mouet

mouet, & applicat potentiam ad operandum, & qualitatem supernaturalem impressam potentie per modum forme constituentis ipsam potentiam actu primo, sed aduertendum est, quod huiusmodi qualitas, seu forma supernaturalis ex eo reducitur ad auxilium supernaturale Dei speciale, quoniam potentia non se potest mouere ad operandum per huiusmodi formam, sed operatur ut mota à Deo speciali motione. Itaque huiusmodi qualitas supernaturalis pertinet non ad gratiam cooperantem, sed ad operantem, & in hoc distinguitur ista forma ab habitu supernaturali, quod habitus pertinet ad gratiam cooperantem. Ita quod potentia se mouet per habitum supernaturalem ad operandum supernaturaliter per habitum fidei ad credendum, & per habitum charitatis ad amandum. Per hanc vero formam & virtutem pertinentem ad auxilium speciale, constituitur quidem potentia creata in actu primo supernaturali, ut vitaliter eliciat supernaturalem operationem, non vero ut moueat se ad talem operationem, sed ut operetur mota à Deo. Quia optime stat aliquam potentiam operari vitaliter, & quod non se moueat. Sicut cor vitaliter elicit primum actum & motum vite, in quo tamen non se mouet, sed mouetur ab autore nature, ut docet D. Thom. in opusculo de motu cordis. Hæc igitur sententia, secundum istum vltimum modum explicata, est multum probabilis, ut dicitur in conclusione: & probatur argumentis factis primo loco, quæ probabilissima sunt. Confirmantur omnia, quoniam secundum istum modum dicendi satis probabiliter explicatur quomodo possit illa operatio procedere vitaliter ab intellectu creato. Nam non solum ponimus diuinam motionem, ut in sacramentis, sed etiam diuinum auxilium per modum qualitatis, quo potentia reddatur in actu primo respectu talis operationis, ergo. Et ita ista virtus non est habitus, nec exit limites auxilij specialis. Sed adhuc dubium est. An hæc virtus, seu auxilium per modum qualitatis differat specie ab habitu supernaturali. v.g. si constituamus duos homines, quorum alter diligit Deum, vel videat illum per habitum supernaturalem, alter vero per solum auxilium speciale, includens formam & virtutem iam dictam. Dubium inquam est, an hæc forma pertinet ad auxilium speciale, sit eiusdem speciei cum habitu charitatis, vel luminis gloriæ. Respondetur dupliciter. Primo, quod hæc supernaturalis forma reductiue pertinet ad eandem speciem, qua per se collocatur habitus charitatis, vel luminis gloriæ. Nam non perfecte attingit rationem speciem charitatis vel luminis gloriæ. Sicut in omni operatione motio specialis Dei, qua mouet voluntatem ad diligendum Deum super omnia, reductiue pertinet ad speciem charitatis tanquam aliquid imperfectum in illa specie. Secundo respondetur probabiliter posse defendi. Quod sicut lumen fidei, & lumen propheticum, quamuis versentur circa easdem veritates supernaturales, differunt tamen specie propter diuersum modum quo illas attingunt. Ita forma ista supernaturalis, quæ clauditur intrinsece in auxilio speciali, differt specie ab habitu, quamuis versentur circa idem obiectum, eo quod habent modum essentialiter distinctum disponendi & actuandi potentiam in actu primo, ut possit operari mouendo semetipsam. At supernaturalis forma inclusa in auxilio speciali ex sua ratione essentiali habet constituere potentiam in actu primo, ut operetur mota à Deo, & non aliter. Et ita secundum istam sententiam dicendum est, quod secundum potentiam Dei absolutam non est necessarium lumen gloriæ ad visionem beatam. Sed sufficere speciale Dei auxilium iam dicta

ratur. Et cum D. Thom. dicit esse necessarium lumen gloriæ, loquitur de lege ordinaria. Et hæc sententia explicabitur amplius in solutionibus argumentorum.

¶ SECUNDA conclusio. Longe probabilior est secunda, videlicet, quod Deus etiam de potentia Dei absoluta non potest facere quod aliquis videat Deum sicuti est sine lumine per modum habitus, vel per modum transeuntis. Hæc conclusio probatur autoritate Doctorum, qui illam tenent, & argumentis factis in oppositum, quæ longe probabiliora sunt, quæ omnia confirmantur primo. Nam ut dictum est in articulo, visio beata dicit ordinem intrinsecum ad lumen gloriæ, sicut actio naturalis intellectus ad ipsum intellectum consideratum secundum virtutem naturalem. sed Deus de potentia absoluta non potest facere actionem intellectus naturalem sine ipso naturali intellectu. ergo nec potest facere visionem Dei sine lumine gloriæ. Consequentia est bona. Minor est manifesta apud omnes Theologos. Maior probatur. Quia ut diximus, lumen gloriæ respectu visionis beatificæ vel habet rationem virtutis potentie. Quod si quis dicat (ut dicit præcedens sententia) quod qualitas illa supernaturalis impressa, quæ dicitur auxilium speciale, quæ constituit intellectum creatum in ratione potentie supernaturalis & diuinæ, & tribuit virtutem supernaturalem ad talem actionem. Contra. Nam illa qualitas impressa, vel est eiusdem speciei cum lumine gloriæ, vel non. Si est eiusdem speciei, semper verificatur, quod Deus de potentia absoluta non potest facere visionem beatam sine lumine gloriæ. Si vero non est eiusdem speciei, impossibile est, quod visio beata (quæ semper est eiusdem speciei) possit dicere ordinem intrinsecum tanquam ad potentiam vel tanquam ad virtutem potentie, ad varia & distincta specie. Confirmatur secundo. Quia beatus in visione beata non concurrat instrumentaliter, ut sæpe dictum est. Sed illud auxilium supernaturale etiam impressum per modum qualitatis, non sufficit ad hoc, quod non sit instrumentum. ergo. Minor in qua est difficultas probatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem. Nam semper illa qualitas tenet se ex parte Dei, cum pertineat ad rationem auxilij specialis. ergo. Exemplis vero explicatur. Quoniam quamuis grauitas imprimatur graui per modum qualitatis, nihilominus graue non se mouet per illam, sed mouetur à generante, quoniam se tenet ex parte illius. Et in proiectis imprimatur etiam virtus & impetus distinctus ab ipso motu, tamen non se mouent. Imo aliqui auctores in 3. par. q. 62. ar. 4. tenent, quod in sacramentis est virtus quædam impressa per modum qualitatis distincta ab ipso motu, tamen non excedunt rationem instrumenti. Quoniam illa virtus tenet se ex parte ipsius Dei. ergo idem erit in proposito.

¶ Aduertendum tamen est, quod secundum istam sententiam dicendum est. Quod duplex est implicatio in hac re, ut insinuat in argumentis in oppositum. Prima implicatio est. Quod Deus de potentia absoluta non potest vnire diuinam essentiam in ratione speciei intelligibilis intellectui creato sine lumine gloriæ. Quoniam siue tali lumine non est potentia intellectiua respectu diuinæ essentiae. Et impossibile est de potentia Dei absoluta, quod forma intelligibilis vnatur ut sic nisi potentie intellectiue. Vnde sicut quidam dicunt, quod Deus etiam de potentia absoluta, non potest facere, quod vnatur actus essendi immediatè materiæ primæ, quoniam non est potentia capax talis actus; ita dicendum est, quod implicat, quod diuina essentia vnatur intellectui creato sine lumine gloriæ in ratione

Secunda conclusio.

tionem speciei intelligibilis, quoniam non est potentia respectu illius. Secunda implicatio est, quod intellectus sine lumine gloriæ non potest concurrere etiam de potentia Dei absoluta ad cognoscendum Deum sicut est per modum potentie actiue, quoniam non est potentia respectu talis actionis sine lumine gloriæ.

¶ Ad argumenta facta primo loco respondendum est. Nam non solum militant contra ultimam conclusionem, sed etiam contra primam in quantum dicit esse necessariam qualitatem aliquam supernaturalem infusam potentie per modum formæ.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod forma illa supernaturalis superaddita intellectui iuxta primam conclusionem, vel lumen gloriæ iuxta secundam; non solum concurret ad visionem beatam in ratione causæ efficientis, sed etiam in ratione causæ materialis & formalis, materialis quidem, nam est necessaria dispositio ut diuina essentia uniatur intellectui in ratione speciei intelligibilis, ut iam diximus, & ut intellectus suscipiat in se visionem beatificam, prout est actio vitalis vitalitate supernaturali. In ratione vero causæ formalis. Quoniam licet visio beata sumat speciem suam ab obiecto diuino, ratio tamen veluti generica, scilicet, quod sit actio vitalis supernaturalis formaliter desumitur ex principio proximo vitali à quo procedit. Huiusmodi autem principium est intellectus constitutus per aliquam formam vitalem supernaturalem in ratione potentie diuinæ supernaturalis viuens, quod fit per illud auxilium per modum qualitatis, vel melius per lumen gloriæ.

¶ Ad secundum argumentum. Qui tenent primam conclusionem dicunt, quod illud argumentum conuincit contra secundam conclusionem. Nihilominus respondetur primo, quod in illis operationibus supernaturalibus præter illud quod pertinet ad auxilium Dei speciale supernaturale, ponitur aliqua virtus in illis potentijs per modum transeuntis in ordine ad illos actus. Quia sicut illi actus imperfecti sunt in esse supernaturali, ita virtus non est consummata & perfecta, v. g. in illis subitis cogitationibus supernaturalibus prouenientibus ex diuina inspiratione ponitur aliqua lux supernaturalis illuminans intellectum etiam præter auxilium, & quæ habet esse per modum transeuntis. Et in motibus ex parte voluntatis ponitur aliqua etiam affectio per modum dispositionis. Secundo respondetur quod est maxima differentia inter illas operationes & visionem Dei. Quoniam prius iam diximus, visio Dei est omnino supernaturalis quantum ad substantiam & modum, & eius vitalitas est supernaturalis. Et ita necessario requiritur lumen gloriæ supernaturale à quo habeat substantiam supernaturalem, & vitalitatem supernaturalem, & non sufficit id quod pertinet ad diuinum auxilium. Cæteri illæ operationes (de quibus in argumentis cum sint præuiæ ad iustificationem non sunt, ita supernaturales. Et ita possumus dicere quod secundum substantiam sunt naturales, sunt tamen supernaturales quantum ad modum. Et ita procedunt ut operationes vitales ab intellectu vel voluntate, ut à causis secundis viuentibus vitæ naturali: supernaturalitas vero quæ ibi reperitur quantum ad modum, est ab intellectu vel voluntate veluti instrumentaliter, & ut sic non est proprie vitalis. Et ita sufficit illud quod attinet ad diuinum auxilium, siue sit motio, siue qualitas aliqua, quod si non est improbable, quod actus virtutum infusarum, etiam theologiarum quantum ad substantiam sunt eiusdem speciei cum actibus naturalibus, probabilissimum erit quod illi actus supernaturales præ-

uij ad iustificationem sunt naturales quantum ad substantiam licet quantum ad modum sint supernaturales. Unde colligitur quod in omni operatione supernaturali tam intellectus quam voluntas, si fuerit supernaturalis non solum quantum ad modum, sed etiam quantum ad substantiam requiritur aliqua virtus supernaturalis distincta à diuino auxilio per quam constituantur in actu primo: si vero sit supernaturalis quantum ad modum tantum sufficit diuinum auxilium per modum qualitatis.

¶ Ad tertium argumentum, multiplex solutio assignari potest secundum utramque conclusionem. Prima solutio est quod ad illam maiorem, intensiorem actus sufficit specialis motio Dei. Et tunc dicendum est quod voluntas informata habitu charitatis concurret ut causa principalis ad substantiam illius actus & ad eius intensiorem ut quatuor, in qua est æqualis habitui charitatis. Cæterum ad alios duos gradus in quibus actus exuperat habitum tantum, concurret instrumentaliter. Non enim est inconueniens quod aliquod principium sit causa principalis alicuius operationis quantum ad eius substantiam, sit autem causa instrumentalis eiusdem operationis quantum ad eius modum. Est optimum simile. Quia maxima cum probabilitate docent aliqui Theologi, quod in operationibus Christi Domini meritorijs humana eius voluntas est causa principalis quoad eorum substantiam, est tamen instrumentum verbi quantum ad valorem & dignitatem infinitam. Secunda solutio fit conformiter ad primam conclusionem.

Quod illa intensio actus charitatis non procedit ab habitu charitatis, sed ab auxilio speciali prout includit virtutem diuinam superadditam voluntati per modum formæ per quam voluntas operatur, non ut se mouens, sed ut mota à Deo. Hæc solutio videtur consentanea doctrinæ Caietani primæ, secundæ, quæstione centesima decima prima, articulo secundo, circa finem. Vbi docet quod actus charitatis qui in intentione excedit habitum quantum ad id in quo conuenit cum habitu, est à gratia cooperante. Quantum vero ad intensiorem excedentem habitum, est à gratia operante. Verum est quod ex hac doctrina non colligitur hæc solutio ita aperte. Nam primus actus contritionis ut antecedit gratiam, est à gratia operante, tamen procedit ab habitu poenitentiae secundum probabilioram sententiam. Tertia solutio secundum conclusionem secundam est.

Quod prius natura habitus charitatis fit intensus ut lex in semetipso in genere causæ efficientis quam producat actum intentum ut lex. Sicut prius natura in genere causæ efficientis est habitus poenitentiae quam actus contritionis quando homo iustificatur. Quod si quis arguat contra hanc sententiam. Quoniam meritorium debet præcedere præmium. sed intensio habitus charitatis secundum fidem habet rationem præmij respectu illius actus intensi. ergo actus intensus necessario debet præcedere habitum intentum. Respondent authores huius sententiae. Quod intensio habitus charitatis in genere physico antecedit intensiorem actus. Quoniam habitus est causa eius physica. At in genere morali è contra res se habet. Itaque in ratione præmij, intensio habitus posterior est intensiorem actus. Hæc autem solutio aliquibus videtur non satis probabilis. Primo. Nam eadem ratione concedi posset quod prima gratia quamuis in genere physico antecedit primum actum charitatis, tamen in genere morali est posterior. Ita ut prius ille actus charitatis sit meritorius primæ gratiæ quæ est contra fidem. Secundo.

Argumentum

Argumentum charitatis iuxta sententiam istam non solum in genere physico præcedit intensiōe actus, sed etiam in genere morali. ergo hæc solutio assignata non habet locum. Antecedens probatur. Intensiō habitus charitatis est causa moralis, vt actus intensus sit meritorius intensiōis eiusdem habitus. Nam quod actus charitatis vt sex mereatur augmentum charitatis vt sex, non habet vt procedit à charitate vt quatuor. Charitas enim vt quatuor tantum causat meritum vt quatuor. ergo habet illam rationem meriti vt procedit à charitate intensa vt sex. Igitur intensiō vt sex in habitu charitatis præcedit in ratione causæ moralis constituentis actum intemum charitatis in esse meritorio. De hoc tamen disputare non pertinet ad istum locum, sed ad primam secundæ in materia de virtutibus. Et ad secundam secundæ quæst. 24. ubi enim hæc omnia ad longum explicantur. Et ex dictis solutionibus responderi potest ad confirmationem.

¶ Ad quartum argumentum respondetur primo, quod quamuis illa sententia sit probabilis, longe tamen probabilior sententia est, quod primus actus contritionis produciatur ab habitu poenitentiae, vt ibidem dicitur. Secundo respondetur, quod est maxima differentia inter primam contritionem & visionem beatificam. Nam prima contritio est à gratia operante, in qua operatione homo mouetur à Deo. Et ita ad talem operationem sufficit diuinum auxilium saltem per modum formæ & qualitatatis, & quia non est operatio ita supernaturalis sicut visio; ceterum visio beata pertinet ad gratiam cooperantem, & in illa maxime se mouet homo, & est operatio maxime supernaturalis. Et ita necessariū est lumen gloriæ ex parte potentiae.

¶ Ad quintum argumentum respondetur negando antecedens. Et ad probationem dicendum est, quod respectu visionis beatificæ intellectus creatus potest considerari dupliciter. Primo modo secundum se, vt distinguitur à lumine gloriæ; & sic consideratur aliquo modo potest dici concurrere per modum instrumenti, propter rationem assignatam in argumento. Secundo consideratur, prout est illustratus lumine gloriæ, & sic concurrat ad visionem beatam vt potentia vitalis, & vt principalis causa, quia concurrat per formam sibi intrinsecam, cui ipsa visio assimilatur & proportionatur. Et eadem distinctione vtendum est in exemplo adducto in argumento. Ad confirmationem. Quidam viri doctissimi propter eius vim mouentur ad asserendū, quod nullus habitus supernaturalis est causa principalis operationum supernaturalium, sed est causa pure instrumentalis. Hæc autem sententia est falsa. Quia etsi habitus supernaturales merè instrumentali-ter concurrunt ad supernaturalem operationem, nulla causa vero similis potest assignari, propter quam infunduntur à Deo huiusmodi habitus. Nam ipsæ potentiæ intellectus & voluntatis possunt assumi vt instrumenta diuinæ virtutis ad has operationes. ergo superflui sunt habitus. Quod si dicas quod isti habitus ponuntur vt operationes supernaturales fiant supernaturales ipsis potentiis, à quibus procedunt. v.g. Habitus charitatis ponitur, vt actus charitatis fiat connaturalis uoluntati eleuatur per actum habitum. Contra. Quia connaturalitas omnis sumitur ex forma, quæ est principium principale operandi. ergo si illi habitus non sunt causæ principales operationum, nullam constituunt connaturalitatem. Vnde hæc sententia reiecta, respondetur ad confirmationem, quod omnis forma operatiua, siue naturalis siue supernaturalis ad actualem operationem exigit necessarium concursum Dei actualis sui generis. Ex quo tamen non licet colligere, quod

omnis forma sit purum instrumentum suæ operationis. Et ita in præsentia, quamuis intellectus lumine gloriæ illustratus requirat auxilium Dei actuale supernaturale ad videndum Deum, male colligitur, quod pure instrumentaliter concurrat ad Dei visionem.

¶ Ad sextum argumentum respondetur primo, quod vt supra art. 2. diximus, est maxima differentia inter lumen Solis, & alia visibilia ex vna parte, & inter entia naturalia, & Deum ex alia. Nam lumen Solis in ratione visibilis, est omnino eiusdem speciei cum alijs visibilibus in ordine etiam ad visum nocturnum, & solū differunt sicut magis & minus perfectum intra eandem speciem. Ceterum quidditas diuina, quæ est obiectum visionis beatificæ, in esse etiā obiectiuo, est omnino alterius rationis à quidditate connaturali intellectus, & excedit illam excessu analogico. Secundo respondetur, quod est impossibile, quod oculus nocturnus absque aliqua virtute illi superaddita possit videre lumen Solis, quoniam alias talis visio non procederet vitaliter à potentia visiva nocturnæ.

¶ Ad vltimum respondetur, quod D. Thom. in illo loco sine dubio loquitur de habitu per modum habitus, quod quidem significatur in illo verbo D. Thom. sine hoc quod perfundatur à lumine gloriæ. Vbi insinuat habitus per modum qualitatis. Nos tamen dicimus, quod sine lumine gloriæ per modum habitus vel qualitatis potest videre Deum. Colligitur etiam hæc explicatio ex titulo illius articuli. Nam D. Thom. disputat ibi. An aliquis in hac vita possit videre Deum sicuti est. Et docet quod potest illum videre sine eo quod infundatur lumen gloriæ per modum qualitatis.

¶ Ad nonum argumentum quæstionis octauæ propositæ, ad octauum principale.

ARTICVLVS. IX.

Utrum intellectus creatus possit diuinum esse comprehendere.

Videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primo arguitur illo nouo argumento illius quæstionis. Quia de facto, quilibet beatus videt euidenter omnia prædicata quidditatiua Dei. ergo quilibet beatus comprehendit Deum.

¶ Secundo arguitur argumento quodam sexto articuli secundi huius quæstionis. Nam Deus continetur intra rationem obiecti creati secundum se totus, & secundum omnem eius rationem, & cognoscibilitatem. ergo intellectus creatus per diuinam virtutem potest cognoscere Deum, omnem eius rationem & cognoscibilitatem. Ac subinde potest illum comprehendere. Antecedens est notum. Quoniam vt dictum est in illo articulo. Diuinum esse continetur intra obiectum adæquatum intellectus, & non continetur secundum aliquam determinatam rationem. Non enim est maior ratio, quod contineatur secundum vnam rationem quam secundum aliam. Et ita diximus supra ex doctrina D. Thom. quod intellectus creatus ex parte obiecti est simpliciter infinitus. Prima vero consequentia probatur. Nam intellectus creatus saltem per diuinam potentiam & virtutem potest se extendere ad illud quod continetur intra rationem sui obiecti, & idem est de qualibet alia potentia. Secunda vero consequentia probatur. Quia nihil aliud est comprehensio quam cognitio rei secundum omnem eius rationem, & cognoscibilitatem.

¶ Tertiò arguitur. Quilibet beatus videt omnia, quæ

quæ in diuina essentia reperiuntur, & non est aliqua perfectio diuina aut modus eius qui lateat beatorum. ergo quilibet comprehendit Deum. Consequentia est bona. Nam comprehensio nihil aliud est quam cognitio quæ adæquatur rei cognitæ. Illa autem cognitio adæquatur ipsi Deo, ergo. Antecedens vero probatur. Quia diuina essentia & omnis eius modus est vnica simplicissima perfectio, ergo beatus quilibet qui videt istam diuinam essentiam, videt omnia quæ sunt in illa & omnem modum illius. Quod si aliquis dicat quod beati licet intueantur omnia quæ sunt formaliter in Deo, non tamen vident omnia quæ sunt in illo eminenter, & ita non vident totaliter. Contra. Ea quæ sunt in Deo eminenter, non sunt ipse Deus, sed creaturæ. ergo ex eo quod ista non videantur a beatis, non sequitur Deum non videri ab illis totaliter, cum intueantur omnia quæ sunt in ipso formaliter. Quod si adhuc aliquis dicat, res illas in Deo contentas eminenter non esse Deum, cæterum eminentia diuina in qua continentur est ipsemet Deus. Contra. Hæc eminentia diuinæ virtutis formaliter est in Deo, imò est ipse Deus. Sed quilibet beatus intuetur omnia quæ sunt in Deo formaliter quantum ad omnes modos & rationes ipsorum, ergo quilibet videt eminentiam diuinæ virtutis, & omnem modum eius, atque adeo vident totaliter.

¶ Quarto arguitur. Quia quilibet beatus videt Deum per ipsammet essentiam diuinam vnitam intellectui creato in ratione speciei intelligibilis, ut definitum est supra art. 4. huius quaestionis. Essentia autem diuina repræsentat seipsam quantum intelligibilis est ut constat. ergo quilibet beatus per illam comprehendit Deum. Probatur consequentia. Nam quantitas cuiuscunque actionis attenditur penes formam quæ est principium operationis, illa siquidem est virtus per quam mensuratur perfectio ipsius actionis.

¶ Quinto arguitur. Intellectus creatus potest comprehendere omnipotentiam Dei. ergo potest comprehendere diuinam essentiam. Consequentia est euidentis. Quoniam diuina essentia intrinsece & essentialiter includitur in Dei omnipotentia. Antecedens vero probatur. Nam ad comprehendendam Dei omnipotentiam non est necessarium cognoscere omnes effectus possibiles Dei in particulari, sed satis est cognoscere quod potest facere omne possibile & quod non implicat contradictionem, ergo potest diuina omnipotentia comprehendere. Probatur consequentia. Quoniam possibile est cognoscere quod Deus potest facere omne factibile. Antecedens vero constat. Nam ad comprehendendam artem alicuius artificis, verbi gratia, illius qui facit figuras, non oportet cognoscere distincte & in particulari omnes figuras quas illa ars potest producere. Cuius ratio est aperta. Quoniam obiectum artis non oportet quod cognoscatur, nisi in confuso, ad comprehendendam aliquam potentiam, v. g. potentiam visiuam, non oportet comprehendere omne visibile in particulari. Obiectum enim potentie vel artis est terminus extrinsecus & ponitur in definitione extrinsece. Et ita non est necessarium quod cognoscatur distincte, ergo ad comprehendendam Dei omnipotentiam non est necessarium cognoscere distincte & in particulari omnes effectus possibiles Dei. Probatur consequentia. Nam sicut ars se habet ad suum obiectum, ita omnipotentia Dei ad suum.

¶ Sexto arguitur. Quoniam etiam si esset necessarium ad comprehensionem diuinæ omnipotentie cognoscere distincte & in particulari omnes ef-

fectus possibiles Dei, illud est factibile & Deus potest communicare intellectui creato claram cognitionem illorum. ergo possibile est comprehendere diuinam omnipotentiam. Consequentia est bona, quia ad comprehensionem illius satis est cognoscere omnes effectus ad quos se potest extendere Dei omnipotentia. Antecedens vero probatur. Nam omnes illi effectus continentur intra obiectum intellectus creati. Imò omnes illi continentur intra latitudinem entis finiti & limitati, cum contineantur intra prædicamenta. ergo nulla est implicatio quod Deus communicet intellectui creato claram notitiam omnium illorum effectuum.

¶ Septimo arguitur. Probabilis est sententia multorum Theologorum quamuis non recipiatur à discipulis Diui Thomæ, quod Deus de potentia absoluta potest producere in intellectu creato lumen gloriæ ita infinitum, quod aliud vel intensius, vel clarius effici non possit. Sed istud lumen ita intensum manifestaret quidquid est in Deo formaliter & eminenter propter summam eius intensiorem. ergo probabilis sententia est, quod potest comprehendere diuinam essentiam. Consequentia est bona. Minor in qua est difficultas probatur. Nam si non manifestaret omnia quæ sunt in Deo formaliter & eminenter, non esset illud lumen maxime intensum sed aliud posset esse maius quod manifestaret plura.

¶ In oppositum est. Quia diuinum esse est immentum & infinitum ambicis & continens omnem perfectionem essendi. Intellectus vero creatus finitus est & limitatus. ergo intellectus creatus non potest comprehendere diuinum esse.

¶ In hac difficultate huius articuli fuerunt aliqui hæretici dicti Anomzi siue Anomij, qui fuerunt circa annum Domini 339. quorum dux fuit Eunomius, qui dicebant se naturam Dei comprehendere in hac vita sicut seipsos. Eundem errorem sequutus est quidam Augustinus Romanus quantum ad animam Christi. De qua dicebat quod comprehendebat Deum.

¶ Ad expositionem huius difficultatis adnotandum est cum Diuo Thoma prima parte, quaestione duodecima, articulo septimo ad primum, quod comprehensio dupliciter accipitur. Vno modo large secundum quod comprehensio in quaestione opponitur. Et sic nihil aliud dicit, nisi firmam retentionem. Et in hac acceptione omnes beati comprehendunt Deum, ut docet Diuus Thomas prima secundæ, quaestione quarta, articulo tertio. Et ita dicit Paulus 1. Corinth. 9. Sic currite ut comprehendatis. Alio modo accipitur striete & proprie secundum quod aliquid includitur in comprehendente, & secundum quod exhauritur virtus eius. Et in hoc sensu disputatur in præsentia.

¶ PRIMA conclusio sit. Certum est secundum fidem, esse impossibile quod intellectus creatus diuinum esse comprehendat, etiam de potentia Dei absoluta. Itaque quamuis intellectus creatus possit diuinam celsitudinem attingere, non tamen potest totaliter illam attingere, ut eam comprehendat. Hæc conclusio diligentissime probatur.

¶ Primo probatur ex sacris literis in quibus hæc veritas manifeste continetur. Hoc enim significatur in illis locis allegatis pro prima conclusione huius quaestionis. In quibus diuina lux dicitur inaccessibleis & inuisibilis. Quæ quidem loca intelliguntur à Sanctis de inaccessibleitate per comprehensionem. Hoc etiam significatur in illa visione Itæ, cum dicitur: Quod supremi Seraphim in præsentia diuinæ lucis velabant faciem duabus alis. Et Iob capite vndecimo dicitur: Forsitan vestigia Dei comprehendes, & usque ad perfectum, omnipotentem

Prima conclusio.

perfectum, omnipotentem reperies? Quasi significet esse impossibile Deum perfecte inuenire per cognitionem. Et subdit rationem, dicens: Excelsior caelo est, & quid facies? Profundior inferno, & unde cognosces? Longior terra mensura eius, & latior mari. Vbi declarat diuinam magnitudinem ut supra diximus. Et ex illa colligit, quod non potest illa magnitudo comprehendi, nec perfecte inueniri. Et Hieremix capite trigesimo secundo dicitur de Deo: Fontissima, magno & potens, Dominus exercituum nomen tibi, magnus confilio, & incomprehensibilis cogitatu. Dicitur autem prius magne, ad designandum quod ex magnitudine diuini esse oritur incomprehensibilitas. Hac etiam ratione Exod. 6. dicit Deus ad Moysen: Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac, & Iacob in Deo omnipotente, & nomen meum Adonai non indicaui eis. Vbi loco illius nominis Adonai, habetur illud nomen ineffabile Iehoua. Dicitur autem hoc nomen aulli fuisse reuelatum, non quia ipsa vox materialis Iehoua sit ignota, aut non possit lingua exprimi: sed quia Dei natura quae per hoc nomen maxime significatur, a nullo creatura exprimi potest, nec ab aliquo intellectu creato comprehendi.

¶ Secundo probatur conclusio ex definitione Ecclesiae. Haec enim veritas est definita contra haereticos citatos in Concilio Basiliensi, sessione vigesima secunda. Vbi inter alias propositiones Augustini de Roma damnatur illa, anima Christi videt Deum tam clare & intense, quantum clare & intense Deus videt seipsum. Et eandem veritatem definit Innocentius III. in Concilio Lateranensi. Cuius verba habentur in cap. firmiter de summa Trinitate, &c. Vbi dicitur, *immensus, incommutabilis, incomprehensibilis*. Et in c. 2. quod incipit, *Damnatus* ergo, dicitur. Nos autem sacro approbante Concilio, credimus & confitemur cum Petro quod una quaedam summa res est incomprehensibilis quidem & ineffabilis.

¶ Tertio probatur conclusio autoritate Sanctorum. In primis Diuus Dionysius capite primo, de diuinis nominibus, loquens de Deo, inquit: *Propter quod ab omnibus ipse est segregatus & superignotus, &c.* Et super omnes caelestes mentes incomprehensibili virtute est collocatus. Et capite quinto de diuinis nominibus, inquit de diuino esse. *Ineffabile hoc & ignotum est & perfecte non manifestabile, & ipsam excedens cognitionem*. Vbi significatur aperte, quod quidquid intellectus creatus apprehendit, minus est quam diuina essentia, & quidquid lingua nostra loquitur, minus est quam esse diuinum. Nec potest diuina essentia perfecte manifestari intellectui creato, etiam si intellectui creato vnita sit diuina essentia in ratione speciei intelligibilis. Nam hanc vnitionem excedit. capite septimo dicit. *Ignotum enim est hoc, & omnem intellectum, & rationem, & mentem excedens*.

¶ Diuus Cyprianus in quodam prologo lib. de cardinalibus operibus Christi, &c. *Quidquid audiri, vel videri, vel sciri potest, non conuenit maiestati. bebes est in hac consideratione omnis acies sensuum, & caligat aspectus, hanc inuisibilem lucem & inaccessibilem naturam, sex alis binc & inde Seraphim statu & volatu circumcuncti & abscondunt, statu eternitatis immobilitatem monstrantes. Volatu vero altitudinem eius. Sic in superioribus eleuatum, ut quantumlibet ad cor alium homo ascendat, exaltetur Deus & comprehensionis importunitatem euadat. Quia ut paulo ante dixerat, omnem superas intellectum. Et paulo post inquit: Deus vero is omnibus non astat. Sed excedens omnia & eternaliter antecedens potestas & virtus nihil habet coeuum, nec immensitatis eius profundum ulla creatura, vel caelestis, vel terre-*

na metitur. Gregorius Nazianzenus in oratione in sanctum pascha inquit, quod Deus est penitus incomprehensibilis. Hoc dicit ferè à principio illius orationis ubi explicat Dei immensitatem. Et in libro de fide inquit. Est ergo in essentia sua Deus, cuius cognitio vita aeterna est, qui est tantus quantus dici non potest, qui tunc digne aestimatur cum inestimabilis dicitur. Est utique velis ac nolis. Ergo ipsum quod est, hoc eris substantia huius rei, quae esse defenditur. Quod tamen ut iam dictum est, quantum & quale sit, nec mente concipi, nec sensu aestimari, nec animo designari potest. Diuus Basilii, homilia de fide, ita in principio. Nemo enim ita demens cecitate est ut ad summam Dei comprehensionem se se peruenisse existimet. Sed quanto magis ad ipsam notitiam accedere videbitur, tanto maiorem sentiet infirmitatem.

Idem docet in homilia quadam de quodam martyre, qui dicitur Mamante, cum explicat verba illa: *& cognoscunt me mea*. Et idem docet in homilia quadam de vera fide: Ambrosius libro de fide contra Arianos capite 6. *Certe hic est de quo & cum dicitur non potest dici, cum aestimatur non potest aestimari, cum comparatur non potest comparari, cum designatur, ipsa sua definitione crescit. Qui celum manu sua operit, pugno omne ambitum mundi claudit, quem totum omnia nesciunt, &c.* Gregor. Magnus lib. 18. moralium cap. 39. circa finem inquit: *Nec tamen ita videbimus sicut videt ipse seipsum; longe quippe dispariter videt creator se, quam videt creatura creatorem. Nam quantum ad immensitatem Dei quidam nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipso ponderare circumscribimur quo creatura sumus.*

Augustinus tomo 9. lib. soliloq. capite 31. *Nonne tu es Deus incomprehensibilis & immensus, rex regum, & dominus dominantium, qui solus habes immortalitatem, & lucem habitas inaccessibilem quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest? Nonne tu es Deus absconditus & imperscrutabilis maiestatis? Solus tuus ipsius maximus cognitor, & mirabilis contemplator?* cap. 34. *Sanctus sanctorum Deus inestimabilis maiestatis, &c.* Inenarrabilis, inexcogitabilis. Et in libro de cognitione veræ vitæ, cap. 2. dicitur: *Cum Deus omnipotens solus immortalis, solus inuisibilis, solus incomprehensibilis, lucem habitat inaccessibilem, &c.* Et ita in eodem cap. dicitur: *Excedit omne præclarum longe summorum philosophorum ingenium. Quia sublimitas huius rei quæ tractatur, exuperat omnem intellectum. Quanto quippe magis omnem creaturam transgressus conor eam diligentis intuitu contemplari, tanto magis sentio eam ab aspectu mei intellectus elongari.* Et cap. 3. sequenti: *Sciendum igitur Deum nullis verbis propriè exprimi, nulla possessione cogitatione comprehendendi. Quomodo enim immensus & incomprehensibilis predicaretur, si humana loquutioni vel meditationi includeretur? Nunc aut patet quam sit admirabilis, cum omnibus linguis sit indicibilis, omnibus cordibus sit incogitabilis.* tom. 10. in Euangelium secundum Ioannem, sermone 38. *Si enim comprehendis, non est Deus.* Diuus Chrysostomus explicat etiam rem hanc in quibusdam homilijs de incomprehensibili Dei natura, ubi adducit multa loca Scripturarum. Et idem docet in alijs multis locis.

¶ Quarto probatur conclusio autoritate omnium scholasticorum. Omnes enim docent istam veritatem. Præcipue tamen Diuus Thomas prima parte, questione duodecima, articulo septimo. tertio contra gentes, capite quinquagesimo tertio, de veritate questione octaua, articulo secundo. & in quarto distinctione quadagesimanona, questione secunda, articulo tertio, & in multis alijs locis.

¶ Quinto probatur conclusio demonstrationibus.

Greg. Nazianzen.

D. Basil.

Ambrosius

D. Gregor. Magnus.

Augustin.

Aug. epist. 112. c. 9.

Chrysost.

Vide Epistolam I. de Ierem. bar. 36.

Prima demonstrato

bus. Prima demonstratio est supposita definitione comprehensionis, quæ ponitur a D. August. lib. 12. de ciuitate Dei cap. 18. *Comprehensio est quando cognitio cognoscentis adequatur rei cognita, & illud comprehenditur quod cognitione cognoscentis finitur.* Definitio infra explicabitur. Tunc sic. Diuina essentia, & maiestas est summum & maximum & infinitum cognoscibile excedens omnia cognoscibilia excessu quodam alterius ordinis & rationis in infinitum. Intellectus vero creatus quantumuis lumine gloriæ illustratus, non est summè cognoscitius, nec habet virtutem infinitam cognoscitiuam. ergo intellectus creatus etiam eleuatus per tale lumen, non potest diuinam essentiam & immensitatem comprehendere. Consequentia est bona ex definitione comprehensionis. Maior probatur ex dictis in prima conclusione huius quæstionis. Minor probatur, Quoniam intellectus creatus quantumuis eleuatus ad ordinem diuinum, non est actus purus in illo genere, vt iam diximus, & ita non habet virtutem cognoscitiuam infinitam, siquidem semper manet intra rationem entis creati, & lumen gloriæ est etiam aliquid creatum. ergo non habet virtutem cognoscitiuam infinitam. Confirmatur primo, & explicatur simili ratione D. Thomæ in quæstione 3. disputata de creatione articulo 4. Nam ideo creatura non potest concurrere ad creandum, & producendum ens in quantum ens etiam instrumentaliter, quoniam ens in quantum ens est quid infinitum & illimitatum in ratione effectus, requirens ad sui productionem virtutem infinitam, quæ reperiri non potest in creatura cum sit finita, & vnumquodque recipitur ad modum recipientis. sed ipsa essentia diuina cum sit ipsum esse, est infinite cognoscibilis simpliciter loquendo, ac subinde ad sui perfectissimam cognitionem exigit virtutem cognoscitiuam infinitam simpliciter, quæ quidem virtus in creatura non potest reperiri propter eandem rationem. ergo nulla creatura potest diuinam essentiam comprehendere. Confirmatur secundum. Nulla creatura potest representare Deum sicuti est, quoniam est finita & limitata, vt supra articulo quarto definitum est. ergo nullum lumen creatum, & receptum in creatura potest manifestare Deum quantum manifestabilis est. Probatur consequentia. Nam etiam illud lumen habet finitam virtutem ad manifestandum. Deus vero est summè manifestabilis.

Secunda demonstratio.

¶ Secunda demonstratio. Quando aliqua actio conuenit alicui per se, & est illi connaturalis per propriam formam, conuenit illi perfectissime, alijs vero quibus conuenit per participationem, non conuenit perfectissime, & in summo. Sed cognoscere Deum clarè, & euidenter, soli Deo conuenit per se, & per propriam formam, & soli illi est naturale, alijs vero creaturis intellectualibus conuenit per participationem, & per formam extraneam, vt iam supra definitum est. ergo cognitio Dei sicuti est, soli Deo conuenit perfectissime, alijs vero minime, ac subinde solus Deus comprehendit seipsum. Prima consequentia est clara, secunda vero etiam est manifesta. Nam cognitio comprehensiuæ est cognitio perfectissima. Maior vero probatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem. Quia quando aliquid conuenit alicui per se, & naturaliter, in illo solo debet esse in summo; nam in illo debet esse mensura aliorum, & ita in solo illo potest habere perfectissimam operationem, in alijs vero debet esse infra summum, & ita non potest in illis habere perfectissimam operationem. Exemplis vero explicatur. Nam calcare solum conuenit igni perfectissime, quoniam conuenit illi per se, & per pro-

priam formam: aquæ vero non conuenit perfectè, quoniam conuenit per formam extraneam, & idem est de illuminatione respectu Solis. Confirmatur argumentum. Calor in solo igne, qui est proprium subiectum caloris habet virtutem ad producendum ignem, qui est adæquatus, & proportionatus effectus caloris. ergo lumen gloriæ in solo Deo producit perfectam, & adæquatam Dei cognitionem, & comprehensionem.

¶ Tertia demonstratio. Intellectus creatus quantumuis eleuatus non capit essentiam diuinam (quæ est forma intellectus, per quam est in actu respectu cognitionis Dei sicuti est) secundum totum suum posse, nec vnitur illi quantum vnibilis est, in ratione formæ intelligibilis. ergo non ita perfectè videt, nec cognoscit sicut est visibilis, & intelligibilis, ac subinde non potest comprehendere Deum. Vltima consequentia est euidenter ex definitione comprehensionis. Prima vero consequentia probatur. Quoniam omne agens in tantum agit magis vel minus perfectè, in quantum in se habet formam, quæ est principium actionis, & secundum quod magis vel minus habet illam. Antecedens vero probatur. Tū quia diuina essentia (quæ est forma actus intellectus creatum in esse intelligibili) nō potest ei vniri infinite, cum ipse sit finitus. Tum etiam, nā essentia diuina vnitur intellectui creato in ratione speciei mediante lumine gloriæ, quod quidem facit intellectum potentiam intelligibilem respectu Dei. sed lumen receptum in intellectu creato est finitum & limitatum. ergo non vnitur infinite. plures demonstrationes reperietis in D. Thom. in locis citatis.

Tertia demonstratio.

¶ Ex hac conclusione colliguntur aliqua corollaria, vt ipsa conclusio clarior fiat. Primum corollarium est. Quod quamuis intellectus creatus aliquo modo proportionetur per lumen gloriæ, & eleuetur vt possit illam attingere, & clarè videre, nam per lumen gloriæ fit intellectus creatus diuini ordinis, & pertinet ad ordinem rerum, quæ sunt suū esse, vt diximus in art. 8. ad octauum argumentum, tamen simpliciter & absolute loquendo non manet proportionatus cum ipsa diuina essentia. Nam semper manet creatus, pertinet etiam ad res creatas, & ita non potest diuinam essentiam comprehendere, nec habet tantam amplitudinem, & celsitudinem, per lumen gloriæ, vt possit diuinam essentiam capere secundum totum suum posse, sicut diuinus intellectus. Vnde diuina essentia respectu intellectus creati quantumuis eleuati per lumen gloriæ, est altissima & eminentissima, & improporionata intellectui. Et hac ratione Esai. 6. dicitur. *Quod Deus sedet super solium excelsum & eleuatum.* Et cap. 57. dicitur, *Ex celsus & sublimis.* Ad significandum, quod respectu cuiuscunque intellectus creati quantumuis eleuati est excelsus & eleuatus sublimis excedens illum, ita vt non possit attingi & cognosci perfectè, sicut ea quæ altissima sunt imperfectè videntur. Et ita proportio est inter intellectum creatum eleuatum lumine gloriæ, & diuinum esse. Vt intellectus ita eleuatus attingat illud, non tamen vt comprehendat. Sed sicut creatura in generatione potest attingere esse finito modo. v.g. Quando generatur homo, vel equus, non tamen potest producere totum ens. Ita intellectus creatus potest attingere esse diuinum finito modo, non tamen potest comprehendere illud secundum se totum, & totaliter.

Primum corol.

¶ Secundo sequitur, quod quilibet intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ, etiam si sit intellectus animæ Christi, in infinitum distat à diuina cognoscibilitate, cuius ratio est. Nam diuina,

Secundum corol.

I j 2 cogno-

cognoscibilitas est infinita & illimitata simpliciter loquendo, claudens omnem rationem cognoscibilitatis, intellectus vero creatus etiam eleuatissimus per lumen gloriæ finitatem habet virtutem cognoscitivam ut constat, ergo. Confirmatur argumentum. Quia intellectus creatus eleuatissimus per lumen gloriæ in infinitum distat, ut constat à diuino intellectu, sed diuinus intellectus est qui habet omnimodam proportionem & æqualitatem in virtute cognoscendi cum diuina cognoscibilitate, ergo intellectus creatus eleuatissimus in infinitum distat à diuina cognoscibilitate. Quod quidem explicabitur amplius infra in argumentis. Et cognitio talis intellectus in infinitum distat à comprehensione.

Tertium
corol.

¶ Tertiò sequitur, quod quidem est maxime adnotandum. Quod Deus quantumcunque perfecte inueniatur & cognoscatur ab intellectu creato, semper est querendus ex natura rei, & manet locus inquisitioni (dixi ex natura rei) quoniam in patria secundum legem à Deo statutam nemo potest proficere in Dei clara cognitione, sed eo modo quo beatus cognoscit Deum à principio, cognoscet semper, tamen ex natura rei poterat proficere, & inquirere Deum. Et ita in via ubi possumus proficere, semper Deus est querendus. Et hoc propter Dei incomprehensibilitatem. Hoc docet Diuus Augustinus libro 15. de Trinitate, capite primo, ubi elegantissime loquitur, & declarat quomodo Deus propter suam infinitatem, & immensitatem, & incomprehensibilitatem nunquam perfecte attingitur, nec omnino perfecte inuenitur. Et hac ratione docet. Quod Deus semper est querendus, & quod non est cessandum ab inquisitione Dei. Nam quamuis inueniatur, inuenitur tamen imperfecte, & semper restat aliquid inquirendum. Et ita dicit Augustinus: *Sic sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil inuenisse qui quam sit incomprehensibile, quod quærebat potuerit inuenire. Cur ergo sic quæris si incomprehensibile comprehendit esse quod quæris, nisi quia cessandum non est quamdiu in ipsa incomprehensibilitate rerum inquisitione proficitur. Et melior meliorque sit quærens tam magnum bonum, quod & inueniendum queritur, & querendum inuenitur? Nam & queritur ut inueniatur dulcius, & inuenitur ut queratur avidius.* Et ad hoc propositum explicat profundissime loca aliqua sacre Scripturæ. Ita explicat locum illum Ecclesiastici capite vigesimo quarto. Vbi Sapiens loquitur de diuina sapientia & nomine illius dicit: *Qui edunt me, adhuc esuriunt, & qui bibunt me adhuc sitiunt. Manducant enim & bibunt, quoniam diuinam sapientiam inueniunt per cognitionem. Sed quia illa cognitio non est comprehensua qua attingat Deum secundum omnem suam cognoscibilitatem, ideo dicitur adhuc esuriunt & sitiunt. Quia restat locus inquisitioni, unde non inueniatur omnino perfecte.* Ita etiam explicat Diuus Augustinus locum illum Psalmi 104. *Letetur cor querentium Dominum. Querite Dominum, & confirmamini, quærite faciem eius semper. Non enim ait letetur cor inuenientium, sed querentium. Quia quamuis Deus inueniri possit ut dicitur Esa. 55. Querite Dominum dum inueniri potest. Sed quoniam inuentio est imperfecta ita ut relinquatur locus inquisitioni; ideo dicitur letetur cor querentium. Et quoniam magis restat inquirendum quam inuentum sit. Item dicitur: *Querite faciem eius semper. Quoniam perpetuo est querendus, & etiam si perpetuo queratur, perfecte non inueniatur.* Ita etiam explicari potest locus ille Esa. c. 55. *Omnes sitientes venite ad aquas. Vbi per sitim explicat desiderium, & inquisitionem Dei,**

& bonorum incomprehensibilia. Et ad explicandum vero quod per Dei inuentum non debet cessare ista inquisitio, quoniam inuenitur imperfecte. Ideo subditur. *Edit & comedite.* Et non dicit, bibite. Quoniam per manducationem potius excitatur sitis quam extinguatur.

Dubium
optimum

¶ Sed adhuc magis in particulari declarandum est, in quo consistat hoc quod est intellectum creatum non posse comprehendere Deum. An hoc proveniat ex hoc quod intellectus creatus non potest cognoscere omnes Dei perfectiones, & omnia prædicata essentialia, an vero ex hoc quod intellectus creatus non potest videre omnes perfectiones, & prædicata essentialia Dei maxima evidentia & claritate. In qua difficultate sunt variz & diuersæ sententiæ.

¶ Prima sententia est. Quod intellectus creatus quantumvis eleuatus sit per lumen gloriæ, non videt in diuina essentia omnes eius formales perfectiones, imò debet dicere, quod nec videre potest ut colligitur ex illo autore qui tenet istam sententiã. Et secundum istam sententiã dicendum est. Quod intellectus creatus non potest comprehendere Deum, quia non potest videre omnes eius formales perfectiones. Hanc sententiã tenet Ferrar. 3. contra gent. 56. circa fin. Et istam sententiã attribuunt aliqui magistro Victoriz. Hæc sententia habet fundamentum in his argumentis.

¶ Primò arguitur pro illa. Nam perfectiones formales Dei sunt infinitæ simpliciter loquendo, ergo non possunt cognosci distincte per aliquam creatam cognitionem & finitam, qualis est visio beatifica, alias enim talis visio esset infinitæ perfectionis. Quoniam ad videndum unam perfectionem Dei, requiritur aliqua perfectio in cognitione beatifica, ergo ad cognoscendas infinitas perfectiones, requiritur infinita perfectio & virtus.

¶ Secundò. Si beatus videt omnes perfectiones quæ sunt formaliter in Deo, maxime quia sunt ipsa diuina essentia, quæ clare & intuitue cognoscitur à beatis. sed hæc ratio nulla est, ergo. Minor in qua est difficultas, probatur. Quia consilia Dei, voluntates & ideæ rerum possibile sunt ipsamet essentia diuina, ut constat. Tamen beati non vident omnia ista, imò nec videre possunt eiusmodi ideas, ergo.

¶ Tertiò possumus arguere pro hac sententiã, argumento primo facto in principio articuli. Nam si beatus euidenter videret omnia quæ sunt formaliter in Deo, comprehenderet ipsum Deum. Et hoc ipsum confirmari potest argumento tertio facto in principio articuli.

¶ Secunda sententia est, quæ ait, quod comprehensio est cognitio qua cognoscitur res quantum est cognoscibilis, dicit tamen ista sententia, quod illa cognitio cognoscit rem quantum est cognoscibilis, quæ tam perfecta est in esse intellectuali, atque res ipsa cognita secundum esse cognoscibile, quod habet in entitate sua, ita ut illa cognitio tantum excedat alias cognitione in esse intellectuali quantum res cognita excedit omnes alias res in esse entitativo, & intelligibili. Ex hoc inferitur primo ad nostrum propositum, quod cognitio Dei comprehensua debet esse simpliciter infinita in esse cognitionis, sicut Deus est infinitus in esse entitativo & intelligibili. Secundò inferitur, quod ut aliqua cognitio dicatur comprehensua non satis fuerit quod cognoscat omnia quæ reperiuntur in re cognita etiam omnes eius modos; sed præterea requiritur quod habeat summam claritatem, & summam intensiorem, quæ reperiiri potest in cognitione talis obiecti. Tertiò inferitur, quod etiam si aliquis intellectus creatus cognosceret omnia quæ in Deo reperiuntur

reperiuntur & formaliter & eminenter, ita ut nullus modus diuinæ perfectionis ipsum lateret non comprehenderet Deum simpliciter. Ratio est. Quoniam illa cognitio non esset tantæ perfectionis in esse intellectuali quantæ est ipsa Dei essentia in esse, & entitatio, & intelligibili. Item, nam non haberet omnem illam perfectionem quæ est reperibilis in Dei cognitione. Cognitio namque quæ Deus se cognoscit longe perfectior est, quàm hæc cognitio etiam in esse intellectuali, & cognitionis. Hæc sententia sit explicata asseritur modo ab aliquibus Theologis nostri temporis, quam probant secundo & tertio argumento, & septimo facto in principio articuli. Et fundant istam sententiam in verbis D. Thomæ 1. par. quæst. 12. art. 7. ad tertium, ubi ad comprehensiuam cognitionem dicit esse necessarium, ut modus obiecti sit modus cognitionis. Quæ verba nullum alium sensum habent, quàm quod cognitio sit tam perfecta in esse cognitionis, quàm perfectum est obiectum in esse obiecti. Atque adeo ad cognitionem comprehensiuam requiritur summa perfectio & intensiua, & extensiua, quæ reperibilis est in cognitione illius obiecti. Et secundum istam impossibilitatem comprehensionis consistit in hoc quod intellectus creatus non potest habere tantam claritatem, sicut exigit diuinum esse. Et ita tenet se ex parte modi. Nam prima sententia constituebat illam ex parte perfectionum etiam formalium, quas omnes non potest attingere creatus intellectus.

¶ Tertia sententia est veluti media inter has duas sententias quam ego existimo veram, & ad mentem D. Thomæ. Quæ quidem sententia explicatur sequenti conclusione.

Secunda conclusio.

¶ Quilibet beatus potest videre imò de facto videt omnes perfectiones formales, & omnia prædicata quæ sunt in Deo formaliter, non tamen videre potest etiam de potentia Dei absoluta omnia quæ sunt in illo virtualiter, & eminenter. Et in hoc consistit impossibilitas diuinæ comprehensionis. Hæc conclusio habet duas partes principales probandas. Prima pars est contra primam sententiam. Et ita hæc pars probanda est, & simul impugnatur illa sententia.

¶ Primo probatur ex sacris literis 1. Ioa. cap. 3. dicitur quod in patria videbimus eum sicuti est, ergo videbimus ipsum perfectum omnibus suis perfectionibus & attributis, iustitia, misericordia, &c. Alias enim non videbitur Deus sicuti est.

¶ Secundo probatur hæc pars autoritate D. Tho. in 1. par. quæst. 12. art. 7. ad secundum, ubi expresse dicit D. Thomas, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit, quod non videatur, & 3. par. quæst. 10. articulo 1. ad secundum, ubi dicit. Quod anima Christi totam essentiam Dei videt. Et idem docet in alijs multis locis, præcipue in citatis pro prima conclusione. Semper enim dicit, quod Deus totus videtur non totaliter. Et iste est communis modus loquendi antiquorum Theologorum, & communis sententia omnium. De quo vide Capreol. in 4. dist. 49. qu. 6. Durand. quæst. 3. Et eandem sententiam tenet Caiet. in loco citato 1. partis, & magister Canus super illum articulum, & omnes Thomistæ, ergo.

¶ Tertiò probatur hæc pars, quoniam si beatus non cognosceret omnes perfectiones quæ sunt formaliter in Deo, sequitur quod visio beatifica non sit cognitio Dei quidditatiua, sed tantum cognoscat Deum, quantum ad an est. Consequens autem est contra doctrinam omnium Theologorum quamuis admittatur à Ferrar. ergo.

¶ Quartò. In re omnino simplici non stat videre unum, & non videre aliud, sed vel tota videtur, vel

nihil videtur. Vniuersæ autem diuinæ perfectiones sunt vna simplicissima Dei essentia, ut supra probatum est. ergo si diuina essentia clare videtur per visionem beatificam, videntur etiam omnes eius perfectiones quatenus sunt vnum formalissime cum ipsa essentia. Et propter hæc argumenta præcipue propter primum quod deducitur ex sacris literis non improbabiler conuincuntur quidam Theologi ad asserendum, quod sententia Ferrar. est proxima errori. Et similiter dicunt, quod est proximum errori dicere beatos non intueri in Deo omnia eius attributa formalia, illis exceptis quæ dicunt respectum ad creaturas, & exceptis liberis cogitationibus, & volitionibus Dei, quæ etiam dicunt respectum ad creaturas. Vnde, antequam probemus secundam partem conclusionis, respondendum est ad argumenta facta pro sententia Ferrar.

¶ Ad primum respondetur, quod tantum probat quod beatus non cognoscit diuinas perfectiones per diuersos conceptus, non tamen probat quod non cognoscit illas clare & distincte prout habent unitatem simplicissimam in diuina essentia quæ unitas simplicissima nihil detrahit ex istis perfectionibus diuinis. Nam iustitia ita perfecte reperitur in Deo, atque si ibi esset à misericordia distincta. Quare diuina attributa tam perfecte cognoscuntur à beatis prout sunt vnum, atque si vnum quodque eorum seorsum cognosceretur. Itaque omnes diuinæ perfectiones simpliciter loquendo sunt vna simplicissima perfectio æquiualens multis & infinitis.

Vnde non requiritur maior virtus ad videndum vnum ex illis attributis quàm ad videndum duo vel tria. Et ita calulatio nihil valet. Ad secundum argumentum respondetur, quod illa maior argumenti vera est de perfectionibus quæ sunt diuina essentia, & nullum respectum dicunt ad creaturas, ut dicemus in secunda parte conclusionis. Volitiones vero liberæ & consilia Dei, & idæ rerum possibilium dicunt respectum ad creaturas. Ad tertium argumentum dicemus in suo loco.

¶ Secunda pars conclusionis est contra secundam sententiam, & probatur primo autoritate Diui Augustini tomo secundo, epistola centesima duodecima de videndo Deum in fine capite septimo. Et principio capituli octauo, ubi sic ait: Non quia Dei plenitudinem quisquam non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud totum videndo comprehendere, quandoquidem id videtur, quod præsens utcumque sentitur; totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt, &c. ergo si beatus potest videre omnia, quæ sunt in Deo formaliter & eminenter, nihil latet illum, ac lubinde comprehendit Deum.

¶ Secundo probatur hæc pars autoritate Diui Thomæ prima parte, quæst. 12. articulo 8. expresse docet in corpore, quod nullus intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia, quæ Deus facit vel facere potest. Et subdit rationem: Hoc enim esset comprehendere Deum, & eius virtutem. Et ad primum inquit: Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum, omnia cognoscat. Et subdit rationem: Quia non perfecte comprehendit ipsum. Et illud verbum (omnia) intelligitur de omnibus quæ sunt eminenter in Deo. Nam loquendo de omnibus quæ sunt formaliter, iam probauimus in 1. par. conclus. quod videntur omnia. Et idē docet Caiet. in eod. art. & omnes Theologi præcipue Thomistæ.

¶ Tertiò probatur hæc pars ratione. Quia si aliquis intellectus creatus cognosceret omnia quæ sunt in Deo formaliter, & eminenter, ita ut nullus modus

I i 3 diuinæ

diuinæ essentia, & diuinæ virtutis ipsum lateret, talis cognitio esset adæquata diuinæ cognoscibilitati, & circumspiceret eius fines. ergo talis cognitio esset comprehensua Dei.

¶ Quarto probatur hæc pars. Nam id quod asserit secunda sententia, ad cognitionem comprehensiuam necessariam esse summam intensionem actus: est omnino falsum. Quia intensio cognitionis per accidens se habet ad comprehensionem, quod constat. Quia comprehensio respicit obiectum prout cognoscitur quantum cognoscibile est, intensio vero cognitionis non obiectum respicit, sed subiectum, quatenus maiori conatu operatur. ergo. Confirmatur argumentum. Si meus intellectus haberet modum cognitionem comprehensiuam leonis in maxima intensione, quæ esse potest, & illa cognitio cōtinuaretur per viam horam, ita vt circa finem horæ esset remissor, nullus posset negare hanc cognitionem in fine horæ esse comprehensiuam. Nam cognosceret obiectum quantum cognoscibile est, sicut à principio horæ cognoscebatur. ergo intensio vel remissio per accidens se habet ad rationem cognitionis comprehensiuæ.

¶ Dixi tamen in conclusione, quod incomprehensibilis diuina cōsistit in hoc, quod intellectus creatus quantumvis eleuatus non potest cognoscere omnia quæ sunt in Deo formaliter, & eminenter. Et non consistit in hoc, quod non videt illa infinita claritate & euidencia, vt dicebat secunda sententia. Quod quidem vt adhuc magis explicetur, aliqua adnotanda sunt.

¶ Primo notandum est, quod vt supra dictum est in questione secunda principali, præcipue art. 1. Diuina essentia simpliciter & absolute loquendo, tantum est vnica simplicissima forma, seu perfectio infinita, scilicet, ipsum esse, tamen eminenter, & æquualiter est infinita perfectio. Itaque est perfectio quædam simplicissima, eminentissima, eminentissimo modo cōtineas perfectiones, & rationes omnium rerum & entium. Igitur quilibet beatus videt istam simplicissimam perfectionem, secundum quod vnica est, & simplicissima. Cæterum nullus beatus etiam de potentia Dei absoluta potest clarè cognoscere diuinam essentiam secundum illam omnem multipliciter eminentem, alias enim comprehenderetur ab intellectu creato. Vnde comprehensio propriè dicta est illa cognitio qua cognoscitur res quantum cognoscibilis est: taliter quod totum obiectum cognoscatur totaliter, ita vt nulla eius perfectio, nulliusque modus lateat cognoscentem. Ita docet Caietan. 1. par. q. 12. art. 8. satis ad mentem D. Thom. art. 7. & 8. illius questionis. & colligitur ex doctrina D. August. in loco citato pro secunda parte conclusionis. Et ita necessarium est ad rationem comprehensionis, quod totum quod reperitur cognoscibilitatis in obiecto, clarè & distinctè reperitur in cognitione in esse cognitionis. Et ita nec requiritur summa intensio cognitionis, nec quod sit maxima quæ haberi potest de tali obiecto, nec quod habeat omnem claritatem possibilem. Sed tantum est necessarium quod habeat illam claritatem, quæ sufficit euidenter ostendere totam cognoscibilitatem obiecti, ita vt nihil eius lateat cognoscentem. Et huiusmodi cognitio merito appellabitur comprehensua obiecti, quia in esse cognitionis est adæquata cognoscibilitati obiecti. Vnde si aliquis intellectus creatus cognosceret omnia quæ sunt in Deo formaliter & eminenter, ita vt nullus modus diuinæ essentia aut virtutis ipsum lateret, talis cognitio esset comprehensua Dei. Hoc autem repugnat, vt iam diximus. Et ita ad argumenta pro secunda respondebitur infra in ipsis argumentis. solū

est dicendum ad illum locum D. Thom. ibi adiectū, quod illa verba D. Tho. hunc habent sensum; quod ad cognitionem comprehensiuam non requiritur vt totum quod est cognoscibilitatis in obiecto. secundum modum suæ cognoscibilitatis clarè & distinctè exprimat in ipsa cognitione.

¶ Secundo notandum est, vt declarem D. Tho. & alios. Quod cum D. Thom. & alij dicunt, quod quilibet beatus videt totum Deum infinitum, non tamen totaliter, & infinite (quod quidem dicit in artic. 7. questionis citata, & in alijs multis locis) intelligitur de toto Deo secundum omnes eius perfectiones, quæ formaliter sunt in ipso, quas quidem omnes videt beatus, non tamen potest illas videre infinite & totaliter. Loquendo tamen de perfectionibus, quæ sunt eminenter in Deo, non videtur totus Deus quantum ad illas perfectiones: cæterum absolute & simpliciter debet dici, quod totus Deus videtur. Ad hoc enim sufficit quod videantur omnia quæ sunt in illo formaliter, quod explicabitur amplius in solutionibus argumentorum articuli.

¶ Ad argumenta facta in principio articuli, respondetur ad primum, quod est nomen huius questionis, scilicet, quod quilibet beatus videt clarè & euidenter omnia prædicata quidditatiua Dei formalia, & omnia quæ sunt in illo formaliter, non tamen potest videre omnia quæ sunt in Deo virtualiter & eminenter, & ita non potest cognoscere Deum quantum cognoscibilis est. Imo ex hoc quod non cognoscit omnia quæ sunt in illo eminenter, colligitur apertè, quod non cognoscit prædicata quidditatiua Dei ea claritate, & euidencia qua ipsa prædicata diuina sunt cognoscibilia. Et ita non est eadem ratio de illo qui cognoscit euidenter omnia prædicata quidditatiua alicuius creaturæ. Nam iste talis comprehendit ipsam creaturam, cum non sit aliquid in ipsa creatura, quod ipsum lateat, & cognoscit ea euidencia & claritate, quæ sufficiat ostendere totam cognoscibilitatem obiecti. Cæterum beatus non videt, nec videre potest omnia quæ sunt in Deo eminenter.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod diuinum esse secundum omnem eius rationem formalem, & eminentem, continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, vt supra diximus, & intellectus creatus potest cognoscere diuinum esse totum, secundum quod habet rationem vnus simplicis formæ; non tamen potest illam cognoscere clarè, & distinctè, prout fundat infinitos respectus ad omnes suos posibles effectus, & prout habet multipliciter eminentem & virtualementem. Et quamuis secundum istam rationem diuina essentia habeat rationem entis, & per consequens contineatur intra latitudinem obiecti intellectus creati, non tamen inde sequitur, quod intellectus creatus possit diuinum esse secundum omnem eius rationem eminentem simul capere & cognoscere. Nā quamuis sit infinitus ex parte obiecti, ipse tamen in se finitus est & limitatus. Igitur intellectus creatus ea parte qua infinitus est ex parte obiecti, potest cognoscere Deum secundum quamlibet eius rationem diuina. Cæterum ea parte qua finitus est, non potest omnem diuinam rationem eminentem collectivè cognoscere. Est optimum simile Philosophorum qui dicere solent. Quod Deus quolibet instanti horæ diuina potest vnum Angelum, vel animam producere, cæterum non potest in omnibus simul collectivè, quia in fine horæ essent infiniti Angeli vel animæ. Non dissimiliter in nostro proposito. Et ita quod intellectus creatus non possit diuinum esse secundum omnem eius rationem eminentem simul cognoscere non prouenit ex hoc, quod Deus secundum

dam omnem illam rationem non contineatur intra latitudinem obiecti intellectus creati, aliàs enim nec diuine posset omnem illam cognoscere. Sed ex eo, quod intellectus creatus finitus cum sit, non est capax infiniti luminis gloriæ, quod est necessariū ad cognoscendum diuinum esse secundum omnem eius rationem. Et quia essentia diuina propter eandem rationem non potest vniri intellectui creato secundum omnem eius rationem, vt dicemus in solutione ad quartum.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod illud argumentum optimè soluitur per solutionem ibi assignatam. Et ad replicam respondetur, quod vt dictum est, eminentia diuinæ virtutis habet, & quod sit quædam simplicissima forma, scilicet, deitas. Habet etiam quod sit virtualiter & eminenter multiplex. Et si priori modo consideretur, clarè & distinctè videtur à quolibet beato, non vero posteriori modo considerata, vt iam diximus.

¶ Ad quartum argumentum respondetur dupliciter à D. Thom. quæst. 8. de verit. art. 2. ad tertium argumentum. Prima solutio est, quod quamuis diuina essentia de se perfectissimè representet seipsum secundum omnem rationem, non tamen coniungitur diuina essentia in ratione speciei intelligibilis intellectui nostro perfectissimè, & secundum omnem suam rationem, & secundum omne suum posse. Nō enim capitur diuina essentia ab intellectu creato, nisi secundum modum intellectus capientis. Intellectus vero creatus quantumuis eleuatus per lumen gloriæ, vincitur ab eminentia diuinæ essentia, ita vt non possit illi vniri vt ratio omnium. Itaque diuina essentia considerata vt forma intelligibilis, de se habet virtutem infinitam, & efficaciam ad producendam cognitionem infinitam, & comprehensiuā. Et ita quando vnitur totaliter, & perfectè, & secundum omne suum posse, vt vnitur diuino intellectui, vt ratio omnium producit cognitionem perfectissimam, & comprehensiuam: cæterum considerata vt vnitur intellectui creato finito & limitato, & coniungitur finitè & limitatè secundum finitum & limitatum lumen gloriæ, non vt ratio omnium, non causar cognitionem infinitam & comprehensiuam. De quo vide D. Thom. in 4. dist. 49. quæst. 2. ar. 3. ad sextum. Adnotandum tamen ex D. Thom. in illo loco, quod essentia diuina habet alium modum secundum se, & alium secundum quod vnitur intellectui creato, quod non conuenit speciei accidentariæ, quæ quidem non habet alium modum in se ab eo quem habet in subiecto. Ratio autem est optima. Nam diuina essentia secundum se considerata, est forma subsistens, vt iam dictum est. Et ita alium modum habet secundum quod est ipsum esse subsistens, alium vero secundum quod est actus talis subiecti in ratione speciei intelligibilis. Species vero accidentaria semper consideratur vt actus subiecti. Et ita si consideretur diuina essentia secundum quod actuat intellectum creatum in esse intelligibili, semper per actuat finito modo: nam vnitur intellectui creato mediante lumine gloriæ finito, vide Ferra. 3. contra gent. cap. 55. vbi optimè loquitur. Secunda solutio est, quod quantitas actionis non solum debet pensari penes formam solum, cum actio non sit solum forme, sed etiam penes agentem cuius est actio. Ad cognitionem vero Dei concurret diuina essentia, vt forma intelligibilis, tamen totum agens est intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ, & actus per essentiam diuinam. Et ita non potest esse perfecta actio ex defectu agentis, non ex defectu formæ.

¶ Ad quintum argumentum articuli, quod est

optimum, responderetur negando antecedens. Et ad probationem antecedentis negatur iterum, antecedens. Et denique ad probationem huius antecedentis, concesso antecedenti, negatur consequentia. Ratio differentia duplex est inter artem aliquam, & diuinam potentiam. Prima est, quoniam ars cum sit aliquid finitum & limitatum, & ordinis inferioris, & forma quædam coarctata, est eiusdem rationis omnino ad faciendam istam figuram, & ad aliam, & habet semper eundem modum cognoscendi, & faciendi. Et ita omnes actus sunt eiusdem speciei, & maxime similes, & tendunt eodem modo, & ita ad comprehendendam artem, sufficit, quod aliquis cognoscat, quod est ars ad faciendas figuras, & inducendum illas in materiam. Et quod habet eandem rationem respectu vnus, & respectu alterius, imo respectu infinitarum. At vero diuina essentia est forma quædam, & ratio infinita, & eminentissima altioris ordinis. Et quamuis ipsa in se sit eiusdem rationis ad producendas omnes creaturas posibles, tamen vt iam diximus, eminenter est multiplex. Et ita se habet propter suam eminentiam, ac si esset diuersissimi ordinis, & rationis ad producendas diuersas creaturas. Et ita est idea hominis, ac si non esset idea leonis, & actus & rationes cognoscendi & agendi sunt diuersæ virtualiter & eminenter, sicut actus & rationes diuersarum artium. Et ita considerare debemus, diuinam essentiam, ac si esset multiplex ars. Vnde sicut ad comprehendendam istam artem in particulari non sufficit cognoscere rationem artis in communi, quoniam sunt artes diuersæ rationis in particulari; ita ad comprehendendam diuinam potentiam non satis est cognoscere quod sit ratio quædam infinita, quæ potest facere omne factibile, sed necessarium est scire distinctè, quod sit ratio hominis, & leonis, quoniam virtualiter, & eminenter illa ratio eminentissima in plures diuiditur rationes, & habet se veluti diuersas artes. Secunda ratio differentia est. Quoniam in arte possumus positiuè, & determinatè signare illud ad quod se potest extendere ars, scilicet, ad inducendas figuras in materia, quod est aliquid determinatum positiuè in aliquo prædicamento, & in certa specie qualitatis, & possumus limitare & determinare illud ad quod se potest extendere, & dicere, ad hoc pertingere potest, & ultra non potest transire; cæterum in diuina potentia hoc non possumus facere & determinare, sed quocunque effectu dato, quantumuis perfectio, potest Deus alium perfectiorem producere in infinitum. Quod vt amplius explicemus, adnotandum est. Quod in figuris quæ fieri possunt per artem, & induci possunt in materia, datur vna perfectissima, determinatè, per quam alia mensurantur. Nam primum in vno quoque genere est causa & mensura reliquorum. Et ab illa recedunt alia in infinitum, & sunt figuræ infinitæ syncategorematicæ. Hæc autem figura perfectissima: forte est figura circularis. Cæterum in rebus producibilibus à Deo, non datur perfectissimum ens à Deo creabile, sed quocunque dato, potest Deus aliud perfectius producere, & sic in infinitum. Et ita in arte cognita perfectissima figura, & suprema, ad quam se potest extendere, possumus comprehendere talem artem. Cæterum diuinum esse comprehendere non possumus, cum non detur supremum & perfectissimum ens à Deo creabile. Hæc differentia est bona, prior tamen melior.

¶ Ad sextum argumentum articuli. Circa istud argumentum sunt duo dubia. Dubium primum est circa consequentiam argumenti. An ex cognitione omnium effectuum diuinæ omnipotentia optimè colligatur comprehensio illius, Videtur quod non. Primum dubium.

Primo.

Primò. Nam licet beati cognoscerent omnes effectus quos Deus potest producere extensiuè, non tamen cognoscerent diuinam essentiam, & omnipotentiam ea intentione qua cognoscibilis est. ergo ex cognitione effectuum omnium possibilium non sequitur, quod comprehendatur diuina essentia vel omnipotentia. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Quia quilibet beatus de facto videt omnia attributa Dei, non tamen ea intentione qua sunt cognoscibilia. ergo. Secundò. Si omnes effectus possibiles essent de facto à Deo producti, non adæquarent infinitam virtutem Dei. ergo similiter qui cognosceret omnes illos effectus, non comprehenderet diuinam essentiam. Consequentia videtur nota. Antecedens probatur. Quia omnes illi effectus continentur intra limites entis finiti & limitati. Deus vero est ens infinitum & illimitatum extra omne genus. ergo. Confirmatur argumentum. Nam omnes isti effectus possibiles considerati in seipsis sunt finiti & limitati simpliciter loquendo, cum contineantur intra prædicamenta finita & limitata. Diuina vero essentia, & omnipotentia infinita est simpliciter loquendo, cum non contineatur intra illa prædicamenta. ergo ex cognitione omnium effectuum non sequitur comprehensio Dei, & diuinæ omnipotentia. Tertio. Nam ut diximus supra quæst. 1. ar. 3. tota collectio creaturarum possibilium continetur eminenter in Deo, ita ut diuina essentia sit forma altior & eminentior quam illa collectio. Et tota illa collectio si poneretur, non adæquaret diuinum esse. ergo ex cognitione omnium illorum effectuum non colligitur comprehensio Dei.

¶ Quarto arguitur. Ex cognitione omnium effectuum in seipsis, & per proprias species, non colligitur comprehensio diuinæ omnipotentia, & diuinæ essentia. ergo nec ex cognitione eorum in diuina essentia. Consequentia videtur bona ex paritate rationis. Antecedens vero probatur. Quia ex hoc quod aliquis per species creatas cognosceret omnes effectus Dei possibiles, non colligitur quod videret Deum per propriam essentiam. In oppositum est primo. Nam D. Thom. expressè in 1. par. quæst. 12. art. 8. docet, quod nullus intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel facere potest. Hoc enim esset comprehendere eius virtutem. ergo. Secundo arguitur. Quia intellectus qui cognosceret omnes effectus possibiles in ipsa diuina essentia, exhauriret totam potentiam diuinæ essentia in seipsa. ergo comprehenderet illam. Consequentia est bona. Antecedens probatur, qui cognosceret in aliquo principio omnes conclusiones, quæ in illo continentur, exhauriret illud. ergo qui cognosceret omnes creaturas possibiles in diuina essentia, exhauriret illam. Probatur consequentia. Nam res creatæ continentur in diuina essentia tanquam in causa & principio. Tertio, quia etiam si effectus cognoscantur in propria specie, exhauritur diuina virtus. ergo. Antecedens probatur, diuina virtus non potest se explicare in alium vltiorem effectum præter istos. ergo omnes isti effectus simul sumpti explicant virtutem omnem diuinæ omnipotentia. In hac difficultate sunt duæ sententia. Prima sententia est Caieta. in loco immediatè citato primæ partis, qui tenet, quod intellectus qui cognosceret omnes effectus creabiles etià in proprio genere comprehenderet totam virtutem diuinæ potentia. Debet tamen intelligi, quod intellectus ille comprehenderet totam Dei virtutem, non cognitione à priori, nec cognitione intuitiua, qua videret ipsam virtutem Dei, sed à posteriori, & cognitione quadam argumentatiua, ex hoc enim quod intellectus cognosceret omnes illos effectus Dei infinitos

à posteriori, cognosceret euidenter, quod ipsa diuina potentia est infinita, & quod ultra non se potest extendere. Secunda sententia est huius opposita, scilicet, quod ex comprehensione omnium effectuum in seipsis, & in proprio genere non sequitur comprehensio diuinæ virtutis. Hanc sententiam tenent multi Theologi, & mouentur argumentis factis primo loco. Ad huius rei expositionem notandum est, quod effectus diuinæ potentia dupliciter possunt considerari. Primo modo in seipsis per proprias species, & ut solemus dicere in proprio genere, secundo vero modo possunt cognosci in ipsamet diuina essentia: ita quod videndo diuinam essentiam, eadè prorsus visione tales effectus videantur. quo posito fundamento.

¶ Ad hoc dubium dico primum. Qui videret omnes effectus possibiles secundo modo, videlicet, in Dei essentia, comprehenderet diuinam essentiam, & videret illam quantum visibilis est. Hoc dictum probatur argumentis factis secundo loco, quæ hoc probant euidenter. Confirmantur omnia. Nam intellectus qui non cognosceret diuinam essentiam, quantum cognoscibilis est, non cognosceret omnes eius effectus, & omnem eius virtutem. ergo. Adnotandum tamen est circa hoc dictum, quod cognitio Dei comprehensiuua non pendet ex cognitione omnium possibilium effectuum diuinæ virtutis, sed potius res e contra se habet, quod cognitio effectuum possibilium pendet ex cognitione diuinæ essentia. Sicut cognitio comprehensiuua principij non pendet ex cognitione conclusionum, quia prius non dependet à posteriori, sed tamen non stat perfectè cognoscere principium, quin simul cognoscantur in ipso omnes conclusiones quæ in illo latent.

¶ Dico secundo, qui cognosceret omnes effectus possibiles in proprio genere, non comprehenderet diuinam virtutem secundum eum modum quem habet in ipsomet Deo. Hoc dictum probant argumenta facta primo loco. Confirmantur primo omnia; nam omnes effectus possibiles diuinæ potentia sunt inferioris ordinis secundum modum quem habent in seipsis, quam diuina virtus in se, & secundum modum quem in se habet. ergo non exactè & perfectè explicant ipsam diuinam essentiam, & virtutem secundum eum modum quem in se habet. Confirmantur secundo omnia; nam diuina virtus est causa æquiuoca respectu omnium illorum effectuum, effectus vero æquiuocus non adæquat virtutem causæ. ergo.

¶ Dico tertio. Omnes isti effectus simul sumpti explicant totam diuinam virtutem, & diuinam omnipotentiam secundum modum quem potest habere in suo effectui adæquato, & ex consequenti qui perfectè cognosceret omnes istos effectus, comprehenderet diuinam virtutem isto modo. Hæc conclusio, seu dictum videtur esse Ferra. 3. contra gent. cap. 56. & ratio huius est. Quia diuina virtus non potest se explicare in alium vltiorem effectum præter istos. ergo omnes isti effectus simul sumpti explicant totam virtutem diuinæ potentia, secundum quod illa explicari potest in effectibus, & omnes simul sumpti habent rationem adæquati effectus diuinæ potentia. Ex dictis sequitur solutio argumentorum, quæ facta sunt in principio.

¶ Secundum dubium est. An intellectus creatus possit cognoscere omnes effectus possibiles Dei. Ratio dubitandi à parte affirmatiua est illa, quæ est proposita in argumento. Omnes illi effectus continentur intra latitudinem obiecti intellectus creati, imò intra latitudinem entis finiti. ergo. Ad hoc dubium dico primum, loquendo de cognitione omnium creaturarum in diuina essentia, ut in principio, & causa.

causa, impossibile est cognoscere omnes creaturas. Nam alias comprehenderetur ipsa diuina essentia, ut iam dictum est. Dico secundo, impossibile est, quod intellectus creatus cognoscat etiam in proprio genere omnes creaturas factibiles a Deo. Hoc dictum probatum est supra articulo quarto huius quæstionis ad nonum argumentum illius articuli. Et ad rationem dubitandi positam in isto dubio, facillime responderi potest ex iam dictis in toto isto articulo, & ex dictis ibidem. Et ex resolutione istorum dubiorum, responderetur ad sextum argumentum articuli. Dicendo quod antecedens illius argumenti est falsum.

¶ Ad septimum argumentum articuli. Quidam Theologi existimant, quod si de facto produceret Deus lumen infinitum in intellectu creato, intellectus virtutis huius luminis posset comprehendere Deum. Et ideo docent, quod tam impossibile est istud lumen infinitum, quam impossibile est intellectui creato comprehensio diuinæ essentia. Et isti mouentur doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 1. art. 7. ubi D. Thom. probat esse impossibile cognitionem comprehensiuam Dei in intellectu creato. Quia est impossibile, quod producat lumen gloriæ infinitum in aliquo intellectu. Ex quo colligitur, quod si datur lumen infinitum in intellectu creato, possibile est cognitio Dei comprehensiuam tali intellectui. Sed veritas est, quod si daretur lumen gloriæ infinitum in intellectu creato, illud lumen sufficiens esset, ut intellectus comprehenderet omnes effectus posibles diuinæ virtutis tam ordinis naturalis quam supernaturalis. Quoniam huiusmodi lumen in esse luminis intelligibilis, adæquatum esset cognoscibilitati omnium possibilem effectuum. Quia sicut omnes effectus posibles diuinæ virtutis collectivè sumpti habent infinitatem omnem creabilem, & in esse entitativo & cognoscibili: ita illud lumen haberet omnem infinitatem creabilem in esse luminis intelligibilis. Cæterum illud lumen, non esset sufficiens ad comprehensionem diuinæ essentia, quoniam non adæquaret cognoscibilitatē eius. Nam cognoscibilitas diuinæ essentia est omni-

bus modis infinita in esse cognoscibilitatis, lumen autem illud non esset simpliciter infinitum in esse luminis, sed dumtaxat in esse luminis creabilis. Solum autem lumen increatum diuinum adæquatum est in esse luminis cognoscibilitati diuinæ essentia. Et de hoc lumine infinito simpliciter loquebatur D. Thomas, cum dixit in loco citato, non posse dari in intellectu creato cognitionem Dei comprehensiuam, quia non potest in intellectu creato reperiri lumen infinitum, id est, lumen complexens omnem rationem luminis, quæ latè patet etiam ad lumen increatum, in quo reperitur vera & formalis ratio luminis. Vnde ad formam argumenti negatur minor concessa maiori. Et dicimus, quod per illud lumen posset intellectus creatus cognoscere omnes creaturas posibles in semetipsis, easque comprehendere, non tamen posset illas cognoscere in verbo, quia talis cognitio est comprehensiuam Dei. Et quamuis tota collectio effectuum possibilem sit adæquatus effectus diuinæ virtutis, non sequitur, quod qui cognosceret per illud lumen omnes effectus posibles comprehensiuè, comprehenderet diuinam essentiam & virtutem. Ratio est, quia diuinæ virtutis & potentia in infinitum excedit suum adæquatum effectum, quoniam est causa eius æquiuoca, habens omnimodam infinitatem. Effectus vero eius adæquatus est infinitus secundum quid, scilicet, in ratione entis creabilis, & ideo ex comprehensione effectus adæquati non bene colligitur comprehensio diuinæ potentia: secus autem esset, si cognitio perfecta omnium possibilem creaturarum haberetur in verbo. Quia per talem cognitionem cognosceretur diuina essentia quantum cognoscibilis est totaliter. Cognoscerentur enim omnia quæ sunt multa formaliter & eminenter: de quo in præcedenti argumento.

¶ Ex dictis in hoc articulo soluitur nonum argumentum huius quæstionis, & ex dictis in tota hac quæstione soluitur argumentum octauum in quæstionis octauæ principalis propositæ ad octauum.

¶ Ad nonum argumentum quæstionis principalis, & radicalis.

Q V A E S T I O N O N A

G R A V I S S I M A,

E T O P T I M A

Circa hoc argumentum.

Verum diuinum esse sit summè & maximè cognoscens & intelligens, taliter, quod sit proprium illius.

HÆC quæstio proposita est ad explicandū magis immanitatem, & maximam puritatem diuini esse. Et videtur vera pars negatiua.

¶ Primo arguitur argumento nono principalis quæstionis. Quoniam Deus non cognoscit seipsum. ergo non est summè & maximè cognoscens.

D Consequencia est bona, & antecedens probatur. Nam cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam. Deus autem per cognitionem non potest assimilari sibi ipsi. Quia nihil est simile sibi ipsi, ut constat, sed est omnino idem. ergo Deus non cognoscit seipsum.

¶ Secundo arguitur. Nam Deus non cognoscit alia à se. ergo Deus non est summè & maximè cognoscens. Consequencia est euidens, & antecedens probatur. Quia ad hoc quod diuinus intellectus cognoscat alia à se, debet fieri omnia, & deberet esse omnia, cognitio enim fit per assimilationem. sed diuinus

uius intellectus non est omnia per seipsum; nam diuinum esse, & eius intellectus est aliquid distinctum numero ab omnibus alijs, sicut supra definitum est in solutione ad primum argumentum, & non potest esse omnia per aliquid superadditum. Nihil enim potest addi ipsi Deo, & nulla perfectio potest ei aduenire in aliquo genere. ergo non potest cognoscere omnia alia à se.

¶ Tertiò arguitur. Nam creatura aliqua. v. c. Angelus potest esse summè & maximè cognoscens. ergo hoc non est proprium Dei. Consequentia est bona. Quia quod est proprium Dei, non potest conuenire alicui creaturæ. Antecedens vero probatur. Nam ut dictum est in quaestione præcedenti, præcipue artic. tertio, & supra quæst. 4. art. 4. Obiectum intellectus creati est infinitum simpliciter, scilicet ens in quantum ens. ergo intellectus creatus potest cognoscere ens in quantum ens, ac subinde potest esse summè & maximè cognoscens. Hæc vltima consequentia constat. Quia potest cognoscere infinitum simpliciter. hoc autem est summè cognoscere.

¶ Quartò arguitur. Deus non cognoscit futura contingentia ut sic. ergo Deus non est summè & maximè cognoscens. Consequentia est euidentis. Antecedens vero in quo est difficultas, probatur. Nam omne cognitum & scitum à Deo, est necessarium, siquidem omne scitum à creato intellectu est necessarium. sed futurum contingens, ut sic non est necessarium, cum sit contingens, ut constat. ergo non est cognitum & scitum à Deo.

¶ Quintò arguitur. Quia si prædicta ratio bona esset, sequitur, quod sit proprium Dei cognoscere futura contingentia, taliter quod hoc nulli creaturæ possit conuenire per suam naturam. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela est manifesta. Nam proprium est Dei esse æternum, taliter, quod hoc nulli creaturæ conuenire potest per suam naturam, vti iam supra quæst. 7. definitum est. Falsitas vero consequentis probatur. Angelus ex viribus naturæ potest futura cognoscere, quod constat. Quia Deus quoniam habet rationes rerum omnium apud seipsum, non solum cognoscit quæ sunt, fuerunt, vel erunt, & ea quæ existunt in ordine ad æternitatem, verum etiam illa, quæ nunquam futura sunt ut sunt possibilis. sed Angelus habet species inditas, & rationes rerum futurarum; ut docet D. Thom. 1. par. q. 5. per totam. ergo etiam si existant in ordine ad mensuram cognitionis angelicæ, potest illas cognoscere.

¶ Sextò arguitur. Cognoscere cogitationes & affectiones cordis est proprium Dei, tamen hoc potest competere alicui creaturæ per naturam. ergo quamuis sit proprium Dei, quod sit summè & maximè cognoscens, & quod cognoscat futura, poterit hoc conuenire creaturæ. Consequentia videtur bona. Maior ex multis locis Sacre scripturæ, quæ adducentur infra. Minor in qua est difficultas probatur. Nam Angelus habet species inditas naturaliter, quæ representant cogitationes, & affectiones cordium. Quia non acquirit species a rebus, & illæ cogitationes, & affectiones existunt in rerum natura. ergo Angelus per facultatem naturæ poterit illas cognoscere.

¶ Septimo arguitur. Si Deus est summè & maximè cognoscens, sequitur, quod eius cognitio & scientia sit inuariabilis. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quoniam si est summè cognoscens & sciens, est ætius purus in illa ratione, ac subinde immutabilis, & inuariabilis. Falsitas consequentis probatur. Nam Deus non cognoscit modo scientificè istam enunciationem Adam est. Hanc tamen enunciationem

antea scientificè cognoscebat, ut constat. ergo diuina cognitio & scientia mutabilis est.

A ¶ In oppositum est, quia ut sæpe dictum est, Deus secundum omnem rationem est infinitus, & suum esse, ambiens & continens omnem rationem essendi. ergo Deus in ratione cognoscentis est summè & maximè cognoscens & intelligens.

¶ In hac difficultate D. Thom. quæst. vnica de scientia Dei art. 2. refert aliquos errores aliquorum asserentium, quod in Deo proprie, & in rigore non sit scientia, & illos optime ibi impugnare. Et ita non est necessarium illos referre, ut ad altiora transeamus, & ut à clarioribus procedamus, & facilioribus sit.

B ¶ **PRIMA conclusio.** In diuino esse verè & proprie est virtus cognoscitiua, & intellectiua. Itaque diuinum esse pertinet ad gradum intellectualitatis, qui est supremus gradus rerum. Hæc conclusio probatur.

Prima conclusio.

¶ Primo probatur ex Sacris literis. In illis enim passim hoc significatur. Exod. 3. dicitur. *Ego scio quod non dimittes vos Rex Egypti* Job cap. 9. *Sapiens corde est, & cap. 12. Apud ipsum est fortitudo, & sapientia, & cap. 31. Nonne ipse considerat vias meas, & cunctos gressus meos dinumerat, & Psal. 32. De celo respexit Dominus, vidit omnes filios hominum. Psal. 48. Scio enim quia durus es tu. Hierem. 1. Priusquam te formarem in utero noui te. Machab. cap. 9. Qui vniuersa conspiciat Dominus Deus Israel. In omnibus his locis, & in alijs quamplurimis expresse significatur, quod in Deo sit virtus cognoscitiua, & intellectiua, sunt etiam in Sacris literis multa alia loca, quæ significant, quod in Deo sit gradus intellectualitatis. Nam in Sacris literis Deus vocatur rex, ut dicemus infra, in quo significatur non solum cognoscibilitas passiva, ut diximus quæst. præcedenti, verum etiam intellectualitas, & virtus cognoscitiua. Dicitur etiam amictus lumine. Ponitur verbum in diuinis Ioan. 1. ad significandam diuinam intellectualitatem. ergo.*

¶ Secundo probatur conclusio, autoritate Sanctorum. D. Dionys. c. 1. de diuin. nomin. dicit. *Quod periti deitatis, Deum laudant multis nominibus. Sicut pulchrum, sicut sapientem, & c. & ita in: Sicut sapientiam, sicut mentem, sicut rationem, sicut cogitationem, sicut præhabentem omnes thesauros vniuersæ cognitionis, & cap. 7. de diuin. nominib. statim in principio ait. Age autem si videtur, bonam & æternam vitam, & sicut sapientem, & per se sapientiam laudamus, & in eodem cap. Sic autem ipse Deus qui est supersapiens sapientia & mens & ratio, & cognitor laudatur. D. August. docet eandem sententiam, tom. 1. lib. 3. confess. cap. 4. ubi dicit de Deo. *Apud te est enim sapientia, & tom. 3. lib. 14. de Trinita. fere per totum, præcipue c. 3. & 4. ex professo probat, quod Deus sit natura intellectualis, & quod homo factus sit ad imaginem Dei secundum intellectualem naturam, & lib. 8. de ciuit. cap. 4. dicit de Deo, Quod in illo inuenitur & causa subsistendi, & ratio intelligendi, & ordo viuendi, & idem dicit in alijs multis locis. Et idem reperitur in alijs Sanctis, in quibus passim inueniuntur aliqua nomina, quæ attinent ad gradum intellectualitatis, & attribuunt illa Deo. Et infra adducentur multa. ergo.**

D. Dionys.

D. August.

¶ Tertiò probatur ex doctrina omnium Scholasticorum. Omnes enim tenent istam sententiam cum Magistro in 1. dist. 15. specialiter notat D. Thom. 1. par. quæst. 14. per totam, & quæst. 18. art. 3. docet, *Quod in Deo est perfectissima vita, & maximè vita, & c. & subdit. Unde Philosophus 2. Metaph. ostendo, quod Deus sit intelligens, concludit, quod habet vitam perfectissimam, & sempiternam, quia intellectus eius est* per se.

perfectissimus, & semper in actu. Et idem docet art. 4. & in quæst. 19. art. 1. per totum idem docet, & in quæst. 27. art. 1. ubi supponit D. Thom. quod Deus sit intellectualis, & quod in eo est emanatio intelligibilis, & primo contra gent. cap. 44. & quæstione vnica de scientia Dei, art. 1. & 2. & in 1. dist. citata art. 1. & in alijs quamplurimis locis, quæ adducuntur infra. ergo.

Prima ratio.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Nā immaterialitas est ratio & causa quare aliquid sit cognoscituum & intellectuum. Sed Deus est immaterialis, ergo Deus est cognoscituum & intellectus. Consequentia est bona. Maior probatur exemplis. Anima enim rationalis est cognoscitua, & pertinet ad gradum intellectualitatis, quoniam abstrahit à materia, & multo magis hoc conuenit formæ angelicæ, quoniam habet minus de materialitate, & constat ratione, quia quod aliquid sit cognoscituum & intellectuum, prouenit ex eo, quod habeat formam propriam & alterius. Hoc autem prouenit ex amplitudine formæ, ergo ex immaterialitate. Maior huius probationis probatur. Nam ut constat ex lib. 3. de anima, Anima quoniam cognoscitua est, est quodam modo omnia, & habet amplitudinem. Minor vero probatur. Quia ex eo, quod forma non est ita coarctata, prouenit quod sit non solum ipsa, sed alia. Consequentia vero probatur. Quia coarctatio & limitatio formæ prouenit à materia, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 7. art. 2. Et infinitas, & amplitudo formarum desumitur per recessum à materia. Minor vero rationis principalis constat. Nam ut supra dictum est, diuinum esse est potissimum & abstractum à materia, & potentialitate. Confirmatur hæc ratio. In his enim inferioribus natura cognoscens in hoc distinguitur à natura non cognoscere, quod natura cognoscens est magis abstracta, & habet maiorem puritatem, ut patet in forma hominis, & in forma angelica. Et ita formæ intelligibiles, quæ deseruiunt intellectui habent maximam puritatem, & abstractionem à materia, ergo ex immaterialitate prouenit virtus cognoscitua, & intellectualitas. Itaque sicut in quæstione præcedenti ex diuina immaterialitate colligitur, quod diuinum esse sit intelligibile passiuè; ita ex eadem radice colligitur hic, quod sit cognoscituum actiuè.

Circa dubium & rationem.

¶ Sed ut hanc rationem perfectè explicemus dubium est. An ista ratio sit bona: videtur quod non. Nam illa propositio fundamentalis cui innotitur totus processus, videtur falsa. Scilicet, immaterialitas est ratio cognoscibilitatis, & intellectualitatis. Primo arguitur: Quoniam accidentia spiritalia, quæ sunt in voluntate, vel intellectu, sunt immaterialia, ut constat; nam sunt in subiecto immateriali, tamen non sunt cognoscitua, & intellectiua actiuè, ut patet, ergo illa propositio non est vera. Confirmatur argumentum, illa accidentia propter immaterialitatem sunt cognoscibilia passiuè, tamen non sunt cognoscitua actiuè, ergo præter immaterialitatem aliquid aliud requiritur ad intellectualitatem actiuè. Secundo arguitur, si materia esset impeditiua cognitionis, sequitur, quod anima dum existit in corpore imperfectius intelligat, quam dum est separata. consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela est manifesta. Nam dnm est in corpore, est in materia, at vero dum est extra corpus non est in materia. Falsitas consequentis probatur ex D. Tho. 1. par. quæst. 89. art. 1. Tercio, quia Deus potest facere aliquam creaturam immaterialem, quæ non sit cognoscitua, & aliquam creaturam materialem cognoscituiam. In hoc enim non videtur aliqua repugnantia, ergo immaterialitas non est

radix intellectualitatis & cognoscibilitatis. Propter hæc argumenta aliqui auctores existimant, quod illa propositio D. Thomæ non est vera. Et ita destruitur fundamentum huius rationis, ac subinde ipsa ratio. Ita dicit Gabriel in primo dist. 15. quæst. 2. Et Aureolus apud Capreol. in eadem dist. quæst. vnica.

A

¶ Nihilominus tamen dicendum est, quod sine dubio illa ratio est optima, & propositio illa fundamentalis est verissima. Hac enim ratione vitur D. Thom. in omnibus locis supra citatis. Et illa est desumpta ex Arist. 2. de Anima, tex. 26. & tex. 124. Ad cuius expositionem notandum primo, quod ut docet D. Thom. quæst. vnica de scientia Dei art. 2. formalis ratio naturæ intellectualis & cognoscitua consistit in hoc, quod natura intellectualis non solum sit ipsamet, sed & possit esse omnia alia, & ita Arist. 3. de Anima tex. 17. dicit: Quod intellectus possibilis quatenus omnia potest cognoscere, potest etiam omnia fieri. Et dicit D. Thom. quod perfectio cognoscens in quantum est cognoscens consistit in hoc, quod perfectio, quæ est propria vnus rei, altera inueniatur, explicandum tamen est, quomodo hæc ratio formalis oriatur tanquam à fundamento & radice ab ipsa immaterialitate, & ut hoc explicemus, quod est fundamentum huius rationis. Notandum secundo cum eodem D. Thom. in eodem loco, quod perfectio vnus rei in altera esse non potest secundum determinatum esse, quod habet in re illa. Et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque ea quæ nata sunt eam determinare, & quia formæ & perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis, secundum quod à materia separatur. Vnde colligitur etiam quod id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; nam si esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet, prout existens perfectio vnus esse nata esse in altero; & ita non est idem modus quo formæ recipiuntur in materia, & intellectu possibili; nam in intellectu recipiuntur immaterialiter, in materia vero materialiter, de quo D. Thom. & Caiet. 1. par. quæst. 50. art. 2. ad secundum, ubi loquuntur elegantissime, ex quibus colligitur clare, quod intellectus, & cognoscibilitas oritur tanquam ex radice, ex puritate, & immaterialitate. Cum igitur hæc immaterialitas reperitur in Deo, reperitur etiam cognoscibilitas. Vnde ad argumenta facta respondetur, quod illa ratio quantum ad cognoscibilitatem, & intellectualitatem actiuam solum habet vim in substantijs; nam cognoscere est actio maximè perfecta, & ita non potest competere nisi naturæ substantiali. Est enim considerandum, quod est maxima differentia inter cognoscibilitatem passiuam, & inter virtutem cognoscitiuam. Quoniam quamuis vtraque ratio oriatur ex immaterialitate, ut iam diximus, maiorem tamen perfectionem dicit intellectualitas, quoniam dicit virtutem actiuam, quam cognoscibilitas passiuam. Differunt enim sicut actiuum & passiuum in ratione perfectionis, & ita virtus cognoscitiua non reperitur nisi in substantijs abstractis à materia. Per hoc patet ad confirmationem, respondetur enim, quod accidentia spiritalia sunt cognoscibilia passiuè, non tamen cognoscitiua actiuè propter rationem iam dictam. Verum est, quod aliqua accidentia sunt spiritalia, quæ pertinent ad genus naturæ cognoscitiuæ actiuæ, ut habitus intellectus, species intelligibiles. Ad secundum argumentum respondetur, quod quamuis anima sit in corpore, & in materia, non tamen dependet à corpore in opera-

B

¶ Nihilominus tamen dicendum est, quod sine dubio illa ratio est optima, & propositio illa fundamentalis est verissima. Hac enim ratione vitur D. Thom. in omnibus locis supra citatis. Et illa est desumpta ex Arist. 2. de Anima, tex. 26. & tex. 124. Ad cuius expositionem notandum primo, quod ut docet D. Thom. quæst. vnica de scientia Dei art. 2. formalis ratio naturæ intellectualis & cognoscitua consistit in hoc, quod natura intellectualis non solum sit ipsamet, sed & possit esse omnia alia, & ita Arist. 3. de Anima tex. 17. dicit: Quod intellectus possibilis quatenus omnia potest cognoscere, potest etiam omnia fieri. Et dicit D. Thom. quod perfectio cognoscens in quantum est cognoscens consistit in hoc, quod perfectio, quæ est propria vnus rei, altera inueniatur, explicandum tamen est, quomodo hæc ratio formalis oriatur tanquam à fundamento & radice ab ipsa immaterialitate, & ut hoc explicemus, quod est fundamentum huius rationis. Notandum secundo cum eodem D. Thom. in eodem loco, quod perfectio vnus rei in altera esse non potest secundum determinatum esse, quod habet in re illa. Et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque ea quæ nata sunt eam determinare, & quia formæ & perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis, secundum quod à materia separatur. Vnde colligitur etiam quod id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; nam si esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet, prout existens perfectio vnus esse nata esse in altero; & ita non est idem modus quo formæ recipiuntur in materia, & intellectu possibili; nam in intellectu recipiuntur immaterialiter, in materia vero materialiter, de quo D. Thom. & Caiet. 1. par. quæst. 50. art. 2. ad secundum, ubi loquuntur elegantissime, ex quibus colligitur clare, quod intellectus, & cognoscibilitas oritur tanquam ex radice, ex puritate, & immaterialitate. Cum igitur hæc immaterialitas reperitur in Deo, reperitur etiam cognoscibilitas. Vnde ad argumenta facta respondetur, quod illa ratio quantum ad cognoscibilitatem, & intellectualitatem actiuam solum habet vim in substantijs; nam cognoscere est actio maximè perfecta, & ita non potest competere nisi naturæ substantiali. Est enim considerandum, quod est maxima differentia inter cognoscibilitatem passiuam, & inter virtutem cognoscitiuam. Quoniam quamuis vtraque ratio oriatur ex immaterialitate, ut iam diximus, maiorem tamen perfectionem dicit intellectualitas, quoniam dicit virtutem actiuam, quam cognoscibilitas passiuam. Differunt enim sicut actiuum & passiuum in ratione perfectionis, & ita virtus cognoscitiua non reperitur nisi in substantijs abstractis à materia. Per hoc patet ad confirmationem, respondetur enim, quod accidentia spiritalia sunt cognoscibilia passiuè, non tamen cognoscitiua actiuè propter rationem iam dictam. Verum est, quod aliqua accidentia sunt spiritalia, quæ pertinent ad genus naturæ cognoscitiuæ actiuæ, ut habitus intellectus, species intelligibiles. Ad secundum argumentum respondetur, quod quamuis anima sit in corpore, & in materia, non tamen dependet à corpore in opera-

C

¶ Nihilominus tamen dicendum est, quod sine dubio illa ratio est optima, & propositio illa fundamentalis est verissima. Hac enim ratione vitur D. Thom. in omnibus locis supra citatis. Et illa est desumpta ex Arist. 2. de Anima, tex. 26. & tex. 124. Ad cuius expositionem notandum primo, quod ut docet D. Thom. quæst. vnica de scientia Dei art. 2. formalis ratio naturæ intellectualis & cognoscitua consistit in hoc, quod natura intellectualis non solum sit ipsamet, sed & possit esse omnia alia, & ita Arist. 3. de Anima tex. 17. dicit: Quod intellectus possibilis quatenus omnia potest cognoscere, potest etiam omnia fieri. Et dicit D. Thom. quod perfectio cognoscens in quantum est cognoscens consistit in hoc, quod perfectio, quæ est propria vnus rei, altera inueniatur, explicandum tamen est, quomodo hæc ratio formalis oriatur tanquam à fundamento & radice ab ipsa immaterialitate, & ut hoc explicemus, quod est fundamentum huius rationis. Notandum secundo cum eodem D. Thom. in eodem loco, quod perfectio vnus rei in altera esse non potest secundum determinatum esse, quod habet in re illa. Et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque ea quæ nata sunt eam determinare, & quia formæ & perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis, secundum quod à materia separatur. Vnde colligitur etiam quod id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; nam si esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet, prout existens perfectio vnus esse nata esse in altero; & ita non est idem modus quo formæ recipiuntur in materia, & intellectu possibili; nam in intellectu recipiuntur immaterialiter, in materia vero materialiter, de quo D. Thom. & Caiet. 1. par. quæst. 50. art. 2. ad secundum, ubi loquuntur elegantissime, ex quibus colligitur clare, quod intellectus, & cognoscibilitas oritur tanquam ex radice, ex puritate, & immaterialitate. Cum igitur hæc immaterialitas reperitur in Deo, reperitur etiam cognoscibilitas. Vnde ad argumenta facta respondetur, quod illa ratio quantum ad cognoscibilitatem, & intellectualitatem actiuam solum habet vim in substantijs; nam cognoscere est actio maximè perfecta, & ita non potest competere nisi naturæ substantiali. Est enim considerandum, quod est maxima differentia inter cognoscibilitatem passiuam, & inter virtutem cognoscitiuam. Quoniam quamuis vtraque ratio oriatur ex immaterialitate, ut iam diximus, maiorem tamen perfectionem dicit intellectualitas, quoniam dicit virtutem actiuam, quam cognoscibilitas passiuam. Differunt enim sicut actiuum & passiuum in ratione perfectionis, & ita virtus cognoscitiua non reperitur nisi in substantijs abstractis à materia. Per hoc patet ad confirmationem, respondetur enim, quod accidentia spiritalia sunt cognoscibilia passiuè, non tamen cognoscitiua actiuè propter rationem iam dictam. Verum est, quod aliqua accidentia sunt spiritalia, quæ pertinent ad genus naturæ cognoscitiuæ actiuæ, ut habitus intellectus, species intelligibiles. Ad secundum argumentum respondetur, quod quamuis anima sit in corpore, & in materia, non tamen dependet à corpore in opera-

D

¶ Nihilominus tamen dicendum est, quod sine dubio illa ratio est optima, & propositio illa fundamentalis est verissima. Hac enim ratione vitur D. Thom. in omnibus locis supra citatis. Et illa est desumpta ex Arist. 2. de Anima, tex. 26. & tex. 124. Ad cuius expositionem notandum primo, quod ut docet D. Thom. quæst. vnica de scientia Dei art. 2. formalis ratio naturæ intellectualis & cognoscitua consistit in hoc, quod natura intellectualis non solum sit ipsamet, sed & possit esse omnia alia, & ita Arist. 3. de Anima tex. 17. dicit: Quod intellectus possibilis quatenus omnia potest cognoscere, potest etiam omnia fieri. Et dicit D. Thom. quod perfectio cognoscens in quantum est cognoscens consistit in hoc, quod perfectio, quæ est propria vnus rei, altera inueniatur, explicandum tamen est, quomodo hæc ratio formalis oriatur tanquam à fundamento & radice ab ipsa immaterialitate, & ut hoc explicemus, quod est fundamentum huius rationis. Notandum secundo cum eodem D. Thom. in eodem loco, quod perfectio vnus rei in altera esse non potest secundum determinatum esse, quod habet in re illa. Et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque ea quæ nata sunt eam determinare, & quia formæ & perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis, secundum quod à materia separatur. Vnde colligitur etiam quod id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; nam si esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet, prout existens perfectio vnus esse nata esse in altero; & ita non est idem modus quo formæ recipiuntur in materia, & intellectu possibili; nam in intellectu recipiuntur immaterialiter, in materia vero materialiter, de quo D. Thom. & Caiet. 1. par. quæst. 50. art. 2. ad secundum, ubi loquuntur elegantissime, ex quibus colligitur clare, quod intellectus, & cognoscibilitas oritur tanquam ex radice, ex puritate, & immaterialitate. Cum igitur hæc immaterialitas reperitur in Deo, reperitur etiam cognoscibilitas. Vnde ad argumenta facta respondetur, quod illa ratio quantum ad cognoscibilitatem, & intellectualitatem actiuam solum habet vim in substantijs; nam cognoscere est actio maximè perfecta, & ita non potest competere nisi naturæ substantiali. Est enim considerandum, quod est maxima differentia inter cognoscibilitatem passiuam, & inter virtutem cognoscitiuam. Quoniam quamuis vtraque ratio oriatur ex immaterialitate, ut iam diximus, maiorem tamen perfectionem dicit intellectualitas, quoniam dicit virtutem actiuam, quam cognoscibilitas passiuam. Differunt enim sicut actiuum & passiuum in ratione perfectionis, & ita virtus cognoscitiua non reperitur nisi in substantijs abstractis à materia. Per hoc patet ad confirmationem, respondetur enim, quod accidentia spiritalia sunt cognoscibilia passiuè, non tamen cognoscitiua actiuè propter rationem iam dictam. Verum est, quod aliqua accidentia sunt spiritalia, quæ pertinent ad genus naturæ cognoscitiuæ actiuæ, ut habitus intellectus, species intelligibiles. Ad secundum argumentum respondetur, quod quamuis anima sit in corpore, & in materia, non tamen dependet à corpore in opera-

E

¶ Nihilominus tamen dicendum est, quod sine dubio illa ratio est optima, & propositio illa fundamentalis est verissima. Hac enim ratione vitur D. Thom. in omnibus locis supra citatis. Et illa est desumpta ex Arist. 2. de Anima, tex. 26. & tex. 124. Ad cuius expositionem notandum primo, quod ut docet D. Thom. quæst. vnica de scientia Dei art. 2. formalis ratio naturæ intellectualis & cognoscitua consistit in hoc, quod natura intellectualis non solum sit ipsamet, sed & possit esse omnia alia, & ita Arist. 3. de Anima tex. 17. dicit: Quod intellectus possibilis quatenus omnia potest cognoscere, potest etiam omnia fieri. Et dicit D. Thom. quod perfectio cognoscens in quantum est cognoscens consistit in hoc, quod perfectio, quæ est propria vnus rei, altera inueniatur, explicandum tamen est, quomodo hæc ratio formalis oriatur tanquam à fundamento & radice ab ipsa immaterialitate, & ut hoc explicemus, quod est fundamentum huius rationis. Notandum secundo cum eodem D. Thom. in eodem loco, quod perfectio vnus rei in altera esse non potest secundum determinatum esse, quod habet in re illa. Et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque ea quæ nata sunt eam determinare, & quia formæ & perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis, secundum quod à materia separatur. Vnde colligitur etiam quod id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; nam si esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet, prout existens perfectio vnus esse nata esse in altero; & ita non est idem modus quo formæ recipiuntur in materia, & intellectu possibili; nam in intellectu recipiuntur immaterialiter, in materia vero materialiter, de quo D. Thom. & Caiet. 1. par. quæst. 50. art. 2. ad secundum, ubi loquuntur elegantissime, ex quibus colligitur clare, quod intellectus, & cognoscibilitas oritur tanquam ex radice, ex puritate, & immaterialitate. Cum igitur hæc immaterialitas reperitur in Deo, reperitur etiam cognoscibilitas. Vnde ad argumenta facta respondetur, quod illa ratio quantum ad cognoscibilitatem, & intellectualitatem actiuam solum habet vim in substantijs; nam cognoscere est actio maximè perfecta, & ita non potest competere nisi naturæ substantiali. Est enim considerandum, quod est maxima differentia inter cognoscibilitatem passiuam, & inter virtutem cognoscitiuam. Quoniam quamuis vtraque ratio oriatur ex immaterialitate, ut iam diximus, maiorem tamen perfectionem dicit intellectualitas, quoniam dicit virtutem actiuam, quam cognoscibilitas passiuam. Differunt enim sicut actiuum & passiuum in ratione perfectionis, & ita virtus cognoscitiua non reperitur nisi in substantijs abstractis à materia. Per hoc patet ad confirmationem, respondetur enim, quod accidentia spiritalia sunt cognoscibilia passiuè, non tamen cognoscitiua actiuè propter rationem iam dictam. Verum est, quod aliqua accidentia sunt spiritalia, quæ pertinent ad genus naturæ cognoscitiuæ actiuæ, ut habitus intellectus, species intelligibiles. Ad secundum argumentum respondetur, quod quamuis anima sit in corpore, & in materia, non tamen dependet à corpore in opera-

operatione intellectiua tanquam ab instrumento effectiua intellectiōis, sed tanquam ab obiecto. Et ita corpus non est illi impedimento per se loquendo ad habendam operationem intellectus. An vero ita perfecte intelligat in corpore sicut separata, disputatur in loco citato in argumento. Ad tertium argumentum ex dictis in primo & secundo notabili constat, quod ratio formalis naturæ cognoscitiuæ esse non potest in re materiali, etiam de potentia Dei absoluta, nec etiam potest esse per eandem potentiam aliqua natura substantialis abstracta à materia quæ non sit cognoscitiua.

Secunda ratio. ¶ Secunda ratio. Nam ea quæ inferioribus sunt sparsa, in superioribus sunt unita; ut iam sæpe dictum est in præcedentibus. sed in creaturis est maxima perfectio, quod aliquid sit intellectiuium, & cognoscitiuium, ut constat in Angelis, & in homine. ergo intellectualitas & virtus cognoscitiua maximè reperitur in Deo. Confirmatur; nam intellectualitas dicit perfectionem simpliciter, ut constat. ergo est in Deo.

Tertia ratio. ¶ Tertia ratio. Quia homo Genes. cap. 1. dicitur conditus ad imaginem Dei, quia est naturæ intellectualis. Inferiores vero creaturæ quamuis participant alias perfectiones Dei, non dicuntur factæ ad imaginem Dei. Item Angelus propter naturam intellectualem dicitur signaculum Dei, ut patet Ezechielis cap. 28. *Tu signaculum similitudinis plenus sapientia, & perfectus decore.* ergo intellectualitas actiua conuenit Deo, & est perfectio illius.

Quarta ratio. ¶ Quarta ratio. Nam primæ Ioannis cap. 3. dicitur, quod filii Dei in patria erunt similes Deo, Cum apparueris similes ei erimus. Et subdit rationem. *Qui uidebitur eum sicuti est.* Ex quibus verbis desumitur argumentum, quia in patria beati assimilatur Deo in perfectione intellectuali. ergo intellectualitas reperitur in Deo, & est perfectio diuina.

Quinta ratio. ¶ Quinta ratio est. Quia Deus per generationem naturalem communicat filio naturam intellectualem. ergo natura intellectualis reperitur in Deo. Cōsequencia est euidens. Nam generatio est communicatiua naturæ generantis. Antecedens uero constat. Quia filius Dei ex vi suæ productionis procedit ut verbum. & actio per quam producit, est dictio & intellectio, ut patet ex illo Psal. 2. *Dominus dixit ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te.* ergo diuina natura communicatur ut intellectualis. De his omnibus rationibus uide August. in lib. 14. de Trini. Hæc autem omnia magis declarabuntur in sequentibus conclusionibus. Nam dicemus qualis sit ista intellectualitas.

Secunda conclusio. ¶ SECUNDA conclusio. Diuinum esse est actu cognoscens, & intelligens semper, taliter quod cognitio, & intellectio sit eius esse, & essentia. Itaque nō solum habet virtutem intellectualem ut diximus in præcedenti conclusione, verum etiam semper est in actu intelligens; cognoscens & sciens, & hæc omnia sunt de essentia eius. Hæc conclusio duas habet partes; prima pars est, quod Deus sit semper cognoscens & intelligens actu; secunda pars est, quod cognitio & intellectio sit essentia Dei. Probatur primo secunda pars. Nam ex probatione illius manebit probata prima pars.

¶ Primo probatur ex Sacris literis, in quibus diuinum esse dicitur ipsa lux, ut patet Ioan. cap. 1. & 2. Ioan. cap. 1. *Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt uelæ.* In his enim locis significatur, quod diuina cognitio & intellectio sit essentialis Deo; nam Deus dicitur lux, ad significandum non solum, quod sit actu cognoscibilis passiuè, ut diximus quæstione præcedenti, sed etiam ad significandam diuinam intellectualitatem, & cognoscibilitatem actiuam;

& huius ratio est. Quoniam lux habet virtutem maximam actiuam, & ut dictum est in secundo fundamento quæstionis principalis, & radicalis, abstractum nihil potest habere admixtum, quod sit accidens illius. Igitur Deus dicitur ipsa lux in abstracto, ad significandum, quod est ipsa intellectualitas actiua, & quod intellectio eius est ipsa diuina essentia, & diuinum esse. Hæc etiam ratione Deus in Sacris literis non solum dicitur sapiens, verum etiam dicitur ipsa sapientia, Rom. 11. *O altitudo diuitiarum sapientie & scientie Dei.* Et idem habetur Sapientie cap. 7. ergo.

¶ Secundo probatur ex doctrina Sanctorum. D. Dionysius cap. 7. de diuinis nominibus inquit. *Agere autem si uidetur, bonum & æternam vitam, & sicut sapientem, & per se sapientiam laudamus, magis autem sicut omnis sapientia substantificatiua, & super omnem sapientiam & prudentiam superexistens, quo in loco mirabiliter docet nostram partem conclusionis. Dicit enim, quod Deus non solum est sapiens in concreto, verum etiam est per se ipsa sapientia in abstracto.* In quo sicut diximus, significatur hoc mysterium, & præcipuè in hoc quod dicit, quod per se, & essentialiter est sapientia in abstracto, & quod est super omnem sapientiam. Nam omnis sapientia habet aliquid potentialitatis admixtum, & ultimus actus eius non est de eius essentia. Sapientia uero diuina est super omnem sapientiam, quia essentialiter includit ultimum actum.

C Diuus Augustinus etiam docet istam veritatem libro primo de doctrina Christiana cap. octauo, ubi dicit. *Quod Deus est uita, que non aliquando desinit, aliquando sapit, sed est potius ipsa sapientia, sapiens enim mens, id est, adepta sapientia, antequam adipisceretur non erit sapiens. At uero ipsa sapientia, nec scit unquam insipiens, nec esse unquam potest.* Et ita vocat illam ibi vitam incommutabiliter sapientem, lib. 6. de Trinit. cap. 7. tom. 3. *Eadem bonitas quæ sapientia & magnitudo, & eadem ueritas, quæ illa omnia, & non est ibi aliud beatū esse, & aliud magnum aut sapientem, aut uerum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.* & lib. 7. de Trinit. c. 1. *Vere ibi est summè simplex essentia. Hoc ergo est ibi esse, quod sapere.* Et iterum, & quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est, quæ essentia. Et idem dicit cap. 3. circa finem lib. 15. de Trinit. cap. 5. & cap. 6. per totum. Et in quæstionculis decriptis ex libris de Trinit. inquit. *Nulatenus aliud est in Deo esse, aliud uiuere vel intelligere, vel aliud posse, quia Deus in eo ipso quo est uiuit, & eo quo uiuit intelligit, & eo quo intelligit, potest, & eo quo potest est, quia simplex Deitatis natura unum habet esse, uiuere & intelligere, & omnia potest.* Diuus Gregorius lib. 18. Moralium cap. 34. Inuens de Deo inquit. *Sapientia uero est & sapit, nec habet aliud esse, aliud sapere, &c.* Et subdit. *Sapientia uero habet essentiam, habet uitam, sed hoc quod ipsa est.* Damascenus lib. secundo fidei Orthodoxæ, cap. vndecimo, docet hanc veritatem, dicit. *Quod nomen Dei Graecum Theos, dicitur à Theaste, quod est considerare vel uidere, ut significetur, quod Dei essentia, & esse consistit in cognitione & intellectione. Quod etiam adducit D. Thom. lib. 1. contra gent. cap. 44. circa finem.*

D **E** Tertiò probatur hæc conclusio autoritate omnium Scholasticorum. Et præcipuè D. Thom. in prima parte, quæstio. citata quarto, & primo contra gentes cap. 45. & lib. quarto, cap. vndecimo, & in prima par. quæst. 17. artic. 5. ubi dicit. *Quoniam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere.* Et statim. *Et ipse est suum esse & intelligere.* Et quæstione 18. artic. tertio inquit,

Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, & artic. 4. In Deo autem est idem intellectus, & quod intelligitur & ipsum intelligere eius. Et quæst. 19. artic. 1. dicit: suum intelligere est suum esse. Et quæst. 27. artic. 2. idem docet, in Deo idem est intelligere & esse. Et in quæst. 54. ar. 2. dicit: Solum esse diuinum est suum intelligere, ergo.

Prima ratio.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus, Prima ratio est. Quia Deus secundum omnem rationem est actus purus nihil habens admixtum de potentia etiam secundum gradum intellectualitatis, nam secundum omnem rationem est infinite perfectus, ergo secundum omnem rationem est suum esse, & sua ultima actualitas. Tunc ultra, sed in esse intellectu ultimo actualitas est intelligere, ergo est suum in intelligere. Minor probatur. Nam sicut in esse entitativo ultima actualitas est esse, ita etiam in esse cognoscitativo & intellectu ultimo actualitas est intelligere & cognoscere. Confirmatur primo, & explicatur hæc ratio. Quoniam intelligere ut sic est actus intelligentis, ergo, si Deus est intelligens, & non est suum intelligere, necessarium est, quod compareretur ad actum intelligendi sicut potentia ad actum, & ita erit in Deo potentia & actus, & sic non erit actus purus. Confirmatur secundo. Quia intelligere comparatur ad intellectum diuinum sicut esse ad essentiam, sed diuinum esse est eius essentia: ergo intelligere diuinum est eius intellectus, sed intellectus diuinus est Dei essentia, aliàs enim esset accidens in Deo, ergo intelligere diuinum est Dei essentia.

Secunda ratio.

¶ Secunda ratio est, quæ colligitur ex D. Augustino in locis citatis. Nam diuinum esse est simplicissimum nullam habens compositionem, ut supra quæstione 2. demonstratum est. ergo diuinum intelligere est eius essentia & eius esse. Aliàs enim, si illud intelligere esset distinctum, componeret cum ipsa diuina essentia, vel cum ipso diuino esse, ac subinde non esset in Deo maxima simplicitas.

Tertia ratio.

¶ Tertia ratio est, intelligere est actus intelligentis manens in ipso intelligente, & non transit in aliquod extrinsecum, sed quicquid est in ipso diuino esse est eius essentia. Nihil enim potest ei accidentaliter conuenire, cum sit forma abstractissima non solum in esse entitativo verum etiam in omni genere & ratione: ergo diuinum intelligere est Dei essentia, & Dei substantia.

Quarta ratio.

¶ Quarta ratio. Deus est causa omnis perfectionis intellectuum & ipsius cognitionis & intellectio- nis, causat enim omnem perfectionem. ergo intelligere conuenit Deo per se & per essentiam suam. Probatur consequentia. Omne quod est causa alius effectus, conuenit illi illa ratio per se, omne enim, quod est per participationem tale, reducit ad illud, quod est per se. Tunc ultra, intelligere conuenit Deo per se: ergo est sua essentia. vide plures rationes in D. Th. in primo contra gent. cap. 45. Hoc ipsum docuerunt omnes graues Philosophi, Aristot. lib. 12. met. text. 36. & sequentibus, & 10. Eth. cap. 8.

Primum Coroll.

¶ Ex dictis probationibus colligitur clare, & aperte probatio primæ partis conclusionis. Quia si intelligere est Dei essentia, & eius esse: ergo diuinum esse semper est actu intelligens, & cognoscens, sicut semper est. Illud enim quod est essentiale, separari non potest.

¶ Ex hac conclusione sequitur. Primum quod Deus omnia quæ intelligit, simul intelligit sine alia successione, & variatione, quod quidem docet D. Th. 1. cōtra gent. c. 55. Quod quidē constat. Quia intelligere Dei est diuinū esse, & diuina essentia, sed in esse diuino non est prius, & posterius, sed est totū

simul nullam habens successionem: ergo nec diuina intellectio habet successionem, & prius & posterius. Quod quidem amplius explicabitur infra in ultimo articulo huius quæstionis.

Secundum Coroll.

¶ Secundo sequitur. Quod in Deo non est habitualis cognitio, sed semper est in actuali cognitione omnium quæ cognoscit. Ratio est manifesta ex dictis. Nam Deus est actus purus in ratione etiā cognoscentis, nihil habens admixtum potentialitatis, & actus ultimus est Deo intrinsecus, & essentialis: ergo semper est in actu cognoscens omnia quæ cognoscit. Et hoc significatur in sacris literis Ps. 120. ecce non dormitabit, neque dormiet, qui custodit Israel. Vbi significatur, quod Deus non est sciens, nec intelligens in habitu, sed in actu, in doctrina enim Aristotelis sciens in habitu, assimilatur dormienti, sciens vero in actu vigilanti. Et ita ad significandū quod Deus semper est in actu sciens, & intelligens, dicit Propheta quod non dormit. Idem significatur Ecclesiastici 23. cum dicitur, oculi Domini multo sunt lucidiores super Solem. Sol vero semper est in actu lucendi, ergo. De quo vide D. Thō. 1. contra gentes cap. 56. Vbi adducit multas rationes ad probandum istud Corollarium.

Tertia conclusio.

¶ Tertia conclusio respondens ad quæstionem. Diuinum esse est summum, & maximum cognoscēs & intelligens, & sciens, ambiens, & continens omnē rationem intelligentis, & scientis. Itaque sicut dictum est supra, quod Deus est ipsum esse maxima cum plenitudine, & vniuersalitate, ita ut contineat omnem rationem essendi, & sicut dictum est in quæstione præcedenti conclusione 1. quod diuinū esse est summum, & maximum cognoscibile passiuē ambiens, & continens omnē rationem cognoscibilitatis: ita etiam diuinum esse est summum, & maximum cognoscens continens omnem rationem cognoscentis altissimo modo. Hæc conclusio probatur diligentissime.

¶ Primo probatur conclusio ex sacris literis. Et adduci possent ad probationem huius conclusionis omnia testimonia sacre Scripturæ, quæ adducta sūt in præcedenti conclusione. & quæ adducta sunt in quæstione præcedenti conclusione 1. ad probandū, quod Deus est summē cognoscibilis passiuē. Nam in eo quod Deus dicitur ipsa lux, splendor lucis, & esse vestitum luce, non solum significatur plenitudo cognoscibilitatis passiuæ, verum etiam, quod Deus sit summē cognoscens actiuē, lux enim actiuē illuminat. Sed adducenda sunt etiam alia testimonia Scripturæ, quæ specialiter hoc dicunt. Primum testimonium est 1. Reg. c. 2. vbi dicitur. Deus scientiarum Dominus est, & ipsi preparantur cogitationes, in quo quidem testimonio significatur summa plenitudo scientiæ, & cognitionis, cū maxima puritate: etenim sicut supra sæpè dictum est, quod Deus dicitur Rex gloriæ ad significandam plenitudinem essendi, & lucis simul cū puritate, propterea, quod rex supereminet, & excedit: ita etiam ad significandam plenitudinem cognoscibilitatis, & scientiæ cum maxima puritate dicitur Deus Dominus scientiarum, ambiens & continens omnes scientias, & excedens illas. Secundum testimonium habetur Ps. 146. Magnus Dominus noster, & magnā virtus eius, & sapientia eius non est numerus, vel ut alia litera habet, intelligentia eius non est numerus. Vbi mirificē plenitudo & infinitas diuinæ cognitionis, & sapientiæ significatur. Quod quidem testimonium duplicem habet expositionem, & vtrique confirmat nostram conclusionem. Prima expositio est, ut numerus accipiatur propriè. Et intelligitur non esse numerum sapientiæ eius, quia nemo numerare valet amplitudinem diuinæ intelligentiæ, & sapientiæ propter eius

K k immensi-

immensitatem. Secunda expositio est: ut numerus ibi accipiat pro mensura & fine. Et ita sensus est non potest quis numerare Dei sapientiam, & intelligentiam, quia comprehendere nequit modum, rationem, & quantitatem ipsius. D. Augustinus super istum versiculum mirabiliter loquitur ad nostrum propositum. Et adhibet quandam mirabilem expositionem affinem præcedenti docet enim, quod numerus est mensura omnium, & ita ipse mensurari non potest, alias enim esset ab initio in infinitum. Deus vero secundum omnem rationem est mensura omnium, & numerat omnia, & ita ipse numerari non potest. Præcipue quoniam est mensura supremæ altioris rationis. Vnde dicit Augustinus. *Quis hoc exponat? quis digne vel cogitet quod dictum est, & intelligentia eius non est numerus, &c.* Et subdit statim. *Videtur enim frater, nunquid est numerus arena? nobis non est; Deo est.* Cui capilli capitis nostri omnes numerati sunt, & arena numerata est: quid ergo finitum mundus iste complectitur etiam si non homini, tamen est Deo, parum dico, Angelis numeratum est, intelligentie eius non est numerus. Excedit omnes numerationes intelligentie eius, numerari a nobis non potest, ipsum numerum quis numeret? Numero numerantur quæcunque numerantur. Si quidquid numeratur numero numeratur: numeri non potest esse numerus, numerari numerus nullo pacto potest, quid ergo est apud Deum: unde fecit omnia, & ubi fecit omnia, cui dicitur. *Omnia in mensura, & numero, & pondere disposuisti.* Aut quis ipsam mensuram, & ipsum numerum, & ipsum pondus ubi Deus omnia disposuisti, aut numerare potest, aut metiri: ergo intelligentie eius non est numerus. Tertium testimonium est. Quia diuinum esse dicitur ipsa sapientia cap. 7. Sapientia, & in multis alijs locis ad significandum, quod continet omnem rationem sapientie & intelligentie. Nam nomina in abstracto dicunt totam rationem ut iam dictum est. Et de ista diuina sapientia dicitur in c. 8. *Quod attingit a fine usque ad finem in quo significatur, quod ambit, & continet omnem intelligentiam.* Quartum optimum testimonium est D. Pauli ad Roman. cap. 16. vbi dicit: *Soli sapienti Deo, Deus dicitur solus sapiens.* Etenim sicut Deus in sacris literis dicitur, quod solus est, & quod solus est immortalis, quoniam esse conuenit ei per essentiam cum maxima plenitudine, & similiter immortalitas: ita dicitur Deus solus sapiens, quoniam est sapiens, & intelligens per essentiam cum omni plenitudine sapientie, & intelligentie. Et sicut omnia alia comparata cum diuino esse dicuntur non esse propter plenitudinem illius: ita omnia alia intelligentia, & quæ habent sapientiam, dicuntur illi non habere in comparatione diuinæ sapientie propter maximam plenitudinem, & immensitatem diuinæ sapientie, & intelligentie. Quintum testimonium est ad Colos. cap. 2. vbi loquens de Christo inquit, *in quo sunt omnes thesauri sapientie, & scientie absconditi.* In quo quidem significatur immensitas, & plenitudo diuinæ sapientie, & scientie. Est enim diuina sapientia, & scientia non solum veluti thesaurus, verum etiam ut thesauri infiniti. Alia multa testimonia adduci possent, hæc sufficiant.

¶ Secundum probatur conclusio testimonij Sanctorum, in primis Diuus Dionysius cap. 1. de diuinis nominibus, vbi dicit: *quod periti deitatis omnium causam multis nominibus ex multis causis laudant, sicut bonum, &c. sicut sapientiam, sicut mentem, sicut rationem, sicut præbentem omnes thesauros universæ cognitionis.* In quo testimonio Dionysius alludit ad testimonium Diui Pauli. Et capite septimo de diuinis nominibus. *Non enim tantum Deus superplenus sapientia, & prudentia ipse*

non est numerus, sed super omnem rationem, & mentem, & sapientiam collocatur. in quo testimonio plenitudo, & eminentia diuinæ sapientie exprimitur. Et iterum paulo inferius vocat Deum sapientiam, super sapientem, cum dicit: *Deus qui est super sapientiam, &c.* Et plura testimonia adducentur infra in articulis. D. Augustinus docet hoc expresse in loco citato super secundum testimonium scripturæ: & idem docet libro de natura boni aduersus Manichæos cap. 39. vbi dicit: *quod solus Deus dicitur sapiens propter rationes dictas in quarto testimonio.* Diuus Gregorius homilia 34. in Euangelia docet eandem sententiam, dicens: *quod Deus est fons scientie.* Vbi significatur maxima plenitudo scientie. Et ad hoc propositum adduci possent omnia testimonia Sanctorum adducta pro prima conclusione præcedentis quæstionis.

¶ Tertio probatur conclusio ex doctrina omnium Scholasticorum in locis citatis, pro alijs conclusionibus. Præcipue ex doctrina Diui Thomæ, prima parte, quæstione 14. articulo 1. Vbi dicit, *quod Deus est in summo cognitionis.* Et in illa quæstione unica de scientia Dei, articulo 2. dicit: *quod natura diuina est maxime cognoscitua.* Et idem docet in alijs locis citatis, primo contra gentes. Et idem docent omnes Thomistæ in istis locis, & omnes alij Doctores Scholastici.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Quia intellectualitas, & cognoscibilitas actiua (ut iam diximus in prima conclusione) oritur ex immaterialitate, & abstractione à materia, & potentialitate, sed diuinum esse est summum, & maxime abstractum à materia, & potentialitate, (nam est in fine separationis à materia, & est immunis ab omni potentialitate, secundum suum esse ut supra definitum est) ergo Deus est maxime cognoscituius & intellectuius. Hac demonstratione vtimur in quæst. præcedenti, conclus. 1. ad probandum quod diuinum esse sit maxime cognoscibile. Et adduximus ad hoc propositum aliqua loca sacre Scripture, quæ possent modo adduci ad nostrum propositum. Confirmatur hæc ratio. Quia diuinum esse secundum esse entitatum, & secundum esse intelligibile actiue, & cognoscituum, est actus purus nihil habens admixtum potentialitatis: ergo est summum, & maxime cognoscituius, & cognoscens, & intelligens.

¶ Secunda ratio est. Nam Deus est ipsa plenitudo essendi, ambiens, & continens omnem rationem essendi, & perfectionis & est ipsum esse abstractum, ut iam sæpe dictum est: ergo diuinum esse est summum, & maxime cognoscens, & intelligens, & ipsa intellectualitas, & cognoscibilitas actiua oritur ex perfectione essendi: & hoc significatur aperte in sacris literis. Quia cum plenitudine essendi coniungitur diuina intellectualitas, & summa cognoscibilitas actiua, ut patet in illo loco 1. Reg. 2. vbi dicitur: *Deus scientiarum Dominus est:* vbi habetur nomen *Iehoua*, quod significat plenitudinem essendi. Ut significetur, quod ex plenitudine essendi oritur quod Deus sit summum cognoscens & Dominus, non solum intelligentium, & eorum qui sciunt, verum etiam ipsarum scientiarum. Et in illo Psal. 146. *sapientia eius non est numerus.* Vbi significatur plenitudo & immensitas diuinæ cognitionis præcedit, *magnus Dominus noster.* Vbi coniungitur diuina magnitudo in essendo, & in virtute cum plenitudine intellectualitatis ut significetur, quod oritur ex diuina magnitudine. Et ibi etiam loco illius particulæ *Dominus*, habetur etiam *Iehoua*, ad idem significandum. Itē Esa. c. 40. cum dicitur. *Non est inuestigatio sapientie eius,* & i significatur hæc plenitudo cognitionis, præcedit Deus

Diuus Augustinus.

Diuus Gregorius.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Esa. 40. non est inuestigatio sapientie eius.

Diuus Dionysius.

Deus sempiternus Dominus, vbi habetur Echoua. Non deficiet, nec laborabit, &c. vbi significatur diuina, & omnimoda immutabilitas, quæ oritur ex plenitudine essendi.

Tertia ratio.

¶ Tertia ratio est. Quia diuina intellectualitas, & cognoscibilitas actiua est fons & causa omnis intellectualitatis. ergo in Deo est intellectualitas in summo veluti in fonte. Probatur consequentia. Nam causa per se alicuius effectus debet continere illam formam cum maxima plenitudine, & perfectione, ut sepe dictum est. Antecedens vero constat; nam intellectualitas, sapientia, & scientia conueniunt rebus creatis participatiue ab ipso Deo, constat etiam antecedens ex doctrina D. Dionys. cap. 7. de diuinis nominibus. vbi sic ait loquens de diuina sapientia, *Dicimus quod omnis est mentis, & rationis, & omnis sapientie, & prudentie causa. Et ipsa est omne consilium, & prudentia, & in ipsa sunt omnes thesauri sapientie, & cognitionis abscondite. Etenim iuxta consequentiam iam predictorum super sapientem, & omni sapientem causam, & ipsius per se sapientiam, & totius, & particularis substantificatrix. Ex ipsa intelligibiles, & intellectuales angelicorum mentium virtutes, &c. videntur in fine secundæ lectionis.*

Primum coroll.

¶ Ex dictis in hac cōclusionē, & præcedenti colligitur. Primo quod sicut diuinum esse propter suā maximam amplitudinem, & perfectionem in ratione essendi continet in se omne esse etiam creatum, eminentissimo modotita etiam Deus in ratione cognoscentis ambit, & continet eminentissimo modo omnem perfectionem in illo genere, & omnē actualitatem & cognitionem actualem etiam creatam, propter eandem rationem. Et ita est ipsa intellectualitas in abstracto, & habet infinitatem simpliciter in illo genere. Quod quidem genus non est dictio diminuens.

¶ Secundo sequitur ex his conclusionibus, quod Deus omnia quæ cognoscit, non cognoscit per aliquid sibi additum, sed per suammet essentiam, & ipsummet esse entitatum: itaque ipsamet diuina essentia tenet locum speciei intelligibilis, & ipsamet est actus intelligendi. Hoc Coroll. docet D. Dionys. in illo cap. 7. de diuinis nominibus. lectione 3. cum dicit. *Non enim ex existentibus existens discens nouit diuina mens, sed se ex seipsa secundum causam omnium scientiam, & cognitionem, & substantiam præbabet, & præaccipit, non secundum visionem singulis se immittens, sed secundum unam causæ continentiam omnia sciens & continens.* Quod explicabitur amplius infra. Hoc etiam docet D. Tho. 2. par. q. 14. art. 2. circa finem corporis, & 1. contra gent. c. 46. ergo.

D. Thom.

Secundum coroll.

¶ Secundo probatur hoc Coroll. rationibus. Prima ratio est. Quia ut constat ex dictis, Deus in ratione cognoscentis est purus actus, & ipsa actualitas, & intellectualitas. ergo necessariū est, quod ipsa diuina essentia per seipsam sit species intelligibilis, & actus intelligendi. Nam si species ab extrinseco adueniret, non esset purus actus, nec haberet de se omnia necessaria ad intelligendum. Confirm. hæc ratio, & explicatur. Quia si diuinum esse est ipsa actualitas in abstracto. ergo à semetipsa habet totum quod requiritur ad exactam cognitionem. Ita quod ipsa habet rationem speciei, cognitionis, & verbi.

Secunda ratio.

¶ Secunda ratio est, per speciem intelligibilem sit intellectus intelligens actus, & ita cōparat speciei intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. ergo si diuinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret, quæ non esset eius essentia, esset in potentia respectu alicuius, quod esse non potest. ergo. vide plures rationes in D. Thom. in loco citato contra gentes. Itaque considerandum est, quod diuinum esse est summum & maximum cognoscentis,

& ipsummet diuinum esse habet rationem speciei intelligibilis respectu suæ cognitionis. Quibus positis, respondetur ad argumenta facta in principio huius quaestionis. In illis enim hæc omnia amplius declarabuntur.

A

¶ Ad primum argumentum huius quaest. quod est nonum quaestionis principalis, & radicalis.

Ad primū argumentū huius quaestionis, est articulus primus.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus cognoscat seipsum.

ET videtur quod non.

¶ Primo arguitur argumento primo facto in hac quaestione. Nam cognitio fit per assimilationem ad rem cognitam. Deus autem non potest assimilari sibi ipsi, sed est omnino idem. ergo non cognoscit seipsum.

B

¶ Secundo arguitur. Si Deus intelligit seipsum, sequitur, quod diuinus intellectus informetur propria essentia tanquam specie intelligibili ad cognoscendum seipsum. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela est manifesta. Nam ut definiuimus quaest. præcedenti. Diuinum esse representari non potest sicut est per aliam speciem creatam, ac subinde si cognoscit seipsum tanquam per speciem debet cognosci. Falsitas consequentis probatur. Quia si diuina essentia intumē actuat diuinum intellectum in ratione speciei intelligibilis, sequitur, quod intellectus diuinus non possit cognoscere aliquid aliud à se. Consequens autem est falsum, ut demonstrabitur artic. sequenti. ergo. Sequela probatur; nam ut docet Arist. 3. de anima tex. 4. si intellectus humanus haberet intra se aliquam substantiam de numero sensibilibus, non posset cognoscere aliam suam intus existens prohibet extraneum: pupilla enim si haberet aliquem colorem determinatum, non posset alium videre. ergo si diuinus intellectus intumē actuat per propriam essentiam, non potest cognoscere aliquid aliud; nam sicut se habent substantiæ materiales ad intellectum humanum, ita aliæ res in ordine ad diuinum intellectum. Confirmatur argumentum; diuina essentia naturaliter est determinata ad propriam cognitionem, ut probabimus. ergo non potest cognoscere aliquid aliud; nam quod est determinatum ad vnum, non potest tendere ad aliud.

C

¶ Tertio arguitur: Deus non scit seipsum. ergo non cognoscit seipsum. Consequentia videtur bona. Antecedens vero probatur. Quia scientia est de vniuersalibus, & de abstractis. Deus autem non est vniuersalis abstractus; nam cum sit simplicissimus, non potest ab illo aliquid abstrahi. Confirmatur argumentum. Deus non habet scientiam suiipsius propter quid. ergo non scit seipsum. Consequentia videtur bona. Nam si Deus scit seipsum, debet esse per scientiam propter quid, quæ perfectissime est scientia. Antecedens vero probatur. Scientia propter quid est illa qua cognoscitur effectus per suam causam, sed Deus non cognoscit seipsum per aliquam causam, cum nihil sit causa Dei. ergo non habet scientiam suiipsius propter quid.

D

¶ Quarto arguitur. Deus non comprehendit seipsum. ergo Deus non intelligit seipsum. Consequentia probatur ex doctrina D. Aug. to. 4. lib. 83. quaestio. nū. q. 16. vbi dicit. *Omne quod se intelligit comprehendit se.* Antecedens vero constat ex D. August. in eodem loco. vbi dicit. *Quod omne quod comprehendit seipsum, finitum est finis, sed diuinum esse simpliciter, & absolute est infinitum etiam respectu intellectus diuini. ergo non comprehendit seipsum.*

K k 2 ¶ In

¶ In oppositū est. Quia ut definitum est in conclus. vltima huius questionis, Deus est summē & maximē cognoscens, & intelligens. ergo cognoscit seipsum, cum sit summē, & maximē cognoscibilis.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Deus cognoscit, & intelligit seipsum. Hæc conclusio probatur. Primo probatur ex Sacris literis 1. Corin. cap. 2. Vbi dicitur, *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* In quo loco secundum expositionem Sanctorum, significatur, quod diuinus spiritus cognoscit etiam Dei intimā, ergo.

D. Dionys.

¶ Secundo probatur conclusio ex doctrina D. Dionys. cap. 7. de diuinis nominibus, vbi sic ait. *Igitur seipsam diuina sapientia cognoscens, cognoscit omnia, vbi clare, & apertē docet, quod Deus seipsum cognoscit.* Et idem docent omnes alij Sancti. Et D. Tho. 1. par. quæst. 14. art. 2. & primo contra gent. c. 47. q. vnica, de scientia Dei art. 2. & in alijs locis, & omnes Thomistæ in istis locis.

Prima ratio.

¶ Tertio probatur rationibus. Prima ratio est, Deus propter suā maximā abstractionem, actualitatem, & puritatem est maximē cognoscitius, ut constat ex vltima conclusione questionis, & ut constat ex prima conclusione questionis præcedentis, propter eandem rationem est maximē cognoscibilis in actu, & aliā ipsum diuinū esse est maxime vnitum, & intimum sibi ipsi. ergo Deus seipsum cognoscit. Confirmatur hæc ratio. Quia Angelus propter suā actualitatem cognoscit seipsum semper per suā essentiam, ut docet D. Thom. & omnes Thomistæ in 1. par. q. 56. art. 1. sed Deus est magis abstractus à materia, & potētiatē, cum sit actus purus. ergo cognoscit seipsum.

Secunda ratio.

¶ Secunda ratio est. Nam quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. sed Deus est in seipso per modū intelligibilem. ergo Deus seipsum intelligit. Maior est nota. Minor probatur: quia esse Dei entitatiū, & esse intelligibile in Deo est vnū & idem, nam esse Dei est suū intelligere, sed Deus est in seipso secundum esse entitatiū. ergo etiam in seipso per modum intelligibilem.

Tertia ratio.

¶ Tertia ratio est, omnium rerum perfectiones reperiuntur in Deo maxima cum eminentia & perfectione, ut iam supra demonstratum est. sed inter alias perfectiones inuentas in rebus creatis, vna est intelligere Deum, imò est perfectio maxima inter creatas. ergo hæc perfectio reperitur in Deo. Confirmatur. Nam creatura intellectualis potest Deū cognoscere, & Deus continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, ut definiuimus quæst. præcedenti. ergo multo magis ipse Deus poterit cognoscere seipsum, & diuinum esse continebitur intra obiectum diuini intellectus. Plures rationes adducuntur in conclusionibus sequentibus.

Secunda conclusio.

¶ SECVNDA conclusio. Deus ita perfectē cognoscit seipsum, ut comprehendat seipsum perfectissimē. Hæc conclusio probatur simul cum præcedenti.

¶ Primo probatur ex testimonio Sacre scripturæ adducto pro præcedenti conclus. Vbi hoc videtur apertē significari. Et etiam hoc probatur testimonio, D. Dionys. ibi adducto, vbi hoc significatur. Et D. August. in loco citato in vltimo argumento. Dicit, *quod omne quod se intelligit, comprehendit se.* D. Thom. 1. par. loco citato art. 3. Et in loco citato contra gentes, & in alijs innumeris locis. Et discipuli eius in eisdem locis.

Prima ratio.

¶ Secundo probatur conclusio rationibus. Prima ratio est, Deus ita perfectē cognoscit seipsum sicut cognoscibilis est. ergo Deus perfectē comprehendit seipsum. Consequentia probatur ex definitione comprehensionis. Nam comprehendere est ad finem co-

gnitionis peruenire, & ita est cognoscere re quantum cognoscibilis est. Antecedens vero probatur. Deus quoniam est actus purus abstractus ab omni materia, & potentialitate. est summē cognoscibilis actu. Deus autem propter eandē rationem est summē cognoscitius, & cognoscens. ergo cognoscit Deum quantum cognoscibilis est.

¶ Secunda ratio. Diuina essentia considerata in ratione speciei intelligibilis qua diuinus intellectus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idē intellectui. ergo Deus seipsum perfectissimē intelligit: ita ut comprehendat seipsum. Probatur consequentia. Quia cum intellectus per speciem intelligibilem in rem intellectam feratur, perfectio intellectionis desumitur ex eo, & species intelligibilis perfectē rei intellectæ conformatur in ratione representationis, & ex eo quod intellectui perfectē coniungitur: non potest autē magis conformari species intelligibilis rei intellectæ, quam si illi sit omnino idem, nec magis vniri intellectui, quam si sit illi idem omnino. ergo. Confirmatur primo argumentum, & explicatur. Diuina essentia considerata in ratione speciei intelligibilis maximē repræsentat Deum quantum cognoscibilis est, & vnitur intellectui diuino secundum totum suū posse, & non potest magis vniri, ut constat. ergo. Confirmatur secundo. Intellectus Angelicus per suā essentiam maximē cognoscit seipsum, & comprehendit seipsum perfectē, quoniam propria essentia repræsentat seipsam quantum est cognoscibilis, & vnitur maximē proprio intellectui, ut definiunt Thomistæ 1. par. quæst. 56. art. 1. ergo Deus propter easdem rationes perfectissimē, & infinite cognoscit seipsum. Vide plures rationes D. Thom. loco citato contra gentes, vbi constituit alias multas.

¶ TERTIA conclusio. Obiectum primo, & per se cognitum ab ipso Deo, est ipsemet Deus. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex doctrina D. Dionys. in illo cap. 7. de diuinis nominib. Vbi hoc videtur significare, cum dicit, *Seipsam diuina sapientia cognoscens cognoscit omnia, hoc etiam docet D. Thom. 1. contra gentes cap. 48. & in alijs locis.*

¶ Secundo probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Species intelligibilis qua Deus intelligit, est ipsa diuina essentia, ut iam diximus. ergo obiectum per se primo intellectum ab intellectu diuino, est ipsemet Deus. Probatur consequentia. Nam illa res primo, & per se cognoscitur ab intellectu, cuius specie informatur. Confirmatur & explicatur. Illud primo & per se cognoscitur, quod repræsentatur per speciem, & ita verbum & species sunt eiusdem rationis in esse intelligibili, & ita species est per quam intellectus assimilatur rei cognitæ. sed ipsamet diuina essentia primo, & per se repræsentat seipsam. ergo primo & per se cognoscitur ab intellectu diuino.

¶ Secunda ratio. Quia operatio intellectus habet speciem, perfectionem, & nobilitatē ab obiecto primo, & per se cognito, cum dicat ordinem primo, & per se ad illud. sed diuina operatio intellectus non potest habere perfectionem, & nobilitatē ab aliquo alio nisi à seipso. ergo obiectum per se primo cognitum non potest esse nisi ipsa diuina essentia. Minor probatur. Nam operatio diuina est diuina essentia, ut iam dictū est. ergo impossibile est, quod habeat perfectionem, & nobilitatē ab aliquo alio. Vide plures rationes Philosophicas in D. Tho. loco immediate allegato.

¶ Aduertendum tamen est circa istam conclusionē, quod dupliciter aliquid potest dici primo & per se cognosci. Primo modo ita ut cognoscatur tanquam formale

Tertia conclusio.

Prima ratio.

Secunda ratio.

formale obiectum sub quo omnia alia ad potentiam referuntur. Cum potentia enim feratur in plura obiecta, ut visus in plures colores, & una potentia non potest referri ad plura ut plura sunt; necessarium est ut illa in aliquo vno conueniant, quod contineat omnia illa, & in quo vniantur. Et hoc dicitur primo, & per se obiectum potentia, quia illa plura non attinguntur à potentia nisi in quantum participant illud vnum. Sicut album, & nigrum non videntur, nisi in quantum colorata sunt. Secundo modo ut cognoscatur non per aliud cognitum, sed ipsum secundum se à potentia cognoscatur. Et hoc modo album dicitur videri primo, & per se, quoniam non videtur per aliud visum. Igitur Deus dicitur obiectum primo & per se diuinæ intellectionis utroque modo, & quia ab illo cognoscitur non per aliquam aliam rationem quam participet, sed per seipsum intelligitur ex propria ratione, & omnia alia intelliguntur ab intellectu diuino, in quantum vniuntur in diuinæ naturæ rationem per quandam participationem. Et quia intelligitur secundum se non autem in alio intellectu. Et quauis utroque modo primo, & per se intelligatur, tamen secundus modus magis facit ad propositum, eo quod comparatur ad alia. Quod in articulo seq. amplius explicabitur. Vnde ad argumenta facta in principio articuli, respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est primum huius questionis, & nonum questionis principalis & radicalis, respondetur. Quod Deus non est similis sibi ipsi per similitudinem quæ sit realis relatio, bene tamen per relationem rationis, ut docet D. Thom. 1. part. quæst. 42.

¶ Secundo respondetur, quod cognitio sit per assimilationem. Quia requiritur, quod intellectus in esse intelligibili fiat vnum cum re cognita. Deus autem per suum esse entitativum est idem sibi ipsi etiam in esse intelligibili.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur concedendo sequelam, quam quidem concedit D. Thom. sup. cit. Et ad probationem minoris respondetur, quod quauis diuinus intellectus informetur propria essentia tanquam specie intelligibili, non sequitur, quod non possit cognoscere alia, quoniam omnia alia cognoscit per eandem propriam essentiam, ut iam diximus, & infra articulo sequenti etiam dicemus. Etenim si intellectus diuinus deberet informari aliqua alia specie superaddita ad cognoscendum, alia tunc diuina essentia prohiberet cognitionem aliorum. Cæterum non debet informari aliqua specie superaddita extranea, sed ipsamet essentia diuina est species vniuersalissima, & actualissima, & ita per illam cognoscit omnia. Vnde illa maxima, Intus existens prohibet extraneum, verum habet in natura finita & limitata, quæ in sua cognitione debet informari specie extranea, non autem hoc verificatur de natura infinita, quæ non informatur specie extranea. Et de expositione illius propositionis, vide Ferr. secundum gentes, cap. octuagesimo nono. & Caietanum 1. part. quæst. 56. artic. 2. & quæst. 75. artic. 2.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod omnia alia cognoscuntur in diuina essentia, & per diuinam essentiam: & ita eo ipso, quod determinatur ad cognoscendum seipsum, determinatur ad cognoscenda omnia alia in se.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod vniuersale in tantum est scibile, & intelligibile, in quantum est à materia separatum, Deus vero per seipsum realiter est separatus ab omni materia, & potentialitate. Præcipue nam diuinum est

se ut supra diximus, est esse vniuersalissimum per modum actus, ambiens, & continens omnem rationem essendi abstractissimam, & purissimam, & ita est maxime scibile, & intelligibile. Et quauis Deus sit aliquid singulare, nihilominus tamen est aliquid abstractissimum etiam à potentialitate, ut diximus, singularitas autem non repugnat cognitioni, sed materialitas ut docet D. Thom. 1. part. quæst. 86. artic. 1. ad secundum.

¶ Ad confirmationem Durand. in primo distinctione 15. q. 5. dicit primo quod scientia Dei quæ habet sui ipsius, non est propter quid, quia non cognoscit seipsum per aliquam causam. Dicit secundo, quod scientia quam habet Deus creaturarum, aliquo modo potest dici scientia propter quid, non tamen simpliciter. Ratio illius est. Quia Deus cognoscit creaturas per causam vniuersalem, & vniuersam ipsarum creaturarum, scilicet, per essentiam suam, non vero per causas adæquatas, & proprias: ergo Dei scientia respectu creaturarum aliquo modo est scientia propter quid, quauis non simpliciter. In cuius rei expositionem dico primum, scientia quam habet Deus sui ipsius, proprie potest appellari propter quid. Ratio huius est. Nam quauis in diuinis attributis vnum non sit causa alterius, cum sint vnum, est tamen ratio alterius, & virtualiter, & eminenter causa v. c. immutabilitas Dei non est causa æternitatis, est tamen eius ratio. Et ita Deus est æternus, quia immutabilis. Et si per impossibile immutabilitas, & æternitas realiter distinguerentur, & non essent vna res simplicissima, immutabilitas esset causa æternitatis: ergo scientia Dei quatenus cognoscit vnum attributum esse rationem alterius, & causam virtualiter, & eminenter propter quid est. Est enim cognitio Dei per suam rationem, & causam virtuale, & eminentem. Dico secundo, scientia quam habet Deus creaturarum etiam est propter quid. Quia Deus ex parte rei cognita cognoscit vnam rem per alteram tanquam per causam, v. c. cognoscit quod homo est discursiuus quia est rationalis, & quod est risibilis quia discursiuus: ergo est propter quid. Diximus ex parte rei cognita: nam ex parte cognoscentis Deus non cognoscit vnam creaturam per aliam, ita quod habeat vnam cognitionem causæ, & aliam cognitionem effectus, sed vnicā simplicissimā cognitionem, cognoscit in sua simplicissima essentia omnia, ut dicemus articulo sequenti. Sed tamen ad rationem, scientiæ propter quid, satis fuerit, quod ex parte rei cognita cognoscatur effectus per suam causam.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod Deus simpliciter intelligit se, & comprehendit se quauis simpliciter sit infinitus; quia eius essentia per aliquid non limitatur. Et quauis creatura (quæ finita est) non possit comprehendere Deum, quoniam virtus cognoscitiua creaturæ finita est, cum recipiatur in ipsa creatura, & ita non potest peruenire ad cognoscendum Deum quantum cognoscibilis est, nec pertingere ad finem cognitionis illius, ut diximus quæstione præcedenti; cæterum quia essentia diuina est infinita, vis eius cognoscitiua etiam est infinita. Et ita eius cognitio est tam efficax quanta est eius essentia, & ideo peruenit ad perfectam sui cognitionem, & secundum hoc comprehendere dicitur. Aduertendum tamen, quod per talem comprehensionem ipsi cognito non statuitur aliquis finis, sed comprehenditur propter perfectionem cognitionis, quia illi nihil deest. Et ad illud August. quod adducitur in argumento, dicendum, est, quod ratio D. August. procedit de intellectu creato qui non potest aliquid infinitum comprehendere, non vero procedit de diuino intellectu

qui infinitus est. Et ita in intellectu creato. verum est, quod nihil potest comprehendere, nisi finitum. Intellectus vero diuinus etiam infinitum potest comprehendere: unde diuinum esse simpliciter, & absolute est infinitum, & etiam sibi ipsi. Ex definitis in hoc articulo soluitur primum argumentum huius articuli, quod est nomen huius questionis principalis, & radicalis.

Ad secundum argumentum arg. quæst. est art. 2.

¶ Ad secundum argumentum huius questionis. non.

ARTICVLVS. II.

Virum. Deus cognoscat alia à se, & quomodo cognoscat alia à se.

ET à parte negativa arguitur.

¶ Primo arguitur secundo argumento facti. nam hac questione. Nam ad hoc quod diuinus intellectus cognoscat omnia alia, debet fieri, si omnia, sed diuinus intellectus non est omnia per seipsū, nā diuinus intellectus, & diuini esse est aliquid distinctum numero ab omnibus alijs. & nihil perfectionis, & actualitatis potest aduenire diuino esse: ergo non potest cognoscere omnia.

¶ Secundo arguitur, & explicatur argumentum præcedens. Deus omnia quæ cognoscit, cognoscit per suam essentiam, ut iam definitum est in hac questione. sed per suam essentiam, & per suum esse non potest cognoscere alia à se: ergo non cognoscit illa. Minor in qua est difficultas probatur, nam creaturæ sunt entia distincta ab ipso Deo ut constat: ergo non possunt cognosci ab ipso Deo per suam essentiam. Probatur consequentia. Quia hac ratione Angelus non potest cognoscere alium Angelum per suam essentiam, nec aliquid aliud ut definitur 1. part. quæst. 56. articulo. 2. quoniam essentia Angeli est distincta ab alio, & ab omnibus alijs. Confirmatur argumentum: magis distinguitur diuina essentia à quacunque creatura, & ab omnibus simul quā essentia vnius Angeli ab essentia alterius, ut constat, sed vnus Angelus non potest cognoscere alium per suam essentiam propter distinctionem: ergo nec Deus potest cognoscere creaturas à quibus magis distinguitur.

¶ Tertio arguitur. Nam perfectiones quæ sunt in creaturis, non sunt in Deo secundum eundem modum quo sunt in creaturis, ut definitum est supra quæst. 1. articulo. 2. ergo non potest cognoscere alia à se prout sunt alia à se. Probatur consequentia. Quia ut dictum est, Deus omnia cognoscit per suam essentiam. Confirmatur primo argumentum. Quia alia à Deo distinguuntur ab ipso per aliquid reale positum. illud autem distinctum positum non est in Deo: ergo non possunt cognosci à Deo prout distincta sic à seipso. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Quia creaturæ distinguuntur ab ipso Deo per suas entitates politicas. Minor vero probatur: distinctum non debet esse in re à quo distinguitur, alias enim non esset distinctum. Rationale enim quo homo distinguitur ab equo, non reperitur in ipso equo. Confirmatur secundo nam creaturæ non sunt omnino similes diuinæ essentia, ut constat: nam alias essent omnino idem cum ipsa diuina essentia, nam quod est omnino simile, est idem: ergo non possunt cognosci creaturæ per diuinam essentiam. Probatur consequentia, ad cognitionem enim requiritur similitudo, vel saltem non cognoscuntur quantum ad omnia, sed quantum ad illud in quo habent similitudinem.

¶ Quarto arguitur: nam cognitio fit per assimilationem ut iam sæpe dictum est. sed diuina essentia per quam Deus cognoscit, non potest esse similitudo diuersarum naturarum prout diuersæ sunt: ergo non potest cognoscere omnia alia à se distincta cognitione prout inter se distinguuntur. Minor probatur. Quia diuina essentia est vna simplicissima nullam habens distinctionem: ergo non potest esse similitudo diuersarum rerum prout diuersæ sunt. Item probatur hæc minor: nam alias sequeretur, quod diuina essentia esset similitudo æquiuoca representans plura ut plura sunt, quod videtur maximum inconueniens.

¶ Quinto arguitur, Deus si cognoscit creaturas, cognoscit illas in seipso: ergo non cognoscit illas distincte. Antecedens est certū ex supra dictis, Consequentia vero probatur. Quia creaturæ in Deo non sunt distinctæ secundū proprias rationes, sed sunt in Deo maxime vnitæ in vna simplicissima essentia. Confirmatur argumentum: diuina essentia quæ vna est simplicissima etiam in representando, primo, & per se repræsentat aliquam rationem vniuersalem in qua omnia conueniunt: ergo illa omnia cognoscit prout conueniunt in illa ratione tantum, & non prout distinguuntur inter se. Consequentia videtur bona. Antecedens probatur. Quia diuina essentia considerata in ratione speciei intelligibilis, & in representando, est vna, & habet vnicam rationem: ergo repræsentat vnam aliquam rationem vniuersalem primo & per se.

¶ Sexto arguitur, sequitur quod cognitio Dei & eius scientia simul sit vniuersalis, & particularis, consequens autem est fallum, ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis conitatur. Quia illa membra sunt maxime opposita inter se ut constat: Sequela vero probatur. Quia si cognoscit omnia creata: ergo cognoscit naturas rerum secundum rationes vniuersales, & communes ipsarum, & etiam secundum rationes particulares, & singulares, ac subinde simul est vniuersalis, & particularis. Illa enim scientia est vniuersalis, quæ terminatur ad rationes vniuersales, singularis vero quæ terminatur ad rationes particulares, & singulares.

¶ In oppositum est: nam ut iam definitum est in ista questione, Deus est summe, & maxime cognoscens, & sciens: ergo Deus cognoscit omnia alia à se.

¶ PRIMA conclusio. Certissimum est quod Deus cognoscit alia omnia à se distincta. Hæc conclusio probatur diligentissime.

¶ Primo probatur ex sacris literis. 7. Paral. capit. 11. Oculi Domini contemplantur vniuersam terram, Job. cap. 28. loquens de Deo inquit. Ipse enim fines mundi intuetur, & omnia quæ sub celo sunt respicit, & cap. 31. Nonne ipse considerat vias meas, & cunctos gressus meos dinumerat? Plal. 32. De celo respexit Dominus, vidit omnes filios hominum, De preparato habitaculo suo respexit super omnes qui habitant terram. Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum. Prouer. 4. Respexit Dominus vias hominis, & omnes gressus eius considerat. 2. Macha. capit. 9. Qui vniuersa conspexit Dominus Deus Israel. Ad Hebræos capitulo quarto, Non est illa creatura inuisibilis in conspectu eius, omnia autem nuda, & aperta sunt oculis eius: ergo.

¶ Secundo probatur conclusio ex dictis Sanctorum. D. Dionys. cap. 7. de diuinis nominibus ubi sic ait. Et quidem omnia ipsum scire dicunt eloquia, & nihil effugere diuinam cognitionem. Et alia testimonia adducuntur in conclusionibus sequentibus D. August. Tomo 3. lib. 1. de ciuitate Dei, capitulo 28. hoc ex professo docet. Præcipue in illis verbis.

Prima conclusio.

Gen. 1. ubi dicit Deus cuncta quæ fecerat.

D. Dionys.

D. August.

ita.

itaque, ut dabilem, quod ei notus non sit omnis numerus, cuius intelligentia, sicut in Psalmo canitur, non est numerus. Infinitas itaque numeri, quantum infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamquam incomprehensibilis ei, cuius intelligentia non est numerus. Quapropter si quidquid scientia comprehenditur, scientia comprehensione finitur profecta & omnis infinitas quiddam ineffabili modo Deo finitas est, quia scientia ipsius incomprehensibilis non est, &c. Et ita, cuius sapientia simpliciter multiplex, & uniformiter multiplex tam incomprehensibilis comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit, &c. super Psalm. 61. tomo octauo, in illis verbis, Semel loquutus est Deus. Non enim Deus quod per verbum faciebat ipse non nouerat. Si autem quod faciebat nouerat, in illo erat antequam fieret, quod fiebat. Si enim non in illo erat, quod fiebat antequam fiebat, ubi nouerat, quod faciebat? Non enim potest Deus dicere ignorata fecisse, &c. Et subdit: ergo in verbo illo per quod fecit omnia, antequam fierent erant omnia, & cum facta sunt, ubi sunt omnia; & infra, in illo verbo sunt omnia, quia per Verbum facta sunt omnia. Vnum verbum habet, ubi omnes thesauri sapientie, & scientia absconditi. Et alia multa loca adducuntur in alijs conclusionibus. ergo.

¶ Tertio probatur conclusio Authoritate omnium Scholasticorum, omnes enim conueniunt in hac veritate in primo distinctione 35: & 36. & specialiter notat D. Thom. 1. parte quæstione 14. art. 5. & primo contra gent. cap. 49. & in quæstione vnica de scientia Dei artic. 3. & idem docet, in alijs multis locis & Thomistæ ibidem.

¶ Quarto probatur rationibus. Prima ratio est, Deus est summus, & maximus cognoscens, ut definitum est in conclusione tertia quæstionis: ergo non solum cognoscit seipsum, sed etiam omnia alia. Probatur consequentia, nam summus, & maximus cognoscens est illud cuius cognitio se extendit ad omnia cognoscibilia, & ad omnem rationem cognoscibilis.

¶ Confirmatur argumentum, & explicatur, Deus quoniam est summus & maximus ens, ambit, & continet in se omnem rationem essendi ita ut includat eminentissimo modo omnem rationem essendi creatam: ergo quia Deus est summus, & maximus cognoscens, ambit, & continet in se omnem rationem cognitionis altissimo, & eminentissimo modo, ac subinde cognoscit omnia a se. Explicatur adhuc in diuino esse propter suam eminentiam, & infinitatem continetur omnis cognitio facta aut factibilis, ac subinde cognoscit omnia quæ cognosci possint per cognitionem creatam, & creabilem.

¶ Secunda ratio, Deus perfecte cognoscit seipsum: ergo Deus cognoscit omnia alia a se. Antecedens probatur. Tum quoniam ut dictum est in articulo præcedenti: Deus comprehendit seipsum, comprehensio vero est perfecta cognitio, tum etiam, quoniam intelligere diuinum est diuinum esse, ut iam definiuimus, sed esse diuinum est perfectissimum: ergo etiam intelligere diuinum. Consequentia vero probatur: nam si aliquid perfecte cognoscitur necessarium est, quod virtus eius perfecte cognoscatur, virtus autem diuina perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quæ se extendit virtus diuina: igitur cum virtus diuina se extendat ad alia, cum sit causa omnium effectiua, necessarium est, quod Deus alia omnia a se cognoscat. Confirmatur hæc ratio, Deus cognoscit seipsum perfecte: ergo cognoscit omnia alia cognoscibilia. Probatur

consequentia, quia Deus est summus, & maximus cognoscibile ambiens, & continens cognoscibiles omnia alia cognoscibilia. igitur si summum cognoscibile in quo continentur alia cognoscibilia cognoscit perfecte, cognoscit etiam alia cognoscibilia. Explicatur adhuc. Quia ipsum esse diuinum ut iam definitum est, est suum intelligere, omnia autem creata, & creabilia continentur in diuino esse, ut iam supra demonstratum est. ergo etiam continentur in diuino intelligere, secundum modum intelligibile, ac subinde cognoscuntur ab ipso Deo.

¶ Tertia ratio. Nam ut supra dictum est omnia creata, & creabilia continentur in diuino esse, secundum omnem rationem eminentissimo modo tanquam in causa vniuersalissima omnium. sed Deus plenissime, & perfectissime cognoscit suum esse & suam essentiam. ergo cognoscit omnia, quæ in sua essentia continentur tanquam in suprema causa, præcipue quoniam omnia illa non solum continentur in diuino esse entitativo, verum etiam in esse intelligibili: nam continentur purissimo modo, & eleuatissimo, veluti in actum immateriali, & qui non habet admixtam potentialitatem. ¶ Confirmatur argumentum, nam Deus seipsum plene cognoscit, cognoscit subinde se esse causam omnium, ac subinde cognoscit omnia alia a se.

¶ Quarta ratio. Intellectus creatus angelicus, vel humanus cognoscit suum esse omnium quia est impermixtus materie. sed diuinus intellectus non solum non habet permixtionem materie, verum etiam non habet aliquid potentialitatis admixtum, sed est in fine separationis a potentialitate, & materia, cum sit purus actus: ergo diuinus intellectus omnia cognoscit actu. Vide plures rationes in D. Thom. in locis citatis.

¶ Ex dictis in hac conclusione colligitur. Quod Deus cognoscit etiam singularia, & indiuidua omnia creata, & creabilia. Quod quidem docet D. Thomas in illa quæstione 14. primæ partis, articulo 11. & in quæstione vniuersali de scientia Dei, articulo quinto, & hæc sententia colligitur aperte ex argumentis adductis pro hac prima conclusione, & specialiter probatur.

¶ Primo quia ut dictum est supra quæstione prima, in primis articulis. In diuino esse altissimo, & eminentissimo modo continentur perfectiones rerum omnium non solum specificæ, verum etiam numerice, & indiuiduales, & continentur in diuino intelligere. Nam diuinum esse est diuinum intelligere & continentur intelligibiles: ergo Deus cognoscit etiam singularia, & indiuidua.

¶ Secundo probatur Corollarium. Quia cognoscere singularia in creatura est aliqua perfectio, ut constat: ergo hæc perfectio eminentissimo modo reperitur in Deo. Probatur consequentia. Quia quidquid perfectionis reperitur in creaturis, inuenitur in Deo. Hoc autem Corollarium amplius explicabitur in sequentibus, & similiter conclusio prædicta.

¶ Secunda conclusio. Deus cognoscit omnia alia a se distincte, & propria cognitione. Nolumus dicere in hac conclusione, quod Deus quamlibet creaturam cognoscat vnica cognitione distincta a cognitione alterius, nam Deus vnica simplicissima cognitione cognoscit se & omnia alia a se creata, & creabilia. Sed volumus dicere. Quod illa vnica cognitio diuina simplicissima attingit omnia prædicata quidditatiua, & accidentalia, & omnes rationes particulares, & vniuersales omnium creaturarum etiam possibilem. Itaque est distincta cognitio, & propria ex parte obiecti. Et illa cognitio vnica cum sit, & simplicissima, æquale fini-

Prima ratio.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

Coroll.

Secunda conclusio.

finitis distinctis cognitionibus. Et ita æquiuenter, & eminenter est multiplex, sicut supra diximus, quod diuinum esse formaliter loquendo est vnicū, & simplicissimum, tamen est multiplex virtualiter, & æquiuenter. Hæc conclusio sic explicata probatur.

¶ Primo probatur ex Sacris literis, in locis allegatis pro præcedenti conclusione. Et præcipue hoc significatur in illo testimonio ad Hebr. 4. scum dicitur, *Quod pertingit usque ad diuisionem spiritus, & animæ, compagum quoque, & medullarum, & discretior cogitationum, & intentionum cordis. Et quod non est inuisibilis aliqua creatura in conspectu eius, & in Plalm. 146. dicitur. Qui numerat multitudinem stellarum, & omnibus eis nomina vocat.* In his vltimis verbis significatur exacta, & distincta Dei notitia. Nam qui nominat aliquam rem proprio nomine, exacte & distincte, & in particulari cognoscit rem illam. Hoc etiam significatur ad Roman. cap. 4. cum dicitur de Deo. *Quod vocat ea que non sunt, tanquam ea que sunt.* Vbi significatur distincta, & exacta notitia omnium existentium, & etiam possibilem. ergo.

¶ Secundo probatur conclusio ex doctrina Sanctorum Patrum. Hoc enim docent in locis allegatis pro præcedenti conclusione. Et multa alia loca Sanctorum adducuntur in conclusione sequenti. Hanc etiam sententiam docet D. Thom. 1. par. quæst. 14. art. 6. primo contra gent. cap. 50. quæst. illa vnicæ de scientia Dei art. 4. ergo.

Prima ratio.

¶ Tercio probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Nam Deus est summè, & maximè cognoscens, ut iam dictum est. ergo Deus cognoscit omnia, & distincta cognitione. Probatur consequentia. Quia si solum cognosceret omnia quantum ad aliquam rationem communem, & veluti vniuersalem, non cognosceret summè, & maximè; nam qui cognosceret omnia distincta & propria cognitione, excellentiori, & meliori modo cognosceret.

¶ Confirmatur argumentum. In diuina cognitione propter suam eminentiam & perfectionem sunt omnes cognitiones factæ aut factibiles eminentissimo modo. ergo continentur cognitiones propriæ & distincte rerum omnium eminentissimo modo.

Secunda ratio.

¶ Secunda ratio. Nam Deus perfecte, & comprehensiuè cognoscit seipsum, ut iam probauimus. ergo distincte, & secundum propriam rationem cognoscit omnia alia à se. Probatur consequentia. Omnia alia continentur in diuino esse eminentissimo modo, non solum secundum rationes communes, & vniuersales, sed etiam secundum rationes particulares, secundum quas distinguuntur. Nam omnis entitas & perfectio reperitur in Deo altissimo & eminentissimo modo. Ad cognoscendum vero comprehensiuè & distincte aliquam rem, necessarium est, quod distincte cognoscantur omnia quæ continentur in illa re.

¶ Confirmatur hæc ratio, & explicatur. Quia omnia quæ habent rationem entitatis, & perfectionis, reperiuntur in diuino esse eminentissimo modo, sed non solum habent rationem entitatis, & perfectionis illa in quibus creaturæ conueniunt ut ens, &c. sed etiam rationes particulares, per quas distinguuntur. ergo istæ rationes etiam particulares sunt in diuino esse, ac subinde cognoscuntur ab ipso Deo.

Tercia ratio.

¶ Tercia ratio. Homines & Angeli cognoscunt res distincte, & propria cognitione. ergo Deus cognoscit omnia propria cognitione, & distincte. Probatur consequentia. Quia omnes perfectiones quæ sunt sparæ in creaturis, sunt vnitæ eminentis-

simo modo in ipso Deo. Itaque considerandum est, quod sicut Deus taliter est ipsum esse in abstracto, quod nulla de perfectionibus essendi illi deest: ita etiam diuina cognitio taliter attingit ipsum esse, quod etiam attingit omnes perfectiones essendi quæ sunt in ipso esse. Vide plures rationes in D. Thom. in locis citatis.

¶ Ex hac conclusione sequitur. Quod Deus non solum cognoscit distincte rationes vniuersales, sed etiam particulares specificas, & etiam numericas. Nam ut supra definitum est, in diuino esse non solum continentur rationes vniuersales, & specificæ, verum etiam numericæ altissimo, & eminentissimo modo: ergo cognoscit omnes istas rationes distincte, siquidem comprehendit seipsum, in quo istæ rationes reperiuntur.

Coroll.

¶ Sed explicandum est magis in particulari per quid cognoscat omnia alia à se distincta cognitione & propria. Quia cum diuina essentia sit vnicæ, simplicissima, difficillimum apparet, quod sit similitudo propria diuersorum, prout inter se distinguuntur per proprias formas. Si enim aliquid est simile alicui secundum propriam formam, necessarium est, quod sit dissimile alteri, quod distinguatur ab alio secundum propriam formam. Et ita diuina essentia non poterit esse principium intelligendi ad cognoscendum omnia secundum quod distinguuntur inter se, sed secundum quod conueniunt in aliqua ratione comuni. Ad huius expositionem sit.

Tercia conclusio.

¶ TERTIA conclusio, Deus cognoscit omnia alia à se distincta cognitione, & secundum propriam rationem per suam essentiam tanquam per speciem intelligibilem. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex Sacris literis, in quibus hoc aperte significatur Psal. 101. *Prospexit de excelso sancto suo, quasi de seipso excelso alia videns, ut explicat D. Thom. primo contra gent. cap. 49. circa finem:* quia ut supra dictum est, Deus in Sacris literis dicitur excelsus, ad significandam maximam Dei puritatem. Et eadem ratione dicitur Sanctus, & ita ad significandum quod Deus cognoscit omnia per suam purissimam essentiam, dicit, *quod perspexit de excelso sancto suo.* ergo.

D. Dionys.

¶ Secundo probatur conclusio ex dictis Sanctorum D. Dionys. cap. illo septimo, de diuinis nominibus mirabiliter hoc asserit, dicens. *Quare diuina mens omnia continet ab omnibus segregata cognitione, secundum omnium causam in seipso omnium scientiam præaccipiens. Antequam Angeli fierent, scient, & producat Angeli, & cuncta alia inuis, & ab ipso, ut ita dicam principio scient, & ad substantiam agens. Et hoc arbitror tradere eloquium, quando dicit. Qui sunt omnia antequam fiant ipsa, non enim ex existentibus existentia discere nouit diuina mens, sed se ex seipsa secundam causam omnium scientiam, & cognitionem, & substantiam præhabet, & præaccipit, non secundum visionem singulis se immittens, sed secundum unam causam continentiam omnia scient, & continens, &c. Et subdit statim. Igitur seipsam diuina sapientia cognoscens, cognoscit omnia, immaterialiter materialia, & indiuisibiliter diuisibilia, & multa vniuersè, in ipso uno omnia, & cognoscens, & producat. Et subdit acutissimam rationem, dicens. Etenim si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eandem causam sciet omnia, sicut ex ipso existentia, & quæ in ipso præexisterunt, & non ex existentibus sumet ipsorum cognitionem, sed & ipsi singulis eorum, & alijs aliorum cognitionis erit largior. Non igitur Deus propriam habet suipsius cognitionem, aliam autem communem existentia omnia comprehendentem. Iste locus clarus est ad nostrum propositum, & qui maiorem claritatem desiderat, videat.*

deat Diuum Thomam super illum lectione tertia.

D. Auguſt. D. Auguſt. tom. 4. lib. 83. quæſtione quadrageſima ſexta vbi ſic ait: *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidiſſe? Quod ſi recte dici credi non poteſt, reſtat ut omnia ratione ſint condita, nec eadem ratione homo qua equus. Hoc enim abſurdum eſt exiſtimare. Singula igitur proprijs ſunt creata rationibus. Has autem rationes, ubi arbitrandum eſt eſſe niſi in ipſa mente creatoris. Non enim extra ſe quidquam poſitum inſuebatur, ut ſecundum id conſtitueret, quod conſtituebat: nam hoc opinari, ſacrilegum eſt.* Eadem ſententiam docet Diuus Thomas in innume-
D. Thom. ris locis in parte, quæſtione 14. articulo 6. circa finem. primo contra gentes, capitulo 49. per multa capita, & præcipue capitulo 54.

Prima ratio.

¶ Tertio probatur conſuſio rationibus. Prima ratio. Nam diuinum eſſe, & diuina eſſentia continet nobilitates, perfectiones, & entitates rerum omnium, vt iam ſupra demonſtratum eſt, ita vt nihil entitatis, & perfectionis reperiatur in creatura, qd non ſit in ipſo Deo eminentiſſimo, & puriſſimo modo. ergo per diuinum eſſe, & per diuinam eſſentiam poterit Deus cognoscere quicquid perfectionis, & entitatis reperiatur in omnibus rebus.

¶ Confirmatur argumentum. Quia Deus cognoscit ſeipſum per ſuam eſſentiam tamquam per ſpeciem intelligibilem. Quoniam Deus, maxime eſt in ſeipſo. Et ſimiliter Angelus cognoscit ſeipſum per ſuam ſubſtantiam, & eſſentiam propter eandem rationem. ſed perfectiones, & entitates omnium rerum melius ſunt in Deo, quam in ſeipſis. ergo per ipſum diuinum eſſe, & diuinam eſſentiam poterit Deus omnia cognoscere.

Secunda ratio.

¶ Secunda ratio. Eſſentia diuina puriſſima, & infinita cum ſit, etiam in eſſe intelligibili continet eminentiſſimo modo perfectiones omnium ſpecierum intelligibilium. ſicut in eſſe entitatio continet entitates rerum omnium: ergo poterit Deus per ſuam diuinam eſſentiam cognoscere omnia diſtinctiſſime.

¶ Confirmatur argumentum: quia vt docet Diuus Thomas prima parte, quæſtione 55. articulo 3. & nos diximus ſupra quæſtione 4. articulo 4. Angelus ſuperior per vnicam ſpeciem poteſt cognoscere diſtincte omnia quæ cognoscunt Angeli inferiores per plures ſpecies. Quoniam illa ſpecies in eſſe intentionali, & intelligibili continet rationem illarum plurium ſpecierum, ſed diuina eſſentia in eſſe intelligibili continet eminentiſſimo modo rationem innumerarum ſpecierum intelligibilium: ergo per ſuam eſſentiam diſtinctiſſime cognoscit omnia.

Tertia ratio.

¶ Tertia ratio eſt. Deus non accipit cognitionem ab ipſis rebus creatis, vel creabilibus, nec poteſt habere aliquod accidens in aliquo genere. ergo per ſuam eſſentiam, & ſubſtantiam cognoscit omnia. Conſequentia eſt bona. Antecedens vero quantum ad 1. partem conſtat. Quia alias diuinus intellectus reciperet perfectionem à rebus creatis. Item nam vt ſupra dictum eſt ex doctrina D. Th. 1. par. qu. 55. ar. 1. & 2. Angelus propter ſuam perfectionem non recipit ſpecies intelligibiles ab ipſis rebus, ſed habet ſpecies congenitas naturaliter: ergo multo magis Deus non accipit ſpecies, & cognitionem ab ipſis rebus. Et ita dicit D. Dion. loco immediate citato. *Etenim & Angelos ſcire dicunt eloquia eorum quæ ſunt in terra, non ſecundum ſenſus, ita cognoscentes ſenſibilia quidem exiſtentia, ſed ſecundum propriam deiſformis mentis virtutem, & naturam:* itaq; facit argumentum: nam ſi Angeli cognoscunt ſenſibilia immaterialiter & per ſpecies ſibi connaturales: ergo multo magis Deus non accipit cognitionem ab ipſis rebus. Secunda vero pars antecedentis conſtat, quia cum Deus ſit ipſum eſſe ſecundum omnem

rationem, & ſit natura quædam abſtracta, ſecundum nullam rationem poteſt habere adiunctum aliquod accidens. Nam formæ abſtractæ non poteſt conuenire aliquod accidens.

¶ Ex dictis in hac conſuſione colligitur. Primo **Primum** quod omnia alia à ſe quæ Deus cognoscit habent ſe **Coroll.**

veluti ſecundaria obiecta reſpectu diuinæ cognitionis, & veluti ſecundario cognita: quod quidem conſtat ex dictis in artic. præcedenti, conſuſ. vltima. Conſtat etiam ex definitis in hac conſuſione. Nā Deus cognoscit omnia alia per ſuam eſſentiam, & per ſuum eſſe, diuina vero eſſentia primo & per ſe repræſentat ſeipſam, & veluti ſecundario repræſentat alia à ſe. Hoc docet D. Th. in locis citatis in illa vltima conſuſione præcedentis articuli. Et ſpecialiter 1. p. qu. 14. a. 5. circa finem corporis, vbi dicit: *Quod dupliciter aliquid cognoscitur: vno modo in ſeipſo, alio vero modo in altero: in ſeipſo cognoscitur aliquid quando cognoscitur per ſpeciem propriam adequatam ipſi cognoscibili, ſicut cum oculis cognoscitur hominē per ſpeciem adequatam ipſius hominis. In alio autem videtur quando videtur per ſpeciem continentis, ſicut cum pars videtur in toto per ſpeciem totius. Sic igitur dicendum eſt. Quod Deus ſeipſum videt in ſeipſo, quia ſeipſum videt per eſſentiam ſuam quæ eſt adequata ſimilitudo ſui ipſius. alia vero à ſe cognoscit, non in ſeipſis, ſed diuina eſſentia in quantum diuina eſſentia continet ſimilitudinem aliorum ab ipſo, & reſpectu illorum eſt veluti inadæquata ſimilitudo, & excedens:* itaq; Deus non cognoscit creaturas in ſeipſis, quia non cognoscit per ſpecies adequatas ipſarum, ſed per ſpeciem adequatam, & vniuerſaliſſimam, qualis eſt diuina eſſentia quæ immediate ſeipſam repræſentat, creaturas vero mediate. Cæterum quia diuina eſſentia exactiſſime & perfectiſſime repræſentat creaturas quamvis mediate Deus cognoscit diſtincte creaturas. Quod ſi quis dicat. Sequitur quod Angeli ſuperiores non cognoscant creaturas in ſeipſis, conſequentem autem non admittitur à Theologis: ergo. Sequela probatur: nam Angeli ſuperiores cognoscunt res per ſpeciem inadæquatam, & vniuerſalem. Cognoscunt .n. hominem per ſpeciem quæ repræſentat hominem, equum, &c. vt ſupra dictum eſt: ergo. Confirmatur & explicatur. Quia ſicut diuina eſſentia non repræſentat immediate creaturas, ſed ſemetipſam, ita ſpecies Angeli ſuperioris non repræſentat immediate hominem, & equum, & alias naturas ſpecificas, ſed quandam naturam communem: ergo cognoscit Angelus ſuperior rem in alio, & non in ſeipſa. Dicendum eſt, quod ratio repræſentata immediate per ſpecies vniuerſales Angelorum re ipſa non diſtinguitur à rebus ſpecificis & ſingularibus, mediate repræſentatis per illam ſpeciem. c. ratio communis animalis quæ immediate repræſentatur per ſpeciem Angeli ſuperioris, re ipſa non diſtinguitur ab homine & equo, & ita Angelus per illam ſpeciem immediate, & in ſeipſis cognoscit hominem & equum; cæterum ratio immediate repræſentata per ſpeciem diuinam, realiter diſtinguitur à creaturis, quæ ſunt obiecta mediata: vnde cognitio Dei cum terminetur immediate ad illam rationem, quæ eſt immediatum obiectum ſpeciei diuinæ, non poteſt ferri ad creaturas in ſeipſis, ſed in alio obiecto diſtincto realiter.

B

C

D

E

¶ Secundo colligitur ex dictis in hac conſuſione impugnatio aliquarum ſententiarum. Prima ſententia eſt Scoti in 1. diſt. 35. & 36. qui dicit quod Deus cognoscit creaturas in ſeipſo, & in ipſis creaturis. & Caiet. 1. par. quæſt. 14. ar. 6. explicat ſententiam Scoti quodam exemplo, dicens: Sicut, ſi quis videret Petrum in ſeipſo & ſimul intueretur Petrum in ſpectulo, quod eſſet poſitum iuxta illum:

ita etiam dicit inuener creaturas in seipsis, & in sua essentia tanquam in speculo. Ceterum Scotus non videtur dicere, quod Deus cognoscat creaturas in diuina essentia, sed in seipsis. Iste enim author fingit duo instantia originis in diuina cognitione: in primo cognoscit Deus suam essentiam absque ordine ad creaturas, in secundo vero instanti producit Deus creaturas ab æterno in quodam esse intelligibili. Quod quidem esse nec est purè ens reale, nec purè ens rationis, sed veluti mediū inter vtrumque, & creaturas sic productas cognoscit Deus in eodem instanti secundo. Hæc sententia Scoti impugnatur manifestè ex dictis. Nam Deus cognoscit omnia in sua essentia, ut constat ex Scriptura, dictis Sanctorum, & rationibus. ergo non cognoscit creaturas in seipsis. Confirmatur primo, quia absurdum est, quod diuina cognitio, & scientia perficiatur ex cognitione creaturarum in seipsis. Hoc autem concedi debet à sententia Scoti. ergo. Confirmatur secundo. Quia cognitio illa quam habet Deus suipsius in primo instanti originis, secundum Scotum, est comprehensua Dei. ergo per illa cognoscit omnes creaturas possibiles in ipsamet diuina essentia. Ex ita merum commentum est fingere secundum instanti, in quo cognoscit creaturas in seipsis. Consequentia est euident. Quia cognitio comprehensua diuinæ essentia extendit se ad omnem effectum possibilem diuinæ virtutis, siquidem continetur in Deo veluti in causa, ut iam supra sæpè dictum est. Antecedens vero constat etiam ex ipso Scoto. Nam cognitio quam ponit Scotus in secundo instanti non est cognitio diuinæ essentia, sed creaturarum in seipsis. ergo si cognitio quam habet Deus in primo instanti, non est comprehensua, nulla erit comprehensio suæ essentia, quod est falsissimum. Prætermittimus modo id quod dicit iste author. Quod creatura ab æterno habent quoddam esse, quod non rectè consentit fidei: nam creatura producta in illo esse imaginato à Scoto, vel habent esse participatum ab æterno vel non: si non habent. ergo nullum esse habent; nam omne esse quod reperitur in creaturis, debet esse participatum: quod si est participatum. ergo creatum & productum ab ipso Deo ab æterno, quod videtur fidei contradicere.

¶ Secunda sententia est Aureoli apud Capreol. in dist. citata circa secundam conclusionem, quæ asserit duo. Primum est, quod Deus non cognoscit creaturas in seipsis, sed in sua essentia. Secundum est, quod Deus non cognoscit etiam mediatè creaturas secundum esse quod habent in seipsis, sed tantum secundum esse quod habent in diuinæ essentia. Et secundum istam sententiam, creatura nec est obiectum immediatum, & primarium diuinæ cognitionis, nec mediatum & secundarium, sed diuina cognitio tantum habet vnicum obiectum, scilicet, diuinam essentiam. Hæc inquam sententia impugnatur ex dictis, & dicendum est. Quod Deus cognoscit creaturas omnes secundum esse quod habent in seipsis, non immediatè, sed mediante cognitione suæ essentia. Itaque creatura habent ratione obiecti secundarij, & mediati, & cognoscuntur quantum ad esse, quod habent in seipsis, si attendamus ad id quod cognoscitur: nam cognoscuntur quantum ad omnia prædicata substantialia, & accidentalia, quæ sunt in illis, tamen cognoscit illas per suam essentiam quam comprehendit, quoniam in ipsa essentia continentur meliori modo quam in seipsis, & ipsummet esse quod reperitur in creaturis, excellentiori modo reperitur in Deo, & ita id ipsum quod est in creaturis, cognoscitur, cognoscitur tamen per essentiam diuinam. De his omnibus vide ea quæ dici solent 1. par. q. 14. art. 6. unde ad argumenta fa-

cta in principio articuli, respondetur.

A ¶ Ad primum argumentum articuli, quod est secundum argumentum huius quæstionis respondetur, quod intellectus diuinus per suammet essentiam est omnia; nam est actus purus, & ita per semetipsum debet habere omnia necessaria ad cognoscendum omnia: & quamuis diuinum esse, & diuinam essentiam sit aliquid distinctum numero ab omnibus alijs rebus, est tamen aliquid distinctum numero, ut supra dictum est, quia est forma per se subsistens, ambiens, & continens omnem rationem essendi etiam numericam eminentissimo modo, quoniam est aliquid infinitum. Et ita per suam essentiam comprehendit omnia eminentissimo modo cognoscit omnia. Considerandum enim est, quod ut supra diximus, diuinum esse distinguitur ab omnibus alijs veluti aliquid vniuersale ambiens, & continens omnia alia entia particularia. Continet vero omnia, & comprehendit completissimè, & quantum ad omnia, & ita cognoscit omnia quantum ad omnes rationes etiam particulares.

B ¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, sicut ad argumentum præcedens, & dicimus, quod Deus per suam essentiam tanquam per formam excedentem potest omnia cognoscere, & ad illud quod adducitur de Angelo, dicendum est prout nunc, quod non est eadem ratio de Angelo, & de Deo. Nam Angeli essentia finita est, & limitata, & ut diximus supra, propter suam finitatem non potest esse principium ad cognoscendum aliquid aliud. C Diuina vero essentia quamuis sit distincta ab alijs, est tamen infinita, comprehendens completè omnia alia. De quo plura dicemus artic. sequenti.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod quamuis diuina essentia magis distinguatur à quacunque creatura, & ab omnibus simul quam essentia vnus Angeli ab essentia alterius; nihilominus tamè Deus potest cognoscere omnia per suam essentiam, non vero vnus Angelus alterum. Ratio differentia iam est assignata. Imò ex eo quod diuina essentia magis distinguitur (nam distat in infinitum ab omnibus etiam creaturis simul) ideo comprehendit in se completè omnes creaturas, ac subinde cognoscere illas potest per suam essentiam.

D ¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod perfectiones quæ sunt in creaturis, non sunt in Deo secundum eundem modum quo sunt in creaturis: nihilominus tamen potest illas optimè cognoscere per suam essentiam. Ratio est. Quia ad hoc, quod aliqua res cognoscatur, non est necessarium, quod sit in specie intelligibili cum eodem modo quo res est in se. Nam equus cognoscitur per speciem equi, tamen equus à parte rei reperitur materialiter, in specie vero altiori modo, & immaterialiter. Non dissimiliter, perfectiones creaturarum reperiuntur in diuina natura altissimo modo, sine admixtione potentialitatis, & imperfectionis, & ita possunt cognosci per diuinam essentiam tanquam per speciem intelligibilem immaterialem.

E ¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod alia à Deo distinguuntur ab ipso Deo per aliquid reale positum. Nihilominus tamen illud reale positum est in ipso Deo non cum illo modo finito, & limitato, & potenciali quo est in creatura; est tamen in Deo cum altiori modo altissimo, & infinito. Et ita potest cognosci ab ipso Deo. Et ad probationem dicendum est. Quod distinctum ut distinctum est, non debet esse in re à qua distinguitur, est autem illud positum distinctum in creatura, prout finitum est, & limitatum, & habens admixtum aliquid potentiale. Ido autem modo non est in Deo, sed

sed sub altiori ratione. Est optimum simile in specie intelligibili, quæ repræsentat hominem. Nam homo ipse realiter distinguitur à specie per aliquid positium, nihilominus tamen illud positium per quod distinguitur a specie intelligibili in ipsamet specie continetur sub alio modo, & ratione sub qua non est distinctum. Ita in nostro proposito.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod ut supra dictum est, quidquid perfectionis, & entitatis etiam numericæ reperitur in creaturis, excellentiori modo reperitur in ipso Deo, & ita Deus optimè cognoscere potest id quod entitatis, & perfectionis est in creatura. Aduertendum tamen est, quod creatura non est omnino similis Deo. Tum quoniam creatura semper dicitur perfectionem cum imperfectione admixtam. Deus vero excludit omnem imperfectionem. Tum etiam quoniam etiam ad id quod est perfectio in creatura, præcisâ imperfectione, est aliquid finitum, & limitatum. Diuina vero perfectio est infinita, & illimitata. nihilominus tamen Deus per suam infinitam perfectionem potest cognoscere illam perfectionem finitam tantam per similitudinem excedentem. Sicut patet in specie vniuersali Angeli, quæ repræsentat hominem, & equum. Illa tamen species est similitudo excedens respectu hominis, & per illam potest cognoscere hominem.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod diuina essentia potest esse similitudo diuersarum naturarum, prout diuersæ sunt. Et ad probationem primam minoris dicendum. Quod quamuis diuina essentia sit vnica & simplicissima formaliter loquendo, est tamen multiplex eminenter, quoniam continet altissimo modo infinitas perfectiones. Et ita potest cognoscere plures illas perfectiones etiam prout inter se distinguuntur, quod quidem explicat elegantissime D. Thom. primo contra gentes. c. 54. Ad cuius expositionem supponit illud, quod iam supra definitum est, scilicet, quod diuina essentia continet in se perfectiones & entitates omnium entium per modum perfectionis, non per modum compositionis, & per consequens continet in se quidditatem cuiuscunque rei in quantum aliquid ponitur: nam ex ea parte perfectionem dicit, imperfectionem vero in quantum deficit à vero esse, quod est esse diuinum, quo supposito explicatur quomodo diuina essentia possit accipi ut propria ratio singulorum. Quoniam illud in quo multa perfectionaliter continentur, accipi potest ut proprii exemplar & propria ratio eorum quæ sic in ipso continentur, sed omnia continentur in Deo maxima cum perfectione, ergo diuina essentia potest accipi ut propria ratio singulorum, & ita quod est proprium unicuique in sua essentia, comprehendere potest intelligendo, in qua suam essentiam imitetur, & in quo à sua perfectione deficit. Intelligendo enim essentiam suam, ut imitabilem per istum vel illum modum determinatum & finitum, cognoscit creaturas, & ita diuina essentia propter suam immensitatem & perfectionem infinitam potest accipi ut propria ratio singulorum; nam propria ratio singulorum reperitur in illa eminentissimo modo, ablata compositione & distinctione. Ad secundam vero probationem minoris respondetur, quod diuina essentia primo & per se repræsentat seipsam, in qua continentur perfectiones rerum omnium eminentissimo modo, & ita veluti secundario repræsentat illas. Unde diuina essentia in ratione speciei intelligibilis formaliter loquendo est vniuersa. Quia vniuersatio debet sumi ex illo primario obiecto. Verum est, quod possumus dicere, quod eminenter & æquiuocaliter est veluti æquiuoca. Sicut dicimus quod quamuis est vna simplicissima

ma formaliter loquendo in essendo, eminenter tamen est multiplex. Ita etiam dicendum est, quod propter suam eminentiam & perfectionem in repræsentando formaliter repræsentat vnicam rationem, quæ virtualiter & eminenter est multiplex. Et ita formaliter est vnica in repræsentando, eminenter vero continet multipliciter in eodem genere repræsentatiuo.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod quamuis Deus cognoscat creaturas in diuina essentia, nihilominus tamen cognoscit illas distincte, quoniam continentur eminentissimo modo in diuina essentia. Et ad hoc quod cognoscat illas distincte, non est necessariū quod contineantur distincte in ipsa diuina essentia; nam satis est, quod contineantur altiori modo & perfectiori. Species enim intelligibilis purioris ordinis est, in diuina vero essentia continentur altiori modo, & maxime vnite, & veluti in similitudine adæquata. Ad confirmationem respondetur, quod Deus non cognoscit creaturas in seipsis per proprias & adæquatas species, sed per speciem inadæquatam & vniuersalissimam, qualis est diuina essentia, quæ immediate repræsentat, creaturas vero mediate. Cæterum quia diuina essentia exactissime, & perfectissime repræsentat creaturas, quamuis mediate Deus cognoscit distinctissime ipsas creaturas.

¶ Ad sextum argumentum articuli. Durand. in primo, distinct. 37. quæst. quarta, propter hoc argumentum tenet, quod scientia Dei est particularis, & vniuersalis, & idem dicendum est de eius cognitione. In huius tamen rei expositionem dico primum. Scientia Dei, & eius cognitio simpliciter & propriè loquendo non est vniuersalis nec particularis, sed vtrumque eminentissimo modo, quod quidem docet D. Thom. prima part. quæstione 14. articulo primo, ad tertium, cum dicit. *Quod scientia est secundum modum cognoscentis, scilicet enim est in sciente secundum modum scientis, & ideo cum modus diuine scientie sit aliorum quam modus quo creature sunt, scientia diuina non habet modum creatæ scientie, ut scilicet, sit vniuersalis, vel particularis.* Itaque argumentum D. Thomæ hoc est, obiectum primarium diuinæ scientiæ, videlicet, diuina essentia, non est vniuersale nec particulare formaliter, sed eminenter vtrumque. ergo scientia est eminenter vtrumque, non formaliter. Probatur consequentia. Quia propria ratio scientiæ pensanda est ex eius primario obiecto. Dico secundo, si attendamus ad obiectum secundarium diuinæ scientiæ & cognitionis, scilicet, ad creaturas; scientia Dei non est vniuersalis propriè, nec particularis. Nam scientia vniuersalis propriè loquendo, illa est, quæ considerat rationem vniuersalem obiecti, non descendendo ad eius rationes particulares. Item scientia particularis propriè est illa, quæ considerat rationes particulares, & non vniuersales & communes: scientia autem Dei omnia considerat circa creaturas, & vniuersalia, & particularia. ergo. Dico tertio: Nihilominus tamen secundum quid scientia Dei in ordine ad obiectum secundarium potest dici vniuersalis, & particularis propter argumentum factum, & in hoc conuenio cum Durando. Ex dictis in hoc articulo soluitur secundum argumentum factum in hac quæstione.

¶ Ad tertium argumentum huius quæstionis non.

Ad secundum huius quæst. art. tertius.

ARTI-

ARTICVLVS. IIL

*Utrum creatura aliqua facta vel factibilis,
possit esse summè & maximè
cognoscens.*

QUÆ quidem quæstio proposita est ad explicandum magis summam & maximam perfectionem Dei in gradu intellectuali. quod quidem explicatur contraponendo illi creaturam. Nā opposita iuxta seposita magis elucescunt. Et videtur vera pars affirmatiua huius difficultatis.

¶ Primo arguitur argumento tertio facto in hac quæstione. Quia vt supra dictum est, obiectum intellectus creati est infinitum simpliciter, scilicet ens in quantum ens, ac subinde intellectus creatus potest cognoscere ens in quantum ens. ergo potest esse summè & maximè cognoscens.

¶ Secundo arguitur. Quoniam saltem de potentia absoluta Dei potest Deus producere aliquam creaturam ita perfectam & eleuatam, vt includat omnem rationem cognoscentis & intelligentis. ergo. Antecedens probatur, quia non videtur quod implicet contradictionem, quamuis enim sit impossibile, quod aliqua creatura includat omnem plenitudinem essendi, vt iam diximus, non tamen videtur impossibile, quod includat omnem rationem cognoscentis, ratio enim cognoscentis est magis determinata. Explicatur argumentum. plenitudo lucis, & plenitudo caloris potest conuenire alicui creaturæ. Quia conuenit igni & Soli. ergo etiam potest conuenire alicui creaturæ plenitudo cognoscentis, ac subinde erit summè & maximè cognoscens.

¶ Tertio arguitur. Quia D. Thom. in quæstione vnica de scientia Dei artic. 2. expressè docet, quod creatura intellectualis est tantæ perfectionis, vt possit omnia cognoscere. Et nos in quæstione præcedenti definimus, quod creatura intellectualis saltem per gratiam potest pertingere ad cognoscendum ipsum esse, quod continet omnem perfectionem essendi, & hoc propter suam spiritualitatem. ergo potest esse summè & maximè cognoscens, siquidem cognoscit omnia, quod quidem est summè & maximè cognoscens.

¶ In oppositum est. Nam solus Deus est infinitus simpliciter loquendo secundum omnem rationem, vt iam sæpe dictum est. ergo creatura nullo modo potest habere plenitudinem cognoscibilitatis, ita vt sit summè & maximè cognoscens, aliās enim haberet infinitatem. In hac difficultate videnda sunt ea quæ dicta sunt supra quæst. 4. artic. 4. & 5. quoniam in illo loco difficultas huius artic. plenè explicata est. Hic autem solum debemus explicare quæ pertinent ad istum locum, vt contraponamus creaturæ creatori in hac ratione.

Prima conclusio. ¶ PRIMA conclusio: Creatura intellectualis non potest esse summè & maximè cognoscens, & intelligens per essentiam suam, vel per aliquid superadditum etiam de potentia Dei absoluta. Itaq; creatura deficit a diuina perfectione in ratione intellectualitatis. Deus enim habet omnem plenitudinem intellectualitatis, vt diximus in vltima conclusione huius quæstionis, & habet illam per suam essentiam. Creatura vero quantumuis eleuata vel producibilis à Deo, non habet per essentiam suam plenitudinem intellectualitatis, nec habere potest etiam accidentaliter. Sicut supra dictum est, quod Deus per suam essentiam habet omnem plenitudinem, & perfectionem essendi, creatura vero nullo modo potest habere omnem plenitudinem essendi.

Hæc conclusio habet duas partes: prima pars est, quod non habet, nec habere potest plenitudinem intellectualitatis per suam essentiam, ita vt sit summè & maximè cognoscens, in quo deficit creatura quæcunque à diuina perfectione. Hæc pars probatur.

¶ Primo probatur ex Sacris literis in locis citatis pro tertia conclusione huius quæstionis, in quibus apertè significatur, quod plenitudo diuinæ intellectualitatis, ita vt sit summè & maximè cognoscens, oritur ex plenitudine essendi, vt diximus etiam in secunda ratione pro illa conclusione. vide ibidem. sed creatura etiam de potentia Dei absoluta non potest habere per essentiam suam omnem plenitudinem essendi, vt demonstraui in quæstione quarta in prima conclusione. ergo non potest esse summè & maximè cognoscens. Confirmatur hoc argumentum ex dictis Sanctorum adductis pro illa tertia conclusione, in quibus plenitudo intellectualitatis tribuitur Deo tanquam aliquid illi propriū soli illi conueniens. ergo non potest conuenire alicui creaturæ.

¶ Secundo probatur ex testimonijs Scholasticorum. Omnes enim in loco citato pro illa conclusione hoc tribuunt Deo tanquam aliquid particulare. Præcipuè D. Thom. in loco ibi allegato. Item hoc docet D. Thom. 1. par. quæst. 54. artic. 1. & 2. & quæst. 55. artic. 1. in corpore. vbi dicit. *Hoc autem proprium est essentia diuina quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte, & ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam, Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere.* Ex quo apertè colligitur, quod creatura per suā essentiam non potest esse summè & maximè cognoscens. Et idem docet in eodem articulo ad tertium, & in artic. 3. eiusdem quæst. tanquam proprium Dei ponit, quod in Deo sola plenitudo intellectualis cognitionis continetur in unum, scilicet in essentia diuina, per quam Deus omnia cognoscit, quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo, & minus simpliciter inuenitur. ergo.

¶ Tertio probatur conclusio quantum ad primā partem rationibus. Prima ratio est. Nam intellectualitas & cognoscibilitas actiua oritur ex immaterialitate & abstractione à materia & potentialitate, vt iam sæpe dictum est in hac quæstione. sed creatura non est summè & maximè abstracta à materia, & potentialitate, quantumuis perfecta creata sit ab ipso Deo. Quoniam vt supra definitum est quæst. quarta: quæcunque creatura eo ipso quod creatura est, includit potentialitatem. ergo non est summè & maximè cognoscens. Confirmatur argumentum. Creatura quantumuis eleuata, deficit semper à diuina perfectione secundum quamcumque rationem in hoc, quod non est actus purus, ac subinde non est ipsa intellectualitas in abstracto, nec est summè & maximè cognoscens.

¶ Secunda ratio. Intellectualitas actiua oritur ex essendi perfectione, sicut etiam intelligibilitas passiua. sed nulla creatura per suā essentiam potest habere omnem plenitudinem essendi, vt definimus in quarta quæstione, conclusione prima. ergo nulla creatura potest esse summè & maximè cognoscens. Confirmatur argumentum. Intellectualitas actiua, quæ est in creatura, est causata à diuina intellectualitate, sicut esse quod est in creatura causatur à diuino esse. ergo creatura per suam essentiam non potest esse summum & maximum cognoscens, nec potest habere intellectualitatem cum plenitudine, sicut nec esse. Probatur consequentia. Quia illud quod est tale per participationem, non debet habere formam illam in summo, & cum omni plenitudine illius formæ.

¶ Tertia

Tertia ratio.

Tertia ratio. Creatura non potest esse per essentiam suam ipsa intellectualitas. ergo non potest esse summe & maxime cognoscens. Consequentia est evidens. Nam si non est ipsa intellectualitas, debet habere aliquid aliud admixtum, quod non sit intellectualitas. Antecedens vero probatur. Intellectualitas pura & in abstracto non potest esse nisi unica, non enim habet ut sic per quid diversificetur, quod quidem docet Divus Thomas in infinitis locis, praecipue in quaestione 54. primae partis, art. 1. sed diuini esse est ipsa intellectualitas, ut iam definitum est. ergo nihil aliud ab ipso Deo est ipsa intellectualitas.

Quarta ratio.

Quarta ratio. Si creatura esset summe & maxime cognoscens per essentiam suam, sequeretur, quod esset ita perfecta inesse intellectuali sicut Deus. Consequens est falsissimum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela est manifesta. Falsitas vero consequentis probatur, quia secundum omnem rationem, creatura maxime deficit a diuina perfectione. Confirmatur argumentum. Si creatura esset summe & maxime cognoscens, comprehenderet ipsum Deum. Consequens autem est impossibile, ut demonstraui in quaest. praeced. artic. ult. ergo. Sequela probatur. Nam si est summe & maxime cognoscens, ergo cognoscit omne cognoscibile maximo & summo modo, ac subinde comprehendit Deum, qui est maxime cognoscibilis.

Secunda pars conclusionis est, quod creatura non potest esse summe & maxime cognoscens, etiam per aliquid superadditum suae essentiae. Haec pars probatur argumentis factis pro praecedenti parte, quae istam partem etiam conuincunt. Nam quidquid additur creaturae, debet esse finitum & limitatum: tum, quoniam est aliquid productum a Deo, tum etiam ex parte recipientis; nam quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis, & ita quidquid recipitur in creatura finita, etiam si infinitum sit, recipitur finitè: ergo illud quod additur creaturae, non potest illam facere tam perfectam, ut sit cognoscens summe & maxime. Et ita etiam si intellectus creatus informetur diuina essentia in ratione speciei intelligibilis, semper actuatur finitè, & non est summe & maxime cognoscens etiam accidentaliter, & per aliquid superadditum essentiae.

Coroll.

Ex hac conclusione colligitur aperte, quod creatura intellectualis non potest omnia cognoscere distinctè, & secundum propriam rationem siue per suam essentiam, siue per aliquid sibi additum. Quoniam quomodocunque consideretur talis creatura, semper habet intellectualitatem actiuam finitam & limitatam, ut constat ex dictis, ergo non potest omnia ita cognoscere; ad cognoscendum enim omnia ita distinctè, requiritur virtus infinita. ut hanc conclus. amplius explicemus sit.

Secunda conclusio.

SECUNDA conclusio. Creatura quaecumque intellectualis, facta aut factibilis ab ipso Deo, tantum deficit a diuina perfectione in ratione intellectualitatis actiuae, sicut in ratione essendi, si consideretur secundum essentiam suam. Haec conclusio probatur.

Primo probatur conclusio. Quia ut constat ex dictis in conclusione praecedenti, & in tertia conclusione huius quaestionis: intellectualitas actiuæ oritur ex perfectione essendi; ergo sicut deficit creatura a Deo in ratione essendi, ita etiam deficit in intellectualitate.

Secundo probatur. Nam ut dictum est in eisdem locis: intellectualitas actiuæ oritur ex abstractione a materia & potentialitate, abstrahitio vero a materia & potentialitate oritur ex entitate & perfectione. ergo de primo ad ultimum, sicut creatura deficit a

Deo in entitate & perfectione, deficit etiam in intellectualitate. Sed explicandum est magis in particulari quo modo creatura in intellectualitate deficit a Deo. Et iam diximus in corollario posito ante istam conclusionem, quod deficit creatura a Deo in hoc, quod non potest creatura distinctè cognoscere omnia per propriam cognitionem ex parte obiecti, sicut Deus cognoscit, ut iam diximus, & hoc est primum in quo deficit.

Secundum in quo deficit creatura in ratione intellectualis a Deo est, nam creatura nec per suam essentiam, nec per suum esse est cognoscens vel intelligens taliter, quod sua essentia vel suum esse sit suum cognoscere vel intelligere; Deus vero per suam essentiam & per suum esse est suum cognoscere vel intelligere. Itaque sicut diuina essentia per seipsam est suum esse, & sua ultima actualitas in esse entitativo, creatura vero minime, ita etiam in esse intellectuali diuina intellectualitas est suus ultimus actus & suum intelligere, non vero creatura quantumvis eleuata. Et quidem quod creatura per suam essentiam non sit suum intelligere, probatum est supra quaestione quarta, articulo quinto, ubi hoc disputatum est ex professo. Ceterum hic dicimus, quod non solum creatura intellectualis per suam essentiam non est suum intelligere, verum etiam asserimus quod esse creaturae non potest esse suum intelligere. In quo significatur, quod intelligere sit maxime extrinsecum creaturae, cum non solum sua essentia non sit suum intelligere, verum etiam nec suum esse (quod extrinsecum est creaturae), non est suum intelligere, quia esse est completiuum formae & essentiae, & actualitas illius, & est aliquid veluti imbibitum in illa. Et ita intelligere est ita extrinsecum creaturae, ut nec sit essentia illius, nec esse quod est completiuum essentiae: in Deo vero intelligere est eius essentia & eius esse. & quod esse creaturae non sit eius intelligere, asseritur a D. Thom. prima part. quaest. 54. artic. secundo, idem docet quarto contr. gent. cap. 11. Et probatur hoc modo argumentis D. Thom. ibidem.

Primo probatur ex doctrina D. Dionys. cap. 4. de diuinis nominibus. ubi expresse asserit, Quod intelligere Angeli, est motus eius, sed esse etiam angelicum non est motus, ut constat. ergo intelligere Angeli non est eius esse.

Secundo probatur. Intelligere creaturae intellectualis est simpliciter infinitum; nam extendit se ad omnia, & ad ens in quantum ens, ut iam supra diximus in loco citato: esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad vnum secundum genus & speciem. Quia ut iam diximus, esse solius Dei est infinitum in se comprehendens omnia. ergo esse creaturae non potest esse suum intelligere, sed solum esse Dei.

Circa istam rationem est dubium, an recte procedat. Ratio dubitandi a parte negatiua est. Quoniam sicut intelligere absolute consideratum, simpliciter est infinitum, ita etiam esse nullam enim habet determinationem. Et sicut esse, v.g. Gabrielis est determinatum ad genus & speciem Gabrielis: ita intelligere Gabrielis etiam est determinatum ad speciem & genus Gabrielis. Nam intelligere sumit speciem a potentia intellectuali a qua procedit, ut constat. ergo tam determinatum est esse angelicum sicut intelligere angelicum. Ac subiuncto D. Thom. ex finitate & determinatione vnius, & ex infinitate alterius, non recte infert, quod vnum non sit alterum. Confirmatur argumentum. Intelligere angelicum, verbi causa, Gabrielis, non est intelligere abstractum, sed concretum, sicut esse illius ergo non est infinitum, intelligere illius magis quam eius esse.

L I

Ad

¶ Ad hoc dubium dicendum est, quod sine dubio ratio D. Thomæ optime procedit. Ad cuius expositionem aduertendum est, quod ratio D. Thomæ procedit de esse & intelligere contractis ad certum subiectum, scilicet ad Gabrielem. Et tunc differentia est inter esse & intelligere etiam in Gabriele, conueniunt quidem in hoc, quod sicut esse pertinet ad speciem Gabrielis, & est determinatum ad illam, ita etiam intelligere Gabrielis pertinet ad speciem intellectus Gabrielis. Et ita ex hac parte habent determinationem. Est tamen maxima differentia, quia esse Gabrielis est omnino determinatum, cum non respiciat nisi essentiam quam actuat, & complet. Cæterum intelligere Gabrielis quamuis ex parte subiecti & principij sit determinatum, tamen ex parte obiecti, quod respicit non est determinatum, sed infinitum simpliciter, tot enim species potest habere quo sunt species entis, quæ quidem sunt infinitæ. ut constat. Et ita ex parte obiecti potest modificari infinitis modis, & determinari ad infinitas species. Et ita ex parte obiecti habet se sicut esse non coarctatum, quoniam sicut esse non coarctatum determinari potest ad infinitas species, ita etiam intelligere Angelicam. Et ratio huius rei est. Nam intelligere etiam Gabrielis est ultima actualitas naturæ intellectualis, ut constat, natura vero creata intellectualis, & in esse intellectuali, cum sit suprema, attingit Deum, & ita habet infinitatem in illo genere, ut diximus supra quæst. 4. art. 4. Vnde intelligere quod est eius ultimus actus, habet etiam infinitatem obiectiuam in illo genere; nam actus & potentia debent proportionari, etenim esse diuinum est infinitum, quia essentia (cuius est actus) est infinita, intelligere ergo erit infinitum, etiam si dicamus Gabrielis, quia natura intellectualis Gabrielis infinita est in illo genere. Igitur vis rationis huius hæc est. Determinatur essentialiter secundum esse specificum non est res determinabilis essentialiter per plura esse specifica, & hoc est per se notum, alias vnæ res esset essentia completa formaliter ultimo complemento formali, & non esset cōpleta ultimo complemento formali, quod implicat contradictionem. sed esse angelicum, verbi causa. Gabrielis est omnino determinatum & completum ultimo complemento formali, & ultima differentia, intelligere vero etiam Gabrielis non est omnino completum & determinatum ultimo complemento formali; nam adhuc determinari potest per differentias infinitas ex parte obiecti, quauis habeat determinationem ex parte principij in quantum est intelligere Gabrielis, & nō Michaelis. ergo intelligere & esse in creatura non sunt idem. Itaq; ex eo quod esse est omnibus modis determinatum in creatura, non vero intelligere, colligit D. Tho. profundissime, quod non sunt idem. Et ex dictis responderetur ad rationem dubitandi cum sua confirmatione. Conueniunt enim, quod intelligere sit determinatum ex parte subiecti & principij, non vero ex parte obiecti & termini.

¶ Tertium, in quo deficit creatura a Deo in ratione intellectualitatis est, quoniam creatura nō potest cognoscere distincte omnia per suam essentiam. Deus vero cognoscit omnia per suam essentiam, ut diximus in præcedenti articulo. Hoc docet D. Tho. multis in locis, quæ videntur supra quæst. 4. artic. 4. in 2. conclusionem. & ratio est aperta. Nam in solo Deo continentur perfectiones rerum omnium complete & perfecte eminentissimo modo, nulla vero creatura quantumuis eleuata facta, aut factibilis a Deo potest comprehendere in se perfectiones rerum omnium, & ita non potest esse principium ad cognoscendum omnia. Dixi autem distincte, & secundum proprias rationes, nam confusè potest omnia cogno-

scere quantum ad aliquam rationem vniuersalem, ut docet D. Tho. 1. par. quæst. 55. art. 1. ad tertium, ubi dicit, *Quod ea quæ sunt infra Angelum, & ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, & secundum propriam rationem, cum Angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab alijs distinguatur, sed secundum quandam rationem communem, in qua quidem conuenit cum superioribus & inferioribus, vide D. Tho. 1. par. quæst. 84. art. 2. in corpore, & ad tertium, & ibi Caietan.* Aduertendum etiam est, quod essentia cuiuscunque creaturæ productæ aut producibilis a Deo quantumuis eleuata, non potest esse principium ad cognoscendum distincte aliquid aliud distinctum a se, sed solum ad cognoscendum seipsam, quod quidem colligitur ex finitate creaturæ. Nam ut diximus (supra quæst. 4. conclus. secunda) creatura perfecte & complete, & quantum ad omnem rationem non potest continere creaturam aliā eminenter, sed hoc est proprium Dei, quod cōtineat omnia alia complete & perfecte. & quantum ad omnem perfectionem. Et ita essentia creaturæ non potest esse principium ad cognoscendum distincte aliquid aliud. Itaque diuinum esse est ipsa intellectualitas in abstracto, & ipsum intelligere, & ita a semetipsa habet totum quod requiritur ad exactam cognitionem totius entis. Ita quod ipsa habet rationem speciei representantis totum ens & habet rationem cognitionis qua cognoscitur totum ens. Habet denique rationem verbi, in quo totum ens cognoscitur. Cæterum creatura quantumuis eleuata, non est ipsa intellectualitas, sed habet intellectualitatem in concreto, & ipsa non est ipsum intelligere, nec habet rationem speciei, & verbi respectu totius entis. Itaque creatura finita est & limitata in tali ratione. Verum est, quod ut diximus in illa quæstione quarta citata, artic. quarto, creatura intellectualis in illo gradu quandam habet infinitatem imperfectam, potest enim habere species ab extrinseco ad cognoscendum omnia alia a se. Etenim sicut creatura in esse entitatio per se finita est & limitata, potest tamen per Dei gratiam superadditam pertinere ad ordinem infinitum. Ita creatura intellectualis finita est in illo gradu, potest tamen ab extrinseco per aliquid superadditum cognoscere alia a se. Verum est, quod sicut creatura etiam de potentia Dei absoluta non potest perungere ad hoc ut sit Deus, ita etiam creatura non potest perungere etiam de potentia Dei absoluta ad cognoscendum distincte omnia propter suam finitatem, alias comprehenderet Deum, & ita explicata manet finitas creaturæ, & infinitas Dei in esse intellectuali, ut possibile est.

¶ Ex dictis in hac conclusione colligitur aperte, quod sicut Deus in ratione cognoscibilis excedit omnia alia cognoscibilia creata analogicè, & excessu alterius ordinis & rationis, ut diximus in primo articulo quæst. præcedentis, ita etiam in ratione intellectualis naturæ actiue Deus excedit omnia creata & creabilia excessu quodam analogico alterius rationis, quod quidem probari potest ex testimonijs Sacre scripturæ, & ex testimonijs Sanctorum, & omnibus argumentis ibi factis. Item ex dictis, quoniam Deus est ipsa intellectualitas maxima cum eminentia & plenitudine cognoscibilitatis, non vero creatura, ergo dicitur analogicè, & omnia quæ dicta sunt ibi de analogia in ratione cognoscibilis, dici possunt hic de intellectualitate actiua, quibus positus responderetur ad argumenta facta in principio articuli.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est tertium huius quæstionis, responderetur, quod quamuis obiectum

obiectum intellectualis naturæ sit simpliciter infinitum, inde tamen non sequitur, quod sit summè & maxime cognoscens. Nam ut dictum est in hoc articulo, & in loco citato in illo tertio argumento, illa infinitas est veluti potentialis, non enim creatura intellectualis habet ex se omnia necessaria ad cognoscendum omnem rationem essendi, sicut Deus. Nec actus cognoscendi est illi intrinsecus, imò nec potest cognoscere omnia distinctè, & secundum propriam rationem.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod nulla est implicatio, quod Deus producat aliquam creaturam, quæ includat omnem plenitudinem in aliqua ratione particulari & determinata, ut iam supra dictum est, & illud conuincit optimè explicatio argumenti posita in illo. Dicimus tamen quod plenitudo intellectualitatis & cognoscibilitatis actiue, non est plenitudo in aliqua ratione particulari determinata, sed in ratione vniuersalissima: unde sicut non potest producere creaturam, quæ includit omnem plenitudinem essendi, ita etiã non potest producere creaturam, quæ includat omnem plenitudinem intellectualitatis, quod vero non sit ratio particularis determinata ratio intellectualitatis, constat: quia ut dictum est, intellectualitas oritur ex entitate & actualitate. ergo tantam habet amplitudinem & vniuersalitatem sicut ens, & ita dicemus infra in quæstione vltima, & articulo vltimo, quod ratio intellectualitatis tam vniuersalis est, sicut ratio essendi, & ita sicut implicat, quod ipsa ratio & plenitudo essendi reperiatur in aliqua creatura, ita est implicatio, quod plenitudo intellectualitatis reperiatur in creatura quantumuis eleuata.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod ut diximus articulo vltimo quæstio. præcedentis: natura intellectualis potest omnia distinctè cognoscere diuiniue, non tamen copulatiue, & potest illa cognoscere per species superadditas, & quamuis possit Deum cognoscere per gratiam, ita ut videat illum sicuti est: non tamen potest cognoscere illum eo modo, quo est cognoscibilis, & cum illa euidencia, quæ est cognoscibilis, & ita non potest esse summè & maxime cognoscens. Item quamuis omnia illa quæ dicuntur in argumento, cognosceret creatura intellectualis, cognosceret tamen per aliquid superadditum, & non per essentiam, Deus autem per essentiam suam. Ex dictis in hoc articulo soluitur tertium argumentum huius quæstionis.

¶ Ad quartum argumentum huius quæstionis.

ARTICVLVS. IV.

Utrum Deus cognoscat futura contingentia, ut futura sunt, cognitione scientifica.

IN quo quidem loco cognitio diuina futurorum contingentium integrè explicanda est. & videtur quod non.

¶ Primo arguitur argumento quarto factò in hac quæstione. Nam omne cognitum & scitum à Deo est necessarium, siquidem omne scitum à creatore intellectu est necessarium, sed futurum contingens ut sic non est necessarium, cum sit contingens, ut constat. ergo.

¶ Secundo arguitur. Quoniam si aliqua ratione Deus cognoscat futura contingentia scientifica cognitione: maxime quia res quæ sunt, & fuerunt, & erunt, sunt præsentia in æternitate diuina, sed hæc ratio nulla est. ergo. Consequentia est bona. Ma-

ior est manifesta ex doctrina Diui Thomæ prima parte, quæstione 14. articulo 13. Minor vero probatur. Quia falsum est, quod res futuræ sint præsentia in æternitate. Nam si res futuræ sunt præsentia in æternitate, sequitur quod simpliciter sint. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis est nota. Præsentia enim rei exigit existentiam, ut constat, futurum vero contingens non habet modò existentiam. Sequela vero probatur. Quoniam præsentia simpliciter desumenda est in ordine ad Deum, & ad diuinam æternitatem.

¶ Tertio arguitur ad idem. Si illa ratio aliquid valet, sequitur quòd Deus non cognoscat futura contingentia certò & infallibiliter, prout sunt in suis causis. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nā D. Th. in articulo citato in præcedenti argumento conatur explicare certitudinem diuinæ cognitionis circa futura contingentia, per hoc quod sunt præsentia in æternitate. ergo inde solum sumitur certitudo. Falsitas consequentis probatur, quia infallibilitas & certitudo diuinæ cognitionis etiam desumitur ex eo, quod cognoscuntur futura contingentia in sua causa completa, ut infra dicemus.

¶ Quarto arguitur. Bene valet, Deus sciuit Antichristum futurum. ergo Antichristus erit. sed antecedens simpliciter & absolute loquendo est necessarium. ergo & consequens. Maior probatur. Quia scientia Dei non potest esse nisi verorum, ac subinde si aliquid est scitum à Deo, verum est. Minor vero probatur. Tum quia est æternum: tum etiã quia est de præterito, & propositio de præterito simpliciter est necessaria. Tunc ultra. quidquid scitur à Deo, est necessarium. ergo cognitio scientifica Dei non est futurorum contingentium. Argumenta vero quæ maiorem habent vim, adducuntur infra in dubijs, quæ proponuntur in solutionibus horum argumentorum.

¶ In oppositum est, quia ut iam dictum est in præcedentibus, Deus est summè & maxime cognoscens. ergo cognoscit etiam futura contingentia, alias enim non summè cognosceret. Supponendum est in præsentia, quod futurum contingens in præsentia idem valet quod effectus qui quando erit de factò: potest tamen non esse, & accipitur largè ut comprehendat effectus liberos, id est, qui à nostra libera voluntate procedunt.

¶ PRIMA conclusio. Deus cognoscit futura contingentia omnia. Hæc conclusio est fundamentalis omnium quæ dicenda sunt in hac q. huius art. & ita maxima cum diligentia probanda est.

¶ Primo arguitur ex Sacris literis. Primum testimonium est Plal. 32. quod adducitur à D. Thom. in loco allegato in argumento, sed contrà, *Qui fingit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* scilicet, hominum, opera vero hominum, ut homines sunt, sunt contingentia subiecta libero arbitrio, & ita in illo loco apertè significatur, quod Deus cognoscit futura contingentia. Secundum testimonium est Sapientia 8. ubi de diuina sapientia dicit sapiens. *Scit præsentia, & de futuris aspicit, & statim subditur. Signa & monstra scit antequam fiant, & euentus temporum & seculorum.* Tercium testimonium habetur Ecclesiastici 23. Quo in loco dixerat sapiens, *Quod oculi Domini multò plus lucidiores sunt super Solem, circumspectientes omnes vias hominum, & profundum abyssi, & hominum corda inuidentes in absconditis partes, & subdit rationem dicens, Domine, n. Deo antequam crearetur, omnia sunt agnita, &c.* quasi dicat. Quod Deus maxime differt à Sole, nā Sol solū alpicit præsentia, illuminas illa, Deus vero cō-

Prima conclusio.

Ad quartam huius quæstionis, est artic. quartus.

L I a spicit

spicit non solum presentia, sed etiam futura. Quartum testimonium est Isaia 41. ubi, cum Deus vellet ostendere suam diuinitatem, & improbare diuinitatem idolorum, inquit: *Accedant, & nuntient nobis quaecunque ventura sunt, &c.* & subdit statim: *Et quae ventura sunt, indicat nobis, annuntiate quae ventura sunt, & sciemus quia deus estis vos.* Vbi, tanquam signum diuinitatis ponitur praedictio futurorum, quod quidem testimonium explicabitur amplius articulo sequenti. Simile testimonium habetur Isa. c. 45. cum dicitur: *Hac dicit Dominus Sanctus Israel, piasse eius, ventura interroga me super filios meos, quasi dicat si vultis scire meam diuinitatem, interroga me de futuris.* Quintum testimonium habetur Isa. c. 48. cum dicitur: *Prædixi tibi ex tunc, antequam venirent indicari tibi, ne forte diceret, idola fecerunt haec, &c.* Ecce ego agnovi ea, quasi ostendat suam diuinitatem per hoc quod praedixit futura, cui consonat illud Hierem. c. 1. *Præquam te formarem in utero matris tuae.* Sextum testimonium habetur Ro. cap. 4. cum Paulus dicit de Deo, *vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt*, id est, ea quae non sunt in nostro tempore, sed in futuro erunt cognoscit Deus, quod quidem testimonium amplius explicabitur in sequentibus conclusionibus, ergo.

Diuus
Dionysius

Diuus Au-
gustinus.

¶ Secundo probatur conclusio ex testimoniis Sanctorum Patrum. D. Dionys. cap. 7. de diuinis nominibus, ubi inquit: *Antequam angeli fierent scientes & producens angelos, & cuncta alia intus & ab ipso (ut ita dicam) principio sciens & ad substantiam agentis, & hoc arbitror tradere eloquium, quando dicit: Quod scit omnia antequam fiant ipsa.* D. Augustinus, libro 4. de Trinitate, cap. 17. inquit loquens de visione qua Deus videt natura. *Tamquam si quisquam de montis vertice aliquem longe videat venientem & proximè in campo habitantibus, ante nuntiet, an ab angelis sanctis, quibus ea Deus per verbum sapientiam suam indicat, ubi & futura & praeterita sunt, &c.* Et tom. 5. lib. decimo de Civitate Dei, cap. 12. inquit de Deo. *Nam temporalia mouens temporaliter non mouetur, nec aliter nouit facienda quam facta, nec aliter inuocantes exaudit, quam inuocaturus videt.* Et lib. vi. de ciuitate Dei, cap. 21. *Deus autem, usque adeo non cum factum est tunc discit bonum, ut nihil eorum fieret si ei fuisset incognitum.* Dum ergo videt quia bonum est, quod nesci vidisset antequam fieret, non vixisse fieret, docet bonum esse non discit, &c. tom. 8. super Psalm. 43. *Omnia ista tanquam praeterita dicuntur cum futura sint, quia Deus & futura tam certa sunt tanquam praeterita sint, &c.* & super Psalm. 61. *Antequam fierent haec omnia, sciebantur ab illo a quo facta sunt, & quod scitis fecit.* ergo in verbo illo per quod fecit omnia, antequam fierent erant omnia. D. Hieronymus tom. 5. super Hieremiam cap. 28. in illis verbis. *Et abiit Hieremias in viam suam, ubi notat D. Hieronymus, quod cum pseudopropheta Ananias tuleret catenam de collo Hieremiae, & confregit illam nihil ei loquutus est, & tacuit, & adhibet rationem dicens. Nec dum ei Domino quid loqueretur fuerat reuelatum, ut tacite, & facto Hieremiae sancta scriptura demonstraret, nequaquam Prophetas loqui ex suo arbitrio, sed ex Domini voluntate, maxime de futuris, quorum solius Dei natura est.* Et in eodem tomo super cap. secundum Danielis aduertit, quod cum Rex Nabuchodonosor dixit Magis & Maleficis. *Somnium itaque dicite mihi, ut sciam quod interpretationem eius veram loquamini.* Responderunt illi, *non est homo super terram qui sermonem tuum Rex possit implere, &c.* exceptis dijs quorum non est cum hominibus conuersatio. Aduertit inquam dicens. *Consentire Magi, & omnis scientiae secularis literatura praescientiam futurorum non esse hominum, sed Dei.* Et idem docet tom. 7.

super cap. 6. Ecclesiastes in illis verbis. *Quid est quod futurum est, & super 5. 8. cum dicitur. Afflictio quippe hominis multa super eum, quia nescit quod futurum est, & omnes alij Sancti id ipsum docent, ergo.*

¶ Tertio probatur conclusio auctoritate omnium Scholasticorum. Omnes enim docent istam veritatem in primo, distinctione 38. & 39. & specialiter Diu. Thom. prima parte, questione decimaquarta, articulo decimo tertio, & questione 57. articulo tertio, & questione 86. articulo quarto, & in secunda secunda, questione 95. articulo primo, & primo contra gentes cap. 66. 67. & 68. & in questione 16. de demonibus, articulo septimo. & questione vnica de spiritualibus creaturis articulo quinto ad septimum. & questione de anima, articulo secundo ad quartum. & questione 8. de veritate articulo 12. Et idem tenent omnes Doctores, nullo excepto. ergo etiam a nobis tenendum est.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus: prima ratio est desumpta ex doctrina D. Augusti. *Quia scientia Dei est artificialis, cum sit causa rerum, ut docet D. Thom. prima parte, questione decimaquarta, articulo octauo.* Sci artifex ea quae nondum sunt artificia cognoscit, nam forma artis ex scientia artificis effluit in exteriorem materiam. ergo Deus per suam scientiam futura contingentia maxime cognoscit. Est enim Deus summus artifex rerum omnium per suam scientiam & sapientiam. Et ita Sapientia septimo dicitur, *Omni enim artifex docuit me sapientia.*

¶ Secunda ratio est. Quoniam ut supra dictum est in hac questione, totaliter Deus cognoscit virtutem & perfectionem suae essentiae, cum seipsum comprehendat, sed diuina essentia est representatiua omnium, non solum existentium in ordine ad nostrum tempus, verum etiam omnium aliorum quae futura sunt, nam diuina essentia est infinita simpliciter loquendo in esse representatiui, & omnia in illa continentur eminentissimo modo, ut iam saepe dictum est. ergo Deus cognoscit omnia illa. Confirmatur haec ratio. Nam omnia quae futura sunt, continentur in diuina essentia tanquam in causa quadam eminentissima, ac lubinde diuina essentia est similitudo futurorum, contingentium. ergo Deus cognoscit omnia futura contingentia.

¶ Tertia ratio est. Quia Deus scit omnia non solum quae sunt actu, sed quae sunt in potentia sua, & creaturae. ergo cognoscit futura contingentia. Probatur consequentia. Nam quaedam eorum quae sunt in potentia Dei & creaturae, sunt contingentia. Antecedens vero probatur. Quia ut dictum est, omnia illa continentur in diuina essentia altissimo modo tanquam in suprema causa. ergo cognoscit illa.

¶ Quarta ratio est. Quoniam futura contingentia quando actu fiunt in rerum natura in ordine ad nostrum tempus, cognoscuntur a Deo sine dubio aliquo, siquidem cognosci possunt a creatura, ergo antequam sint, cognoscuntur ab ipso Deo. Probatur consequentia, alias enim scientia Dei esset variabilis & mutabilis, & non esset tota simul, quod est impossibile; nam scientia Dei non habet successionem, nec varietatem, ut demonstrabitur articulo ultimo huius questionis.

¶ Quinta ratio est, ut dictum est supra q. 7. diuina cognitio mensuratur aeternitate. sicut etiam suum esse. sed omnia quae futura sunt, quaecumque sint contingentia, sunt praesentia in aeternitate; nam ut ibidem dictum est, diuina aeternitas ambit & continet omne tempus, sicut diuinum esse ambit & continet omne esse. ergo Deus cognoscit omnia futura contingentia. Vide plures rationes primo contra gentes.

gent. c. 66. Et istæ omnes amplius declarabuntur in sequenti conclusione.

Secunda
Conclusio.

¶ SECUNDA conclusio, veluti explicatiua præcedentis. Deus habet certam & infallibilem cognitionem omnium futurorum contingentium. hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex sacris literis in quibus hoc apertè significatur. Ita enim significatur in aliquibus testimonijs adductis pro præcedenti conclusione, in secundo enim testimonio dicitur, *signa & monstra scit antequam fiant*. Aduertendum illud vocabulum, *scit*, quod quidem importat certam & infallibilem cognitionem, & in quarto testimonio hoc significatur, & in omnibus testimonijs adductis in illo. Nam prædictio futurorum non esset signum diuinitatis nisi esset certa & infallibilis. Item adnotandum illud verbum, *que ventura sunt indicare*, &c. Illud enim certam & infallibilem cognitionem significat. Indicare enim est demonstrare ad oculum. In ultimo verò testimonio hoc apertissime significatur, dicitur enim ibi, *vocat ea que non sunt, tamquam ea que sunt*, in quo quidem testimonio significatur exacta & perfecta cognitio in eo quod dicitur, quod *vocat ea que non sunt*. Certitudo vero & infallibilitas significatur in eo quod dicit, quod *vocat ea que non sunt, tamquam ea que sunt*, ea vero que sunt certa & infallibili cognitione cognoscit, ergo similiter futura omnia contingentia cognoscit certa & infallibili cognitione.

¶ Secundò probatur conclusio ex testimonijs Sanctorum in locis adductis pro præcedenti conclusione, in quibus apertè significatur, quod cognitio Dei futurorum contingentium sit certa & infallibilis. Hoc significat D. Dionysius cum dicit: *Antequam angeli fieret, sciens & produciens angelos, scientia enim est certa & infallibilis*. August. *Nec aliter nouit facienda quam facta*, & idem significant omnes alij sancti, & scholastici in locis citatis, præcipuè D. Thomas in locis adductis.

Prima
ratio.

¶ Tertiò probatur conclusio rationibus, Prima ratio. Omnia futura contingentia sunt actu in ordine ad mensuram diuinæ cognitionis. ergo cognoscuntur à Deo certo & infallibiliter. Consequentia est euident, nam ea que sunt actu præsentia certo & infallibiliter cognoscuntur à Deo, siquidem certo & infallibiliter cognoscuntur à creatura. Antecedens verò probatur. Quia diuina cognitio mensuratur æternitate, vt iam supra demonstratum est, æternitas vero tota simul existens ambit & continet totum tempus, ita vt omnia præsentia, præterita & futura existant in ordine ad Dei æternitatem. ergo.

Secunda
ratio.

¶ Secunda ratio est. Nam quando cognoscitur effectus in sua causa completa & non impedita, talis cognitio est certa & infallibilis, sed Deus cognoscit futura contingentia in suis causis completis & non impeditis. ergo cognoscit illa certo & infallibiliter. Consequentia est euident. Maior probatur. Quoniam ex causa completa & non impedita, necessario sequitur effectus. ergo qui cognoscit effectum in causa completa, & non impedita necessario & infallibiliter cognoscit. Minor vero probatur. Quia Deus cognoscit futura in suis causis particularibus, quatenus ipsæ causæ particulares subiiciuntur determinationi & ordinationi diuinæ, & diuinæ dispositioni, quæ est prima causa rerum omnium. sed causæ particulares futurorum contingentium quatenus subiiciuntur diuinæ scientiæ & ordinationi, sunt determinatæ, & completæ, & non impeditæ ad producendum suos effectus. ergo Deus cognoscit futura contingentia quatenus sunt in suis causis determinatis & completis, & non impeditis. Confirmatur hæc ratio. Nam Deus per suam essentiam

cognoscit omnes causas creatas, nam est prima causa dans esse & virtutem omnibus causis, & scit quibus modis possint impediri. ergo Deus cognoscit certo & infallibiliter futura contingentia.

Tertia
ratio.

¶ Tertia ratio est. Quoniam diuinus intellectus propter suam maximam puritatem & abstractionem cognoscit res ad modum cognoscentis quod quid est, nam simplicissime & maxime vnité cognoscit definitiones & enuntiabilia. sed intellectus qui cognoscit quod quid est, certissime & infallibiliter cognoscit res etiam quando non existunt, vt patet cum comprehendit essentiam equi vel leonis quando non est. ergo diuinus intellectus certo & infallibiliter cognoscit futura contingentia etiam actu quando non sunt in ordine ad nostrum tempus. Vide rationes pro præcedenti conclusione, quæ etiam probant istam conclusionem. Hæc autem omnia exponenda sunt in sequentibus.

Tertia
Conclusio.

¶ TERTIA concl. Deus cognoscit futura omnia contingentia ita certo & infallibiliter, vt cognoscat illa intuitiue. Itaq; Deus cognoscit illa omnia maxima certitudine sicut illa, quæ cognoscuntur à nobis notitia intuitiua. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex sacris literis, in quibus apertè significatur quod notitia Dei, qua cognoscit futura contingentia, est notitia intuitiua. In illo enim testimonio Isa. c. 41. dicitur, *que ventura sunt indicare nobis*, vbi indicare futura ponitur tamquam signum diuinitatis. Indicare vero est proprium notitiæ intuitiue, & idem significatur in illo testimonio Rom. 4. cum dicitur, quod *vocat ea que non sunt, tamquam ea que sunt*, sed ea que actu sunt cognoscit scientia visionis certissima. ergo similiter omnia que futura sunt. Confirmatur hoc ex dictis sanctorum in locis supra citatis, qui etiam hoc significant, vt patet ex D. Aug. in 1. loco citato in 1. conclusi. Inquit, quod *videt Deus futura contingentia tamquam si quis de montis vertice aliquem longe videat venientem*, ergo.

¶ Secundò probatur conclusio ex doctrina omnium scholasticorum. Omnes enim conueniunt in hac veritate, D. Th. 1. p. q. 14. a. 9. vbi dicit: *Intelligere Dei (quod est eius esse) æternitate mensuratur, que sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, & in omnia que sunt in quocunque tempore, sicut in subiecta sibi præsentia*, & hac ratione docet quod est scientia visionis, & idem docet in eadem parte & q. 2. 13. & in aliis multis locis. Est tamen locus D. Th. optimus qu. vnica de scientia Dei ar. 12. vbi explicat rem istam tali exemplo dicens: *Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successiue, & hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret præsentia aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore sue visionis omnes transeuntes præsentia videret, nec tamen omnes simul præsentia, quia tempus sue visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul præsentia omnes videret, quamuis non omnes simul præsentia transirent. Vnde cum visio diuinæ scientiæ æternitate mensuretur que est tota simul, & tamen totum tempus includit, nec alicui partis temporis deest, sequitur vt quidquid in tempore geritur, non vt futurum, sed vt præsens videat, &c. ergo.*

¶ Tertiò probatur conclusio ratione desumpta ex doctrina D. Th. in omnibus istis locis. Quia omnia futura contingentia quantumuis futura sint in ordine ad nostrum tempus, in ordine ad æternitatem, quæ est mensura diuinæ cognitionis verè existant: nam æternitas ambit & continet omne tempus nostrum eminētissimo modo. ergo Deus cognoscit oia illa futura contingentia scientia visionis, nam scientia visionis est scientia rei præsentis.

L 1 3 ¶ Aduer-

¶ Aduertendum itaque est secundum istam conclusionem, quod illa quæ futura sunt in aliqua differentia temporis, cognoscit Deus cognitione etiam intuitiua: ceterum ea quæ nunquam futura sunt in aliqua differentia temporis, non cognoscit Deus scientia visionis, sed scientia simplicis intelligentiæ, quoniam non habent præsentialitatem in ordine ad mensuram diuinæ cognitionis, quod quidem docet D. Thom. in quæst. citata art. 9. vide ibi. Hæc autem omnia amplius declarabuntur in solutionibus argumentorum. Vnde ad argumenta facta in principio articuli, respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est quareuna huius quæstionis.

SVBARTICVLVS I.

Vtrum omne scitum à Deo, sit simpliciter necessarium,

ET ratio dubitandi à parte affirmatiua, est quæ ponitur in illo argumento. Nam omne scitum à creato intellectu est necessarium. ergo multo magis omne scitum ab intellectu diuino. In oppositum est, nam vt diximus, Deus cognoscit futura contingentia. ergo non omne cognitum & scitum à Deo est necessarium. De hoc dicemus copiose in solutione ad tertium, & quartum. Pro nunc breuiter dicendum est.

¶ Conclusio sit illud quod est scitum à Deo, nõ oportet quod sit necessarium absolute, & simpliciter, sed secundum quod subest diuinæ scientiæ. Hanc conclusionem docet D. Thom. 1. par. quæst. 14. art. 13. ad tertium. & in quæst. illa vnica de scientia Dei artic. 12. & idem docent omnes Thomistæ. ratio huius est. Quia quamuis sit contingens simpliciter & absolute, tamen in ordine ad diuinam scientiam est præsens. ergo capax est scientiæ diuinæ, vt sit. Et ita D. Thom. in secundo loco hic citato in solutione ad tertium, inquit, quod contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum à Deo, quia scitur ab eo secundum quod est iam præsens, & ita est capax scientiæ diuinæ certissimæ. Confirmatur hæc ratio. Certitudo diuinæ scientiæ non desumitur ab ipsis rebus, vt postea dicemus, nec mensuratur per illas sicut scientia nostra. ergo quamuis scitum ab intellectu nostro debeat esse certum & necessarium simpliciter & absolute, non tamen inde sequitur, quod scitum à Deo debeat esse necessarium simpliciter & absolute, quæ omnia infra explicanda sunt. Vnde ad argumentum factum respondetur negando consequentiam. Ratio differentie est duplex. Prima est. Quia cognitio & scientia diuini intellectus mensuratur æternitate, cui omnia sunt præsentia. Et hæc præsentialitas sufficit vt sciatur à Deo, intellectus vero noster cognoscit illa vt futura, & ita non potest scire illa certo, & infallibiliter. Secunda differentia est. Nam diuinæ scientiæ non accipit certitudinem, vel necessitatem ab ipsis rebus scitis, bene tamen scientia nostra.

¶ Ad secundum argumentum huius articuli.

SVBARTICVLVS II.

De ratione Diui Thomæ.

Vtrum res omnes quæ sunt, fuerunt, & erunt, sint præsentia in æternitate Dei

ET videtur quod non.

¶ Primo arguitur. Quoniam aliter sequitur, quod futura contingentia simpliciter sint: nam præsentia simpliciter desumenda est in ordine ad Deum. Consequens autem est falsum.

B¶ Secundo arguitur. Antichristus existit nunc in æternitate. ergo iam est creatus. Consequentia probatur, quia non potest existere verè & realiter nisi per creationem. hoc autem falsum est. Antichristus enim non est creatus nunc, sed creabitur.

¶ Tertio arguitur. Si res præteritæ, præsentia, & futura coexistunt æternitati Dei; sequitur quod coexistant sibi ipsis inter se. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis probatur, quia Adam qui fuit, non coexistit Antichristo, qui erit. ergo. Sequela probatur. Ea quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se. ergo quæ coexistunt vni tertio, scilicet, æternitati, coexistunt inter se.

¶ Quarto arguitur. Sequitur ex opposita sententia, quod istæ duæ contradictoriæ verificentur: Antichristus est in æternitate, & Antichristus non est in æternitate. Consequens autem est impossibile. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam affirmatiua iam præsupponitur vera secundum istam sententiam. Negatiua vero probatur. Ideo conceditur quod Antichristus est in æternitate, quia habebit esse in aliqua differentia temporis quam ambit æternitas. sed etiam in aliqua differentia temporis non habebit esse. ergo eadem ratione est concedendum, quod Antichristus non est in æternitate. Falsitas vero consequentis est manifesta. Videtur enim impossibile, quod duæ contradictoriæ verificentur in æternitate. Confirmatur argumentum. Antichristus habet non esse in æternitate. ergo. Antichristus non habet esse in æternitate. Consequentia videtur bona ab affirmatiua ad negatiua, variato prædicato penes finitum in infinitum. Autecedens vero probatur. Antichristus non habet esse in differentia temporis præsentis, cui respondet æternitas. ergo habet non esse in æternitate.

¶ Quinto arguitur. Si Deus cognoscit futura contingentia, prout iam existunt in æternitate; sequitur quod non cognoscit futura contingentia formaliter loquendo. Consequens autem est falsum. Nam Theologi communiter dicunt, quod cognoscit futura contingentia. Sequela vero probatur. Nam cognoscit illa prout sunt ei præsentia in æternitate. ergo non cognoscit illa formaliter loquendo, prout sunt futura.

E¶ In oppositum est. Quoniam vt dictum est in quadam ratione pro conclusionibus præcedentibus ex doctrina D. Thom. Omnia quæ sunt, fuerunt, & erunt, sunt præsentia in æternitate. ergo.

¶ In hac difficultate Scotus in 1. dist. 35. impugnatur sententiam D. Thom. multis argumentis, & aliqua illius adducta sunt hic, & idem faciunt fere omnes alij authores extra scholam D. Thom. Et est adnotandum, quod hic non disputamus de existentia quam habent res in diuina essentia tanquam in forma quadam altissima & eminentissima; nam vt iam



iam saepe diximus, omnia sunt in diuino esse eminenter, etiam illa quae non debent esse in aliqua differentia temporis. Disputatio igitur est de esse, quod habent extra suas causas in tempore futuro. Et in isto sensu.

¶ Conclusio. res omnes quae sunt, fuerunt, & erunt, sunt praesentes in aeternitate Dei, & coexistunt illi in suo esse reali, quod habent extra suas causas. Haec conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex sacris literis, in quibus aperte significatur, quod diuina aeternitas ambit & continet omne tempus, praesens, praeteritum, & futurum maxima cum eminentia, & perfectione, & per modum praesentialitatis, & simplicitatis, & huiusmodi loca adducta sunt supra quaest. 7. art. 3. & idem docent Sancti in locis ibi citatis. Item hoc docet D. August. elegantissime tom. 5. lib. 11. de ciuit. c. 21. cum ait loquens de Deo, *Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspiciat, vel quod praeteritum est respicit, sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe, lateque diuerso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter uidet, ut ut illa quidem quae temporaliter fiunt, & futura nondum sunt, & praesentia iam sunt, & praeterita iam non sunt, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat, &c. Nec aliter nunc, & aliter antea, & aliter postea: quoniam non sicut nostra: ita & eius quoque scientia ipsum temporum, praesentis, videlicet, & praeteriti, vel futuri varietate mutatur. Apud quem non est transmutatio, nec momenti obumbratio. Nec enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo intuitu simul adsunt cunctae quae nouit. Idem docet D. August. super Psalm. 49. in illis verbis, Pulchritudo agri mecum est. & term. 11. de verbis Apostoli, & in alijs multis locis. ergo,*

¶ Secundo probatur ex doctrina D. Tho. Hanc docet prima par. quaest. 14. art. 9. ubi dicit, *Quod aeternitas sine successione existens, totum tempus comprehendit, & sequitur: praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, & in omnia quae sunt in quocunque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter, & in art. primo idem docet. Omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, &c. Et idem dicit 1. contra gentes, cap. 67. 68. & in 2. sent. dist. 38. q. 5. & in quaest. illa unica de scientia Dei art. 12. ubi elegantissime loquitur. Hanc sententiam videtur tenere Magister sentent. in 1. dist. 35. circa finem, & omnes discipuli D. Thom. in locis citatis. Capreol. in 1. dist. 38. q. unica. Ferra. 1. contra gent. c. 67. Caiet. 1. par. in locis citatis, & omnes alij discipuli D. Tho. ergo.*

Prima ratio. ¶ Tercio probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Nam ut supra quaest. 7. potissime art. 3. dictum est. Aeternitas est vniuersalissima mensura ambiens & continens omne tempus, & aeternum, & omnia quae fiunt in tempore, mensurantur aeternitate, tanquam mensura quadam vniuersali, & excedente, & coexistunt illi. ergo omnia praeterita, praesentia, & futura coexistunt aeternitati, ac subinde sunt illi praesentia.

Secunda ratio. ¶ Secunda ratio est. Quoniam si res praeteritae, & futurae non sunt modo in aeternitate, sed praeteritae fuerunt in aeternitate, & futurae erunt in eadem aeternitate; sequitur quod in aeternitate Dei sit successio. consequens autem est falsum, ut supra definitum in loco citato. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam ideo in tempore nostro est successio, quia in ordine ad illud quaedam pars est praeterita, quaedam vero futura, & ita habet prius & posterius. ergo si idem reperitur in aeternitate, habebit prius & posterius.

¶ Ex dictis in hac conclusione colligitur fortissima ratio ad probandam tertiam conclusionem huius articuli, videlicet, quod Deus cognoscit futura contingentia intuitiua cognitione, prout sunt illi praesentia secundum esse quod habent in semetipsis extra suas causas naturales. Ad hoc quod aliquid cognoscatur intuitiue tanquam praesens, satis est, quod illud existat in ordine ad mensuram talis cognitionis, sed in ordine ad mensuram diuinam cognitionis, scilicet in ordine ad aeternitatem omnium, futura contingentia sunt praesentia, ut dictum est. ergo. Et ita dicitur a Diuo Augustino, & a Diuo Thoma in locis supra citatis. Considerandum itaque est, quod futurum contingens ut praesentialiter subiectum Deo, est capax diuinam cognitionis scientificae & certissimae & intuitiuae, & potest terminare talem diuinam cognitionem, & si non esset praesens in ordine ad mensuram diuinam cognitionis, non posset diuina cognitio scientifica intuitiua terminari ad illud: quod amplius explicabitur in sequentibus, quibus positus, respondetur ad argumenta facta in hoc subarticulo.

¶ Ad primum argumentum illius, quod est secundum argumentum articuli, respondetur, quod Deus cognoscit futura contingentia, scientifica, & intuitiua cognitione, quia sunt praesentia in aeternitate, ut dictum est, & D. Thom. in illo loco ibi citato voluit explicare, quod Deus ita certo, & infallibiliter cognoscit futura contingentia, ut sint subiecta illi praesentialiter, ac subinde cognoscit illa cognitione intuitiua. Vnde ad argumentum negatur minor. & ad probationem minoris respondetur, quod quamuis res futurae sint praesentes in aeternitate, non sequitur, quod sint in aeternitate. Nam actualis existentia simpliciter desumitur per ordinem ad mensuram adaequatam & propriam ipsius rei, quale est tempus, non tamen desumitur penes ordinem ad mensuram inadaequatam, & excedentem, qualis aeternitas. Et aduertendum est, quod ut iam supra diximus, aeternitas quamuis sit vnum nunc indiuisibile totum simul formaliter loquendo, eminet tamen continet infinita aeternitatis nostri temporis, cum ambiat & contineat totum tempus, sicut diuinum esse, quamuis simplicissimum sit, continet tamen perfectiones rerum omnium eminentissimo modo, & ita quamuis futurum contingens sit in aeternitate, non tamen est in omnibus instantibus aeternitatis, loquendo de illis, quae includit eminentissimo modo. Vnde illa propositio, futurum contingens est nunc in aeternitate praesens, vera est loquendo de nunc aeternitatis, non tamen de nunc temporis. Vide Caietan. optime loquendo in prima par. quaest. 14. art. 13.

¶ Ad secundum argumentum subarticuli, dicendum est iuxta dicta ad primum: quod sicut Antichristus est praesens in aeternitate, ita etiam est creatus verè & realiter in ordine ad aeternitatem: creabitur tamen, & non est creatus in ordine ad nostrum tempus. Itaque in ordine ad nostrum tempus, & nostram cognitionem creabitur, & hoc satis est ad hoc quod sit praesens in aeternitate, ut infra amplius dicemus. Est etiam aeternitas mensura altissima, & eminentissima. Vnde D. Thom. quaest. illa unica de scientia Dei art. 12. inquit, quod Deo qui mensuratur aeternitate futurum contingens non est futurum, sed praesens: nam est extra tempus, in ordine tamen ad nos est futurum. Sicut aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos, qui ante ipsum sunt; & aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul aspiceret. vide plura ibi.

¶ Ad tertium argumentum subarticuli. Sunt va-

riz solutiones quas constituit Caiet. in simili argumento 1. par. q. 18. art. 3. circa solutionem ad 1. vbi explicat D. Thom. illam maximam quæcunque sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se. vide illas ibi. Ad nostrum propositum dicendum est, quod vt iam diximus, æternitas quamuis sit mensura simplicissima, & maxime vna formaliter loquendo, virtualiter tamen & eminenter est multiplex, & ambit & continet omne tempus, & omnes partes temporis: vnde illa maxima, quæ coexistunt vni tertio, coexistunt inter se, intelligenda quando illud tertium est omnino vnum simplicissimum formaliter & eminenter. Æternitas vero non est vna eminenter, sed est amplissima mensura, vnde si illa coexistenter eidem instanti indiuisibili omnino formaliter & eminenter, coexistenter inter se, non tamen coexistunt eidem instanti omnino indiuisibili.

¶ Ad quartum argumentum subarticuli respondetur, quod in æternitate non dantur duæ contradictoriæ veræ, sed solum illa est vera, Antichristus est in æternitate. Propositio vero negatiua est falsa; nam quamuis ita sit, quod eadem res habeat varios & diuersos status in ordine ad æternitatem, si quidem habet varios & diuersos status in tempore, quod coexistit in æternitate; nihilominus tamen illa negatio fertur in illa propositione supra totam æternitatem, quæ ambit omnes temporis differentias, & ita non est satis ad veritatem illius propositionis, quod Antichristus non habeat esse in aliqua temporis differentia, sed necessarium est, quod in nulla temporis differentia habeat esse. Secundo respondetur secundum sententiam Caiet. 1. par. q. 14. art. 13. qui videtur asserere, quod non sit inconueniens, quod duæ contradictoriæ sint, & verificentur in eodem nunc æternitatis, quoniam est excessiua mensura, & non est omnino indiuisibile eminenter & virtualiter. Sicut non est inconueniens concedere, quod istæ propositiones Petrus est albus, Petrus non est albus deuntur veræ si ly (est) vniat pro vnicio integro anno, tunc enim propriæ non sunt contradictoriæ; nam contradictio proprie loquendo debet esse in ordine ad idem instans omnino indiuisibile. Ad confirmationem, prima solutio est iuxta hanc vltimam solutionem. Secunda verò iuxta primam & secundum illam dicendum est, quod illa propositio Antichristus habet non esse in æternitate, non est concedenda, quia constat ex terminis contradictorijs. Nam æquiualeat huc, Antichristus est non ens. Cæterum aliæ propositiones similes concedendæ sunt, v. c. si Petrus in vno tempore est albus, & in alio niger, istæ propositiones sunt veræ, Petrus in æternitate est albus, similiter Petrus in æternitate est non albus. Et tunc non valet consequentia, Petrus in æternitate est non albus. ergo Petrus in æternitate non est albus. Ratio huius est, quia ille locus arguendi ab affirmatiua ad negatiua, variato prædicato penes finitum in infinitum, solum habet locum quando copula est de simplici inherenti. Ita quod formaliter & virtualiter solum importat tempus præsens, æternitas autem, vt iam supra dictum est, importat & includit omne tempus. Est bonum simile, si ly est, vt iam diximus, vniat pro toto anno, non valet consequentia, Petrus in hoc anno est non albus. ergo Petrus in hoc anno non est albus. Supposito quod in vna parte anni sit albus, & in altera niger, & est aliud exemplum melius, nulla facta suppositione in verbo de præterito, quoniam includit totum tempus præteritum hæc enim consequentia nihil valet. Petrus fuit non albus. ergo Petrus non fuit albus, & instatur in casu quo in tempore præterito aliquando fuerit albus, & aliquando niger, ita in proposito.

¶ Ad quintum argumentum subarticuli respondetur breuiter, quod ex parte obiecti secundarij Deus non cognoscit futura contingentia, prout sunt præsentia in mensura quadam excessiua & inadæquata, sunt tamen futura contingentia, prout sunt in propria mensura, imò Deus cognoscit, quod sunt futura in ordine ad propriam mensuram. Et ita cognoscit futura contingentia. Ex dictis in isto subarticulo dissoluitur secundum argum. huius articuli, vt iam ex dictis patet.

¶ Ad tertium argumentum articuli.

SVBARTICVLVS III.

Verum certitudo & infallibilitas diuina cognitionis circa futura contingentia, desumatur solum ex præsentia eorum in æternitate.

ET videtur quod solum desumitur ex præsentia eorum in æternitate.

¶ Primo arguitur tertio argumento facto in articulo. Nam D. Thom. in loco ibi citato, & in omnibus locis, vbi agit de re hac, certitudinem diuinæ scientiæ, & infallibilitatem circa futura contingentia deducit ex præsentia futurorum contingentium in æternitate. ergo inde solum desumenda est.

¶ Secundo arguitur. D. Thom. in eodem loco primæ partis expressè dicit, quod quando consideratur futurum contingens in sua causa, consideratur vt futurum contingens nondum determinatum ad vnum; nam causa contingens se habet ad opposita, & ita futurum contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Vnde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. ergo secundum doctrinam D. Thom. scientiæ diuinæ certitudo circa futura contingentia solum desumitur ex præsentia eorum in æternitate. Confirmatur primo argumentum ratione deducta ex eadem doctrina.

D Quia futurum contingens vt sic, non habet necessariam connexionem, alias enim non esset futurum contingens. ergo non potest certo & infallibiliter cognosci per suam causam, sed solum per præsentiam eius in æternitate. Confirmatur secundo argumentum, loquendo de futuro contingenti in ampla acceptione; nam futurum quod dependet ex libera hominis voluntate, etiam consideratum in ordine ad suam causam determinatam est indifferens. ergo non potest certo cognosci. Consequentia est eundem. Antecedens probatur. Nam voluntas semper manet libera ad producendum talem effectum.

¶ Tertio arguitur. Saltem sequitur, quod peccatorum non possit Deus habere certam & infallibilem cognitionem, nisi vt habeat præsentiam in æternitate. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis est manifestata, ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 14. art. 10. vbi expressè docet, quod Deus cognoscit peccata. Sequela probatur. Diuina voluntas non determinat voluntatem creatam ad peccandum. sed relinquit illam indifferentem, & liberam, taliter quod ille effectus solum pendet a libera voluntate. sed per causam indifferentem & indeterminatam non potest certo & infallibiliter cognosci effectus. ergo.

¶ Quarto arguitur ad probandum, quod Deus nullo modo certo & infallibiliter cognoscat futura contingentia. Idea alicuius rei, quæ est in Deo, per quam

quam cognoscit rem illam, non representat prædicata accidentaria & contingencia, quæ conueniunt rebus representatis in tali idea. ergo non representat existentiam futuri contingentis extra suas causas, ac subinde non cognoscit illam. Vltima consequentia probatur. Nam quod non representatur in idea, non cognoscitur à Deo. Prima verò consequentia probatur, quia existètia, vt supra dictum est, est prædicatum accidentarium, & contingens omnibus rebus. Antecedens vero probatur. Idea representat naturaliter & necessario, ergo solum representat eas, quæ necessario, & naturaliter conueniunt rebus, & non prædicata accidentaria & contingencia rebus. Confirmatur, & explicatur argumentum. Representatio non potest separari ab idea, cum sit illi intrinseca & naturalis, at vero existentia potest separari à rebus creatis, cum conueniat illis contingentibus. ergo non representat existentiam.

¶ In oppositum est. Quia vt diximus in secunda conclusione huius articuli in secunda ratione illius, Deus non solum cognoscit futura contingentia, prout præsentia in æternitate, sed etiam prout sunt in suis causis perfectis, completis, & determinatis, ergo. In hac difficultate aliqui etiam ex Thomistis existimant, quod certitudo & infallibilitas diuinæ cognitionis solum debet pensari ex eo quod cognoscuntur à Deo in æternitate; ita quod si Deus, solus cognosceret futura contingentia in suis causis, eius cognitio non esset certa & infallibilis, sed coniecturalis. Ista sententia habet aliquale fundamentum in D. Thom. in locis citatis in 1. & 2. argumento lubariculi, & in isto sensu accipitur eius doctrina, & impugnatur à Durand. in 1. dist. 38. q. 3. & ab Aureolo citato à Capreol. in eadem dist. q. 2. Ferr. 1. contra gent. cap. 67. tenet, quod futura contingentia quæ strictè & propriè sunt futura contingentia, possunt certo & infallibiliter cognosci in suis causis, futura vero contingentia strictè sunt effectus causarum naturalium, vt quod arbor producat fructum suo tempore; nam licet arbor sit causa naturalis, eius effectus potest impediri, futura vero contingentia in ampla acceptione nullo modo possunt certo cognosci in suis causis: dicuntur vero futura contingentia isto modo, quæ dependent ex libera voluntate.

¶ Ad explicationem huius difficultatis, & difficultatis propositæ in subarticulo præcedenti. Supponendum est cum Caiet. in 1. parte loco sæpissime citato, quod futura possunt comparari ad suas causas dupliciter. Vno modo vt ad causas indeterminatas ad producendum talia futura. Et futura isto modo non sumuntur vt futura, sed vt penitus contingentia. Alio modo possunt comparari ad suas causas, vt determinatas & completas ad illorum productionem magis quam ad oppositum, vel cum exclusionem oppositi. Et futura isto modo sumuntur quidem vt futura, discedunt tamen à contingentia, secundum quod est maior vel minor determinatio, & si est totalis determinatio, totaliter discedunt à contingentia: quo posito.

¶ PRIMA conclusio. Deus certo & infallibiliter cognoscit futura contingentia, non solum prout sunt præsentia in æternitate, verum etiam prout sunt in suis causis determinatis & completis. Et hanc conclusionem intelligimus de futuris contingentibus acceptis etiam largo modo, etiam de illis qui pendent ex libera voluntate. Itaque infallibilitas & certitudo diuinæ cognitionis circa futura contingentia, non solum pensatur ex eo quod cognoscuntur à Deo, prout sunt præsentia in æternitate, verum etiam prout cognoscuntur in suis causis determinatis. Ita quod, si Deus non cognosceret futura con-

tingentia tanquam præsentia in æternitate, sed solus in causis ipsorum, eius cognitio esset certa, & infallibilis. Ista conclusio ita explicata, est contra auctores citatos, sed probatur.

¶ Primo probatur conclusio auctoritate D. Tho. qui tenet istam sententiam in prima parte, in loco sæpe citato, vt dicemus in solutione ad primum argumentum & secundum. Docet etiam istam sententiam, primo contra gentes. cap. 67. in tertia ratione. Vbi expressè docet, Deum cognoscere certo, & infallibiliter futura contingentia, prout sunt in suis causis determinatis & completis, & idem dicit in alijs locis. Et idem docet Caiet. in loco citato in fundamento, & omnes alij Thomistæ. ergo.

¶ Secundo probatur conclusio ratione, & quidè quod cognoscit futura contingentia, prout sunt in suis causis, probatur. Nam Deus cognoscit omnia etiam contingentia, secundum omnem modum quæ habent, sed futura contingentia habent esse in suis causis. ergo ita cognoscit illa. Item nam Deus cognoscit, quod modo Antichristus non existit in nostro tempore, & quod erit. ergo cognoscit quod habet esse in suis causis. Quod vero cognoscit futura contingentia certo, & infallibiliter, probatur. Quia Deus cognoscit futura in suis causis, quatenus ipse causæ particulares subiunguntur determinationi, & dispositioni diuinæ scientiæ, & voluntatis (quæ est prima causa) sed tales causæ particulares futurorum contingentium quatenus subiunguntur diuinæ scientiæ, sunt determinatæ & completæ, & non impediunt ad producendum suos effectus. ergo Deus certo & infallibiliter cognoscit futura contingentia prout sunt in suis causis determinatis non impeditis. Minor est nota. Maior probatur. Deus cognoscit omnes causas creatas per suam essentiam, prout est prima causa dans esse, & virtutem omnibus causis. ergo.

¶ Confirmatur argumentum. futura contingentia prout sunt in suis causis completis, & determinatis, iam sunt saltem virtualiter, cum effectus in sua causa completa, & determinata contineatur. ergo possunt certo & infallibiliter cognosci ab ipso Deo, Deus enim certo, & infallibiliter cognoscit futura contingentia, quia sunt præsentia in æternitate.

¶ Circa istam conclusionem, & conclusionem præcedentis articuli, nota primo, vt illas declaremus. Quod infallibilitas, & certitudo diuinæ cognitionis circa futura contingentia, non desumitur aut ex præsentia eorum in æternitate, aut ex causis eorum completis, & determinatis. Quia infallibilitas, & certitudo est maxima perfectio diuinæ cognitionis, & ita non desumitur ab obiecto extrinseco, sed ex ipsa diuinæ scientia sumitur, aliis enim perfectio Dei intrinseca penderet ex creatura. Item. Quia vt docet D. Thom. 1. par. loco sæpe citato ar. 8. ad tertium, & in alijs multis locis: scientia Dei non mensuratur ab ipsis rebus, sed potius res ipsæ mensurantur à diuinæ scientia, & accipiunt perfectionem ab illa, & ita diuinæ scientia non accipit perfectionem, & certitudinem, & infallibilitatem ab ipsis rebus. Nihilominus tamen conditio necessaria est, quod futura contingentia sint præsentia in æternitate, vel in suis causis completis, vt futura contingentia sint obiectum diuinæ cognitionis certæ, & infallibilis: & ita dicit Caietan. Quod aliud est scientiam Dei capere certitudinem ex sessione Sortis, & aliud est sessionem Sortis non esse capax, vt sit terminus certæ Dei notitiæ, nisi secundum quod est in se certa, & in actu. Et ita futurum contingens, vt præsens in æternitate, vel vt habet esse in suis causis completis, & perfectis, est capax vt sit terminus diuinæ

Prima conclusio.

diuinæ cognitionis certæ, & infallibilis, & subditur certæ, & infallibili cognitioni, & ut præsens in æternitate est notum; ac vero prout est in suis causis completis, & determinatis, & ut stant sub prima causa, etiam est certum; nam ut sic est iam certum, & veluti præsens. Et ita intelligitur D. Thom. & alij, eum dicunt. Quod ad infallibilitatem diuinæ cognitionis est necessarium, quod futura contingentia sine præsentia in æternitate, vel quod sint in suis causis completis, & determinatis.

¶ Secundo notandum est specialiter circa istam conclusionem. Quod quamuis causæ contingentes prout subiiciuntur determinationi primæ causæ, sint determinatæ, & completæ ad operandum in sensu composito; tamen simpliciter, & in sensu diuiso contingentes manent, & indeterminatæ, & incompletæ, & ex consequenti earum effectus simpliciter, & absolute sunt appellandi futura contingentia, ut postea dicemus. Vnde Deus ex parte cognoscentis, & ex parte obiecti primarij, & immediati suæ cognitionis cognoscit futura contingentia in suis causis, prout sunt determinatæ, & non impeditur, ac ex parte obiecti secundarij cognoscit ipsa futura contingentia, prout sunt in causis indeterminatis, incompletis, & impedibilibus. Itaque optimè cognoscit Deus, quod Antichristus nunc habet esse in causis contingentibus, & quæ possunt impediri circa productionem illius, cognoscit enim causas incompletas, & indeterminatas in se ad producendum Antichristum, determinatas tamen & completas, ut stant sub prima causa, quæ est primum obiectum diuinæ cognitionis.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Futura contingentia prout sunt in suis causis indeterminatis, & impedibilibus, non possunt cognosci certo, & infallibiliter, ac subinde non cognoscuntur à Deo. Hæc conclusio habet duas partes: prima pars probatur.

¶ Primo probatur autoritate D. Thom. in 1. par. loco sæpe citato, ubi dicit. Quod futurum contingens prout est in sua causa, non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Et idem docet in alijs multis locis. Et idem docet Caiet. ibidem, & omnes alij expositores D. Thom. ergo.

¶ Secundo probatur hæc pars ratione illius. Nā futurum contingens prout habet esse in sua causa, indeterminata, habet se ad opposita, nam causa illius est contingens, ergo non potest cognosci certitudinaliter, & infallibiliter, si consideretur secundum istam rationem. Itaque futurum contingens, ut sic consideratum, non subditur per certam cognitionem alicui, nec est capax, ut sit terminus certæ cognitionis.

¶ Secunda pars conclusionis probatur. Quia Deus non potest habere cognitionem quæ non sit perfecta, sed cognitio talis futuri contingentis, prout est in sua causa incompleta, & indeterminata est imperfecta, ergo non potest esse in Deo. Consequentia est euidentis. Minor in qua est difficultas probatur. Nam talis cognitio est fallibilis, & coniecturalis, & non certa.

¶ Confirmatur argumentum; nam Deus non potest habere cognitionem probabilem, & opinatiuam, imò non potest esse à Deo talis cognitio, quoniam est fallibilis, & incerta, sed talis cognitio futuri contingentis prout est in sua causa, est fallibilis & incerta, ergo non reperitur in Deo.

¶ Ad primum argumentum subarticuli, quod est rectum articuli respondetur. Quod D. Thom. in illo loco voluit completè & perfectè explicare omnem modum quo Deus certo & infallibiliter cognoscit futura contingentia non solum in suis causis perfectis & completis, verum etiam prout subij-

ciuntur præsentialiter diuinæ cognitioni præcipuè. Quia si semel admittimus præsentiam futurorum contingentium in æternitate, facillimè intelligitur, quod diuina cognitio circa illa sit certa & infallibilis.

¶ Secundo respondetur, quod D. Thom. in illo loco voluit explicare, quod Deus habet ita certam, & infallibilem cognitionem futurorum contingentium, quod est intuitiua. Itaque non cognoscit illa scientia simplicis intelligentiæ, sicut illa quæ nunquam futura sunt, sed notitia intuitiua & scientia visionis.

¶ Ad secundum argumentum subarticuli respondetur, quod loquitur de futuro contingenti considerato in sua causa indeterminata. Quod videtur colligi ex eo quod dicit D. Thom. prout est in sua causa in singulari. Nam statim dicit D. Thom. in plurali, Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis. Vbi aperte significat, quod Deus cognoscit futura contingentia in suis causis determinatis, & completis. Et ita ponit distinctionem inter hoc, quod est cognoscere futurum contingens in sua causa, & in suis causis.

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod futurum contingens, si consideretur in ordine ad suam propriam causam indeterminatam, non habet necessariam connexionem. Et ita secundum istam rationem non potest certo & infallibiliter cognosci: ceterum si consideretur in ordine ad suam causam completam & determinatam, habet necessariam connexionem ex suppositione, ita ut necessariò sequatur. Et ita secundum istam rationem est capax, ut sit terminus certæ & infallibilis cognitionis.

¶ Ad secundam confirmationem, qua conuincitur Ferra. ad asserendum, quod futurum contingens in ampla acceptione, non potest cognosci certo, & infallibiliter in suis causis, respondetur, quod eadè est ratio de futuro contingenti in ampla acceptione, atque de futuro contingenti, strictè loquendo. Vnde ad argumentum respondetur idem, quod talis effectus, si consideretur in ordine ad suam causam indeterminatam & incompletam, est indifferens, ceterum si consideretur in ordine ad suam causam completam, & determinatam, habet quandam necessitatem, ac subinde non manet omnino indifferens, & ita potest terminare certam, & infallibilem cognitionem. Et quamuis voluntas absolute maneat libera, effectus tamen secundum illam rationem aliquo modo necessariò sequitur, scilicet, in sensu composito.

¶ Ad tertium argumentum subarticuli, respondetur pro nunc (nam de hoc magis in particulari disputare pertinet ad alium locum) respondetur inquam negando consequentiam. Et ad eius probationem dicendum est primo. Quod malum culpæ futurum cognoscitur à Deo per ideam boni oppositi. Quia ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 14. art. 10. per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala.

¶ Secundo dicendum est, quod voluntas creata infallibiliter deficeret circa quamcunque materiam virtutis, nisi efficaciter determinaretur à diuina voluntate ad bene operandum. Vnde eo ipso quod Deus cognoscit suam voluntatem non determinatam ab æterno voluntatem creatam ad bene operandum in materia, verbi causa, iustitiæ, cognoscit euidenter, quod creata voluntas peccabit, & deficiet circa materiam illius virtutis, & ita alia futura contingentia cognoscit Deus in suis causis, prout sunt determinata à prima causa, malum vero culpæ futurum, cognoscit in sua causa, quatenus non est determinata à prima causa ad bene operandum.

¶ Ad

¶ Ad quartum argumentum subarticuli respondetur, quod idea quoad actualem existentiam, & quoad prædicata contingentia, non repræsentat naturaliter, & necessario simpliciter loquendo, sed tantum in sensu composito, videlicet, supposita determinatione libera diuinę voluntatis circa ipsos effectus creatos, quod quidem vt explicemus. Adnotandum cum D. Tho. 1. par. quæst. 15, art. 3. Quod idea completè & consummatè sumpta, non solum est forma, & principium cognitionis, verum etiam productionis, & generationis rerum. Et ita docet Diu. Thom. ibidem. Quod est principium operandi per modum formę exemplaris. Idea vero, prout est principium operandi intrinsecè includit liberam, determinationem diuinę voluntatis; nam non potest esse principium operandi, nisi adiuncta voluntate, & illorum dumtaxat effectuum, quos libera voluntas decreuit ab æterno producere in tempore, & ita idea habet quod sit repræsentatiua futurorum, contingentium per modum causę exemplaris, quatenus repræsentat essentiam diuinam, prout est voluntas Dei, vel melius, prout est forma cognita ab intellectu diuino per modum voluntatis diuinę circa creaturas producendas. Ex quo colligitur solutio aperta argumenti. Caietan, in loco sæpe citato etiam respondet huic argumento optimè, & late, nos tamen breuiter dicemus, quod ipse resolutoriè ad finem, dicit etenim quod idæz se extendunt ad repræsentandas veritates contingentes. Quia cum essentia diuina sit, & ratio intelligendi omnia vt principium, & ratio intelligendi omnia vt obiectum, & ipsa vt principium, & vt species intelligibilis, sit sufficiens repræsentatiuum omnium, vt supra diximus, & etiam veritatum contingentium, oportet quod ipsamet vt obiectum, sit etiam sufficiens ratio omnium etiam veritatum contingentium, alias enim ipsa vt obiectum nõ adæquaret seipsam, vt speciem intelligibilem, quod implicat. Et sic cum idæz sint ipsa essentia, vt est obiectiua ratio rerum, consequens est, quod se extendant etiam ad veritates contingentes.

¶ Ex dictis in isto subarticulo soluitur tertium argumentum articuli.

¶ Ad quartum argumentum articuli.

SVBARTICVLVS IV.

Vtrum futurum contingens, verbi causa, Antichristus erit, sit simpliciter necessarium, prout subest scientiæ diuinæ.

Itaque dubium est, an diuina scientia imponat necessitatem rebus, hic autem loquimur de scientia Dei in ratione scientiæ, non quatenus est causa rerum. Et videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primo arguitur quarto argumento factò in illo articulo. Quia illa est bona consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit. Antecedens vero est simpliciter necessarium, tum quia est æternum, tum etiam quia est propositio de præterito vera, ac subinde debet esse necessaria, ergo consequens simpliciter est necessarium. Confirmatur hoc argumentum, nam D. Thom. 1. par. q. 14. art. 13, ad secundum expressè dicit, quod illud antecedens est necessarium absolute, ergo etiam consequens erit necessarium absolute: nam in bona consequentia, si antecedens est necessarium, consequens est necessarium eodem modo.

¶ Secundo arguitur, omne scitum à Deo neces-

sarium est ita esse, sicut omne scitum ab Angelo, vel ab homine, sed Deus verè, & simpliciter scit Antichristum futurum, ergo simpliciter loquendo est necessarium, quod Antichristus sit. Confirmatur argumentum. Quia scientia Dei longè certior est, quam scientia angelica, vel humana de futura eclipsi, sed id quod docet scientia nostra, vel angelica necessario eueniet, ergo id quod docet scientia Dei, necessario etiam eueniet.

¶ Tertio arguitur, ista cõsequentia bona est, Antichristus non erit, ergo Deus non sciuit illum futurum. sed antecedens per se absolute est possibile, cum non sit simpliciter necessarium. ergo similiter consequens, ac subinde, vel ad præteritum est potentia, & potest Deus facere quod non habuerit scientiam Antichristi futuri, cum tamen habuerit, quod est contra illud, quod dicit Arist. 6. Eth. cap. 2. quod hoc tantum priuatur Deus, quod factum est in seipsum reddere possit. Vel dicendum est, quod supposita scientia Dei non est potentia ad cõtrarium, ac subinde est simpliciter necessarium.

¶ Quarto arguitur, supposito quod Deus habeat scientiam de damnatione alicuius, v. c. Petri, tunc est argumentum, si Deus illam scientiam quam habet reuelaret ipsi Petro, stultum esset in contrarium pugnare: nam sciret euidenter euentuum infallibiliter. ergo diuina scientia imponit necessitatem rebus. Probatur consequentia. Quia quod Deus scientiam suam reuelet Petro, vel non reuelet, non imponit maiorem necessitatem rebus, nec etiam maiore necessitatem scientiæ.

¶ Quinto arguitur, Deus cognoscit futura contingentia, vt diximus in præcedenti subarticulo, nõ solum vt sunt præsentia in æternitate, verum etiam in suis causis completis, & determinatis, ergo cognoscit illa vt simpliciter necessaria, ac subinde sunt necessaria simpliciter. Probatur consequentia. Futura enim contingentia habent necessariam connexionem simpliciter loquendo cum suis causis completis, & determinatis: nam sicut risibile habet necessariam connexionem cum animali rationali: ita etiam futurum contingens habet necessariam connexionem cum sua causa completa. Confirmatur argumentum, & explicatur, Qui cognoscit risibile per animal rationale, cognoscit aliquid necessarium simpliciter, quoniam risibile necessario sequitur ex animali rationali, ergo qui cognoscit futurum contingens in sua causa completa, & determinata, cognoscit aliquid simpliciter necessarium: nam futurum contingens etiam sequitur necessario ex causa completa, & determinata.

¶ In oppositum est, Deus per suam scientiam sciit, quod Antichristus futurus est futurum contingens, ergo ita est reuera, quod futurum contingens, ac subinde non est necessarium simpliciter, nec eius scientia imponit necessitatem rebus.

¶ In huius rei expositionem. Nota primo, quod scientia Dei dupliciter considerari potest: vno modo in quantum est scientia præcisè loquendo, & vt est speculatiua: alio modo cõsiderari potest in quantum est causa rerum scitarum, & vt est practica: & in præsentia potissimum disputatur de diuina scientia, vt scientia est præcisè loquendo, vt iam supra diximus, quamuis aliquid dicatur de illa, vt est causa ipsarum rerum.

¶ Secundo notandum est, quod ipsa scientia Dei, vt scientia est, & vt speculatiua dupliciter est necessaria in seipsa. Primo modo, quia est immutabilis; nam Deus secundum omnem rationem est immutabilis, & etiam in ratione scientis, vt dicitur amplius in hac quæstione artic. ultimo. Secundo modo est necessaria, quia est certa, & infallibilis, & quidem

quidem prius necessitas, est necessitas secundum quid, & ex suppositione loquendo, non de scientia simpliciter intelligenti; nam illa simpliciter, & omnibus modis est necessaria in ratione scientiæ, sed de scientia visionis, & specialiter respectu futurorum contingentium. Secunda vero necessitas etiam in scientia visionis potest appellari necessitas simpliciter, quoniam infallibilitas, & certitudo, ut iam diximus, est intrinseca, & potissima perfectio scientiæ, ut scientia est: in præsentia verò disputatio est de necessitate ex parte obiecti scientiæ diuinæ, non de necessitate ipsius scientiæ in se, prout est intrinseca Dei perfectio.

¶ Tercio notandum est, quod aliud est, aliquid esse necessarium, aliud vero esse aliquid infallibile. Nam necessarium per se loquendo, non importat ordinem ad aliquid extrinsecum, sed intrinsecam rei dispositionem: infallibile vero formaliter loquendo, importat respectum ad potentiam cognoscitiuam. Infallibile enim ex eo dicitur, quod non fallitur potentia circa illud obiectum, quibus positus fundamentis est.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Futurum contingens, verbi causa, Antichristus erit, non est simpliciter necessarium, prout subest scientiæ Dei. Itaque scientiæ Dei non imponit necessitatem rebus. Hæc conclusio est certa secundum fidem, & est primum principium religionis Christianæ, præcipue loquendo de futuris contingentibus largo modo.

¶ Primo probatur ex Sacris literis. In illis enim dicitur, quod Deus scit multa opera hominum, quæ sunt futura contingencia, & quæ debent euenire contingenter, secundum fidem, & non necessariò simpliciter. Deut. 31. *Scio enim cogitationes eius quæ facturus sit hodie.* Psalm. 32. *qui fingit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Omnia enim ista opera sunt libera, quæ dependent ex libero arbitrio, ut constat, ac subinde sunt contingencia, ergo scientia Dei non imponit necessitatem rebus: hoc ipsum docent omnes Sancti: Et etiam Scholastici, specialiter D. Thom. 1. par. q. 14. artic. 13. ad secundum. Et in alijs multis locis supra adductis de futuris contingentibus, & idem docent omnes Thomistæ. De quo amplius dicitur in solutionibus argumentorum subarticuli.

¶ Secundo probatur conclusio. Ut diximus ultimo notabili, necessariam dicit intrinsecam rei dispositionem, & non ordinem ad extrinsecum, sed scientia Dei ut scientia est, non ponit aliquam dispositionem intrinsecam in futuro contingenti: nam præcisè, ut scientia est, non est causatiua, & productiua: ergo scientia Dei ut sic, non imponit necessitatem rebus. Confirmatur argumentum, & explicatur. Scientia Dei ut sic est speculatiua, non practica ad modum scientiæ creatæ, sed scientia creata non imponit necessitatem rebus, ut constat. Ex eo enim quod Angelus, vel homo aliquid sciat, non imponit necessitatem rei scitæ, ergo nec scientia Dei ut sic imponit necessitatem rebus, & hoc est, quod dicit D. Thom. in solutione ad secundum & tertium, cum dicit, quod hoc, quod dicit esse scitum à Deo, non importat aliquam qualitatem, vel dispositionem subiecto inhzrentem. De his plura dicentur in solutionibus argumentorum.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Futurum contingens prout subest scientiæ diuinæ, est necessarium secundum quid, & simpliciter infallibile. Hanc conclusionem quantum ad primam partem, docet D. Thom. 1. par. loco allegato, ubi D. Thom. dicit. *Quod consequens huius consequentiæ, Deus scit Antichristum futurum: ergo ita erit, est necessarium secundum quid, & prout subest diuinæ scientiæ.* Et idem dicit in

alijs multis locis, & idem tenent omnes Thomistæ, & fere omnes Theologi, asserentes, quod consequens est necessarium in sensu composito, non in sensu diuiso, & ita est necessarium secundum quid, & probatur.

¶ Primo probatur hæc prima pars: ut iam sæpe dictum est. Deus cognoscit futura contingencia prout præsentia sunt in sua æternitate: itaque futura contingencia in ordine ad diuinam scientiam verè sunt, sed ut dicit Arist. 1. Perihet. *Omne quod est quando est, necesse est esse.* ergo futura contingencia prout cognoscuntur à Deo, & prout subsunt diuinæ scientiæ, sunt necessaria secundum quid. Confirmatur argumentum, & explicatur: nam id quod cognoscitur à me notitia intuitiua, & in præsentia, est necessarium secundum quid, & ex suppositione, scilicet, dum est, ergo similiter id quod cognoscitur à Deo notitia intuitiua, & in præsentia erit necessarium isto modo: futura vero contingencia cognoscuntur à Deo intuitiue, & in præsentia, ergo sunt necessaria secundum quid, & ex suppositione.

¶ Secundo probatur hæc pars. Deus cognoscit futura contingencia prout sunt in suis causis completis & determinatis, ut iam diximus. Sed futura contingencia prout sunt in suis causis completis & determinatis, habent quandam necessitatem secundum quid, sic adeo, ut non possint aliter se habere, ut constat, ergo futura contingencia, ut subsunt diuinæ scientiæ, habent necessitatem secundum quid, ex suppositione.

¶ Secunda pars huius conclusionis probatur eisdem argumentis, ut diximus in tertio notabili, infallibile importat respectum, & ordinem ad potentiam cognoscitiuam, taliter quod non fallatur potentia cognoscitiua circa illud obiectum, sed potentia cognoscitiua diuina non potest falli circa futura contingencia: nam cognoscit illa in sua præsentia, & per causas determinatas. Ergo futura contingencia, ut subsunt diuinæ scientiæ, sunt infallibilia simpliciter loquendo. Confirmatur argumentum, quod scitur a creatura, vel quod cognoscitur intuitiue, & in præsentia, & per causam completam & determinatam, est simpliciter infallibile, ergo multo magis futurum contingens scitum ab ipso Deo, sed ut explicemus istam conclusionem simul cum præcedenti, aliqua adnotanda sunt.

¶ Primo aduertendum est, quod hæc necessitas secundum quid, non est ita intelligenda (ut quidam intelligunt) quod stante scientia Dei de Antichristo futuro, nulla maneat contingencia in causis, quæ producturæ sunt Antichristum, sed sint totaliter determinatæ ab ipsa scientia Dei, ut necessariò producant Antichristum in tempore ab eo dispositos: iste enim sensus manifestè est contra fidem. Etenim iuxta istum sensum scientia Dei tollit contingencia, & libertatem ab omnibus rebus: nam nihil proficeret, quod voluntas absolutè, & secundum suam naturam considerata habeat libertatem, si supposita scientia Dei est necessarium, & non potest aliter fieri, & est voluntas totaliter determinata: nam iuxta istum sensum, voluntas nunquam vitur sua libertate, & consequenter nullus effectus est liber, siquidè semper supponitur scientia Dei, sed ut explicemus istam necessitatem secundum quid, & quam dicitur in sensu composito.

¶ Secundo est aduertendum, quod scientia Dei, ut iam diximus in secundo notabili, si consideretur in ratione scientiæ habet necessitatem, & ita res scita aliquam necessitatem habet in ratione obiecti sciti. Et hæc necessitas in ratione obiecti sciti nihil aliud est, quàm infallibilitas omnimoda, quam habet prout est obiectum scitum à scientia Dei, quæ infallibi-

fallibilitas non provenit ex eo, quod divina scientia imprimat aliquid in re seita, ut expresse docet Diu. Thom. in loco saepe allegato ad tertium, hoc quod dico scitum, non importat aliquam dispositionem subiecto inhaerentem. Sicut ex eo quod aliquis cognoscat Petrum, nihil reale ponit in Petro: ita ex eo, quod Deus cognoscat, & sciat Antichristum futurum, nullam realem dispositionem inhaerentem ponit in ipso Antichristo. Et ita illa necessitas, & infallibilitas provenit ex eo quod divina scientia attingit obiectum praesens in sua eternitate extra suas causas, verbi causa, ex eo, quod aliquis videat aliquem praesentem per visionem, nihil ponit in viso, tamen ex eo solum, quod visio terminatur ad illum, prout est actu praesens, infallibile est, imo & necessarium secundum quid, & ex suppositione. Quoniam ut diximus, res dum actu est, necessarium est quod sit, ita cum Dei scientia terminatur ad Antichristum, prout est actu praesens in aeternitate, est infallibile, & necessarium ex suppositione, quod Antichristus sit futurus. Loquendo vero de scientia Dei, prout est causa rerum, & prout est practica explicandum est breviter, quomodo non imponat necessitatem simpliciter ipsis rebus, cum aliquid imprimat.

¶ Tercio notandum est ad explicationem huius rei, quod divina scientia sit causa rerum, & ut practica est, non causat necessitatem simpliciter in futuro contingenti, sed secundum quid. Et haec necessitas sumitur ex virtute efficacissima primae causae, ut docet D. Thom. prima parte quaestio 19. artic. octavo, quia prima causa ita determinat causas secundas ad suos effectus producendos, quod nulla causa secunda potest exire ab eius determinatione, & concursus causae primae est ita efficax ad determinandas causas secundas, quod simul est suavis attingens a fine usque ad finem fortiter, & disponens omnia suaviter, conformans secundum naturas secundarum causarum, sic adeo ut cum causa necessaria concurrat suo modo, & similiter cum contingenti: huius rei est duplex causa. Prima, quoniam Deus est author universalis totius naturae, & ita quamlibet naturam potest movere iuxta suam naturam, & modum, ita ut simul salvetur modus operandi causae secundae proprius, & efficacia divinae scientiae. Secunda causa est efficacia primae causae, ut diximus ex D. Thom. quia quidem potest producere effectum, & non solum effectum quantum ad substantiam, sed etiam quantum ad omnem modum quo ipsa vult producere necessarium, vel contingentem, vel liberum. Et in sensu composito tam necessarium est, quod aliquid producat a causa secunda liberum, & contingentem, sicut quod producat a causa prima aperta eiusdem D. Thom. in eodem loco ad secundum; nam sicut Deus scit quod aliquid futurum est: ita etiam scit, quod futurum est contingentem, vel liberum, & sicut cadit sub determinatione primae causae efficacissimae determinantis causam secundam quantum ad substantiam, ita etiam quantum ad modum. Explicandum tamen est adhuc quomodo possit esse, quod aliquid sit contingentem, & liberum, & simul sit necessarium, ad cuius expositionem.

¶ Quarto advertendum est cum D. Thom. 1. p. quaestio 14. artic. 13. ad secundum, & longe melius, quaestio 6. de veritate artic. 3. ad septimum, & octavum, quod eadem res potest simul competere utrique modo, scilicet, necessitas, & contingentia. Modus quidem contingentiae simpliciter, & ab intrinseco, & ex propria natura. Modus vero necessitatis ab extrinseco, & secundum quid; nam nullum est inconveniens, quod aliquid sit simpliciter contingentem, & secundum quid necessarium. Sicut potest esse

simpliciter niger & albus secundum quid, scilicet, secundum dentes. Ita in proposito Antichristus erit, simpliciter est contingentem, est tamen necessarium, secundum quid, & per respectum ad divinam scientiam, & in ratione scientiae, & in ratione causae, quae efficaciter determinat omnes causas secundum modum suum. Et ita ille modus qui convenit effectui per ordinem ad causam primam, qui est modus necessitatis, comparatur secundum modum contingentiae, qui convenit effectui ab intrinseco ex proximis suis causis, de quo disputatur in loco iam saepe citato, & hoc amplius explicabitur in solutionibus argumentorum.

¶ Ad primum argumentum huius subarticuli, quod est quartum articuli, est duplex dubium. Primum dubium est, an illud antecedens Deus sciuit Antichristum futurum, sit simpliciter necessarium. Et videtur quod non sit simpliciter necessarium.

¶ Primo arguitur ex doctrina D. Tho. Ille enim expresse docet, quod illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est propositio de praesenti simpliciter loquendo. ergo simpliciter loquendo non est magis necessaria, quam ista, ego video Petrum supposito, quod videam illum. Antecedens in quo est difficultas est expresse D. Thom. quaestio 6. de veritate artic. 3. ad ultimum, ubi sic ait. *Ab absolute loquendo Deus potest unumquemque praedestinasse, vel non praedestinasse, quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, nunquam cedit in praeteritum, sicut nunquam est futurum, unde semper consideratur, ut egrediens a voluntate per modum libertatis, &c.* ergo confirmatur ex verbis D. Thom. in 1. dist. 39. quaestio 1. art. 1. ad primum, ubi sic ait. *Actus scientiae divinae nunquam transit in praeteritum, sed semper est in actu, & ideo semper manet in libertate voluntatis.* ergo.

¶ Secundo arguitur ratione ad idem. Illa propositio. Deus sciuit Antichristum futurum, quamvis in voce sit de praeterito, tamen reuera est de praesenti. ergo non est simpliciter necessaria. Probatur consequentia. Si aliqua ratio esset necessaria, maxime quia est de praeterito; ut videtur dicere D. Thom. 1. p. quaestio 14. artic. 13. ad secundum. Antecedens vero probatur. Scientia Dei mensuratur aeternitate, in aeternitate vero nihil est praeteritum aut futurum, ut iam diximus, istae enim sunt differentiae nostri temporis. Confirmatur primo argumentum, scientia Dei nullo modo mensuratur tempore nostro, in quo est successio, & praeteritum, & futurum. ergo nullo modo illa propositio est de praeterito simpliciter & absolute loquendo. Confirmatur secundum hanc bene valet, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Deus scit Antichristum futurum contra. ergo quamvis illa propositio quantum ad apparentiam sit de praeterito, tamen re ipsa est de praesenti, siquidem aequivalet propositioni de praesenti.

¶ Tertio arguitur. Illa consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum. ergo Antichristus erit est bona. ergo antecedens eodem modo est necessarium, sicut consequens. Nam in bona consequentia antecedens debet esse eodem modo necessarium sicut consequens, sed consequens non est necessarium simpliciter, sed secundum quid, ut constat; nam est necessarium ex suppositione. ergo. Confirmatur, in bona consequentia antecedens non debet esse magis necessarium quam consequens, quia aliis posset dari antecedens verum, & consequens falsum, sed consequens est necessarium secundum quid, & ex suppositione. ergo & antecedens.

¶ Quarto arguitur. Postquam Deus sciuit Antichristum futurum, manet realis potentia in ipso Deo, ad non producendum Antichristum. ergo similiter

manet

manet realis potentia in eo ut non sciat, vel sciuerit Antichristum, ac subinde illa propositio, Deus sciuit Antichristum, non est absolute necessaria. Consequentia probatur. Si Antichristus de facto non est futurus, impossibile est, quod Deus sciuerit Antichristum futurum, ergo si Deus habet potentiam ad non producendum Antichristum, postquam sciuit esse futurum, habet etiam potentiam, ut non sciuerit esse futurum. Antecedens vero probatur, Deus liberè producit Antichristum, ergo potest producere & non producere illum.

¶ In oppositum est primò id quod dictum est in argumento quarti artic. illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est æterna, & de præterito, ergo simpliciter necessaria, cum sit vera. Confirmatum est hoc argumentum in primo argumento huius subarticuli ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 14. ar. 13. ad secundum, ubi expressè dicit, *Quod illud antecedens, Deus sciuit Antichristum futurum, est necessarium absolute loquendo*, & idem docet D. Thom. q. vnica de scientia Dei, art. 1. ad septimum, ergo.

¶ Secundo arguitur. Ista propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est de præterito quantum ad modum, differens, maxime ab ista, Deus scit, sed propositio de præterito, si vera est, est simpliciter necessaria, ut constat de ista Adam fuit, ergo illa propositio simpliciter est necessaria. Quod si quis dicat, quod illa propositio quantum ad apparentiam, & in voce est de præterito, tamen re ipsa est de presenti (ut dicunt qui oppositum sentiunt).

¶ Tertio arguitur contra hanc solutionem. Ad veritatem propositionum, & ad necessitatem, vel contingentiam, non est solum attendendum ad rem significatam, sed etiam ad modum significandi, sed illa propositio quantum ad modum significandi est de præterito, & vera, ut constat, ergo illa propositio est simpliciter necessaria, sicut ista, Adam fuit.

¶ Quarto arguitur ad idem. Illa propositio ex modo significandi est de præterito & ille modus significandi de præterito habet fundamentum in eminentia æternitatis, quæ continet, & ambit omne tempus, ut iam supra diximus, ergo illa propositio simpliciter loquendo est iudicanda de præterito, ac subinde est necessaria.

¶ Confirmatur primo argum. illa præteritis significata, quamuis non reperiatur formaliter in æternitate, reperiatur tamen eminenter, cum æternitas contineat eminenter nostrum tempus, ergo illa propositio simpliciter loquendo est de præterito. Confirmatur secundo; nam veritas illius propositionis optimè ostenditur à nobis per hoc, quod habuit in nostro tempore, vnam propositionem de inesse veram, scilicet istam, Deus scit Antichristum futurum, quæ quidem propositio in tempore præterito vera fuit, sed iste est proprius modus ad significandam aliam quam propositionem de præterito veram, ergo illa propositio simpliciter est de præterito, siquidem regulatur per aliam propositionem de presenti sicut aliz.

Prima sententia.

¶ In hac difficultate sunt variz sententiz inter Doctores. Prima sententia asserit, quod illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est de præterito: nihilominus tamen illa propositio est contingens simpliciter loquendo, & necessaria secundum quid, & ratio istius sententiz est. Quia quamuis illa propositio sit de præterito, includit tamen vnum futurum contingens, scilicet, quod Antichristus sit futurus, & ita est simpliciter contingens. Hanc sententiam tenet Gabri. in 1. dist. 38. q. vltim. dubio vltimo. Eandem sententiam docet Corduba in suo questionario, lib. 1. quest. 55. dubio 11. ubi dicit, *Quod propositio de præterito, quæ pendet à propositione*

de futuro contingenti, est contingens. Eandem sententiam tenet Palacios in 1. sentent. dist. 38. & eandem sententiam tenuit Magister Mantius, & illam sequuntur alij iuniores Theologi. Et cum arguitur contra istos autores, quoniam D. Thom. in 1. par. loco sæpe citato ad secundum argumentum expressè reprobatur istam sententiam; nam dicit, quod quamuis illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, includat aliquod futurum contingens, non tamen inde colligitur, quod illa sit simpliciter contingens respondens; quod D. Thom. ibi solum voluit docere, quod veritas illius propositionis, non pendet ab illo futuro contingenti. Quoniam diuina scientia non pendet à creaturis, ut iam supra dictum est. Vnde de secundum D. Thom. contingentia illius propositionis non oritur ex aliqua dependentia quam scientia Dei habeat à futuro contingenti, non tamen negat D. Thom. quod illa propositio sit contingens, & quod illud futurum contingens concurrat ad eius contingentiam sicuti conditio quædam necessaria, & sicut obiectum secundario cognitum. Sicut diximus supra, quod scientia Dei non accipit necessitatem a rebus, nihilominus tamen conditio necessaria est, quod ipsæ res sine necessarijs, ut sint capaces talis necessitatis. Ex hac doctrina colligunt isti autores, quod postquam Deus sciuit Antichristum futurum, manet potentia ad hoc quod Antichristum non sit, & ex consequenti ad hoc quod Deus non habuerit scientiam Antichristi futuri, & similiter postquam Christus dixit Petro, ter me negabis, manet potentia in ipso Petro, ad non negandum Christum, & consequenter manet potentia ad hoc, quod Christus non dixerit Petro, ter me negabis.

¶ Secunda sententia est, quod illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, in voce quidem est de præterito, tamen re ipsa est de presenti. Vnde dicit hæc sententia, quod illa propositio simpliciter & absolute est contingens, est tamen necessaria secundum quid propter immutabilitatem diuinæ scientiæ, sicut illa propositio, Deus scit Antichristum futurum, & quod est regulanda per regulas propositionis de presenti.

Secunda sententia.

¶ Ad cuius expositionem notandum, quod secundum istam sententiam dicendum est, quod illa propositio simpliciter & absolute est de presenti, tamen secundum quid, scilicet, secundum modum significandi, terminorum est propositio de præterito. Dicit tamen ista sententia, quod in ordine ad necessitatem vel contingentiam propositionis non tam respiciendum est ad modum significandi terminorum quam ad mensuram, pro qua verificatur propositio, quæ quidem est æternitas, in qua nulla est successio nec præteritio, sed est tota simul per modum presentia litatis. Hanc sententiam tenent grauissimi Magistri, scilicet, Magister Victoria, Magister Sorus, & Magister Canus. Et hæc sententia habet maximum fundamentum in doctrina Diu. Thom. in loco citato in primo argumento huius dubij.

¶ Tertia sententia est, quod illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est simpliciter de præterito, vnde illa est absolute necessaria, sicut ista, Adam fuit, sed quod est regulanda per regulas propositionis de præterito. Hanc sententiam tenet Caietan. 1. par. loco sæpius citato, & eam sequuntur grauissimi Magistri ex schola D. Thom. In huius rei expositionem.

Tertia sententia.

¶ PRIMA conclusio. Si illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, simpliciter est de præterito, necessario dicendum est, quod illa est absolute necessaria, & oppositum nullam habet probabilitatem.

Prima conclusio.

ntem. Hæc conclusio est contra primam sententiã, & eam tenent communiter discipuli D. Thom. & fere omnes Theologi.

¶ Vt explicemus istam conclusionem, aduertendum est. Quod cum dicitur in conclusione, quod est necessaria absolute, non est intelligendum quod sit necessaria omnibus modis, taliter quod prædicatum sit de ratione subiecti, sed est necessaria absolute, sicut ista, Adam fuit, non quia prædicatum sit de ratione subiecti, sed quia suppositio quod est verum, impossibile est aliter se habere. Considerandum enim est cum D. Thom. de verit. q. 2, art. 4. ad primum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter: vno modo absolute. i. omnibus modis: alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad inuicem terminorum, qui in aliqua propositione ponuntur: sicut hominem esse animal, &c. Necessarium vero ex suppositione est, quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio, sicut Socratem currissse. Socrates enim quantum est de se, non se habet magis ad hoc, quam ad eius oppositum: sed facta suppositione, quod cucurrit, impossibile est eum non currissse. Dicimus ergo in conclusione, quod illa propositio est absolute necessaria, non quidem omnibus modis, taliter quod prædicatum sit de ratione subiecti, sed facta suppositione, quod Deus sciuerit, est absolute necessarium, taliter quod est impossibile, quod Deus non sciuerit. Hæc conclusio sic explicatur, probatur.

¶ Primo, vt constat ex doctrina D. Tho. in isto notabili, facta suppositione, impossibile est oppositum, ergo supposito, quod Deus de præterito sciuerit Antichristum futurum, impossibile est, quod non sciuerit, & ita dicit D. Thom. ibidem, quod supposito quod Deus voluerit, impossibile est eum non voluisse. ergo absolute est necessarium illo supposito. Confirmatur argumentum. Quoniam vt diximus ex Arist. 6. ethic. c. 2. ex sententia cuiusdam Agathonis, hoc solum est negandum diuinæ potentie, quod id quod factum est non possit reddere infectum. ergo illa suppositione facta, absolute est necessarium, ita vt Deus non possit oppositum facere.

¶ Secundo probatur conclusio ratione desumpta ex dictis. Illa propositio est de præterito, & vera, ergo absolute necessaria ad sensum expositum. Probatur consequentia. Omnis propositio de præterito vera, absolute est necessaria, vt patet de ista, Adam fuit, Deus enim non potest facere oppositum, & id est de omnibus alijs propositionibus de præterito veris. Quod si quis dicat (vt illi dicunt) quod propositiones de præterito, quæ non pendet ex futuro contingenti, vt Adam fuit, sunt necessarie absolute, tamen propositiones de præterito, quæ pendet ex futuro contingenti, nõ sunt absolute necessarie, & talis est illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, nam pendet ex futuritione Antichristi, quæ est aliquid contingens.

¶ Tertio arguitur contra hanc solutionem. Supposito quod Deus reuelauit per fidem Petro, quod futurus esset Antichristus, & supposito quod dixit ad extra, tunc sic: ista propositio, Deus dixit, Deus reuelauit, pendens ex futuro contingenti, vt constat, tamen impossibile est, quod res aliter se habeat, & est necessarium simpliciter, & absolute ad modum expositum, ergo. Minor probatur. Quia Deum dixisse & reuelasse, est aliquis effectus iam factus à Deo, vt constat; nam est aliquid ad extra, ergo impossibile est, quod nõ sit factus. Confirmatur argumentum. Si ego dixi aliquid futurum, necessarium est absolute me dixisse, ita vt sit impos-

sibile oppositum, ergo si Deus dixit & reuelauit aliquid futurum, impossibile est non dixisse, non reuelasse.

A ¶ Quarto arguitur contra eandem solutionem. Nam illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, supposito quod sit de præterito, non pendet in sui veritate ab aliquo futuro contingenti, ergo solutio nulla. Consequentia est euidens. Et ad probationem antecedentis, aduertendum est, quod tripliciter potest intelligi, quod propositio de præterito pendet ex futuro contingenti, vt ipsi dicunt. Primo modo. Quoniam propositio pendet in veritate ab illa quam includit, vt constat. Dicunt vero, quod hæc propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, includit istam Antichristus erit, & ita dependet ab illa. Secundo modo potest intelligi quod pendet ab illo futuro, quia ex illa de præterito, Deus sciuit Antichristum futurum, inferitur illa de futuro, Antichristus erit, & è contra. Tertio modo propositio illa de præterito potest dependere ab alia de futuro, quoniam illam præsupponit ad veritatem, & omnis propositio de præterito dependens ex vna de futuro contingenti, est contingens, quando id quod per illam de futuro significatur, est prius seu causa quod sit id, quod per illam de præterito significatur, & non alias: v.g. in hac consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit: illa de præterito pendet ex illa de futuro, quia scientia Dei speculatiua solum est signum scibile, signum autem præsupponit signatum, quod est causa logica, aut denominatiua, non physica, aut realis illius scientie, aut significabilis, quia ab eo quod res est vel non est, dicitur propositio vera vel falsa.

B Et ita Deum sciuisse Antichristum futurum, est posterius quàm quod Antichristus sit futurus, & quam hæc propositio, Antichristus erit. Et ita pendet ex illa Antichristus erit. His tribus modis explicatur ab istis authoribus ista dependentia, vt videre est apud Cordubam loco citato, sed nullo istorum modorum illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, pendet ab illo futuro contingenti. ergo. Minor probatur, impugnando singulos modos. Et quidem primus modus impugnatur. Primo, Diu. Thom. 1. par. loco sæpe citato ad secundum, expresse dicit, quod in propositionibus de præterito, quod dictum sit aliquid impossibile, aut contingens, non tollit necessitatem propositionis de præterito, si semel est vera: vt hæc, Petrus dixit hominem esse equum, si verum est Petrum id dixisse, tam necessaria est sicut ista, Paulus dixit hominem esse animal. Et ratio huius est, quæ ponitur à D. Tho. ibidem. Nam dictum non est pars propositionis, sed natura illius. Et idem est, quando dictum fuerit contingens, vt in hac, Petrus dixit futuram esse pluuiam, imo est maior ratio. Quia si impossibilitas dicti non sufficit tollere necessitatem propositionis de præterito, multo minus sufficet contingentia. ergo in doctrina Diu. Thom. illa propositio, Antichristus erit, non includitur in ista, Deus sciuit Antichristum futurum, tanquam pars principalis, sed tanquam materia à qua non pendet in sui veritate. Secundo impugnatur iste primus modus. Nam nunquam vna propositio pendet ab alia in veritate vel falsitate, quando illa veritas aut falsitas est omnino impertinens ad illam verificandam: vt hæc propositio, Petrus sciuit, aut credidit futurum Antichristum, non pendet ab ista, Antichristus erit, quamuis illam includat vt materiam, quia siue sit verum, siue falsum, quod erit, stat bene quod Petrus iudicauerit, quod ille sit futurus. ergo iste modus dicendi falsus est. Secundus modus impugnatur. In hac consequentia,

D

E

M m 2 Deus

Deus voluit Sortem fore: ergo Sortes erit, antequam nascatur, & consequens mutuo se inferunt, ut constat, tamen illa propositio, Deus voluit, non pendet ex futuro contingenti, sed potius est contra: ergo modus ille dicendi non est verus. Maior probatur. Causa non pendet ab effectu: ergo illa, Antichristus erit, pendet ex ista, Deus voluit Antichristum futurum, & non est contra, nam voluntas Dei est causa rerum. Tertius modus improbat, etiam primo, ex doctrina D. Thom. citata in impugnatione primi modi. Quoniam Antichristus erit, non est significatum principale illius propositionis, Deus sciuit Antichristum futurum: ergo non pendet ex illo quantum ad veritatem. Illa enim propositio solum significat, quod Deus sciuit illum futurum, & non dicit quod erit. Secundo probatur. Nam non est significatum principale huius propositionis, Petrus sciuit Antichristum futurum, nec pendet ab illo quantum ad veritatem: ergo nec erit significatum illius propositionis, Deus sciuit Antichristum futurum.

¶ Quinto probatur conclusio. Ista propositio, Deus voluit Antichristum futurum, simpliciter & absolute est necessaria, & non dependet ab aliquo futuro contingenti (ut isti auctores etiam fatentur) nam voluntas diuina est causa rerum, & ita non debet pendere ab illis, sed est contra: ergo idem erit de ista, Deus sciuit Antichristum futurum. Confirmatur. Quia hac ratione isti auctores dicunt, quod illa est contingens, Deus sciuit Antichristum futurum, ne detur antecedens simpliciter necessarium, & consequens contingens: sed idem inconueniens sequitur de illa, Deus voluit Antichristum futurum; nam illa est absolute necessaria, consequens vero, scilicet, Antichristus erit, simpliciter est contingens.

¶ Vltimo probatur hac conclusio omnibus argumentis, quibus probatur, quod ad prateritum non fit potentia. Nam illa etiam probant, quod si Deus sciuit Antichristum futurum de praterito impossibile est, quod non sciuerit. Nam potissima implicatio est. Quia est impossibile, quod res fuerit, & non fuerit, hac autem implicatio etiam habet locum in presenti; nam si Deus sciuit Antichristum futurum, & potest facere, quod non sciuerit; istae contraditiones erunt verae, Deus sciuit Antichristum futurum, Deus non sciuit Antichristum futurum: ergo.

Corollar.

¶ Ex hac conclusione sequitur. Quod si illa propositio est de praterito, & necessaria, nulla est potentia, nec ex parte creaturae, nec ex parte Dei, ut propositio illa, Deus sciuit Antichristum futurum sit falsa, vel faciat quod Deus non sciuerit Antichristum futurum. Hoc coroll. est contra auctores primae sententiae. Est tamen certissimum. Et probatur. Nulla est potentia etiam in Deo, ut hac propositio, Adam fuit, reddatur falsa, supposito quod semel fuerit vera, nec est aliqua potentia, quae possit facere Petrum non dixisse futuram esse pluuiam, supposito quod dixerit: ergo a fortiori non potest esse aliqua potentia, quae illam propositionem, Deus sciuit Antichristum futurum, reddat falsam; supposito quod semel fuit vera, aut quae possit facere Deum non sciuisse Antichristum futurum. Patet consequentia; nam mirabile est, quod nulla sit potentia quae possit facere, quod Petrus non sciuerit id quod sciuerit, & quod sit potentia quae possit facere Deum non sciuisse id quod sciuit.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio, secunda & tertia sententia sunt maxime probabiles. Hac conclusio probatur. Et quidem quod secunda sit probabilis, probatur argumentis factis in hoc dubio primo loco, & auctoritate Doctorum qui illam tenent. Itaque secun-

dum istam sententiam illa propositio, Deus sciuit, est simpliciter de presenti, & est verificanda per totum diuinem ad instans aeternitatis, in instanti vero aeternitatis nulla est prateritio, nec successio; & ita illa propositio est de presenti.

¶ Ex ista secunda sententia colligitur primo, quod illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, simpliciter est contingens, & necessaria secundum quid. Hoc corollarium habet duas partes. Prima pars illius probatur primo auctoritate D. Thom. in 1. dist. 39. q. 1. art. 1. in corpore, ubi docet expresse istam sententiam. Et idem docet Capreol. dist. 38. art. secundo. Secundo probatur ratione deducta ex secunda sententia. In illa propositione importatur actus diuinae cognitionis, prout egreditur de presenti ab intellectu diuino libere operante, ergo illa propositio importat actum liberum formaliter & simpliciter, & ex consequenti est simpliciter contingens. Probatur consequentia ex iam dictis. Antecedens vero colligitur aperte ex illa secunda sententia in qua dicitur, quod illa propositio est simpliciter de presenti. Confirmatur argumentum loquendo de cognitione Antichristi futuri. Haec cognitio pertinet ad scientiam visionis, sed omnis actus scientiae visionis in Deo est simpliciter liber, pendens ex libera voluntate, quae voluit ab aeterno creaturas producere in tempore: ergo. Secunda vero pars huius coroll. probatur primo auctoritate D. Thom. in loco immediate citato, ubi hoc ipsum docet, & in solutione ad tertium dicit, quod illud quod est, necesse est esse dum est, absolute tamen loquendo non necesse est esse. Ita Deum scire necesse est dum scit, non tamen necesse est cum scire nisi necessitate immobilitatis, quae voluntatis libertatem non excludit, &c. ergo. Secundo probatur. Actus diuinae cognitionis postquam est, necessarium est quod sit; nam diuina voluntas est immutabilis: ergo.

Secundum coroll.

¶ Secundo sequitur ex ista sententia, quod simpliciter est concedendum, quod Deus habet potentiam, ut non sciuerit futurum esse Antichristum. Hoc coroll. docet expresse D. Thom. in locis immediate citatis. Et similiter Capreol. Et probatur ratione. Quia de hac propositione, Deus sciuit Antichristum futurum, idem est iudicium, atque de ista, Deus sciuit Antichristum futurum; nam ut diximus, est de presenti, sed simpliciter est concedendum, quod Deus habet potentiam, ut non sciatur Antichristum futurum: ergo similiter habet potentiam, ut non sciuerit. Minor probatur. Deus libere simpliciter loquendo scit Antichristum futurum: ergo potest simpliciter loquendo non scire, etiam quando scit. Probatur consequentia. Quia id quod libere fit, potest simpliciter non fieri etiam pro illo instanti quo fit; nam in illo instanti fit libere, ut dicebamus. Diximus autem in corollario, simpliciter, id est, in sensu diuiso, quia secundum quid, & in sensu composito non habet Deus potentiam, ut non sciatur Antichristum futurum. Videlicet, supposito quod scit, non potest non scire propter immutabilitatem diuini intellectus. Aduertendum enim est, quod Deus simpliciter loquendo habet potentiam liberam ad cognoscendum Antichristum futurum, vel non cognoscendum. Et cum Deus non amittat suam potentiam, hinc est quod etiam postquam scit Antichristum futurum, manet cum eadem potentia, ut non sciatur futurum Antichristum simpliciter, & in sensu diuiso. Ceterum in Deo nec est nec fuit aliquando potentia, ut postquam sciuit Antichristum futurum in sensu composito, non sciatur illum esse futurum. Et iuxta istam sententiam respondendum est ad argumenta in oppositum ad hunc modum.

¶ Ad

¶ Ad primum argumentum, quod est quartum subarticuli, responderetur, quod illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, simpliciter est contingens. Et ad probationem primam in contrarium, responderetur, quod ex hoc quod illa veritas sit æterna, solum colligitur quod sit necessaria secundum quid, & ex suppositione, ut diximus in primo corollario. Ad secundam vero probationem responderetur, quod illa propositio simpliciter & absolute est de presenti, & regulanda per regulas de presenti, ut iam dictum est. Ad confirmationem responderetur, quod D. Thom. non alio modo intelligit illam propositionem necessariam nisi ratione immutabilitatis diuinæ, quod quidem constat ex eodem D. Thom. in 1. dist. 33. quæst. 1. art. 5. ad quartum, ubi dicit. *nam propositio nem esse necessariam propter immutabilitatem diuinæ intellectus.* Et de verit. q. 19. art. 4. ad primum, ubi dicit, *quod facta suppositione, quod Deus aliquid voluerit, impossibile est non voluisse, eo quod voluntas eius immutabilis est.* Et cum dicit D. Thom. in loco citato in confirmatione, *quod illa propositio, Deus sciuit, est necessaria absolute*, non intelligitur, quod sit necessaria simpliciter in sensu diuino, sed quia est necessaria secundum semetipsam, & non prout subest alteri propositioni.

¶ Ad secundum argumentum responderetur, quod optime dictum est 101.

¶ Et ad tertium, quod est replica contra illam solutionem, hoc eundem est. Quod illa propositio, quamuis quantum ad modum sit de præterito, verificanda est per ordinem ad instant æternitatis, in quo nulla est præteritio. Et ita illa propositio quantum ad suam veritatem verificanda est per regulas propositionis de presenti.

¶ Ad quartum argumentum responderetur, quod quamuis æternitas eminenter comprehendat omnes differentias temporis, tamen formaliter est mensura simplicissima, & tota simul. Vnde cum illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, debeat verificari propria formali mensura æternitatis, necessarium est fateri, quod est verificanda simpliciter loquendo pro instanti presenti. Et per hoc patet ad primam confirmationem, & ad secundam responderetur ex iam dictis, quod illa veritas illius propositionis, Deus sciuit Antichristum futurum, non est verificanda per hoc, quod habuit vnam de inesse veram in nostro tempore, cum sit de presenti.

¶ Quod vero tertia sententia sit probabilis, constat argumentis factis secundo loco, & autoritate Caiet. Et ut explicemus istam sententiam, notandum primo, quod æternitas quamuis sit mensura simplicissima, in qua nulla sit præteritio, aut successio præteriti vel futuri, tamen propter suam maximam eminentiam comprehendit differentias præteriti, & futuri, & ita ea quæ sunt in æternitate Dei possunt significari à nobis, non solum per verba de presenti, sed etiam per verba de præterito, & de futuro.

¶ Secundo notandum est, quod ad veritatem huius propositionum, Deus sciuit Antichristum futurum, non solum est attendendum ad rem significatam, sed etiam ad modum significandi terminorum. Cuius rei duplex est ratio. Prima est communis. Nam modus significandi terminorum multum refert ad veritatem, ad contingentiam, vel necessitatem cuiusque propositionis. Secunda ratio est particularis, videlicet. Quia æternitas quamuis sit mensura præfens formaliter loquendo, non admittens successionem præteriti aut futuri, tamen comprehendit, ut diximus, differentiam præteriti, aut futuri. Vnde quando id quod est in æternitate significatur per modum præteriti, illa præteritio significata quamuis non reperiatur formaliter in æternitate

reperiatur tamen eminenter, & ita talis propositio quoad veritatem & contingentiam, & necessitatem regulanda est per regulas propositionis de præterito. Itaque hoc fundatur in modo significandi, qui quidem modus significandi per modum præteriti habet maximum fundamentum in eminentia æternitatis, quo ambit & continet omne tempus, & omnem differentiam temporis. Ex hac sententia colligitur, quod illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum simpliciter est necessaria, & quod non est præterita in Deo aut in creatura ad falsificandum illam, iuxta dicta in prima conclusione huius dubij, & eius corollario. Et hæc videtur esse mens D. Thom. in solutione illa ad secundum, & fere in omnibus locis semper insinuat, quod illa propositio est de præterito. Et ita iuxta istam sententiam respondendum est ad argumenta facta in principio huius dubij, quæ militant contra istam conclusionem quantum ad istam partem.

¶ Ad primum argumentum responderetur, quod D. Thom. loquitur de actu prædestinationis secundum se, qui quidem actus secundum se mensuratur æternitate; nam si consideretur secundum nostrum modum significandi, qui habet fundamentum in eminentia æternitatis, illa propositio est de præterito, ac subinde necessaria absolute supposita diuina scientia vel prædeterminatione. Et idem responderetur ad confirmationem argumenti.

¶ Ad secundum argumentum responderetur, quod illa propositio simpliciter loquendo est de præterito, propter modum significandi, & ita regulanda est per leges propositionum de præterito. Ad primam confirmationem responderetur, quod quamuis diuina scientia non mensuretur tempore, mensuratur tamen æternitate, quæ eminenter continet omne tempus, & omnem differentiam temporis. Ad secundam confirmationem responderetur, quod utraque illa consequentia est bona materialiter loquendo, non formaliter, attendendo ad modum significandi terminorum. Vnde formaliter loquendo, propositio de præterito, & de presenti non sunt æquivalentes, ut constat clarè in creaturis, Petrus sciuit aliquid, & Petrus scit aliquid.

¶ Ad tertium argumentum dicemus plura in dubio sequenti: pro nunc dicendum est. Quod non est necessarium, quod in bona consequentia consequens sit eodem modo necessarium, sicut & antecedens, nec id docet D. Tho. in illa solutione ad secundum, sed idem est necessarium, quod supposita veritate antecedentis, consequens non possit reddi tallum, quia accipitur formaliter, prout subest antecedenti, seu quod idem est, prout subest scientiæ Dei, & ita in D. Thom. illa dictio, sicut, non dicit omnimodam similitudinem & paritatem. Et per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad quartum argumentum, quod est difficile, responderetur ex iam dictis, quod supposito quod Deus sciuit futurum esse Antichristum, non manet aliqua realis potentia in Deo, vel in aliqua creatura ad faciendum quod non sciuerit, & argumentum coniungit, quod est realis potentia ad non producendum Antichristum simpliciter & absolute loquendo, non tamen in sensu composito, & supposito quod Deus sciuerit futurum esse Antichristum.

¶ In eadem solutione ad primum huius subarticuli, est secundum dubium. Vtrum ista sit bona consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit. Quod quidem dubium proponitur ad explicandum amplius ea quæ dicta sunt. Et videtur quod non sit bona.

¶ Primo arguitur. Antecedens huius consequentia est absolute necessarium; nam vel est propositio

Secundum dubium.

de præsentis secundum Cajetan. & sic absolute est necessaria, vel est de præsentis & sic non est necessaria propter immutabilitatem diuini intellectus, ut diximus iuxta secundam sententiam. Consequens autem est absolute contingens. Nam illa propositio, Antichristus erit, nullam habet in se necessitatem, ergo. Quod si quis dicat huic argumento, quod antecedens est simpliciter necessarium, consequens autem est necessarium secundum quid, scilicet, supposita necessitate antecedentis; nam absolute est contingens.

¶ Secundo arguitur contra hanc solutionem. Illa propositio, Antichristus erit, etiam in sensu composito est contingens. Antecedens vero absolute necessarium. Antecedens vero in quo est difficultas probatur. Quia etiam supposita veritate & necessitate antecedentis, scilicet, Deus sciuit Antichristum futurum, Antichristus ipse contingenter nascetur, cum sit futurum contingens; nam alias diuina scientia tolleretur contingentiam ab ipsis rebus, ergo. Confirmatur argumentum. Etiam stante diuina scientia res contingenter eueniunt, ergo etiam supposita illa non habent necessitatem.

¶ Tertio arguitur. Quia in alijs terminis illa consequentia instatur, ergo non est bona consequentia saltem formaliter. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Illa consequentia est similis formæ, Petrus sciuit pluuiam futuram, ergo pluuiam erit, tamen instatur, ut constat, ergo. Confirmatur argum. Nam nato Antichristo, antecedens illius consequentia, scilicet, Deus sciuit Antichristum futurum, erit verum, tamen consequens falsificatur, nam nato Antichristo, hæc epistola, Antichristus erit, ergo consequentia non est bona.

¶ Quarto arguitur. Si illa consequentia esset bona, præcipue propter rationem D. Thom. 1. par. qu. 14. art. 13. ad secundum, videlicet, quia consequens debet accipi non absolute, sed prout subest diuina scientia, sed falsum est, quod consequens ita debeat sumi, ergo. Minor probatur primo. Si illa propositio, Antichristus erit, iudicatur prout subest scientiæ Dei, esset propositio de præsentis, & non de futuro; nam ut supra diximus, Antichristus cognoscitur à Deo, prout est præsens in æternitate, ergo. Secundo probatur minor. In ista consequentia Petrus scit lapidē esse materiale, ergo lapis est materialis, consequens non accipitur, prout subest scientiæ Petri, tamen in antecedenti ponitur terminus importans actum, scientificum, ergo falsa est doctrina D. Thom. quod quando in antecedenti ponitur aliquis terminus importans actum animæ, consequens debet accipi, prout subest actui animæ. Maior probatur. Nam lapis prout subest actui scientifico, non est materialis, sed potius immaterialis, ut ipse etiam D. Thom. concedit, & docet in solutione iam citata ad secundum, ergo illud consequens, lapis est materialis, accipitur secundum modum quem lapis habet in re, & non prout subest scientiæ, aliās esset falsum.

¶ In oppositum, D. Thom. in illa solutione præsupponit tanquam certum, quod illa consequentia est optima, ergo.

¶ Conclutio sit, quod illa consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit, est bona. Hanc conclusionem præsupponit D. Thom. tanquam certam in omnibus locis citatis, & illam docent omnes Thomistæ, & fere omnes Doctores scholastici. Et probatur conclusio.

¶ Primo probatur. In nullo casu potest esse antecedens verum, quin consequens sit verum, ut constat manifeste, ergo illa est bona consequentia. Secundo probatur. Nam scientia Dei est certa & infallibilis, & immutabilis, ut iam super dictum est, er-

go si aliquid est scitum à Deo, eo modo quo est scitum, infallibiliter eueniet, ac subinde illa est euidens consequentia, Deus sciuit, aliquid, ergo ita erit sicut sciuit. Confirmatur argumentum & explicatur. Hæc est euidens consequentia, aliquid est scitum ab homine, ergo ita erit sicut est scitum, ergo multo magis illa erit euidens, Deus sciuit, ergo hoc ita erit consequentia est euidens; nam certior & perfectior est scientia Dei. Antecedens vero constat. Nam alias scientia non inclinaret ad verum, sed ad falsum. Tertio probatur conclusio. Si aliqua ratione illa non esset bona consequentia, maxime quia antecedens est magis necessarium quam consequens, sed hæc ratio nulla est, ergo. Maior est manifesta, nulla enim alia potest assignari ratio. Minor vero probatur dupliciter. Primo, quia tam necessarium est consequens sicut antecedens, ut diximus, dubio præcedenti, illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, simpliciter est contingens, cum sit de præsentis secundum rem, & est necessaria secundum quid, & ex suppositione, sicut diximus. Consequens autem etiam est necessarium eodem modo, ergo illa ratio est nulla: hæc probatio est aliquorum, non tamen est bona, ut dicemus in solutione ad primum. Secundo probatur illa minor. In bona consequentia nullum est inconueniens, quod antecedens habeat maiorem necessitatem quam consequens, ut patet manifeste in illis consequentijs, Petrus est homo, ergo Petrus est risibilis, Petrus est homo, ergo Petrus est discursiuus, in illis enim magis necessarium est antecedens quam consequens, ut constat manifeste. Est ita amplius declarabuntur in solutionibus argumentorum. Vnde ad argumenta facta in hoc dubio respondetur.

¶ Ad primum argumentum, prima solutio aliquorum est. Quod tam necessarium est consequens sicut antecedens. Nam cum antecedens sit propositio de præsentis secundum probabilem sententiam tam contingens est absolute loquendo antecedens, sicut consequens, quamuis habeant necessitatem secundum quid, & ex suppositione. Hæc solutio nihil valet. Primo. Quia quamuis illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, sit de præsentis, habet tamen in seipsa quandam necessitatem propter immutabilitatem diuini intellectus, propositio vero posita in consequentijs, scilicet, Antichristus erit, nullam habet in seipsa necessitatem, sed meram contingentiam, ergo maiorem necessitatem habet antecedens quam consequens. Secundo. Quia in ista consequentia Christus dixit, Respondeo, et negabis, ergo Petrus negaturus erat Christum, est eadem difficultas; nam antecedens est simpliciter necessarium, consequens vero contingens. Vnde est secunda solutio & vera. Quod consequens est absolute, & in sensu diuiso contingens, est tamen necessarium ex suppositione, & in sensu composito.

¶ Ad secundum argumentum cum supra confirmacione, quod est replica contra istam solutionem, respondetur, quod ut dictum est dubio præcedenti, conclusio secunda non dicitur consequens necessarium in casu composito, quia scientia Dei imponat aliquam necessitatem rebus contingentibus, non enim imprimit illis aliquam dispositionem, dicitur tamen necessarium in ratione obiecti sciti, & consideretur scientia Dei præcisè in ratione scientiæ, & etiam in ratione effectus, quæ omnia explicata sunt ibi, vide illa. Vnde dicendum est, quod etiam stante scientia Dei de futuro contingenti, hæc propositio, Antichristus erit, simpliciter manet contingens, quoniam diuina scientia non tollit contingentiam causarum, per quas produceretur Antichristus. Nihilominus illa propositio dicitur necessaria in se-
cundum

quod quid in sensu composito, prout subest scientiæ diuinæ. Itaque illa propositio, Antichristus erit, scilicet & solitarie sumpta, siue stet diuina scientia de Antichristo futuro, siue non stet, est contingens, nec aliquando reperitur in illa necessitas. Ceterum si hæc propositio inferatur ex illa, Deus sciuit Antichristum futurum, induit quendam modum necessitatis, prout subest scientiæ Dei, & prout inferitur ex illo antecedenti. Hæc autem consideratio illius propositionis est secundum quid, & ita secundum quid est necessaria, & contingens simpliciter, & est necessaria necessitate consequentiz, non necessitate consequentis. Et aduertendum, quod ut diximus in ultima probatione conclusionis huius dubij, in bona consequentia non est necessarium, quod consequens sit tam necessarium sicut antecedens, sed satis est, quod in nullo casu detur antecedens verum, quia consequens sit verum, & ita est in proposito.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod etiam illa consequentia ibi adducta est optima. Nam illud quod est scitum, est infallibile & certum, siue sciatur à Deo, siue à creatura. Ad confirmationem respondetur, quod illud consequens, Antichristus erit, non debet accipi absolute pro quocunque tempore futuro, sed strictè pro illo tempore, quo Deus sciuit illum futurum, itaque illud consequens, Antichristus erit, ut scitum est, & prout subest diuinæ scientiæ, est infallibile & necessarium. Subest autem diuinæ scientiæ pro certo tempore. Et hæc est verissima solutio.

¶ Ad quartum argumentum, concessa maiori, negatur minor. Et ad primam probationem respondetur, quod Antichristus, prout subest scientiæ Dei, est præsens ipsi Deo, & est nobis futurus. Vnde illud consequens, Antichristus erit, reddit hunc sensum, Antichristus prout obiectum scitum à Deo, claudit intrinsecè, quod sit præsens ipsi Deo. Ad secundam probationem minoris, respondetur optimè à Caiet. loco citato, quod illa regula, & doctrina D. Thom. est verissima formaliter, & bene intellecta; formaliter quidem, nam intelligenda est de consequente quoad id quod inferitur ex eo ex vi actus animæ positi in antecedenti, & non ex aliquo alio assumpto in antecedenti. Item intelligenda est de illo ex vi actus animæ illato ut sic, seu in quantum inferitur ex tali actu, & non absolute. Vnde D. Thom. non docet quod in consequenti non importetur modus qui conueniat ipsi rei à parte rei, sed solum docet quod consequens accipiendum est iuxta modum, qui competit rei cognitæ, prout est obiectum diuinæ cognitionis. Notandum tamen est, quod in tali obiecto cognitionis duo reperiuntur, alterum est modus quidam conueniens ipsi obiecto ab extrinseco, scilicet, ab ipsa cognitione. Et iste modus nihil reale ponit in obiecto, cum sit actus immanens. Cui ego cognosco hominem in obiecto est modus vniuersalitatis, & scibilitatis, qui quidem modus nihil ponit in obiecto. Alterum est ipsa ratio per quam obiectum terminat cognitionem. Et ista duo quamuis aliquando videantur opposita, tamen re vera non repugnant inter se, sed conueniunt eidem obiecto formaliter sumpto, ut in illa consequentia argumens scio lapidem esse materiale, ergo lapis est materialis; nam lapidi ut obiectum scientiæ conuenit modus immaterialitatis & scibilitatis, qui quidem modus nihil reale ponit in ipso lapide, sed conuenit ei ab extrinseco, prout subest scientiæ, reperitur etiam in lapide, prout est obiectum scientiæ materialitatis per quam terminat istam scientiam, & non repugnant materialitas, & immaterialitas. Et ratio est. Quia materialitas conuenit lapidi tanquam aliquid intrinsecum, immaterialitas vero tanquam aliquid

extrinsecum, nihil reale ponens in lapide. Et ita illud consequens, lapis est materialis, sumitur formaliter ibi, prout est obiectum scientiæ, & facit istum sensum, lapidis, prout est scibilis, & immaterialis per ordinem ad scientiam, est materialis à parte rei. Et iste sensus est verus. Ex dictis in his duobus dubijs soluitur primum argumentum subarticuli quarti, quod est quartum argumentum articuli quarti.

¶ Ad secundum argumentum subarticuli respondetur, quod ut iam dictum est, omne scitum à Deo simpliciter est infallibile, & est etiam necessarium, prout subest diuinæ scientiæ, & ut est obiectum illius, ut iam dictum est dubio immediatè præcedenti, quamuis absolute sit contingens, imo prout subest tali scientiæ, impossibile est aliter se habere multo magis quam id quod sciatur scientia angelica vel humana. Id enim quod sciatur scientia angelica vel humana, aliquando potest aliter se habere per Dei omnipotentiam, ut patet de hac propositione, mortui non resurgunt; ceterum illud quod est scitum à Deo, per nullam potentiam potest aliter se habere, prout scitum est. Et ita respondetur ad confirmationem huius argumenti.

¶ Ad tertium argumentum subarticuli respondetur eodem modo. Quod quamuis illud antecedens Antichristus non erit, absolute sit possibile, tamen prout subest diuinæ scientiæ, eius contradietorium est impossibile, ut iam diximus in dubio primo.

¶ Ad quintum argumentum subarticuli respondetur negando consequentiam. Solum enim sequitur ex illo antecedenti, quod consequens in sensu composito, & ut subest diuinæ scientiæ sit necessarium, non tamen conuenit, quod diuina scientia imponat necessitatem rebus, imprimendo illis aliquam dispositionem inhaerentem.

¶ Ad quintum argumentum subarticuli respondetur, quod quamuis causæ contingentes, prout subiunguntur determinationi primæ causæ sint determinatæ, & completæ ad producendum effectum in sensu composito; tamen simpliciter & absolute, & in sensu diuino contingentes manent, & indeterminatæ, & incompletæ, & ex consequenti effectus earum contingentes manent absolute & simpliciter loquendo. Vnde futura contingentia non sunt necessaria simpliciter, sed secundum quid, ut iam sæpe dictum est. Et est maxima differentia inter risibile & futurum contingens. Nam risibile sequitur necessario ex animali rationali absolute loquendo, & ita est necessarium absolute, futurum vero contingens non sequitur necessario ex suis causis, nisi ut sunt sub determinatione primæ causæ, & ita est necessarium secundum quid. Et per hoc patet ad confirmationem. Ex dictis in isto subarticulo soluitur quartum argumentum articuli. Et ex dictis in isto articulo soluitur quartum argumentum huius questionis.

¶ Ad quintum argumentum huius questionis nonz.

ARTICVLVS V.

Utrum sit ita proprium Dei cognoscere futura contingentia, quod nullo modo possit conuenire creatura per suam naturam.

QUÆ quidem difficultas proposita est ad explicandum amplius difficultatem articuli præcedentis. Et videtur quod possit conuenire

Ad quintum argumentum quæst. 9. est artic. quinti.

uenire creaturæ per suam naturam.

¶ Primo arguitur argumento quinto facto in hac quæstione. Deus quoniam habet rationes rerum apud seipsum, non solum cognoscit quæ sunt, fuerunt, vel erunt, verum etiam illa quæ nunquam futura sunt, vt sunt possibilis. sed Angelus habet species rerum inditas, & rationes rerum futurarum, vt supra dictum est in quæst. 4. ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 54. ergo etiam si futura sint contingens, possunt Angeli cognoscere. Confirmatur & explicatur argumentum. Ad hoc quod Deus cognoscit possibilis, non est necessarium quod existant in ordine ad mensuram cognitionis diuinæ. ergo ad hoc quod Angelus cognoscat futura contingens, non est necessarium quod existant in ordine ad mensuram cognitionis Angelicæ, vel cuiuscunque alterius creaturæ.

¶ Secundo arguitur. Species Angelica vniuersalis indita repræsentat in habitu coniunctionem existentie cum re singulari, & eius durationem. Quod constat manifeste. Nam quando res singularis existit actu, & habet suam durationem, per illammet speciem cognoscit omnia hæc & non acquirit aliam. ergo Angelus pro sua voluntate antequam res existat, & habeat durationem suam, per illam speciem potest cognoscere omnia ista. Omnia enim quæ repræsentantur per speciem Angelicam possunt ab Angelo cognosci.

¶ Tertiò arguitur ex natura speciei Angelicæ. Species Angelica est naturalis similitudo lectionis futuræ, & durationis illius, vt iam probatum est in argumento præcedenti. ergo Angelus potest cognoscere talem lectionem futuram. Probatur consequentia. Angelus enim potest comprehendere speciem illam, quæ est apud seipsum, & est repræsentatiua in habitu futuri contingens. Quod vero Angelus possit suam speciem comprehendere, patet. Nam est naturæ intellectualis, quæ ex natura sua est comprehensiuæ totius entis pertinentis ad ordinem naturæ, vt dicit D. Thom. 2. contra gent. cap. 98. species vero intelligibilis est ens pertinens ad ordinem naturæ. Confirmatur primo argumentum. Angelus comprehendit omnes Angelos etiam superiores secundum probabiliorem sententiam. ergo multo melius potest comprehendere speciem apud se existentem, quæ est quoddam accidens. Quod si quis dicat quod singulare, v.g. crassius lectio non pertinet ad primum obiectum speciei, sed ad secundarium: Hæc solutio, friuola est; nam idem argumentum potest fieri de quacunque natura specifica actu non existente. Confirmatur secundo. Deus quoniam comprehendit rationes omnium rerum, quæ sunt apud seipsum, cognoscit omnia. sed Angelus, vt probauimus, comprehendit rationes etiam rerum futurarum. ergo cognoscit futura omnia.

¶ Quarto arguitur. Ideo cognoscit Deus futura contingens, quia eius cognitio mensuratur æternitate (quæ est ipsa simul, nullam habens successione, & ambit omne tempus, & illud includit eminentissimo modo, & ita coexistunt illi omnia futura) sed ænum quod est mensura Angelica, est indiuisibile & totum simul, nullam habens successione, & ambit totum tempus nostrum, & totum coexistit illi. ergo Angelus cognoscit futura. Probatur maior ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 14. art. 13. vbi adhibet illam rationem. Minor vero videtur esse D. Tho. 1. par. q. 10. art. 4. & 5. Confirmatur argumentum. Futura contingens quia coexistunt æternitati, & habent actualitatem in ordine ad illam, possunt certissime cognosci à Deo. sed futura contingens coexistunt æno, & habent actualitatem in ordine ad illud, ergo possunt certo cognosci ab An-

gelo. Quod si quis dicat cum Caiet. 1. par. q. 14. art. 13. quod æternitas non solum mensurat diuinum, esse, verum etiam diuinam cognitionem. Et ita futura contingens existunt in ordine ad mensuram cognitionis diuinæ, ceterum ænum est mensura esse Angelici, & cognitionis naturalis, qua cognoscit seipsum, & Deum authorem naturæ, non tamen est mensura cognitionis Angelicæ liberæ. Et ita futura contingens non existunt in ordine ad mensuram cognitionis Angelicæ. Contra. Tempus Angelicum quo mensuratur eius cognitio, est supra omne tempus nostrum, & est alterius ordinis & rationis. futurum vero & præteritum sunt differentiæ temporis nostri. ergo tempus Angelicum non includit præteritum & futurum, ac subinde est totum simul carens successione, & quæ futura sunt in nostro tempore, coexistunt illi. Maior videtur nota: nam id quod mensuratur tempore Angelico, est alterius ordinis & rationis ab eo quod mensuratur tempore nostro, vt constat. ergo etiam ipsa mensura.

¶ Quinto arguitur. Angelus per naturam cognoscit præterita, vt constat, cum tamen non existant actu, sed iam desierint esse. ergo cognoscit futura. Probatur consequentia. Nam sicut Isai. cap. 41. tanquam signum diuinitatis ponitur cognoscere futura, ita cognoscere præterita. Dicitur enim ibi, nuntiatio nobis quæcunque ventura sunt, priora, quæ fuerunt nuntient nobis. Igitur si potest conuenire Angelo per naturam, cognoscere præterita (quod est proprium Dei) poterit cognoscere futura, quamuis illud sit proprium Dei. Item probatur consequentia ratione. Quoniam sicut dicit D. Thom. 1. par. q. 57. art. 4. *Existencia est conditio necessaria, vt res actu assimilantur speciebus, quæ quidem assimilatio necessaria est ad cognitionem, sed non magis existunt præterita, quam futura.* ergo. Confirmatur argumentum, D. Thom. quæst. 16. de demonibus art. 7. hac ratione dicit, quod Angeli non possunt certo scire futura, quia non existunt actu, & vnumquodque est scibile in quantum est actu. sed præterita non sunt actu magis quam futura. ergo si præterita possunt sciri, possunt etiam sciri futura contingens.

¶ Sexto arguitur. Sicut se habent rationes ideales in mente diuina, in repræsentando, ita species intelligibiles in mente Angelica. sed rationes ideales existentes in mente diuina abstrahunt à præterito & futuro, & actu repræsentant futurum, vt docet D. Thom. in loco sæpe allegato primæ partis. quæst. 14. artic. 13. vbi ex rationibus idealibus quæ sunt in Deo, colligit, quod Deus cognoscit futura contingens. ergo Angelus poterit cognoscere futura. Maior est D. Thom. in materia de Angelis, & Diu. August. dicentium, quod res sicut productæ sunt à Deo ad extra, ita productæ sunt in mentibus Angelicis per species intelligibiles. Confirmatur argumentum. Intellectus præcipue Angelicus abstrahit ab hic & nunc, cum sit maxime spiritualis. ergo in ordine ad cognitionem Angelicam impertinens est, quod sit præteritum vel futurum.

¶ Septimo arguitur. Demones non habent aliud donum supernaturale, vt constat: nam sunt priuati gratia, & donis supernaturalibus, tamen cognoscunt futura contingens. ergo per vires naturæ possunt illa cognoscere. Minor probatur. Demones multa futura prædixerunt, vt refert D. August. tom. 3. lib. de diuinatione demonum cap. 6. & 7. & refertur in iure canonico. 24. quæst. cap. sciendum, & cap. quodam loco. vbi Diu. August. refert de quodam Demone, qui pronuntiavit subuersionem idolorum & templorum, quæ futura erant tempore Christi Domini.

¶ Octauo arguitur. Si aliqua ratione Angelus vtriusque

ribus

rebus naturae non potest cognoscere futura contingentia, maxime quia deficit ab aeternitate, & quia cognitio illius non mensuratur illa. sed haec ratio est nulla. ergo. Maior est B. Thom. 1. par. 9. art. 5. Minor probatur. Quia ex illa sequitur, quod Deus de potentia absoluta non posset producere speciem creatam, quae repraesentet actu futurum contingens, prout in se est. consequens est falsum. ergo illud est quo sequitur. Sequela probatur. Nam non potest Deus producere speciem, quae sit eiusdem ordinis & rationis cum ipso Deo. Et hac ratione diximus supra in quaestione precedenti, quod non potest dari species Dei sicuti est. ergo non potest producere speciem quae mensuretur aeternitate, & quae sit ratio cognoscendi futura. Falsitas consequentis probatur. Deus potest producere lumen quod inclinet ad cognoscendum futurum, ut patet de lumine fidei, quod inclinat ad hanc veritatem, Antichristus erit. ergo potest producere speciem. Plura fortiora argumenta adducuntur statim post primam conclusionem.

¶ In oppositum est. In articulo enim precedenti tanquam proprium Dei ponitur, quod eius cognitio se extendat ad futura contingentia. ergo hoc non potest competere alicui creaturae factae aut factibiles per naturam suam; nam quod est proprium Dei, nulli creaturae convenire potest per naturam.

¶ Ad explicationem huius articuli, & ut magis explicetur articulus praecedens, notandum primo, quod hic loquimur de cognitione certa & infallibili, & de cognitione futuri contingentis in seipso, non de cognitione illius in sua causa. Itaque distinctas est, an sicut divina cognitio, quae aeternitate mensuratur, terminatur certo & infallibiliter ad Antichristum, & ad futurum contingens, prout est in seipso actualiter extra suas causas; ita etiam cognitio angelica quae mensuratur tempore elevatissimo terminari possit ad Antichristum, vel ad aliud futurum contingens, prout actualiter existit extra suas causas, taliter quod habeat notitiam certam & infallibilem illius, & intuitivam.

¶ Secundo advertendum est, quod futurum praesens & praeteritum non dicuntur diversas naturas, sed eandem; nam idem Antichristus est futurus, praesens, & praeteritus, sed sunt diversi status eiusdem naturae. Natura enim ut futura habet statum potentialitatis, cum sit in mera potentia, & habeat statum indeterminationis. Non enim natura est determinata, & actu, praesens vero est quidam status naturae, ratione cuius natura habet determinationem & actualitatem. Ut dicit enim Arist. 1. Perier. Omne quod est quando est, necesse est esse, id est, habet statum actualitatis & determinationis. Vnde futurum ut futurum non habet ex se quod sit cognoscibile certo & infallibiliter. Nam vnumquodque est cognoscibile ut est actu, & verum, quod est obiectum intellectus convertitur cum ente. Vnde praesentialitas est ratio quare aliquid sit cognoscibile certo, & infallibiliter, quia est status actualitatis & determinationis; & quia respectu divinae cognitionis omnia futura contingentia habent statum praesentis, adeo certo & infallibiliter cognoscuntur a Deo. Igitur in praesenti disputamus, an futura contingentia possint certo, & infallibiliter cognosci illo modo ab aliqua creatura per vires naturae.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Certissimum est secundum fidem, quod Angeli quantumvis supremi & elevati, & aliae creaturae non possunt cognoscere viribus naturae omnia futura contingentia in seipsis, sed hoc est proprium solius Dei. Dixi in conclusione omnia futura contingentia; nam utrum possint cognoscere aliqua, vel aliquod, dicemus statim. Et pro-

batur haec conclusio.

¶ Primo probatur ex Sacris literis in locis allegatis in prima & secunda conclusione articuli praecedentis. In quibus tanquam proprium Dei ponitur cognoscere futura contingentia, & ponitur tanquam signum diuinitatis, ut ibi diximus. ergo hoc non potest convenire creaturae per naturam suam. Confirmatur primo hoc argumentum. Nam potissimum testimonium fidei nostrae est, quod Prophetarum divina luce illustrati, praedixerint mysteria futura nostrae fidei, & inde colligitur esse divina; at vero si cognitio futurorum contingentium posset competere creaturae per naturam, non esset argumentum quod essent divina. Et hinc colligitur aperte, quod cognoscere futura contingentia sit proprium solius Dei. Hoc argumentum videtur Paulus Romanorum. 1. dicens. Segregatus in Evangelium Dei. Quod vero sit Dei, probat, quod ante promiserat in Scripturis sanctis de filio suo. ergo. Confirmatur secundo. Quoniam Prophetarum spiritu Dei illustrati aliquando futura ut praeterita praedixerunt: at si hoc posset convenire creaturae per naturam, non esset aliquid diuinum. ergo. Maior constat ex regula Sanctorum pro intelligentia Prophetarum. In qua dicunt quod Prophetarum vivuntur aliquando praeterito pro futuro, ad significandam certitudinem prophetarum; nam Prophetarum ita sciunt futura, ac si praeterita essent, ut patet ex illo Psalm. 21. Fuderunt manus meas, &c. ubi loquitur Propheta de passione Christi futura, & idem facit Esai. cap. 53. loquens de eadem passione futura. Vidimus, inquit, eum. Hanc regulam ponit Dion. Augustinus super Psalm. 43. in illis verbis: Saluti fecisti nos ex afflictionibus nostris. Vbi sic ait: Ideo de praeterito dicitur, quia tam certum, quasi actum sit. Et subdit rationem, quia & Deo futura tam certa sunt quam praeterita, nobis enim ea quae praeterita erant certa sunt, futura vero incerta. Eandem regulam sequitur D. Hieronymus tom. 5. super Esai. cap. 5. in illis verbis. Et extendis manum tuam. Vbi ait, quod autem quasi praeteritum dicit quod futurum est, consuetudinem sequitur prophetalem, in qua tam certa sunt quae futura dicuntur, ut possunt esse praeterita. Idem docet Venerabilis Beda tom. 8. super Psalm. 67. in illo versu. Deus cum egrederis. Vbi notat verbum illud, Terra mota est, non dixit movebitur; sed ideo praeteritum ponit, quia quod futurum est, ita certum est Spiritui sancto, sicut quod praeteritum est. Et idem multo melius tom. 5. super Ioan. cap. 15. in illis verbis. Omnia quaecumque audisti a Patre meo nota feci vobis. Vbi ponit difficultatem, quomodo nota fecerit omnia de praeterito, cum tamen ipse dicat in eodem sermone, multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo. Et respondet, quod verbum illud, nota feci vobis, ponitur de praeterito, quia quod factum est, fecisse dicit, quia quae futura sunt fecit, ut patet ex phrasi prophetarum. Et subdit rationem. Quia futurum tanquam praesens vel praeteritum est apud Deum. ergo.

¶ Secundo probatur conclusio testimoniis Sanctorum adductis in eodem loco, in quibus aperte significatur, quod cognitio futurorum contingentium, est propria Dei propter suam aeternitatem. Specialiter ex illo loco Hieronymus. Dani. 2. ubi dicit. Constituntur Magi, & omnis secularis literaturae, praesentiam futurorum non esse hominum, sed Dei. D. Augustinus tom. 1. lib. 13. confessionum. cap. 19. inquit. Uitaque regnator creaturae tuae. Quis est modus quo doces animas ea quae futura sunt? Docuisti enim Prophetas tuos. Quis nam ille modus quo doces futura, cui futurum quidquam non est, vel potius de futuris doces praesentia? Nam quid non est, docere non potest, nimis longe est modus meus ab acie mea, inuoluitur ex me

ex ut, non potui ad illud, potero autem exire, cum de-
deris tu dulce lumen oculorum meorum. Vbi docet
apertè, futura non posse cognosci viribus naturæ.
ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio autoritate omnium
Scholasticorum; omnes enim docent istam veritatē
in locis supra allegatis. Item D. Thom. in illis, & in
1. par. quæst. 57. art. 3. & quæst. 36. art. 4. & in 2. 2. q.
95. art. 1. & in q. 16. de demonio. ar. 7. & quæst. vni-
ca de anima, art. 26. ad quartum, & q. 8. de verit. art.
11. Et idem tenet Caiet. & omnes Thomistæ in istis
locis. ergo.

Prima
ratio.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus. Prima
ratio est. Quia proprium est Dei solius, quod eius
esse, & cognitio mensuretur æternitate, vt supra
definiuimus, & omnia alia quantumuis eleuata, ab
æternitate deficiunt quantum ad esse, & quantum
ad cognitionem. Et ita mensura cognitionis creatæ
non potest esse æternitas, quæ ambit & cōtinet om-
ne tempus per modum præsentia-
tatis. ergo cogni-
tio cuiuscunque creaturæ quantumuis eleuata nō
potest terminari ad futurū, prout est in seipso præ-
sens. Consequentia est euident. Antecedens quantū
ad secundam partem probatur. Cognitio creatæ est
finita & limitata, & nō includit omnem perfectio-
nem cognitionis. ergo non mensuratur æternitate,
quæ includit omnem perfectionem mensuræ, &
mensurat id quod includit omnem rationem perfec-
tionis, vt supra diximus. Confirmatur hæc ratio, &
explicatur. Quoniam intuitus Dei fertur in omnia,
quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia,
& in seipsis, quia Deus videt omnia in sua æternita-
te, quæ cum sit simplex, toti temporis adest, & ipsum
includit, sed quicunque intellectus creatus quan-
tumuis eleuatus deficit ab æternitate. ergo non
potest cognoscere futurum vt in seipso est.

¶ Secunda ratio. Cognitio libera cuiuscunque
creaturæ est variabilis & corruptibilis, & mensura-
tur tempore discreto, vt supra definitum est, & dis-
putatur. 1. par. q. 53. art. 1. vt. sed hoc tempus habet
præteritum & futurum, & præsens, cum sit aliquid
successiuum & variabile. ergo non omnia futura
in nostro tempore, sunt præsentia in tempore Ange-
lico, vel in tempore cuiuscunque creaturæ, ac subin-
de creatura per sua naturalia non potest futura co-
gnoscere certò & infallibiliter prout sunt in seipsis
extra suas causas. Confirmatur hæc ratio. Futura
omnia quæ sunt in tempore nostro, non habent præ-
sentia-
tatem in ordine ad mensuram cognitionis
Angelicæ, vel cuiuscunque creaturæ quantumuis
eleuata. ergo non possunt cognosci certò a creatu-
ra, prout sunt in seipsis. Consequentia probatur. Nā
vt constat ex secundo notabili, cognitio certa & in-
fallibilis non potest terminari ad futurum contin-
gēs vt sic, sed debet terminari ad præsens, quod ha-
bet adualitatem & necessitatem. Antecedens vero
probatur. Omnis cognitio libera creaturæ mensu-
ratur tempore, quod habet præteritum & futurum,
& omnes creaturæ sunt in quadam successione, &
via quantum ad aliquid saltem quantum ad cog-
nitionem & operationem, solus enim Deus est omni-
no inuariabilis & immutabilis, carens successione.

¶ Tertia ratio. Cognitio fit per assimilationem.
sed futura contingentia nondum habent formam
per quam assimilantur speciei Angelicæ. ergo futu-
ra contingentia non possunt cognosci ab Angelo,
vel ab aliqua alia creatura. Consequentia est bona.
Maior est manifesta, & est omnium Philosophorū,
& Theologorum. Et præcipuè D. Thom. in innume-
ris locis, & ratio pro illa est clara. Nam cognoscēs
debet esse cognitum per seipsum, vel per aliquid su-
peradditum. Minor vero est manifestatio futura

contingentia sunt in mera potentia, & non sunt in
statu actualitatis. Hanc rationem prosequitur D.
Thom. in quæst. illa de demonibus. art. citato ad 13.
& in quæst. vnica de Anima. art. 10. ad quartum,
de qua ratione dicemus infra in solutionibus argu-
mentorū.

¶ Quarta ratio. Vltimus gradus & perfectissimus
Prophtarum est prædicere futura, a longe ea vidē-
do, & hoc significat nomen Prophetæ, & hoc docet
D. Thom. 2. 2. quæst. 171. art. 3. sed si creatura quan-
tumuis supremā potest cognoscere omnia futura
contingentia in seipsis, & per facultatem naturæ, nō
esset vltimus gradus Prophtarum illa prædicere,
imò non esset necessarius instinctus Spiritus sancti
ad prædicenda futura. ergo.

¶ Quinta ratio est. Sequitur ex opposito, quod
diuinitio non sit peccatum, consequens autem est
contra sacram Scripturam, & contra veritatē,
vt docet D. Thom. in 2. 2. quæst. 95. art. 1. ergo illud
ex quo sequitur, Sequela probatur. Diuinitio nihil
aliud est quam prædictio futurorum contingentium,
at si hoc posset fieri per naturam, & per cognitionē
naturalem, nullum esset peccatum, vt constat. ergo.
Omnes istæ rationes, & alie quamplurimæ adduci
possunt ad probandum istam conclusionem, & plu-
res adducuntur in conclusione sequenti.

¶ Aduertendum tamen est, quod potissima ratio
ad hanc cōclusionem probandam est illa, quæ pro-
cedit ex hoc, quod intellectus angelicus, & cuiuscun-
que creaturæ quantumuis eleuata, deficit ab æter-
nitate diuina, quæ est tota simul, includens omne
tempus. Itaque non mensuratur æternitate, nec
etiam mensuratur ætate eius cognitio libera, sed tem-
pore, in quo quidem est præteritum, præsens, & fu-
turum. Et ita non potest certò & infallibiliter co-
gnoscere futurum, quod est futurum in ordine ad
suum tempus. Et ita non potest cognoscere omnia
futura contingentia, quæ sunt futura in nostro tem-
pore. Nam tempus angelicum, vel cuiuscunque
creaturæ, non est ita eleuatum supra nostrum tem-
pus, vt illud quod includit per modum præsentia-
tatis, ambiat & contineat omne tempus nostrum
futurum. Et ita non potest cognoscere futurum
contingens per modum præsentia-
tatis, si est fu-
turum in ordine ad mensuram suæ cognitionis.
Hæc autem ratio, & omnia alia quæ hic dicuntur,
statim amplius explicabuntur in conclusione se-
quenti.

¶ Sed est grauissima difficultas. An aliqua futura
contingentia in tempore nostro possit Angelus vel
aliqua creatura maximè eleuata cognoscere certò
& infallibiliter, & in seipsis, quamuis non possit om-
nia. Est quærere, an illud temporis discreti angelici
quod habet per modum præsentia-
tatis, & est indi-
uisibile, sit ita eleuatum, carens successione, vt con-
tineat & ambiat aliquod diuisibile nostri temporis.
Ita vt futura aliqua in nostro tempore sint illi præ-
sentia, ita vt si illud indiuisibile durat per vnā vel
duas horas nostri temporis, omnia quæ fiunt in illa
hora vel horis, sint præsentia intellectui angelico, si-
cut omnia sunt præsentia in æternitate. Et videtur
vera pars affirmatiua grauissimis & difficillimis ar-
gumentis.

¶ Primo arguitur ex doctrina D. Thom. in 1. par.
q. 57. ar. 3. ad secundum, vbi ait. Quod licet intellectus
Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales
motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum
successionem intelligibilium conceptionum, & ita cum
sit successio in intellectu Angeli, non omnia quæ agun-
tur per ictum temporis, sunt ei præsentia. In qua solu-
tione duo sunt notanda, ex quibus videtur colligi
pars affirmatiua huius dubij. Primum est, quod dic-
cit

est D. Thom. *Non omnia quæ aguntur, &c.* ubi videtur significare. Quod quamvis illud quod est in Angelo per modum præsentia-
 litatis non ambiat totum tempus futurum, & ideo non cognoscit omnia futura, cognoscit tamen aliqua; nam ambit aliquod tempus. Secundum est. Quod D. Thom. respondet argumento facto, quo volebat probare, quod tempus angelicum est supra tempus nostrum, & magis eleuatum & sparsificatum æternitati, & respondet, *quod non omnia quæ aguntur, cognoscit*, quasi significet, quod aliqua ex parte parificatur æternitati, quia illud quod habet per modum præsentia-
 litatis, ambit aliquod tempus nostrum. Sicut æternitas per modum præsentia-
 litatis ambit omnia tempora. ergo quamuis Angelus non cognoscat omnia futura contingentia, cognoscit tamen aliqua. Et idem dicit D. Thom. quæst. vnica de Anima, art. 20. ad quartum, ubi ait, *quod nec etiam Angeli omnia futura cognoscunt.*

¶ Secundo arguitur ex ratione D. Thom. in illo loco citato in corpore. D. Thom. ideo dicit, *Quod intellectus Angelicus, & quilibet creatus non potest cognoscere futura per suam naturam, quia deficit ab æternitate*, sed ex hac ratione solum sequitur, quod non cognoscit omnia futura, non tamen sequitur, quod non cognoscit aliqua. ergo. Minor probatur. Ex hoc quod deficit ab æternitate, solum sequitur quod non omnia quæ sunt in tota latitudine æternitatis virtuali sint præsentia Angelo, non tamen sequitur, quod aliqua non sint præsentia. ergo. Confirmatur argumentum. Æuum quod est mensura esse angelici, deficit ab æternitate, ut constat, æternitas enim caret principio & fine, æuum vero habet principium, quamvis careat fine. Item æternitas est mensura infinita, & rei infinitæ; nihilominus omnia futura in tempore nostro coexistunt æuo. ergo, ex eo quod tempus angelicum deficit ab æternitate, non sequitur quod aliquod futurum in tempore nostro non sit ei præsentia. Minor probatur. Nam ut dictum est supra quæst. 7. æuum est totum simul indiuisibile carens successione, & ambit totum tempus sine successione.

¶ Tertio arguitur difficillimo argumento. Supponendo quod instans angelicum quod est in illo per modum præsentia-
 litatis indiuisibile (carens successione, durat per duas vel tres horas, vel per aliquod breue tempus, quod quidem asserunt omnes Thomistæ. Tunc sic arguitur. Angelus potest cognoscere certò & infallibiliter omnia quæ sunt præsentia in ordine ad mensuram suæ cognitionis. Nam illa omnia habent actualitatem & entitatem, ratione cuius habent aliquam necessitatem & determinationem sufficientem, ut possint esse capacia certæ & infallibilis cognitionis. sed ea quæ futura sunt in duabus vel tribus horis nostri temporis habent præsentia-
 litatem, & se vera sunt in ordine ad instans indiuisibile angelicum. ergo omnia illa futura in nostro tempore quæ fiunt in illis horis, possunt certò cognosci ab Angelo. Minor probatur. Instans illud præsens quod durat per duas vel tres horas, est indiuisibile. ergo omnia quæ fiunt in illis horis sunt ei coexistentia, hac enim ratione omnia coexistunt æternitati, quia est tota simul indiuisibilis, carens successione. Confirmatur primo argumentum. Ideo Deus cognoscit omnia futura contingentia, quia vera sunt & coexistunt in ordine ad æternitatem, (iquæ est mensura diuinæ cognitionis) sed ea quæ futura sunt in ijs horis in nostro tempore, se vera sunt in ordine ad instans angelicum indiuisibile (quod mensurat eius cognitionem) ergo cognoscit illa futura. Confirmatur secundo argumentum. Nam ut supra definitum est, Angelus habet species indi-

tas representatiuas omnium rerum pertinentium ad ordinem vniuersi, conditio autem necessaria est, quod existant, ut cognoscantur certò. sed omnia quæ futura sunt in ijs duabus vel tribus horis coexistunt in ordine ad mensuram cognitionis angelicæ. ergo.

¶ Quarto arguitur. Angelus cognoscit ea quæ futura sunt in ijs duabus horis per modum præsentia-
 litatis. ergo cognoscit ea certò. Consequentia probatur ex secundo fundamento. Ea quæ præsentia sunt, possunt certò cognosci. Antecedens vero probatur. Tunc cognoscitur aliquid ut futurum, quando inter cognitionem cognoscentis & euentum rei cognitæ est ordo præsentis ad futurum, ut docet Doctor Sanctus quæstione de scientia Dei artic. 12. sed inter cognitionem Angeli & euentum rerum quæ futurae sunt in ijs duabus vel tribus horis, non est ordo præsentis ad futurum. ergo illæ res cognoscuntur ut præsentis, ac subinde certò. Minor probatur. Illa cognitio adest præsentissima omnibus euentibus rerum futurarum in ijs duabus horis. ergo inter illam & euentum rerum non est ordo præsentis ad futurum. Confirmatur argumentum. Quoniam hac ratione D. Tho. in illo loco probat, quod Deus cognoscit futura ut præsentia, quia inter cognitionem Dei & euentum rerum non est ordo præsentis ad futurum. sed inter cognitionem Angeli & euentum rerum futurarum in ijs horis non est ordo præsentis ad futurum. ergo.

¶ Quinto arguitur. Instans Angelicum (quod præsens est) est eleuatissimum, & altioris ordinis à tempore nostro. ergo continet eminenter multa instantia temporis nostri, & illi coexistunt, ac subinde cognoscit omnia futura, quæ eueniunt in omnibus illis instantibus coexistentibus. Probatur antecedens. Instans enim Angelicum est instans altioris temporis. Confirmatur argumentum. Nam sicut tempus continuum componitur ex partibus continuis ita discretum Angelicum ex instantibus indiuisibilibus. ergo instantia indiuisibilia huius temporis æquivalent partibus continuis, & illas continent eminenter.

¶ Propter hæc argumenta quæ difficillima sunt, vidi virum doctum, asserentem, quod Angelus potest cognoscere aliqua futura quæ eueniunt in illis duabus vel tribus horis correspondentibus instanti Angelico. Excogitabat enim iste author, quod intellectus Angelicus medius est inter intellectum diuinum (qui est purus actus) & inter intellectum humanum (qui est pura potentia.) Et dicebat quod proprium est Dei cognoscere omnia futura contingentia, & quod hoc non potest competere alicui creaturæ per suam naturam, quoniam omnia sunt illi præsentia in æternitate. Intellectus vero humanus nullum futurum potest cognoscere, quia nullus est præsens instanti temporis nostri omnino indiuisibili, Angelicus vero qui medius est, non cognoscit omnia, sed aliqua. Hac tamen sententia non videtur mihi tuta & secunda, nullus enim hactenus dixit quod Angelus vel creatura aliqua quantumvis eleuata, potest cognoscere aliquod futurum prout in se est.

¶ In huius rei expositionem, supponendum tanquam certum, quod sine dubio tempus Angelicum quo mensurantur operationes libere Angelicæ medium locum obtinet inter æternitatem & æuum. ex vna parte. & tempus nostrum ex altera. Deficit quidem ab æternitate & æuo, quia hoc tempus habet varietatem & successionem, & præeritum & futurum sicut tempus nostrum, quod quidem non competit æternitati, vel æuo, ut supra diximus in quæst. 7. excedit tamen tempus nostrum, quia non habet tantam

tantam varietatem sicut tempus nostrum; nam operationes nostræ (quæ mensurantur nostro tempore) maximam varietatem habent, & nunquam in eodē statu permanent, Angelicæ vero operationes accedunt ad diuinam operationem, & ita habent minorem varietatem. Vnde instans nostrum est omnino indiuisibile formaliter & eminenter, & nullam habet permanentiam, instans verò Angelicum quamuis formaliter sit indiuisibile, eminenter tamen habet diuisionem, & multis partibus temporis nostri æquualet, & multis instantibus illius; & habet permanentiam. Quo posito sit.

¶ **SECUNDA conclusio.** Fides est vel proximum fidei, quod creatura quantumuis eleuata sit, non potest cognoscere per sua naturalia aliquod futurum contingens, quod est futurum in nostro tempore. Itaque creatura non solum non potest cognoscere omnia futura contingentia, verum etiam non potest cognoscere aliquod futurum cōtingens, etiā quod iam imminet. Hæc conclusio est declaratiua præcedentis, & responsiua ad dubium immediate propositum, & probatur.

¶ Primo probatur ex Sacris literis in locis citatis in prima conclusione, in quibus aperte significatur, quod cognoscere futurum aliquod contingens sit proprium Dei, & non solum cognoscere omnia. Et præcipue hoc probatur ex illo loco Esai. cap. 41. vbi dicitur [annūtiat quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia, dii estis vos.] vbi improbat diuinitatē idolorum. Vbi est aduertendum. Quod vt volunt viri eruditissimi in lingua sancta, inter quos vnus est Forerius, verbum hebræum, quod habetur loco illius particula (ventura) potius significat venientia & instantia, & quæ iam veluti à tergo instant & veniunt. Et ita significat diuina Scriptura, quod futurum quod iam fere præsens est, non potest sciri nec prædicari ab aliqua creatura. Itaque quantumcunque habeat minimum futuri. Et ita Deus per Prophetam irridet idolum, eo quod non habeat minimum signum diuinitatis, quod est prædicere futurum, quod est quasi veniens de præsentis. ergo. Confirmari potest ex dictis Sanctorum & Scholasticorum adductis. Qui quidem dicunt. Quod cognoscere futura est solius Dei, & hoc asserunt sine aliqua exceptione. Et rationes adductæ pro conclusione præcedenti, etiam conuincunt istam conclusionem. ergo.

¶ Secundo probatur conclusio. Aternitas (quæ est mensura diuini esse & diuinæ cognitionis) continet eminenter omnem mensuram, sicut esse diuinum continet omne esse, & cognitio diuina continet omnem cognitionem, & ideo omnia futura coexistunt illi, & cognoscit illa. sed mensura operationis Angelicæ, & cuiuscunque creaturæ quantumuis eleuatæ non continet eminenter omnem aliam mensuram. ergo quæ futura sunt in nostra mensura temporis non coexistunt illi, ac subinde non cognoscit illa. Minor probatur. Vt diximus supra questione 4. nulla creatura quantumuis eleuata potest eminenter continere aliam perfecte & complete, & quantum ad omnia quæ in re illa reperiuntur, & cognitio vnus creaturæ non continet motum inferiorem complete & perfecte. ergo nec mensura qua mensuratur cognitio cuiuscunque creaturæ continet eminenter & perfecte mensuram qua mensurantur inferiora. Patet consequentia. Nam mensura debet esse eiusdem rationis cum re mensurata. Itaque Deus cognoscit futura, quia mensura cognitionis diuinæ, quæ est æternitas, eminenter continet omnem mensuram. Et ita D. Thom. in omnibus locis supra citatis ex eminentia æternitatis, quæ claudit omnem aliam mensuram, concludit, quod Dei solius sit co-

gnoscere futura contingentia. Et ex eo quod intellectus creatus deficit ab æternitate, colligit quod non cognoscit futura contingentia.

¶ Tercio probatur conclusio & explicatur argumentum præcedens. Quoniam vt supra dictum est questione 7. artic. 3. tempus Angelicum, & quæcumque mensura creata respectu alterius mensuræ creatæ habet se vt mensura partialis condistincta contra alteram, & non includens alteram, æternitas vero habet se vt mensura vniuersalis includens omnes alias mensuras, & ita ea quæ coexistunt alijs mensuris, & mensurantur illis, consequenter coexistunt æternitati, & mensurantur illa tanquam mensura inadaquata, ea tamen quæ coexistunt vni tempori vel mensuræ creatæ, non coexistunt alteri, nec mensurantur illa, quoniam sunt condistinctæ, quæ non habent vt includens, & inclusum, sed sunt disparatæ. ergo illa quæ mensurantur tempore nostro, & coexistunt illi in tempore futuro, non dicuntur coexistere modo mensuræ angelicæ, vel cuiuscunque creaturæ quantumuis eleuatæ, ac subinde non possunt cognosci ab Angelo, vel ab vlla creatura, & ita Diuus Thomas ex eo quod intellectus creatus deficit ab æternitate (quæ est vniuersalis mensura) colligit quod non potest cognoscere futura contingentia.

¶ Sed adhuc est dubium optimum: quia ex hac ratione colligitur, quod Angelus non possit cognoscere ea quæ sunt actu præsentia in nostro tempore. De hoc tamen dicemus statim in solutione ad tertium eorum quæ ponuntur ante secundam conclusionem.

Dubium optimum.

¶ Quarto probatur conclusio. Quia vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 65. art. 2. ad quartum, Angelus, & quælibet creatura est pars vniuersi, & idem dicitur quæst. vnica de scientia Dei art. 2. Et ita dicit ordinem ad alias partes, secundum quod actu alie partes dicunt ordinem ad vniuersum. sed res creata antequam existat in ordine ad propriam mensuram, & in ordine ad vniuersum, non est actu pars illius, nec dicit ordinem ad vniuersum. ergo nec Angelus vel aliqua alia creatura respicit illam creaturam tanquam partem, ac subinde non cognoscit illam, antequam sit in toto vniuerso. Itaque partes vniuersi primo & per se respiciunt totum vniuersum cuius sunt partes, deinde mutuo se respiciunt, secundum suum gradum, & ita quoad vsque partes sunt in ordine ad vniuersum, non respiciunt vt partes, partes vero non existunt in ordine ad vniuersum, nisi actu existant in ordine ad propriam mensuram, nec est eadem ratio de Deo; nam quælibet creatura est pars vniuersi, & continetur intra vniuersum, Deus vero non continetur intra vniuersum, nec est pars illius, sed est extra totum vniuersum, & supra vniuersum. Hæc autem omnia magis explicanda sunt in solutionibus argumentorum. Vnde ad argumenta facta ante secundam conclusionem, quæ procedunt contra illam, respondetur.

¶ Ad primum argumentum dicendum est, quod D. Thom. respondet optime ad formam argumenti. Quod tempus angelicum, quamuis sit eleuatum supra tempus nostrum, habet tamen successionem, & consequenter præteritum & futurum, & cum habeat has differentias, docet D. Thom. quod non omnia quæ aguntur per totum tempus sunt ei præsentia, sed aliqua sunt futura, & ita non potest illa certo cognoscere.

¶ Secundo respondetur, quod D. Thom. in corpore absolute dixit, quod non potest cognoscere futurum: & idem dixit in alijs locis. In solutione vero ad secundum nihil curauit de verbis. Præcipue, quia ea ratione qua non potest cognoscere omnia

omnia futura non potest cognoscere aliquod, ut statim dicemus.

¶ Ad secundum contra rationem D. Thom. respondetur, quod D. Thom. profundissime ex eo quod intellectus angelicus deficit ab æternitate, colligit, quod non potest cognoscere aliquod futurum. Nam si deficit ab æternitate, quæ est mensura infinita includens omnem mensuram, mensuratur mensura finita, & determinata, & veluti partiali respectu alterius mensuræ creatæ, ac subinde non includit illā, & ideo non potest cognoscere aliqua quæ futura sunt in aliena mensura, & disparata.

¶ Sic simile: quia ut docet Caietan. 1. par. quæst. 84. art. 1. & nos supra quæstione quarta, ex eo quod angelica creatura deficit ab infinitate Dei, est finita; non solum sequitur, quod Angelus per suam essentiam non potest cognoscere omnia entia complete, & perfecte, verum etiam sequitur, quod non potest cognoscere aliquod aliud ens: ita ex eo quod intellectus angelicus deficit ab æternitate, non solum sequitur, quod non ambiat totam latitudinem æternitatis, verum etiam quod non ambiat aliquam aliam mensuram creatam. Sicut creatura ex eo quod deficit à diuina plenitudine, non potest includere aliquam aliam creaturam complete, & perfecte.

¶ Ad confirmationem dicemus, quod æuum quia deficit ab æternitate, & est mensura creata, habet rationem partialis mensuræ, & non includit eminenter aliquam aliam mensuram creatam.

¶ Et ratio doctrinæ à nobis traditæ, hæc à priori est. Quia æuum est perfectio creata finita, de ratione vero talis perfectionis est, quod non includit perfecte & complete aliquam aliam perfectionem creatam, & ita non includit tempus, hæc autem omnia includuntur in æternitate, quia est aliquid infinitum, & illimitatum, de quo infra in solutione ad alia argumenta.

¶ Ad tertium argumentum ut respondeamus, aliqua aduertenda sunt. Primo aduertendum est, quod ut sæpe dictum est, æternitas (quæ est infinita mensura) est veluti perfectio, & mensura totalis respectu omnium aliarum mensurarum, & ita includit omnes alias eminentissimo modo, sicut figura cœli capaxior includit omnes alias, & sicut esse diuinum includit omne esse, quælibet vero mensura creata respectu alterius se habet ut partialis, & disparata, & non includit aliam, cum sit finita, & limitata. Et ita non est imaginandum, quod sicut figura cœli minus capax includit aliam minorem, ita mensura cognitionis angelicæ, vel alterius creaturæ eleuationis includit nostrum tempus, sed ut diximus, sunt mensuræ disparatæ, & partiales, quarum vna non includit aliam. Sicut si darentur duæ figuræ cœli, quarum vna non includeret alteram, utraque tamen includeretur sub maiori. Ita in proposito omnes mensuræ creatæ sunt disparatæ inter se, includuntur tamen in æternitate (quæ capaxior est) vna tamen mensura creata perfectior est altera partialiter, sicut species eiusdem generis sunt formæ disparatæ, & vna altera perfectior, & vna non includitur in altera, omnes tamen sub genere continentur.

¶ Secundo notandum, quod ut aliquid dicatur existere actu, debet habere esse in propria mensura. Propria vero mensura duplex est. Vna propria, idest, adæquata; alia vero est propria per excellentiam. Et hæc est diuina æternitas, quæ est eminentissima mensura, & excessiua. Et sicut supra diximus in hac quæstione, ad hoc, quod aliquid cognoscatur distincte, necessarium est, quod cognoscatur per speciem propriam, idest adæquatam, vel per spe-

ciem propriam excessiuam, qualis est diuina essentia; & species vniuersales angelicæ. Ita ad hoc quod sit, & dicatur esse, debet habere esse in ordine ad mensuram propriam, idest adæquatam, vel in ordine ad mensuram propriam, idest excessiuam, & eminentissimam, mensura vero creata qualis est mensura cognitionis angelicæ, vel alterius creaturæ maxime eleuatæ, non est excessiua, & eminentissima respectu nostri temporis, & ita nullo modo est propria. Vnde euentus qui transeunt in nostro tempore, dicuntur esse in ordine ad nostrum tempus, & esse in ordine ad æternitatem, & illi coexistere, non tamen dicuntur esse, & coexistere in ordine ad aliam partialem mensuram, qualis est mensura cognitionis angelicæ, vel alterius creaturæ eleuatæ.

¶ Vnde ad argumentum in forma, respondetur, quod ea quæ eueniunt in tempore nostro, non sunt in ordine ad instans angelicum, quia sunt mensuræ disparatæ. Et ita non potest certo, & infallibiliter cognoscere in illo instanti illa quæ eueniunt in illis duabus horis, antequam sint in propria mensura. Quod si quis dicat: Sequitur quod Angelus nunquam possit certo, & infallibiliter cognoscere ea quæ eueniunt in nostro tempore, etiam postquam actu sunt; nam non sunt in ordine ad mensuram cognitionis angelicæ, etiam postquam actu sunt; nam ut diximus, sunt mensuræ disparatæ. Dicendum est, quod ad hoc, quod aliquid cognoscatur ab Angelo, vel ab aliqua creatura, non est necessarium, quod illud existat in ordine ad mensuram cognoscentis, ut cognoscens est, & in ordine ad mensuram cognitionis. Quia vnus Angelus cognoscit cognitione libera alterum Angelum, ut constat, tamen Angelus cognitus, non existit in ordine ad mensuram cognitionis alterius Angeli; nam cognitio mensuratur tempore discreto angelico, Angeli vero esse, & duratio mensuratur æuo. Satis igitur est, quod res cognita existat in propria mensura, iuxta dicta in præcedentibus.

¶ Secundo respondetur ad argumentum tertium, quod futura contingentia in illo calu non possunt cognosci ab Angelo, quia non sunt in ordine ad vniuersum, nec dependent à causis vniuersalibus. Et ita Angelus qui est pars vniuersi, non potest illa respicere, ut actu existentia, ut iam diximus in hac conclusione.

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod æternitas est mensura propria inadæquata, & excessiua, & ideo futura dicuntur esse in ordine ad æternitatem, & illi coexistere, instans vero angelicum non est mensura propria respectu rerum, quæ sunt in nostro tempore, propria (inquam) idest, excessiua, & inadæquata, & ideo futura non sunt respectu illius, nec dicuntur illi coexistere. Et per hoc patet ad secundam confirmationem.

¶ Ad quartum argumentum respondetur negando antecedens.

¶ Et ad probationem dicendum est, quod inter cognitionem angelicam quæ mensuratur instanti, quod durat per duas horas, & inter illa quæ eueniunt in illis duabus horis, non est ordo præsentis, vel futuri, nec illa cognitio dicitur præsens, vel futura, respectu illorum, quia non sunt eiusdem rationis, & non sunt in eadem via, & successione. Illud enim habet rationem præsentis, & futuri, quando sunt in eadem via & successione, & vnum præcedit alterum. Ea vero quæ sunt in nostro tempore, & cognitio Angeli non sunt in eadem via & successione, sed in disparatis mensuris, ut iam sæpe diximus.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod omnia quæ sunt in aliis mensuris, dicuntur esse præsentia

N n in or-

in ordine ad æternitatem, & in ordine ad cognitionem Dei, quia omnes alie mensuræ clauduntur sub æternitate.

¶ Ad ultimum argumentum responderetur ex dictis, quod sicut una creatura non potest aliam eminenter continere perfecte & complete, quantumvis sit eleuata & perfectior, ita una mensura creata non potest aliam continere eminenter, unde instans angelicus, quamuis sit eleuatum, non continet tempus nostrum eminenter.

¶ Ad confirmationem responderetur, quod sicut supra dictum est ex Cajetan, unum individuum, & species ordinis superioris, non continet complete, & perfecte ea quæ sunt ordinis inferioris, æquualet tamen illis in perfectione. Ita etiam instans angelicus indiuisibile propter suam maximam perfectionem æquualet infinitis partibus temporis nostri diuisibilibus, non tamen continet tempus nostrum eminenter, loquendo de continentia eminenti completa & perfecta.

¶ Sed adhuc dubium est. Vt omnia consummare & perfecte explicetur. An aliqua creatura per Dei virtutem possit cognoscere futura contingentia prout in se sunt: ratio dubitandi à parte negatiui est. Quia cognoscere futura contingentia est proprium Dei, ut iam diffinitum est. ergo non potest conuenire alicui creaturæ quantumvis eleuata. Hac enim ratione esse suum esse non potest conuenire alicui creaturæ quantumvis eleuata, quia hoc est proprium Dei. Confirmatur hæc ratio forti argumento. Si creatura per Dei virtutem potest perungere ad cognitionem futurorum contingentium, prout in se sunt, maxime in visione Dei, quæ beati vident ipsum Deum. sed in hac non. ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta, illa quoniam est suprema cognitio creata. Minor vero in qua est difficultas, probatur tali ratione. Visio beatifica non mensuratur æternitate essentiali, & formali, quæ mensuratur visio Dei, sed æternitate participata, ut diximus supra quæst. 3. art. 4. ergo non habet eandem mensuram quam habet Dei visio.

¶ Explicatur adhuc difficultas: æternitas enim participata, si est mensura creata distincta ab æternitate essentiali, non ambit & continet omnem mensuram, tunc sit finita & limitata, ergo res futura contingentes non dicuntur esse in ordine ad illam mensuram, ac subinde per talem visionem non potest futura contingentia cognoscere prout in se.

¶ TERTIA conclusio. Creatura potest cognoscere futura contingentia prout in se sunt per Dei virtutem in visione beatifica. Hæc conclusio probatur ex iam dictis.

¶ Primo, Deus cognoscit futura contingentia, prout sunt in seipsis per visionem qua videt seipsum. sed creatura in visione beatifica videt etiam ipsum Deum. ergo potest etiam cognoscere futura contingentia in ipso Deo. Confirmatur argumentum, nam quamuis videre seipsum sit proprium Dei, nihilominus hoc potest communicari creaturæ per Dei visionem, ergo quamuis cognoscere futura contingentia in seipsis sit proprium Dei, nihilominus tamen per Dei virtutem hoc poterit communicari creaturæ.

¶ Secundo probatur conclusio. Secundum probabilem sententiam, visio beata quæ est in creatura mensuratur æternitate essentiali qua mensuratur ipsamet diuina visio, æternitati vero essentiali omnia futura sunt presentia, ergo visio illa ferri potest ad futura contingentia prout sunt in seipsis, sicut ipsa Dei visio actu fertur ad illa.

¶ Tertio probatur conclusio. Etiam si visio creaturæ qua videt Deum, non mensuretur æternitate,

essentiali, sed participata, ut diximus secundum probabilem sententiam in loco citato in argumento, vel ratione dubitandi, illa æternitas participata est tota simul, sine successione ambiens, & continens omne tempus etiam futurum, & est de ordine æternitatis essentialis; & aliquid illi affir. e. ergo in tali visione potest creatura cognoscere omnia futura contingentia. Vnde.

¶ Ad rationem dubitandi, dicendum est, quod aliqua sunt propria Dei, quæ possunt creaturis communicari per Dei virtutem, ut videre seipsum, de quibus iam supra diximus, & huiusmodi est cognoscere futura contingentia. Ad confirmationem responderetur ex dictis in ultima probatione huius conclusionis.

¶ QVARTA conclusio. Creatura per Dei virtutem extra Verbum potest certo, & infallibiliter cognoscere futura contingentia, non tamen tanquam presentia extra suas causas. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur.

¶ Nam per lumen propheticum, vel per lumen fidei cognoscuntur multa futura contingentia certo, & infallibiliter, ut constat, per prophetiam enim cognouerunt Prophetæ multa mysteria, & per fidem cognoscimus modo futurum iudicium certo, & infallibiliter, ut constat, ergo.

¶ Secunda vero pars probatur: talis cognitio, quamuis participet suam certitudinem, & infallibilitatem à cognitione diuina, & à diuina æternitate, in qua sunt presentia futura contingentia, non tamen mensuratur æternitate, sed futura contingentia in sola æternitate habent esse extra suas causas, & sunt presentia in seipsis, ergo. Minor probatur. Vix potest intelligi qua ratione futura contingentia sint presentia extra suas causas, nisi in æternitate, ergo dicendum est, quod non sunt presentia extra suas causas in alia inferiori mensura extra æternitatem. Vnde ad argumenta facta in principio huius articuli responderetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est quantum huius quæstionis, responderetur, quod in Deo sunt res non solum in esse intelligibili, verum etiam in esse entitativo, quia est causa totius entis, ita ut essentia diuina propter suam eminentiam, non solum sit ratio cognoscendi omnia futura, verum etiam omnia possibilia. Et ita potest esse principium cognoscendi vniuersum ens, potest etiam habere rationem termini prout vniuersum ens in Deo est. Et ita etiam possibilia, quæ non debent esse in aliqua differentia temporis, cognoscuntur à Deo, non prout habent esse in seipsis per actualem existentiam, sed prout habent esse in suis causis, præcipue in suprema, res vero non sunt in mente angelica in esse entitativo, & ideo si non habent esse reale à parte rei, non possunt terminare certam cognitionem angelicam naturalem. Ex dictis respondetur, & ad confirmationem.

¶ Ad secundum argumentum articuli, responderetur, quod existentia rei est necessaria conditio, ut actu repræsentetur res per speciem. Quia quoadusque res pertineat ad ordinem vniuersi, non pertinet ad rationem obiecti intellectus angelici, ita ut sit certo cognoscibile. Et apponit Cajetan. Exemplum in prima parte, quæstione 57. artic. 2. si Deus per miraculum poneret speciem visibilem in oculis meis, illa quidem species repræsentatiua esset coloris antequam color existeret, nunquam tamen actu repræsentaret colorem, nisi color actu existeret, per hoc autem, quod res existat, species angelica non recipit in se aliquam actualitatem quam antea non habebat, sed repræsentat actu, quod antea repræsentabat in habitu. Et iam diximus res ipsa antequam

Quarta conclusio.

Tertia conclusio.

quam existat non est capax ut sit terminus angelicæ cognitionis certæ.

¶ Ad cuius expositionem advertendum est. Quod ut iam diximus, cognitio sit per assimilationem, res vero quæ actu non existit, non habet formam per quam assimilatur speciei. Unde Div. Thomas, in quaestione illa de demonibus in loco iam citato ad decimum tertium, inquit, quod hoc quod demon non cognoscat futurum, non provenit ex eo, quod suus intellectus sit potentia, id est, ex eo, quod non habeat speciem per quam est in actu; sed ex eo, quod singulare futurum non participat formam speciei, cuius similitudo actu præexistit in intellectu demonis. Et in quaestione vii de anima art. 27. ad quartum dicit. Quod Angeli omnia futura contingencia non cognoscunt; nam per species fluxus singularia cognoscunt in quantum participant speciem. Unde futura non cognoscuntur. Et idem docet quaestione 8. de veritate artic. 9. ad tertium, ubi ait, *Quod dupliciter potest aliquid alteri assimilari, primo modo per mutationem, sicut spiritus secundo modo per mutationem alterius, cum nascitur album altero iam existente, oritur similitudo in præexistente, & ita cum futurum existit in rerum natura, actualiter representatur in intellectu angelico, & fit similitudo non per mutationem intellectus angelici, sed per mutationem rei, qua acquiritur actu formam similem speciei.* Et idem docet prima parte, quaest. 55. artic. 3. ad quartum, & quaest. 89. artic. 7. ad tertium.

¶ Ad tertium argumentum articuli, duplex est solutio. Prima solutio est, quod Angelus comprehendit speciem, quæ est in proprio intellectu in ratione accidentis, & in ratione qualitatis. Et ita D. Thom. in loco citato in argumento dicit. *Quod intellectus Angeli est comprehensivus totius entis, in ratione (inquam) entis.* Cæterum Angelus non potest comprehendere speciem in esse representationis, & ut est qualitas respectiva. Nec hoc dicit aliquam imperfectionem in Angelo, quia, quia natura non expolit amplius, & quia hoc non est ex defectu intellectus angelici, sed ex defectu rerum, quæ representantur per speciem quæ actu non existunt, quæ si existerent, comprehenderetur species ab Angelo; nam cognosceret clarè omnia ad quæ se extendit species; ita excogitandum est, quod ad comprehendendam speciem, necessarium est cognoscere omnia quæ continentur in specie, & quia non potest cognoscere omnia, nisi actu existat, ideo si omnia non existant, non potest speciem intelligibilem comprehendere, ut respectiva est, & representativa. Et qui tenent istum modum dicendi, apponunt exemplum in beatis. Beati vident omnia quæ sunt formaliter in Deo. Cæterum nullus beatus potest videre omnia quæ sunt eminenter in Deo; nam ea quæ sunt formaliter, non dicunt ordinem ad aliquid extrinsecum, tamen illa quæ sunt eminenter, dicunt ordinem ad aliquid extrinsecum, scilicet, ad creaturas possibiles, & producibiles: ita in proposito. Hæc solutio aliqualem habet probabilitatem, & per illam facillimè soluitur argumentum.

¶ Secunda solutio est. Quod Angelus comprehendit speciem, quæ est in proprio intellectu, ad eius tamen comprehensionem, non est necessarium cognoscere omnia in particulari, ad quæ se potest extendere in representatione, & in ratione respectiva, sed satis est in communi cognoscere rationem formalem, ad quam terminatur. Ad comprehendendam enim visionem, vel potentiam visivam, non est necessarium cognoscere quidditatiuè omnes colores, ad quos potest terminari visio, vel

potentia visiva, sed satis est cognoscere rationem communem visibilis, sub qua continentur omnes colores in particulari, species vero angelica est representativa alicuius rationis entis, cum sit universalis, & sub illa ratione continentur multa singularia, quæ participant illam rationem formalem. Et ita ad comprehendendam speciem, non est necesse, quod Angelus cognoscat futurum contingens, & omnia particularia, quæ sub illa specie, & ratione formali continentur; sed satis est cognoscere quidditatiuè rationem formalem representatam, sub qua multe particulares continentur. Et denique possemus dicere, quod etiam si Angelus comprehendat speciem, non est necessarium, quod cognoscat infallibiliter & certò futurum contingens, prout in se est. Et ratio est, quia comprehendendo speciem solum, potest cognoscere quidditatiuè ea ad quæ se extendit species veluti in actu signato, & non prout sunt in exercitio hic & nunc; ad cognoscendum vero illud infallibiliter, & certò, & prout sunt requiritur actualis existentia in exercitio, quam existentiam non habent, quæ per speciem representantur antequam existant. Et ex dictis respondetur ad duas confirmationes.

¶ Ad quartum argumentum articuli. Caietanus in prima parte, quaest. 14. artic. 13. respondet optimè, ut dictum est in argumento. Quod zeum non est mensura operationis angelicæ liberæ, æternitas verò est mensura divinæ operationis. Et ideo Deus cognoscit futura existentia in ordine ad zeum, non vero Angelus.

¶ Secundò respondetur, & melius, quod zeum cum sit mensura finita, deficiens ab æternitate, non includit in se tempus nostrum eminenter, sed est mensura disparata ab illo, ut diximus in secunda conclusionem, & ideo futura contingencia non coexistunt zeo, nec sunt in ordine ad illud, & per hoc patet ad confirmationem. ad replicam vero positam in argumento, constat ex dictis in secunda conclusionem, & in solutionibus argumentorum. Nam tempus angelicum quamvis sit supra tempus nostrum, non tamen caret præterito & futuro.

¶ Ad quintum argumentum articuli, respondetur, quod quamvis angelus possit cognoscere præterita, non sequitur quod possit cognoscere futura. Et ad primam probationem ex Sacris literis, respondetur. Quod ibi non ponitur tanquam signum divinitatis dicere priora, sed sicut ex eo, quod Deus in tempore præterito fecit optima cum populo Israel, inde colligi poterat, quod in tempore futuro deberet etiam facere optima. Ita etiam Propheta verba faciens cum Idolo ait, priora quæ fuerunt nuntiata nobis, id est, optima, quæ operati sunt in tempore præterito, & ita subdit Propheta, & sciemus nonnulla eorum, id est, ea quæ postea operaturi sunt.

¶ Ad secundam probationem respondetur, quod actualitas est necessaria ad certam cognitionem in quantum actualitas causat determinationem & necessitatem, quam non habent futura, ut futura sunt. Præterita vero ex eo quod semel posita sunt in actu, iam habent determinationem, & necessitatem, ut possint certò cognosci. Quia sicut est necessarium, quod omne ens sit dum est; ita etiam est necessarium, quod præteritum fuerit, & ita in proposito de præterito dicitur necessaria ex suppositione, id est, supposito, quod aliquando habuerit actualitatem. Notandum tamen est, quod præterita sunt in quaduplici differentia. Quia quædam sunt, quæ aliquando cognita sunt ab Angelo, & species angelica reducta est ad actum, & res assimilata est illi. Alia vero sunt præterita, quæ nunquam fuerunt co-

N n 2 gnita

gnita ab Angelo. Non enim est necessarium, quod Angelus aduerat ad omnia quæ præterierunt, alia vero sunt, quæ etiam si non sunt cognita ab Angelo, relinquunt aliquid vestigium sui, vel in determinatione causæ, vel in effectu. Alia denique sunt, quæ nullum vestigium relinquunt, vel in determinatione causæ, vel in effectu. Igitur dicendum est, quod Angelus potest cognoscere omnia præterita, quæ aliquando cognita sunt ab illo; nam species illorum semel actuatæ sunt per talia præterita, & manet illa actio velut in virtute, ut possit iterum exire in actum, sicut voluntas quæ efficaciter vult finem, semel manet inclinata, & determinata, ut eligat media, quando occurrerint. Item Angelus potest cognoscere illa præterita, quæ relinquunt aliquod vestigium sui, vel in determinatione causæ, vel in effectu, illa enim præterita quodam modo habent aliquam actualitatem, & lumen angelicam est fortissimum, & ita potest cognoscere quicquid habet vestigium in rerum natura, illa vero præterita, quæ nunquam cognita sunt ab Angelo, nec habent aliquod vestigium sui in rerum natura, non poterunt modo cognosci ab Angelo. Et ratio est aperta; nam respectu intellectus angelici, talia præterita se habent, ac si nunquam essent præterita, & ex dictis responderetur ad confirmationem.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod species angelicæ deficiunt a perfectione rationum idealium, ut docet Caietanus prima parte, quæstione 14. articulo 13. idea enim intrinsece claudit determinationem diuinæ voluntatis ad producendum talem effectum: & ita idea dicit ordinem ad rem existentem in ordine ad æternitatem, habet enim rationem causæ exemplaris effectuum. Species vero angelicæ deficiunt a ratione ideæ. Quia licet sint similitudines rerum, non tamen habent rationem causæ exemplaris, & effectuum in ordine ad res representatas, & ita ut actus representent, requiratur existentia rerum. De quo vide D. Thom. in quæstione illa de dæmonibus art. 7. ad octauum.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod intellectus angelicus aliter abstrahit ab his, & nunc, quā intellectus humanus. Intellectus humanus abstrahit quantum ad species quas habet per abstractionem a conditionibus indiuiduantibus, & consequenter abstrahit quantum ad cognitæ ex eo enim quod abstrahit a conditionibus indiuiduantibus, non potest illas representare, nec esse principium cognoscendi illas. Intellectus vero angelicus abstrahit quantum ad species, quæ sunt vniuersales. Ceterum quia inducunt, & non abstrahit a singularibus, possunt representare singularia, prout sunt hic, & nunc & ita non abstrahit sicut intellectus humanus, non tamen potest aliquid cognoscere nisi actu existat.

¶ Ad septimum argumentum articuli respondetur, quod dæmones triplici de causa prætendunt quantum possunt prædicere futura. Prima causa est ut sibi attribuant diuinitatem, sciunt enim esse proprium Dei prædicere futura. Secunda causa est, ut infirmis potissimum testimonium fidei nostræ, quod est prædictio futurorum in Prophetis. Tertia causa est, ut homines leues & faciles decipiant. Quia sciunt quod homines inclinati sunt ad futura cognoscenda: item triplici ratione possunt futura prædicere. Prima est, quia aliquando assistunt diuinis reuelationibus, quæ quidem reuelationes nihil supernaturale ponunt in ipsis dæmonibus. Sed satis est ad hoc diuina reuelatio extrinseca, quæ velut assistit illis. Et ita Iob c. 1. dicitur, *quod Sathan affuit inter filios Dei.*

Et hæc reuelatio non fit immediatè à Deo, sed mediante alio Angelo. Secunda ratio est: nam ipsi dicunt, quod ipsi facturi sunt ex diuinâ permissione: dicunt enim ruinam domus, quæ futura est postea per illorum ministerium, Deo ita permittente. Tertia ratio est. Quia ipsi cognoscunt naturales inclinationes hominum, & quod homines regulariter sequuntur suas naturales inclinationes, hæc autem cognitio, & prædictio est tamen coniecturalis; & ita non semper dicunt infallibiliter verum, nec debemus illi adhibere fidem, per hoc enim intendunt allicere homines, & ad suam familiaritatem attrahere. Vide August. loco citato in argumento, licet secundo lib. retract. c. 30. fateatur *plus nimio se dedisse potestati demonum in cognitione futurorum.*

¶ Ad vltimum argumentum articuli. Dubium difficillimum & optimum. Verum Deus de potetia absoluta possit producere speciem aliquam, quæ representet futurum ipsum, prout in se est. Itaque dubium est. An Deus possit producere speciem aliquam creatam ita eleuatam, ut mensuretur eleuatissima mensura. Ita ut futura contingencia existant in ordine ad mensuram talis speciei creatæ, sicut existunt in ordine ad diuinam essentiam. Et ita, intellectus creatus possit infallibiliter cognoscere futura ratione præsentis, & videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primo per lumen fidei, & per lumen Propheticum certò & infallibiliter cognoscuntur futura contingencia, ergo potest Deus producere speciem representantem ipsa futura, ut actu sunt. Probatur consequentia ex paritate rationis. Item quia non possunt certò cognosci per habitum fidei, nisi futura essent in ordine ad illum.

¶ Secundò, multi Theologi existimant, quod Deus extra Verbum potest dare notitiam intuitiuam rei futuræ. Ita videtur tenere Caietanus, tertia parte, quæstione vndecimâ, articulo primo, ubi dicit, quod Christus per scientiam inditam cognouit futura contingencia intuitiue. Et idem tenent alij Thomistæ, inter quos vnus est Magister Sotus sapientissimus in Summulis, capit. de termino mentali, ergo. Probatur consequentia, notitia intuitiua terminatur ad rem præsentem, ut præsens est.

¶ Tertiò. Deus potest producere speciem in mente Angeli, vel hominis per quam certò iudicet de futuris contingentibus ergo futura sunt in ordine ad illam speciem. Antecedens probatur: nam certitudo cognitionis est quædam perfectio ipsius cognitionis, quæ provenit à Deo in genere causæ efficientis, ergo. Propter hæc argumeta aliqui Theologi existimant, quod potest Deus producere speciem ordinis superioris, quæ representet futurum contingens, prout actu in se est, ita ut per illam possit illud actu cognoscere.

¶ Hanc sententiam debent tenere illi, qui dicunt, quod Deus de potentia absoluta potest producere speciem quæ representet Deum sicuti est. Nam consequenter debent dicere, quod illa species mensuratur æternitate propter suam eleuationem in representando. Et sicut hæc sententia est falsa, ut supra diximus in quæst. præcedenti, ita & nostra sententia citata, ut statim dicemus. Et hæc etiam debent tenere, qui dicunt, quod Deus potest dare notitiam intuitiuam rei futuræ; nam notitia intuitiua auctore D. Thom. 1. par. quæst. 14. art. 9. debet terminari ad rem existentem in ordine ad mensuram cognitionis. Quod ita verum est, quod etiam Deus non habet notitiam intuitiuam nisi rerum existentium in ordine ad æternitatem.

¶ Secunda sententia est huic opposita, scilicet. Quod

Quod Deus de potentia absoluta non potest producere speciem quæ repræsentet futurum contingens prout in se est, vel prout futurum est in suis causis.

¶ In expositionem huius rei nota. Quod ut iam dictum est, Deus dupliciter cognoscit futura contingentia, primo modo in sua æternitate, quia omnia sunt præsentia, & existunt in ordine ad æternitatem. Et propter hanc existentiam sunt capacia in seipsis, ut sint terminus certissimæ cognitionis diuinæ. Secundo modo prout sunt in suis causis, non quidem incompletis, & indeterminatis, sed prout sunt in suis causis determinatis, & completis per primam causam, & ut stant sub illa effectus, habent determinationem, & necessitatem, & sunt capaces certissimæ cognitionis. Dubium igitur est. An futurum ipsum per speciem creatam possit repræsentari ut præsens, taliter, quod possit terminare certissimam cognitionem in seipso. Quo posito fundamēto, media via incedendum est, &

¶ Dico primum. Deus de potentia absoluta non potest producere speciem, quæ repræsentet futurum contingens, ut præsens, ita ut futurum existat in ordine ad mensuram talis speciei, & ratione præsentia litatis possit terminare certam, & intelligibilem cognitionem creatam. Aliqui probant istam conclusionem. Quia ut sæpe dicit D. Thom. in locis supracitatis, proprium est Dei cognoscere futura contingentia in seipsis. Vnde inferunt, quod non potest competere creaturæ per speciem creatam. Hæc tamen ratio nulla est, quia ex eo quod aliquid sit proprium Dei, solum sequitur, quod non possit competere creaturæ per suam naturam; nam videre Deum, est proprium ipsius Dei, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 4. tamen hoc potest competere creaturæ per Dei virtutem, quamvis non per propriam naturam, ut docet idem D. Thom. art. 5. eiusdem quæst. Quare potissima ratio huius dicti hæc sit. Nā non est intelligibile, quod aliqua species intelligibilis creata sit ita eleuata, ut mensuretur æternitate, species illa in essendo, & in repræsentando deficiat à diuina infinitate, ac subinde à diuina æternitate. Futura vero non existunt nisi in ordine ad Dei æternitatem. Imò intelligi non potest, quod existant in ordine ad aliquam mensuram. ergo.

¶ Dico secundo. Deus de potentia sua absoluta potest producere speciem, per quam Angelus cognoscat futurum contingens certo & infallibiliter, prout existit in suis causis determinatis, & completis per diuinam voluntatem, & scientiam, & ut subsunt illi. Hæc conclusio patet. Quia ad talem cognitionem, non est necessaria rerum existentia in ordine ad mensuram speciei, & cognitionis, Deus enim cognosceret certissimè futura, etiam si non existent in ordine ad æternitatem, ut diximus in notabili. Ex quo colligitur, quod quando Prophete, vel fideles cognoscunt aliquod futurum per diuinam reuelationem, non cognoscunt illud prout præsens est, & prout existit in rerum natura, sed cognoscunt illud prout subest diuinæ reuelationi. Aduertendum tamen est, quod potest Deus infundere speciem quæ repræsentet quidditatem, imò & singularitatem rei, quæ futura est, non tamen illa quidditas, vel singulare erit in ordine ad mensuram speciei: vnde ad primum argumentum respondetur, quod fideles qui cognoscunt Antichristum futurum, vel Prophete qui cognouerunt mytheria futura, non cognouerunt illa certo, & infallibiliter ratione præsentis ipsorum futurorum, sed quia subsunt diuinæ reuelationi.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod Deus de potentia sua absoluta, non potest dare no-

titiam intuitiuam futuri, & rei non existentis, & oppositum est omnino intelligibile. Quia ut docet D. Thom. in loco ultimè citato 1. par. quæst. 14. art. 9. Deus ipse non habet notitiam visionis nisi rerum existentium in ordine ad æternitatem. Imò Caieta. in eodem loco dicit, quod nos dicimus, quamvis in loco citato primæ partis videatur dicere oppositum. Et ratio est aperta; nam obiectum ipsum non existens, non est capax, ut sit terminus visionis & notitiæ intuitiue. Ad vltimum respondetur, quod Deus potest facere optime, quod Angelus vel homo cognoscat certissimè & infallibiliter futura, ut diximus in secundo dicto, non tamen per modum præsentis quam habeat futurum in ordine ad mensuram speciei. Ex dictis in hoc dubio soluitur vltimum argumentum articuli. Et ex dictis in toto articulo, soluitur quintum argumentum huius quæstionis.

¶ Ad sextum argumentum huius quæstionis nonz.

Ad sextum argumentum quæst. huius, artic. sextus.

ARTICVLVS. VI.

Utrum cognoscere cogitationes & affectiones cordis, sit ita proprium Dei, quod non possit conuenire alicui creatura per naturam suam.

ET videtur vera pars negatiua huius dubij. ¶ Primo arguitur argumento sexto factio. Angelus habet species naturaliter inditas, quæ repræsentant cogitationes & affectiones cordium. Non acquirit species à rebus, & illæ cogitationes & affectiones existunt in rerum natura, ergo Angelus per facultatem naturæ poterit illas cognoscere.

¶ Secundo arguitur ex eodem principio. Cogitationes & affectiones cordium repræsentantur per species inditas Angelo, & cogitationes & affectiones cordium continentur intra obiectum proportionatum angelici intellectus. ergo Angelus potest cognoscere cogitationes & affectiones cordis. Consequentia est euident; nam ad cognitionem nihil aliud requiritur nisi proportio inter obiectum & potentiam, & species intelligibiles. Antecedens vero quoad primam partem probatum est in argumēto præcedenti, quoad secundam vero probatur. Cogitationes & affectiones cordium, sunt entia naturalia; obiectum autem proportionatum intellectus angelici est ens naturale, ut distinguitur contra ens supernaturale. ergo.

¶ Tertio arguitur. Cogitationes & affectiones cordis non excedunt alia entia naturalia excessu quodam analogico & alterius rationis in ratione cognoscibilis. ergo sicut naturaliter angelus potest cognoscere alia entia naturalia, potest etiam cognoscere cogitationes & affectiones cordis. Consequentia videtur euident; nam eadem ratio omnino reperitur in illis: Antecedens vero constat. Illæ cogitationes & affectiones non sunt entia supernaturalia ordinis supernaturalis & diuini, sed entia merè naturalia. ergo non possunt excedere excessu analogico & alterius rationis.

¶ Quarto arguitur ex doctrina D. Thom. in 1. par. quæst. 57. art. 4. ad secundum, ubi dicit, quod unus Angelus videt species intelligibiles alterius. Ex quo loco videtur colligi, quod Angelus multo magis potest cognoscere ipsas cogitationes angelicas, nam cogitationes angelicæ sunt multo magis actuales in genere cognoscibili quam ipsæ species. Nam sunt

N n 3 vlti-

ultimus actus in illo genere. Et ita sunt magis cognoscibiles. ergo si Angelus potest cognoscere species intelligibiles alterius Angeli, multo magis poterit cognoscere ipsas cogitationes actuales. Confirmatur argumentum. Angelus potest cognoscere speciem alterius Angeli, dum est in actu primo. ergo poterit illam cognoscere dum est in actu secundo. Ac subinde poterit cognoscere cogitationes cordis & affectiones.

¶ Quinto arguitur. Si creatura non potest cognoscere cogitationes & affectiones cordis hominis vel Angeli, maxime quia sunt liberae & voluntarie, ut videtur significare D. Thom. 1. par. q. 57. ar. 4. sed hec ratio nulla est. ergo. Minor probatur primo. Ratio libertatis non facit rem occultam & incognoscibilem. Secundo probatur minor. Actus exteriores imperati sunt liberi, ut constat, tamen sunt cogniti ab Angelo. ergo. Quod si quis dicat, quod solum illi actus qui sunt formaliter liberi, sunt occulti creaturis quantumvis eleuatis. Contra. Sequitur, quod cogitationes intellectus non sunt formaliter liberae, sed denominatione extrinseca; nam sunt actus imperati a voluntate. Confirmatur. Voluntas est potentia libera, tamen potentia vnius Angeli naturaliter cognoscitur ab alio. ergo libertas non facit rem occultam & incognoscibilem. Quod si quis adhuc dicat, quod voluntas est potentia quae naturaliter & determinate oritur ab essentia, affectio vero voluntatis non habet aliquam causam determinatam in oritur a voluntate libera, ut libera & indifferens ad utrumque, & propter istam indifferenciam affectiones liberae sunt incognitae Angelis, & alijs creaturis.

¶ Sexto arguitur contra hanc solutionem. Quia liberae affectiones oriuntur a voluntate secundum quod est potentia indifferens ad utrumque & indeterminata; tamen postquam iam sunt productae a voluntate, habent esse determinatum in rerum natura. ergo illa ratio assignata in solutione, solum ostendit, quod cogitationes liberae antequam sint productae, non sunt cognoscibiles ab Angelo, nec possunt cognosci in sua causa, eo quod est causa indifferens ad utrumque, non vero postquam sunt productae. Confirmatur. Angelus cognoscit effectus contingentes productos, & effectus casuales, postquam iam sunt actus in rerum natura, tamen isti effectus secundum se, nullam habent causam naturaliter determinatam. ergo idem dicendum est de actibus liberis.

¶ Septimo arguitur. Si est proprium Dei cognoscere cogitationes & affectiones cordis; sequitur quod implicet contradictionem quod Deus producat aliquam creaturam ordinis naturalis ita eleuatam, quod possit cognoscere cogitationes & affectiones cordis. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quod est proprium Dei, non potest competere creaturae per naturam, & ita diximus in precedenti articulo. quod est implicatio, quod aliqua creatura quantumvis eleuata cognoscat futura contingencia in se. Falsitas vero consequentis constat. Quoniam nulla apparet implicatio, quod Deus producat aliquam creaturam ita eleuatam, ut possit cognoscere cogitationes & affectiones cordis.

¶ In oppositum est. Quia ut diximus in eodem sexto argumento, cognoscere cogitationes & affectiones cordis, est proprium solius Dei, ut constabit ex multis locis Sacrae scripturae, quae adducuntur infra. ergo hoc non potest competere alicui creaturae.

¶ In hac difficultate multi authores existimant, quod non est proprium Dei cognoscere cogitatio-

nes & affectiones cordium: ita ut hoc non possit conuenire creaturae per naturam. Scotus in 2. dist. 9. q. 1. & 2. & in 4. quest. 8. distin. 10. duo dicit. Primum est, quod Angelus ex natura sua habet virtutem ad cognoscendum cogitationes & affectiones cordium, quantumvis liberae sint. Secundum est, quod vnius Angelus de facto non cognoscit cogitationes & affectiones aliorum Angelorum & hominum, quoniam Deus providentia sua impedit talem cognitionem & suspendit concursum, & non concurrat cum Angelo ad huiusmodi cognitionem. Et dicit iste author, quod Deus facit hoc, quia bona rerum dispositio exigit, ut cogitationes & affectiones hominum & Angelorum non sint cognitae alijs nisi voluntate ipsorum Angelorum vel hominum, qui habent tales cogitationes vel affectiones. Hanc sententiam sequitur Gabriel in 2. distin. 9. quest. 2. & alij multi Theologi. Durand. vero in 2. dist. 8. quest. 5. reputat esse sententiam probabilem, quae asserit, quod Angelus viribus naturae potest cognoscere cogitationes & affectiones cordis in seipsis, & ita non est proprium solius Dei.

¶ In huius rei explicationem, notandum primo, Quod operatio intellectus & voluntatis hominis vel Angeli, potest esse duplex. Altera libera saltem quoad exercitium, & altera est pure naturalis, & non libera in homine vel Angelo. In Angelo quidem ut amor & cognitio sui ipsius sunt operationes mere naturales, in homine vero motus primi intellectus & voluntatis sunt actiones naturales, & nullo modo liberae.

¶ Secundo notandum est. Quod cogitationes & affectiones cordis dupliciter possunt cognosci. Vno modo in suo effectu, ut in actu exteriori, vel in aliquo alio effectu, & isto modo cognosci possunt non solum ab Angelo, verum etiam ab homine. Et ita non est proprium Dei cognoscere huiusmodi cogitationes & affectiones isto modo. Alio modo possunt considerari, prout sunt in intellectu, & prout sunt in voluntate, & secundum istam considerationem est difficultas in presenti: quibus positus est.

¶ PRIMA conclusio. Deus cognoscit cogitationes & affectiones cordis etiam liberae, prout sunt in intellectu & voluntate. Hae conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex Sacris literis, in quibus expressè habetur haec conclusio. Deut. cap. 31. inquit Deus. Scio enim cogitationes eius, quae facturus sit homo. 1. Regum cap. 2. Deus scientiarum Dominus est, & ipsi preparantur cogitationes, & cap. 16. Dominus autem intuetur cor. 25. Paralip. cap. 6. Redde unicuique secundum vias suas, quas noscitur habere in corde suo, tu enim solus noscitur corda filiorum hominum. Et Psalm. 7. dicitur. Scrutans corda & renes Deus, in qua quidem phrasi locutionis significatur, quod Deus cognoscit intima quae sunt in intellectu & voluntate creaturae, quae quidem intima significantur per renes & corda, eo quod huiusmodi partes in animali teneant intimum locum, Sapient. 1. Quoniam renum illius testis est Deus & cordis illius scrutator est verus. Itai. cap. 29. Va qui profundi es in corde, & Domino abscondatis consilium, quorum sunt in tenebris opera, & dicunt quis videt nos, & quis nouit nos? Peruersa est hac vestra cogitatio, quasi lutum contra figuram cogites, & dicat opus factori suo: non fecisti me: & figmentum dicat fictori suo: non intellexi. Hierem. cap. 17. Prauum est cor hominis & inscrutabile, quis cognosceret illud? Ego Dominus scrutans cor, & probans renes. Act cap. 15. Et qui nouit corda Deus Roman. 8. Qui autem scrutatur corda. Ad Hebr. 4. Deus dicitur discerner cogitationum, & intentionum cordis. ergo.

¶ Secundo

Prima conclusio

D. August. *¶ Secundo probatur conclusio ex doctrina Sanctorum.* D. August. tom. 1. lib. 10. confess. cap. 2. *Es tibi quidem Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanæ conscientie, quid occultum esset in me, etiam si nolle m confiteri tibi?* & tom. 3. super Psalm. 7. inquit, *Opera enim nostra quæ factis & dictis operamur, pos sunt esse nota hominibus, sed quo animo fiant, & quid per illa peruenire cupiamus, solum ille nouit, qui scrutatur corda & renes Deus.* & idem docet tom. 9. tract. 90. in Ioannem, & tom. 10. de verbis Domini in Mattheum serm. 22. ubi dicit, *quod Deus est inspector cordis.* Et hoc docent etiam alij Sancti, præcipue super Euangelia, Matth. 9. & Lucæ 5. ubi Christus intuitus est cogitationes Phariseorum. Vbi omnes Sancti aduertunt, quod erat signum diuinitatis cognoscere cogitationes cordium. Ita Chrysost. homil. 23. in Ioannem, & 30. in Mattheum. Idem docet Venerabilis Beda super Psalm. 43. tom. 8. ubi dicit, *Proprium esse Dei scrutari corda & renes.* & D. Hieronym. super Ezech. cap. 14. in principio, idem docet. Aduertit enim, *quod cum uenissent viri de senioribus Israel, & sederent coram Ezechiele factus est sermo ad eum dicens, Fili hominis uiristi posuerunt immunditias suas in cordibus suis.* Et dicit Hieronymus: *Neque enim natura hominis est, licet sancti, cordis arcana cognoscere; unde de solo Deo dicitur. Videns autem Iesus cogitationes eorum, &c.* ergo Deus cognoscit cogitationes & affectiones cordis.

D. Thom. *¶ Tertio probatur ex doctrina omnium Scholasticorum.* Omnes enim conueniunt in hac conclusione, præcipue D. Thom. prima par. quæst. 57. art. 4. & 1. contra gentes. cap. 68. & quæst. 16. de demonib. art. 8. & quæst. 8. de verit. ar. 13. & in alijs innumeris locis. ergo.

Prima ratio. *¶ Quarto probatur conclusio rationibus.* Prima ratio est. Cogitationes & affectiones habent veram rationem entis realis existentis in rerum natura in intellectu & voluntate. ergo cognoscuntur ab ipso Deo per suam essentiam. Probatur consequentia. Quia ut supra definitum est, diuina essentia eleuatissimo & eminentissimo modo est vniuersum ens in esse entitativo, & in esse intelligibili. Confirmatur hæc ratio, & explicatur. Nam ut supra definitum est, Deus comprehendit suam essentiam, ac subinde cognoscit omnia quæ in sua essentia continentur. ergo cognoscit omnes modos & differentias entis, siquidem in illa continentur modo altissimo. sed cogitationes & affectiones cordis sunt quædam entia. ergo cognoscuntur ab ipso Deo.

Secunda ratio. *¶ Secunda ratio est.* Causalitas Dei extenditur ad operationes intellectus & voluntatis. ergo etiâ cognitio Dei. Probatur consequentia. Deus cognoscendo suam essentiam, cognoscit omnia ad quæ sua causalitas se extendit. Antecedens vero probatur. Deus sicut est vniuersalissimus ens, ambiens & continens omnem rationem essentis, ita est etiam fontale principium totius esse, a quo est omnis forma. ergo est omnis operationis principium. Probatur hæc consequentia. Omnis res operatur per formam a qua est esse rei, effectus autem causarum in primas causas principalis reducuntur. Et ita omnis operatio cuiuscunque formæ reducitur in primam causam omnis formæ. Confirmatur hæc ratio. Nam Deus cognoscit omnia per suam essentiam tanquæ per causam. sed diuina essentia est causa omnis motus intellectus & voluntatis cuiuscunque creaturæ. ergo Deus cognoscit istos motus. Vide plures rationes in D. Thom. in loco citato contra gentes.

Secunda conclusio. *¶ SECUNDA conclusio.* Nulla creatura facta quantumuis eleuata, de facto cognoscit cogitationes & affectiones liberas hominum & angelorû, & oppositum asserere periculosum est in fide & er-

rori proximum. Hæc conclusio est contra Durand. qui existimat probabile oppositum huius nostre conclusionis: sed probatur conclusio.

A *¶ Primo probatur ex Sacris literis in locis supra citatis pro præcedenti conclusione, in quibus soli Deo tribuitur hoc, quod est cognoscere cogitationes & affectiones cordis liberas, ut patet in speciali ex illo loco Paralip. Tu solus nosti corda filiorum hominum, & idem significatur in omnibus alijs locis.* Confirmatur hoc argumentum ex locis Sanctorum citatis pro præcedenti conclusione, quæ hoc ipsum significant, & ex multis alijs testimonijs Sanctorum, in quibus hoc videtur aperte significari. Quod si quis dicat cum Durando in loco supra citato, quod Deus in Sacris literis, & Sanctis dicitur nosse corda hominum, quoniam cognoscit cogitationes & affectiones cordis, non solum præsentis, sed etiam præteritis & futuras, angelus autem non cognoscit futuras cogitationes. Et ideo solus Deus perfecte nouit hominum corda. Contra hoc est. Hæc solutio non est consona textui Sacre scripturæ. Sacra scriptura in locis citatis non loquitur de cogitationibus futuris, sed de cogitationibus quas actu habet cor & habuit, ut constare ex omnibus locis citatis, præcipue ex illo loco Paral. Et ex illo loco Hierem. Item hæc solutio non consonat dictis Sanctorum. Sancti enim docent, quod Christus ostendebat se esse Filium Dei, in eo quod cognoscebat illas cogitationes quas Iudæi actu gerebant in corde quando loquebantur. ergo iuxta sententiam Sanctorum Patrum, cognoscere cogitationes cordis præsentis, proprium est solius Dei. Rationes vero pro hac conclusione adducuntur in conclusione sequenti.

Tertia conclusio. *¶ TERTIA conclusio.* Ita proprium est Dei cognoscere cogitationes & affectiones cordis liberas, ut nulla creatura facta quantumuis eleuata & angelica possit illas cognoscere ex viribus naturæ, & oppositum dicere, non est satis tutum. Hæc conclusio statuitur contra Scotum, qui quidem in primo dicto oppositum asserit: sed probatur.

D *¶ Primo probatur ex Sacris literis in locis supra citatis, in quibus tanquam aliquid proprium Dei ponitur cognoscere cogitationes cordium, etenim sicut in Sacris literis ponitur tanquam proprium Dei cognoscere futura contingentia, taliter quod hoc non possit competere creaturæ factæ, quantumuis eleuata ex viribus naturæ; ita ponitur tanquam proprium Dei cognoscere cogitationes & affectiones liberas cordium. ergo nulla creatura facta potest illas cognoscere ex viribus naturæ.* Confirmatur hoc argumentum ex dictis Sanctorum in locis supra citatis pro prima conclusione, in quibus hoc ipsum significatur, & hoc ipsum etiam docet D. Thomas in locis citatis pro prima conclusione, & in alijs multis locis. Et illam tenent omnes eius discipuli.

E *¶ Secundo probatur conclusio rationibus. Prima ratio est.* Actus voluntatis & liberi intellectus & voluntatis ut liberi, sunt ita eleuati & altioris ordinis, quod non habent vltimam connexionem cum vniuerso, nec ordinem ad illud, sed tantum ad Deum, qui est extra totum vniuersum. ergo nullum ordinem & proportionem habent ad intellectum creaturæ, etiam angelicum, ac subinde non possunt ab illo cognosci. Hæc vltima consequentia probatur; nam ut dictum est in articulo præcedenti, ea quæ non pertinent ad ordinem vniuersi, actu non possunt cognosci ab angelo. Antecedens vero probatur. Actus intellectus & voluntatis qui liber est, solum dicit ordinem ad Deum veluti ad causam effectiuam, & veluti ad causam obiectiuam & finalem, & nullus alius

alius ordo, excogitari potest in actu intellectus & voluntatis, vt liber est, ergo actus intellectus & voluntatis liber, vt sic, absolutus est ab omni ordine ad vniuersum. Confirmatur hæc ratio, & explicatur. Vt diximus in articulo præcedenti, angelus, & quilibet creatura creata habet essentiam proportionatam toti vniuerso, ac subinde habet etiam intellectum similiter proportionatum illi. ergo talis intellectus non potest cognoscere in se nisi ea quæ actu dicunt ordinem ad vniuersum, sed cogitationes & affectiones cordis liberæ, vt sic non pertinent ad ordinem, vniuersi, vt iam probauimus. ergo. Ad explicationem huius rationis notandum primo, quod voluntas habet duplicem rationem: nam primo considerari potest vt natura & vt causa quædam naturalis suorum actuum, & illo modo habet rationem magis concretam, & non ita eleuatam, & habet ordinem & proportionem cum toto vniuerso sicut quilibet alia res naturalis, & secundum istam considerationem non est independens ab ordine ad vniuersum. Secundo modo potest considerari eadem voluntas vt liber, & illo modo eleuatur supra totum vniuersum, & est absoluta ab omni ordine ad vniuersum, nec potest determinari nisi a solo Deo, & a solo illo dependet in omni genere causæ, in genere quidem causæ efficientis a solo Deo mouetur, & nulla creatura potest illam mouere, in genere etiam causæ formalis: nam solus Deus est totale obiectum & forma respectu illius. in genere etiam causæ finalis: nam solus Deus est illius finis. Secundo notandum, quod vt diximus in articulo præcedenti, solum illud quod pertinet ad ordinem vniuersi, potest cognosci ab angelo & a creatura intellectuali. Quoniam vt diximus, creatura intellectualis habet intellectum proportionatum ordini vniuersi, sicut habet essentiam proportionatam. Cogitationes vero & affectiones cordis liberæ, quamuis sint entia naturalia, vt naturale distinguitur contra supernaturale, non tamen sunt entia naturalia, id est, pertinentia ad ordinem naturæ: nam illud pertinet ad ordinem naturæ, quod est causatum formaliter vel virtualiter in prima rerum conditione, vel quod pendet a causis naturalibus. Cogitationes vero & affectiones liberæ, nec sunt productæ in prima conditione rerum, nec pendet a causis naturalibus: Vnde Caietan. 1. par. quæst. 57. art. 4. dicit, quod cogitationes & affectiones cordium sunt altioris ordinis quam sint omnia naturalia, eo quod causa quæ causat huiusmodi cogitationes & affectiones est voluntas, prout abstractit & excedit vniuersi ordinem, & ordinem causarum & effectuum naturalium, & soli Deo subijciuntur. Et ita ista ratio quæ est D. Thom. in loco immediatè citato fundatur super altitudinem voluntatis, quatenus operans est, fundatur etiam in exemptione eius & independentia a quacunque re naturali. Vide Ferrar. 3. contra gent. cap. 134.

¶ Secunda ratio. Quia nulla natura particularis habet potentiam aut inclinationem aliquam, quæ repugnet bonæ dispositioni vniuersi, sed quod creatura aliqua quantumuis eleuata habeat naturalem potentiam ad cognoscendum cogitationes & affectiones liberæ, repugnat quædam ad actum & executionem potentie bonæ dispositioni vniuersi. ergo nulla creatura habet talem potentiam. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam quilibet natura est pars vniuersi. Pars vero non debet habere potentiam & inclinationem repugnantem cum toto, & ita dicunt Philosophi, quod aqua habet naturalem potentiam & inclinationem ad ascendendum quando fuerit necessarium ad bonum vniuersi. Minor vero probatur. Quia esset magna confusio in republica hominum & angelorum, si liberæ affectio-

nes & cogitationes illorum non essent occultæ alijs. Et ista creatura ita eleuata essent libera conditionis, si cogitationes & affectiones mileræ cordis non possent alijs occultare. Confirmatur argumentum. Actus potentie cognoscitiue cogitationum & affectionum cordium repugnat bono vniuersi totius reipublicæ angelicæ & humanæ. ergo & huiusmodi potentia habet repugnantiam. Probatur consequentia. Vtilitas vel repugnantia potentie debet pensari ex eius actu.

¶ Tertia ratio est. Si aliqua creatura quantumuis eleuata habet istam naturalem potentiam cognoscendi cogitationes cordium & affectiones liberæ: sequitur quod angelus (qui est creatura eleuatissima) non habeat naturalem facultatem loquendi alteri angelo. consequens est falsum, vt constat ex doctrina D. Thom. & omnium Theologorum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Loquutio angeli ad hoc ordinatur, vt alter angelus cognoscat cogitationes illius. ergo si quilibet angelus cognoscit naturaliter aliorum angelorum cogitationes, erit impertinens huiusmodi loquutio. & consequenter natura non debuit tribuere facultatem angelo ad huiusmodi loquutionem.

¶ Quarta ratio est ad probandam conclusionem, & simul ad impugnandum id quod dicit Scotus, quod Deus suspendit concursum, quoniam ita exposcit ordo vniuersi, & ita Deus non præbet auxilium angelo, nec concurrit cum illo ad cognoscendas cogitationes, quæ sunt ex natura sua angelus possit illas cognoscere. Et est argumentum illud: quod est naturale alicui naturæ non debet impediri a Deo respectu totius naturæ. Aduersatur enim rationi naturali, quod aliqua tota natura frueretur perpetuo aliqua perfectione sibi connaturali. Alias enim id quod esset violentum, & id quod esset simpliciter contra naturam, esset perpetuum, quod est contra Aristot. 1. de celo, quod natura frueretur in aliquibus indiuiduis perfectione debita ipsi naturæ, nihil mirum, sed quod tota natura frueretur simpliciter perfectione sibi debita, est in intelligibile. ergo si angelus ex natura sua potest cognoscere cogitationes cordium, non frustraretur de facto tota natura angelica eiusmodi perfectione, & consequenter non solum Deus de facto cognoscit huiusmodi cogitationes, quod est contra loca Sacre scripturæ supra adducta. Confirmatur hæc ratio. Nam frustra & otiose Deus dedit alicui naturæ illam potentiam & inclinationem, quæ nunquam debet ad actum reduci, sed perpetuo est impedienda a Deo, ordine naturæ ita postulante. ergo. Dubium tamen esse possit. An Deus possit producere aliquam creaturam ita eleuatam in ordine naturali, vt possit cognoscere cogitationes & affectiones cordis virtute naturali. De hoc tamen dubio dicemus in solutione ad vltimum argumentum huius articuli.

¶ Ex dictis in hac conclusione colligitur, quod angelus virtute naturali potest cognoscere cogitationes & affectiones naturales, quæ non sunt liberæ. Itaque tales cogitationes & affectiones non sunt ita eleuatæ, vt transcendat totum ordinem naturæ. Hoc corollarium est fere omnium discipulorum. D. Thom. & cõstat ratione. Nam huiusmodi actiones pertinent ad ordinem naturæ. ergo cognoscuntur naturaliter ab angelo. Antecedens constat. Nā sunt purè naturales & non liberæ. Consequentia vero probatur. Angelus naturaliter cognoscit ea quæ pertinent ad ordinem naturæ. Confirmatur argumentum ex ratione prima facta pro præcedenti conclus. & hæc omnia amplius declarabuntur in argumentis factis in articulo. Vnde.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est

Tertia ratio.

Quarta ratio.

Secunda ratio.

E

sextum factum in hac quæst. Circa hoc argumentum, dubium est, an angelus habeat species naturaliter inditas, quæ repræsentent cogitationes & affectiones cordis liberas. Et videtur quod non.

¶ Primo arguitur argumento ibi facto. Si Angelus haberet species repræsentantes illas, cum illæ cogitationes existant in rerum natura, posset illas cognoscere, & ita non posset assignari ratio, quare non cognoscantur ab angelo. ergo.

¶ Secundo arguitur. Angelus in sui productione tantum accepit species repræsentantes ea quæ pertinent ad naturalem ordinem vniuersi. sed cogitationes & affectiones cordis libere non spectant ad ordinem vniuersi, vt diximus in prima ratione pro tertia conclus. ergo angelus non habet species quæ repræsentent illas cogitationes & affectiones.

¶ Tertiò arguitur, & confirmatur argumentum præcedens; iam libera hominis cogitatio, vt iam dictum est, non pertinet ad ordinem naturalem vniuersi. ergo angelus à principio non accepit species repræsentantes huiusmodi cogitationes. Probatur consequentia. Virtus cognoscitiua naturalis angeli non se extendit ultra illa quæ perueniunt ad ordinem vniuersi, species vero intelligibiles naturales pertinent ad virtutem cognoscitiuam.

¶ Quarto arguitur ex doctrina D. Thom. q. 8. de verit. art. 13. vbi D. Thom. ait. *Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium. Motus autem voluntatis non habet dependentiam & connexionem ad causam aliquam naturalem. &c. Unde motus voluntatis, & cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, &c.* Vbi D. Thom. videtur significare, quod angelus non habet species inditas cogitationum & affectionum cordium.

¶ Propter hæc argumenta aliqui Theologi existimant, quod angelus à principio suæ creationis non accepit species, quæ repræsentarent cogitationes & affectiones, & pro hæc sententia allegant Dominum Caietanum in 1. par. quæst. 57. art. 4. & Ferraz. 3. contra gent. cap. 154. Illi tamen authores non ita clare affirmant istam sententiam. Et iuxta istam sententiã facillimo negotio explicatur, quare angelus non cognoscit cogitationes & affectiones cordis liberas vt sic, quoniam non habet species intelligibiles illarum, & hæc sententia aliqualem habet probabilitatem, & non est improbabilis.

¶ Nihilominus tamen dicendum est ad hoc dubium, quod opposita sententia est longè probabilior, videlicet, quod Angelus à principio suæ conditionis accepit species repræsentantes cogitationes & affectiones cordis. Hanc sententiam tenet Capreol. in 2. distin. 8. quæst. 1. & hanc sequuntur fere omnes interpretes D. Thom. Quod hanc sententiam expresse docet D. Thom. quæst. 9. de verit. art. 4. ad vndecimum, ait enim, quod *Vnus angelus cogitationem alterius cognoscit per speciem innatam.* Et hæc sententia probatur manifesta ratione; nam aliàs sequitur quod ad hoc quod angelus cognoscat cogitationes & affectiones cordis liberas alterius angeli, sit necessarium quod ei imprimatur species: consequens autem videtur absurdum. ergo illud ex quo loquitur. Sequela est manifesta. Ad cognoscendas cogitationes & affectiones cordis requiritur species intelligibilis. ergo si angelus non habet species intelligibiles harum cogitationum, debent ei de nouo imprimi. Nec Caietan. nec Ferraz. si attentè legantur, dicunt oppositum: loquuntur enim de repræsentatione actuali, non de habituali: ad cuius expositionem, & ad explicandam simul istam sententiam, notandum est primum, quod species de-

pliciter potest repræsentare cogitationes & affectiones cordis liberas, vno modo in habitu, alio modo in actu. Dicimus ergo quod angelus habet species intelligibiles, quæ in habitu sunt repræsentatiue cogitationum & affectionum cordium, & sunt similitudines illarum, non tamen actu, & ita intelliguntur isti authores. Et Caietan. clarissime hoc asserit, cum dicit, cogitationes cordium quoad esse actuale in particulari, &c. non repræsentari per species innatas, & adducit exemplum de futuris contingentibus, in quibus omnibus aperte significatur, quod loquitur de repræsentatione actuali.

¶ Secundo notandum, quod sicut angelus à principio suæ creationis accepit species repræsentantes singularia, tunc non pertinerent ad ordinem vniuersi, sed poterant pertinere postea quando actu existentia etiam accepit species repræsentantes cogitationes & affectiones cordis, quantum erat ex natura ipsarum, quia huiusmodi cogitationes libere quamuis natura sua non pertineant ad ordinem naturalem vniuersi, possunt tamen pertinere si operas pro sua voluntate illas manifestet. Itaque ex eo quod operans manifestat suas cogitationes, & ordinat ad intellectum alterius, cogitationes illæ censentur pertinere ad ordinem vniuersi, simpliciter quidem si omnibus manifestentur, secundum quid autem, si vni vel alteri, & non omnibus explicentur.

¶ Tertiò notandum, quod sicut necessaria conditio est, quod singularia existant in rerum natura, vt actu repræsententur per species angelicas: ita necessaria conditio ad cognoscendas cogitationes & affectiones cordis est, quod tales cogitationes & affectiones manifestentur ab operante, vt actu repræsententur per species angeli. Vnde ad argumenta huius dubij.

¶ Ad primum argumentum dubij, quod est primum articuli, respondetur, quod non satis est, quod angelus habeat species, & actus voluntarij existant in rerum natura, sed requiritur tanquam necessaria conditio illorum manifestatio. Quoniam si non manifestentur, non spectant ad obiectum proportionatum intellectus angelici, vt diximus. quod si quis dicat, si actus liber non pertinet ad ordinem naturæ a nequam manifestetur, sequitur quod sit incongruibile etiam ab ipso angelo, qui producit talem actum: consequens autem est falsum. ergo. Sequela patet. Quoniam solum illud, quod pertinet ad ordinem vniuersi, est obiectum proportionatum intellectui angelico. Respondetur, quod quamuis intellectus angeli ex his quæ sunt extra ipsum angelum tantum cognoscat naturaliter ea quæ spectant ad naturalem ordinem vniuersi, quoniam alia non habent proportionem cum eius intellectu: at ea quæ sunt intra ipsum nisi sint ordinis supernaturalis, habent sufficientem proportionem cum eius intellectu, siue spectent ad naturalem ordinem vniuersi, siue non, & ita cognoscuntur ab illo naturaliter, & ita ad argumentum negatur sequela. Et ad probationem respondetur, quod tantum habet verum de his quæ sunt extra ipsum angelum.

¶ Ad secundum argumentum dubij respondetur, quod angelus in sui productione accepit species quæ repræsentarent, non solum ea quæ actu pertinent ad ordinem naturalem vniuersi, sed etiam illa quæ licet actu non pertineant, tamen pertinere possunt, vt patet de futuris contingentibus, vt iam diximus. Cogitationes vero & affectiones cordis quamuis actu non pertineant ad ordinem naturalem vniuersi, tamen pertinere possunt per manifestationem angeli, & ita repræsentantur in habitu per species intelligibiles, & ex dictis respondetur ad tertium argumentum. Ad quartum respondetur, quod D. Thom.

D. Thom. in illo loco solum significat, quod species Angelicæ non representant actum cogitationes & affectiones cordis, & ex dictis in isto dubio soluitur clarè & aperte primum argumentum huius articuli.

¶ Ad secundum argumentum articuli, respondetur, quod cogitationes & affectiones cordis sunt obiectum improporcionatum in ordine ad intellectum angelicum, nam lumen intellectus angelici naturaliter habet quendam modum determinatum, & manifestat res cognoscibiles ita ut solum manifestet intellectui angelico, quæ habent proportionem cum naturali ordine vniuersi, ut iam diximus in prima ratione pro tertia conclusione. Vnde cum species ipsa intelligibilis sit proportionata intellectui angelico, nunquam representabit actum aliquod obiectum, nisi illud habeat coordinationem cum naturali ordine vniuersi respectu intellectus angelici, qui debet cognoscere tale obiectum. Itaque semper considerandum est, quod sicut ipse angelus secundum suam essentiam est pars quedam naturalis vniuersi illi proportionata; ita etiam secundum intellectum est illi proportionata, & ita non potest cognoscere nisi illa quæ spectant ad naturalem ordinem vniuersi.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod quamuis cogitationes & affectiones liberæ cordis non excedant alia entia naturalia excessu analogico, & alterius rationis in ratione cognoscibilis: nihilominus tamen sunt obiectum improporcionatum respectu intellectus angelici. est simile optimum. Angelus non excedit excessu quodam analogico in ratione cognoscibilis quidditatem materialem, ut diximus præcedenti dubio, tamen in ordine ad intellectum humanum non habet rationem obiecti proportionati, nec intellectus humanus potest cognoscere eum sicuti est.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod vnus Angelus cognoscit species intelligibiles alterius angeli: nihilominus tamen non potest cognoscere cogitationes & affectiones cordis; nam quamuis sint magis actuales & intelligibiles secundum se sunt tamen improporcionatæ in ordine ad intellectum angelicum, non quidem propter actualitatem earum, sed propter modum libertatis quem habent, nam ratione illius non pertinent ad naturalem ordinem vniuersi. Ad confirmationem respondetur, quod speciem esse in actu secundo, est aliquid liberum, ac subinde supra totum ordinem vniuersi, & ita illud est occultum intellectui etiam angelico.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod cogitationes & affectiones cordis ideo sunt occultæ etiam angelis, quia sunt liberæ & voluntariæ: vnde ad argumentum, concessa maiori, negatur minor. & ad primam probationem minoris respondetur, quod libertas extrahit actum ab ordine naturæ, nisi alias coniungatur causis naturalibus, vel manifestetur liberè ab operante, & ita facit rem incognoscibilem. Et ad secundam probationem respondetur, quod non est peculiare actibus elicitis à voluntate quod sint occulti, sed etiam conuenit actibus imperatis, quantum est ex parte libertatis, quæ in illis inuenitur & participatur. Aduertendum enim est, quod actus imperati dupliciter possunt considerari, vno modo quantum ad substantiam ipsorum, alio modo formaliter, secundum quod procedunt à libera voluntate. Si primo modo considerentur omnes actus imperati (actu intellectus excepto) sunt naturaliter cognoscibiles ab angelo: & huius ratio est: quoniam omnes alij actus imperati (actu intellectus excepto) pendunt quantum ad

productionem sui à causis naturalibus, ab influentijs coelestibus, & ab alijs: at vero actus intellectus quoad exercitium sui tantum pendet ex determinatione libera voluntatis, & non ab aliqua causa naturali determinante intellectum ad suum actum: quocirca cogitationes intellectus secundum suam substantiam, tam occultæ sunt intellectui angelico, atque affectiones liberæ voluntatis, ut significat D. Thom. in loco sæpe citato primæ partis. Si autem actus imperati secundo modo considerentur, adhuc loquendum est cum distinctione: quidam actus sunt qui quantum ad suam substantiam possunt fieri dependentes ab ipsa voluntate mouente & operante. Et huiusmodi actus imperati non cognoscuntur ab angelo formaliter, quatenus sunt voluntarij, nisi per quandam coniecturam, licet cognoscantur materialiter quantum ad illorum substantiam. Alij vero actus imperati sunt, qui non possunt fieri etiam quoad substantiam nisi dependentes à voluntate imperante, ut scribere, & huiusmodi actus; & huiusmodi actus sicut naturaliter cognoscuntur ab angelo quoad substantiam suam, ita etiam cognoscuntur formaliter, quatenus sunt imperati à voluntate, & sunt manifestatiui affectionis internæ & cogitationis, quæ latet in corde: & ex dictis respondetur ad replicam factam in illa secunda probatione. Ad confirmationem respondetur, quod ibi optimè dictum est: & ad replicam respondetur, quod actus voluntatis nunquam habet esse determinatum pertinens ad naturæ ordinem, nisi exterius manifestetur. Illud enim esse, quod habet, cum actu existit, solū pendet ex libera determinatione voluntatis. Et ita illa cessante cessabit illud esse, nec habet vllam dependentiam ab aliqua causa concurrente ad ipsum per modum naturæ.

¶ Ad sextum argumentum articuli, quod est replica contra solutionem confirmationis, respondetur, quod effectus contingentes quamuis possint esse, & non esse, antequam producantur, tamen quando de facto producantur, fiunt à causis naturaliter operantibus & determinatis hic & nunc ad operandum. Item effectus casuales etiam quando producantur de facto pendent in fieri, & in esse ab aliqua causa naturali, quamuis secundum se per accidens connectantur cum huiusmodi causa, & ita omnes isti effectus aliquo modo pendent ab ordine naturæ, & cognoscuntur ab angelo: ceterum cogitationes & affectiones liberæ non pertinent ad ordinem naturæ, quando actu existunt in rerum natura, & ita non est eadem ratio.

¶ Ad septimum argumentum articuli. Dubium est an Deus de potentia absoluta possit producere aliquam creaturam ita eleuatam in ordine naturali, quod possit virtute naturali cognoscere cogitationes & affectiones cordis liberæ. Et videtur quod non: Primo arguitur illo septimo argumento facto, quod est proprium Dei, non potest competere creaturæ per naturam, ut patet inductione; nam videre Deum, nulli creaturæ potest competere per naturam, quoniam hoc est proprium solius Dei. Item futura contingentia non cognoscuntur à creatura per naturam, prout in se sunt, quoniam hoc est proprium Dei. sed cognoscere cogitationes & affectiones cordis liberæ est proprium Dei, ut diximus in prima conclusione articuli, & in sequentibus. ergo non potest conuenire creaturæ per naturam. Secundo probatur. Istæ cogitationes & affectiones etiam de potentia Dei absoluta non possunt pertinere ad naturalem ordinem vniuersi, siquidem non possunt dependere à causis naturalibus. ergo creatura quantumvis eleuata in ordine naturali, non potest cognoscere virtute naturali cogitationes & affectiones cordis.

Pro,

Probatur consequentia; nam creatura debet habere virtutem naturalem proportionatam toti vniuerso. In oppositum est. Nihil est denegandum Deo, nisi quod manifestam implicat contradictionem. sed quod aliqua creatura sit ita eleuata in ordine naturali, vt possit cognoscere cogitationes & affectiones cordis virtute naturali, manifestè non implicat contradictionem quantum apparet. ergo. In huius rei expositionem supponendum est tanquam certum, quod creatura ordinis naturalis virtute diuina supernaturali potest cognoscere cogitationes & affectiones cordis. Et ita cognouerunt multi Sancti; nam illud quod est proprium Dei potest conuenire creaturis per Dei virtutem & participationem, sicut creatura naturalis virtute diuina potest eleuari ad cognoscendum Deum sicuti est, & ad cognoscenda futura contingentia; quo posita fundamento.

¶ Ad dubium propositum dicendum est. Quod est satis apparens, quod Deus de potentia absoluta non potest condere talem creaturam, & hoc videntur conuincere argumenta facta in hoc dubio, & ex illis soluitur argumentum factum in oppositum. Ex dictis in hoc articulo soluitur sextum argumentum huius quæstionis nonæ.

¶ Ad septimum argumentum huius quæstionis nonæ.

Ad septimum argumentum huius quæstionis nonæ.

ARTICVLVS. VII.

Prima cognitio & scientia Dei sit variabilis & mutabilis.

ET videtur vera pars affirmatiua. ¶ Primo arguitur argumento septimo facto. Deus non cognoscit modo per scientiam, quod Adam modo sit, & antea hoc cognoscebat, ergo eius scientia mutabilis est & variabilis. Confirmatur argumentum ex doctrina D. Thom. in 1. par. quæst. 14. art. 13. ad tertium, vbi dicit, *Quod est concedendum quod non quidquid Deus sciuit, scit, ergo eius scientia variabilis est & mutabilis.*

¶ Secundo arguitur. Scientia & cognitio nihil aliud est, quam quedam assimilatio scientis & cognoscentis ad rem scitam & cognitam, & ita communiter dicitur, quod cognitio sit per assimilationem. sed cognitio & scientia Dei est perfectissima, vt constat, ergo perfectissime assimilatur rebus scitis tunc vltra, sed ipsa scita & cognita a Deo sunt variabilia & mutabilia, vt constat, nam cognoscit illa quæ sunt corruptibilia, ergo etiam ipsa scientia & cognitio est variabilis & mutabilis.

¶ Tertiò arguitur. Scientia Dei visionis potest augeri & minui, ergo potest variari & mutari. Consequentia est euident. Augmentatio & diminutio est variatio & mutatio. Antecedens vero probatur: nam Deus per scientiam visionis, & per cognitionem intuitiuam potest scire plura quam scit modo, ergo potest variari. Consequentia est euident. Antecedens probatur. Deus potest plura facere quam est facturus, ergo potest scire scientia visionis plura quam modo scit, & potest aliqua non facere ex his quæ scit, ergo potest minui. Confirmatur & explicatur argumentum. Modo Deus per scientiam visionis cognoscit certum & determinatum numerum creaturarum quas est facturus, verbi causa, cognoscit mille, & potest cognoscere mille, & aliquam aliam quam potest facere, ergo eius scientia potest augeri.

¶ Quarto arguitur. Vt supra diximus in articulo

quarto huius quæstionis, etiam stante scientia Dei de futuro contingenti, verbi causa, de futura lectione crassina, vel de futura pluuiâ, absolute & simpliciter talis lectio, vel pluuiâ est contingens, ergo simpliciter & absolute, etiam stante illa scientia, potest non esse. Tunc vltra, ergo scientia Dei absolute & simpliciter est variabilis. Probatur consequentia. Nam supposito, quod illud futurum non sit, scientia Dei de illo futuro contingenti variatur & mutatur.

¶ Quintò arguitur. Ex eo quod diuina scientia visionis mutetur in ratione scientiæ, non sequitur aliqua realis mutatio in ipso Deo. ergo nullum inconueniens est, quod diuina scientia mutetur. Consequentia est bona. Antecedens vero probatur. Ex eo solum quod ista Dei scientia mutetur quantum ad respectum rationis, quem dicit ad creaturas, mutabitur simpliciter in ratione scientiæ, sed mutatio per respectum rationis nullam mutationem realem ponit, vt constat, ergo. Maior probatur. Nam scientia visionis in Deo solum extenditur per respectum rationis, ad creaturas, vt constat, ergo. Confirmatur argumentum. Deus realiter est modo homo, & antea non erat, per solum respectum rationis quem acquisiuit, ergo Deus per solum respectum rationis ad creaturas potest esse sciens.

¶ In oppositum est; nam vt dicitur in eodem septimo argumento, Deus est summè & maximè cognosces & sciens, & hoc definitum est supra in hac quæstione, ergo Dei scientia & cognitio est inuariabilis & immutabilis.

¶ Conclusio huius articuli sit, Dei scientia & cognitio est inuariabilis & immutabilis etiam in ratione scientiæ & cognitionis. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis in locis citatis in hac quæst. sexta, ad probandum, quod Deus est omnino immutabilis, quæ quidem loca etiam probant istam conclusionem, & eandem conclusionem probant illa loca, quæ adducta sunt in tertia conclusione huius quæstionis, ad probandum, quod Deus est summè, & maximè cognosces, taliter quod habet plenitudinem scientiæ & cognitionis, inde enim aperte colligitur, quod diuina scientia & cognitio est inuariabilis & immutabilis, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio ex testimonijs Sanctorum adductis in eisdem locis, quæ idem probant. Item D. August. lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 21. mirabiliter loquitur de re hac, dicens. *Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod præsens est aspicit, sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe lateque diuerso.* [Ille quippè non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita vt illa quidem quæ temporaliter fiunt, & futura nondum sint & præsentia iam sint, & præterita non sint, ipse verò hæc omnia stabili ac sempiterna præsentia comprehendat, &c. Nec aliter nunc & aliter antea, & aliter postea, quoniam non sicut nostra; ita & eius quoque scientia trium temporum, præsentis videlicet, & præteriti vel futuri varietate mutatur. Apud quem non est immutatio, nec momenti obumbratio: nec enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, &c. & statim subdit: Nec quia factum vidit, scientiam duplicauit, vel ex aliqua parte auxit, tanquam minoris scientiæ fuerit priusquam faceret quod videret, qui tam perfectè non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex eius operibus adderetur.] ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio ex doctrina omnium Scholasticorum, qui hanc sententiam tenent: præcipue D. Thom. in 1. par. quæst. 14. art. 15. & quæst. 2. de ve-

de verit. art. 13. & in alijs multis locis D. Thom. tenet eandem veritatem.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Scientia Dei, & eius cognitio est eius essentia, & eius esse, ut supra definitum est. sed diuina essentia & eius esse est aliquid omnino inuariabile, ut dictum est in quæst. sexta. ergo etiam eius scientia & cognitio. Confirmatur argumentum. Diuinum esse est omnino inuariabile & immutabile, quoniam est summum & maximum ens, ambiens & continens omnem rationem essendi maxima cum plenitudine, puritate, & eminentia, ut ibidem diximus, sed diuina scientia & cognitio est summa & maxima, ambiens & continens omnem rationem scientiæ, & cognitionis maxima cum plenitudine, puritate, & eminentia. ergo etiam est inuariabilis & immutabilis.

¶ Secunda ratio. Quoniam ut supra dictum est, Deus cognoscit omnia per vnicam speciem inuariabilem & immutabilem, scilicet, per vnicam essentiam suam, & per vnicum actum sibi intrinsicum & immutabilem; nam est vltima actualitas in illo genere, quæ est illi intrinseca & essentialis. ergo diuina cognitio & scientia ex omni parte est inuariabilis & immutabilis: vide aliam rationem in D. Thom. in loco citato de veritate, ubi hæc omnia elegantissime explicat.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est septimum & vltimum quæstionis, respondetur cum Domino Caietano in 1. par. quæst. 14. art. 15. ad 3. ubi dicit primum, quod inter enuntiabile & rem hæc est differentia, quod enuntiatio eadem manens & perseverans mutatur de vera in falsam, & consequenter de scibili in nescibilem, & e contra. Res autem si mutatur de esse in non esse, aut e contra, non perseverat, & propterea non potest demonstrari vna & eadem res manens modo scibilis, & modo nescibilis, sicut enuntiatio vna. Dicit secundum, quod de variatione scientiæ Dei possumus dupliciter loqui. Vno modo ex parte actus sciendi, & sic omnino est immutabilis; nam actus illius est omnino inuariabilis. Alio modo ex parte scitorum, & sic non quoad res, sed quoad ad enuntiabilia nihil prohibet ipsam mutari, quia mutatio ista nullam mutationem ponit in Deo, sed in mutabili scito, quia, scilicet, mutatur de scibili in nescibile. Et per hoc respondetur ad argumentum primum, & eius confirmationem, quæ procedunt de enuntiabili.

¶ Ad secundum argumentum articuli, respondetur cum D. Thom. in quæst. illa citata de veritate, & articulo ad primum, quod assimilatio scientis & cognoscitis ad scizum & cognitum, non est secundum conformitatem naturæ, sed secundum representationem, unde non est necessarium, quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

¶ Ad tertium argumentum articuli cum sua confirmatione, respondetur cum D. Thom. in eodem loco ad quintum, quod Deus in sensu diuiso per scientiam visionis potest scire quod nescit, nec tamē in sensu composito, & ex suppositione: & supposito quod nesciuit, quod dicitur posse scire: vnde nunquam est concedendum, quod scientia etiam visionis Dei possit augeri vel minui, facit enim sensum compositum, videlicet, quod antea viderit aliqua, & postea plura, & etiam non potest concedi, quod potest scire plura quam sciat, quia cū per hoc quod dicitur (plura) importetur comparatio ad præ-existentia, semper intelligitur in sensu composito, & ita non debet concedi, quod scientia Dei potest augeri vel minui: nam semper fit sensus compositus.

¶ Ad quartum argumentum articuli, responde-

tur, quod futurum contingens, ut iam supra diximus, est necessarium in sensu composito, & ut stat sub scientia Dei. Et quamuis sit possibile absolute loquendo, non tamen potest admitti, quod ponatur in esse, supposita scientiæ Dei, quia illud, possibile posito in esse, nullum sequitur inconueniens; intelligitur si seorsum & solitarie sumatur; tamen quando ponitur & coniungitur cum altero, potest sequi magnum inconueniens, si ponatur in esse. est optimum simile, quod Petrus non loquatur est possibile, & absolute loquendo, nullum inconueniens sequitur ex eo quod ponatur in esse, maximum tamen sequitur inconueniens si ponatur, quod eius contradictoria est vera. Ita in proposito futurum contingens absolute potest non esse, & nullum est inconueniens, quod ponatur in esse, si seorsum & solitarie consideretur: cæterum si coniungatur cum Dei scientia, & stante illa, maximum inconueniens sequitur, si ponatur in esse; nam in sensu composito est impossibile.

¶ Ad vltimum argumentum articuli, respondetur, quod si mutatur scientia visionis quantum ad respectum rationis ad creaturas, sequitur realis mutatio in diuina voluntate, qua voluit ab æterno producere creaturas, scientia enim visionis nostro modo intelligendi pendet ex determinatione diuinæ voluntatis circa res producendas in tempore. Contra hanc solutionem potest esse argumentum, quoniam argumentum factum de diuina scientia visionis, potest fieri de diuina voluntate. diuina voluntas ex eo quod extenditur ad creaturas, volens illas producere in tempore, nullam aliam perfectionem habet, sed tantum habet respectum rationis ad ipsas: ergo diuina voluntas ex eo solum, quod acquireret respectum rationis ad creaturas, posset mutari de volente in non volentem, & e contra. Respondetur cum Petra. primo cont. gen. cap. 83. ubi dicit. Quod si mutetur voluntas diuina quantum ad respectum rationis, necessario variatur quantum ad suam entitatem realem. Ratio eius est; nam respectus rationis, qui conconstitur operationes pure immanentes Dei non possunt cessare, nisi mutetur eorum fundamentum proximum, quod est entitas realis operationis immanentis, & quod dictum est de voluntate, dicendum est de scientia visionis. Aliqui auctores impugnant istam solutionem. Vide impugnationem illorum: vnde sit secunda solutio, quod mutatio cognitionis & volitionis creaturarum formaliter quidem tantum consistit in mutatione respectus rationis ad creaturas. Hæc tamen mutatio omnino repugnat diuinæ scientiæ, & diuinæ voluntati, quoniam præsupponit necessariò mutationem diuinæ substantiæ, præsupponit enim mutationem iudicij practici diuini, quod est idem quod diuina substantia. Habuit enim ab æterno iudicium practicum de productione Antichristi. Ad confirmationem respondetur ex dictis, quod Deus dicitur homo non per actionem pure immanentem, sed transeuntē saltem virtualiter, & per hoc quod Deus coniunxit sibi humanitatem in vnitatem suppositi: cæterum velle diuinum, & cognoscere, est aliqua actio merè immanens, quæ non potest Deo conuenire nisi per aliquid, quod est in ipso. Ex dictis in hoc articulo soluitur septimum & vltimum argumentum factum in hac quæstione. Et ex dictis in hac quæstione soluitur nonum argumentum quæstionis principalis & radicalis, in qua disputabatur de cognitione & scientia Dei.

¶ Ad decimum argumentum quæstionis principalis & radicalis.

QV AESTIO DECIMA

G R A V I S S I M A

E T D I F F I C I L L I M A

Vtrum solus Deus qui est ipsum esse per essentiam, sit causa propria effectiua actus essendi creati.



QUAE quidem quaestio proponitur etiam ad explicandum mare ipsum essendi per proprium eius effectum, & simul ad explicandam maximam perfectionem actus essendi creati per eius propria causam, quae duo maxime spectant ad istum tractatum. &

à parte negativa arguitur.

¶ Primo arguitur argumento decimo facto in quaestione principali & radicali; nam creatura etiam producit esse, generans enim producit esse rei genitae, cum generatio sit mutatio de non esse ad esse. ergo Deus non est propria causa effectiua actus essendi.

¶ Secundò arguitur. Causa secunda, verbi causa, equus qui producit equum, vel ignis qui producit ignem, causat esse effectiue etiam ut causa principalis. ergo esse non est proprius effectus Dei; nec Deus est propria causa actus essendi. Consequentia est euident. Quoniam si causare esse conuenit alteri rei ut causae principali, esse non erit proprius effectus Dei. Antecedens vero probatur. Causa secunda principalis est cui assimilatur effectus in propria forma. sed causa secunda habet esse ipso quo assimilatur effectus productus; nam habet esse. ergo est causa principalis actus essendi.

¶ Tertiò arguitur. Si aliqua ratione Deus esset causa propria effectiua actus essendi, maxime quia Deus est ipsum esse per essentiam, ambiens & continens omnem perfectionem essendi. Hæc enim ratio adducitur in illo decimo argumento. sed hæc ratio nulla est. ergo. Minor in qua est difficultas probatur. Quoniam sicut conuenit Deo esse per essentiam cum omni plenitudine: ita etiam conueniunt illi aliae perfectiones per essentiam, ut vita, intellectualitas, iustitia, sapientia. sed Deus non est propria causa effectiua aliarum perfectionum, ut constat. ergo nec est propria causa effectiua actus essendi.

¶ Quintò arguitur. Si Deus est causa propria actus essendi in esse entitativo, sequitur quod Deus sit causa propria ultimi actus in certo & determinato genere, verbi causa, in esse intelligibili. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam Deus secundum omnem rationem essentialiter est ultima actualitas, & sicut est esse per se, ita intelligere conuenit ei per se. ergo sicut est causa propria actus essendi, ita erit causa propria actus ultimi intelligendi. Falsitas consequentis probatur. Angelus vel homo est causa propria & principalis actus intelligendi; nam cum

sit actus vitalis, ipsum viuens debet esse causa principalis talis actus.

¶ Quintò arguitur. Quoniam esse producit effectum à Deo tanquam à causa vniuersali. ergo esse non est proprius effectus, taliter quod proueniat ab illo tanquam à causa propria. Consequentia est euident. Deus enim non est causa propria, & particularis aliarum perfectionum, quoniam est causa vniuersalis respectu illarum, & ipsum vocabulum (causa vniuersalis) hoc declarat. Antecedens vero probatur. Quoniam Deus concurrat ad producendum actum essendi, sicut concurrat ad productionem aliarum perfectionum, ut constat. sed ad productionem aliarum perfectionum concurrat Deus ut causa vniuersalissima. ergo similiter ad producendum actum essendi.

¶ Sextò arguitur. Nam si Deus est causa propria effectiua actus essendi, sequitur quod esse producat à Deo per creationem, vel per aliquam aliam mirabilem actionem. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentia probatur. Esse producit in rebus generalibus & corruptibilibus, non per creationem, nec per mirabilem aliquam actionem, sed per actionem naturalem, ut constat. Sequela vero probatur. Deus enim est propria causa actus essendi in genere causae efficientis. ergo per actionem propriam & particularem Dei, ac subinde illa actio erit creatio, vel aliqua alia actio mirabilis.

¶ In oppositum est nam ut dicitur in eodem decimo argumento, & dictum est supra sapientissime, Deus est ipsum esse per essentiam cum omni plenitudine & perfectione essendi. ergo esse est proprius effectus Dei, quod quidem argumentum infra amplius explicabitur.

¶ Ad explicationem huius difficultatis supponendum est, quod esse dupliciter accipitur. Primo modo esse absolute & simpliciter sine aliqua restrictione & determinatione, ut dicit naturam entis consummatam & completam ultimo complemento, & actu essendi, & sic non solum dicit actum illum essendi, verum etiam dicit omnem aliam perfectionem completam & consummatam tali actu; verbi causa, in homine vel in angelo, esse isto modo dicit omnem perfectionem essendi, quæ est in illis. Secundo modo accipitur esse restrictè pro actu ipso ultimo essendi, qui complet & actuat omnem aliam perfectionem, & in hoc secundo sensu præcipue disputatur in hac quaestione, quamuis in primo sensu non sit extra propositum, & de illo dicemus vnicum verbum. Ad cuius expositionem sit.

¶ PRIMA conclusio. Deus (qui est ipsum esse per essentiam) est propria causa ipsius esse, loquendo de esse primo modo, & taliter est propria causa illius, ut nullo modo possit conuenire creaturæ de potentia Dei absoluta, etiam instrumentaliter. Hæc conclusio duas habet partes. In prima parte asseritur, quod producere ens secundum omnem rationem,

O o nem,

rem, & in quantum ens (quod nihil aliud est quam creare) est proprius effectus Dei: in secunda vero asseritur quod ita est proprius effectus Dei, quod nihil modo conuenit creaturae nec instrumentaliter. Prima pars huius conclusionis probatur.

¶ Primo probatur ex Sacris literis. Nam in Sacris literis creatio & productio rei ex nihilo quantum ad totum esse, ita ut nihil illius præsupponatur, attribuitur Deo tanquam effectus proprius illius. Iob cap. 26. *Qui extendit Aquilonem super vacuum, & appendit terram super nihilum.* Malach. 2. *Nunquid non Deus unus creauit nos?* & ad Rom. 4. tanquam proprium Dei dicitur, quod *vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt*, quasi dicat: quod est proprium Dei ex nihilo posse res producere, imò vt dicunt viri eruditi in lingua sancta, hoc vocabulum (*lebona*) est deductum à radice haia, quæ radix significat fuit, & esse fecit: unde *lebona* significat eum qui est, & aliquid esse facit, loquendo de esse simpliciter & absolute: de quo vide Sixtum Senesem in Bibliotheca sancta, fol. 95. Multa alia loca reperiuntur in Sacris literis. ergo.

¶ Secundò probatur conclusio quantum ad primam partem ex testimonijs Sanctorum. Hanc sententiam docet D. Dionys. cap. 5. *Age bonum sicut vobis existens, & existentium vniuersorum substantiæ hauriens, quod totius esse secundam virtutem substantiam est: substantiæ creator causa, & causator existentis, & reddit ratione.* Item Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter & incircumscripsit, totum in seipso esse, & c. quasi significet, quod ex eo quod est esse per essentiam cum omnipotitudine essendi, conuenit ei, quod causet esse secundum omnem rationem entis. Idem docet D. August. multis in locis tom. 3. de Fide & Symbolo cap. 2. vbi dicit. *Non enim aliquid esse potest, cuius creator non esset Deus, cum esset omnipotens, & sunt alia multa loca D. August. lib. 3. de Trinit. c. 9. & alij Sancti hoc etiam tenent, vt eos legenti facile constabit.*

¶ Tertiò probatur. Quoniam hæc prima pars conclusionis definita est in capit. Firmiter, de summa Trinit. & Fide Cathol. vbi dicitur de Deo, creator omnium visibilium & invisibilium, spiritualium & corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis vtramque de nihilo condidit creaturam, spiritualement & corporalem, angelicam videlicet, & mundanam. Idem habetur in Symbolo. ergo.

¶ Quartò probatur conclusio quantum ad primam partem rationibus. Prima ratio est. Solus Deus potest producere esse secundum omnem ambitum & rationem essendi, & solus ille potest producere ens in quantum ens. ergo solus ille potest creare, & solus ille est propria causa huius, quod est esse primo modo acceptum. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Nam vt iam definitum est, solus Deus est ipsum esse per essentiam, claudens & continens omnem ambitum & rationem essendi, taliter quod totaliter est actus; nam est actus purus, nihil habens admixtum potentialitatis, & est actus respectu omnium rerum quæ sunt in actu, cum

omnium rerum perfectiones actualissimæ sint in illo. ergo solus Deus potest producere esse secundum se totum, & ens in quantum ens, & est propria causa illius. Confirmatur argumentum & explicatur. Omne agens agit secundum quod est in actu, & ita per illum modum actio alicui agentis tribuitur, quæ conuenit ei esse in actu, res autem creata (quæ est particularis) est particulariter in actu in seipsa: nam non tota essentia sua est actus; nam componitur ex materia & forma, & ex actu & potentia, & ita res creata non agit secundum se totam sed agit per formam secundum quam est in actu, cum etiam non est in actu per comparisonem ad ea quæ sunt in actu, nam vt diximus in questione quarta, in nulla re creata includuntur actus & perfectiones rerum omnium quæ sunt in actu, sed habet determinatum vnum genus & vnam speciem, & ita nullarum est actiua entis in quantum ens, sed huius entis secundum quod est determinatum in hac vel illa specie; nam agens agit sibi simile, & ita ens naturale non potest producere esse simpliciter. Deus autem solus est ipsa actualitas, includens perfectiones rerum omnium actualissimæ. ergo proprius effectus illius est esse primo modo.

¶ Secunda ratio. Producere esse & ens in quantum est, est prima actio. ergo est propria actio primi agentis (quæ est Deus.) Antecedens constat. Quoniam creatio per quam producitur esse simpliciter, nullam aliam actionem præsupponit, & omnes alias actiones præsupponunt illam. ergo illa est prima. Consequentia vero probatur. Nam secundum ordinem agentium debet esse ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior debet esse actio propria, & ita oportet quod primi agentis sit propria actio creatio, quæ est prima actio. Hac ratione vtitur D. Thom. 2. contra gent. cap. 21.

¶ Est tamen dubium circa istam rationem, quod mouetur à Ferrar. in eodem loco. Nam illa consequentia per quam inferitur, quod creatio est actio Dei propria, non videtur bona, quia ex hoc quod est prima actio, non sequitur quod sit propria primi agentis, quoniam vt colligitur ex ratione, non est prima dignitate & perfectione, sed prima via generationis. Ex eo enim quod nullam aliam præsupponit & præsupponitur ad alias, solum colligitur, quod est prima via generationis.

¶ Ad hoc dubium respondet optimè Ferrar. quod bene intertur. Quoniam creatio est prima actio non solum via generationis, sed etiam secundum perfectionem, quia vt diximus in ratione præcedenti, ista actio requirit virtutem infinitam in agente, & quod sit actus totaliter, & secundum omnem rationem, vide Ferrar. optimè loquentem. Itaque vis rationis est: creare & producere esse secundum omnem rationem entis creabilis: est perfectissima actio. ergo est propriissima primi agentis (quod est perfectissimum omnium agentium.)

¶ Tertia ratio. Esse acceptum isto primo modo, est vniuersalissimus effectus cum sit ens, vt ambia omnem perfectionem. ergo esse isto modo est proprius effectus Dei, qui est vniuersalissimum esse, ambiens & continens omnem perfectionem essendi. Probatur consequentia. Nam effectus suis causis proportionabiliter respondens, vt docet Aristot. 2. Physic. unde effectus in actu causis actualibus respondent, & effectus in potentia causis quæ sunt in potentia, & similiter effectus particulares causis particularibus, vniuersales verò causis vniuersalibus attribuuntur. Vide Ferrar. in loco citato, qui optimè explicat istam rationem. Vide etiam plures alias rationes in locis citatis D. Thom.

¶ Secunda pars conclusionis non est certa secundum

dum fident, & ita aliqui Theologi tenent contra istam secundam partem conclusionis. Magist. Sent. in 4. dist. 5. & sententiam Magistri sequitur Durand. in 2. dist. 1. quæst. 3. Gabriel in 4. dist. 1. quæst. 1. & multi alij Theologi. Ceterum secunda pars non sicut conclusionis est expressa D. Thom. in locis citatis pro precedenti parte conclusionis, præcipue in loco citato primæ partis, & in 2. contra gentes, & in quæst. 3. de potentia art. 4. & hanc sententiam tenent omnes Thomistæ, nullo excepto, & probatur hæc pars conclusionis.

¶ Ad expositionem tamen huius partis, & rationum, notandum primò, quod causa principalis secunda, & instrumentalis in duobus conueniunt, & in duobus differunt. Conueniunt primò, quod utraque necessariò, & intrinsecè præsupponit concursus primi agentis, sine quo neutra potest operari, imò nec intelligi, quod operetur, sicut homo non potest intelligi absque animali. Conueniunt etiam secundò in hoc, quod utraque iuxta proprium modum concurrat ad effectum productum. Si enim sua operatione non attingeret effectum, nulla esset ratio quare intercederet inter ipsum primum agens, & ultimum effectum. Differunt autem primò, quod causa principalis in se habet formam cui effectus assimilatur. Sicut equus genitus generanti est similis. Item causa principalis in se habet virtutem ad operandum, licet dependentem à prima causa. Sicut videmus quod ignis habet potentiam calefactiuam, neutrum tamen horum inuenitur in instrumento. Nam effectus non assimilatur ipsi, sed formæ principalis agentis, nec propria virtute operatur, sed mutuata à mouente, ut patet in pennicillo, & calamo.

¶ Secundò notandum est, quod omnis causa secunda qualiscunque sit illa, sicut habet essentiam limitatam, ita etiam præfinita est ei virtus ad operandum, & quantum ad substantiam effectus, & quantum ad modum. Sicut ignis non potest aliud quam ignem producere, nec aliter quam calefaciendo. Hic autem modus secundis agentibus præscriptus est in actione transeunte, ut semper materiam præsupponant, vel subiectum in quod agant, quod constat. Quoniam ante omnem operationem causæ secundæ præsupponitur còcursus causæ primæ, igitur præsupponitur aliquis effectus ab ipsa promouens, hic verò effectus est productio subiecti in quod agat agens inferius, ergo necessariò præsupponitur tale subiectum. Hæc ratio tantum est apparens, & non conuincit: unde secundò probatur fortissimè. Nam omnis operatio transiens causæ secundæ est limitata & finita, & est quoddam accidens, quia non est ipsa substantia sicut diuina operatio. ergo talis operatio recipitur in aliqua materia sed materia & subiectum præsupponitur ante id quod recipitur, ergo. Confirmatur. De ratione enim operationis transeuntis maximè illius quæ terminatur ad corpus, est mutatio, sed omnis mutatio præsupponit subiectum, ergo: unde colligitur, quod ante omnem operationem secundorum agentium præsupponitur aliquid esse productum à primo, saltè esse subiectum, quod subternitur actioni secundarum causarum quibus positis probatur hæc pars.

¶ Primò probatur. Ad hoc quod aliqua causa secunda verè dicatur creare: necessarium est, quod producat totam substantiam effectus, & totum esse illius, & ens in quantum ens. ergo nullum agens secundum potest creare etiam instrumentaliter. Probatur consequentia. Nam nullum agens secundum potest producere totam substantiam effectus, & totum esse illius, & ens in quantum ens. Omnis enim operatio causæ secundæ, ut diximus in fun-

damentis, præsupponit subiectum & materiam. Antecedens verò constat. Quia si non produceretur tota substantia, & totum esse effectus, ergo non est factum ex nihilo, ac subinde non est creatio. Item si iam erat aliquod ens, per talem operationem, non fieret ens simpliciter, sed ens tale sicut accidit in generatione naturali.

¶ Secundò probatur secunda pars conclusionis magis in particulari de actione instrumentali. Actio instrumenti præexigitur, ut disponat ad actionem principalis agentis, ut apparet in omnibus, sed quando produceretur aliquid ex nihilo non potest esse praua dispositio instrumenti, ergo non potest habere locum actio instrumentalis. Confirmatur, & explicatur. Quia quemadmodum ex parte agentis prior est concursus primi agentis quam instrumenti, ita ex parte materiæ prior est operatio instrumenti quàm inductio effectus, sed ante effectum primi agentis in creatione non potest esse, nec intelligi, aliqua operatio instrumenti, aliis enim daretur aliquid prius primo, ergo.

¶ Tertiò & vltimò probatur hæc pars conclusionis, specialiter etiam de causa instrumentali. Nā ad creandum requiritur virtus infinita, sed virtus infinita recipi non potest in aliqua creatura tanquā in instrumento, ergo nulla creatura potest còcurrere instrumentaliter ad creandum & producendum esse secundum omnem ambitum entis participabilis. Consequentia est bona. Maior est manifesta ex iam dictis, requiritur enim quod creans sit in actu secundum se totum, & quod includat omnem perfectionem essendi. Item ad producendum aliqua formam de aliqua potentia, requiritur aliqua virtus, & quo potentia magis remota est à forma, eò maior virtus requiritur in agente. ergo ad producendam rem ex nulla potentia requiritur virtus infinita. Ex hæc maiorem probat D. Thom. quinque rationibus in loco immediatè citato de potentia. Minor verò probatur. Quia creatura, cum finita sit, & limitata, non potest in se recipere virtutem infinitam, nec est capax illius, ergo. Itaque esse isto primo modo acceptum, ut dicit omnem perfectionem essendi in re creata, est proprius effectus Dei, & Deus qui est ipsum esse, ambiens & continens omnem perfectionem essendi, est propria causa essendi isto modo. Et loquendo de esse isto primo modo, quamuis pertineat ad istum locum propter Dei infinitatē, & immensitatem, nolumus plura dicere, quoniam de hoc plurima inueniuntur scripta in authoribus in locis sæpe citatis. Et ita hæc dicta sufficiant, quæ explicant diuinum esse amplissimum, & vniuersalissimum. In ista tamen quæstione specialiter explicandum est, an esse secundo modo acceptum, ut dicit perfectionem quandam distinctam ab alijs quæ terminat, & actuat omnes, sit effectus proprius Dei. Et quo modo sit proprius effectus illius, & an Deus sit causa propria essendi isto modo.

¶ Ad cuius expositionem aduertendum est, quod in hac quæstione loquimur de esse generabilem, & corruptibilem; nam loquendo de esse rerum incorruptibilem, ut de esse Angelis, animæ rationalis, cæli, certa res est, quod Deus est propria causa, taliter quod nulla creatura etiam instrumentaliter possit concurrere ad illud esse. Nam tale acquiritur per creationem, ut constat, & ut iam dictum est, ad creandum nulla creatura concurrere potest, etiam instrumentaliter. Igitur loquimur de esse generabilem, & corruptibilem: & dubitamus, an illius esse sit Deus propria causa.

¶ In hac difficultate sunt duæ sententiæ. Prima sententia est Scoti in quarto dist. 1. quæst. 1. qui tenet quod agentia particularia simpliciter producant

O o a existen-

existentias rerum. Et reprehendit D. Thom. quia dicit, quod existentia est effectus Dei solius, & quod causa propria illius est Deus. Et Scotum sequuntur multi nouitij Theologi. Secunda sententia est huic opposita, quæ asserit, quod esse actualis existentie est proprius effectus Dei. Hanc sententiam tenet D. Thom. in multis locis, quæ infra adducentur, verum est, quod discipuli D. Thom. diuersimodè explicant istam sententiam D. Thom. vt dicemus. Et vt explicemus istam doctrinam, sit.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Deus (qui est ipsum esse per essentiam) est propria causa actus essendi, & actus essendi est proprius effectus Dei. Itaq; sicut Sol est propria causa lucis, & ignis est propria causa caloris: ita Deus qui est ipsum esse per essentiam, est proprium causa actus essendi, & sicut dicit Caietan. 2. 2. quæst. 23. art. 2. ad tertium, quod Deus est propria causa bonorum supernaturalium, verbi causa, gratiæ, & charitatis. Quod etiam docet Augustinus super Psalm. 58. in illis verbis: *Fortitudinem meam ad te custodiam*, dicens. *Est quedam origo, fonsque virtutis, est quedam radix sapientie, est quedam (vt infra dicam, si hoc dicendum est) regio incommutabilis veritatis, &c.* Ita esse est proprius effectus Dei, qui in ipsum reducit tanquam in causam propriam actus essendi. Hæc conclusio sic explicata probatur.

¶ Primo probatur ex Sacris literis in locis supra citatis pro prima, & secunda conclusione questionis principalis, & radicalis. In quibus dicitur. Quod Deus sit ipsum esse per essentiam, & quod in Deo sit ipsa plenitudo essendi. Nam secundum bonam philosophiam, id quod est per se tale, est causa propria illius, quod est tale per participationem, & illud quod habet plenitudinem alicuius formæ, est causa propria, & radix talis formæ. Confirmatur ex illo, quod adductum est in præcedenti conclusione. Quod hoc nomen, *Lehoua*, est deductum à verbo, *haia*, quod significat fuit, & esse fecit. Vnde nomen illud significat eum qui est, & aliquid esse facit etiam sumendo esse in hac acceptione. Quia ex hoc quod est ille qui est esse facit.

¶ Secundo probatur conclusio ex testimonijs Sæctorum. Diu. Dionys. in loco citato pro præcedenti conclusione, & in toto illo cap. 5. de diuinis nominibus hoc ipsum docet, specialiter lectione secunda inquit, *Est omnibus esse secundum unam, & super unam causam immaculatè lucendo superfundens*. Diu. Hieronym. etiam docet istam veritatem super Epistolam ad Ephes. cap. 3. explicans illud, *ex quo omnis paternitas, &c.* Et explicat rem hanc exemplo ignis, *Quia sicut ignis per se habet calorem, & omnia alia calorem mutuuntur ab igne, ita Deus per seipsum, & per essentiam suam habet esse, & omnia alia habent esse per participationem ab ipso*. D. Augustinus lib. 22. de ciuitate Dei cap. 24. loquens de Deo, inquit, *Qui summe est, & facit esse quidquid aliquo modo est, & idem dicunt omnes Sancti in locis supra citatis pro prima & secunda conclusione principali, & questionis principalis, & radicalis, cū docet, quod Deus est ipsum esse per essentiam cum omni plenitudine essendi.*

¶ Tertiò probatur conclusio specialiter ex doctrina D. Tho. in multis locis. Vbi hoc expressè asserit. 1. par. quæst. 8. art. 1. inquit, *Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius. Sicut igitur est proprius effectus ipsius ignis*. Et quæst. 45. artic. 5. inquit, *Inter omnes autem effectus vniuersalissimum est ipsum esse, unde oportet quod sit proprius effectus prima, & vniuersalissima causa, quæ est Deus*. Et idem dicit tertio contra gentes cap. 66. & de potentia quæst. 3. art. 5.

ad primum, vbi dicit, *esse, quod rebus creatis finis, non potest intelligi, nisi vt deductum ab esse diuino, sicut nec proprius effectus potest intelligi, nisi vt deductus à propria causa, & quæst. 7. de potentia artic. 15. idem dicit in corpore, & etiam in solutione ad 10. eum. Et de verit. quæst. 5. art. 9. ad septimum, & in alijs innumeris locis: idem etiam docent omnes interpretes D. Thom. in locis citatis, Caiet. Ferrar. & omnes alij. ergo.*

¶ Quarto probatur conclusio rationibus. Prima ratio est, quæ frequenter vtitur D. Thom. in locis citatis, Deus enim est ipsum esse per essentiam, & esse conuenit illi cum omni plenitudine essendi, vt supra iam demonstratum est, & esse est illi connaturale. ergo Deus est causa propria essendi. Probat per consequentia. Nam ignis quoniam est per se calidus, & calor conuenit illi cum omni plenitudine, & est illi connaturalis, est propria causa caloris: item Sol quoniam per se est lucidus, & lux conuenit illi cum omni plenitudine, & est illi connaturalis, est propria causa lucis, & denique Deus est propria causa, & per se bonorum supernaturalium, verbi causa, gratiæ, charitatis, luminis gloriæ. Quia hæc conueniunt soli Deo per se, cum omni plenitudine, & huiusmodi bona sunt illi connaturalia.

¶ Secunda ratio est. Quia vt dicemus infra in solutione ad vltim. quæstionis principalis & radicalis, esse est perfectissimum omnium, & actualissimum omnium: taliter quod est vltima actualitas respectu omnium. Omnia enim quæ reperiuntur in creaturis, quantumuis actualia sint, relata, & comparata ad ipsum esse, habent rationem potentie. ergo esse habet pro causa propria. ipsum esse actualissimum omnium, quod est esse diuinum; nam perfectissimæ causæ qualis est Deus, perfectissimus debet assignari effectus. Confirmatur primò; nam esse est vniuersalissimum omnium per modum actus, & formæ; vt dicemus in eodem loco in artic. primo. ergo est proprius effectus diuini esse, quod est vniuersalissimum simpliciter per modum actus, vt sit proportio inter causam & effectum. Confirmatur secundò. Quia si esse non est proprius effectus Dei, sequitur, quod in ordine naturali nullus sit proprius effectus Dei. Consequens autem est absurdum. ergo illud ex quo sequitur: Absurditas consequens probatur: Quia alia entia propter suam particularem perfectionem habent proprios effectus, ergo multo magis Deus propter suam maximam perfectionem habebit aliquem proprium effectum. Sequela verò probatur: nā si aliquis debet assignari effectus proprius Dei, maxime esse quod est actualissimum, & perfectissimum omnium.

¶ Tertia ratio est D. Thom. quæst. 7. de potentia artic. 2. Quia omnes alie causæ quæ produunt varios effectus, conueniunt in vno communi, qui est esse. ergo esse non est proprius alicuius illarum, sed alicuius superioris, in cuius virtute dant esse alie causæ. Antecedens probatur. Quia homo facit hominem esse, & ignis ignem esse, edificator facit domum esse. Omnes igitur conueniunt in hoc, quod causant esse, differunt autem in alijs effectibus. Consequentia verò probatur ratione, & explicatur exemplis: ratione quidem. Nam proprius effectus producit à causa secundum propriam naturam, vel formam. Et ita cum sint diuersæ causæ, habentes diuersas naturas & formas, non possunt habere vnicum effectum proprium, sed diuersos. Explicatur etiam exemplis D. Thom. Nam diuersæ complexionata conueniunt in calefaciendo, vt pyper, & ginciber, & similia, & ideo calefacere non est effectus proprius illorum, sed ignis: similiter in motibus celestibus, sphaera planetarum singulæ habent proprios

Prima ratio.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

prios motus, & cum hoc habent vnum commune, quem oportet esse proprium alicuius sphaeræ superioris, omnes reuoluentis secundum motum diurnum. Tunc ultra: hæc autem causa suprema est Deus. ergo. Constat ratur argumentum, quia proprius effectus producit a causa secundum propriam naturam, & formam, & correspondet illi, ut iam diximus. sed propria forma & natura Dei est esse. ergo esse est proprius effectus Dei.

¶ Itaque considerandum est, quod sicut dicemus infra in quaestione vltima, quod esse est suprema actualitas creata, actiuus & complens omnes actualitates, ita ut sit actualitas omnium actualitatum: ita etiam dicendum est, quod est proprius effectus supremæ causæ, & supremæ actualitatis, & ita est supremus rex, & supremus author omnium, cui correspondet tanquam proprius effectus suprema, & perfectissima actualitas omnium actualitatum.

¶ Aduertendum tamen est cum Caietan. 1. par. quæst. 3. art. 1. quod esse, esse proprium effectum Dei, potest dupliciter intelligi. Primo modo ita ut ly (proprium) distinguatur contra commune, & sic sensus est, esse est effectus à solo Deo proueniens, excludendo omnem mediam causam effectiuam. Secundo modo ita ut ly (proprium) distinguatur contra alienum, alienum autem in proposito dicitur omne quod per aliud inest, etiam si per se inest. Et proprium idem significat, quod per se primogenitur in præcedenti conclusione definitum est, quod esse est per se primo effectus primæ causæ, quia ab esse per essentiam deriuatur omne esse. Et ita est proprius effectus, id est per se primo effectus. An vero sit proprius effectus in primo sensu, nondum est explicatum, explicabitur in articulis sequentibus. Ad argumenta facta in principio.

¶ Ad primum argumentum huius quaestionis, quod est decimam quaestionis radicalis.

Ad primum
argumentum,
artic.
primus.

ARTICVLVS I.

Virum esse sit ita proprius effectus Dei, quod nullo modo agens creatum concurrat tanquam causa effectiua ad producendum esse.

Itaque dubium est. An esse sit proprius effectus Dei, non solum in secundo sensu, verum etiam in primo. Et videtur quod esse nullo modo producat a creatura tanquam a causa effectiua.

¶ Primo arguitur ex doctrina D. Thom. in locis citatis pro secunda conclusione huius quaestionis, in quibus aperte docet, quod esse est proprius effectus Dei. ergo esse à solo Deo producit, & nullo modo concurrat agens creatum ad producendum esse. Confirmatur argumentum ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 104. art. 1. ad primum, ubi sic ait. *Esse per se consequitur ad formam creatura, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu Solis; & idem dicit 2. contra gent. cap. 54. ex quibus verbis tale deducitur argumentum. Nam respectu lucis productæ in diaphano, solum est causa effectiua Sol, diaphaneitas vero est causa materialis, & veluti dispositiua. ergo similiter dicendum est, quod solus Deus est causa effectiua actus essendi, taliter quod non concurrat effectiue aliqua creatura. Item, nam D. Thom. comparat essentiam, & formam diaphano, existentiam vero luci, quæ actuat diaphanum, v. c. aerem diaphanum, à cuius essentia, vel diaphaneitate non dima-*

nat lux, sed diaphanum tantum est in potentia ratione diaphaneitatis ad recipiendam lucem, tunc fit. Quando agens naturale in conspectu Solis illuminantis aerem, corrumpit aerem, & ex eo generat aquam, quæ in eodem instanti generationis illuminatur ab eodem Sole qui aerem illuminabat; nemo dicet quod agens illud naturale actione sua lucem effecerit, aut causauerit lucem effectiue, sed illa lux in genere causæ efficientis dependet à Sole; tamen singularis lux quæ antea erat in aere, definit esse ad corruptionem subiecti singularis, & alia lux singularis incipit esse cum aqua genita singulari, curus singularitatis aquæ causæ efficiens existit agens naturale, ac per consequens etiam efficit, quod lux quæ à Sole producit, sit hæc cum dependentia ab hoc numero subiecto. ergo idem erit de existentia, ita ut producat a solo Deo, & determinatio eius ab agente creato.

¶ Secundo arguitur ex doctrina Diui Thomæ. Quia solus Deus per essentiam suam est suum esse cum omni plenitudine, & perfectione essendi, creatura vero habet esse participatum. ergo solus Deus est, qui producit esse effectiue. Et ut appareat vis huius argumenti, aduertendum primo, quod habere aliquid per participationem, contingit dupliciter. Vno modo, quia illud conuenit illi ab alio, & secundum istum modum quidquid creatura conuenit, est participatum à Deo; nam omne quod sumus, à Deo habemus, & in hac acceptione bene stat, quod aliquid sit participatum ab alio, & nihilominus sit essentialis rei. Et in hoc sensu non habet vim argumentum propositum. Alio modo dicitur aliquid participatum, quia non est proprium subiecto, sed totaliter prouenit ab extrinseco producente, & conseruante, sicut lux in diaphano. Secundo aduertendum, quod virtus causandi supponit naturam, & essentiam rei. Prius enim aliquid est in se tale quam sit productum sui similis. Vnumquodque vero dicitur esse talis naturæ à propria forma, & quæ illi per se conuenit, & dicitur causatiuum sui similis, quia competit illi ex propria forma, & natura: verbi causa, aqua ex essentia sua habet, quod sit aqua, & hoc quod est sibi simile producere, & inrigidare, conuenit illi per se, quia ex propria forma illa habet, verum tamen sicut per se non est calida, ita etiam per se non habet calefacere. Quibus positis, vis argumenti hæc est: nulla creatura ex se, & ex natura sua habet esse, sed illud habet à Deo dante, & conseruante, ut supra definitum est. ergo nulla creatura per se est causa actus essendi, nec in communi, nec in particulari, sed ille à solo Deo producit. Consequentia probatur; nam ut virtus causatiua existentie supponit ipsum esse in causa agente. ergo si esse ipsius causæ prouenit ab extrinseco, non habet per se virtutem operatiuam existentie. ergo solus Deus cuius existentia est de essentia illius, habet virtutem factiuam existentie in creaturis.

¶ Tertiò arguitur. Omnis creatura in sua actione præsupponit aliquid à solo Deo productum. ergo supponit esse illius. Antecedens est notum ex dictis in prima conclusione huius quaestionis in secunda parte illius. Omnis enim creatura producit ex aliquo, & non producit ex nihilo. ergo supponit illud esse à solo Deo productum, alias enim nulla ratio efficax adduci posset, quare denegemus creaturis posse communicari virtutem creandi; nam si ipsæ in suis operibus nihil supponunt à solo Deo productum. ergo poterunt operari nullo præsupposito subiecto, quod tamen est contra D. Thom. in locis citatis in prædicta conclusione. Confirmatur primo & explicatur argumentum præcedens. Nam materia prima est ingenerabilis, & incorruptibilis,

quæ à solo Deo fit, & conseruatur. ergo solus Deus dat existentiam, quæ materiæ primæ communicatur. Antecedens est certum. Consequentia probatur, quia non potest intelligi quomodo materia nõ generetur, aut à solo Deo conseruetur, si ipse solus non dat existentiam; nam si causæ particulares dant existentiam effectiue materiæ, consequenter producerent & conseruarent. quod si quis dicat hoc argumentum probare, quod etiam respectu Dei materia prima corrumpatur, & de nouo producat, siquidem esse quoddam destruitur, & aliud de nouo producit, quo materia prima existit. Contrā, terminus actionis diuinæ solum est esse, quod nunquam deest materiæ, causæ verò particulares determināt hoc esse, in quod commutatur. ergo ratio habet vim respectu causarum particularium, si producant hanc existentiam, & destruant præteritam. Confirmatur secundo, non possemus alia ratione explicare Deum esse causam totius entis, nisi quia ipse solus causat esse tam formæ quàm materiæ, & totius: vel si creaturæ hoc ipsum efficiunt, dicentur etiam esse causa totius entis, quod D. Tho. nunquam asserit.

¶ Quarto arguitur. Si aliqua ratione causa secunda creata concurrat effectiue ad esse, maxime quia generat, & generatio est mutatio de non esse ad esse, vt dicitur in argumento primo huius questionis. hæc autem ratio nulla est. ergo. Minor in qua est difficultas, probatur. Vera ratio generationis saluari potest absque eo quod per illam producat esse effectiue. ergo illa ratio nulla est. Consequentia videtur bona. Antecedens probatur. Homo qui producit hominem, verè generat illum. tamen non producit existentiam hominis; nam, existentia hominis à solo Deo producit, cum non sit alia existentia hominis, quam existentia animæ, quæ quidem producit à Deo solo per creationem.

¶ Quinto arguitur. Vt supra quæst. quarta dictum est, esse recipitur in creatura finite & limitate secundum eius capacitatem, & non recipitur in creatura esse secundum suam latitudinem, & perfectionem, ita vt sit fons essendi. ergo creatura non potest esse causa ipsius esse. Probatur consequentia. Quia id quod debet causare esse, vel aliquam formam, debet illam habere cum maxima plenitudine, & perfectione, ita vt sit fons illius. Hac enim ratione D. Thom. de verit. quæst. 27. art. 3. ad tertium, docet, *Quod creatura non est causa gratiæ, quia habens eam non participat illam cum tanta plenitudine, & perfectione, ut eam communicare possit, nam non participat illam vt fons gratiæ: sed nulla creatura participat esse cum plenitudine, & perfectione.* ergo nulla creatura producit effectiue esse, sed à solo Deo producit.

¶ Sexto arguitur. Esse est altioris ordinis quam quæcunque res creata, cum esse sit perfectissimum omnium, vt dicimus infra in questione vltima, & ita esse est quodammodo ordinis diuini, cum sit conaturalis, & essentialis soli Deo, & extraneum omni creaturæ. ergo creatura non potest causare actum essendi, sed solus Deus. Probatur consequentia. Vt docet D. Thom. in loco allegato in argumento præcedenti, hac ratione creatura non potest esse causa gratiæ, quia gratia transcedit ordinem naturæ creaturæ propter eius celsitudinem, & eminentiam. ergo cum actualitas essendi habeat maximam eminentiam & perfectionem, non potest causari à creatura, sed à solo Deo.

¶ Septimo arguitur. Si creatura producit esse alterius creaturæ, taliter quod concurrat effectiue ad illud, sequitur quod vna creatura habeat esse ab alia creatura. Consequens autem est falsum, ergo il-

lud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quia vna creatura habet esse effectiue ab alia creatura, esse verò est complementum perfectionis & bonitatis, vt dicemus infra in vltima questione. ergo habet bonitatem ab illa. Falsitas consequentis probatur: nam solus Deus est bonus per essentiam, ac subinde solus ille tribuit bonitatem.

¶ In oppositum est. Vt dicitur in argumento primo huius questionis, quod est decimum questionis principalis, generans producit esse rei genitæ; nam generatio est mutatio de non esse ad esse, ergo.

¶ In hac difficultate quidam discipuli D. Thom. confusè loquuntur, & loquuntur de esse, vt est vltima actualitas, & vt est effectus in genere causæ efficiētis, & in genere causæ formalis, & dicunt quod in nullo genere est effectus creaturæ: nos verò vt distinctè procedamus, solum disputamus hic, an esse taliter sit effectus Dei proprius in genere causæ efficiētis, vt nullo modo sit effectus creaturæ. De causalitate verò formali formæ respectu ipsius esse, dicemus infra questione vltima artic. 6. causalitas verò causæ efficiētis adhuc dupliciter potest intelligi. Vno modo per modum simplicis emanationis sicut propria passio producit à re genita. Alio modo per veram efficientiam, sicut generans producit rem genitam. Ita in proposito possumus disputare, an esse rei productæ producat ab ipsa re producta effectiue per simplicem emanationem. Alio modo, an esse rei genitæ producat à generante extrinseco effectiue. Et isti authores etiam confundunt ista duo. Nos verò vt clarius procedamus, de primo disputabimus infra loco immediatè citato artic. 7. hic tantum disputandum, an generans extrinseco producat effectiue esse rei productæ.

¶ In qua quidem re isti discipuli D. Thom. super primam partem, quæst. 3. art. 4. existimant, quod esse est effectus proprius Dei, ita vt ly (proprius) distinguatur contra commune, taliter quod esse est effectus à solo Deo productus, excludendo omnem mediam causam effectiuam, in quo etiam sensu intellexit Scotus D. Thomam in multis locis citatis pro secunda conclusione huius questionis, & impugnatur illum. Et vt hanc sententiam explicant isti Thomistæ dicunt, quod causæ particulares solum habent disponere, & determinare subiectum, vt sit aptum susceptioni actus existendi per ipsam formam, Deus verò solus est, qui illam existentiam causat effectiue, & explicant hoc in exemplo adducto in confirmatione primi argumenti facti in principio huius articuli. Quia D. Thom. in locis ibi citatis, comparat essentiam diaphanæ, & existentiam luci, quæ actualitè diaphanum. Subiectum enim illuminandum necessarium est, quod habeat diaphaneitatem, tamē lux tantum est effectiue à Sole illuminante. Et quando agens naturale in conspectu Solis illuminantis aerem corrumpit, & ex eo generat aquam, quæ in eodem instanti generationis illuminatur ab eodem Sole; agens (inquam) illud naturale suæ actione non producit effectiue lucem, sed illa lux effectiue est tantum à Sole. Agens verò naturale determinat, & disponit ad lucem, & ita singularis lux quæ antea erat in aere, definit esse ad corruptionem subiecti singularis, & alia lux singularis incipit esse cum aqua singulari genita. Cuius singularitatis aquæ causa efficiens est agens naturale, ac per consequens etiam efficit, quod lux quæ solum producit à Sole, sit hæc cum dependentia ab hoc numero subiecti. Et hoc inodo dicunt quod se habet existentia, quæ incipit, vel definit cum genito, vel corrupto ab agente naturali. Certum enim est, quod

non manet eadem existentia in genito, & incorrupto: nihilominus tamen agens naturale non dicitur producere existentiam, sed essentiam, quæ est aptitudo ad esse, & ita generans hanc substantiam singularem, consequenter est causa efficiens determinationis existentie, ut sit hæc, quia recipitur in hoc subiecto. Explicant etiam ipsam sententiam in exemplo adducto in quarto argumento. Cum enim generatur homo in tali generatione, reperiuntur completè, & perfectè omnia quæ necessaria sunt ad generationem substantie singularis, imò multo perfectius quam in generatione equi, in qua tamen generatione certissimum est, quod forma non educitur de potentia materie. Vnde in tali generatione forma non est ab alia causa efficiente, nisi à solo Deo creatore animam ex nihilo, cuius existentia consequenter à solo Deo dimanat. Quare colligitur quod cum Ioannes generat Petrum, non potest villo modo dici causa efficiens existentie, quæ est in Petro, etiam in quantum est hæc singularis, quoniam hæc existentia singularis huius anime communicatur illi per creationem. Et ita ad hoc, quod aliquid dicatur generans, non requiritur, quod effectiue producat existentiam, sed satis est, quod efficienter disponat materiam ad unionem anime cum corpore. Vnde consurgit, ut existat Petrus per hoc, quod existentia anime communicatur materie, & supposito ad quod non requiritur, quod sit causa existentie. Et idem dicendum est in qualibet alia generatione: quare isti authores nullam efficientiam tribuunt agenti naturali respectu actus essendi, nec instrumentalitatem, sed solus Deus est causa actus essendi: volui explicare istam sententiam fere verbis ipsorum Thomistarum, ut appareat probabilitas huius sententie, & simul quantum veritatis habeat nostra sententia.

Prima
Conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Agens creatum concurrat ad producendum esse ut causa effectiua. Itaque esse non est ita proprius effectus Dei, quod nullo modo creatura concurrat effectiue ad producendum actum essendi. Hanc conclusionem docet expressè Caiet. 1. par. q. 8. art. 1. Et illam docet etiam Ferras. contra gent. c. 21. & 3. contra gent. cap. 66. Et hæc conclusio diligentissime probanda est, quoniam est contra aliquos modernos Theologos, qui existimant, quod opposita sententia est certissima, & probatur.

¶ Primò ex doctrina D. Thomæ, & quod sit expressa mens D. Thom. clarius est, quam ut probatione indigeat. Hanc conclusionem docet expressè, 3. contra gent. cap. 66. ubi præsupponit D. Thomas tanquam certum, quod agentia omnia creata efficiunt esse suorum effectuum, & quod illud faciunt in virtute Dei, & in secunda ratione expressè dicit. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu, quod nihil clarius dici potest. & in quarta ratione concludit. Igitur esse est, quod agentia secunda agunt in virtute Dei. Et istud caput explicabitur amplius in sequenti conclusione, & in cap. 67. statim in principio inquit, Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, & est clarissimus locus quæst. 7. de potentia artic. 2. ubi dicit. Omnes autem causa creata communicant in uno effectui, qui est esse, licet singula proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, & edificator facit domum esse, conueniunt ergo in hoc quod causant esse, &c. & quæst. 5. de verit. art. 9. in corpore, inquit. Voluit enim Deus perfectionem suam bonitatis, secundum quod possibile erat creatura communicare, diuina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se, prout scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet:

aliam prout influit in res secundum scilicet, quod est causa rerum. Vnde & diuina bonitati congruebat, ut utraque creatura communicaretur, ut scilicet, res creata non solum à diuina bonitate haberet quod esset, & bona esset, sed etiam quod alij esse, & bonitatem largiretur. Sicut enim Sol per diffusionem radiorum suorum, non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia. & idem docet artic. 9. ad septimum, & plurima loca possent etiam adduci, hæc tamen sufficiant.

¶ Secundò probatur conclusio. Si aliqua ratione agens creatum non esset causa actus essendi, maxime quoniam Deus qui est ipsum esse per essentiam, est causa propria actus essendi, & ita nulla creatura potest concurrere effectiue ad actum essendi. hæc autem ratio nulla est. ergo. Minor probatur multipliciter. Primò, Sol est lucidus per essentiam, taliter quod lux conuenit illi per se, tamen non solum Sol concurrat effectiue ad lucem, sed etiam alia corpora illuminata illuminant, ut docet D. Thom. in loco immediatè citato, & constat manifestè de candela quæ illuminat, & concurrat effectiue ad productionem lucis. Item, ignis est calidus per se, & calor conuenit illi in secundo modo perfectatis: tamen non solus ignis calefacit effectiue, verum etiam alia calefaciunt, ut virtus augmentatiua animalis, & ferrum ignitum (quod formaliter non est ignis) & aqua calida. Secundo probatur minor, quoniam Deus sit causa propria gratiæ, & aliorum bonorum supernaturalium, quæ sunt diuini ordinis, quoniam gratia, & huiusmodi bona sunt soli Deo connaturalia, & conueniunt illi per se: nihilominus tamè creatura concurrat effectiue ad causandam gratiam, & alia huiusmodi entia, ut docet D. Thom. & Thomistarum in tertia parte, multis in locis, quæst. 13. & q. 62. art. 1. ergo quoniam Deus sit propria causa essendi, quoniam esse est illi connaturale, & essentialiter: nihilominus tamen agentia secunda possunt concurrere effectiue ad actum essendi. Tertiò probatur minor: nam corpora celestia quoniam non habeant in se vitam, possunt causare vitam in his inferioribus, ut docet D. Thom. in 1. par. quæst. 70. art. 3. ad tertium. ergo quoniam creatura ex se non habeat esse, sed habet illud participatum, potest causare esse, saltem in virtute Dei. Probatur consequentia à fortiori. Nam corpus celeste nullo modo habet vitam, nec participatam, & nihilominus potest illam causare, creatura verò etiam si non habeat ex se esse, tamen habet illud participatum. ergo potest causare illud saltem instrumentaliter. Secundo probatur conclusio, In omni productione agentis creati (excepta generatione hominis, de qua postea) agens naturale producit aliquam formam, vel aliquam perfectionem, ut constat. ergo producit esse. Probatur consequentia, Quia ut docet D. Thom. 1. par. q. 4. artic. 2. esse est complementum omnis formæ, & perfectionis in ratione formæ, & perfectionis, & ut infra dicemus quæstione vltima, esse est aliquid imbibitum in omni forma & perfectione, in ratione perfectionis. Et ita Caietan. 1. par. quæst. 12. artic. 5. dicit, quod non sunt duo termini generationis formæ, & eius esse, sed unus. ergo qui producit formam & perfectionem, producit esse imbibitum in illis. Confirmatur primo argumentum: effectus causæ formalis, & effectus causæ efficientis est idem secundum veram Philosophiam. sed formalis effectus formæ includit existentiam. ergo etiam effectus causæ efficientis creatæ. Consequentia est bona. Minor probatur ex D. Thom. secundo contra gent. cap. 54. ubi dicit, quod effectus formalis albedinis est alium esse, cum dicit, sicut se habet albedo ad album esse, non dicit ad album, sed ad album esse, de quo dicemus infra

A

B

C

D

E

infra in quæstione vltima, loco citato in fundamento huius articuli, & ita D. Thom. in quæstione illa septima de potentia art. 2. dicit, *quod calor facit calidum esse, & edificator facit domum esse*. Confirmatur secundo, actio quæ fit hic equus, nondum intelligitur completa & perfecta quando consideratur quod forma vnitur materiæ, nisi intelligatur completus effectus per existentiam, quæ est vltima actualitas, & perfectio. ergo existentia producit effectiue à producente formam, vel perfectionem, & hoc est maxime adnotandum ad solutionem confirmationis primi argumenti.

¶ Tertiò probatur conclusio: nam vt dictum est in argumento sed contra, equus qui generat equum, producit esse equi generati; nam generatio est mutatio de non esse ad esse. ergo. Et quod attinet ad generationem in hominis, sicut est peculiare, quod in illa non producatur forma, ita etiam quod non producatur esse; nam esse non est terminus distinctus ab ipsa forma. Confirmatur argumentum. Si esse est terminus distinctus non imbutus in ipsa forma, sequitur, quod equus qui generat equum, non producat rem existentem. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis per se est in manifesta. Sequela probatur. Equus qui generat equum secundum oppositam sententiã non producit existentiam effectiue, nec etiam attingit illam, vniendo illam cum essentia. Sicut homo qui generat hominem, quamuis nõ causet animam, attingit tamen illam vniendo illam materiæ. Quod vèro non attingat esse vniendo illud essentia constat; nam ideo homo attingit animam vniendo illam, quoniã producit dispositiones necessarias ad vniõnem animæ. sed ad actum essendi nulla ponitur dispositio ab equo; nam inter essentiam, & actum essendi non mediant dispositiones, sed inter materiam, & formam, vt dicemus infra quæst. vlt. ergo.

¶ Quartò probatur conclusio. Creaturæ conseruant esse aliarum creaturarum effectiue simul cum ipso Deo. ergo etiam effectiue concurrunt ad illud efficiendum. Probatur consequentia. Quia non magis requiritur ad productionem, quam ad conseruationem, imò conseruatio ipsa est quædam productio, imò D. Thom. multoties dicit esse eandem actionem, & quod eiusdem est conseruare, cuius est producere. Et ita 1. par. quæst. 104. art. 1. ad tertium dicit, *quod conseruatio rerum à Deo, non est per aliquam nouam actionem, sed per continuationem actionis, quæ dat esse*. Antecedens vèro probatur ex eodẽ D. Thom. ibidem artic. 2. vbi docet, quod *principali-ter prima causa est conseruatiua effectus, secundario vèro omnes mediæ causa*. Confirmatur argumentum. D. Thom. in eadem quæstione artic. 1. docet, quod *quando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem, quæ est in agente, tale agens potest esse causa talis forme secundum rationem talis forme, & non solum secundum quod acquiritur in tali materia, & ideo non solum est causa flendi, sed essendi, & effectus non solum dependet in fieri, verum etiam conseruari, ut patet de corporibus celestibus quæ causant inferiora corpora*. ergo.

¶ Quintò probatur conclusio. Causa particularis constituitur in ratione agentis per existentiam. ergo eandem producit existentiam in effectu. Antecedens probatur. Causa efficiens operatur secundum quod est actu, vt constat ex omni Philosophia: sed causa formaliter est in actu per existentiam; nã essentia causæ comparatur ad existentiam, vt potentia. ergo. Consequentia vèro probatur. Nam quod est actus & forma causæ, est ei ratio efficiendi, & vnumquodque efficit sibi simile: itaque sicut causa est in actu per formam completam, & actuam per

actum essendi, ita effectus producitur similis in actu per formam completam, & actuam per esse. Confirmatur argumentum: existentia non est conditio agentis, sed pertinet ad rationem formalem, per quam est in actu. ergo in effectu in ratione effectus imbutur ipsa existentia tanquam aliquid pertinens ad rationem formalem effectus. Consequentia videtur euident. Agens enim producit sibi simile. Antecedens vèro conceditur etiam ab aduersarijs.

¶ Sextò probatur conclusio, quantum ad hoc, quod saltem agens creatum, vt instrumentum diuinæ virtutis causet esse; nam de ratione instrumenti non est, quod habeat formam cui assimiletur effectus; nam effectus non debet assimilari, nisi agenti principali, nec est necessarium, quod operetur virtute propria, imò necessarium est, quod operetur per virtutem ab altero comunicatam. In hoc enim distinguitur causa principalis à causa instrumentalis nam causa principalis in se habet formam cui effectus assimilatur, & habet in se virtutem ad operandum. ergo ad hoc quod agens secundum producat esse instrumentaliter, & in virtute Dei, non est necessarium, quod ex se habeat esse. Confirmatur argumentum, certa res est, quod Deus potest assumere creaturam vt instrumentum ad producendum actum essendi, siquidem potest assumere rem corporealem ad producendam gratiam in re spiritali, scilicet in anima, vt est in confesso apud omnes Thomistas. ergo Deus de facto assumit creaturas ad producendum esse effectiue in virtute Dei. Probatur consequentia, vt diximus ex doctrina D. Thom. maxime decebat diuinam bonitatem, quod Deus suã perfectionem communicaret creaturæ quantum possibile erat, non solum vt esset, sed etiam vt alijs rebus tribueret actum essendi. Hæc conclusio probabitur amplius in sequenti conclusione.

¶ SECUNDA conclusio. Agens creatum concurrat effectiue ad producendum esse in virtute Dei. Itaque esse est proprius effectus Dei, & Deus est ita propria causa actus essendi, quod nihil potest producere esse nisi in virtute Dei. Hæc conclusio probatur.

Secunda conclusio.

¶ Primò probatur autoritate D. Thom. & debemus adducere omnes auctoritates illius, & rationes, quoniam ex illis manifestè constat, quod agens creatum concurrat effectiue ad producendum esse in virtute Dei, & debemus ponere eius rationes verbis illius, secundo contra gent. cap. 21. in quarta ratione, inquit, *quod causa inferior non est causa essendi, nisi instrumentalis*, ille autem locus facillimè explicari potest, & ideo relinquatur. Et quæst. 3. de potentia art. 1. in corpore circa finem, inquit, *quod nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio diuinæ virtutis*, & art. 8. eiusdem quæstionis ad 19. inquit, *quod esse per creationem fieri dicitur in quantum vnus causa secunda datus esse hoc habet in quantum agit in virtute primæ causæ creatantis*. Et quæst. 5. de verit. art. 9. ad septimum hoc idem dicit, & de potentia quæst. 7. art. 2. & tertio contra gent. cap. 66. à principio vsque ad finem hoc ipsum intendit; nam titulus & summa illius capitis, quæ inscribitur est, nihil dat esse nisi in quantum agit virtute diuina. Et conclusio posita in principio capitis est. Ex hoc autem manifestum est, quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi in quantum agunt virtute diuina. Et hanc sententiam tenet Ferras. & Caietan. in locis supra citatis. ergo.

¶ Secundò probatur rationibus Diui Thomæ in eodem capitulo. Prima ratio est, nihil dat esse, nisi in quantum est ens actu, Deus autem conseruat res in esse per suam prouidentiam, vt constat. Ex

Prima ratio.

virtute

virtute igitur diuina est, quod aliquid det esse. Itaque, ex diuina assistentia qua assistit conseruando agentia inferiora in esse actu, habent agentia inferiora virtutem, & efficaciam veluti instrumentalem ad producendum esse.

¶ Secunda ratio Diui Thomæ, quando aliqua agentia diuersa sub vno agente ordinantur, necessarium est, quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod vniuntur, in participando motum, & virtutem illius agentis, non enim plura faciunt vnum, nisi in quantum vnum sunt, sicut patet, quod omnes qui in exercitiis sunt, operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cuius proprius effectus victoria est, primum autem agens est Deus, ut constat. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium; nam omne agens facit esse actu, oportet, quod hunc effectum producant in quantum ordinantur sub primo agente, & agunt in virtute ipsius.

¶ Tertia ratio Diui Thomæ est. In omnibus causis agentibus ordinatis, quod est vltimum in generatione, & primum in intentione, est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quæ est proprius effectus ædificatoris, posterius prouenit quæ præparatio cimenti, & lapidum, & lignorum quæ fiunt per artifices inferiores, qui subsunt ædificatori, in omni autem actione esse in actu est principaliter intentionem, & vltimum in generatione; nam eo habito quiescit agentis actio, & motus patientis: est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei, & omnia quæ dant esse, habent in quantum in virtute Dei.

¶ Quarta ratio Diui Thomæ vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi, quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse, quolibet enim natura, vel forma, perficitur per hoc, quod est actu, & comparatur ad esse in actu, sicut potentia ad ipsum actum, igitur esse est, quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

¶ Quinta ratio Diui Thomæ. Secundum ordinem causarum est ordo effectuum, primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes illius, igitur esse est proprius effectus primi agentis, & omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis, secunda autem agentia, quæ sunt quasi particularia, & determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse.

¶ Sexta ratio Diui Thomæ, quod per essentiam est tale, est propria causa eius, quod est per participationem, sicut ignis est causa omnium igitur, Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis, est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, facit, in quantum agit in virtute Dei. Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod agentia secunda producant effectiue esse, tamen illud faciunt in virtute Dei, quæ est ipsum esse per essentiam.

¶ Vltima ratio desumpta potest ex eo quod dictum est in secunda conclusione huius quæstionis, quod esse est proprius effectus Dei, id est per se primo effectus, quia ab esse per essentiam deriuatur omne esse: ex hoc autem aperte colligitur, quod nihil potest producere esse, nisi in virtute Dei; nam ex eo, quod Sol est per se lucidus, aperte colligitur, quod nihil potest illuminare, nisi in virtute Solis, & ex eo

quod ignis est per se calidus, colligitur, quod calefacere est ita proprius effectus ignis, ut nihil possit calefacere, nisi in virtute ignis. ergo à fortiori ex eo quod Deus per se est esse, colligitur, quod esse est ita proprius effectus Dei, ut nihil possit dare esse, nisi virtute illius. Confirmatur hæc ratio, & explicatur, ex eo quod lux conuenit per se Soli, veluti propria passio in secundo modo perfectatis, colligitur, quod illuminare est proprius effectus Solis, taliter quod nihil possit illuminare, nisi in virtute Solis. Et idem est de igne respectu calefactionis. sed esse conuenit per se Deo in primo modo perfectatis, ergo à fortiori esse est ita proprius effectus Dei, ut nihil possit producere esse nisi virtute primi esse per essentiam. Vnde ad argumenta quæ facta sunt in principio huius articuli, respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli respondetur, quod cum D. Thomæ dicit, quod esse est proprius effectus Dei, ly proprius accipitur secundo modo non primo, & quod ita sit legitima interpretatio Diui Thomæ, constat ex alijs innumeris locis adductis pro his duabus conclusionibus huius articuli, ex hoc autem, quod fit proprius effectus secundo modo, non colligitur, quod agens creatum non concurrat effectiue ad producendum ipsum esse, sed quod non concurrat propria virtute, sed virtute diuina.

¶ Ad confirmationem, quæ est potissimum fundamentum oppositæ sententiæ, diligentissime respondendum est. Vnde dicendum primo, quod quamuis similitudo illa ibi adducta de luce Solis optima, esset nihilominus dicendum esset, quod lux in aere diaphano produci potest ab aliqua alia causa in virtute Solis, quia sunt quædam illuminata illuminantia, ut candida, & ita esse produci etiam potest effectiue à creatura in virtute Dei. Dico secundo, quod omnia illa quæ adducuntur ibi ex doctrina Diui Thomæ non conuincunt, quod agens extrinsecum, v. c. generans equum, non producat existentiam rei genitæ, sed solum conuincunt, quod essentia, & forma rei genitæ, non concurrat effectiue ad productionem existentie; nam forma & essentia habet ut diaphaneitas, hoc autem libenter concedimus, & demonstrabitur infra in vltima quæstione loco citato in fundamento huius articuli. Ceterum vt explicemus illud quod adducitur de agente naturali corrumpe aere, & generante aquam, quod non producat lucem, sed lux producit a Sole tantum, ergo idem erit de esse. Dicendum est tertio, negando consequentiam. Ratio differentie est optima, & acutissima, & quæ euacuat omnem difficultatem.

¶ Quia lux respectu aeris, vel aquæ est accidens, dans nouum esse distinctum ab esse substantiali aeris, vel aquæ, & non est complementum, & vltima actualitas respectu aeris vel aquæ. Et ita qui producit aere, vel aquam, non producit lucem. Ceterum esse quamuis habeat modum accidentis respectu essentia, & formæ, non tamen est accidens, dans nouum gradum, & nouum esse, sed tantum terminat, & complet esse essentiale. Vnde diximus in hoc articulo quod actus essendi non est terminus distinctus productionis, & actionis, sed est aliquid imbutum in termino. Quare qui producit equum, necessario producit existentiam equi, de quo plurima dicuntur infra, præcipue in illa quæstione vltima. Denique dicendum est, quod sicut Sol est causa propria lucis, ita vt nihil producat lucem, nisi supposito influxu Solis; ita Deus est causa propria actus essendi, ita vt nihil producat illum, nisi supposito influxu Dei. Et per hoc clarissime soluitur illa confirmatio.

¶ Ad secundum argumentum articuli, quod videtur alijs palmare, respondetur, quod quamuis crea-

creatura non habeat ex se esse; sed à Deo dante, & conseruante; nihilominus taliter participat esse à Deo, taliter quod potest causare esse. Sicut sunt aliqua illuminata à Sole, quæ non habent ex se lucem; nihilominus habent virtutem illuminandi ab alio, & sunt quadam calefacta ab igne, quæ non habent ex se calorem, sed ab igne: ita quædam entia sunt, quæ non habent ex se esse, sed habent illud à Deo participatum & receptum. Nihilominus tamen habent virtutem causandi esse, illa tamen virtus est à Deo, & ita causant illud in virtute Dei, & non propria virtute, & ex eo quod Deus sit ipsum esse perfectissimum, solum sequitur, quod solus Deus causet esse propria virtute, & alia in virtute illius.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod sine dubio omnis creatura in sua actione præsupponit aliquid à solo Deo productum per creationem, & illud quod præsupponitur, non produci-
tur effectiue ab agente creato, nec produci potest. Et sicut non produci-
tur effectiue ab agente creato, ita etiam agens creatum non concurrit effectiue ad esse illius: quoniam esse est vitima actualitas, & vitimum complementum, & ita Caietan. 1. par. quæst. 8. artic. 1. expresse docet, quod esse est proprius effectus Dei, quia solus Deus potest omnia facere, quæ exiguntur ad hoc quod aliquid sit, quidquid sit illud. Omnis enim res, aut est materialis, aut immaterialis: si materialis, ad esse eius exigitur materia, quæ à solo Deo produci-
tur, & conseruatur; si autem est immaterialis, sit per creationem, itaque esse illius rei, quæ præsupponitur in actione agentis secundi non fit ab agente illo, cæterum esse illius rei, quæ produci-
tur per actionem agentis inferioris produci-
tur ab agente secundo, & hoc est, quod nos contendimus.

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod materia prima quantum ad illud esse, quod accepit per creationem, sine dubio à solo Deo produci-
tur, ut constat ex secunda conclusione huius quæstionis. Cæterum in generatione, verbi causa, equi, sine dubio materia prima acquirit esse quoddam substantiale, quod antea non habebat. Nam actualitas vitima equi per se primo actualitè suppositum, ex consequenti verò formam & materiam. Et ita Soncinus, septimo Metaph. quæst. 22. dicit, quod sicut potest dici, quod forma est generata ut terminus generationis, ita potest dici materia genita ut subiectum illius. Quia acquirit esse substantiale tale, quamuis sit inusitatus modus loquendi. Verum est, quod est differentia. Quia forma nullo modo antea præexistebat, materia verò quantum ad esse absolute præexistebat, non verò quantum ad tale esse. Vnde ad confirmationem respondetur, quod materia est ingenerabilis & incorruptibilis quantum ad esse absolute, cæterum quantum ad esse tale est aliud, & agens secundum concurrit effectiue ad producendum tale esse, non verò ad producendum esse absolute, quoniam illud habet per creationem.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod Deus dicitur causa totius entis, & esse, quoniam solus Deus causat omnia quæ sunt necessaria ad hoc, quod aliquid sit, & quoniam solus Deus causat esse virtute propria, & omnia alia causant esse virtute diuina.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod ut iam supra diximus, esse non est terminus seorsum alicuius productionis, sed est complementum termini, scilicet, formæ & aliquid imbibitum in illa. Vnde dicendum est, quod sicut in generatione hominis hoc est peculiare, quod forma non produci-
tur per talem actionem, sed vnitur materiæ, ita etiam esse non produci-
tur à generante, sed

vnitur, in omnibus autem alijs actionibus, & generationibus, sicut effectiue produci-
tur forma à generante, ita etiam actus essendi, qui est complementum formæ.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod causa propria, quæ per propriam virtutem agit, debet habere formam illam quam causat cum omni plenitudine, & perfectione, non tamen causa, quæ agit in virtute alterius, ut patet in rebus illuminatis à Sole, quæ etiam illuminant, in rebus etiam calefactis ab igne, quæ etiam calefaciunt, tamen non habent plenitudinem lucis, nec caloris, quoniam agunt in virtute alterius. Non dissimiliter in nostro proposito, creatura non habet plenitudinem essendi, & ita non concurrit effectiue virtute propria ad producendum esse, bene tamen in virtute alterius. Et hoc etiam explicari potest in exemplo ibi allato. Quia Sacramenta causant gratiam virtute diuina, quamuis non habeant plenitudinem gratiæ.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod illud concludit, quod creatura non potest causare actum essendi, ut causa propria, bene tamen virtute diuina. Et hoc propter suam eminentiam, sicut propter eandem rationem creatura non potest causare gratiam, ut causa propria, bene tamen diuina virtute.

¶ Ad septimum argumentum respondetur, quod sicut Deus est causa propria actus essendi, ita ut nihil producat esse, nisi in virtute Dei, ita etiam solus Deus est causa propria bonitatis. Nihil enim habet bonitatem, nisi à Deo, vel si habet à creatura (ut habet) habet in virtute Dei, & non virtute propria.

¶ Ad argumentum in oppositum, quod est decimum quæstionis principalis, respondetur, quod generans in omni generatione (humana excepta) produci-
tur esse rei genitiæ, non quidem virtute propria, sed virtute diuina, & ut instrumentum diuinæ virtutis, quod quidem explicabitur amplius in articulo sequenti. Ex dictis in hoc articulo respondetur ad primum argumentum huius quæstionis.

¶ Ad secundum argumentum quæstionis decimæ.

Ad secundum argumentum quæstionis decimæ, quæst. 10. est, articulus secundus.

ARTICVLVS II.

Utrum agens creatum producat esse effectiue, ut causa principalis secunda, an verò ut causa instrumentalis.

ET videtur quod producat esse ut causa principalis secunda.

¶ Primo arguitur argumento secundo facto in hac quæstione. Causa secunda principalis est cui assimilatur effectus in propria forma, sed causa secunda habet esse, in quo quidem assimilatur effectus productus; nam etiam habet esse, ergo est causa principalis actus essendi.

¶ Confirmatur argumentum; nam cum ignis, verbi causa, produci-
tur ignem, ignis produci-
tur formam ignis actuatam, & completam per actum, & produci-
tur formam ignis actuatam, & completam per esse. ergo produci-
tur sibi simile, etiam quantum ad hoc, quod produci-
tur esse. ergo est causa principalis etiam quantum ad actum essendi, nam causa principalis est, quæ assimilatur sibi effectui. Quod si quis dicat, quod per se loquendo causa principalis est, quæ assimilatur sibi effectui, non verò causa

causa instrumentalis, per accidens tamen aliquando causa instrumentalis assimilatur sibi effectum, ut constat in naturalibus & supernaturalibus; in naturalibus quidem: nam effectus sigilli assimilatur sigillo (quod est instrumentum) & in supernaturalibus, humanitas Christi, quæ est instrumentum gratiæ, assimilatur sibi effectum; nam producit gratiam, & ipsa in se habet gratiam.

¶ Secundò arguitur contra hanc solutionem, & simul probatur, quod agens creatum producat esse ut causa secunda principalis. In igne, verbi causa, actus essendi quo actuatur ipsa forma ignis, non se habet per accidens ad producendum ignem, & formam ignis, & esse illius. sed habet se, ut ratio formalis, ergo solutio nulla, & agens principale concurret ut causa secunda, & non ut instrumentum. Consequentia est bona ex iam dictis. Antecedens verò constat. Quia causa particularis constituitur in ratione agentis per existentiam, nam agit secundum quod est in actu. Et non potest intelligi, quod aliquid, verbi causa, ignis concurrat effectui ad aliquid producendum effectui, nisi actu sit.

¶ Tertiò arguitur: in generatione, verbi causa, equi, vel ignis, generans est causa principalis generationis, ut constat. sed generans ut generans producit esse rei genitæ; nam generatio est mutatio de non esse ad esse. ergo generans est causa secunda principalis actus essendi. Confirmatur argumentum, quoniam ut dictum est in articulo præcedenti, esse non reputatur terminus distinctus generationis, sed est aliquid imbutum in ipsa forma tanquam actus, & complementum formæ, itaque est vnus terminus totalis generationis, sed generans tanquam causa principalis secunda efficit generationem, & formam. ergo efficit eodem modo totalem terminum, ac subinde efficit esse, ut causa principalis secunda.

¶ Quartò arguitur, agens creatum, verbi causa, ignis, producit aliquam aliam perfectionem, ut causa secunda principalis, ut constat, producit enim istam formam ignis. ergo similiter producit esse illius effectus, ut causa secunda principalis. Probatur consequentia. Quia sicut agens creatum habet esse ab alio, & non ex se, ita etiam habet omnem aliam perfectionem participatam à Deo, & non habet illam ex se, ut constat.

¶ Quintò arguitur; nam aqua calefacta non solum est causa instrumentalis calefaciendi, quamuis non habeat calorem ex se, sed ab igne; sed est causa secunda principalis; & candela non solum est causa instrumentalis illuminandi, sed etiam est causa secunda principalis, quamuis non habeat lucem ex se, sed à Sole. ergo ignis cum generat ignem, est causa secunda principalis essendi, & non purum instrumentum, quamuis ex se non habeat esse. Consequentia est euident ex paritate rationis. Antecedens verò constat. Aqua enim calida non solum est id quo calefacit ignis, sed est id quod calefacit, & candela non solum est id quo Sol illuminat, verum etiam est id, quod illuminat.

¶ Sextò arguitur: visio beata producit ab Angelo, vel ab homine tanquam à causa secunda principali, tamen homo vel Angelus de se non habet virtutem ad visionem beatificam, ut constat. ergo causa creata producit esse ut causa secunda principalis, quamuis non habeat ex se esse. Consequentia probatur ex paritate rationis. Antecedens verò constat. Nam visio beata est actus vitalis, ut constat. ergo ipsum viuens debet esse causa principalis respectu talis actus.

¶ Septimò arguitur: homo, verbi causa, vel equus est causa principalis sui augmenti, tamen illud

augmentum non fit virtute propria, sed communicata ab alio. ergo agens creatum quamuis habeat esse ab alio, potest esse causa principalis secunda actus essendi. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam homo vel equus augeat seipsum. ergo est causa principalis sui augmenti. Minor verò probatur. Quia augmentum fit virtute caloris, ut dicunt omnes Philosophi, calor verò non est virtus propria animalis, sed ignis, ut sæpè dictum est. ergo.

¶ In oppositum est primò, quia D. Thom. multis in locis docet, quod agens creatum respectu actus essendi, est instrumentum diuinæ virtutis. Hoc dicit in locis allegatis pro secunda conclusione articuli præcedentis, in quibus D. Thom. dicit, quod agentia secunda producant esse in virtute Dei, & specialiter secundo contra gent. cap. 21. inquit. Quod causa inferior non est causa essendi nisi instrumentalis. ergo.

¶ Secundò arguitur: causa instrumentalis est illa, quæ non agit virtute propria, sed virtute communicata, in quo differt à causa principali, non instrumentali. sed agens creatum non producit esse virtute propria, sed diuina virtute, prout diximus in secunda conclusione præcedentis articuli. ergo agens creatum tantum est causa instrumentalis, & omnes rationes adductæ pro illa conclusione hoc conuincunt.

¶ Tertiò arguitur; nam quamuis aliquid habeat virtutem ad aliquem effectum per modum permanentis, nihilominus habet rationem instrumenti, si habet virtutem communicatam ab alio. ergo quamuis agens creatum habeat esse ab alio participatum per modum permanentis (ut habet) erit instrumentum. Consequentia videtur bona. Antecedens probatur; nam humanitas Christi habet virtutem per modum permanentis ad miracula facienda, & ad iustificandum; nihilominus habet rationem instrumenti, quoniam habet illam communicatam ab alio. Item Sacerdotes habent virtutem ad consecrandum, & ad absolvendum communicatam ab alijs, tamen habent illam instrumentalem, quamuis per modum permanentis.

¶ Ad explicationem huius difficultatis, notandus primo, quod ut constat ex doctrina omnium Philosophorum, & eam refert D. Thom. multis in locis, specialiter tamen quæst. 4. de peccato originali art. 1. ad decimum quintum: alicuius effectus duplex est causa, vna quidem principalis, quæ propria virtute, & per propriam formam producit effectum, & quæ ad talem effectum producendum habet virtutem sibi connaturalem, & propriam, sicut ignis est causa principalis caloris; nam ad calorem producendum habet sibi formam connaturalem, & propriam, scilicet, calorem. Et ita est sol, & origo caloris. Et idem est de Sole respectu lucis. Alia est causa instrumentalis, quæ non agit propria virtute, nec habet formam sibi naturalem ad effectum producendum, sicut ferra est causa instrumentalis ad producendum cathedram, vel scamnum.

¶ Secundò notandum cum Caietan. 2.2. quæst. 23. art. 2. circa solutionem ad tertium. Quod formæ & actus participati in subiecto alterius naturæ possunt referri aliquando in duplex agens quod particulare. dixi particulare, nam vnum particulare, & aliud vniuersale non esset mirum. Alterum à quo proficiscitur forma illa, & cui est naturalis, & propria. Alterum ut quod vitur tantum illa. Explicatur exemplis. Primum est physicum & naturale. Calefactio quæ proficiscitur à calore recepto, & sustentato in aqua, refertur in ignem, tanquam in agens particulare, & proprium, à quo veluti à fonte profi-

proficiscitur calor, & cui est naturalis, & in cuius virtute operatur vbicunque sit, refertur etiam in aquam tanquam in agens quod vtens forma illa, & sustentans calorem. Secundum exemplum Theologicum, & supernaturale sit. Caieta. ibidem. Actus charitatis supernaturalis, qui existit in creatura, refertur in creaturam tanquam in agens quod particulare, cum sit actio vitalis, refertur etiam in Deum authorem bonorum supernaturalium tanquam in agens particulare, cui hæc bona sunt naturalia & propria.

¶ Tertiò notandum, quod illud agens particulare, quod concurrat vt sustentans formam, & vt vtens cui non est connaturalis, & propria forma; quamuis sit agens, quod respectu effectus, tamen si illud agens consideretur respectu alterius cui forma est connaturalis, & propria, habet rationem instrumenti; nam agit per virtutem communicatam ab altero, vt constat ex eisdem exemplis. Aqua enim cum calefaciat, agit per virtutem communicatam ab igne, & voluntas cum diligit per charitatem supernaturalem, agit per virtutem communicatam à Deo, autore proprio charitatis. Et ratio huius rei est aperta. Nam duo agentia particularia non possunt esse eiusdem effectus, nisi ordine quodam concurrant, & vnum in virtute alterius, & vt instrumentum alterius. Quibus positis sit.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Agens creatum cōcurrit effectiue ad actum essendi, vt causa instrumentalis. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur argumentis factis secundo loco, quæ hanc conclusionem demonstrant. Præcipue primum & secundum. Quia agens creatum non producit esse, nisi in virtute Dei. ergo vt causa instrumentalis.

¶ Secundò probatur, quia nullum agens potest esse causa principalis, sed solum instrumentalis gratiæ, & charitatis, & aliorum bonorum diuini ordinis, vt docet D. Thom. multis in locis. Præcipue in illa quæst. 27. de veritate, artic. 3. in corpore, & ad tertium, & idem docent omnes Thomistæ. Quoniã gratiã, charitatem, & alia huiusmodi bona non possunt esse propria, & connaturalia alicui creaturæ factæ aut factibili, propter suam eminentiam, & perfectionem. sed vt demonstrauimus in quæstio. 4. esse propter suam maximam perfectionem, non potest esse proprium, & connaturale alicui creaturæ. ergo non potest agens creatum producere esse nisi instrumentally.

¶ Tertiò probatur conclusio, & simul explicatur; nam generans potest concurrere, vt causa principalis secunda, ad producendum formam, & rem. genitam: ad producendum vero actum essendi, vt instrumentum, quamuis actus essendi sit aliquid imbibitum in ipsa forma. ergo. Antecedens probatur, & explicatur. Nam vt docet D. Thom. 1. par. q. 70. artic. 3. corpus cœleste concurret effectiue vt causa principalis ad producendum corpus inferius, tamen concurret ad vitam, si illud corpus inferius habet illam vt mouens motum, & vt instrumentum sui motoris, qui est substantia viuens, & vt instrumentum illius causat vitam. ergo idem erit in proposito.

¶ Confirmatur primò argumentum, & explicatur. Nam vna forma, & vna actualitas est secundum doctrinam D. Thom. in multis locis, præcipue 1. par. quæst. 76. artic. 4. quæ dat esse corporeum, & esse viuens: nihilominus tamen corpus cœleste potest habere rationem instrumenti, respectu gradus vitæ, & causæ principalis respectu corporeitatis. ergo multo magis generans potest esse causa principalis respectu formæ, & respectu existentie instrumen-

talis; nam forma & actus essendi sunt duæ actualitates distinctæ realiter.

A ¶ Confirmatur secundò argumentum; nam esse secundum omnem rationem est accidentale omni creaturæ, gradus verò vitæ, quamuis sit accidentalis corpori in ratione corporis, non tamen est accidentalis huic corpori: & nihilominus corpus cœleste potest esse instrumentum respectu vitæ, quæ intrinseca est huic corpori in ratione huius corporis, & causa principalis respectu vitæ. ergo multo magis generans erit causa principalis respectu formæ, & instrumentalis respectu actus essendi.

¶ Itaque taliter Deus (qui est ipsum esse) est causa propria actus essendi, quod nihil potest producere esse, nisi vt instrumentum diuinæ virtutis, sicut nihil potest producere gratiam, nisi vt instrumentum Dei.

B ¶ SECUNDA conclusio. Agens secundum respectu actus essendi habet modum causæ secundæ, & est agens quod secundo modo, quod agit in virtute alterius. Hæc conclusio probatur.

Secunda conclusio.

¶ Primò probatur argumentis factis primo loco, quæ hanc conclusionem conuincunt, quæ omnia confirmantur primò. Agens secundum habet esse per modum permanentis, & habet esse cui assimiletur effectus, proprium autem est causæ secundæ principalis habere formam, & actum cui assimiletur effectus. Hæc enim ratione 3. par. quæst. 13. artic. 2. dicitur, quod Christus in quantum homo est causa instrumentalis gratiæ, est tamen suprema causa instrumentalis attingens rationem causæ secundæ; nam habet gratiam cui assimiletur effectus, & habet illam per modum permanentis. ergo similiter agens secundum creatum respectu ipsius esse, quamuis sit instrumentum Dei, attingit tamen rationem causæ secundæ. Confirmatur secundò nam maxime decebat diuinam bonitatem, vt non solum communicaret creaturæ bonitatem & esse, verum etiam vt alijs tribueret esse, & bonitatem modo possibili. sed ille modus causandi possibilis est, vt constat; nam semper producitur esse in virtute Dei. ergo.

¶ Aduertendum tamen est, quod quamuis agens creatum habeat modum causæ secundæ principalis respectu actus essendi, non tamen inde sequitur, quod Deus non sit causa propria respectu eiusdem actus. Quia vt diximus in secundo notabili ex Caieta. alicuius effectus potest esse duplex agens quod. Alterum à quo proficiscitur illa forma, & cui est naturalis, & propria: alterum vt quod vitur tantum illa, & quod vitur illa est instrumentum respectu alterius agentis, vt diximus in tertio notabili. Itaque vltimè esse tantum in causam propriam reducit ad Deum, qui est ipsum esse per essentiam. Ad argumenta facta pro vtraque parte, respondendum est. Quædam enim procedunt contra primam conclusionem, alia verò contra secundam. Ad argumenta facta primo loco quatenus procedunt contra primam conclusionem respondetur.

E ¶ Ad primum argumentum articuli, quod est secundum huius quæstionis, respondetur, quatenus procedit contra primam conclusionem. Quod quauis agens creatum habeat esse in quo effectus produci ei assimilatur, illud tamen esse non est proprium, & connaturale, sed participatum ab aliquo extrinseco, scilicet ab ipso esse per essentiam, à quo deriuatur omne esse, & ita habet rationem instrumenti respectu Dei, causæ verò principalis, vt distinguitur contra instrumentalem, quæ assimilatur sibi effectum in forma sibi propria, & connaturali. Et per hoc respondetur ad confirmationem. Vnde solutio ibi assignata, quamuis cōtineat veram doctrinam, non tamen est modo ad propositum.

¶ Ad se-

*Dubium
optimum.*

¶ Ad secundum argumentum articuli non quatenus est replica contra solutionem ibi assignatam, sed quatenus procedit contra primam conclusionem, est dubium optimum. An in agente creato, verbi causa, in igne producente ignem, actus essendi sit conditio, an vero ratio formalis agentis. Itaque dubium est. Ap quando dicit Aristoteles, & omnes Philosophi, *Quod unumquodque agit in quantum est in actu, ly (in quantum) dicat rationem formalem, an vero puram conditionem.* In quodam re certum est, quod ad hoc, quod agens dicatur modo agere, & re vera efficiat, non est necessarium quod modo sit per existentiam formalem, sed satis est, quod maneat per existentiam virtutalem, & quod maneat in virtute, & quod aliquando fuerit, ut patet in generatione, quando iam mortuum est generans, mansit tamen virtus eius in semine exilio ab animali. Difficultas autem est, an existentia formalis, vel virtualis, sit conditio agentis, an vero ratio formalis. Et etiam est difficultas, an sit necessaria existentia formalis, ad hoc quod habeat actionem illam à principio, taliter quod existentia actualis sit ratio formalis, vel solum conditio. In qua quidem re aliqui Thomistae 3. par. quaest. 62. art. 1. docent, quod sicut contactus Physicus non est principium formale agendi, sed conditio, ita etiam nec existentia actualis est ratio formalis agendi in causa efficiente, sed conditio. Et ratio illorum est. Nam agens agit per formam, non per existentiam, igitur existentia est pura conditio. Vnde inferunt, quod Deus per rem quæ modo non est, nec aliquid eius manet, potest modo causare aliquid. Imò dicunt quod cum igne qui modo non est, poterit Deus cremare anno sequenti, quando ignis non erit, nec aliquid eius, & ita dicunt quod sacramentum recedente fictione, quando nihil eius manet, potest causare physice gratiam, & causat de facto illam, sicut potest causare illam sine contactu physico, qui tantum est pura conditio. De hoc tamen disputare pertinet ad locum citatum: pro nunc,

¶ Dicendum est, quod existentia formalis, vel virtualis, vel existentia actualis à principio, quando incipit actio non est pura conditio in causa efficiente, sicut applicatio, nec est ratio formalis, sed modus quidam intrinsecus necessario adiunctus: taliter quod reducitur ad rationem formalem, taliter quod existit, quod non potest suppleri à Deo. Ad cuius expositionem, advertendum est, quod inter puram conditionem, & rationem formalem mediat aliquid, quod participat utroque extremo, & attingit rationem rationis formalis. Et est modus quidam intrinsecus necessario adiunctus, qui reducitur ad rationem formalem, verbi causa, in scientia Philosophiae, demonstratio non est pura conditio, nam conditio nihil operatur, demonstratio vero aliquid operatur. Nec etiam est ratio formalis obiecti, ratio enim formalis obiecti est ens mobile. Et ita est modus quidam intrinsecus necessario adiunctus rationi formali. Similiter in fide testimonium primæ veritatis non est pura conditio propter eandem rationem, nec etiam est ratio formalis fidei. Nam ratio formalis fidei est prima veritas. Revelatio vero vel testimonium est modus intrinsecus necessario adiunctus primæ veritati. Igitur dicimus, quod existentia non est pura conditio, nec ratio formalis agendi in causa, siue sit causa secunda, siue sit instrumentalis, sed est modus intrinsecus necessario adiunctus rationi formali agendi. Nam ut sepe dictum est, est complementum forme, & actus illius. Ex quo colligitur quod iste modus intrinsecus necessario adiunctus, non potest supple-

ri à Deo, sicut contactus Physicus; nam contactus Physicus est mera conditio. Et ita si res non sit in se, vel in sua virtute, & à principio, si non sit in se per formalem existentiam, non potest aliquid operari, alias enim si pura conditio esset existentia, sequeretur quod posset Deus producere mediante re quæ nunquam habuit existentiam, nec habet, nec habere debet. Et hoc tanquam instrumento, imò posset Deus facere, quod id quod nunquam futurum est, nec fuit, possit modo aliquid producere, siquidem est pura conditio ipsa existentia, quæ suppleri potest à Deo. Consequens autem est absurdum. Quia inintelligibili videtur, quod id, quod non est in se, vel in sua virtute, modo moueatur à Deo ad aliquid operandum; nam si mouetur à Deo, ergo est.

¶ Vnde ad argumentum secundum respondetur, quod in ratione agentis constituitur agens creatum per formam, tanquam per rationem formalem, per existentiam vero, tanquam per modum intrinsecum necessario adiunctum, quæ etiam habet aliqualem rationem conditionis, & non est pura ratio formalis, & ita agens creatum respectu actus essendi, quævis habeat modum agentis, quod & causæ secundæ, est tamen instrumentum respectu diuini esse, à quo deriuatur esse ad agens creatum.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod generans producit esse rei genitæ, ut conuincit argumentum. Cæterum quamuis generans respectu generationis & rei genitæ habeat rationem causæ principalis, tamen respectu actus essendi habet rationem instrumenti. Est optimum simile adductum in prima conclusione huius articuli in tertia probatione illius: quia corpus cœleste quamuis sit causa principalis secunda respectu corporis viui, tamen ad gradum vitæ non concurrat, ut causa principalis secunda, sed ut instrumentum substantiæ viuientis. Non dissimiliter, quamuis generans sit causa totalis generationis & rei genitæ, & sit causa secunda principalis, tamen respectu actus essendi solum habet rationem instrumenti, quod mouetur ab esse per essentiam. Ad confirmationem respondetur, quod quamuis in generatione, forma & eius esse quod complet formam, habeat rationem vnius termini totalis, tamen sunt duo termini partiales, quod explicabitur amplius infra in vltima questione. Nam forma & actus essendi distinguuntur, & forma respectu actus essendi est aliquid potentiale: vnde, dicendum est, quod generans respectu forme potest habere rationem causæ secundæ principalis, respectu vero actus essendi habet rationem instrumenti.

¶ Ad quartum argumentum, ut respondeamus, notandum primo, quod agentia particularia, ut causæ propriæ causant alias perfectiones, quæ determinant actum essendi, actum vero essendi causant ut instrumenta diuinæ virtutis. Agentia enim inferiora sunt quasi particulantes & determinantes actionem primi agentis, ut docet D. Thom. in tertio contra gent. cap. 66. Agentia enim particularia habent proprias essentias completas & actuatas per actum essendi, qui est perfectio & actualitas omnium perfectionum, & ita agens particulare completur in ratione agentis per esse, & ita producit esse particulatum & determinatum in virtute Dei. Et sicut Caietan. prima par. quaest. 104. artic. 1. dicit, quod ignis est propria causa caloris; nam habet formam sibi connaturalem propriam ad calorem producendum aptam, ignis tamen quando producit lucem, non est causa propria respectu illius, ut ignis, sed ut communicat cum cœlesti natura, ut dicit Arist. 2. de Anima, & ex coniunctione ad illam, ita particulare

P p

& infe-

& inferius agens est causa propria alicuius particularis perfectionis cum sit aliquid determinatum, & non sit ipsum esse, & est productiuum illius perfectionis, ad quam habet formam naturalem & propriam, verbi causa, ignis producit ignem, ceterum non est effectiuum ipsius esse, nisi ut communicat in ipso esse & in virtute illius. Secundò notandum, quod omnis perfectio quæ est in creatura, ut diximus supra, conuenit illi per participationem ad istum sensum, quia communicatur illi à Deo. Ceterum est maxima differentia inter omnem aliam perfectionem & actum essendi. Nam actus essendi totaliter prouenit creaturæ ab extrinseco, ita ut nullo modo sit proprium vel essentialiale subiecto. Aliqua verò alia perfectio quamuis sit communicata à Deo, est tamen essentialis creaturæ, & illi propria & debita: unde respectu actus essendi agens creatum non potest habere perfectam rationem causæ secundæ principalis, bene tamen respectu alterius perfectionis: & per hoc respondetur ad argumentum,

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod aqua calefacta, ut diximus, habet modum causæ secundæ principalis, & est agens, quod, ut vides & sustentans calorem, non tamen proficiscitur calor ab aqua tanquam ab agente, cui est propria & naturalis illa forma, & ita habet rationem instrumenti respectu ignis: quoniam ut optime dicit Caietan. 1. par. quæst. 79. art. 2. quod secundum re aqua nihil ad actionem calefactionis confert nisi remotè, quia, scilicet, principium calefactionis sustinet, quod ex eo liquet, quod si illa agendi ratio, puta, calor per se subsisteret, eandem faceret actionem, & idem dicendum est de candelâ. Imò adnotandû, quod maiorem efficientiam videtur quod habeat agens naturale respectu actus essendi quam aqua calida respectu caloris. Actus enim essendi quauis conueniat agenti creato ab extrinseco per communicationem, non tamen repugnat illi, calor verò repugnat essentia aquæ.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod Angelus, vel homo videns Deum, quamuis sit agens quod, & causa principalis respectu illius actus, producit tamen illum virtute diuina, & veluti instrumentum Dei: de quo diximus multa supra q. 8. art. 8. vide illa ibi.

¶ Ad septimum argumentum articuli respondetur, quod sicut supra dictum est, aliquod agens potest esse causa principalis respectu vnius rationis, quæ reperitur in effectu, & habere rationem instrumenti respectu alterius. Sicut diximus de cœlo, quod respectu corporis producti habet rationem causæ secundæ principalis, respectu verò gradus vitæ habet rationem instrumenti moti. Non dissimiliter animal respectu augmenti proprii, habet rationem causæ principalis secundæ, respectu verò calefactionis habet rationem instrumenti, quod agit in virtute alterius.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur, quod probant primam conclusionem, & nihil conuincunt contra secundam, quoniam causa instrumentalitatis, ut iam dictum est, potest habere modum causæ secundæ principalis. Ex dictis in hoc articulo soluitur secundum argumentum factum in hac quæstione.

¶ Ad tertium argumentum huius quæstionis decimæ.

Ad tertium
quæst. 10.
articulus
tertius.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Deus sit propria causa actus essendi, quia est ipsum esse per essentiam.

ET videtur quod hæc ratio non sit bona.

¶ Primò arguitur tertio argumento factum in hac quæstione: nam sicut conuenit Deo esse per essentiam cum omni plenitudine, ita etiam conueniunt illi alie perfectiones per essentiam, ut vita, intellectualitas, iustitia, sapientia. sed Deus non est propria causa effectiua aliarum perfectionum. ut constat. ergo nec est propria causa effectiua actus essendi.

¶ Secundò arguitur: sicut enim esse conuenit Deo per essentiam, ita per essentiam conuenit Deo videre seipsum, ut constat. sed Deus non est propria causa videndi seipsum. ergo illa ratio nulla est. Minor probatur. Quia ut iam diximus, videre Deum conuenit Angelo, vel homini tanquam causæ efficienti principali, & non tanquam instrumento, cum sit actio vitalis, quæ debet conuenire viuenti tanquam agenti principali.

¶ Tertiò arguitur, ignis est per se calidus, ut sæpe dictum est, tamen calor non est proprius effectus ignis. ergo ex eo quod Deus sit esse per se, non sequitur quod esse sit proprius effectus Dei. Consequentia est bona. Minor est manifestas: si ignis est propria causa caloris, sequitur quod nihil possit esse causa caloris, nisi in virtute ignis, & ut instrumentum illius, consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur ex iam sæpe dictis: quia omnis effectus debet reduci in propria causam tanquam in agens principale. Falsitas verò consequentis probatur. Sol enim mediante luce producit calorem, ut constat experientia: tamen Sol non producit calorem, ut instrumentum ignis, & in virtute illius, nam Sol est agens principalis, & eleuatius quam ignis. ergo ignis agit in virtute Solis, & ut instrumentum illius, & non è contra.

¶ Quartò arguitur, Deus est causa propria gratiæ, & charitatis, & luminis gloriæ creati, ut definitum est supra quæst. 4. art. 2. circa finem primæ conclusionis. Tamen ista omnia non conueniunt Deo per essentiam, ut constat. ergo. Confirmatur argumentum. nam gratia, charitas, lumen gloriæ, conueniunt per se animæ Christi ex coniunctione ad Verbum, sicut sequitur ad naturam Solis splendor: tamen anima Christi non est causa propria gratiæ, charitatis, luminis gloriæ; nam solum est causa instrumentalis illorum, ut dicunt fere omnes Thomistæ. Maior etiâ asseritur à Thomistis in 3. par. q. 7. imò D. Tho. videtur id asserere ar. 13. cum dicit. [Quod habitualis gratia Christi consequitur unionem humanæ naturæ ad Verbum, sicut splendor sequitur Solem.]

¶ In oppositum, quod iam sæpe dictum est. Quod præcipua ratio quare Deus est propria causa actus essendi, est quia Deus est ipsum esse per essentiam. ergo.

¶ Conclusio sit, Deus est propria causa actus essendi, quia Deus est esse per essentiam. Itaque illa est optima ratio. Hæc ratio insinuat & significatur clare in testimonijs Sanctorum adductis in secunda conclusione huius quæstionis. Et hanc rationem constituit D. Tho. in locis supra allegatis, præcipue 1. par. q. 8. art. 1. dicit. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut ignis est proprius effectus ignis. Et hæc ratio explicanda est.

Conclusio
articuli.

¶ Nam

¶ Nam Deus est ipsum esse per essentiam, taliter quod esse cōuenit illi in primo modo dicēdi per se, sicut rationale conuenit homini, vt supra probatum est; & ita est primum esse simpliciter. ergo est causa propria actus essendi; nam primum in vnoquoque genere, est causa reliquorum. Confirmatur argumentum & explicatur. Quia ignis in genere calidi est primum, & taliter quod calor conuenit illi per se in secundo modo, & nihilominus est propria causa aliorum calidorum. Et idem est de Sole respectu lucis. ergo à fortiori. Deus qui est primum esse simpliciter loquendo, taliter quod esse conuenit ei per se in primo modo, erit propria causa actus essendi. Vnde ad argumenta facta in principio respondetur.

Gravissima difficultas.

¶ Ad primum argumentum, quod est tertium huius quæstionis. In hoc argumento insinuat gravissima difficultas, quare Deus non sit propria causa saltem perfectionum simpliciter, sicut est propria causa actus essendi. Dixi perfectionum simpliciter, nam perfectiones secundum quid non reperiuntur in Deo, nec conueniunt Deo per se, nisi eminenter, vt supra diximus; nam includit rationem maxime potentialem, & determinatam. Tota igitur difficultas est de perfectionibus simpliciter. Et ratio dubitandi est, quæ posita est in argumento. Nam sicut esse conuenit per se Deo, & ideo est causa propria actus essendi creati, ita viuere, intelligere, sapientia, &c. conueniunt Deo per se, & essentialiter, ergo etiam erit Deus propria causa harum perfectionum. Consequens autem sine dubio est falsum; nam equus qui generat equum, causat vitam equi, vt causa particularis, & propria. Respondetur pro nunc vsque ad articulum quintum, quod esse taliter conuenit per se Deo, quod est proprium illius esse, & non potest conuenire essentialiter, & per se alicui creaturæ, vt definiuimus in quarta quæst. Cæterum aliz perfectiones taliter conueniunt essentialiter, & per se Deo, vt possint conuenire essentialiter, & per se creaturis, quamuis non cum illo modo quo sunt in Deo, esse verò nullo modo potest conuenire essentialiter creaturæ. Et ita Deus est propria causa actus essendi, non verò aliarum perfectionum. Itaque vis rationis hæc est. Esse est essentialiter Deo, & Deus per essentiam est ipsum esse, taliter quod esse non potest conuenire essentialiter alicui creaturæ factæ aut factibili, etiam esse determinatum. ergo Deus est propria causa actus essendi. Explicatur exemplo. Homo non est propria causa animalis, quauis homo sit per se animal, quoniam animal conuenit etiam alijs essentialiter, & ita etiam alia animalia possunt causare illud. Cæterum est propria causa alicuius perfectionis particularis, quoniam illa solum conuenit essentialiter homini. Non dissimiliter in nostro proposito esse solum cōuenit essentialiter Deo, & ideo solus ille est propria causa actus essendi, aliz verò perfectiones taliter conueniunt Deo per essentiam, quod possunt conuenire essentialiter creaturis. & ita non est propria causa illarum.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur ex iam supra dictis, quod Deus est propria causa visionis beatificæ. Quod si creatura intellectualis videt Deum, illud habet in virtute Dei, quoniam communicatur illi virtus diuina, & lumen gloriæ. Et ita non sequitur, quod sit causa propria visionis, sed Deus est causa propria illius, quoniam habet formam propriam & connaturalem, & virtutem propriam.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod sine dubio ignis est propria causa caloris, & ita nihil vt causa particularis potest calefacere, nisi

in virtute ignis, & vt instrumentum illius. Cæterum vt causa vniuersalis, & per formam vniuersalem, vniuersaliorem & eminentiorem in causando, nullum est inconueniens, quod aliquid calefaciat, vt patet manifestè. Nam Deus vt causa vniuersalis etiā calefacit, & ita Sol calefacit per lucē, vt causa vniuersalis, & non in virtute ignis, sed potius è contra ignis in virtute Solis, tanquam in virtute causæ vniuersalis. Quod verò aliquid causet calorem vt causa vniuersalis, non tollit rationem causæ propriæ. Aduertendum enim est, quod cum Deus sit primum in suprema & vniuersalissima ratione essendi, nihil potest causare esse, nec vt causa particularis, nec vt causa vniuersalis, nisi in virtute Dei. Sicut primum principium simpliciter non potest reduci ad aliud primum, seu prius, sed simpliciter est primum. Et ita Deus taliter est propria causa actus essendi, quod nihil causat, nec causare potest esse, nisi diuina virtute. Cæterum ignis est per se calidus, taliter quod est primum in ratione determinata, scilicet, in ratione calidi, & ita causa alia particularis & determinata non potest producere calorem, nisi in virtute ignis, causa autem vniuersalior & eminentior bene potest causare calorem, non per virtutem communicatam ab igne; nam primum principium determinatum in certo genere potest reduci ad aliud vniuersalius, & eminentius. Sit optimum simile, species intelligibilis adæquata hominis est propria causa intellectus hominis, & conceptus hominis; nihilominus tamen iste effectus potest produci per aliam causam vniuersaliorem & eminentiorem; nam per speciem vniuersalissimam, quæ est in supremo Angelo potest produci conceptus hominis.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod Deus est propria, imò propriissima causa gratiæ, & charitatis, & luminis gloriæ, quoniam hæc sunt maxime essentialia Deo, & connaturalia. Nam quamuis non conueniant Deo secundum determinatam rationem, quæ sunt in creaturis, conueniunt tamen sub ratione altiori. Imò taliter sunt essentialia Deo, & illi connaturalia, quod non potest Deus de potetia absoluta facere creaturam puram, cui hæc omnia sint connaturalia. Et ita Deus est ita propria causa illorum bonorum, quod nulla res potest illa producere, nisi vt instrumentum Dei, & in virtute illius.

¶ Ad confirmationem, quod gratia, charitas, lumen gloriæ, non conueniunt ita per se animæ Christi, ex coniunctione ad Verbum, vt habeant rationem propriæ passionis, simpliciter loquendo, sed habent modum propriæ passionis, vt dicitur in locis allegatis in argumento. Et ita anima Christi ex coniunctione ad Verbum non est propria causa illorum bonorum, sed habet modum propriæ causæ; nam habet modum causæ principalis. Quoniam, vt dicit D. Thom. 3. parte quæst. 64. artic. 3. cum sit supremum instrumentum coniunctum Verbo diuino, supremum autem infimi attingit infimum supremi. Et ita habet modum causæ principalis, & sacramenta produciunt gratiam in virtute illius. Vnde colligitur argumentum pro conclusione huius articuli, quod Christus in quantum homo habet modum causæ propriæ gratiæ, & aliorum bonorum supernaturalium, quoniam gratia, & alia huiusmodi bona habent modum propriæ passionis conuenientis illi per se. ergo multo magis Deus, cui conuenit esse per se, erit propria causa essendi, à quo deriuatur omne esse. Et ex dictis in hoc articulo soluitur tertium argumentum huius quæstionis.

¶ Ad quartum argumentum huius decimæ quæstionis.

ARTICVLVS IV.

*Verum Deus sit propria causa actus ultimi
in certo genere.*

*Ad quartū
argumentū
questionis
est articulus
quartus.*

Verbi gratia, in ratione intelligentis ultimi actualitas est intelligere, & in ratione viuentis ultimi actualitas est actus vitalis. Et ita dicit Philosophus, viuere in viuentibus est esse, id est, ultima actualitas. Dubium igitur est, an ista ultima actualitas in particulari genere, & determinato, sit proprius effectus Dei, sicut ultima actualitas in esse entitativo est proprius effectus Dei. Et videtur quod sic.

¶ Primo arguitur argumento quarto huius questionis. Deus enim secundum omnem rationem, etiam determinatam, est sua ultima actualitas essentialiter. Et sicut conuenit ei per se esse, ita conuenit ei per se intelligere, velle, & actus vitæ, ergo sicut est propria causa actus essendi, quia conuenit illi per se, ita erit propria causa actus intelligendi, & actus vitæ; nam conueniunt illi per se.

¶ Secundo arguitur; nam ut demonstratum est supra quæst. 4. art. 5. taliter est proprium Dei, quod sit suum esse per essentiam, non solum in esse entitativo, verum etiam in esse determinato, quod esse, & ultima actualitas in certo genere solum conuenit per se Deo, & illi soli est connaturalis & propria. & nullo modo conuenit per se creaturæ, ergo sicut solus Deus est propria causa actus essendi propter rationem assignatam, ita etiam solus Deus est propria causa ultimi actus in tali genere.

¶ Tercio arguitur ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 54. art. 1. ubi dicit D. Thom. *Quod sicut esse est ultima actualitas substantiæ & essentiae, & ideo creatura non potest esse sua actualitas, sed solus Deus, ita actio est ultima actualitas virtutis, & ita solus Deus potest esse sua actio.* Ex quo colligitur, quod solus Deus est propria actualitas essentialiter in quocunque genere. ergo solus Deus est propria causa talis ultimæ actualitatis in illo genere. Confirmatur ex doctrina D. Thom. ibidem in argumento. Sed contra. Nam ultima actualitas in certo genere, verbi causa, actio vitalis, vel intelligere, magis extrinseca est substantiæ & essentiae rei creatæ, quam ipsum esse, sed quoniam ipsum esse conuenit creaturæ ab extrinseco per participationem, non potest esse causa propria actus essendi. ergo nec poterit esse causa propria actus vitalis, vel actus intelligendi. Consequentia est bona. Minor est manifesta ex supra dictis. Maior vero probatur. Tum quoniam esse est magis intimum substantiæ & essentiae, quam operatio, ut constat. Tum etiam, quoniam esse est actualitas essentiae immediata, operatio vero non est immediata actualitas essentiae, sed virtutis & operationis. Et denique, quoniam operatio præsupponit intrinsecè esse rei, nihil enim potest operari, nisi sit. ergo actio vitalis, vel intelligere, conuenit magis extrinsecè rei, quam operatio.

¶ In oppositum est. Quoniam, ut dictum est in eodem 4. argumento, Angelus vel homo est causa propria & principalis actus intelligendi, & actus volendi; nam cum sit actus vitalis, ipsum viuens debet esse causa propria & principalis talis actus. ergo.

¶ Conclusio articuli sit. Deus non est causa propria actus ultimi in certo genere, sed concurrat ad illum ut causa vniuersalis. Itaque creatura potest esse causa propria talis ultimi actus, loquendo de ultimis actualitatibus naturalibus. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur conclusio. Nam creatura concurrat ut causa propria ad actum illum. ergo Deus concurrat ut causa vniuersalis tantum. Probatur consequentia. Quoniam eiusdem effectus non possunt esse duæ causæ propriæ. Antecedens vero probatur. Illa dicitur causa propria, quæ concurrat ad aliquem effectum per propriam formam sibi connaturalem. sed creatura concurrat ad illum actum per formam propriam sibi connaturalem. ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Illud enim est esse causam propriam. Minor probatur. Nam creatura, verbi causa, intellectualis, habet formam propriam sibi connaturalem ad producendam intellectionem vel actum vitalem, habet enim potentiam vitalem, seu intellectuam, & formam, a qua procedit talis potentia.

¶ Secundo probatur conclusio. Actualitas in certo genere non est vniuersalissima actualitas, sed determinatus & limitatus effectus, ut patet de intelligere & velle: ergo in agente creato potest esse forma & virtus propria ad istum effectum. Probatur consequentia. Quoniam ad effectum determinatum requiritur forma & virtus determinata, quæ reperiri potest in agente aliquo creato. Tunc ultra. ergo agens creatum erit propria causa talis effectus, ac subinde Deus non erit propria illius causa. Confirmatur argumentum: lucis potest esse propria causa aliquod agens creatum, quoniam effectus est determinatus, ad quem habet propriam virtutem tale agens, & calefactionis est propria causa ignis, quoniam est aliquid determinatum, sed ultima actualitas in certo genere est aliquid determinatum, ut constat. ergo illius propria causa erit agens creatum.

¶ Tercio arguitur. Nam Deus est propria causa actus essendi, quoniam esse est vniuersalissimum per modum actus, ut infra dicemus, & est actualitas omnium actualitatum, & consequenter perfectissimum omnium simpliciter loquendo, sed actus in certo genere, verbi causa, intelligere, non est vniuersalissima actualitas & ultima, nec est perfectissimum omnium; nam ipse actus est potentia respectu actus essendi. ergo non est proprius effectus Dei, sed propria illius causa potest esse creatura.

¶ Aduertendum tamen est circa istam conclusionem, quod actus intelligendi, qui est supremus inter omnes actus determinatos in certo genere, ut constat, attingit perfectionem actus essendi; nam supremum infimi attingit infimum supremi, & ita taliter creatura intellectualis est propria causa actus intelligendi, quod illa actio non est totaliter & omnino à virtute intrinseca, sed aliquo modo à virtute extrinseca. Nam quamuis creatura intellectualis habeat virtutem propriam ad actum intelligendi, illa tamen virtus reducitur in actum ab extrinseco, scilicet, à Deo per species intelligibiles. De quo dicta sunt supra multa. quæst. 4. art. 4. Est adnotandus optimus locus D. Thom. in 2. dist. 3. quæst. 1. art. 1. ad 4. ubi sic ait, loquens de intellectu angelico. *Intellectus angelicus, etsi ponatur semper in actu respectu cognitorum naturalium, non tamen esse in actu habet a se, sed ab alio.*

¶ Unde sicut in ipso differt esse, & quod est, propter hoc, quod esse ab alio habet, ita differt in eo intellectus, & quo actu intelligit, & propter hoc intelligere ab alio habet. Itaque Deus est causa propria actus essendi, quoniam est supremæ actualitatis omnium, & quoniam actus intelligendi est affinis actui essendi, quoniam est supremus inter omnes actus determinatos, partim Deus est causa propria, & quantum ad aliquid, partim vero, & quantum ad aliquid creatura intellectualis.

¶ Ad

¶ Ad argumenta facta in principio articuli responderetur. Ad primum, quod est quartum huius quæstionis, responderetur, quod quamuis Deo per se conueniat actus in certo genere, verbi causa, intelligere, & actus virtutis nihilominus non est propria causa talis actus, sicut est propria causa actus essendi. Huius rei ratio est. Nam est maxima differentia inter actum essendi, & actum ultimum in certo genere. Actus enim essendi actuat omnia, & omnes alij gradus sunt potentiales respectu illius, & ut dicemus infra, est prima & vltima actualitas vniuersalissima imbuta in omnibus; cæterum actualitas in certo genere non est vniuersalissima actualitas, nec est prima & vltima. Vnde colligitur secunda differentia maxime adnotanda ad solutionem huius argumenti, & omnium aliorum, quod cum dicitur, quod agens debet esse in actu ad aliquem effectum producendum, intelligitur per formam actuatam & completam per primam actualitatem, quæ est esse, non verò per vltimam actualitatem in certo genere, verbi causa, per intelligere. Et ita prius aliquid dicitur esse in actu, quam sit intelligere. Intelligere enim non est prima actualitas, sed esse: operatio verò est secunda actualitas. Quare D. Thomas multis in locis dicit, quod duplex est actus, primus & secundus. Actus quidem primus est forma & integritas rei, ubi significatur, quod sit actuator & completa per actum essendi. Non enim forma & res est integra sine actu essendi; actus verò secundus est operatio. Hanc distinctionem ponit D. Thom. 1. par. quæst. 48. art. 5. & in 1. 2. q. 111. art. 2. & in alijs innumeris locis. Imò de veritate quæst. 5. artic. 10. dicit, *Quod actus primus primus est forma, sed secundus primus est esse: secundus autem est operatio*. Et ita prius natura, nostro modo intelligendi, intelligitur Deus in actu respectu intelligentis, quam intelligatur ipsa intellectio. Itaque ipsa intellectio non constituit in actu primo ad intelligendum, nec in Deo, nec in creaturis, nec est virtus nec forma, per quam constituitur in actu respectu talis effectus, nec actualitas & complementum illius; esse verò, quoniam est prima actualitas, est complementum formæ, per quod constituitur in actu ad producendum. Igitur illud, per quod constituitur in actu, Deus ad intelligendum, videlicet forma & virtus intellectiua, taliter est de essentia Dei, quod conuenit per se creaturis. Et ita Deus non est propria causa intelligentis, sicut diximus in articulo præcedenti, quod Deus non est propria causa virtutis, & aliarum perfectionum, quoniam taliter conueniunt Deo essentialiter & per se, quod conueniunt alijs creaturis, per se loquendo. Cæterum esse, per quod constituitur Deus in actu respectu actus essendi producti, taliter conuenit Deo per se, quod nullo modo conuenit creaturæ, nec conuenire potest.

¶ Ad secundum argumentum articuli responderetur ex dictis, quod quamuis vltima actualitas in certo genere non possit conuenire per se alicui creaturæ, tamen prima actualitas, per quam constituitur in actu primo ad producendum talem actum, potest conuenire per se, & potest esse propria & essentialis: & ita potest esse causa propria actus existentis in seipso. Vnde colligitur, quod in esse entitativo prima & vltima actualitas test esse, ut dicemus infra in vltima quæstione, in esse verò intelligibili, vel in alia certa ratione, aliud est prima actualitas, aliud verò vltima. Vltima enim actualitas in genere intelligendi est ipsum intelligere, prima verò forma & virtus intellectiua, per quæ constituitur in actu primo ad intelligendum.

¶ Ad tertium argumentum articuli colligitur aperte solutio ex dictis. Aduertendum tamen est

quod illa propositio D. Thomæ; sicut esse est vltima actualitas essentia, ita operatio est vltima actualitas virtutis, non debet intelligi quantum ad omnia, sed iuxta iam dicta in solutione ad primum & secundum.

¶ Ad confirmationem responderetur, quod sine dubio argumentum conuincit, quod operatio est magis extrinseca rei, quam esse, & ita operatio dicitur actus secundus: esse verò pertinet ad actum primum, veluti complementum illius, ut dicit D. Thomas in locis citatis in primo argumento. Imò in 1. par. quæst. 8. art. 1. expressè dicit, *Quod esse est illud quod est magis intimum cuiuslibet, & quod profundius omnibus inest*: quoniam, ut dicit Cajetan. ibidem, esse est illud, quod vltimò in resolutione restat; & quod primò compositionem terminat. Et ex hoc, quod operatio est magis extrinseca, colligitur aperte, quod respectu illius causa propria potest esse agens creatum iam constitutum in actu per formam & virtutem, non verò respectu actus essendi. Ex dictis in hoc articulo colligitur aperte solutio quarti argumenti propositi in hac quæstione.

¶ Ad quintum argumentum huius quæstionis decimæ.

*Ad quintum
huius quæ-
stionis, art.
quintus.*

ARTICVLVS V.

Verum Deus sit ita propria causa actus essendi, taliter quod esse proveniat ab illo, tanquam à causa particulari.

Et videtur, quod non proveniat ab illo tanquam à causa particulari, sed tanquam à causa vniuersali.

¶ Primò arguitur argumento quinto, facto in hac quæstione. Nam Deus non est causa particularis aliarum perfectionum, verbi causa, virtutis, & aliarum; nam respectu illarum est causa vniuersalis. ergo ad actum essendi concurrat etiam ut causa vniuersalis. Probatur consequentia. Nam Deus concurrat ad producendum actum essendi, sicut concurrat ad productionem aliarum perfectionum. Confirmatur argumentum. Aliæ perfectiones particulares, quæ producuntur à Deo, mediante causa secunda producuntur à Deo, veluti à causa vniuersali; siquidem mediat causa propria particularis. ergo etiam ad actum essendi concurrat Deus ut causa vniuersalis; nam concurrat eodem modo.

¶ Secundo arguitur, & simul confirmatur argumentum præcedens. Quoniam loquendo de esse generabili, & corruptibili, Deus nunquam producit esse illarum rerum seorsum, sed eadem actione qua producit formam; quia, ut iam diximus, forma & actus essendi actuans illam non sunt duo termini. sed Deus producit formam ut causa vniuersalis, siquidem producit illam mediante agente creato, videlicet, mediante generante. ergo etiam actum essendi producit ut causa vniuersalis, & non ut causa particularis. Videtur enim intelligibile, quod in eadem actione concurrat Deus ut agens vniuersale, & ut agens particulare.

¶ Tertio arguitur ad idem. Nam Deus concurrat ad actum essendi generabili & corruptibili, mediante causa secunda effectiue concurrente, ut definitum est in articulo primo huius quæstionis. ergo Deus concurrat ut causa vniuersalis, sicut concurrat ad formam; nam mediat alia causa particularis. Quod si quis dicat, quod causa secunda concurrat ad actum essendi, ut instrumentum di-

uina virtutis, instrumentum verò non tollit rationem causæ particularis, sed solum tollitur ratio causæ particularis, quando mediat causa particularis; quoniam artifex qui operatur aliquod artificiatum mediante aliquo instrumento, causa particularis est talis artificiati, & Deus quamuis in productione gratiæ assumat aliquod instrumentum, causa particularis est gratiæ, vt supra quæst. 4. art. 6. diximus.

¶ Quarto arguitur contra hanc solutionem; nā orinaria agentia creata respectu Dei habent rationem instrumenti ad producendam formam; operantur enim per virtutem communicatam ab ipso Deo, vt dicunt omnes Theologi, præcipue D. Thom. 3. contra gent. cap. 67. vbi hoc probat ex professo, & concludit, *Oportet igitur dicere, quod omne agens in virtute diuina agit*: sed si mediat causa secunda producens formam, non est Deus causa particularis respectu formæ. ergo si mediat causa instrumentalis respectu actus essendi, non erit Deus causa particularis respectu actus essendi. Confirmatur argumentum primo. Nam vt diximus in secundo articulo, agens creatum quod producit formam, habet modum causæ secundæ respectu actus essendi: ergo Deus non potest habere rationem causæ particularis respectu actus essendi, siquidem mediat aliquid, quod habet rationem agentis secundi. Confirmatur secundò. Quoniam vt dictum est in eodem articulo, agens secundum quod producit formam, respectu actus essendi est agens quod particulare, sicut aqua calida est causa calefactionis, & est quod calefacit. ergo Deus non est agens quod particulare. Probatur consequentia. Quia eiusdem effectus impossibile est, quod sit duplex agens quod particulare.

¶ Quintò arguitur optimo argumento. Nam, vt iam supra dictum est, Deus est ens quoddam vniuersalissimum, ambiens & continens omnem rationem essendi, in quo quidem distinguitur à creatura, quæ est quoddam esse, seu ens limitatum, & determinatum. ergo Deus est causa vniuersalis omnis perfectionis, & non particularis. Confirmatur argumentum fortissime. Quoniam Deus in ratione essendi distinguitur ab omni alio esse, vt supra diximus, penes suam maximam vniuersalitatem essendi, ambiens omnem perfectionem. ergo in ratione causandi distinguitur ab omni alia causa penes hoc, quod est causa vniuersalis, causans omnia, & etiam actum essendi, vt causa vniuersalis. Patet consequentia ex paritate rationis.

¶ Sextò arguitur etiam forti argumento. Causa enim particularis est illa, quæ habet formam particularem adæquatam tali effectui. Sicut equus dicitur causa particularis talis equi propter illam rationem, & ignis causa particularis alterius ignis propter eandem rationem. sed Deus non habet formam particularem ad actum essendi producendum, sed vniuersalissimam, quæ ambit omnem perfectionem essendi. ergo non est causa particularis. Confirmatur argumentum. Nam actus essendi, qui est in creatura generabili & corruptibili, non reperitur speciali ratione in Deo, atque forma & aliæ perfectiones, quæ sunt in tali re. Nec essentia diuina in se continet magis esse creatum, quam aliam perfectionem creatam, nec eius essentia est in se magis esse, quam uita, quam sapientia, &c. sed Deus non est causa propria & particularis omnium aliarum perfectionum. ergo nec est causa particularis actus essendi. Consequentia videtur bona. Antecedens probatur. Nam omnes perfectiones & actualitates, quæ sunt in creaturis diuissim & multipliciter, in Deo reperiuntur vnitè.

¶ Septimò arguitur. Deus respectu actus essendi non est causa vniuersalis, vt definiuimus supra quæst. 5. sed est causa analogica. ergo Deus respectu talis actus non est causa particularis. Probatur consequentia; nam causa particularis debet esse eiusdem ordinis & rationis cum effectu. Confirmatur argumentum. Nam sicut Deus in ratione essendi, & quantum ad actum essendi excedit excessu analogico creaturam, ita etiam excedit quantum ad gradum vitæ, & quantum ad gradum substantiæ. sed propter hanc rationem non est Deus causa particularis gradus vitæ & substantiæ. ergo nec est causa particularis actus essendi.

¶ Octauò arguitur. Deus est causa propria & particularis gratiæ, vt definiuimus supra quæstio. 4. art. 6. in corollario quodam posito post primam conclusionem (& idem est de alijs bonis ordinis diuini & supernaturalis.) ergo Deus non est causa propria, & particularis actus essendi. Probatur consequentia; nam vnica causa, quæ habet vnica formam & rationem, vnicum debet habere effectum proprium, & particularem, vt constat in omnibus alijs causis; nam enim tanquam effectum proprium & particularem habet ignem.

¶ Nonò arguitur. Deus producit actum essendi per virtutem vniuersalem, per quam continet omnia creata, & etiam actum essendi creatum eminenter. ergo est causa vniuersalis, & non particularis. Confirmatur primò argumentum. Sol respectu lucis habet rationem causæ particularis, quoniam habet formam & virtutem determinatam ad producendam lucem, habet enim lucem eiusdem rationis. Respectu verò aliorum effectuum est causa vniuersalis, quoniam habet formam quandam altiore & vniuersaliorem. sed Deus respectu actus essendi non habet aliquam formam determinatam, sed vniuersalissimam, & eminentissimam. ergo non est magis causa particularis respectu actus essendi, quam respectu aliorum. Confirmatur secundò. Esse creatum, quod reperitur in rebus, non reperitur formaliter in Deo, sed solum eminenter tanquam in forma altiori & eminentiori. ergo Deus non est propria causa talis actus, ita vt sit causa particularis.

¶ Vltimò arguitur. Esse est effectus vniuersalissimus, quod docet D. Thom. in multis locis, & nos dicemus in vltima quæst. art. 1. Est enim actualitas respectu omnium, & formale respectu omnium. ergo esse debet attribui causæ vniuersalissimæ, vt causa vniuersalissima est. Probatur consequentia. Quia effectus particulares in causas particulares, & vniuersales in causas vniuersales reducendi sunt. Tunc vltra, Ille effectus reducitur in causam vniuersalem. ergo reducitur in Deum, non quidem tanquam in causam particularem, sed tanquam in causam vniuersalem.

¶ In oppositum est primò. Vt sæpè definitum, est in hac quæstione, Deus est causa propria actus essendi. ergo est causa particularis respectu illius. Probatur consequentia. Nam causa propria semper est causa particularis, cum habeat virtutem propriam ad talem effectum. Confirmatur argumentum. Ignis quoniam est causa propria caloris. est causa particularis illius, & Sol (quamuis sit causa vniuersalis respectu aliorum) est causa particularis respectu lucis, quoniam est causa propria respectu illius. ergo cum Deus sit causa propria respectu actus essendi, erit causa particularis respectu illius, quamuis respectu aliorum sit causa vniuersalis.

¶ Secundò arguitur. Vt definitum est in articulo primo huius quæstionis, solus Deus producit esse, & creatura se habet vt instrumentum respectu actus

actus essendi itaque Deus est immediata causa principalis actus essendi ergo ad actum essendi concurrunt Deus ut causa particularis. Probatur consequentia. Quia illa est causa particularis, & non vniuersalis, cuius virtus non determinatur, & particularizatur per aliquam aliam causam. Confirmatur argumentum. Deus est causa particularis gratiæ, & aliorum bonorum supernaturalium, quoniam non mediat aliqua alia causa secunda principalis, sed solum instrumentalis. sed respectu actus essendi non concurrunt aliqua alia causa particularis principalis, sed solum instrumentalis, ut dictum est. ergo respectu actus essendi est causa particularis.

¶ Tertiò arguitur. Omnis alia causa habet aliquem effectum, ad quem concurrunt ut causa particularis, ut patet de omnibus, vel ferè omnibus causis, & maxime apparet hoc in Sole causa vniuersalissima, quæ nihilominus concurrunt ut causa particularis ad lucem producendam. ergo cum Deus sit perfectissima causa, concurrunt ad aliquem effectum ut causa particularis, non ad alium nisi ad actum essendi concurrunt ut causa particularis, & non ut causa vniuersalis.

¶ Quartò arguitur. Quamuis Deus ambiat & contineat omnem perfectionem essendi, speciali tamen & particulari ratione est ipsum esse per essentiam; nam ita vocatur & dicitur. *Ego sum, qui sum*: ergo particulari quadam ratione Deus causat actum essendi. Confirmatur argumentum. Deus taliter est ipsum esse essentialiter, quod esse nullo modo potest conuenire essentialiter alicui creaturæ, in quo distinguitur ab alijs perfectionibus. ergo Deus speciali & particulari ratione est causa actus essendi, ac subinde est causa particularis illius.

¶ Quintò arguitur. Ut dicitur infra in vltima questione, esse est perfectissimum & actualissimum omnium, quæ reperiuntur in creaturis. ergo esse producitur à causa perfectissima, tanquam à causa propria & particulari. Probatur consequentia. Nam perfectissimus & actualissimus effectus in perfectissimam & actualissimam causam reduci debet, tanquam in causam propriam & particularem, & non tanquam in causam vniuersalem.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Deus respectu actus essendi est causa vniuersalis, simpliciter & absolute loquendo. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur argumentis factis primo loco, quæ illam euidenter probant.

¶ Secundò probatur conclusio, constituendo differentiam inter Solem & quodcunque ens creatum, & Deum: Sol enim & quodcunque ens creatum est limitatum, & finitum, habens finitum & limitatam formam, & ita non mirum, quod licet sit causa vniuersalis respectu multorum effectuum, quod sit particularis respectu alicuius, verbi causa, respectu caloris, nam habet formam determinatam & particularem: & quæcunque virtus creata, quantumuis vniuersalis sit, est particularis. Et ita est causa particularis respectu alicuius effectus, qui effectus, quamuis sit aliquo modo vniuersalis, simpliciter & absolute loquendo est particularis. Caterum Deus cum sit infinitum ens, ambiens & continens omne esse, non habet determinatam & particularem essentiam. ergo non est causa particularis, simpliciter loquendo.

¶ Tertiò probatur conclusio. Deus, cum producit esse equi, verbi causa, vel esse ignis, determinatur & particularizatur à producente equum, vel ignem. Non enim produceret Deus hoc esse huius speciei, si non determinaretur ab ista causa secunda, ergo Deus concurrunt ad producendum esse, ut causa vniuersalis, simpliciter loquendo.

¶ SECUNDA conclusio. Deus (qui est ipsum esse) respectu actus essendi creati habet modum causæ particularis, & agentis quod principale. Itaque, sicut illud, quod secundum essentiam suam est habitus, potest habere modum dispositionis, & illud, quod secundum naturam suam est dispositio, potest habere modum habitus: ita etiam causa, quæ secundum essentiam suam est causa vniuersalis, habet modum causæ particularis. Et sicut Sol, quamuis sit causa vniuersalis respectu omnium aliarum perfectionum, quas producit: ceterum respectu lucis est causa particularis, ita etiam Diuinum esse includens omnem perfectionem, est causa vniuersalis respectu illarum, tamen respectu actus essendi habet modum quandam causæ particularis. Et ita respectu perfectionum, quæ sunt determinationes, est causa vniuersalis, & habet modum causæ vniuersalis, respectu verò perfectionis essendi, quamuis sit causa vniuersalis, habet tamen modum causæ particularis. Hæc conclusio sic explicata probatur.

Secunda conclusio.

¶ Primò probatur argumentis factis secundo loco, quæ hanc conclusionem ad minus probant, præcipue penultimo argumento.

¶ Secundò probatur. Deus est agens, quod principale actus essendi, & nulla creatura potest esse agens quod principale, sed omnia producant esse in virtute Dei, ut iam definitum est. ergo Deus habet modum causæ particularis. Confirmatur argumentum. Deus speciali quadam ratione dicitur causa propria actus essendi, & non aliarum perfectionum, ut iam diximus. ergo respectu actus essendi habet modum causæ particularis, ita ut actus essendi aliter & particulariter attribuitur Deo, & non alijs causis.

¶ Tertiò probatur conclusio. Esse est forma propria & particularis Dei, conueniens illi per se, & est illi connaturalis, taliter quod nullo modo conuenit essentialiter alteri creaturæ, nec conuenire potest, aliæ verò perfectiones non sunt ita propriæ, & particulares Dei; nam possunt conuenire essentialiter creaturis. ergo Deus respectu actus essendi habet modum causæ particularis, & aliter concurrunt ad esse, quam ad alias perfectiones.

¶ Ad argumenta facta pro vtraque parte respondendum est: nam quædam procedunt contra primam conclusionem, alia verò contra secundam. Ad argumenta facta primo loco, quatenus procedunt contra secundam conclusionem, respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est quintum huius questionis, respondetur: quod quamuis Deus non habeat modum causæ particularis respectu aliarum perfectionum, non inde sequitur, quod non concurrat per modum causæ particularis ad producendum esse: quoniam Deus producit alias perfectiones, mediantibus causis secundis, veluti mediantibus causis particularibus, habentibus virtutem particularem ad illas producendas; esse verò producit mediantibus causis secundis veluti instrumentis, quæ non habent virtutem de se ad talem effectum producendum. Tum etiam; nam esse particulari modo conuenit essentialiter Deo; nam taliter conuenit illi esse essentialiter, quod non potest conuenire essentialiter alteri creaturæ; aliæ verò perfectiones possunt conuenire essentialiter creaturis. ex quibus omnibus colligitur, quod Deus aliter causat esse, quam alias perfectiones nostro modo intelligendi, & ex parte rei productæ. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod Deus eadem actione, quæ producit formam generabilem, producit actum essendi, qui est completus.

complementum formæ; nihilominus ramen respectu formæ est causa vniuersalis, & habet modum causæ vniuersalis, & respectu actus efficiendi habet modum causæ particularis. Quamuis enim sit vnicus terminus totalis, ramen sunt duo termini partiales: & sicut supra dictum est, quod non est inconueniens, quod generans in eadem actione, qua producit formam, & existentiam completiuam formæ, sit causa principalis respectu formæ, & instrumentalis respectu actus efficiendi: ita non est inconueniens, quod Deus sit causa vniuersalis respectu formæ, & habeat modum causæ vniuersalis, in ordine verò ad actum efficiendi sit causa particularis, vel habeat modum causæ particularis. Et ratio huius est. Quoniam respectu aliarum perfectionum, quæ sunt determinationes ipsius esse, mediat causa secunda, quæ est particularis causa perfectionum, quæ sunt determinantes & particularizantes ipsum esse, non verò in ordine ad actum efficiendi: & sicut Sol, cum producit calorem illuminando, respectu calefactionis, est causa vniuersalis, non propria & particularis, respectu verò illuminationis est causa particularis, quamuis sit eadem actio ex parte Solis: ita in proposito.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod ibi optimè dictum est, quod ad actum efficiendi Deus concurrit, mediante causa secunda, effectiue concurrente tanquam instrumento diuinæ virtutis, non per formam propriam & particularem, sed per motionem diuinam, & hoc non tollit quin Deus habeat modum causæ particularis. Vide ibi dicta.

¶ Ad quartum argumentum articuli, quod est replica contra hanc solutionem, respondetur, quod agentia secunda sunt veluti instrumenta diuinæ virtutis, nā agunt per virtutem communicatam ab ipso Deo, & participatam, tamen taliter est participata, quod est propria talis causæ, & ita mediat causa secunda in tali actione. Unde Deus non est propria nec particularis causa talis effectus, sed vniuersalis, & habet modum causæ vniuersalis; cæterum respectu actus efficiendi agens creatum concurrit purè, vt instrumentum diuinæ virtutis; nam non concurrit per virtutem propriam, sed per virtutem alienam, & ita in Deo est veluti virtus propria, & particularis respectu actus efficiendi, & ita concurrit ad illum per modum causæ particularis.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod agens creatum in ordine ad actum efficiendi habet se vt agēs quod particulare, est tamen agens, quod vtitur tali forma vel actui, & vtens tali actui, nō tamen est agēs quod, à quo proficiscitur talis forma, & cui est naturalis & essentialis. Et vt supra dictum est ex Cajetano 2.2. quæst. 23. art. 2. non est inconueniens, quod eiusdem effectus detur duplex agens quod particulare, alterum, à quo proficiscitur illa forma, & cui est naturalis: alterum, vt quod vtitur tantum illa: vt patet, quando aqua calefacta calefacit: est enim ibi duplex agens quod particulare ordine quodam, scilicet, ignis, cui est naturalis & proprius calor, & aqua, quæ sustentat calorem, & agit in virtute ignis, & vtitur virtute illius. Non dissimiliter in nostro proposito Deus respectu actus efficiendi habet modum agentis, quod proprium & particulare, cui est proprium & connaturale esse, agens etiam creatum est agens, quod vtitur tali forma, & sustentat illam, & est instrumentum diuinæ virtutis.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod quamuis Deus propter suam vniuersalissimam perfectionem contineat in se omnem rationem efficiendi, speciali tamen ratione continet actum efficiendi; nam (vt sæpè dictum est) esse taliter conuenit Deo in particulari, quod nulli creaturæ factæ aut

factibili potest esse proprium, & ita respectu illius Deus habet modum causæ particularis, non verò respectu aliarum perfectionum. Ad confirmationem respondetur, quod in ratione causandi Deus distinguitur ab omni alia causa, quoniam est causa vniuersalis, per hoc tamen non tollitur, quod in ordine ad actum efficiendi habeat modum causæ particularis, quoniam etiam in ratione efficiendi per hoc distinguitur ab omni alio ente, quod includit essentialiter esse.

¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod quamuis Deus habeat formam vniuersalissimam, quæ includit omnem perfectionem efficiendi, & etiam ipsum esse, tamen speciali quadam ratione includit esse essentialiter, tanquam aliquid propriū & particulare. Et ita respectu illius habet modum causæ particularis. Ad confirmationem respondetur. Iam enim constat ex dictis, quomodo, quamuis omnes perfectiones, quæ sunt in creaturis, sint in Deo, speciali tamen ratione, tum propter eius maiorem actualitatem (nā vt infra dicemus, esse est actualissimum inter omnia creata) tum etiam nam (vt iā diximus) quia est actualissimum, particulari quadā ratione reperitur in Deo.

¶ Ad septimum argumentum articuli respondetur, quod sicut Deus habet modum causæ particularis & propriæ respectu actus efficiendi, ita etiam habet modum causæ vniuersalis, quamuis reuera non sit causa vniuersalis. Nam esse in creaturis est aliquid participatum, & diuersæ rationis, in Deo verò est ipsa Dei essentia, habet tamen quandam modum causæ particularis, propter rationem iam sæpè dictam. Unde, sicut ignis respectu caloris producti in aqua, est causa vniuersalis, quamuis sint diuersæ rationis, saltem quantum ad modum, vt iam diximus: & similiter Sol respectu lucis productæ in aere; ita etiam habet modum quandam causæ vniuersalis respectu huius effectus, qui est esse; nam particulari quadam ratione esse pertinet ad diuinam essentiam, vt iam dictum est, & esse est ita perfectum, & maxime actuale, vt induat quandam modum effectus vniuersali.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod Deus non est particularis causa gradus virtutis & substantiæ, quia hæc taliter sunt propria Deo, quod possunt conuenire essentialiter creaturis. Et hæc est potissima ratio, non illa adducta ibi. Esse verò taliter conuenit essentialiter Deo, quod nullo modo potest conuenire essentialiter alicui creaturæ.

¶ Ad octauum argumentum articuli respondetur, quod Deus propter maximam eminentiam & perfectionem habet rationem, veluti duplicis causæ, scilicet, causæ naturalis, & causæ supernaturalis. Et ita non mirum, quod habeat rationem & modum causæ particularis respectu actus efficiendi ordinis naturalis, & quod habeat etiam rationem causæ particularis gratiæ: res verò creata, vt ignis, quoniam determinatam habet formam, solum habet rationem vnius causæ particularis & determinatæ, & ita in Deo non est eadem ratio.

¶ Ad nonum argumentum articuli respondetur, quod Deus producit actum efficiendi per virtutem infinitam & vniuersalem, cæterum illa virtus speciali ratione continet actum efficiendi, & ita habet modum causæ particularis respectu illius. Ad confirmationem respondetur, quod sicut virtus Solis, quæ est lux, est virtus vniuersalis respectu omnium aliorum effectuum, respectu verò lucis est virtus particularis, quoniam est virtus determinatæ ad hoc; ita quodammodo virtus diuina, est virtus vniuersalis, & particulari modo continet esse, & ita in ordine ad illud habet modum causæ particularis, non tamen

tamen est ita causa particularis, sicut Sol; nam Sol quamuis sit causa vniuersalis, non tamen est omnino vniuersalis, & ita virtus eius est determinata ad aliquem effectum, virtus verò diuina omnino est vniuersalis.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur, quod quamuis esse sit aliquid vniuersale in ratione actualitatis respectu omnium; nam (vt dicemus infra) esse complet & actuat omnia: nihilominus tamen est aliqua entitas & perfectio particularis distincta ab omnibus alijs perfectionibus, vt constat. Nam, (vt supra diximus in quæstione quarta) actus essendi distinguitur ab essetia, & ab alijs perfectionibus, & ita Deus respectu actus essendi habet modum causæ particularis.

¶ Ad argumenta facta secundo loco, quatenus procedunt contra primam conclusionem, respondetur.

¶ Ad primum argumentum, quod Deus sit causa propria actus essendi, non colligitur, quod sit causa particularis respectu illius, sed satis est, quod habeat modum causæ particularis. Quamuis enim habeat virtutem propriam ad istum effectum, illa tamen virtus non est particularis, sed vniuersalis, quamuis particulariter includat esse. Ad confirmationem respondetur, quod quamuis creata agentia, vt ignis, & Sol, respectu proprii effectus sint causæ particulares, non tamen inde sequitur, quod Deus sit causa particularis. Virtus enim creata est finita & limitata, & ita particulariter determinata ad aliquem effectum: virtus autem diuina, est virtus vniuersalis & infinita, & ita non est eadem ratio. Secundo, dicere possumus quod Sol, etiam respectu lucis, quamuis sit causa propria, non tamen particularis: nam lux in Sole virtus vniuersalis est, habet tamen modum causæ particularis respectu talis effectus, & ita Deus causa vniuersalis est actus essendi, & habet modum causæ particularis.

¶ Ad secundum argumentum in oppositum, respondetur, quod causa creata quamuis concurrat instrumentaliter respectu actus essendi, habet tamen modum causæ secundæ, & est agens quod, vtens & sustentans rationem agendi, imò mediat absolute causa secunda: quoniam actus essendi non producit seorsum actione distincta ab actione qua producit formam, cum sit complementum illius, vt iam sæpe dictum est, & ita mediat causa secunda, quæ producit formam cum suo complemento, quamuis ad complementum non concurrat causa secunda nisi instrumentaliter. Ad confirmationem respondetur, quod ad productionem gratiæ nõ concurrat aliqua alia causa secunda particularis. Gratia enim non producit vt complementum alicuius formæ, sed vt forma quædam particularis, dans nouum gradum essendi particularem, & ita solum mediat purum instrumentum: cæterum ad actum essendi concurrat aliqua causa particularis, quæ producit formam, ad cuius productionem producit esse vt complementum illius. Secundo respondetur ad argumentum, & simul ad confirmationem, quod ratio causæ particularis vel vniuersalis non desumitur ex hoc, quod mediet aliqua alia causa, vel non mediet; quoniam quando causa vniuersalis producit aliquod animal imperfectum, nulla mediante causa secunda, causa vniuersalis est. Igitur ratio causæ vniuersalis vel particularis desumitur ex eo, quod agens habet formam & virtutem vniuersalem, vel particularem ad talem effectum. Sicut species intelligibilis adæquata homini, est propria & particularis hominis, & causa particularis conceptus hominis; cæterum species angelica vniuersalisior & excedens, non est species particularis hominis, nec cau-

sat conceptum particularem hominis, vt causa particularis, sed vt causa vniuersalis, quamuis non mediet alia species particularis. Cum igitur Deus producat actum essendi per virtutem vniuersalem, erit causa vniuersalis, quamuis non mediet aliqua alia causa particularis.

¶ Ad tertium argumentum in oppositum respondetur, quod omnis alia causa non est ita vniuersalis, cum sit finita & limitata, & ita licet habeat vniuersalem virtutem respectu aliarum causarum, est tamen virtus finita & determinata, simpliciter loquendo, & habet determinatam & particularem formam, etsi habeat aliquem effectum particularem, ad quem concurrat vt causa particularis. Cæterum Deus est vniuersum ens, & infinitum, & non habet aliquam determinatam & particularem formam, & ita respectu cuiuscunque effectus est causa vniuersalis, & non particularis. Vnde ex eo quod perfectissima causa est, excedens omnes alias causas, colligitur quod non sit particularis causa respectu huius effectus.

¶ Ad quartum argumentum in oppositum respondetur, quod re vera in Deo esse non est aliquid aliud, quam forma illa diuina eminentissima, quæ continet omnes perfectiones essendi, & eodem modo est in Deo esse, sicut omnes alie perfectiones, & ideo Deus non est causa particularis in ordine ad illud. Dicitur autem conuenire Deo speciali & particulari ratione, quoniam taliter conuenit essentialiter, quod non potest conuenire creaturis essentialiter, & ita habet modum causæ particularis per ordinem ad illud. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad quintum argumentum in oppositum respondetur. Ex maxima perfectione actus essendi, colligitur, quod in perfectissimam causam debet reduci, scilicet in Deum, & quod illa causa debet habere modum causæ particularis respectu illius, non tamen colligitur, quod sit causa particularis. Ex dictis in hoc articulo colligitur aperte solutio quinti argumenti propositi in hac præsentis quæstione.

¶ Ad sextum argumentum huius quæstionis dicimus.

Ad sextum
huius quæ-
stionis 10.
est artic.
sextus.

ARTICVLVS VI.

*Vtrum esse producat a Deo in rebus
creatis per creationem, vel per
aliquam aliam mirabilem
actionem.*

V Idetur vera pars affirmatiua.

¶ Primo arguitur argumento sexto facto. Deus est propria causa actus essendi in genere causæ efficientis. ergo esse producit per actionem propriam, & veluti particularem Dei, ac subinde illa actio non erit generatio, sed creatio, vel aliqua alia mirabilis actio.

¶ Secundo arguitur. Aliter concurrat Deus ad producendum actum essendi, quam ad producendum formam rei genitæ: sed ad producendum formam rei genitæ concurrat per generationem. ergo ad producendum esse concurrat per aliquam aliam actionem, non per aliam, nisi per creationem, vel per aliquam aliam actionem altiore. ergo. Consequentia est bona. Maior probatur. Quoniam ad producendam formam rei genitæ concurrat mediante generante, tanquam causa secunda principali, ad producendum verò esse minimè, vt iam sæpe dictum est.

est. Minor verò constat. Deus enim non producit formam, nisi mediante actione generantis.

¶ Tertiò arguitur. Ad producendum actum essendi ut causa propria, requiritur virtus infinita. ergo requiritur actio aliqua superior & altioris ordinis, quam generatio. Antecedens probatur. Ad producendum esse ut causa propria, requiritur, quod causa sit suum esse per essentiam, ut sæpe dictum est. ergo requiritur virtus infinita. Quia id, quod est suum esse ut sic, dicit virtutem infinitam. Consequentia verò probatur. Generatio non requirit virtutem infinitam, sed limitatam, ut constat. Confirmatur argumentum. Nam producere actum essendi per modum causæ propriæ, non potest communicari alicui creaturæ, siquidem requirit, quod causa propria sit ipsum esse per essentiam, quod communicari non potest creaturæ, ut dictum est in 4. quæst. ergo requirit virtutem infinitam, ac subinde, producere actum essendi, dicit creationem, vel aliquam aliam actionem eminentiorem.

¶ Quarto arguitur. Actus essendi non educitur de potentia materiæ. ergo creatur à Deo. Consequentia videtur bona. Quoniam id, quod non educitur de potentia alicuius materiæ, creatur. Antecedens verò probatur. Quod si educitur de potentia alicuius materiæ, agens naturale posset esse propria causa actus essendi, nam ad educendum actum de potentia subiecti, non requiritur virtus infinita. Quod si quis dicat (ut dicunt aliqui Thomistæ) quod existentia non est, quod habet esse, sed quia aliquid est, unde creari non competit nisi existenti per se.

¶ Quintò arguitur contra hanc solutionem. Sequitur enim quod actus essendi concreetur, quāvis non creetur. Sequela probatur, nam quamvis creari non competat nisi existenti per se, tamen concreari conuenit alijs rebus, quæ non existunt per se, ut accidentia rei creatæ concreantur, & esse rerum incorruptibilium concreatur, ut dicemus infra ex doctrina D. Thom. & omnium Thomistarum.

¶ Sextò arguitur. Esse omnium rerum creatarum, formaliter loquendo, est eiusdem rationis & perfectionis, & respectu omnium creaturarum est actus & complementum extrinsecum. sed esse aliquarum rerum, scilicet rerum incorruptibilium, producitur per creationem, vel concreationem, ut statim dicemus. ergo etiam esse rerum generabilium & corruptibilium producitur per creationem vel concreationem, siquidem est eiusdem perfectionis.

¶ Septimò arguitur. Nam quia esse est perfectissimum omnium & actualissimum, requirit perfectissimam & actualissimam causam propriam, ut iam diximus sæpe in hac quæstione. ergo quia esse est perfectissimum & actualissimum omnium, requirit perfectissimam actionem, à qua producatur, ac subinde non producitur per generationem. Vltima consequentia probatur. Generatio enim non est perfectissima actio. Prima vero consequentia probatur. Nam eadem ratio est de actione, atque de causa actionis. Confirmatur argumentum. Nam illa actio, per quam producitur esse, habet pro effectu & termino aliquid aliud, quam generatio. ergo est altior actio. Consequentia est bona. Quoniam eminentia & perfectio actionis sumitur ex termino. Antecedens verò constat, terminus enim per se generationis, est forma, alterius verò actionis esse. sed esse est aliquid perfectius, quam forma, nam se habet ut actus respectu formæ. ergo.

¶ Octauò arguitur. Generatio, quæ est propria actio generantis, concurret instrumentaliter, & ut actio instrumenti ad actum essendi. ergo alia est actio eminentior & altior, in cuius virtute concurret

ad esse. Consequentia videtur bona, & explicatur exemplis. Nam calefactio, quæ est actio procedens à calore, & est actio, quæ instrumentaliter concurret respectu ignis producti, habet aliam actionem eminentiorem coniunctam, quæ concurret ad effectum principalem, scilicet ad ignem, & ablutio. v. c. in baptismo, habet adiunctam aliam altiore actionem, quæ est productio gratiæ, quoniam ablutio solum concurret instrumentaliter. Antecedens verò constat. Quoniam generans, ut diximus, solum concurret instrumentaliter in virtute Dei ad actum essendi. ergo generatio, quæ est actio propria generantis, solum concurret instrumentaliter, & in virtute alterius actionis eminentioris. Confirmatur, nam si generans concurret per generationem ut instrumentum ad actum essendi. ergo altior actio debet esse, quæ procedit à principali agente, scilicet à Deo, qua mouetur ipsum generans ad illum actum.

¶ In oppositum est primò, quod dicitur in eodè sexto argumento huius quæstionis. Nam esse in rebus generabilibus & corruptibilibus non producitur per creationem, nec per aliquam mirabilem actionem, sed per actionem naturalem, ut constat. ergo per generationem. Confirmatur argumentum. Quoniam non potest excogitari, quænam alia actio est, per quam producatur actus essendi. ergo.

¶ Secundò arguitur. Actus essendi non est producibilis seorsus, ut terminus distinctus, sed est producibilis ad productionem formæ. sed forma generabilium & corruptibilium producitur per generationem. ergo etiam esse. Consequentia est bona. Minor est manifesta. Maior probatur ratione, & explicatur exemplis. Ratione quidem. Nam esse non est forma, sed complementum formæ. ergo non est producibile seorsum, sed ut complementum. Exemplis vero constat. Esse enim angeli, & coeli producitur per creationem, sicut ipsa forma, & esse gratiæ producitur per actionem supernaturalem, sicut ipsa gratia. Confirmatur argumentum. Quia esse non dat distinctum gradum, sed complet & terminat gradum quem dat forma, ut dicemus infra quæst. vltim. ergo non producitur distincta actione ab illa, qua producitur ipsa forma.

¶ Tertiò arguitur. Complementum personale, quod dicitur subsistentia, producitur per generationem. ergo etiam actus essendi. Antecedens est certum, nam nunquam intelligitur completus effectus generationis, usque dum sit tale suppositum, ut diximus supra quæst. 4. Consequentia verò probatur. Quoniam sicut subsistentia est complementum personale, quod complet naturam, ita esse est complementum & actualitas omnium, imò terminus omnium. Confirmatur argumentum. Generatio non intelligitur completa & perfecta, nisi intelligatur forma completa existentia. ergo existentia est terminus generationis, ac subinde non est terminus alicuius alterius rationis.

¶ In hac difficultate illi authores, qui existimant, quod actus essendi producitur immediate à Deo, nulla causa efficiente mediante, mouent istam difficultatem in quodam argumento, & facillimè solunt illam, dicendo, quod existentia non creatur in rebus generabilibus & corruptibilibus, quoniam existentia non est quod habet esse, sed quia aliquid est, unde creari non competit nisi existenti per se, & ei quod ex nihilo recipit esse. Et non explicant, per quam actionem diuinam producatur esse, quod de nouo acquirit ignis, verbi causa. Item, nam quāuis non creatur, potest concreari. Et hoc videtur colligi ex sententia illorum: dicunt enim, quod sicut in generatione hominis forma non educitur de potentia

Art. 3. l. 2.

entia materiæ, nec sit virtute agentis naturalis, & existentia animæ producitur à solo Deo, taliter q̃ Petrus generans nullo modo potest dici causa existentia; ita generans ignem non producit esse illius, sed tale esse immediatè à Deo producitur. ex quibus omnibus videtur colligi, quòd actus essendi, quamvis non creetur à Deo, concreatur tamen. Et certè in hac sententia difficillimè explicatur, per quam actionem producatur nisi per creationem, cum ad existentiam immediatè concurrat solus Deus.

¶ Ad explicationem huius difficultatis, supponendum est, quòd hic disputamus de esse rerum generabilium & corruptibilium, & inquirimus per quam actionem producatur esse illarum rerum. Quia loquendo de rebus incorruptibilibus, certissima res est, quòd esse illarum producitur per creationem, qua producuntur ipsæ res, & ita veluti concreatur ad creationem illarum rerum, producitur enim immediatè à Deo. Et hæc est mens D. Thom. in multis locis, præcipuè quæst. 3. de potentia, art. 16. ad secundum argumentum, ubi dicit, *Quod cum creatio terminetur ad esse tanquam ad proprium effectum, &c.* & quæst. 27. de verit. art. 1. ad tertium, inquit, *Quòd esse naturale per creationem Deus facit nobis, nulla causa agente mediante, & loquitur Diu. Thom. clarè de esse animæ, quòd est incorruptibile. Et de hoc nulla est difficultas, sed ut diximus de esse generabilium & corruptibilium; quo posito fundamento.*

quæst. unica de charitate art. 1. ad 13.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio. Esse rerum generabilium & corruptibilium, propriè loquendo, non creatur, nec concreatur. Hæc conclusio quantum ad primam partem probatur.

¶ Primò probatur ex doctrina D. Thom. quæst. 3. de potentia art. 8. ad 19. ubi Doctor Sanctus respondet ad quendam locum, qui adducitur in illo argumento ex libro de causis, ubi dicitur, quòd esse est per creationem, & respondet, *Quòd esse per creationem dicitur in quantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet, in quantum agit in virtute primæ cause creatantis.* ubi apertè dicit, quòd esse non dicitur propriè creari, sed improprie & largè loquendo, ergo.

¶ Secundò probatur hæc pars. Esse rerum generabilium & corruptibilium, quando desinit esse, non desinit per annihilationem, ut constat. ergo cū producitur, non creatur. Probatur consequentia. Quoniam res, quæ ex natura sua vendicant sibi creationem quantum ad sui inceptionem, non desinunt, nisi per annihilationem, ut constat manifestè de Angelis, de ayima rationali, &c. ergo.

¶ Tertiò probatur hæc pars. Nam propriè & in rigore loquendo illud creatur, quòd per se est subsistens. sed actus essendi non per se subsistit, sed est id quo alia existunt, ut constat. ergo propriè non creatur. Consequentia est bona. Maior est D. Thomæ in multis locis, loquendo de gratia, quæst. 3. de potentia, art. 8. ad 3. ubi dicit, *quòd gratia, cū non sit forma subsistens, nec esse, nec fieri ei propriè, & per se competit. Unde non propriè creatur per modum illum, quo substantia per se subsistentes creantur.* Et quæst. 27. de verit. art. 3. ad 9. dicit, *Creari propriè est rei subsistentis, cuius est propriè esse & fieri, formæ autem non subsistentes, siue substantiales, siue accidentales, non propriè creantur.*

¶ Quartò probatur hæc pars. Quoniam esse rerum generabilium & corruptibilium producitur dependenter à forma, quæ est constitutiva proprii susceptivi actus essendi, ut infra dicemus: itaque, dependet in fieri & in conservari ab illa. ergo non creatur. Probatur consequentia. Nam hac ratione gratia non creatur in opinione Thomistarum, quo-

niam dependet in fieri & in conservari à subiecto, & sic educitur quodammodo de potentia illius.

A ¶ Secunda pars conclusionis, scilicet, quòd non concreatur propriè, probatur. Concreari, propriè loquendo, est creari ad creationem alterius, quo pacto intellectus & voluntas dicuntur propriè concreari in anima, vel in Angelo, quia concreantur ex nihilo ad creationem animæ rationalis, nulla præsupposita potentia, sed esse rerum generabilium & corruptibilium non concreatur ad creationem formæ, vel rei generabilis, vel corruptibilis; nam talis res & eius forma non creatur. ergo. Confirmatur Quoniam ad creationem vel concreationem potest concurrere creatura instrumentaliter, ut diximus: at verò ad producendum actum essendi concurrit, ut definitum est. ergo.

B ¶ Denique hæc conclusio quantum ad utramque partem probatur argumentis factis in oppositum, quæ illam conuincunt.

¶ SECUNDA conclusio. Esse producitur in rebus generabilibus & corruptibilibus per actionem quandam diuinam, quæ maximè accedit ad rationem creationis. Hæc conclusionem probant omnia argumenta facta primo loco, quæ omnia confirmantur ex dicto D. Thomæ in loco citato, quæst. 3. de potentia, art. 8. ad 19. ubi dicit, *Quòd esse dicitur per creationem, in quantum omnis causa secunda dans esse hoc habet, in quantum agit in virtute primæ cause creatantis.* ergo maximè accedit ad rationem creationis. Itaque ad explicationem huius conclusionis adnotandum est, quòd sicut D. Thom. in loco immediatè citato ad 3. argumentum, loquens de productione gratiæ inquit, quòd productio gratiæ non est creatio: tamen infusio gratiæ accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam, in qua sit hoc modo in potentia, quòd per agens naturale educi possit in actum, sicut est de alijs formis naturalibus. Ita in proposito dicere possumus, quòd esse rerum generabilium producitur per actionem, quæ accedit ad rationem creationis, & habet affinitatem cum illa, quia esse non habet causam efficientem in subiecto. Quoniam ut diximus supra, quæst. 4. esse non potest dimanare ex principijs essentialibus rei creatæ; nec etiam habet talem potentiam, quòd per agens inferius educi possit de potentia subiecti, vel potentia. Et ita accedit ad rationem creationis, & habet affinitatem cum illa, non tamen attingit rationem illius completam & perfectam. Et ideo productio actus essendi quodammodo reducitur ad rationem creationis. Quòd explicabitur amplius in conclusione sequenti.

Secunda conclusio.

D

¶ TERTIA conclusio. Esse in rebus generabilibus & corruptibilibus producitur per generationem, non ut generatio est, sed ut induit rationem altioris actionis, scilicet, diuinæ, vel ut habet adiunctam altiore actionem, videlicet diuinam. Hæc conclusio indiget expositione, ad cuius expositionem.

Tertia conclusio.

E

¶ Notandum primò, quòd generatio attingit actum essendi, ut quodammodo eleuatur virtute diuinæ; generatio enim de se producit formam, & attingit illam, eleuata tamen & completa per altiorè rationem, seu actionem diuinam, attingit effectiue actum essendi, qui est complementum formæ: etenim sicut generans in ratione agentis, & generantis completur per supremum agens, ut dictum est supra ex doctrina D. Thom. 3. contra gent. cap. 66. ita actio ipsa agentis creati, & ipsa generatio completur, & perficitur per diuinam actionem, & ratione huius complementi, & actualitatis potest illa actio attingere formam completam & actualitatem per actum essendi.

essendi. Etenim sicut calor de se potest producere formam caloris, & calefactio de se est productiua caloris, substantiam verò non producit, nisi vt induit rationem actionis substantialis, ita generatio non attingit esse, nisi vt completa & actuata per actionem diuinam. Et sicut in Sacramentis ablutio, verbi causa, in baptismo, de se pro effectu habet abluere corpus, eleuata tamen per actionem diuinam, abluit animam, & attingit productionem gratiæ, ita in proposito.

¶ Secundo notandum est, quod diximus in conclusione, vt induit rationem altioris actionis, vel vt habet adiunctam actionem altiore. Quoniam, vt iam diximus, agens creatum respectu actus essendi habet rationem instrumenti, & vt adnotat elegantissime Caietan. 1. par. q. 45. art. 5. Actio instrumenti, & actio principalis agentis aliquando est omnino eadem, secundum diuersam rationem. Nam prout prouenit ab instrumento, non est ita eleuata, sicut prouenit à principali agente, vt patet in actione depingendi medio pennicillo, quæ est vnica actio, cæterum prout est à principali agente, induit rationem altioris actionis, scilicet, artificiosæ. Aliquando verò sunt duæ actiones, actio instrumenti, & actio principalis agentis, & tunc actio instrumenti ex eo, quod coniungitur cum actione principalis agentis, quæ altior est & eminentior, completur, actuatur, & perficitur. Sicut calor, cum producit carnem, calefactio enim distincta actio est a productione carnis, perficitur tamen ex altera. Igitur cum generatio sit actio instrumentalis respectu actus essendi: vel induit rationem altioris actionis, vel coniungitur cum actione altiori, & perfectior. Nolumus enim hic disputare, an hic sint duæ actiones, licet verosimilius sit, quod sint duæ actiones, & vna completur, & actuatur per alteram, ita vt possit attingere id, quod perfectissimum est in rerum natura, scilicet actum essendi. Itaque actus essendi in rebus generabilibus non producit per generationem purè & nudè consideratam, nec per creationem, sed per quandam diuinam actionem affinem creationi, & quæ maximè accedit ad rationem illius. Hæc conclusio sic explicata probatur argumentis factis pro vtraque parte. Et quidem quantum ad illud, quod generatio attingit esse, probatur argumentis factis secundo loco, quæ illam probant. Quantum ad illud verò, quod attingit esse, vt induit rationem altioris actionis, vel vt habet adiunctam altiore actionem, probatur argumentis factis primo loco, præcipuè octauo, & argumentis factis pro secunda conclusione.

¶ Ad argumenta facta pro vtraque parte respondendum est; nam quædam militant contra primam, & secundam conclusionem: alia verò contra tertiam.

¶ Ad argumenta facta, primò quatenus procedunt contra tertiam conclusionem, respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est sextum principalis quæstionis, respondetur, quod actio, per quam producit actus essendi, est actio quædam diuina, & affinis creationi, & quæ habet maximam affinitatem cum creatione, & accedit ad rationem creationis: nihilominus tamen generatio, vt actuata, & completa per istam actionem diuinam, attingit ipsum actum essendi.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur omnino idem. Et etiam est dicendum, quod ad formam rei genitæ concurrat Deus vt causa vniuersalis, mediante causa secunda. Ad actum verò essendi non concurrat per modum causæ vniuersalis, sed per modum causæ particularis, & illa actio, qua producit esse, accedit ad creationem. Quia si-

cut in creatione non mediat aliqua causa secunda: ita nec in productione actus essendi. Deficit tamen à creatione; nam mediat causa secunda, non vt causa secunda, sed vt instrumentum. Itaque in creatione nihil mediat, in productione formæ mediat causa secunda particularis, vt causa particularis & principalis, & ita maximè deficit à creatione: in productione verò actus essendi mediat instrumentum, & sic accedit maximè ad rationem creationis.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, quod quamuis generatio attingat actum essendi, attingit tamen in virtute alterius altioris actionis, quæ quidem altior actio, cum sit affinis creationi, exigit infinitam virtutem in propria causa, sicut productio gratiæ, ex eo quod accedit ad rationem creationis, exigit infinitam virtutem in propria causa. Creatio enim infinitam virtutem exigit in causa. Quod si quis dicat, si productio actus essendi requirit infinitam virtutem in propria causa, sequitur, quod generans non possit concurrere instrumentaliter ad actum essendi, quod est contra dicta supra art. primo & secundo. Sequela probatur. Nam ex eo quod ad creationem requiritur virtus infinita, colligitur quod ad creationem non potest concurrere creatura instrumentaliter; creatura enim non potest recipere in se virtutem infinitam, quia vnumquodque recipitur ad modum recipientis. ergo si ad actum essendi requiritur virtus infinita, creatura non poterit concurrere instrumentaliter ad actum illum. Respondetur, quod requiritur virtus infinita in propria causa actus essendi, non tamen sicut ad creationem, quia creatio est productio totius entis ex nihilo, & ita requiritur, quod causa illius sit totaliter, & secundum omnem rationem in actu, & actio illa exigit virtutem omnino infinitam, & ita non potest assumere creaturam vt instrumentum: at productio actus essendi non est creatio, sed actio quædam affinis creationi, & ideo quamuis ea parte, qua est affinis creationi, & accedit ad illam, requirat, quod propria causa sit suum esse: tamen ea ratione, qua deficit à ratione creationis, & non est productio ex nihilo, non requirit virtutem omnibus modis infinitam, taliter quod ad talem effectum producendum sit necessarium, quod virtus diuina secundum omnem suam infinitatem exeat in actum, & ita potest assumere instrumentum ad talem productionem: sicut ad productionem gratiæ, quæ accedit ad rationem creationis, potest Deus assumere instrumentum, & ad miracula faciendæ, tamen ad productionem gratiæ, & ad miracula faciendæ requiritur in propria causa virtus infinita, non tamen exit in operationem secundum omnem suam infinitatem, quoniam producit ex aliquo.

¶ Ad quartum argumentum articuli dubium optimum, vtrum actus essendi rerum generabilium, & corruptibilium educatur de potentia alicuius subiecti; nam si non educitur de potentia subiecti, fit de nihilo, ac subinde creatur. Si verò educitur, sequitur inconueniens positum in argumento quarto, scilicet, quod agens naturale possit actum essendi producere vt propria causa; nam potest illum educere de potentia subiecti.

¶ Confirmatur primò argumentum, & explicatur. Illa potentia, de qua educitur actus essendi, vel est naturalis, vel supernaturalis: non potest dici, quod sit supernaturalis, seu obedientialis; nam actus essendi rerum generabilium, & corruptibilium est naturalis, & ordinis naturalis, vt constat. ergo ipsa potentia, de qua educitur, non est supernaturalis, sed naturalis. Tunc ultra. ergo agens naturale finitæ virtutis potest educere actum illum de tali potentia, ac subinde

ac subinde producere, illum ut propria causa. Probatur consequentia. Quia potentia naturalis ad agens naturæ dicitur ordinem. Et hoc constat manifesta inductione.

¶ Confirmatur secundò. Nam si actus essendi educeretur de potentia alicuius subiecti, maxime de potentia formæ; nam illam actualit, & illa constituit susceptivum existentie, ut infra dicemus, sed actus essendi non educitur de potentia formæ. ergo non educitur de potentia subiecti. Minor probatur. Quia illud, unde aliqua actualitas, seu forma educitur, præsupponitur, antequam sit forma, quæ educitur, ut patet manifestè de forma ignis, quæ educitur de potentia materię, præsupponitur enim materia ad formam ignis. sed implicatio est, quòd forma præsupponatur ad actum essendi; nam non potest esse forma, antequam habeat actum ipsum essendi, ut constat. ergo.

¶ In oppositum est; nam sicut forma ignis dependet in fieri, & in conservari à materia, & ideo educitur de potentia materię, ut dicunt Philosophi; ita actus essendi dependet in fieri, & conservari à forma, ut constat; nam ab illa pendet tanquam à materia propria, & proprio susceptivo. ergo.

¶ Ad hoc dubium difficile respondetur, quòd actus essendi non venit de foris per creationem, sicut anima rationalis, nec omnino educitur de potentia subiecti; nam, sicut iam supra dictum est in secunda conclusione huius articuli, esse producit per quandam actionem diuinam, quæ maxime accedit ad rationem creationis, non tamen per creationem, & ita, cum non producat per creationem, non venit de foris, sicut anima rationalis. Cæterum ea parte, qua illa actio accedit maxime ad rationem creationis, & est affinis illi: ita illud, quod producit, habet maximam affinitatem cum illo, quod producit per creationem, & accedit ad illud, & ita quodam modo venit de foris, in quantum causa propria, & particularis illius est Deus. Et sicut, quando homo generat hominem, Deus creat animam, quæ de foris venit, veluti ex pacto quodam naturali: ita etiam, quando aliqua causa generat, vel producit formam, Deus ex pacto quodam veluti naturali producit esse, non tamen venit omnino de foris. sed aliquo modo educitur de potentia materię, vel subiecti; nam, producit per generationem tanquam per actionem instrumenti, & producit tanquam actualitas quædam, & quidam terminus formalis, qui quidem habet rationem eiusdem termini completi simul cum ipsa forma, ut iam sæpe dictum est. Item dicendum est, quod non est in potentia formæ tanquam actus educibilis virtute agentis naturalis producentis virtute propria, sed virtute diuina. Et ex dictis facile responderi potest ad quartum argumentum, & ad rationem dubitandi, & ad confirmationes positas in hoc dubio.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur ex dictis in prima conclusione, quod actus

essendi non creatur, nec etiam concreatur propter rationem factam in secunda parte eiusdem conclusionis.

A ¶ Ad sextum argumentum articuli respondetur, quod, ut dicemus infra, quamvis esse omnium rerum creatarum, & creabilium sit extrinsecum omnibus rebus, & formaliter sit eiusdem perfectionis, materialiter tamen differunt penes ipsas essentias, & aliquo modo formaliter: & ita alterius speciei est esse unius rei, atque esse alterius, & ratione huius differentie unum esse est per creationem, aliud verò non. Præcipue, nam ut diximus esse non est terminus distinctus à forma: & ita, si forma producit per creationem, etiam actus essendi. Si verò non producit per creationem, nec actus essendi.

B ¶ Ad septimum argumentum articuli respondetur, quòd esse producit per altiorē actionem, quam sit generatio, ut iam dictum est, cum ipsum esse sit perfectius quid, quam forma. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad octauum argumentum articuli, cum sua confirmatione, respondetur per tertiam conclusionem.

¶ Ad argumenta facta in oppositum, quæ militant contra secundam conclusionem, respondetur.

C ¶ Ad primum argumentum cum sua confirmatione respondetur, quòd esse producit non per generationem tanquam per actionem principalem, nec etiam per creationem, sed per quandam actionem maxime affinem creationi.

¶ Ad secundum argumentum in oppositum respondetur, quod quamvis forma, & esse sint unicus terminus integer, & totalis, sunt tamen duo termini partiales, & realiter distincti, ut supra diximus, & ita quamvis non producat seorsum, ut terminus omnino distinctus, producit tamen per actionem quandam altiorē, quam sit generatio, propter rationem iam dictam. Et idem respondetur ad confirmationem.

D ¶ Ad tertium argumentum in oppositum, concedimus, quòd substantia producit per generationem, tanquam per actionem principalis agentis: & negatur quòd esse ita producat. Ratio differentie est, quia substantia est complementum suppositi intrinsecum, & est veluti essentiale supposito, & ita producit, à quo producit ipsum suppositum, & per eandem actionem: existentia verò propter suam maximam actualitatem, & perfectionem non est, nec esse potest intrinseca supposito, & ita producit à Deo tanquam à causa propria, & principali, & per actionem affinem creationi. Et ex dictis respondetur ad confirmationem. Ex dictis in hoc articulo soluitur sextum argumentum huius questionis. Et ex dictis in tota hac questione soluitur decimum argumentum questionis principalis & radicalis.

¶ Ad undecimum argumentum questionis principalis.

QVAESTIO VNDECIMA

OPTIMA

CIRCA HOC ARGUMENTVM.

Vtrum esse sit ita proprius effectus Dei, quod sit proprium illius conservare res in esse.



TAQVE difficultas est, an conservatio rerum sit proprius effectus Dei. in qua quidem quaestione consummate & perfecte explicabitur, quo modo Deus sit propria causa actus essendi. Et pars negativa huius quaestionis probatur

sequentibus argumentis.

¶ Primo arguitur argumento vndecimo facto in hac quaestione. Nam aliquod agens creatum potest communicare suo effectui tantam virtutem, ut conservetur in esse, cessante sua actione, ut constat de edificatore qui edificat domum, quae remanet, cessante actione illius: & idem est de generante respectu rei genitae, ergo Deus potest communicare tantam virtutem suo effectui, quod effectus remaneat in esse, cessante actione Dei, cum Deus sit potentior ad agendum, quam creatura, quantumvis elevata, ac subinde conservatio rerum in esse non est proprius effectus Dei.

¶ Secundo arguitur. Quia aliae causae secundae conservant res in esse, ergo non est proprium Dei conservare res in esse. Consequentia est evidens. Nam illud quod est proprium alicuius rei, non potest alteri rei distinctae competere, & praecipue id, quod est proprium Dei, non potest convenire creaturis, cum maxime distinguatur ab illis, & sit alterius ordinis, & rationis. Antecedens vero probatur. Quia ut definivimus quae sit praecedenti, creatura concurrens effectui ad producendum actum essendi, ergo concurrens etiam ad conservandum ipsum, esse, & est causa effectui talis conservationis.

¶ Tercio arguitur. Si aliqua ratione esset proprium Dei conservare res in esse, maxime propter rationem D. Thom. 1. par. quae sit. 104. art. 1. videlicet, quoniam omnia dependent a Deo, non solum in esse, sed etiam in fieri, nam quando effectus alicuius agentis non adaequat virtutem suae causae, tunc talis effectus dependet a causa, non solum in fieri, sed etiam in conservari, omnis vero effectus Dei non potest adaequare divinam virtutem immensam, & ita omnis dependet a Deo in esse, & conservari, haec autem ratio nulla est, ergo. Minor probatur. Nam lux huius aeris est effectus adaequans virtutem suae causae, scilicet, lucis Solaris, tamen dependet ab illa in fieri, & in conservari, ergo ratio illa est nulla. Consequentia est bona. Minor est manifesta; nam lux huius aeris, nec ad momentum perseverat, cessante actione lucis Solaris. Maior vero probatur. Quoniam lux So-

lis, & lux aeris, & horum inferiorum sunt eiusdem speciei, ut aperte docet D. Thom. de verit. quae sit. 9. art. 1. ad septimum. ergo lux aeris adaequat virtutem lucis Solaris, ea enim quae sunt eiusdem speciei, sunt eiusdem virtutis.

¶ Quarto arguitur. Quia si est proprium Dei conservare res in esse, sequitur quod solus Deus possit concurrere ad annihilationem. Consequens autem est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam annihilatio nihil aliud est, quam non conservatio Dei, vel statim sequitur ad non conservacionem Dei, ergo si solus Deus conservat res in esse, solus ille non conservat. Falsitas consequentis probatur. Quia in annihilatione praesupponitur subiectum, in quo possit recipi actio creaturae, ergo nulla est ratio propter quam creatura non possit concurrere, saltem instrumentaliter, ut instrumentum, divinae virtutis ad annihilandum.

¶ In oppositum est, quod dictum est in eodem vndecimo argumento; nam Deus est ipsum esse per essentiam, ut iam saepe dictum est, ergo esse dependet a Deo, non solum in fieri, sed etiam in conservari, lux enim dependet a Sole, non solum in fieri, sed etiam in conservari, quoniam Sol est lucidus per essentiam, ergo.

¶ Conclusio quaestionis sit. Deus (qui est ipsum esse per essentiam) conservat res creatas in esse. Ad cuius expositionem adnotandum cum D. Thom. 1. par. quae sit. 164. art. 1. quod aliquod conservatur ab aliquo dupliciter, uno modo indirecte, & veluti per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui remouet corrumpens, & sic Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia, quia aliqua sunt, quae non habent corruptentia: alio modo dicitur aliquis conservare per se directe, quando, scilicet, illud quod conservatur, dependet a conservante, taliter quod sine illo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae conservantur a Deo, & indigent divina conservacione, taliter quod non possunt esse sine divina conservacione, sed statim in nihilum redegerentur. Haec conclusio sic explicata, probanda est diligentissime.

¶ Primo probatur ex Sacris literis, in quibus hoc aperte dicitur. Et primo hoc significatur in nomine ipso diuino (*Iehoua*) de quo iam supra diximus, quod includit bis verbum (*Sum, es, fui*) in sua materiali compositione, ut dicunt viri eruditissimi in lingua sancta, ut iam diximus supra in conclusione secunda quaestionis principalis & radicalis, in quo quidem significantur, ut ibi diximus, multa mysteria. Quod vero attinet ad propositum, significatur, quod esse causatur bis ab ipso Deo, & quod est causa illius veluti duplici ratione, scilicet, producendo illud, & producendo res in esse, & conservando res in illo esse. Hac etiam ratione Esaiæ cap. 43. dicitur bis, (*Ego sum, ego sum qui deleo, &c.*) In illa enim repetitione idem significatur. Deinde haec conclusio expresse habetur in Sacris literis.

Sapient-

Sapientiae cap. 11. *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? Aut quod a te vocatum non esset, conseruaretur?* vbi mirabili dicendi forma explicat Sapiens, esse impossibile, quod aliquid conseruetur in rerum natura, nisi per diuinam actionem. Et est mirabilis locus Actorum cap. 17. *Deus qui fecit mundum, & omnia quae in eo sunt, hic caeli, & terra cum sit Dominus, non in manu factis templis habitat, nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse dei omnibus vitam, & inspirationem, & omnia, &c.* Et itatim. *Quamuis non longè sit ab unoquoque nostrum, in ipso enim viuimus, mouemur, & sumus.* Et ad Roman. cap. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* Ex ipso quidem, tanquam ex principio efficiente, à quo producantur omnia: per ipsum vero, tanquam per formam exemplarem; nam est exemplar omnium rerum. Et denique, in ipso, tanquam in principio effectiuo, continente, & conseruante, vt explicat D. August. in lib. de Fide & Symbolo cap. 9. Et denique ad Hebræos cap. 1. dicitur de Filio Dei, secundum diuinam naturam. *Portansque omnia verbo virtutis suae, in quo quidem significatur conseruatio omnium, ad similitudinem sustentantis omnia, & continentis suam virtute, dicit autem, verbo virtutis suae, ad significandum, quod conseruat omnia, sua potentia, & quod sustentat omnia illo verbo, quo dixit, & creata sunt, & eadem virtute, ergo.*

¶ Secundò probatur conclusio. Nam in titulo de Summa Trinit. & Fide Catholica expressè definitur, in 2. cap. quod natura diuina sola est vniuersorum principium, præter quod aliud inueniri non potest, quod quidem intelligi debet, quod sit principium omnium secundum omnem rationem & modum, & quantum ad fieri, & conseruari. ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio ex doctrina Sanctorum. In primis D. Dionys. c. 1. de diuinis nominib. loquens de Deo, inquit. *Et vt simpliciter dicatur viuentium vita, existentium substantia, omnis vite & substantiae principium, & causa, propter bonitatem ipsius, quæ & deducit ad esse existentia, & continet, idest, producit & conseruat, vt explicat Angelicus Doctor super istum locum, & cap. 5. loquens iterum de Deo, inquit. Et omnia ipso participant, & à nullo existentium recedunt. Et ipse est ante omnia, & omnia in ipso consistunt.* Vbi hoc idem apertè significatur. Et in eodem cap. *Et anime, & omnia alia existentia secundum eandem rationem & esse, & bene esse habent, & sunt, & bene sunt, & ex præexistente esse, & bene esse habentia, & in ipso existentia, & in ipso incipientia, & in ipso custodita, & ad ipsum terminata.* Vbi significatur, quod habeant omnia esse, & bene esse à primo ente, in quantum sunt in primo ente entia, & bene entia, & quantum ad progressum essendi dicit, quod omnia incipiunt esse ex primo ente, sicut ex primo principio, & quod in ipso primo ente custodiuntur, idest, conseruantur, sicut in primo principio, quod est causa non solum faciens res esse, sed etiam conseruans in esse. Et quod ad ipsum primum ens terminantur omnia, sicut ad vltimum finem, & paulo inferius dicit de Deo, *quod est omnium substantificator.* Et capit. 6. in principio dicit de Deo, *quod est effectiua, & contentiua causa, quia producit res, & conseruat eas in esse.* & idem dicit in multis alijs locis. D. August. idem docet Tom. 5. lib. 10. de Ciuitate Dei. capit. 15. vbi dicit. *Qui fecit caelum, terram, & omnem animam, & omnem spiritum, qui non est, quod ipsa. Ille enim fecit, hæc facta sunt, atque, vt sint, & bene se habeant, indigent à quo facta sunt.* Et lib. 12. de Ciuitate Dei cap. 25. inquit. *Nec operarios habet, nisi quos ipse creauerit, & si potentiam suam (vt ita dicam) fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut, antequam fierent, non*

fuerunt. D. Gregorius Nazian. in oratione 16. de paupertate fouenda, seu de pauperum cura, inquit, *Sed Deum omnium factorem, & opificem esse credamus: quo pacto enim illud vniuersum constaret, si ipse id non sustentaret, & moderaretur? Nos igitur prouidentiam vniuersi huius cooperatricem, & colligatricem asserimus, quoniam necesse est, vt præuisa quæ ab aliquo sunt condita, nisi vniuersum sua sponte agiatum. Quemadmodum nauis procellis confestim propter materiae ordinem turbatum dissolui & distrahi, penitusque in confusionem antiquam, & deformitatem reduci debeat.* Diu. Hieronymus tom. 9. super illud ad Romanos 11. *Ex ipso, &c.* inquit, *Ab ipso omnis creatura accepit initium, & per ipsum regitur, & in ipso omnia concluduntur, nec ipse continetur ab ullo, ipse gloria, &c.* Ipse solus glorificandus est, cuius est etiam quod sumus, & viuimus, ac mouemur. D. etiam Gregor. Magnus in illo communi testimonio: *Omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus Omnipotentis Dei contineret.* Et idem docet omnes alij Sancti, & Glossa super locum citatum ad Hebræos 1. ait. *Sicut ab eo creata sunt, ita per eum immutabilia conseruantur.* ergo.

¶ Quartò probatur conclusio authoritate omnium Scholasticorum, omnes enim conueniunt in hac veritate, specialiter tamen Angelicus Doctor 1. par. quaest. 104. præcipuè art. 1. cuius verba volo referre, quoniam elegantissima sunt, ait enim: *Sic se habet omnis creatura ad Deum sicut aer ad Solem illuminantem: sicut enim Sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus, participando lumen à Sole, non tamè participando naturam Solis; ita solus Deus est ens per essentiam, quia eius essentia est suum esse, omnis autem creatura est ens per participationem, non quod sua essentia sit eius esse, & adducit locum August. 4. super Genes. ad literam, dicens, & ideo Augustinus dicit, virtus Dei ab eis, quæ creata sunt, regendis si cessaret aliquando, simul & illorum cessaret species, omnisq; natura concideret.* Et in 8. lib. dicit, quod sicut aer presente lumine fit lucidus; sic homo, Deo sibi presente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, Idem docet in tota illa quaest. & 3. contra gent. cap. 65. & quaest. 5. de potentia artic. 1. & in alijs multis locis. ergo.

¶ Quintò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Quoniam (vt dictum est in quaest. præcedenti) Deus, quia est ipsum esse per essentiam, est propria causa actus essendi creati: igitur Deus est propria causa conseruandi res in esse. Probatur consequentia, nam conseruatio rei nihil aliud est, nisi continuatio illius in esse. ergo idem est causa rei, & conseruationis illius. Cum igitur Deus sit causa essendi rei creatæ, est causa conseruationis illius in esse creato.

¶ Sed dubium est circa istam rationem, non. n. videtur bona. Et ratio dubitandi est; nam creatio, & omnis productio creaturæ non habet, quod duret nisi per instans, conseruatio autem importat continuationem, & sic habet quod duret plusquàm per instans. ergo productio & conseruatio non sunt vna, & eadè actio. Confirmatur hæc ratio. Deus. n. comunicat productionem creaturæ, taliter quod creatura concurrat ad productionem rei, vt iam diximus in quaest. præcedenti, non autem communicat conseruationem. ergo productio & conseruatio non sunt idem. Hoc argumento impugnatur Aureolus istam rationem apud Capreolum in 2. sententiarum, dist. 1. quaest. 2.

¶ Nihilominus tamen dicendum est, quod eadè est actio secundum rem, quia Deus res producit in esse, & qua res conseruat, distinguuntur tamen ratione formali. Hoc dictum habet duas partes. Prima.

pars est expressa D. Tho. in 1. par. q. 104. art. 1. ad ult. vbi dicit, quod conseruatio rerum a Deo non est per aliquam nouam actionem, sed per continuationem actionis, quæ dat esse, quæ quidem actio est sine motu & tempore, sicut etiam conseruatio luminis in aere est per continuatum influxum a Sole. Et idem docet in quæst. 5. de potentia artic. primo ad secundum, vbi dicit, quod Deus non aia operatione producit res in esse, & eas in esse conseruat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est diuisione, nisi per accidens, prout alicui motui subiaceret, secundum se autem est in instanti. Vnde operatio Dei, quæ est per se causa, quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, & essendi continuationem. Et probatur hæc pars exemplo D. Thom. Nam conseruatio lucis in aere non est distincta productio, seu actio a productione ipsius lucis. ergo conseruatio actus essendi, vel rei in esse, non dicit distinctam actionem a productione ipsius.

¶ Ex hac parte sequitur, quod conseruatio rerum, quæ producuntur per creationem, non est distincta actio ab ipsa creatione secundum rem, & secundum substantiam. Conseruatio verò rerum in esse, quando non producuntur per creationem, identificatur cum illa actione, per quam producuntur in esse, quæ quidem actio, quamuis non sit creatio, est tamen actio a finis creationis, vt diximus quæst. præcedenti. artic. ultimo.

¶ Secunda pars huius dicti probatur, & explicatur, quia creatio, seu productio illa affinis creationi importat in sua ratione formali respectum ad rem, secundum quod incipit esse, & importat in re nouitatem, & inceptionem essendi; conseruatio verò importat continuationem præexistentis esse. Ex quo sequitur, quod non est formaliter concedendum, quod creatio vel productio illa sit conseruatio; nam (vt diximus) distinguuntur ratione formali: nec dicitur res produci aut creari toto tempore, quo res existit in rerum natura, propter eandem rationem. Vnde ad rationem dubitandi respondetur, quod illud argumentum conuincit, quod creatio seu productio & conseruatio distinguuntur suis rationibus formalibus, quod satis est ad hoc, quod productio seu creatio dicatur durare per instantem, conseruatio verò per tempus, non tamen conuincit quod distinguantur quantum ad substantiam, & essentiam. Et idem respondetur ad confirmationem pro nunc, quod satis est, quod distinguantur suis rationibus formalibus, ad hoc quod verificetur, quod potest communicare creaturæ productionem rei, non verò conseruationem, vel e contra. Est optimum simile; nam Deus communicat esse lapidi, & sibi non communicat sapientiam. ergo esse, diuinum & eius sapientia non sunt vna & eadem res; nihil valet. sed solū sequitur, quod distinguuntur suis rationibus formalibus, saltem eminenter. Itaque vis huius rationis est: conseruatio rei, & productio illius in esse, sunt idem secundum rem. ergo qui producit rem in esse, conseruat illam, Deus autem producit rem in esse. ergo Deus conseruat illam.

¶ Secunda ratio. Esse non est de natura, vel essentia alicuius rei creatæ, nec esse potest, etiam de potentia Dei absoluta, vt definitum est supra quæst. 4. sed est de essentia Dei solius. ergo nulla res creata potest remanere in esse, cessante operatione diuina. Probatur consequentia. Impressio enim agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus, formæ enim generatorum & proprietates eorum remanent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales. Et similiter habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam, dispositiones autem, & passionem, siue corpo-

rales, siue animales, manent aliquantulum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt vt in via ad naturam, quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo post actionem agentis manet, vt patet manifestè de lumine recepto in aere, quod quidem non remanet, cessante actione illuminantis, esse autem est proprium, & essentiale solius Dei, & naturæ supremæ. ergo nullo modo potest remanere, cessante actione ipsius Dei, qui est ipsum esse per essentiam.

¶ Dubium est circa istam rationem, non enim videtur bona. & ratio dubitandi est. Quamuis. n. esse non sit natura & essentia rei creatæ, consequitur tamen forma, quæ est de essentia rei creatæ, vt sæpissime docet D. Tho. ergo potest esse manere, cessante diuina operatione; nam illa propositio: impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam, intelligenda est, non solum de eo, quod vertitur in naturam tanquam de essentia rei, sed etiam tanquam aliquid consequens essentiam, quod quidem constat ex ipsa ratione, in qua ponitur exemplum de proprietatibus rerum generatorum, & de habitibus. ergo.

¶ Ad hoc dubium respondetur, quod ratio adducta est optima. Supponendum est. n. ex supra dictis, quod esse non potest esse de essentia rei creatæ, nec potest fluere veluti proprietas rei creatæ in genere causæ efficientis, cum nulla res seipsam producat, nec possit concurrere effectiue ad suum esse, vt iam supra explicatum est. Et ita esse nullo modo vertitur in naturam rei, tanquam existens de essentia rei, nec tanquam proprietas illius. Illa verò propositio: impressio agentis non remanet cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam, intelligitur sic, scilicet, nisi fiat de essentia rei, aut ab essentia rei, tanquam à radice efficiente, originetur. Et ita ponitur exemplum de forma rei generatæ, quæ est de ipsius essentia, & de proprietatibus, quæ originantur ab essentia, tanquam à principio effectiuo: ponitur etiam exemplum de habitibus, qui sunt difficile mobiles, quæ etiam ex actibus frequentatis illa qualitas, quæ est habitus, est facta naturæ conueniens. & quasi eius proprietas ab ipsa resultans, & ita est difficile mobilis ex natura sua. Itaque vis rationis hæc est: esse in creaturis non vertitur in naturam creaturæ, taliter quod sit de essentia illius, vel proprietas, habens radicem in essentia, & connexionem necessariam. ergo cessat, cessante actione ipsius esse per essentiam, sicut cessat lux in aere, cessante actione luminosi, quia lux nec est natura aeris, nec proprietas illius, habens radicem in essentia. Cum verò dicit D. Thomas, quod esse sequitur essentiam, non intelligitur, quod sequatur tanquam propria passio, sed tanquam ultimus actus, & complementum essentia.

¶ Tertia ratio. Artificialia, vt domus, cathedra, &c. conseruantur in esse virtute rerum naturalium. Domus enim vel cathedra conseruantur per soliditatem lapidum, vel lignorum. ergo omnia entia naturalia creata conseruantur à Deo, & virtute Dei. Probatur consequentia; nam sicut opus artis præsupponit opus naturæ: ita etiam opus naturæ præsupponit opus Dei creatantis & producentis, materia enim artificialium est à natura, & saltem materia rerum naturalium est à Deo per creationem.

¶ Quarta ratio est. Effectus alicuius causæ non solum in fieri, sed etiam in esse, eget conseruari ab illa causa. sed omnis creatura est effectus Dei, non solū in fieri, sed etiam in esse. ergo omnis creatura eget diuina conseruatione. Consequentia est bona. Maior est manifestata, nam effectus, vt effectus est, dependet à sua causa, vt causa est: & ita causa vt causa est, semper est diuersi ordinis cum effectu, vt postea dicemus.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

mus. Minor verò probatur, quia Deus est ipsum esse per essentiam, creatura verò per participationem. ergo Deus est causa creaturæ, non solum in fieri, sed in esse. Et hoc etiam explicat; nam quando effectus non adæquat virtutem causæ, nec habet formam causæ secundum eandem rationem, qua est in causa, effectus dependet à causa, non solum in fieri, sed etiam in esse, ut patet de corporibus & celestibus, à quibus pendent corpora inferiora, non solum in esse, sed etiam in conservari. sed nulla creatura potest adæquare divinam virtutem, cum Deus sit ipsum esse per essentiam, nullo verò modo creaturæ. ergo creaturæ pendent a Deo in fieri & in esse. Hæc est ratio D. Thom. in omnibus istis locis, & præcipue in loco citato primæ partis, quæ infra, artic. 3. explicanda est exactissime, & maxima cum diligentia.

¶ Ad argumenta facta in principio quæstionis, respondendum est.

*Ad primū
huius quæ-
stionis 11.
est articul.
primus.*

¶ Ad primum argumentum huius quæstionis, quod est argumentum vndecimum quæstionis radicalis.

ARTICVLVS I.

*Utrum possit esse aliqua creatura in
rerum natura, quæ conservetur
in esse per seipsam sine
actione Dei.*

ET videtur vera pars affirmatiua. ¶ Primò arguitur argumento primo huius quæstionis, quod est vndecimum quæstionis principalis & radicalis. Nam agens creatum potest communicare tantam virtutem suo effectui, ut per se ipsum conservetur sine actione talis agentis. ergo multo magis Deus poterit id efficere, cum sit potentior.

¶ Secundò arguitur. Omne quod non implicat contradictionem, Deus, saltem de potentia sua absoluta, potest facere. sed quod creatura conservetur in esse sine diuina actione, non implicat contradictionem. ergo Deus saltem potentia sua absoluta potest id facere. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor probatur. Nam ordo ad ipsum Deum non est intrinsecus & essentialis ipsi creaturæ, & ita creatura potest optime intelligi sine ordine ad ipsum Deum. ergo potest creatura conservari in esse sine aliquo ordine ad ipsum Deum.

¶ Tertiò arguitur. Creare aliquid, maius est, quàm rem in esse conservare. sed non est omnino improbabile. quod creare potuerit communicari creaturæ. ergo non est omnino improbabile, quod creatura possit in esse conservari per seipsam. Consequentia est bona. Maior probatur. Creare enim est producere aliquid ex nihilo, conservare verò nihil aliud est, quàm continuare rem in esse, ut iam diximus: at verò producere aliquid ex nihilo, est aliquid maius, ut constat. ergo. Minor verò probatur. Quoniam aliqui asserunt, quod creare, potuit communicari creaturæ: ita enim asserit Magister sentent. in quarto dist. 4. ergo.

¶ Quarto arguitur. Saltem creatura poterit conservari per aliquod tempus sine actione Dei, quod quidem probò sic; nam res creata à Deo, & ab illo producta, necessario manet per aliquod tempus, ita ut implicet contradictionem oppositum. ergo in illo tempore non eget diuina actione, ut conservetur à Deo. Consequentia probatur. Quia si esset necessaria actio Dei, ut perseveraret per illud tempus,

actio Dei productiva alicuius effectus extrinseci, qualis est actio conservativa, esset necessaria, quod manifestè est falsum; nam Deus quidquid producit ad extra, non necessario, sed libere producit. Antecedens verò probatur; nam res producta à Deo, producit in instanti, & ita in illo instanti habet esse, & ita implicat contradictionem, quod in eodè instanti habeat non esse, aliàs. n. idè haberet esse, & non esse in eodem instanti, & non potest definire esse in instanti immediato; nam non dantur duo instantia immediata. ergo necessario debet durare per aliquod tempus; nam inter quælibet duo instantia, mediat tempus.

¶ Quintò arguitur. Quoniam si aliqua ratione non posset creatura conservari in esse sine actione Dei, maxime, quia Deus est primum ens, & primum esse, & esse per se, à quo debet pendere omne esse per participationem: hæc autem ratio nulla est. ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor probatur. Quia Sol est primum lucidum, & lucidum per se, tamen potest esse de potentia Dei absoluta aliquod lucidum, quod non pendeat in luce à Sole; nam in hoc nulla est implicatio, & ignis est primum calidum, & est per se calidus, tamen potest esse in rerum natura de potentia Dei absoluta aliquod calidum, quod non pendeat ab igne. ergo illa ratio nulla est.

¶ In oppositum est, Nā, ut sæpe dictum est, Deus est ipsum esse per essentiam, & primum ens. ergo non potest esse in rerum natura aliquod esse, quod non pendeat in sui productione, & conservatione ab esse diuino, & ab esse per essentiam.

¶ Conclusio articuli fit. Deus (qui est ipsum esse) etiam de potentia sua absoluta non potest communicare creaturæ, quod eius conservatione in esse non indigeat. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis in locis citatis pro conclusione huius quæstionis, ubi hoc aperte significatur, præcipue in illo loco Sapientie 11. *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses, aut quod a te vocatum non esset, conservaretur?* Quia in isto modo dicendi interrogatiue, significatur impossibilitas; & idem probatur ex locis Sanctorum adductis, in quibus etiam significatur ista impossibilitas. ergo.

¶ Secundò probatur conclusio ex doctrina D. Thom. in locis citatis in eadem conclusione, & in speciali in 1. par. quæst. 104. art. 1. ad secundum, hoc asserit D. Thom. cum dicit, *Quod Deus non potest communicare alicui creaturæ, ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare, quod non sit causa illius; in tantum enim creatura indiget conservari à Deo, in quantum esse est effectus, qui dependet à causa essendi, &c.* Et idem docet idem Angelicus Doctor in quæstione illa quinta de potentia, artic. 2. ubi eandem veritatem ex professo definit. ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio. Quia implicatio contradictionis est, quod Deus faciat duo contradictoria vera, ut constat. sed in hoc, quod Deus faciat aliquid, quod eius conservatione non indigeat, manifestè ponuntur duæ contradictoriæ veræ. ergo. Consequentia est bona. Minor probatur; nam in hoc, quod dicitur, quod non indiget diuina conservatione, ponitur non esse creatum & causatum, in hoc verò, quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur creatum & causatum, ut constat. ergo ponuntur duæ contradictoriæ veræ. Confirmatur argumentum. Dicere enim quod non indiget diuina conservatione, est dicere quod Deus non est causa illius, ut constat: at implicatio contradictionis est, quod diuinum esse amplissimum, & universali-
Q 3 mum

num non sit causa totius entis, & perfectionis. ergo.

Quartò probatur conclusio. Implicatio contradictionis est, quòd aliquid acquirat esse à principio suæ productionis, & quòd Deus nò producat illud esse, cum Deus sit ipsum esse, & primum esse. ergo implicatio contradictionis est, quòd aliquid conseruetur in esse sine actione Dei, qui est ipsum esse, & primum esse. Probatur consequentia. Quia conseruatio in esse, nihil aliud est, quam continuatio productionis, qua Deus producit esse, ut iam supra dictum est, & omnes rationes adductæ pro conclusione questionis probant istam conclusionem. Itaque Deus taliter est conseruator rerum in esse, quòd implicat contradictionem, quòd aliquid sit in rerum natura, & non conseruetur à Deo. Vnde ad argumenta facta in principio articuli respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quòd etiam est primum huius questionis, & vndecimum questionis principalis & radicalis respondetur, concessio antecedenti, negando consequentiam. Ratio differentie est: Quia creatura seu agens creatum propter suam limitationem & finitatem potest producere effectum æqualis perfectionis, qui quidem conseruetur sine dependentia à tali causa, cum habeat æqualem perfectionem cum causa sua, & hoc prouenit ex imperfectione causæ. Deus autem propter suam maximam perfectionem & immensitatem nò potest producere effectum æqualis perfectionis, ut infra dicemus art. 3. & ita non potest producere effectum, qui possit esse in rerum natura sine dependentia, qua pendeat ab ipso Deo. Secundo dicendum est, quòd creatura, seu agens creatum, ut diximus questione præcedenti, non producit esse, nisi in virtute Dei, & ut instrumentum Dei. Et ita creatura potest conseruari in esse sine ordine ad tale instrumentum: Deus verò est causa propria ipsius esse, & ita res non potest conseruari in esse sine ipso Deo. Et denique potest esse creatura, à qua solum pendeat effectus in fieri, & non in esse, ut dicemus in articulo tertio. Cæterum non potest esse aliqua creatura, quæ non dependeat à Deo in fieri, & in esse, & conseruari.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur negando minorem. Et ad probationem minoris respondetur, quòd quamuis ordo ad ipsum Deum non sit intrinsecus & essentialis creaturæ, & ita essentia creaturæ possit optimè intelligi sine ordine ad ipsum Deum; tamen ordo ad ipsum Deum est intrinsecus, & essentialis creaturæ existenti. Et ideo D. Thom. 1. par. quæst. 44. artic. 1. ad primum, dicit, *Quod quamuis habitudo ad causam non inret definitionem entis, quæ est causatum, tamen sequitur ad ea, quæ sunt de eius ratione, quia ex hoc, quòd aliquid per participationem est ens, sequitur quòd sit causatum ab alio, unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit visibilis.* Et idem docet quæst. 7. de potentia, art. 9. ad quintum, ubi dicit, *quòd realis habitudo ad Deum naturaliter sequitur ad productionem creature.* & quodlib. 7. artic. 9. vnde implicatio contradictionis est, quòd sit creatura in rerum natura, & non dependeat in suo esse ab ipso Deo.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur dupliciter. Primum cum D. Tho. q. 5. de potentia art. 1. ad primum, *Quòd aliquid maius est, non indigere conseruari ab alio, quam creare; nam creare est aliquid causare, non indigere alterius conseruatione, est non habere causam, aliquid vero maius est, non habere causam quam causare aliquid, & ita secundum istam sententiam negatur maior.* Secundo respondetur cum eodem D. Thom. ibidem negando minorem.

Et dicimus, quòd est omnino improbabile, quòd creare possit communicari alicui creaturæ, præcipue ut causæ principali.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quòd creatura, nec per modicum tempus potest conseruari in rerum natura sine actione Dei, & influxu illius, sicut nec lux conseruatur in aere per modicum tempus, sine influxu illuminantis, & hoc conuincunt omnes rationes. Et ad argumentum ibi factum, respondetur quòd res quæ producitur, necessario manet per aliquod tempus necessitate suppositionis, non tamen necessario, simpliciter & absolute. Et ita etiam actio Dei est necessaria, non simpliciter & absolute, sed ex suppositione, quòd non est inconueniens; nam Deus, supposito quòd voluit producere creaturam, necessario debet velle conseruare illam per aliquod tempus. Est optimum simile. Deus enim absolute non necessario vult creare animam: tamen ex suppositione, supposito quòd vult producere hominem, necessario debet velle producere animam, & ita nò colligitur, quòd sine actione Dei conseruetur res in esse, nec per breve tempus.

¶ Ad quintum argumentum articuli, concessio maiori, negatur minor. Et ad probationem minoris respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Ratio differentie est elegantissima, nam Sol est primum in ratione determinata & particulari lucidi, & lux, quæ est ratio determinata, conuenit ei per se, & iurem est de igne respectu caloris, hæc autem ratio, quoniam particularis est, potest inueniri in aliquo effectu sine ordine ad primum lucidum, & ad primum calidum, quoniam ista ratio inuenta in illis effectibus, reduci potest tunc, & debet ad principium primum vniuersalius, quòd est ipsum esse, in quo reperiuntur omnes rationes essendi, & ista ratio etiam particularis maxima cum eminentia & perfectione. Cæterum Deus habet rationem vniuersalissimam essendi; & est principium vniuersalissimū essendi. Et ita implicatio est, quòd aliquid habeat esse sine dependentia ab isto vniuersalissimo esse, præcipue quoniam non reperitur ratio essendi in aliquo alio principio sub eminentiori ratione. Ex dictis in hoc articulo, soluitur primum argumentum huius questionis, quòd est vndecimū questionis principalis.

¶ Ad secundum argumentum huius questionis vndecimæ.

ARTICVLVS II.

Virum conseruare res in esse, sit ita proprium Dei, quòd creatura nullo modo possint concurrere ad conseruationem, nec concurrant de facto.

ET videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primò arguitur argumento secundo huius questionis. Nam illud quòd est proprium Dei, non potest conuenire creaturis, cum Deus sit alterius ordinis, & rationis ab ipsis creaturis, sed Dei proprium est conseruare res in esse. ergo non potest conuenire creaturis. Minor probatur ex dictis in præcedenti questione, quoniam proprium Dei est producere ipsum esse. ergo proprium est Dei conseruare res in esse, quia (ut iam diximus) cuius est producere res in esse, est etiam conseruare illas in esse.

¶ Confirmatur primò argumentum omnibus argumentis adductis in præcedenti questione, præcipue

Ad secundum argumentum huius questionis vndecimæ, est articulus secundus.

cipue articulo primo, ad probandum, quod creatura non potest concurrere ad producendum actum essendi effectiue; nam illa eandem vim habent ad probandum, quod non possit concurrere ad conseruationem rei in esse; nam (vt diximus) conseruatio rei nihil aliud est, quam continuatio productionis illius in esse. Confirmatur secundo. Nam rationes factæ pro conclusione quæstionis, videntur conuincere, quod sit proprium Dei conseruare res in esse, cum Deus sit ipsum esse per essentiam, ac subinde hoc non potest conuenire creaturæ.

¶ Secundo arguitur ex doctrina D. Thom. 3. p. quæst. 13. art. 2. vbi ait Angelicus Doctor, *Sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere, quia etiam solus eas in esse conseruat, ne in nihilum decendant*: vbi aperte dicit, quod solus Deus creaturas in esse conseruat. ergo creatura non concurrat ad conseruationem rerum in esse. Confirmatur argumentum ratione. Nam si creaturæ concurrunt effectiue ad conseruationem rerum in esse, sequitur, quod ipsæ creaturæ conseruentur amittant esse, si auferatur concursus secundarum causarum. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Quia per suum concursum causæ secundæ conseruant esse. ergo illo ablato amittunt esse. Falsitas consequentis probatur, nam si amittunt esse. ergo vertuntur in nihilum, ac subinde creaturæ concurrunt ad annihilationem, quod est contra D. Thom. in loco immediate citato.

¶ Tertiò arguitur ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 104. art. 1. vbi ait, *Quod si aliquod agens non est causa formæ, in quantum huiusmodi, non est per se causa esse, quod consequitur ad talem formam, sed nulla creatura potest esse causa actus essendi alterius in quantum huiusmodi; nam aliàs esset causa propriæ existentie, ergo nulla creatura potest esse causa existendi alteri, & per consequens nec potest illam conseruare*. Confirmatur ex doctrina D. Thomæ in prima par. quæst. 45. artic. 5. ad primum, vbi docet, quod sicut hic homo participans humanam naturam, non causat absolute humanam naturam, in altero, ita nullum ens creatum, quia participat ipsum esse, poterit producere aliquod ens absolute, sed solum poterit illud causare quantum ad fieri in hoc, vel in illo. ergo nulla creatura poterit concurrere ad conseruationem esse alterius creaturæ. sed solus Deus illud conseruat.

¶ Quartò arguitur. Ex opposita sententia sequitur, quod aliqua creatura possit effectiue concurrere, saltem de potentia Dei absolute, ad conseruationem Angeli, vel animæ. Consequens autem est falsum. ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis probatur. Nam etiam de potentia Dei absolute, non potest creatura concurrere ad productionem esse talis creaturæ, incipit enim per creationem, & creatura nec instrumentaliter potest concurrere ad creationem in sententia D. Thom. ergo non potest concurrere ad conseruationem illius in esse. Probatur consequentia; nam conseruatio illius in esse nihil aliud est, quam continuatio creationis. Sequela verò probatur. Iam enim creatura potest concurrere ad conseruationem in esse, ita quod non est implicatio ex hac parte, & ex alia parte Angelus, vel anima iam est in rerum natura, vt agens creatum possit habere actionem. ergo potest concurrere instrumentaliter ad conseruationem rei spiritualis in esse, saltem de potentia Dei absolute.

¶ In oppositum est. Quia aliquæ creaturæ conseruant res in esse, vt diximus in eodem secundo argumento huius quæstionis, siquidem aliquæ creaturæ concurrunt effectiue ad producendum actum essendi. ergo.

¶ In hac difficultate, Doctores citati in quæstione præcedenti art. 1. qui dicunt, quod esse est ita proprius effectus Dei, quod à solo Deo producit, excludendo omnem mediam causam effectiuam, etiam dicunt, quod causæ particulares solum habent disponere, & determinare subiectum, vt sit aptum, susceptiuum actus essendi per ipsam formam, & Deus solus est, qui existentiam causat effectiue, & hoc etiam asserunt in generatione equi, & in omnibus generationibus, vt videre est loco ibi citato, & ita non solum illud asserunt, quando producit ens in quantum ens per creationem, tunc enim manifestum est, quod esse à solo Deo producit, sed etiam quando producit tale esse per generationem: Isti (inquam) authores consequenter debent dicere, quod ad conseruandam quamcunque rem in esse, non potest concurrere creatura aliqua effectiue, siquidem (vt diximus ex D. Thoma) conseruatio rei in esse nihil aliud est, quam continuatio productionis in esse, vnde si ad producendum esse cuiusunque rei non potest creatura concurrere effectiue, nec ad conseruationem illius in esse. Et debent dicere, quod sicut ad productionem actus essendi, cum producit etiam per generationem, creatum agens, scilicet generans, solum concurrat dispositiue & determinando, ita ad conseruationem rei in esse, eadem enim ratio est de vno, atque de altero. Nihilominus tamen isti authores in eadem prima parte, quæst. 104. artic. 2. coacti doctrina D. Thom. in eodem artic. mutant sententiam, quantum videtur. Asserunt enim ibidem, quod si esse consideretur absolute, quatenus per illud creaturæ sunt extra nihil, solus Deus conseruat esse rerum creatarum, quia eadem est ratio virtutis potentis creare, producendo ex nihilo, & potentis seruire, ne in nihilum reuertatur: si verò esse rerum consideretur determinatè, & receptum, res conseruantur à Deo mediantibus causis secundis, & ita concedunt, quod causæ vniuersales conseruant esse hominis, & esse equi, cum tamen in alio loco nunquam concedant, quod aliquod agens creatum cõcurrat effectiue ad actum essendi, sed solus Deus.

¶ Ad explicationem huius difficultatis, supponenda sunt omnia, quæ dicta sunt quæstione præcedenti per totam, præcipue tamen articulo primo, & secundo, sunt enim quàm maximè necessaria omnia illa ad explicationem huius difficultatis. Supponendum etiam est cum D. Thom. 1. par. quæst. 104. art. 2. quod dupliciter rem aliquam in esse conseruat: vno modo indirectè & per accidens, per hoc quod remouet & impedit actionem corruptentis, & isto modo multa sunt in rebus corporalibus conseruatua rerum; nam multa sunt, quæ impediunt actiones corruptentium, sicut sal impedit carnes à putrefactione, & idem est de alijs: & de hoc non loquimur in presenti. Alio modo directè & per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut à causa, dependet esse effectus, & hoc modo disputatur in presenti. Quo posito fundamento, sit.

¶ PRIMA conclusio. Agens creatum potest concurrere ad conseruationem rerum in esse, imò de facto aliquando concurrat. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur.

¶ Primò probatur ex doctrina expressa D. Thomæ. Quia in 1. par. quæst. 104. art. 1. expressè docet, quod quando effectus non recipit impressionem agentis secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, tunc effectus dependet à causa, non solum in fieri, sed etiam in esse, & in conseruari. sed potest contingere, quod effectus non recipiat impressionem agentis secundum eandem rationem, vt constat, & ita potest concurrere ad conseruationem,

Prima conclusio.

nem, quod explicabitur amplius in secunda parte conclusionis. & idem docet articulo secundo eiusdem questionis per totum, præcipue tamen in solutione ad secundum, ubi dicit, *Quod cum propria causa sit conseruatiua effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectus præstare potest, quod sit causa sui ipsius, ita etiam nulli effectus præstari potest, quod sit sui ipsius conseruatiuus, potest tamen ei præstari, quod sit conseruatiuus alterius.* Et idem docet in multis alijs locis.

¶ Secundo probatur. Quia agens creatum potest concurrere effectiue ad producendum actum essendi, vt definiuimus in questione præcedenti artic. 1. in prima conclusione. ergo agens creatum potest concurrere effectiue ad conseruationem rei in esse; nam conseruatio rei in esse, nihil aliud est, quam continuatio productionis rei in esse. Hæc pars est manifesta; & explicabitur amplius in secunda parte huius conclusionis, & in explicatione, & probatione illius. Nam si aliquando creatura concurrat ad conseruationem rei in esse, euident est, quod potest concurrere, tenet enim consequentia ab actu ad potentiam.

¶ Secunda pars huius questionis probatur primo ex doctrina D. Thomæ in locis citatis in primo argumento pro prima parte huius conclusionis; nā in illo primo argumento expresse dicit D. Thom. *Quod quando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, vt in agentibus, quæ non agunt simile secundum speciem, agens est causa, non solum fieri, sed essendi: ac subinde conseruationis rei in esse, & apponit D. Thomas exemplum in corporibus cœlestibus.* Et in artic. 2. expresse dicit. *Inuenitur etiam, quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse: cum enim sunt multe cause ordinate, necesse est, quod effectus dependeat primo quidem & principaliter a causa prima. secundario vero ab omnibus causis medijs. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conseruatiua, secundario vero omnes cause mediæ, & tanto magis quanto causa fuerit altior, & prima causa proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus attribuitur conseruatio, & permanentia rerum, sicut Philosophus dicit 1. 2. Metaphysicæ, &c. & concludit D. Thom. sic igitur dicendum est, quod Deus conseruat res quasdam in esse mediantibus aliquibus causis.*

¶ Et ad primum dicit, quod Deus immediate omnia creauit. sed in ipsa rerum creatione ordinem rebus instituit, vt quædam ab alijs dependerent, per quas secundario conseruarentur in esse, præsupposita tamen principali conseruatione, quæ est ab ipso. Et idem docet in innumeris alijs locis, ergo.

¶ Secundo probatur hæc pars. Nam (vt constat ex iam dictis in doctrina D. Thomæ) aliquod agens est in rerum natura, quod est causa, non solum fieri, sed etiam essendi rei, vt patet de agente quod producit effectum, qui non adæquat virtutem causæ, vt corpus cœleste. ergo tale agens conseruat rem in esse, & a tali agente pendet effectus in esse. Probatur consequentia; nam effectus, vt effectus est, pendet a sua causa, sed est effectus quantum ad esse. ergo.

¶ Confirmatur argumentum, quoniam, vt dicemus in articulo sequenti, effectus causæ æquiuocæ dependet a sua causa non solum in fieri, sed etiam in conseruari. sed dantur de facto in rerum natura aliquæ causæ æquiuocæ, vt Sol, & corpora cœlestia. ergo effectus pendet ab illis in fieri, & in conseruari.

¶ Sed explicandum est in particulari, qui sunt effectus, qui dependent ab agente creato in sui con-

seruatione: qui verò non dependent.

A ¶ In cuius rei explicationem dico primum, quod effectus producibiles ex natura sua per creationem, non pendent in sua conseruatione ab aliquo agente creato, nisi a solo Deo, saltem de lege ordinaria. Et huius rei ratio est manifesta; nam tale esse non est producibile, nisi per creationem. ergo non potest conseruari ille effectus, nisi per eandem creationem; nam conseruatio rei, nihil aliud est, quam eius productio continuata. Tunc ultra: sed ad creationem non potest concurrere aliqua creatura, etiā vt instrumentum Dei, vt in questione præcedenti diximus, ex doctrina Angelici Doctoris. ergo nec ad conseruationem talis esse. Dixi (saltem de lege ordinaria) nam de potentia Dei absoluta loquendo, disputabitur infra in solutione ad vltimum huius articuli. Dixi etiam in conclusione, quod effectus producibiles ex natura sua per creationem, non pendent in sua conseruatione ab agente creato. Aduertendum enim est cum Caietano prima parte quæst. 104. art. 2. circa solutionem ad primum, quod res sunt in duplici ordine: quædam sunt, quibus conuenit per se creari: quædam, quibus conuenit per accidens, per se autem conuenit, non quia exigant, quod creentur, sed quia exigunt, quod si fiunt, eorum factio sit creatio, per accidens verò creantur, quæ possunt fieri per creationem, & per aliam viā, & in his, quæ per se creantur, verum habet infallibiliter, & necessario, quod eadem actio sit creatio, & conseruatio, talia autem sunt substantiæ immateriales, & vniuersaliter ingenerabilia. Ea verò, quæ per accidens creantur, non oportet a solo Deo conseruari, & in his conseruatio non est necessario creatio. Imaginandum est enim, quod Deus creādo leonem, supplet vicem omnium mediarum causarum, quoad hoc, quod est dare illi esse: sed statim ac dedit illi esse, definit supplere vicem aliarum causarum respectu illius leonis, & facit vnamquamque causam in suo ordine habere influxum super illum, ac si fuisset ab eis productus. Et sic Deus in suo ordine cum alijs medijs causis conseruat hunc leonem, quem tamen solus creauit, & hoc aperte videtur dicere D. Thom. in illa solutione, cum dicit, quod Deus immediate omnia creauit, sed ordinem instituit, vt quædam ab alijs dependerent, a quibus conseruarentur. Vide Caietanum ibidem.

D ¶ Dico secundò. Alij verò effectus producibiles per generationem, dependent in conseruatione sui esse a suis causis non vniuocis, & quæ non imprimunt suam formam in effectu secundum eandem rationem, vt hæc inferiora pendent in sua conseruatione a corporibus cœlestibus, & a Sole.

¶ SECUNDA conclusio. Causæ creatæ, vt corpora cœlestia, conseruant res alias creatas in esse virtute Dei. Hæc conclusio probatur.

Secunda conclusio.

¶ Primò probatur. Quoniam D. Thom. in loco immediatè citato expresse docet, quod Deus est, qui conseruat res in esse mediantibus causis secundis, causæ verò secundæ operantur in virtute primæ causæ, vt constat. ergo causæ secundæ conseruant res in esse in virtute Dei.

E ¶ Secundo probatur. Nam, vt definitum est in questione præcedenti, artic. 2. conclusione secunda: nullum agens creatum concurrat ad producendum actum essendi, nisi in virtute Dei, qui est ipsum esse per essentiam. ergo nullum agens creatum potest res conseruare in esse nisi virtute Dei. Probatur consequentia; nam conseruatio rei in esse, nihil aliud est quam continuatio productionis actus essendi. Confirmatur argumentum, & explicatur in agentibus creatis, a quibus effectus pendent in fieri, & in conseruari, vt in Sole, & in corporibus cœlestibus, nam ita

ista agentia, vt dictum est ibidem, respectu actus essendi habent se veluti instrumenta concurrentia in virtute Dei, qui est ipsum esse. ergo respectu conseruationis (quæ nihil aliud est, quam continuatio productionis in esse) agens creatum, quantumuis supremum, habet se veluti instrumentum, & agit in virtute Dei.

¶ Aduertendum tamen est circa istam conclusionem, quod ista agentia, quæ conseruant res in esse virtute diuina, habent rationem instrumenti diuini in ordine ad conseruationem: nihilominus tamen habent modum causæ secundæ, & agentis quod. Itaq; excogitandum est, quod sicut dictum est quæstione præcedenti, art. 3. in prima & secunda conclusione, quod agentia creata respectu actus essendi sūt instrumenta concurrentia in virtute Dei; nihilominus tamen habent modum causæ secundæ, & agentis quod, quoniam habent virtutem per modum permanentis: ita dicendum est, quod ista agentia creata, a quibus pendent effectus in fieri, & conseruari, sūt instrumenta diuinæ virtutis respectu conseruationis rerum in esse, habent tamen modum causæ secundæ, & agentis quod. Vide omnia dicta ibidem, & hæc omnia infra, art. sequenti amplius declarabuntur.

¶ Igitur considerandum est, quod Deus (qui est ipsum esse per essentiam) ac subinde supremus rex per naturam in ratione entis, & rex supremus gloriæ, id est, totius entitatis & perfectionis, regit & gubernat omnia entia in ratione entis, producendo & conseruando illa per suam entitatem, & virtutem propriam, & quædam quidem producit, & conseruat immediate per se ipsum, vt Angelos, cœlos, & alia incorruptibilia, quæ sunt maximè perfecta in esse naturali entitatu: alia verò producit, & conseruat, mediantibus alijs naturis perfectioribus, sicut rex quædam gubernat, & regit immediate per se ipsum, alia verò, mediantibus alijs, quibus tribuit hanc dignitatem. Et, sicut diximus supra, ex quæstione quinta de veritate artic. 9. in corpore, quod Deus voluit perfectionem lux bonitatis, secundum quod possibile erat, creaturæ communicare, diuina autem bonitas duplicem habet perfectionem, vnā secundum se, prout omnem perfectionem eminenter in se continet, aliam, prout insluit in effectus. & est causa rerum. Et ita voluit, quod creatura non solum à Deo haberet esse, sed etiam quod largiretur esse creaturis. Non dissimiliter in proposito dicendum est, quod Deus non solum voluit conseruare res in esse, sed etiam tribuit ipsis rebus virtutē quandam veluti instrumentariam conseruandi res in esse, & etiam istæ res habent modum causæ secundæ, & agentis quod. Ex dictis omnibus in his conclusionibus sequitur conclusio responsiua ad quæstionem principalem.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Proprius effectus Dei est, conseruare res in esse, sicut diximus supra quæstione præcedenti, quod esse est proprius effectus Dei. De quo vide dicta ex Caietano in loco immediate citato circa finem vltimæ conclusionis quæstionis. Et probatur conclusio.

¶ Quia, vt diximus ibidem, proprius effectus Dei est producere esse, quoniam cum Deus sit ipsum esse, nihil omnino producit esse, nisi Deus, vel creatura in virtute Dei. sed nihil potest conseruare res in esse, nisi Deus: & creaturæ, si conseruat res in esse, illud habet in virtute Dei. ergo Deus est propria causa conseruationis rerum in esse, & conseruatio rerum in esse est proprius effectus Dei. Itaque idem dicendum est de conseruatione rerum in esse, & de productione rerum in esse, quæ quidem conseruatio nihil aliud est, quam continuatio illius produ-

ctionis, qua producitur res in esse. Et sicut productio luminis est proprius effectus Solis, & similiter conseruatio luminis in aere, quoniam conseruatio nihil aliud est, quam continuatio productionis illius; ita etiam conseruatio rerum in esse est proprius effectus Dei; nam sicut Sol est lucidus per essentiam, & primum lucidum: ita Deus est esse per essentiam, & primum esse. Quibus positis respondetur ad argumenta facta in principio articuli.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est secundum huius quæstionis, respondetur, quod, vt iam diximus, illud quod est proprium, taliter quod distinguitur contra commune, excludendo omnem causam mediam; non potest competere alicui creaturæ. Cæterum, quando est proprium, vt distinguitur contra alienum, & quod per aliud inest, non excludit aliam causam. In proposito verò, conseruatio rerum in esse est effectus proprius Dei, accipiendo proprium secundo modo, quoniam Deo per suā essentiam conuenit habere virtutem ad producendum esse, & conseruandum illud, & quidquid producit esse, vel illud conseruat, habet in virtute Dei. Sicut dicitur proprius effectus Solis, illuminare & producere lucem, & proprius effectus ignis, calor, quia Sol per seipsum producit lucem, & ignis calorem, & quidquid producit lucem vel calorem, illud habet in virtute Solis, vel ignis.

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod illa argumenta ibi soluta sunt: nā sicut habent eandem vim contra primam conclusionem huius articuli, ita habent eandem solutionem.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod iam explicatum est, quo modo sit proprium Dei, conseruare res in esse. Ex hoc enim, quod Deus sit ipsum esse per essentiam, solum colligitur, quod ipsum esse, & conseruatio illius sit proprius effectus Dei, quoniam nihil producit, vel conseruat esse, nisi in virtute Dei.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod ipse D. Thom. se explicat in illo loco: dicit enim non absolute, quod Deus solus res in esse conseruat, sed quod Deus solus eas in esse conseruat, ne in nihilum decendant, itaque vult dicere quod sola conseruatio Dei, induit rationem annihilationis, non tamen dicit D. Thom. quod aliæ res non conseruant alias in esse, nam non conseruatio aliarum rerum, non induit rationem annihilationis, sed corruptionis, quod explicabitur amplius in vltimo articulo huius quæstionis.

¶ Ad confirmationem respondetur idem, quod si causæ, quæ conseruant res in esse, auferant suum concursus, amittunt esse res conseruatæ, non tamen taliter, quod in nihilum decendant, sed corrumpuntur.

¶ Ad tertium argumentum articuli, quod aliqui existimant difficile, respondetur pro nunc vsque ad sequentem articulum, quod agens creatum conseruat res in esse, non quidem virtute propria, sed virtute diuina, & vt Dei instrumentum, & ad hoc non est necessarium, quod sit causa existentie alterius in quantum huiusmodi, sed satis est, quod causet formam vt sic, in qua quidem imbibitur tanquā vltimum complementum, & vltima actualitas actus essendi: nam actus essendi, facit vnum integrum, & totalem terminum productionis, & computatur, p eodem cum ipsa forma. Vnde, qui causat ipsam formam vt sic, causat ipsum esse, vt est actus imbibitus in ipsa forma. De quo in artic. sequenti.

¶ Ad quartum argumentum huius articuli, est dubium optimum, an aliquod agens creatum possit effectiue concurrere ad conseruationem Angeli, vel animæ in suo esse, saltem de potentia Dei absoluta.

Dubium optimum.

lura. Et idem est de alijs rebus, quæ per se producuntur per creationem. Et videtur vera pars affirmatiua. Primò arguitur argumento factò in illo quarto argumento. Quia creatura potest concurrere effectiue vt instrumentum Dei ad conseruationem rei in esse: & ex alia parte iam Angelus, vel anima est in rerum natura, circa quem, vel quam possit habere operationem instrumentalem. ergo potest creatura concurrere ad conseruationem harum rerum.

¶ Confirmatur argumentum, & explicatur. Nam creatura non potest concurrere vt instrumentum diuinæ virtutis ad creandum, secundum sententiã D. Thom. quoniam in creatione non præsupponitur aliquod subiectum, circa quod possit esse actio instrumentalis creaturæ. sed circa conseruationem harum rerum potest habere actionem; nam iam res habet esse in rerum natura per creationem. ergo potest creatura concurrere instrumentaliter ad harum rerum conseruationem.

¶ Secundò arguitur. Quoniam (vt diximus in præcedentibus in prima conclusione huius articuli, circa finem) quamuis equus, vel leo producat a principio per creationem; nihilominus tamen equus, vel leo postea potest conseruari per corpora coelestia. ergo quauis anima vel Angelus a principio producat per creationem, postea tamen poterit conseruari per aliquam creaturam, tanquam per Dei instrumentum.

¶ Tertiò arguitur. Creatura, etiam corporea & materialis, potest habere actionem instrumentariam circa Angelum, vel circa animam, vt patet manifestè secundum opinionem probabilissimam Thomistarum, asserentium quod res etiam corporea potest concurrere effectiue vt instrumentum diuinæ virtutis ad iustificationem animæ vel Angeli, imò dicunt, quòd de facto ita contingit, quando homo iustificatur per sacramenta. ergo creatura, etiam corporea, potest constituere & ponere actionem aliquam circa animam vel Angelum iam existentem, quæ sit conseruatiua Angeli. Probatur consequentia ex paritate rationis.

¶ Quarto arguitur. Nam si Angelus non crearetur, sed produceretur per aliquam aliam actionem, scilicet per conseruationem alterius rei in ipsum, quod quidem fieri potest, vt definiunt multi Thomistæ. 3. par. quæst. 75. art. 4. imò D. Thom. ibidem, ad tertium, hoc videtur expresse dicere; tunc quælibet creatura posset concurrere ad conseruationem talis Angeli. ergo & modò potest. Consequentia videtur euidens, nam est eadem natura Angeli, & potest eodem modo dependere. Antecedens verò probatur. Quoniam si producit per conseruationem alterius rei in ipsum. ergo creatura potest concurrere ad illam productionem instrumentaliter; nam ad conseruationem vnius entitatis in alteram potest creatura concurrere, vt dicunt Thomistæ in eadem quæstione. Tunc ultra. ergo creatura potest concurrere ad illius conseruationem; nam qui potest concurrere ad productionem, potest concurrere ad conseruationem, cum conseruatio nihil aliud sit, quam continuatio productionis.

¶ In oppositum est primò. Nam in sententiã D. Thomæ, & omnium Thomistarum, in 1. par. 9. 45. art. 5. nulla creatura potest concurrere, etiam vt instrumentum diuinæ virtutis, ad creandum, & ad producendum ens in quantum ens. sed conseruatio Angeli & animæ nihil aliud est, quam creationis continuatio, vt iam diximus. ergo creatura non potest concurrere instrumentaliter ad conseruationem Angeli, vel animæ rationalis. Confirmatur argumentum. Quoniam creatura nullam actionem potest

habere circa Angelum iam productum, quæ sit conseruatiua illius in esse. ergo. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Quoniam ipse Angelus est forma quædam separata à materia, per seipsam subsistens, ad quam consequitur esse. sed non potest excogitari, quam actionem habeat tunc circa talem formam iam productam. ergo.

¶ Secundò arguitur. Equus, vel leo. quauis actu producat per creationem, & non per generationem, tamen ex natura sua est producibilis per generationem, & ita postquam creatur, relinquitur suæ naturæ, & induit naturam aliorum corruptibilium, quæ pendet in sui conseruatione à corporibus coelestibus. sed Angelus, vel anima rationalis, & alia huiusmodi, solum producuntur per creationem, & per creationem habent produci. ergo.

¶ Tertiò arguitur. Nam nulla creatura potest habere actionem instrumentariam, nisi præsupponatur subiectum, circa quod sit, vt constat ex doctrina D. Thomæ adducta quæstione præcedenti. sed in conseruatione Angeli, vel animæ non præsupponitur subiectum, circa quod sit ipsa actio creaturæ. ergo non potest concurrere creatura instrumentaliter ad conseruandum. Minor probatur; nam ipsa conseruatio Angeli, vel animæ est factiua, & productiua subiecti. ergo non præsupponitur subiectum. Propter hæc argumenta pro vtraque parte posita, hæc quæstio est difficilis, & non vidi illam disputatam in aliquo formaliter & expresse.

¶ In cuius rei expositionem, dicendum mihi videtur, quòd est probabile, quòd aliqua creatura potest concurrere instrumentaliter ad conseruandum Angelum vel animam rationalem, & alia huiusmodi ingenerabilia; longè tamen probabilius est oppositum. Prima pars probatur argumentis factis primo loco, quæ habent probabilitatem. Et hanc sententiam debent à fortiori tenere, qui dicunt, quòd creatura potest concurrere instrumentaliter ad creandum. sed etiam inter Thomistas, qui dicunt, quòd creatura non potest concurrere instrumentaliter ad creandum, videatur habere probabilitatem aliquam, quòd creatura possit concurrere instrumentaliter ad conseruandum rem per se producibilem per creationem. Quia (vt iam diximus) quamuis creatio & conseruatio talis rei non differant secundum substantiam, differunt tamen per suas rationes formales, creatio enim dicit nouitatem & inceptionem, quam non dicit conseruatio, & ita iam quodammodo præsupponitur res producta, circa quam possit esse actio conseruatiua, sicut quando creatur à Deo equus, creatura postea habet subiectum, circa quod possit habere actionem conseruatiuam. Secunda verò pars est longè probabilior. Nam argumenta facta secundo loco, maiorem habent probabilitatem.

Illa enim conseruatio, cum non distinguatur secundum substantiam à creatione, est productio entis in quantum ens, sed ad producendum ens in quantum ens non potest concurrere instrumentaliter creatura, cum sit necessaria virtus infinita. ergo creatura non potest concurrere instrumentaliter: nec ad creationem, nec ad continuationem creationis. Vnde ad argumenta facta in principio huius dubij respondetur, & primo respondetur ad primum argumentum.

¶ Ad primum argumentum, quod est quartum articuli, respondetur negando minorem. Dicimus enim, quòd quamuis Angelus sit in rerum natura, non præsupponitur aliquid, circa quod creatura possit habere operationem instrumentariam conseruatiuam, præsupponitur quidè aliquid, circa quod possit habere aliquam aliam operationem, non tamen operationem conseruatiuam; nam conseruatio est produ-

productio totius entis, & totius Angeli. Et ita quænis respectu aliarum actionum aliquid producat, non tamen respectu conseruationis, imò nihil potest præsupponi. Et per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod quamuis equus, vel leo producat a principio per creationem, tamen ex natura sua non est producibilis per creationem, & ita postea conseruatur in rerum natura, ut diximus, non ut res creabilis, sed ut res generabilis. Actio verò conseruatiua rei generabilis, non est creatio, nec continuatio creationis, sed actio quæ præsupponit aliquod subiectum, & ita creatura potest concurrere ad conseruationem talis rei: cæterum actio, per quam conseruatur res in esse, res (inquam) creabilis ex natura sua, cum sit continuatio creationis, est productiua totius entis, & ita nullum præsupponit subiectum. Vnde creatura non potest concurrere instrumentali-ter ad conseruationem talis rei.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod creatura etiam corporalis potest habere actionem instrumentariam circa Angelum vel animam, actionem (inquam) quæ præsupponat ex natura sua subiectum iam constitutum, & quæ sit productiua alicuius accidentis vel rei, quæ præsupponit subiectum, ut potest habere actionem instrumentariam ad iustificandum Angelum, vel producendum aliquid in eo iam existente, cæterum non potest habere actionem instrumentalem circa Angelum; constitutum & productiuam illius. Conseruatio verò Angeli est actio productiua illius, vel continuatiua productionis ipsius Angeli. Et ita non potest habere actionem instrumentariam circa conseruationem Angeli.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod si Angelus produceretur per conuersionem alterius rei in ipsum (quod quidem fieri potest de potentia Dei absoluta) ad productionem Angeli, posset concurrere creatura instrumentali-ter, quoniam posset habere actionem circa rem, quæ conuerteretur in ipsum Angelum, quæ quidem res præsupponitur iam constituta; cæterum circa ipsum Angelum iam productum non posset concurrere per actionem instrumentalem. Nam Angelus iam productus conseruatur per creationem, & per actionem productiuam totius entis, in quantum est, sicut ex natura sua est creabilis. Quod verò producat per conuersionem alterius rei in ipsum, est per accidens. Ex dictis in hoc dubio soluitur quartum argumentum huius articuli. Et ex dictis in toto articulo soluitur secundum argumentum huius quæstionis.

¶ Ad tertium argumentum huius quæstionis vndecimæ.

ARTICVLVS III.

Verum ratio D. Thomæ in 1. par. quæstione 104. articulo 1. adducta ad probandum quod Deus conseruet res in esse, sit bona.

Ratio autem est, quia effectus non adæquat virtutem causæ. Quam quidem rationem intendimus profundè explicare. Et videtur quod illa ratio non sit bona. Et ut argumenta suo ordine procedant, debemus arguere contra propositiones, quæ adducuntur à D. Thomæ in illa ratione, eo ordine, quo adducuntur ab illo.

¶ Primo arguitur contra primam propositionem

assumptam à D. Thomæ in hac ratione, quæ talis est. *Omnis effectus dependet a sua causa, ut est causa eius.* quæ fundamentalis est. Hæc propositio est falsa, ergo. Antecedens probatur. Quia à causa vniuocæ, ut causa est, non dependet eius effectus. Hæc enim est differentia, ut postea dicemus, inter causam vniuocam, & æquiuocam: quod à causa vniuocæ non pendet eius effectus, cum sit eiusdem rationis cum causa, bene tamen a causa æquiuocæ, quæ est diuersæ rationis. Confirmatur argumentum. Ut dicunt omnes Metaphysici, causa ut causa, & effectus in ratione effectus, sunt relatiua. ergo vnum non dependet ab alio. Probatur consequentia. Quia correlatiua sunt simul natura, & vnum non dependet ab alio.

¶ Secundo arguitur contra secundam propositionem, quæ assumitur in ratione, quæ talis est. *Aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, & non directe secundum esse: alia verò sunt causa sui effectus secundum fieri, & secundum esse.* Hæc autem distinctio agentium non est bona, ergo discursus non est bonus. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Omnis causa, quæcunque illa sit, quæ causat suum effectum quantum ad fieri, causat illum quantum ad esse; nam aliqua res fieri, nihil aliud est, quam esse acquirere, ergo. Confirmatur hoc argumentum. Ut diximus quæstione præcedenti, articulo secundo, omne agens creatum, quod producit aliquam formam, causat esse illius formæ, ergo omnis causa est causa non solum fieri, sed etiam essendi rei.

¶ Tertio arguitur contra aliam propositionem, quam assumit, scilicet, *Si aliquod agens non est causa formæ, in quantum huiusmodi, non erit, per se causa esse, quod consequitur ad talem formam.* Hæc propositio supponit, quod datur aliquod agens, quod non sit causa formæ, ut sic, hoc autem est falsum, ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Minor probatur. Omne agens, saltem naturale, quod inducit formam in materiam, agit directe & per se sibi simile, secundum formam, quæ agit. & per directè & per se agit ad formam effectus. Probatur consequentia, nam sola forma effectus est ratio assimilationis effectus ad causam, ergo agens directè & per se intendit & causat formam effectus, ac subinde omne agens in ratione agentis directè, & per se respicit formam effectus in ratione formæ. Confirmatur argumentum. Omne agens in ratione agentis constituitur per formam, ergo omne agens producit formam in ratione formæ, per quam effectus assimilatur ei.

¶ Quarto arguitur contra illam propositionem D. Thomæ, *Si aliqua duo sunt eiusdem speciei, vnum non potest esse, per se, causa formæ alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio vniuersalis.* Hæc propositio est falsa, ergo. Antecedens probatur multipliciter. Primo probatur antecedens. Deus est causa totius in quantum ens & actus essendi, ut diximus, tamen non est causa sui ipsius, nec actus essendi proprii, ergo illud assumptum est falsum. Maior constat. Quoniam proprium est Dei, creare, creatio verò est productio entis in quantum ens, ergo proprium est Dei producere ens in quantum ens. Secundo probatur antecedens. Genuum est causa formæ corporeitatis in his inferioribus, in quantum est talis forma; tamen non est causa suæ propriæ corporeitatis, ut constat, ergo. Probatur consequentia. Quia tota ratio, quare, quando agens est eiusdem speciei cum effectū, non est causa formæ, est, quia esset causa propriæ formæ. Tertio probatur antecedens. Agens vniuocum est illud, quod per se agit sibi simile in forma;

forma, ac similitudo vnus hominis ad alium est, secundum quod conuenit in natura speciei. ergo hic homo est causa per se naturæ specificæ. Confirmatur. Nam hic homo non tantum est causa generationis alterius hominis, sed etiam reigenitæ, & sui esse, vt patet ex quinto physicorum; nam de ratione generationis est, quod terminetur ad esse rei genitæ. ergo.

¶ Quinto arguitur contra illam differentiam, quam constituit inter causas, videlicet, *Quando naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, tunc fieri dependet ab agente, non autem esse; alius, sed si non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, sicut in agentibus, quæ non agunt simile secundum formam, tale agens potest esse causa formæ, non solum secundum quod acquiritur in hac materia, & ideo est causa, non solum fieri, sed essendi.* Hæc doctrina est falsa. ergo. Antecedens probatur multipliciter.

¶ Primo probatur tertio argumento huius questionis. Quoniam lux huius aeris est effectus lucis Solaris, recipiens impressionem agentis secundum eandem rationem, quæ est in Sole, tamen non solum fieri illius dependet à Sole, sed etiam esse. ergo illa differentia nulla est. Consequentia est bona. Maior est manifesta. *Lux enim aeris est eiusdem speciei cum luce Solari, vt docet D. Thom. quæst. 9. de verit. art. 7. ergo recipit impressionem agentis secundum eandem rationem, quæ est in Sole.* Minor verò probatur. Nam lux aeris dependet in fieri, & in conseruari à luce Solis, vt constat experientia, & docet illud D. Thom. in hoc articulo citato: ergo non solum fieri, sed etiam esse pendet à luce Solis. Confirmatur argumentum, Sol & aer, in quantum lucida, sunt eiusdem speciei, vt constat; nam lux est eiusdem speciei, tamen lucidum ostendendo Solem, est causa lucidi, quod est aer, non solum quantum ad fieri, sed etiam quantum ad conseruari; & esse, vt diximus. ergo ea, quæ sunt vnus speciei, vni potest esse causa formæ alterius per se, & idem argumentum potest fieri de gratia Christi, & nostræ, quæ sunt eiusdem speciei, tamen nostra gratia dependet à gratia Christi, non solum in fieri, sed etiam in esse.

¶ Secundo probatur antecedens. Quoniam calor causatus à Sole in aqua, conseruatur in illa, sicut calor causatus ab igne, tamen aqua non est nata recipere calorem secundum eandem rationem, quæ est in Sole, vt constat. ergo. Item lux producta ab igne in aere non conseruatur magis, quam lux producta à Sole, tamen aer est natus recipere calorem secundum eandem rationem, quæ est in igne. ergo illa differentia est nulla.

¶ Tertio probatur antecedens. Nam cælum est causa essendi hominum, & non solum fieri; nam homo dependet non solum in fieri, sed etiam in conseruari à cælo, tamen cælum non est causa formæ, ad quam sequitur esse. ergo male dicit ibi D. Thom. quod illud, quod non est causa formæ vni, non potest esse causa essendi illi. Minor constat; nam cælum non est causa animæ rationalis, quæ creatur à solo Deo.

¶ Quarto probatur antecedens. Quoniam etiam si aliquod agens sit causa formæ vt sic, non sequitur quod sit causa essendi; nam esse non est aliquid imbibitum intrinsecè & essentialiter in ipsa forma, vel propria passio illius. ergo non sequitur, quod causet esse.

¶ Vltimo; nam omne agens, etiam si æquiucum sit, est causa formæ in singulari, scilicet secundum quod hæc forma recipitur in hac materia. ergo nul-

lum agens est causa formæ vt sic, quod est contra doctrinam D. Thomæ.

¶ In oppositum est. Quoniam illa est ratio angelici Doctoris in loco citato. ergo est bona.

¶ Conclusio articuli sit, quod illa ratio D. Thomæ est optima, profundissima, & elegantissima. Eam ponit D. Thom. in loco ibi citato, & in quæst. 5. de potentia, ar. 1. & in alijs locis insinuat illam. Et probatur conclusio.

¶ Primo probatur conclusio. Nam hæc ratio D. Thomæ videtur insinuata in Sacris literis, in aliquibus locis iam citatis pro conclusione huius questionis. In illis enim significatur, quod propter plenitudinē diuini esse, cui nulla creatura potest adæquari, creaturæ dependent in esse, & in conseruari. Et specialiter hoc significatur ad Rom. 11. cum dicitur. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia* in illa particula (*in ipso sunt omnia*) conseruatio rerum in esse significatur. In illa vero particula (*per ipsum*) significatur, quod Deus est causa exterius totius esse, & ita præcedit, ad significandum, quod ex eo, quod est plenitudo totius esse in Deo, prouenit, quod omnia sint in Deo, id est, conseruentur à Deo. Et ad Hebræos primo, cum dicitur (*Potantque omnia verbo virtutis sue*) præcedit, qui, cum sit splendor gloria, & figura substantia eius, In quo significatur, quod in Deo est plenitudo totius perfectionis, & totius esse: præcedit (inquam) ad explicandum, quod ex hoc, quod in Deo est plenitudo totius esse, prouenit, quod conseruentur res à Deo in esse. ergo. Confirmatur hoc. Quoniam hoc ipsum significatur in testimonijs Sanctorum, & præcipue in testimonijs Dni Dionysij. Vide illa. ergo.

¶ Secundo probatur conclusio, explicando rationem D. Thomæ. Ad cuius expositionem notandum primo circa primam propositionem fundamentalem D. Thomæ: quod hoc debet esse certissimum, quod omnis effectus vt effectus est, dependet à causa sua, vt causa est, & hoc quidem constat primo ex definitione causæ, quæ habetur secundo physicorum; nam causa est, ad quam sequitur effectus, & à qua necessariò poudet effectus. ergo est imbibitum intrinsecè in ratione effectus, quod pendeat à causa sua. Secundo constat inductione, & quidem in causis formalibus, & materialibus manifestè apparet nam quocunque principio formali, vel etiam materiali subtrahito, statim res esse definit. Et idem est de causa efficiente; nam efficiens est causa rei, secundum quod formam inducit, vel materiam disponit, & ita eadem dependentia rei est ad efficiens, & ad materiam & formam, cum per vnum eorum ab altero dependeat. De causa verò finali etiam est idem iudicium, atque de causa efficiente; nam finis non est causa, nisi secundum quod mouet ipsum efficiens; igitur effectus vt effectus est intrinsecè & essentialiter dependet à causa sua vt causa est. Explicandum tamen est, an Deus sit causa essendi, vt explicemus, quomodo res dependent à Deo in conseruatione sui esse.

¶ Secundo, notandum est circa secundam propositionem assumptam, quod aliqua causa est sui effectus secundum fieri tantum, & non directè secundum eius esse. Dicitur in hac propositione (*directè*) quoniam, qui est causa effectus quantum ad fieri directè, est indirectè causa quantum ad esse, & fieri nihil aliud sit, quam esse acquirere. Itaque quamuis omnis effectus habeat à causa sua sufficienti, & fieri esse acquirere, aliquis tamen effectus est, cuius esse non causatur directè ab agente, sed fieri tantum, esse verò concomitanter. Et hanc propositionem explicat D. Thom. in artificialibus, & naturalibus.

turalibus; in artificialibus quidem; nam ædificator est causa domus, quantum ad eius fieri, non autem directè quantum ad eius esse; nam esse domus consequitur formam eius, & ita fieri domus solum pendet ex actione ædificatoris. In rebus vero naturalibus explicat tali ratione. Quoniam, si aliquod agens non est causa formæ in quantum huiusmodi, non erit causa per se esse, quod consequitur ad talem formam, sed erit causa secundum fieri tantum. Considerandum enim est, quod actus essendi non est effectus distinctus, qui producat per se seorsum separatus ab alijs effectibus, sed est actus imbibitus in omni forma & perfectione, tanquā vltima actualitas illius in ratione formæ & perfectionis, & ita dicitur, quod consequitur ad formam. Vnde agens, quod non producit formam, in quantum huiusmodi non est causa actus essendi, qui imbibitur in ipsa forma tanquam cōplementum illius. Si vero aliqua duo sunt eiusdem speciei, manifestum est, quod vñ non potest esse causa formæ alterius, in quantum est talis forma, alijs enim esset causa propriæ formæ, cum sit eadem ratio vtriusque, & ita est causa huiusmodi formæ, secundum quod est in materia, id est quod hæc materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causam secundum fieri tantum, sicut, cum ignis generat ignem, vel equus equum.

¶ Tertiò notandum, quod inferitur ex dictis, quod duplex est agens, & duplex effectus; nam, aliquando effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem, secundum quā est in agente, & tunc agens est causa effectus quantum ad fieri, non quantum ad esse; quod quidem contingit, quando agens producit simile secundum speciem, vel secundum eandem rationem vniuocā specificā, & talis causa dicitur causa vniuoca, vt cū ignis producit ignem. Aliquando verò effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, vt patet in agentibus, quæ non producant simile secundum speciem, sicut coelestia corpora sunt causa inferiorum corporum dissimilium, secundum speciem, & tale agens est causa formæ secundum rationem talis formæ, & non solum secundum quod acquiritur in hac materia: & ita est causa non solum fieri, sed essendi; nam si causat formam vt sic, causat esse, quod consequitur ad formam, & est imbibitum in ipsa tanquam vltima actualitas, & vltimum complementum illius, & talis causa dicitur causa æquiuoca. Ex quibus colligitur, quod quando effectus solum est effectus quantum ad fieri, solum, dependet à causa quantum ad fieri, & vt est effectus, si autem est effectus non solum quantum ad fieri, sed etiam quantum ad esse, tunc effectus dependet à causa quantum ad fieri, & quantum ad esse, & vt est effectus. Quibus positis, vis rationis D. Thomæ disponitur ad istum modum.

¶ Omnis effectus alicuius causæ, si est effectus in fieri & in esse, dependet in conseruatione sui esse à tali causa, sed omnis creatura est effectus dependens à Deo in fieri, & in esse, etiam si eleuatissima sit, ergo omnis creatura, quantumvis eleuata, eget conseruari à Deo, etiam directè. Consequentia est bona. Maior est manifesta ex primo notabili; nam effectus vt effectus est, dependet à causa sua, ergo si est effectus in fieri & in esse, dependet à causa sua in fieri & in esse. Minor probatur ex secundo & tertio notabili. Quia Deus taliter est causa eminentissima, quod nullus effectus est natus recipere impressionem illius secundum eandem rationem; imò de potentia Dei absoluta non potest Deus producere effectum sibi similem, sed semper excedit omnia creata & creabilia excessu quodam analogico,

& alterius rationis, ita vt Deus maneat Rex totius esse. ergo omnis creatura est effectus dependens à Deo in fieri, & in esse. Confirmatur hæc ratio. Nam aliquis effectus dependet à causa creata in fieri & in esse, quoniam non est omnino eiusdem rationis cum causa, vt patet manifestè de corporibus inferioribus, quæ pendent à corpore coelesti. Et de luce horum inferiorum, quæ pendet in fieri, & in esse à luce Solis. sed creatura magis distat à Deo, etiam si eleuatissima sit, & est minus eiusdem rationis cum illo. ergo omnis creatura pendet ab illo in esse & in fieri. Confirmatur secundò, & adhuc explicatur. Quia si aliqua causa creata est, à qua effectus pendeat, non solum in fieri, sed etiam in esse; ergo multo magis Deus est causa, à qua effectus pendet in fieri & in esse; nam est suprema causa, & prima causa, quæ est ipsum esse. Hæc omnia amplius declarabuntur in solutionibus argumentorum articuli.

¶ Ad primum argumentum articuli respondetur cum Caietano, 1. par. quæst. 4. art. 3. in solutione ad vltimum, quod effectus semper dependet à causa sua vt effectus est, formaliter loquendo, quod quidem etiam habet verum in causis vniuocis. Effectus enim causæ vniuocæ, si consideretur materialiter loquendo, & veluti per accidens, non dependet à causa vniuocā; nam forma effectus vniuoci non dependet à forma causæ. Non enim humanitas, quæ est in Petro, formaliter sumpta, dependet in esse, aut in fieri ab humanitate, quæ est in patre suo. Cæterum si consideretur effectus in ratione effectus formaliter, dependet à sua causa; effectus vero causæ vniuocæ, est effectus in fieri, non in esse. Et ita explicat D. Dionys. cap. 5. de diuinis nominib. dicentem, *Quid causa & causatum sunt diuersi ordinis & rationis formaliter, quoniam vnum pendet ab alio, & dicit, quod hoc intelligitur etiam in causis vniuocis producentibus effectus materialiter eiusdem rationis. Et ita semper est verum, quod effectus in ratione effectus dependet à causa sua, vt causa est.*

¶ Ad confirmationem respondetur cum eodem Caietano ibidem, quod causa & causatum dupliciter sumi possunt: vno modo pro relationibus, quæ inueniuntur in causa & causato, & si ita consideretur, causa & effectus, sunt simul natura & cognitio, ne, & vnum non dependet ab alio. Alio modo sumi possunt pro rebus ipsis absolutis, pro re quæ est ratio causandi, & similiter pro re seu forma, quæ causatum sortitur à causa, & secundum istam rationem effectus vt effectus est pendet à causa, & non sunt simul natura & cognitio, sed causa est prius natura, & est illud, ad quod sequitur effectus.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur cum Caiet. 1. par. quæst. 104. art. 1. quod omnis causa, quæcumque illa sit, quæ causat effectum quantum ad fieri, causat etiam eum, quantum ad esse, propter argumentum ibi factum, non tamen causat ipsum esse formæ directè; sicut directè, & per se non respiciatur forma effectus à tali agente. Et ita D. Thomas solum dicit, quod *aliquid agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, & non directè secundum esse eius; nam indirectè agens, quod causat fieri, causat etiam esse; nam causas illud concomitantur, & vt terminat ipsum fieri.* Et per hoc respondetur ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem respondetur, quod omne agens intendit assimilare sibi effectum, ad hoc autem non est necessarium, quod agens producat formam effectus vt sic, sed satis est, quod producat illam in hac materia, & quod producat illam quantum ad fieri, indi-

R r rectè

rectè autem quantum ad eius esse, quod quidem explicabitur amplius in argumento sequenti. Et idem respondetur ad confirmationem.

A ¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, negando antecedens. Et antequam respondeamus ad probationes antecedentis, aliqua aduertenda sunt circa illam propositionem. Primò aduertendum est, quòd illa propositio: Quando duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cū sit eadem ratio vtriusque, illa (inquam) propositio intelligitur per se. Duplīciter autem aliquid dicitur causa per se alicuius effectus. Primò quidem ex parte causæ. Secundò ex parte effectus. Causa per se ex parte causæ dicitur, quando causat talem effectum virtute propriæ naturæ, non autem quia alterius rei naturam participat, aut quia causæ per se coniungatur. Dicimus. n. ignem per se calefacere, aquam vero non per se, sed per aliud, quia in quantum participat naturā ignis, calefacit. Ex parte vero effectus dicitur causa per se alicuius effectus, quoniam secundum suam naturam, & rationem habet aliquid a quo dependentiam habeat effectus, & non quia coniungitur alicui, ad qd prius causalitas terminatur, secundum quod est tale. In proposito sumenda est causa per se ex parte, vtriusque, cum enim dicitur, quòd indiuiduum non est simpliciter causa speciei in quantum huiusmodi, significatur, quòd nō est causa illius, nulla facta additione, non enim hic homo causat per se hominem, sed hunc hominem, & ita non est causa speciei. Secundò aduertendum est, cum D. Thom. quæst. 5. de potentia, art. 1. & in sententiarum dist. 18. quæst. 2. art. 1. *Quod causa ut causa semper dicitur superioritatem ad effectum.* & ita diximus, quòd sunt diuersæ rationis causa & effectus, & semper causa ut causa excedit effectum, & ita causa per se speciei non potest esse aliquid eius indiuiduum, & ita necessarium est, quòd sit per se causa eius aliquid superioris ordinis, non enim potest esse causa illius aliquid inferioris gradus. Nam, ut diximus, causa per se & principalis non potest esse ignobilior suo effectui, quod verò est superioris gradus, non potest esse eiusdem rationis & speciei, & ita debet esse aliqua causa æquiuoca. Vnde idem D. Thom. 1. par. quæst. 13. art. 5. ad 1. inquit, *Quod agens non vniucum est causa vniuersalis totius speciei, ut Sol est causa generationis omnium hominum, agens vero vniucum non est causa agens vniuersalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu huius indiuidui, quod in participatione speciei constituit.* Causa igitur vniuersalis totius speciei non est agens vniucum. Vnde quamuis hic homo non sit causa per se hominis in quantum homo, est tamen secundariò causa hominis; nam hic homo qui causatur, per se habet adiunctam rationem hominis, quæ non potest ab illo separari. Et ita cum hic homo sit causa huius hominis, est veluti secundariò causa hominis. Quibus positis fundamentis, ad primam probationem antecedentis respondetur, quòd Deus non est causa entis in quantum ens, sed entis creati & limitati, & ita non sequitur, qd Deus sit causa sui ipsius. Item non est causa actus essendi in quantum huiusmodi, absolute loquendo, sed actus essendi creati, recepti, & limitati. Et ita non colligitur, quòd sit causa sui ipsius; nam esse Dei est incausabile, & irreceptibile.

¶ Ad secundam probationem antecedentis respondetur similiter, quòd cælum non est causa corporis, seu futuræ corporeitatis ut sic, sed est causa corporis generabilis & corruptibilis, & est causa corporeitatis generabilis & corruptibilis, & ita nō

colligitur, quòd sit causa sui ipsius. Et ita quamuis ratio corporis in cælo, & in his inferioribus logicè & metaphysicè sit eiusdem rationis, tamen physicè loquendo, sunt diuersæ rationis, & ita dicitur, quòd corruptibile & incorruptibile differunt genere.

A ¶ Ad tertiam probationem antecedentis respondetur, quòd hic solum dicimus, quòd forma & esse rei non est per se terminus agentis vniocui, bene tamen veluti secundarius terminus, & veluti terminus adiunctus. Agens enim vniucum (ut diximus) nō potest causare formam, in quantum huiusmodi. Vnde nec esse eius, quòd est aliquid imbutum in ipsa forma, secundariò tamen est causa eius, quia est causa formæ speciei quoad eius receptionem in materia, ex qua receptione resultat esse huius indiuidui, & concomitanter & veluti consequenter & secundariò esse speciei. Et ex dictis iam respondetur ad confirmationem.

B ¶ Ad quintum argumentum articuli, quòd est optimum, respondetur, negando antecedens. Et ad primam probationem, quæ est tertium argumentum huius articuli, quidam dicunt, quòd Sol sine dubio est causa æquiuoca lucis horum inferiorum, dicunt enim quòd æquiuocatio vel vniocatio non debet attendi penes causam instrumentalem, & penes instrumentum, quo agens agit, sed penes causam principalem, & rationem formalem: in præsentī vero causa principalis est Sol, qui quidem est diuersæ rationis a luce horum inferiorum, lux vero Solis est instrumentum illius ad producendā lucem. Hæc tñ solutio non mihi placet; nam Sol non est causa lucis horum inferiorum, nisi per lucem, imò constituitur per lucem, tanquam per rationem formalem, ad causandā lucem, & ita Sol est lucidus per se, & est propria causa lucis, & est primum in ratione lucidi. Vnde sit secūda solutio, quòd lux in Sole, & in aere sunt eiusdem speciei, quantum ad substantiam & essentiam, & hoc docet expressè D. Tho. in loco citato in argumento, habent. n. eandem rationem qualitatis. Cæterum differunt specie quantum ad modum essendi. Quoniam in Sole est propria passio, habens necessariam connexionem cum natura Solis, & habens radicem in essentia illius, & ita separari non potest ab illo. Item in Sole excedit se ad omnes effectus lucis, & habet plenitudinem vniuersalem lucis, ita ut possit causare omnes effectus lucis. In Sole etiā habet quandam infinitatem in ratione lucis. In aere vero non est propria passio, nec hæt connexionem necessariam cum lubiecto, nec habet radicem in illo, ut etiam dicit D. Tho. in loco supradicto in hac quæst. & ita non habet plenitudinem lucis in aere, nec in genere lucis, nec se excedit ad omnes effectus lucis, & ita differunt specie quantum ad modum. Hanc doctrinam ponit Caietanus in 3. par. q. 7. art. 9. & 11. loquendo de gratia Christi, & nostra, & de calore Solis, & de calore aeris. Quo supposito, dicendum est, quòd lucidum, ut dicitur de Sole, est causa vnioca respectu lucidi aeris, quantum ad substantiam & essentiam, cum sint eiusdem rationis quantum ad illam, cæterum est causa æquiuoca quantum ad modum habendi illam; nā quantum ad illum sunt diuersæ rationis & speciei, & hoc sufficit ad hoc, quòd effectus dependeat in fieri, & in conseruariam nō sunt perfectè eiusdem rationis. Aduertendum. n. est primo, qd sicut aliquid potest habere rationem & essentiam habitus, habet tamen modum dispositionis, quoniam per accidens facile dimouetur a subiecto ex imperfecta participatione subiecti, ita etiam aliqua causa potest esse vnioca, & eiusdem rationis quantum ad essentiam & substantiam, æquiuoca verò quantum ad modum, ex imperfecta participatione subiecti, & ita contin-

git in proposito. Secundò aduertendum cum Diu. Thoma. quæst. 5. de potentia artic. 1. ad textum, *Quod formarum, quæ incipiunt actu esse in materia, per actionem corporalis agentis, quædam producuntur secundum perfectam rationem speciei, & secundum perfectum esse in materia, sicut & forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, & huiusmodi formæ remanent post actionem generantis usque ad tempus corruptionis. Quædam verò formæ producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non tamen secundum perfectum esse in materia. Sicut calor, qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formæ ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualisati, & huiusmodi formæ possunt ad modicum remanere post actionem agentis, sed prohibentur diu permanere à contrario principio, quod est in materia. Quædam verò producuntur in materia, & secundum imperfectam speciem, & secundum imperfectum esse. Sicut lumen in aere à corpore lucido, non enim lumen est in aere, sicut quædam forma naturalis perfecta, prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Vnde, sicut similitudo hominis non manet in speculo, nisi quandiu est oppositum homini, ita nec lumen in aere, nisi ad præsentiam corporis lucidi: huiusmodi enim intentiones dependent à formis naturalibus corporum per se, & non solum per accidens, & ideo esse earum non manet, cessante actione agentium. Huiusmodi ergo propter imperfectionem sui esse dicuntur esse in fieri. Hæc doctrina maximè facit ad intelligendum, quo modo lucidum, ut dicitur de lucido Solis, & de lucido inferiorum, quodam modo dicitur vniuoce, & quodam modo æquiuoce. Et ad intelligendum quomodo Sol, in quantum lucidus, sit causa vniuoce quodam modo quantum ad essentiam & substantiam, & quantum ad modum sit causa æquiuoce. Facit etiam ad intelligentiam D. Thomæ in loco, quem modo exponimus: quoniam D. Thomas non dicit ibi, quod quando agens imprimit formam eiusdem speciei, tunc effectus non dependet in esse, sed in fieri, sed solum dicit, quod quando effectus non est aptus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem, secundum quam est in agente.*

¶ In præsentia verò aer non est aptus recipere lucem secundum eam rationem, quæ est in agente; scilicet in Sole; nam in Sole & in eius essentia habet radicem, & habet necessariam connexionem cum Sole, in aere verò minimè, & ita dependet non solum in fieri, sed etiam in conseruari.

¶ Tertiò denique aduertendum est, quòd cum Sol sit primum in certo & limitato genere, scilicet, in genere lucidi, inde est, quòd solum excedit effectum quantum ad modum habendi illam formam, non verò quantum ad essentiam formæ, Deus vero est primum, non in certo genere, sed absolute & simpliciter in genere entis sine limite, Sol est causa prima secundum quid, Deus verò causa prima absolute, & in ratione vniuersalissima entis, & ita in ratione sentis differt à suis effectibus, non solum quantum ad modum, sed etiam quantum ad essentiam. Vnde supra diximus, quòd Deus, etiam in ratione essendi, excedit omnia excessu quodam analogico, & alterius rationis, ita ut sit Princeps & Rex eminentissimus totius esse. Ex dictis in hac solutione, quæ optima sunt, colligitur optima ratio pro conclusione quæstionis huius, quæ talis est. Lux aeris dependet in fieri & in conseruari à luce Solis, quamuis lux Solis non sit alterius speciei, quantum ad substantiam, sed solum quantum ad modum, & quamuis non excedat, nec sit superior, nisi quan-

tum ad modum, sed Deus est alterius rationis analogicæ quantum ad essentiam, & quantum ad modum, & excedit omnia creata & creabilia, non solum quantum ad substantiam, sed etiam quantum ad modum, & excedit illa excessu quodam analogico & alterius rationis. ergo omnia creata & creabilia dependent à Deo, quantum ad fieri, & quantum ad esse.

¶ Confirmatur hæc ratio. Nam lux aeris dependet in fieri & in conseruari à luce Solis, quoniam lux in aere nullam habet radicem, in Sole verò habet radicem; nam habet necessariam connexionem cum subiecto, veluti propria passio: sed esse nullam habet radicem in quacunque creatura facta, aut factibili; nam ut diximus, non potest esse de essentia alicuius creaturæ, nec propria passio illius, in Deo verò est eius essentia. ergo omnis creatura dependet à Deo (qui est esse per essentiam) non solum in fieri, sed etiam in esse. Et ita dicit Diuus Thomas in illo articulo, *Quòd sicut Sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a Sole, non tamen participando naturam Solis: ita solus Deus est ens per suam essentiam, quia eius essentia est suum esse, omnis autem creatura est ens per participationem, &c.*

¶ Denique ex dictis omnibus colligitur alia consideratio; nam ad causalitatem requiritur superioritas & vniuersalitas, ut iam dictum est ex doctrina D. Thomæ: Deus autem est vniuersalissimus & eminentissimus. est ergo Deus causa essendi & fiendi, ac subinde omnia pendent à Deo in fieri, & in conseruari.

¶ Ex dictis responderetur etiam ad confirmationem huius probationis, & etiam ad illud de gratia Christi, & nostra, quæ sunt eiusdem speciei quantum ad substantiam, non autem quantum ad modum, ut dicunt Thomistæ, 3. parte, quæst. 7. artic. 8. & 9. Ad secundam probationem dubium est. Primum, quare calor productus ab igne perseveret per aliquod tempus in aqua, cessante actione ignis, lux vero nullo modo perseverat in aere, cessante actione Solis. Ratio dubitandi est. Quia ut diximus ex doctrina D. Thomæ in loco citato in præcedenti probatione, & solutione illius, in aere quamuis non sit radix lucis, non tamen est contrarietas in ipso aere ad lucem, at vero in aqua non est radix caloris, ut constat; nam essentia aquæ est radix frigiditatis; & ex alia parte in aqua manent contraria principia ad calorem, ut constat; nam ipsa essentia est radix formæ contrariæ. ergo minus debet remanere calor in aqua, cessante actione ignis, quam lux in Sole, cessante illuminatione Solis.

¶ Ad hoc dubium responderetur, quod ratio est optima. Nam materia aquæ est susceptiva caloris ignis secundum eandem rationem, quæ est in igne. Vnde si perfectè producat ad formam ignis, retinebit calorem semper: si autem imperfectè participet aliquid de forma ignis, secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principij caloris, aer autem nullo modo natus est recipere lucem secundum eandem rationem, secundum quam est in Sole, ut, scilicet, recipiat formam Solis, quæ est principium luminis, & ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione Solis. Vnde calor in aqua est dispositio ad formam ignis, & sic est quodammodo participatio formæ ignis, lumen verò, quia non est dispositio ad formam substantialem Solis, nullo modo durat in absentia causæ. Vnde ad rationem dubitandi, quæ optima est, responderetur, quòd quamuis ea parte, quæ lumen non habet contrarium in aere, aliquo modo

R r 2 excedat

Ratio optima.

Primum dubium.

excedat, vt conuincit argumentum, adhuc tamen est differentia, quoniam calor est participatio imperfecta ignis, lux vero non est participatio Solis. Et ita dixit Diuus Thomas profundissime ibidem, *Quod aer sit luminosus, participando lucem a Sole, non tamen participando naturam Solis, quoniam lux aeris non est dispositio ad Solem, bene tamen ille calor.* Item est alia differentia, quæ colligitur ex ista, & ponitur a Diuo Thoma in illa quæstione de potentia, art. 5. ad primum. *Quamuis enim lux in aere non habeat contraria principia, non tamen producit in aere secundum perfectam rationem speciei, & secundum perfectum modum essendi, sed producitur per modum intentionis, calor vero producitur in aqua secundum perfectam rationem speciei, non tamen secundum perfectum esse, & ita calor, quamuis habeat contraria principia in aqua, remanet per aliquod tempus, cessante actione agentis, non tamen aer, quamuis non habeat contraria principia.*

2. Dubium

¶ Est secundum dubium circa idem. Nam, quando aqua calefit a Sole, conseruatur calor, etiam cessante actione Solis, tamen aqua non est apta recipere calorem secundum eam rationem, quæ est in agente, scilicet, in Sole; nam in Sole calor est eminentissimo modo, isto autem modo non potest esse in aqua. ergo ratio adhuc non est bona. Item quando illuminatur aer a lucerna, aer est susceptiuus lucis secundum eandem rationem, quæ est in illuminante, tamen non retinet lucem, nec ad momentum, cessante actione illuminantis. ergo. Ad hoc dubium optimum respondetur cum Caietano in loco sæpiissime citato primæ partis, quod cum iudicium de rebus ex proprijs fieri debeat, id rebus simpliciter attribuitur, quod ex proprijs causis illis conuenit, quod vero conuenit illis in ordine ad causas extraneas, ab arte resecatur. Et ita, cum calor & lumen manifestè differant, quod calor secundum esse, quod habet in propria causa (quam constat esse ignem) sit secundum eandem rationem participabilis ab inferioribus per calefactionem, & lumen secundum esse, quod habet in propria causa (quam constat esse Solem) non sit participabilis per illuminationem, ad propria respiciens D. Thomas optimam rationem dedit, quare calor remaneat, lumen vero non, *Quia calor secundum esse, quod habet in propria causa, est participabilis secundum eandem rationem, lumen vero minima.* Unde ad formam argumenti, respondetur, quod ideo calor a Sole caulatus remanet, quia calor ille est talis forma, quæ nata est a materia aeris suscipi secundum esse, quod habet in propria causa, non in causa communi, quæ est Sol. Et similiter lumen lucernæ non remanet in aere, quia lumen est talis forma, quæ non est nata haberi secundum eandem rationem, quæ est in causa propria, non in lucerna. Et quod hæc vera sint, ex eo patet, quod tam ab igne, quam a Sole vterque prouenit effectus, calor, scilicet & lumen, sed quoniam respectu caloris Sol est causa communis, respectu vero lucis propria, ignis quoque respectu caloris est causa propria, respectu vero luminis non est causa propria, sed quatenus communicat cum coelesti natura, vt dicitur 2. de anima, ideo propria causa caloris vt sic, est ignis, non vero est propria lucis, & quia calor est participabilis secundum eandem rationem in alijs, ideo calor conseruatur. Propria vero causa luminis vt sic, non est participabilis ab alijs secundum eandem rationem, & ideo lumen non remanet, & depēdet in esse & fieri. Vide Caiet. in loco citato. Et ex dictis in his dubijs respondetur ad secundam probationem.

¶ Ad tertiam probationem respondetur, & vt respondeamus, aduertendum, quod (vt docet D. Tho. 1. par. quæst. 70. art. ult. ad 2.) corpus coeleste non

potest causare vitam, vt causa principalis, sed vt instrumentum Angeli viuents; nam non est viuens, & ita cælum non est causa efficiendi hominis nisi instrumentaliter. Eadem tamen difficultas est de Angelo coniuincto. Unde ad argumentum dicendum est, quod anima rationalis dupliciter considerari potest. Vno modo quantum ad essentiam & substantiam suam, & isto modo a solo Deo creatur, & a solo Deo conseruatur, imò nulla creatura potest etiā instrumentaliter concurrere ad eius conseruationem, vt iam diximus. Alio modo potest considerari, in quantum est actus corporis, informans ipsum corpus, & ipsam materiam, & secundum istam rationem Angelus & corpus coeleste vt instrumentum Angeli attingunt formam, & ita attingunt esse illius, nam sicut generans hominem, attingit formam hominis, in quantum est actus materiæ, & attingit illam quantum ad fieri. Ita etiam cælum & Angelus attingunt animam rationalem, vt est actus corporis, non solum quantum ad fieri, verum etiam quantum ad esse. Et ita intelligitur D. Thom. cum dicit, *quod si aliquod agens non est causa formæ in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse, quod consequitur ad talem formam: etenim sicut cælum vel Angelus non est causa animæ rationalis secundum essentiam suam, ita non est causa esse, quod consequitur ad talem formam, & ita anima rationalis secundum essentiam suam non dependet in sui conseruatione a cælo vel Angelo: ceterum cælum & Angelus est causa, quod talis forma informet materiam, & ita est causa illius esse, quod consequitur ad talem informationem. Et ita homo in suo esse, & in conseruatione sui esse dependet ab Angelo, & a cælo.*

¶ Ad quartam probationem antecedentis respondetur, quod (vt supra diximus) esse, quauis non sit essetiale alicui formæ creatæ, vel alicui creature, tamen est complementum & actualitas vltima, constituens formam in ratione formæ, vt dicemus infra, & ita qui causat per se formam, & consequenter causat esse talis formæ. Ad vltimam probationem est dubium difficile ad explicandum, quid est causare formam in ratione formæ. Et ratio dubitandi est proposita in argumento. Quoniam semper omne agens, quantumcumque æquiuocum & analogum, producit formam in singulari. Confirmatur hæc ratio. Nam causare formam in ratione formæ, aut est causare illam in vniuersali, & hoc non; nam impossibile est, quod aliqua natura producat in vniuersali, aut est causare formam secundum omnem rationem, etiam secundum omnem rationem entis, & hoc non, quia est creare: quod non potest conuenire alicui agenti creato etiā instrumentaliter, vt docet D. Thom. & omnes eius discipuli prima part. quæst. 45. artic. quinto. Vel denique causare formam in ratione formæ, est causare illam, non determinatè in hoc, vel in illo indiuiduo, sed in singulis, vbiūque inuenitur: hoc autem etiam est falsum; nam Petrus non causat naturam humanam vt sic, tamen in multis indiuiduis potest illam causare, & per accidens est, quod non possit illam causare in omnibus. Ad hoc dubium respondetur, quod causare formam in ratione formæ, est causare illam per talem actionem, quæ non limitatur ad hoc, vel ad illud, vel ad multa indiuidua, sed absolute extenditur ratio, & potentia, & virtus causæ ad producendam formam illam, vbiūque sit possibile fieri. Et idem dicendum est de causare naturam aliquam vt sic. Considerandum enim est, quod (vt dicit Ferrariensis 3. contra gentes cap. 65. effectus, ad quæ se extendit aliqua causa, habet se veluti obiectum potentie talis causæ, & veluti terminus illius. Unde sicut videmus in potentijs cognoscitiuis, quod si potentia respiciat obiectum secundum aliquam formam;

Dubium

formalem rationem, talis potentia se extendit ad omnia illa, in quibus talis ratio reperitur. Visus enim se extendit ad omnes colores, & intellectus ad omne ens, quoniam obiectum visus est color ut sic, & obiectum intellectus, ens ut ens. Ita, si aliqua virtus vel potentia habet pro effectu aliquam formam, vel naturam ut sic, posset causare & producere omnia illa, in quibus illa ratio reperitur. Itaque causare formam vel naturam ut sic, est producere illam per talem actionem & virtutem, quæ non limitatur, nec determinatur ad hoc, vel ad illud, &c. Et hoc est, quod dicit D. Thom. 1. par. quæst. 45. artic. 5. ad primum. *Quod Deus habet producere ens creatum, in quantum ens, quoniam eius virtus & actio non limitatur ad hoc, vel ad illud, sed ad omnia se extendit.* Vnde ad probationem illam respondetur, quod quamvis omne agens sit causa formæ & naturæ in singulari, non tamen omne agens habet limitatam rationem agendi ad hoc singulare, vel ad illud, sed absolute ad producendam formam, vel naturam, ubiqueque sit possibile illam inueniri. Vnde, sicut in potentijs cognoscitiuis, potentia, quæ perfectior est, habet rationem magis abstractam, quam illa, quæ est imperfectior, ut sensus communis respicit rationem formalem abstractiorem, quam sensus particularis, & intellectus respicit abstractissimam rationem entis, quia perfectissima potentia est; ita etiam in causis & agentibus, agens perfectius respicit abstractiorem rationem. Aliqua enim agentia sunt ita determinata & concreta, quæ non respiciunt aliquam naturam, vel formam ut sic, ut agentia vniuersa, non enim habent producere formam, nisi applicando illam huic materiæ, & habent producere sibi simile quantum ad fieri. Alia verò agentia sunt, quæ habent maiorem perfectionem, & respiciunt aliquam formam, vel rationem communem, ut causa æquiuoca, ut cælum, Sol. Hæc enim agentia respiciunt rationem vniuersalem, non contractam, generabilem & corruptibilem: denique supremum agens & perfectissimum; eo quod tale est, respicit communissimam & vniuersalissimam rationem entis, in quantum ens. Et hoc docet D. Thom. 1. par. quæst. 13. artic. 5. ad primum. Et quamvis agens producat formam, seu rationem in particulari: nihilominus ex natura sua terminatur ad rationem communem. Et per hoc patet ad dubium, & ad rationes dubitandi, & ad ultimam probationem. Et ex dictis in isto articulo manet explicata illa ratio elegantissima D. Thom. & manet solutum tertium argumentum huius quæstionis.

Ad quartum huius quæstionis 11. articulus quartus.
¶ Ad quartum argumentum huius quæstionis vndecimæ.

ARTICVLVS IV.

¶ Vtrum solus Deus possit concurrere ad annihilationem, sicut solus Deus concurrit ad creationem; taliter quod creatura nec instrumentaliter possit concurrere ad annihilationem.

ET videtur vera pars negativa huius dubij: ¶ Primo arguitur argumento quarto huius quæstionis. Nam in annihilatione præsupponitur subiectum, circa quod esse possit actio creaturæ, ergo nulla est ratio, quare creatura non possit concurrere ad annihilandum. Confirmatur argumentum, & explicatur. Quia hac ratione creatura, nec instrumentaliter potest concurrere ad crea-

tionem, quoniam in creatione (quæ est productio totius entis, in quantum ens) nihil præsupponitur circa quod possit esse operatio instrumentalis creaturæ. sed in annihilatione est aliquid, circa quod possit esse operatio creaturæ, scilicet, creatura ipsa annihilanda; nam annihilatio est mutatio de esse ad non esse, & ita præsupponitur subiectum esse. ergo creatura potest concurrere instrumentaliter ad annihilandum.

¶ Secundo arguitur. Creatura potest eleuari ut instrumentum diuinæ virtutis ad conuersionem panis in corpus Christi (ut dicunt omnes Thomistæ in tertia parte) in qua quidem conuersione nihil substantiæ panis remanet. ergo creatura ut instrumentum diuinæ virtutis potest concurrere ad non esse rei, & consequenter ad annihilationem. Confirmatur argumentum. Minor enim virtus requiritur ad faciendum, quod desinat substantia panis simpliciter, quam ad faciendum, quod substantia panis conuertatur in corpus Christi. ergo si Deus potest communicare creaturæ, quod sit instrumentum ad secundum, poterit communicare in ordine ad primum. Antecedens probatur; nam primum solum dicit desitionem panis, secundum verò dicit eandem desitionem & conuersionem in corpus Christi. ergo maior virtus requiritur. Quod si quis dicat, quod terminus consecrationis non est nihil, sed aliquid, scilicet id, in quod conuertitur, terminus verò annihilationis est purum nihil, & est repugnantiæ ex parte termini in annihilatione, non in conuersione.

¶ Tertio arguitur contra hæc solutionem. Nam repugnantia huius rei non se tenet ex parte termini, sed ex parte subiecti; nam excellentior terminus est in conuersione, quam in annihilatione, ut constat, tamen creatura potest instrumentaliter concurrere ad conuersionem: ergo illa solutio non est bona. Confirmatur argumentum. Quoniam etiam non est repugnantia ex hoc, quod in annihilatione terminus est purum nihil; nam in conuersione panis in corpus Christi, est ibi purum nihil panis, tamen creatura concurrit instrumentaliter ad illud purum nihil. ergo Maior probatur. Deus potest reproducere per creationem panem illum, qui conuersus est in corpus Christi, ibi hoc enim nulla videtur repugnantia. Item, nam potest illum reproducere, & non videtur, quod possit illum reproducere per aliquam aliam actionem, nisi per creationem. ergo terminus desitionis panis, fuit purum nihil, alias enim panis non posset creari; nam creatio est productio ex nihilo.

¶ Quarto arguitur. Creatura potest concurrere de potentia Dei absoluta ad conseruationem rei in esse, ut instrumentum diuinæ virtutis, imò de facto creaturæ concurrunt ad conseruationem rerum in esse, ut definiuimus articulo secundo huius conclusionis. ergo creaturæ possunt concurrere, ut instrumenta diuinæ virtutis ad annihilationem. Probatur consequentia. Quia annihilatio nihil aliud est, quàm non conseruatio in esse. Confirmatur argumentum, & explicatur. Creatura conseruatur in esse per actionem Dei, & creaturæ secundum nostram sententiam. ergo si deficiat aliqua istarum actionum, non conseruabitur in esse, ac subinde annihilabitur per hoc, quod creatura non concurrat sua actione, & consequenter concurret creatura instrumentaliter ad annihilationem. Hac enim ratione Deus concurrit ad annihilationem, quia non ponit suam actionem conseruatiuam.

¶ Quinto arguitur. Quoniam ut supra diximus in illo secundo articulo, in dubio proposito in solutione ad ultimum, probabile est, quod creatura

Rr 3 possit

possit concurrere instrumentaliter ad conseruationem rerum, quæ per se producantur per creationem, & desinant per annihilationem, vt ad conseruationem Angeli, ad conseruationem animæ. ergo probabile est, quod creatura potest concurrere instrumetaliter ad annihilationem. Probatur consequentia. Quoniam annihilatio est, non conseruatio rei annihilabilis (vt ita dixerim) in esse.

¶ Sexto arguitur. Si aliqua ratione creatura non potest concurrere instrumentaliter ad annihilandum, maximè, quia ad annihilandum requiritur virtus infinita. sed hæc ratio est nulla. ergo. Minor probatur. Nam in creatione idem requiritur virtus infinita, quia terminus creationis est ens in quantum ens, qui quidem terminus requirit virtutem infinitam, quæ creaturæ communicari non potest. sed terminus annihilationis non dicit infinitatem, imo nec entitatem, nec perfectionem, sed nihil. ergo. Confirmatur argumentum. Quoniam hac ratione requiritur virtus infinita ad creationem, quia est productio, nulla præsupposita materia, vel subiecto; nam producere aliquid ex aliqua potentia, arguit aliquam virtutem; & dum fuerit minor potentia, arguit maiorem virtutem, & si nulla sit potentia, arguit infinitam virtutem. sed in annihilatione non producit aliquid, sed potius desinit esse. ergo non requiritur virtus infinita.

¶ In oppositum est. Nam vt dicitur in eodem quarto argumento articuli, proprium est Dei conseruare res in esse. ergo non conseruare illas est proprium Dei, ac subinde annihilatio est propria Dei, nullo modo conueniens creaturis.

¶ In hac difficultate aliqui authores etiam ex schola D. Thom. existimant. propter aliqua argumenta facta, quod Deus de potentia sua absoluta, potest assumere creaturam vt instrumentum ad annihilandum, vt instrumentum (inquam) Physicum (de isto enim loquimur in hac difficultate) non tamen potest assumere creaturam vt instrumentum ad creandum, propter rationem differentie iam assignatam. In creatione enim nihil præsupponitur, circa quod possit esse operatio creaturæ, bene tamen in annihilatione. Et hæc sententia non est omnino improbabilis, nihilominus tamen sit.

¶ Conclusio articuli. Longè probabilius, & forte certum mihi videtur, quod creatura non potest assumi vt instrumentum ad annihilandum, magis quàm ad creandum. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur. Quoniam hæc est expressa sententia D. Thom. tertia par. quæstione. 13. artic. secundo, vbi sic ait. *Sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conseruat, ne in nihilum decedant.* & non loquitur D. Thomas de principali agente, ita vt sensus sit, quod solus Deus annihilet vt principale agens, quod quidem constat. Tum quia dicitur quod sicut solus Deus potest creare, ita solus Deus potest creaturas in nihilum redigere. Certum est autem in doctrina D. Thom. quod solus Deus potest creare, taliter quod non potest assumere creaturam vt instrumentum ad creandum. ergo similiter solus Deus potest annihilare, taliter quod non potest assumere creaturam vt instrumentum ad annihilandum. Tum etiam. Nam D. Thomas in illo articulo loquitur de virtute instrumentali, quam habet anima Christi ad opera miraculosa, & docet quod non habet virtutem ad annihilandum, nec ad creandum. Et idem docet D. Thom. quæst. 5. de potentia, art. 3. ad 15. ergo.

¶ Secundo probatur conclusio. Deus non annihilat creaturas ex eo, quod habeat aliquam actionem positam circa ipsas creaturas, sed solum ex eo,

quod subtrahit auxilium & concursum generalem, quo illas in esse conseruat, vt constat ex D. Thom. 1. par. quæst. 9. art. 2. vbi dicit de Deo. *Non aliter res in esse conseruat, quam semper eis essendo, unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur.* Et idem docet quæst. 5. de potentia, fere per totam. sed ad subtractionem huius concursus implicat contradictionem, quod creatura concurrat instrumentaliter, vt constat, non enim est intelligibile, quomodo potest concurrere. ergo creatura non potest concurrere instrumentaliter ad annihilandum.

¶ Tertiò probatur conclusio ab aliquibus. Nam res à solo Deo conseruantur in esse sine aliqua media creatura, & solus ille producit esse, cum sit ipsum esse. ergo solus ille res annihilat. Hæc tamen ratio nullam vim habet in nostra sententia, asserimus enim, quod aliqua creatura concurrat ad conseruationem rerum in esse, & ad productionem ipsius esse. Habet tamen vim in rebus, quæ per se producantur per creationem. Istæ enim res solum habent esse à Deo, & conseruantur à Deo, taliter quod creatura etiam de potentia Dei absoluta non potest concurrere ad conseruationem illarum in esse. ergo solus Deus potest huiusmodi res annihilare.

¶ Quartò probatur conclusio optima ratione. Eiusdem est annihilare, cuius est creare. sed solus Deus potest creare, taliter quod iam de potentia Dei absoluta nulla creatura possit concurrere ad creandum. ergo solus Deus potest annihilare. Consequentia est euidens. Minor est manifesta in doctrina D. Thom. Et eam aliquantulum probauimus in principio præcedentis quæstionis. Maior verò probatur. Annihilatio, sicut creatio, requirit virtutem infinitam. ergo est eadem ratio de annihilatione, & de creatione. Antecedens probatur. Sicut enim ens in quantum est, dicit aliquid infinitum, & requirit virtutem infinitam productio nihil, ita non ens & nihil vt sic dicit infinitum, & requirit virtutem infinitam. Confirmatur argumentum. Nam in annihilatione ex parte termini ad quem non succedit aliquid ens, sed nihil, itaque annihilatio per se terminatur ad nihil. sed actio cuiusque creaturæ ex parte termini ad quem, est limitata & coarctata ad aliquid particulare. ergo non potest terminari ad nihil, vt sic consideratum. Itaque ex eo, quod annihilatio terminatur ad purum nihil, vt sic, repugnat, quod actio creaturæ terminetur ad ipsum. Et sicut repugnat, quod creatura concurrat instrumentaliter ad creationem, quia terminus veluti à quo est nihil ita repugnat annihilationi, eod quod terminus ad quem illius est purum nihil.

¶ Vnde maxime considerandum & aduertendum est, quod cum Deus sit supremum ens, ambiens & continens omnem rationem entis, excedensque omni entia, cuiusque ordinis sit, quæ ratione distincta est totius entis, & perfectionis, quoniam excedit omne esse. Hinc est, quod Deus potest vt quolibet ente existente in rerum natura, vt instrumento, in ordine ad quodlibet aliud ens existens, & quodlibet ens productum in ordine ad quodlibet aliud ens se habet in ratione agentis & patientis in ordine ad diuinam potentiam absolutam. Et ita dicunt Thomæ in 3. par. quæst. 13. & quæst. 6. quod Deus potest vt quacunque creatura, etiam corporea, vt instrumento ad producendum aliquid etiam circa rem specialem. Et sicut D. Thomas in eadem par. quæst. 75. art. 4. in corpore, & ad ultimum, docet, quod Deus, quia excedit omnia creatura, per hoc quod est actus purus, equum naturalis, aut naturalis eius actus se extendit ad eam naturam, cuius, &

Conclusio
articuli:

ris, & ut author & rex entis potest conuertere quid-
quid entitatis est in vna creatura in aliam: ita etiam
dicendum est, quod quia est princeps totius entita-
tis & perfectionis, potest uti quacunque entitate
existente in ordine ad aliam entitatem existentem.
Et quamuis inter se secundum cursum & ordinem
naturæ non se habeant ut agens & patiens, sicut non
se habent Angelus & aliquid corporeum: nihilomi-
nus tamen in ordine ad potentiam Dei absolutam
ordinantur inter se ut agens & patiens, propter in-
finitam Dei virtutem & immensitatem essendi con-
iunctam cum maxima eminentia & celsitudine il-
lius. Et ita dicunt Thomistæ, quod Deus vsus est
hac potestate absoluta in humanitate Christi; & in
Sacramentis: Nam ut author supernaturalis, & rex
totius esse iustificat animam, mediante humanitate
Christi, quæ est Rex corporeus, & mediantibus Sa-
cramentis corporeis. Cæterum etiam ut Rex totius
esse, & de potentia absoluta, non potest uti re exis-
tente circa rem non existentem, & ita non potest uti re
creata ut instrumento ad creandum, imò nec ad
annihilandum; quoniam terminus talis actionis non
est nihil, & non ens absolute. Itaque Deus, qui est
supremum ens, potest uti omni ente in ordine ad
aliud ens, non tamen potest uti non ente in ordine
ad ens, nec potest uti ente ut instrumento in ordine
ad non ens. Ex quo colligitur, quod Deus, etiam
de potentia sua absoluta, non potest uti re non exis-
tente ad producendum aliquid circa rem existen-
tem. Etenim intelligibile est, quod si res non exis-
tit, sit instrumentum actu ad aliquid producendum:
nam si est instrumentum actu ad aliquid producen-
dum, sequitur quod actu moueatur a Deo; ac sub-
inde est, nihil enim mouetur, nisi sit, & ex alia parte
supponimus, quod non est. ergo est, & non est, quod
implicat contradictionem. Item, nam Deus solus
est princeps & rex totius entitatis & perfectionis, &
ita solus potest uti ut instrumento re existente.
Quibus positis, respondetur ad argumenta facta in
principio huius articuli.

¶ Ad primum argumentum, quod est quartum
articuli, respondetur, quod illud argumentum solu
conuincit, quod illa implicatio, quæ in creatione
reperitur, ratione cuius creatura non potest con-
currere instrumentaliter ad creandum, non reperit-
ur in annihilatione; nam sunt mutationes diuersæ:
vna enim est, quæ producit ens in quantum ens; alia
verò terminatur ad nihil ut sic. Cæterum reperit-
ur alia implicatio, videlicet, quod creatura possit
concurrere ad purum nihil, & ad non concursum.
Dei, quod amplius explicabitur in sequentibus
argumentis. Ad confirmationem respondetur idem
omnino.

¶ Ad secundum argumentum articuli, respon-
detur, concedendo antecedens, & negando conse-
quentiam. Ratio differentie est; nam in consecratio-
ne non reperitur annihilatio, nec per se, nec per ac-
cidents, sed conuersio panis in corpus Christi: termi-
nus enim huius mutationis non est purum nihil pa-
nis, sed corpus Christi. Et ita non est ibi annihila-
tio, nec per accidents, ad istam verò mutationem
potest creatura concurrere. Non enim habet infi-
nitatem ista actio ex parte termini, annihilatio verò
habet infinitatem ex parte termini, quod verò
in consecratione non sit annihilatio, docet expres-
se Diuus Thomas tertia part. quæst. 75. art. tertio,
ubi dicit, *Quod tolleretur substantialis & totalis
conuersio panis in corpus Christi, si poneretur an-
nihilatio.*

¶ Ad confirmationem, est dubium, an requira-
tur maior virtus ad annihilandum, quam ad con-
uertendum, quidquid entitatis est in vna re in alte-

ram; & videtur quidem, quod non requiratur ma-
ior virtus ad annihilandum, quam ad conuertendum,
quidquid entitatis est in vna re, in alteram; nam (ut
docet D. Thom. in loco immediate citato. tertia
partis, artic. 4.) actus infiniti est conuertere totam
substantiam & entitatem vnius rei in alteram, & in
solutione ad primum ibidem dicit, quod hoc fieri
non potest, nisi virtute agentis infiniti, quod habet
actionem supra totum ens. ergo non requiritur ma-
ior virtus ad annihilandum. Probatur consequen-
tia. Non datur maior virtus, quam sit virtus infinita,
quæ quidem necessaria est ad conuersionem to-
tius entitatis in totam entitatem. Confirmatur hæc
ratio: conuersio totius entitatis in totam entitatem
videtur habere infinitatem ex parte termini ad
quem. ergo tantam virtutem exigit, sicut annihila-
tio vel creatio. In oppositum est id, quod adducitur
in confirmatione. Nam ad conuersionem vnius sub-
stantiæ vel entitatis in alteram, potest creatura con-
currere instrumentaliter, non verò ad annihilationem
vel creationem. ergo maior virtus requiritur
ad annihilationem vel creationem, quam ad con-
uersionem. Ad hoc dubium dico primum, quod quan-
tus ad conuersionem & annihilationem requiratur
virtus infinita in causa principali, sicut re vera re-
quiritur, non inde sequitur, quod si ad conuersionem
totalem potest Deus assumere creaturam ut instru-
mentum physicum, quod id possit facere ad annihila-
tionem. Quia, quod creatura assumatur ut instru-
mentum ad conuersionem illam, non implicat, im-
plicat autem, quod assumatur creatura ut instru-
mentum ad annihilationem. Est optimum simile in in-
iustificatione & creatione. Iustificatio enim exigit in-
finitam virtutem in iustificatione, & in causa prin-
cipali, quod quidē significatur, cum dicitur. *Ephes.
cap. 4.3. Ego sum, ego sum, qui delto iniquitatis tuas
deco.* In quo quidem significatur, quod ille, qui est
ipsum esse per essentiam, & ut est ipsum esse per es-
sentiam iustificat. Etenim sicut dicere solemus, ca-
lidum calefacit, & illa propositio est per se, ita di-
cit. *Ego sum, qui delto, & deest, ut sic iustifico.* Ex
similitudine ad creandum requiritur virtus infinita.
Nihilominus tamē ad iustificationem potest Deus
assumere creaturam ut instrumentam, non verò ad
creationem; nam in vno nulla est implicatio, reperit-
ur tamen implicatio in alio. Sed adhuc difficultas
est, quia si requiritur virtus infinita ad conuersionem
totalem vnius entitatis in alteram, & ad iustifica-
tionem similiter, sicut ad creationem & annihila-
tionem. ergo, sicut virtus infinita potest recipi in
creatura, tanquam in instrumento ad conuersionem
totalem vnius substantiæ in alteram, & potius ad
iustificationem: potest etiam recipi in creatura,
tanquam in instrumento ad creationem, vel annihila-
tionem. Quoniam inter alias rationes, quæ addu-
cuntur a D. Thom. quæst. 3. de potentia, artic. 1. ad
probandum, quod creatura non potest concurrere
instrumentaliter ad creandum, vna est, quia *non
potest recipere in se virtutem infinitam, quæ est neces-
saria ad creandum.* Dico secundo, quod quodam-
modo requiritur maior virtus ad creandum, & an-
nihilandum, quam ad conuersionem totius entita-
tis vnius in alteram, & quam ad iustificandum. Et
ita non mirum, quod ad creandum non possit con-
currere instrumentaliter creatura, possit tamen con-
currere ad conuersionem & iustificationem. Est
enim aduertendum ad huius rei expositionem, quod
ad omnem productionem Dei concurrat virtus di-
uina infinita, imò requiritur virtus diuina infinita,
nam operatur ut prima causa, quæ necessario debet
habere virtutem infinitam. Cæterum in omni
operatione ex parte effectus requiritur tanta virtus;

nec

nec explicatur hæc infinitas huius virtutis, in creatione vero ex modo producendi rem, qui quidem modus refunditur in rem productam, & in effectum, requiritur virtus infinita. Et idem dicendum est de annihilatione. In conuersione verò & iustificatione non explicatur omnino hæc infinitas; nam nec ex parte effectus, nec ex modo producendi explicatur hæc infinitas. Et ex dictis hic respondetur ad rationem dubitandi huius dubij, simul cum confirmatione, & ad confirmationem nostri argumenti. Dicendum item est, quod in illa confirmatione dictum est optimè, quod in conuersione terminus non est purum nihil & non ens, sed aliquid limitatum, scilicet illud, in quod res conuertitur, in annihilatione verò terminus est purum nihil, & non ens, quod habet quandam infinitatem.

¶ Ad tertium argumentum articuli, quod est replica contra solutionem, respondetur, quod repugnantia desumitur ex parte termini ad quem, qui est purum nihil. Hac enim ratione creatura non potest concurrere instrumentaliter ad annihilandum, & quamuis in annihilatione sit perfectior terminus in ratione entis, non tamen formaliter in ratione termini. Potest enim contingere, quod aliquid sit perfectius in ratione entis, non tamen in ratione termini formaliter, sicut homo generatus in ratione entis aliquid perfectius est, quam equus creatus: nihilominus tamen in ratione termini, formaliter loquendo, aliquid perfectius est equus, cum sit altioris actionis: ita in proposito.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod in conuersione panis in corpus Christi, non est purum nihil panis. Et ad probationem respondetur, quod fortassis Deus de potentia sua absoluta non potest reproducere panem conuersum in corpus Christi per creationem, propter argumentum factum. Poterit tamen illum reproducere per aliquam aliam, mirabilem actionem.

¶ Secundo respondetur, quod quamuis terminus conuersionis illius non sit purum nihil: nihilominus tamen ipse panis nihil est, nec remanet aliquid panis in rerum natura; nam desinit esse quantum ad materiam & formam. Et ita potest reproduci à Deo per creationem.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod quamuis creatura possit concurrere instrumentaliter ad conseruationem rei in esse, imò de facto concurrat in rebus generabilibus, & corruptibilibus: nihilominus tamen creatura non potest concurrere instrumentaliter ad annihilandum. Quoniam per hoc, quod actio alicuius creature conseruantis aliquid, cesset, verbi causa, actio coeli conseruantis equum, non annihilatur, sed desinit esse per naturalem actionem, qualis est naturalis corruptio. Et ita D. Thom. in illo loco citato tertie partis, quæst. 13. art. 2. eleganter dixit, *Quod salus Deus conseruat res in esse, ne, in nihilum decidant.* Alia enim agentia taliter conseruant res in esse, quod etiam si desinat illarum actio, res non decidunt in nihilum, sed in non ens tale limitatum & terminatum, non in nihilum absolute & simpliciter. Et in solutione ad confirmationem hoc amplius explicabitur.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod creatura de facto conseruatur in esse per actionem Dei, & per actionem creature, loquendo de creatura generabili & corruptibili, & ita per cessationem actionis Dei, & creature res non conseruatur in esse: itaque si deficiat aliqua illarum actionum, non conseruabitur talis creatura in esse, differenti tamè ratione. Nam si cesset actio creature, non conuertetur res illa in nihilum, sed in non ens tale deter-

minatum, si verò cesset actio Dei conseruatiua creature, totaliter res illa conuertetur in purum nihil, & in non ens absolute, & simpliciter loquendo.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod sicut non est omnino improbabile, quod aliqua creatura potest concurrere instrumentaliter ad conseruationem rei creabilis, per se loquendo, ita non est omnino improbabile, quod creatura concurrat ad annihilandum. Nihilominus tamen probabilius est oppositum, sicut est longe probabilius, quod creatura non potest concurrere instrumentaliter ad conseruationem rei creabilis in esse. Secundo adhuc respondetur, negando consequentiam. Nam etiam si creatura concurreret instrumentaliter in virtute Dei ad conseruandam rem per se creabilem: nihilominus tamen ad eius annihilationem non posset concurrere. Quoniam, ut diximus, & ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 104. art. 3. præcipue ad tertium, redigere aliquid in nihilum, & illud annihilare, non fit per aliquam actionem, sed per hoc, quod Deus ab agendo cessaret. Ad hoc autem, quod Deus cesset ab agendo, nulla creatura potest concurrere instrumentaliter, sed statim atque cessat eius actio & influxus, cessat actio instrumentalis, quo conseruaret rem illam. Et ita ad annihilationem non posset concurrere creatura, etiam, si posset concurrere ad conseruationem.

¶ Sed adhuc dubium est, an possit Deus annihilare rem per actionem positiuam, conuertendo illam in purum nihil. Tunc enim videtur, quod posset creatura per suam actionem concurrere instrumentaliter ad annihilationem. Et ratio dubitandi est. Quoniam ad corruptionem alicuius rei (quæ est mutatio de esse ad non esse) Deus concurrat per actionem positiuam, siquidem agens naturale, verbi causa, ignis, per actionem positiuam corrumpit aliquam rem, ergo similiter potest Deus annihilare creaturam per actionem positiuam. Confirmatur hæc ratio. Quia panis in Sacramento altaris desinit esse per actionem positiuam Dei, ut constat, ergo similiter Deus per actionem positiuam potest annihilare aliquid, & conuertere illud in nihilum.

¶ Ad hoc dubium nihilominus respondetur, quod Deus non potest concurrere ad annihilationem per actionem aliquam positiuam, quod quidem docet D. Thom. in loco immediatè citato in hac solutione ad primum præcipue, ait enim, *Quod non esse non habet causam per se, quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens: ens autem per se loquendo, est causa essendi: sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse, sed hoc habet creatura ex se ipsa, in quantum est de nihilo, sed per accidens Deus potest esse causa, quod res in nihilum redigatur, subtrahendo, scilicet, suam actionem à rebus.* Et hæc est ratio optima pro nostro dicto. Et quamuis ita esset, quod Deus concurreret per actionem positiuam ad purum nihil, & ad annihilationem rerum: nihilominus creatura non posset concurrere ad purum nihil, ut iam diximus. Et ad rationem dubitandi in hoc dubio, respondetur, quod Deus, & agentia naturalia non concurrunt per se per actionem positiuam ad corruptionem, sed per accidens. Corruptio enim per accidens sequitur ad generationem. Quoniam corruptio vnius est generatio alterius. Et ita agens naturale, & similiter Deus cum illo concurrens, intendunt generationem alicuius entis, ad quam sequitur corruptio. In annihilatione verò est purum nihil, Et idem respondetur ad confirmationem: nam in transubstantiatione panis in corpus Christi, non est purum nihil, sed conuersio in aliud: in annihilatione verò est purum nihil.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod ratio

ratio ibi adducta est optima, quæ quidem ratio iam supra explicata est, & ad probationem minoris possemus dicere, quod sicut in creatione, productio entis in quantum ens dicit infinitatem, saltem ex modo producendi, quia nihil præsupponitur, ita etiam in annihilatione est non ens ut sic, & purum nihil, quod videtur dicere quandam infinitatem. Et sicut ens ut sic dicit infinitatem in ratione perfectionis, ita non ens & nihil ut sic, dicunt quandam infinitatem in ratione imperfectionis. Et alias rationes adduximus in conclusione. Et per hoc patet etiam ad confirmationem, itaque creaturæ indigent conservari à Deo in esse.

¶ Ex dictis colligitur vnum Corollarium maxime adnotandum, videlicet, quod creaturæ rationales, & intellectuales maxime indigent, ut conseruentur à Deo in esse supernaturali gratiæ. Etenim, sicut est proprius, & particularis effectus Dei esse, & conservatio rerum in esse, & ita indigemus diuina cōseruatione in esse naturali: ita etiam est proprius & particularis effectus Dei productio gratiæ supernaturalis, & conservatio illius. Et ita in Sacris literis dicitur illa productio creatio, Psalmo 103. *Emitte spiritum tuum, & creabuntur.* Et ad Ephesios 2. *Ipsi enim factura sumus, creati in Christo Iesu, &c.* Et per hoc etiam significatur, quod conservatio gratiæ est specialis, & particularis effectus Dei. Illa enim quæ creantur, speciali quadam ratione indigent diuina cōseruatione, & conservatio illarum est magis specialis & particularis effectus Dei, ut supra diximus. Et ita sicut aer in sui illuminatione continuè pendet à plenitudine lucis Solaris: ita ut lux aeris nec ad momentum duret, cessante actione Solis, non dissimiliter esse diuinum gratiæ (quod est splendor quidam diuinus) nec ad momentum perseverat in creatura rationali, vel intellectuali, cessante Dei actione & illuminatione. Et ita D. Thom. in 1.2. quæstio. 109. artic. 10. docet, quod est necessaria perseverantia: & ita clamat iustus, Psal. 115. *Conserua me Domine, quoniam speravi in te.*

¶ Confirmantur hæc omnia. Quia supra quæst. 4. artic. 6. diximus, quod gratia est participatio quædam specialis, & particularis totius esse diuini, &

esse, quod actuat ipsam gratiam, est esse altioris, & eminentioris ordinis. Et quod sicut lux aeris est proprius & particularis effectus Solis: ita gratia & eius esse est proprius & particularis effectus Dei, proveniens ab illo tanquam à causa particulari, non tanquam à causa vniuersali. ergo continuatio cōseruationis gratiæ, & eius esse est particularis effectus Dei. Quia (ut dictum est in tota hac quæstione) illa actio, per quam producitur res in esse, continuata, est conservatiua rei in esse. Vnde illius est rem in esse conservare, cuius est rem in esse producere. Et ita est locus insignis D. August. super Psal. 58. in illis verbis. *Forisitudinem meam ad te custodiam, reddit rationem huius rei dicens, Quia si recedat, scilicet, à Deo, cado, si accedo, fortior fio. Vide enim quid est siens in anima humana non habet ex se vires: totum autem quod pulchrum est in anima humana, virtus & sapientia est, sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi virtus est, est quadam origo, fonsque virtutis, est quadam radix sapientiæ, est quadam (ut ita dicam si hoc dicendum est) regio incommutabilis veritatis, ab hac anima recedens tenebratur, accedens illuminatur. Etenim, sicut creatura non habet ex se esse, sed est quidam fons essendi, a quo manat totum esse creaturæ, & illius conservatio: ita etiam diuinum esse gratiæ non est essentialia creaturæ, nec habet illud a se, sed ab ipso fonte diuino essendi, a quo est omnis lux & splendor. Et ita creatura in hoc esse indiget, ut conseruetur à Deo, ut dicit Augustinus. Ex dictis in hoc articulo soluitur quartum argumentum huius quæstionis. Et ex dictis in tota hac quæstione, & in omnibus eius articulis, soluitur vndecimum argumentum quæstionis principalis & radicalis.*

¶ Ad duodecimum quæstionis principalis & radicalis.

¶ Circa hoc argumentum, ut omnia præcedentia consummatè, & perfectè explicentur, incipit tractatus de perfectione actus essendi creaturæ, nam explicando eius perfectionem, diuini esse cōsequenter explicabimus, quoniam actus essendi creatus est participatio quædam diuini esse, & ut rem hanc more Scholastico explicemus.

QV AESTIO DVODECIMA GRAVISSIMA ET DIFFICILLIMA CIRCA HOC ARGUMENTVM.

Vtrum esse creatum sit perfectissimum omnium, qua in rebus creatis inveniuntur, ita quod inter omnes perfectiones rei creatæ teneat supremum locum.



T videtur vera pars negativa.

¶ Primò arguitur argumento ultimo facto in quæstione principali: nam id, quod est communissimum omnium per prædicationem, est imperfectissimum, sed ef-

fe est communissimum omnium per prædicationem. ergo esse est imperfectissimum omnium. Maior est D. Thomæ in locis allegatis in argumento. Minor verò constat manifeste, omnia enim, quantumvis imperfecta sint, conueniunt in hoc, quod est habere esse.

¶ Secundo arguitur. Si esse, simpliciter loquendo, esset aliquid perfectius, quam aliæ perfectiones creatæ, maxime quia esse est actualitas respectu omnium, hanc enim rationem ponit D. Thom. in 1. par. quæst. 94. art. 1. ad tertium, & in alijs innumeris locis: hæc autem ratio nulla est. ergo. Minor in qua est difficultas, probatur. Nam sicut esse est actualitas omnium, ita forma accidentalis, verbi causa, albedo,

bedo, est actualitas alicuius rei, verbi causa, hominis, & tamen ex hoc non sequitur, quod albedo sit perfectior, simpliciter loquendo, quam homo, sed secundum quid, ut per se est manifestum. ergo ex eo quod esse est actualitas omnium rerum, non inferatur, quod sit perfectissimum omnium, simpliciter loquendo, sed secundum quid.

¶ Tertiò arguitur. Substantia, simpliciter & absolute loquendo, est prior & perfectior accidente, ut constat; nam accidens pendet à substantia, & non substantia ab accidente, & accidens habet esse in substantia, & non e contra: & hac ratione esse analogice dicitur de substantia & accidente, & per prius de substantia, quam de accidente, ut dicunt omnes Metaphysici, sed esse est accidens respectu essentia. ergo esse substantia, simpliciter loquendo, aliquid imperfectius est, quam ipsa substantia. Minor vero, in qua est difficultas, probatur. Nam (ut dictum est supra quæst. 4. per totam) esse non est de essentia alicuius creaturæ factæ, aut factibilis, sed aduenit illi accidentaliter, ita ut hæc prædicatio, creatura existit, pertineat ad quintum prædicabile. ergo esse respectu essentia est accidens, ac subinde aliquid imperfectius, simpliciter loquendo.

¶ Quarto, esse ponitur in prædicamento reductiue, & non directe, essentia vero ponitur directe. ergo essentia, simpliciter loquendo, perfectior est quam esse. Consequentia est bona; nam ideo embrio est quid imperfectius, quam homo, simpliciter loquendo, quoniam homo ponitur directe in prædicamento: embrio vero ponitur indirecte & reductiue. Antecedens vero asseritur à Metaphysicis, de quo vide Sconcinatem 4. Metaph. quæst. 13. ubi expresse docet, quod esse non ponitur directe in prædicamento, sed solum reductiue, & hoc antecedens constat etiam ratione; nam esse de se non pertinet ad aliquod prædicamentum in particulari, non enim pertinet ad prædicamentum substantia, neque ad prædicamentum accidentis, nec ad aliquod aliud prædicamentum determinatum, sed veluti consequitur ad omnia prædicamenta.

¶ Quintò arguitur. Ad actum essendi nulla requiritur dispositio in materia, nec esse potest, nec intelligi, ut expresse docet D. Thom. in 1. par. quæst. 76. artic. 6. & quæstione vnica, artic. 9. Et ratio est aperta. Nam primum, quod intelligitur in qualibet re, est esse, prius enim intelligitur de aliqua re, quod sit, quam quod sit quanta, vel qualis. ergo esse est imperfectissimum omnium. Probatur consequentia, nam actus, & forma, quæ perfectior est, requirit perfectiores dispositiones, ideo enim forma hominis requirit perfectiores dispositiones in materia, quam forma equi, ut constat ex omni Philosophia: quia forma hominis est perfectior, & ratio est aperta; nam dispositio est veluti via ad formam, & ita debet esse eiusdem ordinis cum forma. Vnde perfectior forma perfectiores dispositiones exigit, igitur cum esse non requirat aliquam dispositionem in subiecto, erit imperfectissimum omnium.

¶ Sextò arguitur. Nam esse est effectus essentia in genere causæ formalis. ergo essentia est perfectior, quam esse. Consequentia probatur. Quoniam causa formalis perfectior est, & purior, simpliciter loquendo, quam eius effectus. Album enim, quod est effectus formalis albedinis, est quid imperfectius, quam albedo; nam non addit supra albedinem, nisi materiam & imperfectionem, sicut Petrus supra rationem hominis, solum addit materiam & imperfectionem. Antecedens vero probatur; nam D. Thomas in secundo contra gentes, cap. 54. ubi dicit, *Quod forma comparatur ad ipsum esse, sicut albedo ad album esse, sed albedo est causa formalis ipsius al-*

bi. ergo forma & essentia est causa formalis actus essendi, ac subinde purior & perfectior, simpliciter loquendo.

¶ Septimò arguitur. Essentia creata, est causa effectiua actus essendi creati. ergo est perfectior, simpliciter loquendo, quam actus essendi. Consequentia est euidentissima; nam causa effectiua agit in quantum est actu, in quo distinguitur ab omnibus alijs causis, & ita debet præhabere in se totam perfectionem effectus. Vnde supra quæst. 2. fere per totam, probauimus, quod Deus est perfectissimus omnium, continens perfectiones omniū rerum, quoniam est causa effectiua omnium. Antecedens vero probatur ex eodem D. Thom. in loco citato in præcedenti argumento, ubi dicit, *quod sicut lux se habet ad lucere, ita forma ad esse, sed lucere prouenit effectiue ab ipsa luce. ergo etiam esse prouenit effectiue ab ipsa forma, ac subinde forma est perfectior, quam esse.* Quod si quis dicat, quod esse prouenit ab ipsa forma per simplicem quandam emanationem, & ita non est necessarium, quod sit perfectior ipsa forma, quam esse. Contra; nam potentia proficiunt per simplicem emanationem ab ipsa anima, & tamen anima simpliciter est perfectior quam potentia, & omnes Thomistæ dicunt, quod visio beata simpliciter est perfectior, quam dilectio, quoniam dilectio causatur ab ipsa visione per quandam simplicem emanationem. ergo idem erit in proposito.

¶ Octauò arguitur. Si esse esset perfectissimum omnium, quæ sunt in creaturis, sequitur, quod esse in omnibus creaturis sit æqualis perfectionis. Consequens est falsum. ergo. Sequela probatur. Nam omnes creaturæ habent esse ab extrinseco, & per participationem diuini esse per essentiam, & ideo est perfectissimum omnium, sed participatio, quæ prouenit ab extrinseco, est eiusdem perfectionis in omnibus participantibus, ut constat manifeste, quoniam lux eiusdem perfectionis est in aere, & in alijs participantibus, & similiter calor est eiusdem perfectionis in aqua, & in alijs participantibus calorem, & denique gratia, gloria, & alia bona diuini ordinis sunt eiusdem rationis in homine, & in Angelo, quoniam participant hæc omnia ab extrinseco, scilicet à Deo, authore supernaturalium. ergo. Falsitas consequentis probatur; nam esse Angeli longè perfectius est, quam esse hominis, & esse hominis longè perfectius est, quam esse equi, vel leonis, ut constat. ergo.

¶ Nonò arguitur ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 76. artic. 6. ad primum, ubi dicit, *Quod forma perfectior virtute continet quiddam est inferiorum formarum, & ideo una & eadem existens perficit materiam, secundum diuersos perfectionis gradus, una enim & eadem est forma per essentiam, per quam homo est ens actu, per quam est corpus, viuens, animal, homo, &c. Primus vero gradus, qui intelligitur in natura, est esse, ut docet D. Thom. in corpore eiusdem articuli. Tunc sic arguitur. Materia ut habet primum gradum essendi, respectu vltioris gradus habet se ut perfectibile. ergo esse non est perfectissimum omnium. Probatur consequentia. Nam esse respectu vltioris gradus habet se ut recipiens, & actuat. ergo non est perfectissimum. Antecedens vero probatur. Aliquid enim perfectius est materia prima, ut est actuat per rationale, quam ut est actuat per gradum essendi. Confirmatur argumentum; nam viuens perfectius est non viuente, & intelligens præstat non intelligenti, ut est manifestum. ergo viuere & intelligere sunt perfectiones excellentiores, quam esse. Probatur consequentia. Quoniam esse reperitur in non viuentibus, & in his, quæ carent intellectu.*

¶ Deci-

¶ Decimò arguitur. Nam si esse est quid perfectius, quam omnes alij gradus essendi, quia est superior, sequitur, quod gradus essendi, qui superior est, sit perfectior, & nobilior, & sic gradus vitæ esset perfectior, quam gradus intellectualitatis, cōsequens autem est falsum. ergo. Sequela probatur. Quoniam esse ideo est perfectissimum omnium, quia est superior & cōmunior per modum formæ respectu omnium. sed etiam gradus vitæ, est superior & cōmunior per modum formæ respectu intellectualitatis, & aliorum graduum. ergo. Falsitas consequentis probatur ex D. Thom. 1. par. quæst. 50. art. 1. ubi expresse docet, quod gradus intellectualitatis est perfectissimus & supremus.

¶ Undecimò arguitur. Si esse est perfectissimum omnium, sequitur, quod sit aliquid perfectius, quā gratia & charitas. Consequens autem est falsum. ergo. Sequela probatur. Nam sicut esse est vitima actualitas respectu aliarum formarum naturalium, ita est vitima actualitas respectu formarum supernaturalium, quæ sunt diuini ordinis. Falsitas consequentis probatur. Nam istæ formæ sunt altissimi ordinis. ergo nihil potest esse perfectius, quā istæ formæ.

¶ Duodecimò arguitur. Obiectum intellectus est simpliciter perfectius & abstractius, quā obiectum voluntatis. Et ratio est; nam (vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 82. artic. 3.) intellectus est simpliciter altior potentia, quā voluntas; perfectio vero potentialium desumitur ex perfectione obiecti. sed obiectum intellectus est ratio rei, & quidditas & essentia illius, obiectum vero voluntatis est quidditas, & esse, secundum quod existit. ergo existentia non est perfectissimum omnium, siquidem contigit obiectum voluntatis, quod est magis imperfectum. Explicatur argumentum. Obiectum intellectus ideo est abstractius, simplicius, & perfectius, vt docet D. Thom. ibidem, quia non concernit existentiam, sed ipsam quidditatem; bonum vero, quod est obiectum voluntatis, non est ita abstractum, simplex, & perfectum, quia dicit ens concretum existentiam. ergo existentia non est omnium perfectissimum.

¶ Decimotertiò arguitur. Nam si esse est perfectissimum omnium, quæ in rebus inveniuntur, sequitur quod nulla creatura possit appetere non esse. Consequens est falsum. ergo. Sequela probatur. Nam quælibet creatura suā appetit perfectionem, naturaliter loquendo. etgo si esse est maxima perfectio, simpliciter loquendo, omnis creatura naturaliter appetit esse. Falsitas consequentis probatur. Nam dæmones, & damnati desiderant non esse, vt constat, ergo.

¶ Decimoquartò arguitur. Essentia in Deo perfectior est (si consideretur nostro modo intelligendi) quā esse. ergo in creaturis perfectior est essentia, quā esse. Consequens est bona ex paritate rationis. Antecedens vero probatur. Quoniam terminus cuiusque naturæ suam essentialem perfectionem habet ab ipsa natura, & non à contraria natura ab ipso termino, etiam formali & intrinseco. ergo terminus intrinsecus diuinæ naturæ, scilicet esse, suam omnem perfectionem habet à natura diuinā, scilicet, quod sit infinitus, illimitatus, & imparticipatus. Hæc enim omnia habet, quia est terminus intrinsecus naturæ infinitæ, illimitatæ, & imparticipabilis: at natura diuina tantum habet ab ipso esse, quod existat extra nihil. ergo simpliciter loquendo, diuina essentia perfectior est, quā suum esse.

¶ In oppositum est. Nam, vt sæpe dictum est per totum istum tractatum, Deus in diuinis literis & in Sanctis, vocatur existens, & qui est, tanquam à prin-

cipaliori & nobiliori. ergo, simpliciter loquendo, esse in creaturis est perfectissimum omnium; nam, denominatio Dei desumitur ab eo, quod est in creaturis.

A ¶ In hac difficillima & grauissima quæstione, sunt tres sententiæ: duæ sententiæ extreme, & vna media.

¶ Prima sententia extrema est, quod esse in creaturis non est perfectissimum omnium, simpliciter & absolute loquendo. Hanc sententiam tenet Scotus in quarto, dist. 1. quæst. 1. qui mouetur propter primum argumentum. Imò docet, quod esse in qualibet substantiali natura importat infimā perfectionem. Et eandem sententiam aliqui attribuunt Ferrariensi in primo contra gentes cap. 28. verum est, quod Ferrariensis non ita clare & aperte loquitur. Et hæc sententia explicabitur amplius in aliquibus articulis huius quæstionis, vt appareat, quantum probabilitatis habeat hæc sententia.

¶ Secunda sententia huic opposita & extrema est: quod esse, simpliciter & absolute, sit perfectissimum omnium perfectionum, quæ in creaturis reperiuntur, ita vt sit aliquid perfectius, quā essentia creata. Hanc sententiam docet expresse D. Tho. in locis innumeris, quæ postea adducuntur, & Caietan. vbique eam docet, & præcipue super loca illa D. Thom. & Ferrariensis primo contra gentes, cap. 24.

C ¶ Tertia sententia veluti media est, quam tenent aliqui discipuli D. Thom. conuicti aliquibus argumentis factis in principio. Isti enim authores dicunt, quod esse, simpliciter loquendo, non est perfectissimum omnium. Habet tamen duas excellentias respectu omnium aliarum perfectionum. Prima excellentia est, quod omnis forma dat perfectionem suā, quatenus est, & omnis perfectio refertur ad perfectionem essendi, vt explicat Ferrariensis loco immediate citato, verbi causa, sapientia ideo dat perfectionem homini, & dat illi esse sapientem, quia est sapiens per sapientiam. Itaque non communicat suam perfectionem subiecto, nisi quatenus est. Et anima rationalis ideo dat perfectionem homini, quia homo per animam rationalem actu est rationalis: secunda excellentia est, quæ fere coincidit cum præcedenti, quod est complementum omnium perfectionum. Et hoc videtur docere D. Thom. 1. par. quæst. 4. art. 2. cum dicit, *Omnium autem perfectionum pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent*: & propter has duas excellentias dicunt isti authores, quod D. Thom. docet, quod esse est perfectissimum omnium.

D ¶ In huius rei expositionem, aliqua aduertenda sunt. Primò notandum est, quod esse apud Theologos dupliciter potest accipi. Primo modo vt designet ipsam naturam & essentiam cum suo ultimo complemento & actualitate: ita quod esse importet naturam entis actu existentis consummatam & perfectam. Et in hac acceptione hæc vox est maxime visitata apud Sanctos Patres, & Theologos, & in hac acceptione non disputatur hic præcipue, quāuis aliquid de hoc dicemus. Secundo modo potest accipi esse, vt designet ipsam actualitatem quam præfert præcisè loquendo, ita vt tantum denotet actualitatem existentem. Et in hac acceptione præcipue, & ex principali intento disputatur hic, quod si accipiamus primo modo, adhuc dupliciter considerari potest. Primo modo vt ens est abstractum abstractione totali à speciebus & generibus, sicut animal abstrahitur abstractione vniuersali ab homine, & equo tanquam totum quoddam vniuersale, & potentiale. Secundo modo considerari potest ens vt abstractum.

abstractum abstractione quadam formali, abstrahendo id quod formalissimum est & actualissimum, præscindendo & relinquendo id quod potentialitatis est, & imperfectionis in ipsis rebus. De quo videte Caietan. acutissimè loquentem in procemio tractatus de ente, & essentia.

¶ Secundo est notandum, quod vnus actus vel forma potest esse altera perfectior dupliciter. Primo modo, quia continet aliam in se veluti formaliter, & præhabet illam quantum ad id, quod perfectionis est in illa, quod comparantur inter se, vt includens & inclusum, continens & contentum. Sicut ens abstractum abstractione formali est perfectissimum omnium perfectionum creaturarum, vt infra dicemus, quoniam includit in se formalissimum & purissimum omnium, & ad omnia comparatur, vt includens & inclusum, continens & contentum. Secundo modo potest esse vna forma vel actus perfectior altera, non quia vna includat alteram, neque comparentur inter se vt includens & inclusum, continens & contentum, sed quia est simplicior, purior, & magis abstracta à materia & potentialitate. Sicut vna forma angelica est altera simplicior & perfectior, quamuis vna forma angelica non includat alteram, sed solum est perfectior, ex eo quod magis elongatur à potentialitatis, & imperfectionis gradu. Et ita, cum querimus, an esse secundo modo sit perfectissimum omnium, disputatio est de actu essendi, vt non includat alios gradus, sed vt distinguitur ab illis, & vt non includit alios actus, sed distinguitur ab illis: vt ab actu vitæ & intellectualitatis. Ita vt comparatio fiat inter ipsos actus, vt distinguuntur inter se. Vt cum comparamus habitum primorum principiorum cum habitu scientiæ, & dicimus esse perfectiorem, non fit comparatio inter ipsos habitus, ita vt habitus scientiæ includat habitum primorum principiorum. Ita in proposito non comparamus actum vitæ, & alios actus particulares, cum actu essendi, secundum quod alij actus particulares includunt esse, sed secundum quod habent distinctas rationes.

¶ Tertiò notandum, & supponendum, quod esse secundo modo in creaturis non est perfectissimum omnium, ita vt habeat in se omnem perfectionem, effendi, & se habeat respectu aliarum perfectionum, vt includens & continens illas. Nam (vt supra dictum est) hoc est proprium diuinæ perfectionis, quod includit in se omnem perfectionem, & plenitudinem essendi. Et ita est perfectissimum omnium, tanquam includens & continens perfectiones omnium. Nulla vero perfectio creata potest continere omnes alias perfectiones, imò neque aliquas, vt definitum est in prima & secunda conclusione questionis propositæ in solutione ad primum. Et ita solus Deus, qui est primum ens, est causa & mensura omnium aliorum entium, & perfectionum, vt supra definitum est.

¶ Aduertendum tamen, quod diuina essentia, quæ est regula & mensura perfectionis, est quadam perfectissima forma, & maxime abstracta, habens omnia eminentissimè, & maxime vnire. ergo questio est de maiori perfectione secundo modo, vt dictum est in secundo notabili; itaque quod vertitur in dubium, est, an actus essendi sit simplicissimus, purissimus, & maxime elongatus à potentialitate & imperfectione, propter eius maximam abstractionem. Hæc autem abstractio duplex esse potest; primo modo abstractio totalis, scilicet, quæ abstrahitur totum potentiale ab speciebus. Secunda est formalis, de quibus diximus in primo notabili.

¶ Vltimò notandum est cum D. Thom. quæst. 20,

de veritate, artic. 2. ad tertium, Cuius doctrina desumpta est ex D. Dionys. cap. 5. de diuinis nominibus.

A Quod aliud est loqui de participantibus istos gradus in concreto, aliud vero de ipsis participationibus in abstracto. Et ita aliud est comparare existens in concreto cum viuentem & intelligente, aliud vero comparare ipsum existere & esse, cum viuere & intelligere in abstracto. Quorum differentia desumitur ex eo, quod dictum est in secundo & tertio fundamento, posito in principio questionis principalis. Quod concretum potest habere aliquid aliud admixtum, & non est tantum ipsa forma. Ceterum abstractum tantum est ipsum, & nihil aliud habet admixtum. Et ita in abstracto comparantur ipse formæ, secundum suas rationes formales. Concreta verò, cum includant aliquid aliud, non ita formaliter & pure comparantur. De quo videndus est ipsemet D. Thom. quæst. 22. de veritate, artic. 11. ad quartum.]

¶ PRIMA conclusio. Vt incipiamus à clarioribus, si esse accipitur, vt importat naturam] entis actu existentis consummatam & perfectam, & abstractam abstractione formali, sine dubio est perfectissimum omnium, quæ in creaturis reperiuntur: si vero consideretur, vt abstractum abstractione potentiāli & totali, est imperfectissimum omnium. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur.

Prima conclusio.

C ¶ Primò ex Sacris literis; nam Exodi cap. 3. vbi nos legimus, *Ego sum, qui sum, & qui est, misit me ad vos*, multi Sancti, & interpretes Sacre scripturæ legunt. *Ego sum ens*, ad significandum, quod nomen proprium Dei est esse, vt dicit naturam entis cum vltimo actu existentis consummatam, & perfectam. Ex quo colligitur clarum argumentum pro ista parte; nam si nomen proprium Dei est ens, vt dicit istam rationem, ergo esse secundum istam considerationem est perfectissimum omnium, quæ in creaturis reperiuntur. Probatur consequentia; nam denominatio Dei propria debet fieri à nobiliori, & ex his, quæ reperiuntur in creaturis.

D ¶ Secundo probatur hæc sententia ex D. Dionysio, cap. 5. de diuinis nominibus. Vbi expressè Dionysius dicit, quod esse est perfectissimum omnium participationum, quæ reperiuntur in creaturis, ait enim, *ante alias ipsius (scilicet Dei) participationes, esse præpositum est*. Vbi D. Dionysius ponit istam questionem, & eam ex professo resoluit per ista verba prædicta. Et dicit, *quod esse inter omnes participationes Dei tenet primum locum; sicut præpositus tenet primum locum inter omnes, & respectu omnium, qui sunt in congregatione cui præest*. Excogitandum enim est, quod iste Sanctus imaginatur quandam congregationem omnium perfectionum, quæ reperiuntur in creaturis; & dicit, *quod respectu omnium, esse tenet primum locum; & est veluti princeps, & rex omnium illarum perfectionum*. Qui quidem locus ad minus est intelligendus de esse, vt dicit naturam entis perfectam & consummatam actu essendi, & abstractam abstractione formali.

E ¶ Tertiò probatur hæc pars ex doctrina D. Thom. in primo contra gentes, cap. 26. In quo quidem loco, Angelicus Doctor comparat esse secundum istam considerationem cum ipso Deo. Et idem facit in alijs multis locis. Itaque sicut Deus secundum rem includit omnem perfectionem reperiibilem in creaturis, ablata omni potentialitate & imperfectione, vt supra diximus, ita esse sic consideratum habet quandam similitudinem cum ipso Deo; nam includit omnes perfectiones creatas, ablatis imperfectionibus & potentialitatibus. ergo est perfectissimum omnium in doctrina D. Thomæ. Et idem docet Caietan.

Caiet. in proemio illo de ente & essentia, & Ferrar-
iensis loco immediate citato, & omnes Theologi,
& Metaphysici.

¶ Quarto probatur ratione. Nam esse conside-
ratum, ut dicit naturam entis completam & consum-
matam existentiam, & abstractam ab abstractione formali,
est actualissimum omnium, & est veluti actus pu-
rus, ergo est perfectissimum omnium. Consequen-
tia est evidens: nam Deus ideo est perfectissimus om-
nium, quia est actualissimus & purissimus actus.
Antecedens vero conitatur; nam esse sic consideratum,
excludit omnes gradus potentialitatis, & imperfec-
tionis, includit vero omne illud, quod est actuali-
tatis & perfectionis. Hac enim ratione dicitur ab-
stractio formalis, quia abstrahit id quod formalissi-
mum & actualissimum est in rebus creatis, & pra-
eiscindit a potentialitate & imperfectione, quae in il-
lis reperitur, ergo esse sic consideratum est perfe-
ctissimum omnium.

¶ Quinto arguitur. Nam esse sic consideratum
est obiectum Metaphysicæ, ergo est perfectissimum
omnium, quæ in creaturis reperiuntur. Antecedens
est notum. Omnes enim Metaphysici in principio
Metaphysicæ hoc asserunt, de quo præcipue viden-
dus est Soncinus in principio quarti Metaphysicæ.
Consequentia vero probatur. Quoniam Metaphy-
sica inter omnes scientias in naturales tenet primum
locum, ut conitatur ex eisdem Metaphysicis, ergo eius
obiectum, quod est esse, sic consideratum, tenet pri-
mum locum inter omnes perfectiones creatas. No-
bilitas enim scientiæ, & perfectio illius desumitur
ex nobilitate & perfectione sui obiecti, ex illo
enim specificatur, & ex illo sumit suam quiddi-
tatem.

¶ Sexto probatur hæc pars. Nam esse secundum
istam considerationem habet se veluti actus & for-
ma continens & includens omnes alias perfectio-
nes, ergo esse ut sic est perfectissimum omnium.
Antecedens constat: nam esse sic consideratum,
est veluti perfectio vniuersalis, quæ includit in se
omnem aliam perfectionem particularem. Con-
sequentia vero probatur. Quia si continet omnem
aliam perfectionem, & addit aliquid aliud perfe-
ctionis, simpliciter est perfectius. Hac enim ratio-
ne Deus simpliciter est perfectior, quam omnia
creata & creabilia, quoniam includit omnem perfe-
ctionem creatam & creabilem, & adhuc addit ali-
quid perfectionis.

¶ Ex hac parte colligitur, quod esse sic conside-
ratum, propter suam maximam perfectionem, puri-
tatem, & excellentiam, non constituitur in aliquo
prædicamento, etiam si consideretur tantum, ut est
commune creaturis, sed ambit & continet omne
prædicamentum, veluti formalissimum omnium
prædicamentorum, & hoc non solum propter analo-
giam, sed propter formalissimam, purissimam, & per-
fectissimam rationem, quam dicit. Itaque, sicuti Deus,
propter suam maximam actualitatem, puritatem,
& perfectionem non ponitur in prædicamento, sed
excedit omnia prædicamenta, & continet illa, ve-
luti principium omnium illorum; ita esse sic abstra-
ctum & consideratum non ponitur in prædicamen-
to, sed continet & ambit perfectiones omnium præ-
dicamentorum.

¶ Secunda pars huius conclusionis est notissi-
ma apud omnes Metaphysicos, & probatur. Nam
esse consideratum secundum illam abstractionem
vniuersalem & totalem est maxime potentiale,
ergo est imperfectissimum omnium. Antecedens
est notum; nam illa abstractio vniuersalis ideo dicitur
vniuersalis, quia abstrahit ab actualitatibus spe-
cificis, & ita conitatur ab ipso abstracto, potentialitas

Consequentia vero probatur. Materia prima id est
est imperfectissimum omnium, quæ reperiuntur in
creaturis, quia est maxime potentialis, sicut Deus
est perfectissimus, quia est maxime actualis, ut ponit
actus purus, ergo id quod est maxime potentia-
le, est maxime imperfectum. Et confirmatur argu-
mentum. Nam ut docet D. Thom. 1. par. quest. 84.
art. 3. *Essentia considerata, est primum cognitum
ab intellectu via generationis.* Prima enim forma,
quæ aduocat intellectum, est esse sic consideratum,
ergo esse ita consideratum est imperfectissimum
omnium, quæ reperiuntur in creaturis. Probatur
consequentia. Nam ut dicit D. Thom. ibidem,
*Sicut natura in generatione procedit ab imperfecto ad
perfectum: ita intellectus procedit in sui informatione
in esse intelligibili ab imperfecto ad perfectum.* Sed
prima forma, quæ informatur, est esse sic considera-
tum, ergo esse sic consideratum est imperfectissi-
mum omnium.

¶ Itaque considerandum est, quod natura entis
actuata & perfecta vltimo complemenno existen-
tiæ, si consideretur ut abstracta ab abstractione vni-
uersali & totali, est imperfectissimum omnium.
Si autem consideretur ut abstracta ab abstractione
formali, est perfectissimum omnium. Est opimum
simile in dictis. Quoniam, si esse consideretur ut
abstractum ab abstractione vniuersali, est imperfectis-
simum omnium cognoscibilem, & illo modo
non est obiectum Metaphysicæ: si autem consi-
deretur ut abstractum ab abstractione formali, est
perfectissimum omnium cognoscibilem, & ob-
iectum Metaphysicæ. Hæc conclusio est certissi-
ma, & non est difficultas de esse accepto illo mo-
do, sed de actu essendi, ut est vltimus terminus cog-
noscibilis ab ipsa natura entis, & ab ipsa essentia,
& de esse illo modo accepto dicemus deinceps.
Verum est, quod ea quæ dicta sunt in hac conclu-
sione, necessaria erunt ad explicationem eorum,
quæ postea dicentur. Et hæc ratione posita est hæc
conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Existens in concre-
to, imperfectius est viuente & viuens intelligente,
& quo aliquid est vniuersalius est imperfectius:
itaque existens est imperfectissimum omnium.
Probatur hæc conclusio. Primo ex Sacris literis,
in quibus hoc aperte significatur. Esaiæ c. 40. dicitur,
Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo.
Vbi Sanctus Propheta aperte loquitur de existente
in concreto, & significat, quod omnia creata quan-
tumuis perfecta sint, si cum diuina eminentia & cel-
situdine comparentur, necdum existentia sunt, vbi
insinuat, quod existens est imperfectissimum om-
nium, & idem significatur clare Esther cap. 14.
cum dicit, *Ne tradas Domine, corpus tuum, his
qui non sunt*, loquebatur enim de peccatoribus &
inimicis Dei, & populi Israel, quia hac ratione vo-
cantur imperfectissimi, & dicitur quod non sunt,
id est non sunt existentes, vbi significatur quod exi-
stens est imperfectissimum omnium. & eadem ra-
tione in Plal. 36. de superbo dicitur, *Vidi impium
super altarium & cheuarum, sicut cedrus libani, &
transiit, & ecce non erat*, videbatur quidem ocu-
lis hominum perfectissimus, quod quidem signifi-
catur in illa celsitudine & eminentia cedri, ceterum
oculis Dei, & secundum rei veritatem erat im-
perfectissimus, quod quidem significatur in eo
quod dicitur, quod non erat existens, quod est om-
nium imperfectissimum, de quo videtur Hieronimo
in explicatione Iosiel Prophetæ, in principio, de
quo plura dicemus infra, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio autoritate San-
cti scripturæ, & in primis autoritate D. Dionysii, c. 1.
S s de di-

Secunda
conclusio.

de diuinis nominib. vbi ex professo hoc definit: ponit enim ibi quandam quæstionem, & obiectionem, quæ talis est. Cum ipsum esse excedat vitam, & vita excedat sapientiam, vnde est, quod viuentia supereminant existentibus, & sententia viuentibus, & rationabilia sentientibus, & mentes, idest, Angeli, hominibus, quam quæstionem proponit D. Dionysius dicens: *Quare existentia excedente vitam, & vita sapientiam, existentibus quidem viuentia, viuentibus autem sensibilia, istis autem rationabilia, & rationabilia mentes excellent, & circa Deum sunt, & magis illi appropinquant.* & respondet D. Dionysius, quod hæc obiectio vim haberet, si viuentia non haberent simul esse, & subdit, & quidem oportet ea, quæ maioribus donis ex eo participant, & meliora esse, & reliquis excellere, sed si non subsistentia quidem, & non viuentia, aliquis supponeret esse ea, quæ sunt intellectualia, bene quidem se habet sermo, si autem & sunt diuina mentes super reliqua existentia, & viuunt super reliqua viuentia, & intelligent & cognoscunt supra sensum & rationem, & plusquam omnia existentia, pulchrum & bonum desiderant, & eo participant, ipsa magis sunt circa bonum, abundanter ipso participant, & plura maiora ex ipso dona possident, sicut & rationabilia sensibilibus excellent, abundanter rationis plus illis possidentia, & quædam sensu, & alia vita, & est (sicut arbitror) hoc verum, quod magis uno & infiniti domini Deo participantia, magis ipsi sunt propinqua, &c. Quo in loco expressè D. Dionysius diffinit, quod existens in concreto, est imperfectissimū omnium, super quem locum videndus est D. Tho. qui profundissimè loquitur. D. Aug. 10. 1. lib. 2. de libero arbitrio. c. 3. eandem sententiam docet, vbi præsupponit, & in intelligentibus reperiuntur ista tria, esse, viuere, & intelligere, & quærit, quid horū trium sit excellentius, dicens, *Quid in his tribus tibi videtur excellere?* & loquitur Aug. cū Euodio, qui respondet, intelligentia, & rursum Aug. ait, cui tibi hoc videtur? & alius respondet, quia cum tria sint hoc, esse, viuere, & intelligere, & lapis est, & pecus viuus, nec tamen lapidem puto viuere, aut pecus intelligere, qui autem intelligit, cum & esse & viuere certissimum est, quare non dubito id excellentius iudicare, cui omnia tria insunt, quàm id, cui vnum vel duo desunt. Nam, quod viuus, & est, sed non sequitur, ut etiam intelligat, qualem vitam esse pecoris arbitror: quod autem est, non vtiq; consequens est, ut viuat & intelligat; nam, esse cadauera possunt fateri, viuere autem nullus dixerit, iam verò quod non viuat, multo minus intelligat: & D. Aug. in hac re cum Euodio conuenit, in quo quidē testimonio, ut manifestè cōstat ex illo, loquitur Aug. de esse, viuere, & intelligere in concreto, ut constat manifestè ex rationibus adductis, vel loquitur, ut vnum includit alterū. Eandē sententiam tenet idē D. Aug. 10. 5. lib. 12. de ciuit. Dei. c. 16. vbi inquit, *In his enim quæ quouam modo sunt, & non sūt, quod Deus est, a quo facta sunt, præponuntur viuentia non viuentibus, sicut ea quæ habent vim gignendi, vel etiam appetendi, his quæ ipso motu carent, & in his quæ viuunt, præponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia, & in his quæ sentiunt præponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus, & in his quæ intelligent, præponuntur immortalibus sicut Angeli hominibus, sed ista præponuntur natura ordine, vbi est aduertendū, quod D. Aug. semper loquitur de participantibus in concreto, ergo.*

¶ Tertiū probatur conclusio autoritate D. Tho. qui tenet istam sententiam. 1. p. q. 4. ar. 2. ad 3. vbi dicit, quod viuens est perfectius quam ens tantum, quia viuens etiam ens est, & sapiens est ens, & viuens, & 3. q. 2. ar. 5. ad 2. inquit, quod viuentia sunt meliora existentibus, & intelligentia viuentibus, præcipue in

quæst. 20. de veritate ar. 2. ad 3. vbi D. Thom. explicat locum quendam D. Dionysii cap. 5. de diuin. nom. sic ait, *participantibus in concreto quanto aliquid est magis compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, iuncta est nobilior, quia tanto in pluribus Deo assimilatur, & huiusmodi assimilatio esse non potest nisi per aliqua a Deo accepta, & ita exponit D. Dionysius vnde colligit D. Tho. quod anima Christi, quæ supra naturam humanam habet habitus perfectiores, nobilior est.*

¶ Quarto probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Nam vt diximus in quodam corollario quæstionis principalis, Deus est archetypus & exemplar nostræ voluntatis, & ita illud quod magis conuertitur ad Deum, & illi assimilatur, erit perfectius. Sed intelligens & viuens magis assimilatur Deo, & magis accedit ad illum quam existens, imo existens est, quod minimum accedit ad Deum, & illi assimilatur. ergo intelligens & viuens est aliquid perfectius quam existens, & existens est imperfectissimum omnium. Consequentia est bona. Minor in qua est difficultas probatur. Nam vt diximus in conclusionibus quæstionis principalis, Deus est forma quædam simplicissima, præhabens in se omnium rerum perfectiones, ergo illud magis appropinquat ad Deum, & illi assimilatur, quod plures perfectiones includit, sed intelligens plures perfectiones includit quam viuens, & viuens quam existens. ergo existens est imperfectissimum omnium.

¶ Confirmatur argumentum. Nam vt dicit Dionysius loco citato, hac ratione mentes Angelicæ supereminere alijs creaturis, quoniam magis appropinquant ad Deum, & illi assimilantur per plura dona & perfectiora; nam habent esse, vitam, & intelligentiam, & ita dicit ibidem: *Ipsa magis sunt circa bonum abundanter ipso participant, & plura & maiora dona ex ipso possident.* sed plura & maiora dona, & plures perfectiones includit intelligens & viuens quam existens, vt constat aperte, & dicemus in ratione sequenti. ergo quid perfectius est intelligens & viuens quam existens.

¶ Secunda ratio est. Nam intelligens includit in se perfectionem vitæ & perfectionem essendi, viuens vero includit esse, sed existens non includit in se vitam, neque intelligentiam. ergo quid perfectius est intelligens quam viuens, & viuens quam existens. Probatur consequentia; nam intelligens supra perfectionem vitæ & essendi addit perfectionem intelligendi, & viuens supra perfectionem essendi, includit perfectionem vitæ.

¶ Confirmatur argumentum & explicatur; nam Deus est perfectissimum omnium, quoniam includit in se perfectiones omnium rerum excellenter, & aliquid aliud, sed intelligens includit perfectionem vitæ & essendi, & aliquid aliud, ergo est perfectius quàm viuens & existens: itē viuens includit in se perfectionem essendi, & aliquid aliud, scilicet, perfectionem vitæ, ergo est quid perfectius quàm existens, & ex cōsequenti existens est imperfectissimum omnium. Confirmatur secundo. Nā species Angeli superioris cū vniuersalior est in representando, vt docet D. Tho. 1. p. q. 55. ar. 3. perfectior est in representando quàm species Angeli inferioris, quoniam includit totā perfectionem speciei Angeli inferioris, & aliquid aliud, sed intelligens & viuens includit perfectionem essendi, & aliquid aliud. ergo est quid perfectius viuens & intelligens quam existens.

¶ Dubium tamen potest esse circa istā cōclusionem; nā ex illa videtur sequi, quod homo simpliciter loquendo sit perfectior quam Angelus. Consequens autem est falsum, & contra D. Dionysium loco supra citato, vbi expressè docet, *Quod mentes angelicæ sunt*

sunt excellentiores quam omnia existentia. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam ut dictum est in prima ratione illud est perfectius, quod plures perfectiones & gradus participat à Deo; nam plus assimilatur illi, & accedit ad illum, cum Deus habeat in se omnium rerum perfectiones, sed homo plures gradus & perfectiones participat à Deo quam Angelus, siquidem homo includit esse, vivere, & intelligere, & sentire, Angelus vero solum includit esse, vivere, & intelligere, item, homo includit omnes perfectiones quas includit Angelus & aliquam aliam, scilicet sentire, sicut intelliges includit perfectionem essendi, & aliquam aliam. ergo sicut intelligens est perfectius quidquid existens, ita homo est quid perfectius quàm Angelus. Respondetur quod sine dubio Angelus est aliquid perfectius quàm homo simpliciter & absolute loquendo. Ad cuius expositionem est advertendum, quod divina perfectio, quæ est exemplar nostræ perfectionis duo habet. Primum est, quod includit omnium rerum perfectiones. Secundum est, quod eas includit maxima cum unitate & simplicitate, & ita perfectio creaturæ consistit in hoc quod includat plures perfectiones cum minori compositione; nam præcipuum, quod est in diuina perfectione est illa unitas & simplicitas in qua adunantur omnes perfectiones, & quamvis hæc unitas non possit convenire creaturis, nam est perfectio incommunicabilis creaturis ad extra, ut docet Caiet. 1. par. q. 55. ar. 3. tamen perfectio creaturæ attendenda est per recessum ab opposito, & ita illa creatura est perfectior, quæ plures perfectiones includit cum minori compositione. Unde ad rationem dubij dicendum est primo, quod quamvis homo includeret plures perfectiones, & ex hac parte aliquo modo excederet Angelum, Angelus tamen simpliciter excedit hominem, quoniam Angelus habet suas perfectiones cum minori compositione, & maiori cum unitate; nam homo habet compositionem ex esse & essentia, & ex materia & forma, Angelus vero solum habet compositionem ex essentia & esse, ut docet D. Tho. 1. p. q. 50. ar. 2. ad 3. & ita Angelus magis assimilatur Deo simpliciter loquendo; nam assimilatur illi in modo habendi perfectiones, quod est præcipuum. Dico secundo, quod homo non includit aliquam perfectionem simpliciter supra ipsum Angelum, sed solum ad hæc perfectionem quandam secundum quid, scilicet sentire: perfectio vero secundum quid non facit aliquid perfectius simpliciter, quod vero sentire sit perfectius secundum quid, constat ex dictis supra in conclusionibus questionis principalis: maxime hoc habet verum, quoniam etiam si homo excelleret Angelum in hac perfectione scilicet quid: tamen Angelus excedit hominem in quadam perfectione simpliciter; nam excedit in intelligentia, quæ est perfectio simpliciter, Angelus enim intelligit, homo vero ratiocinatur. Ratiocinari autem perfectio est secundum quid; itaque in Angelo est maior perfectio secundum perfectionem simpliciter; nam si homo intelligit, intelligit materialiter & per ordinem ad phantasmata, quod intelligere non est perfectio simpliciter. Dico tertio, quod Angelus & homo non se habent sicut existens & viuens, vel intelligens. Nam intelligens vel viuens includit illam perfectionem quæ includit existens, & aliquam aliam, nam habent se sicut superius & inferius, cæterum homo non includit illas perfectiones quas includit Angelus & aliquam aliam; nam quamvis homo includat esse, vivere, & intelligere, tamen non includit illud esse, vivere, & intelligere, quod est in Angelo; nam esse, vivere, & intelligere, quod est in Angelo est simplicius, purius, & eleuatius, ac subinde perfectius, in homine vero est aliquid ma-

terialius. Ratio est; nam ut dictum est supra in secunda conclusione questionis propositæ in solutione ad primum, quando aliquis gradus convenit naturæ inferiori & superiori, excellentiori modo & puriori convenit naturæ superiori, & ita cum esse, vivere, & intelligere conveniat homini & Angelo, excellentiori modo convenit Angelo.

¶ Dico ultimum, quod quamvis sentire non reperitur in Angelo formaliter loquendo, sicut reperitur in homine, reperitur tamen eminenter, & altiori modo, & ita D. Tho. 1. p. q. 57. ar. 2. docet, quod sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalis & immaterialis, sensu vero singularis & corporalis, ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit, hoc. n. verum habet, quod quod aliquid est superius, tantò habeat virtutem magis unitam, & ad plura se extendentem sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, & quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit. scilicet differentiam albi & dulcis, & simile etiam est in alijs considerare. Unde cum Angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconueniens est dicere quod homo quacunque sua potentia cognoscat aliquid quod Angelus per unam vim suam cognoscitiam (scilicet intellectum) non cognoscat, ut insinuat D. Tho. quod ipsum sentire quod reperitur in homine, in Angelo inuenitur sub altiori ratione. Et ita non reperiuntur plures gradus in homine quam in Angelo, sed solum reperiuntur plures formaliter. Itaque existens in concreto imperfectissimum omnium est. Totum autem difficultas est de ipsis participationibus in abstracto, ut una non includit alteram.

¶ In cuius expositionem sit tertia conclusio. Probabilis est illa sententia tertia media, quæ assertit, quod esse habet quandam modum excellentiæ, in quo exuperat essentiam, quatenus est terminus formalis eius constituens illam extra suas causas, simpliciter tamen essentia creata est perfectior quàm esse, & idem est de alijs perfectionibus. Hæc conclusio habet duas partes. In prima parte conveniunt omnes Thomistæ, & probabitur argumentis factis pro conclusione sequenti. Secunda vero pars probatur argumentis factis in principio, quæ probant hanc conclusionem. Cæterum ut partem hanc explicemus.

¶ Est advertendum. Quod hæc pars conclusionis habet duo vel tria fundamenta. Primum fundamentum est, quod actus essendi respectu essentiae non est actus propriè & in vigore, sed solum terminus substantialis naturæ, qui complet & terminat ultimam ipsam essentiam & alias perfectiones, de quo dicemus infra in solutionibus argumentorum. Hoc autem fundamentum aliqualem habet probabilitatem, ut ibi dicimus, & ita ex illo desumitur prima ratio ad probandum istam partem quæ talis est. Esse ex propria sui ratione non est actus aut forma, sed est terminus formalis essentiae substantialis. ergo non importat unam aliquam determinatam rationem formalem, sed reductivè pertinet ad genus substantiæ, in quo directè constituitur essentia substantialis quæ terminat. Et confirm. hæc ratio principaliter quinto argumento factio in principio: Nam id quod directè ponitur in genere substantiæ, perfectius est quàm illud quod ponitur reductivè, essentia verò ponitur directè in genere substantiæ: existentia autem reductivè, videatur illud quintum argumentum, quod est præcipuum pro hac sententia: Scilicet fundamentum est. Quod homo magis assimilatur Deo per essentiam suam, quam per existentiam. Nam per essentiam suam est

Tertia conclusio.

¶ s. a. factus

factus ad imaginē Dei. Ex quo fundamento sequitur secunda ratio. Illud est perfectissimū in natura humana, in quo natura hæc magis imitatur Deum, sed humana natura non magis imitatur Deū, quatenus est existens, sed quatenus rationalis est, & liberi arbitrij compar. ergo non est maxima perfectio naturæ humanæ quod existat, sed quod sit rationalis & libera. Maior est manifesta ex iam dictis. Deus n. est mensura & exemplar nostræ perfectionis. Minor verò probatur. Quia humana natura non est facta ad imaginē Dei, ex eo quod existit, sed ex eo quod rationalis est & libera, aliās enim lapis esset factus ad imaginem Dei, quia etiam existit. ergo. Quod si dicat aliquis, hominem esse factum ad imaginem Dei, quoniam existit existentia rationali & libera, quæ existentia non reperitur in lapide. Contra. Quod existentia hominis sit rationalis & libera, non prouenit ex ipsa ratione existentie, sed ex natura humana à qua participat huiusmodi rationem libertatis. ergo existentia participat ab essentia maiorem perfectionem quam habet ex propria ratione sui, & ex consequenti minus perfecta est existentia quam essentia. Tertium fundamentum est, quod esse est receptiuium alicuius perfectionis quam ab ipsa essentia recipit; nam quamuis Diu. Thom. aliquando dicat, quod esse non est recipiens illud, intelligendum est in hoc sensu. Quod esse disponat essentiam, ut sit subiectum receptiuium posterioris actus. Sicut forma disponit materiam, ut sit susceptiua actus essendi; nam ipsum esse est vltima actualitas, & vltima terminatio naturæ. Cæterū in alio sensu esse receptiuium est perfectionis, recipit enim à forma suam quidditatem, & determinatur ab illa veluti formaliter ad determinatam speciem. Itaque essentia & esse mutuo se formaliter determinant: esse determinat essentiam quantum ad actualitatem in ratione entis, ut sit extra nihil. Essentia verò determinat existentiam quoad actualitatem specificam & quidditatiuam. Neque hoc est aliquod inconueniens, eo quod determinatio quam facit existentia, licet sit formalis, nō tamen est à forma, sed à termino formali. Determinatio vero quam facit essentia est à forma secundum rationē formæ, & inde sumitur tertia ratio pro hac parte. Determinatio quæ prouenit à forma & essentia est formalis simpliciter & absolute proueniens ab illa tanquam à forma & actu. ergo simpliciter & absolute loquendo, essentia perfectior est quam existentia, esse enim non determinatur de se nisi per essentiam, ut iam dictum est. Ista autem fundamenta amplius explicabuntur in articulis.

Quarta conclusio.

¶ QUARTA conclusio. Longè probabilior sententia est, & mihi certissima, quæ asserit, quod esse in creaturis est perfectissimum omnium perfectionum, quæ in illis reperiuntur. Itaque est perfectius quam gradus virtutis, & quam gradus intelligendi, & quam ipsa essentia. Et hanc sententiam debemus in presenti tenere. Quam ut explicemus aliqua notanda sunt.

¶ Primò notandum. Quod vnus actus vel gradus est altero perfectior per modum causæ, quæ se extendit ad effectum alterius eminentiori modo & perfectiori. Et hæc est continentia veluti virtualis. Et ita D. Thom. 1. par. q. 84. art. 2. ad secundum, inquit. Quod virtus inferior non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis, sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur. Et in eadem parte, q. 76. art. 8. ad primum, docet, quod forma quæ superior est virtute continet quiddam est inferiorum formarum, & ita vna & eadem existens perficit materiam secundum varios & diuersos gradus, & facit effectus multarum formarum. Et

ita Caietan. multis in locis ponit regulam generalē, videlicet. Quod vnum indiuiduum superioris ordinis excedit infinita ordinis inferioris, & vna species altioris ordinis excedit perfectionem infinitarum specierum ordinis inferioris. Sol enim est perfectior omnibus generabilibus & corruptibilibus, quoniam præhabet has perfectiones in virtute. Hoc enim docet Caiet. in 1. par. q. 57. art. 2. & 1. 2. q. 10. art. 2. ad 3. & 3. par. q. 10. art. 3.

¶ Ex dictis colligitur regula, quod illud quod est communius causalitate est perfectius, ut causa quæ vna numero manens ad plures effectus se extendit. Hanc regulam constituit D. Tho. de verit. q. 74. art. 6. ad 7. Et ponit exempla. *Vt conseruatio ciuitatis v. g. perfectius quid est quam conseruatio familie: & conseruatio regni, perfectius quid est quam conseruatio ciuitatis.*

¶ Secundò notandum est, quod hoc non solum habet verum in causa efficiēti quæ perfectior est, quæ cōior est, & ad plures effectus se extendit, agit namque in quantum est actus, & debet præhabere in se effectum. Et ita quanto cōior est, & ad plures effectus se extendit, tanto plus habet actualitatis & perfectionis, verum etiam habet hoc locum in causa formali & finali. Vt patet in exēplis D. Tho. adductis in præcedenti notabili, vbi manifestè loquitur de causa formali, & de causa etiam finali. Ponit. n. exemplū de conseruatione ciuitatis, quæ habet rationem finis. Et ratio est aperta de causa formali; nā proprium est formæ actuare & dare esse, quod est maxima perfectio. ergo quo vniuersalior fuerit, & ad plures gradus se extenderit perfectior erit. Explicatur amplius. Nam dare vnum gradum est aliqua perfectio, dare autem duos maior perfectio est. ergo quo vniuersalior fuerit, perfectior erit.

¶ De causa vero finali est etiā notum. Nā causa finalis mouet per bonitatem & perfectionem. ergo. quo vniuersalior fuerit in causando & finalizando maiorem bonitatem & perfectionē habebit. Et ita bonū quo vniuersalius est, perfectius est & diuinius, magisq; diligendū. Vnde naturaliter pars quolibet magis inclinatur in bonum vniuersalius quā in bonum proprium, eo quod excellentius est. Doctrina hæc est D. Tho. 1. par. q. 60. ar. 5. vbi expresse docet quod omnis creatura naturaliter diligit Deum magis quam seipsam, quā Deus est finis omnis creature, ac inde est bonū vniuersalissimū & excellentissimū. Et ita bonū gratiæ & gloriæ est perfectius quam bonum naturæ, quoniam bonū gratiæ & gloriæ est finis respectu boni naturalis, & gloria Dei, & animæ Christi est excellentior quam omnis alia gloria, quia est finis illius, ut dicit Concil. Trident. sess. 6. de iustificatione, cap. 7. vbi sic ait. *Huius iustificationis causa sunt: finis quidem gloria Dei & Christi.* Dicimus igitur in conclusione. Quod esse simpliciter & absolute est perfectissimum omnium, & in genere formæ & actus, & in ratione finis. Itaque sicut Deus est causa vniuersalissima effectiua, & vniuersalissimus omnium finis: ita esse est vniuersalissimus actus & communissimus finis, & ideo est perfectissimum omnium. Sic optimum & elegantissimum simile D. Thom. 2. 2. quæst. 23. artic. 8. vbi dicit. *Quod charitas est forma omnium virtutum, & datilis esse virtutis, & nulla habet veram rationem virtutis sine charitate,* vbi declarat, quod charitas est perfectissima, & in ratione actus, & in ratione finis, quod ad hunc modum explicat acutissime Caiet. ibidem de perfectione quidem in ratione actus. Quoniam participatio passiua imperij & ordinationis charitatis est veluti forma constituens actus aliarum virtutum in esse virtuoso simpliciter, ab illa enim participatione actus aliarum virtutum dicuntur

dicuntur, & sunt formati. Non dissimiliter participatio ipsius esse in alijs gradibus & perfectionibus constituit gradus omnes & perfectiones in ratione perfectionis simpliciter, & est complementum omnium in ratione perfectionis. Et sicut illa participatio à qua actus illarum virtutum dicuntur simpliciter virtuosus, est extranea alteri virtuti (& ideo charitas dicitur forma virtutum extrinseca) ita esse est extraneum cuilibet perfectioni creatæ, & non est de essentia eius, ut dictum est supra conclusionem 3. quæstionis propositæ ad primum. Itaque sicut charitas est forma & actualitas respectu omnium virtutum, quia actuat illas extrinsecè, & illas informât: ita esse est perfectio & actualitas omnium perfectionum extrinseca, quia actuat illas extrinsecè. Est etiam causa in ratione finis. Quia sicut omnes virtutes ordinantur ad finem charitatis: ita omnes perfectiones ordinantur ad perfectionem essendi, & habent rationem perfectionis secundum quod referuntur ad actum essendi: Quod docet D. Thom. quæst. 7. de potentia artic. 2. ad decimum, ubi dicit, *Quod esse est proprius effectus & finis in operatione primi agentis, & ita oportet quod teneat locum ultimi finis, esse igitur est perfectissimum omnium simpliciter & absolute, & in ratione actualitatis, & in ratione finis.* Hæc conclusio sic explicata probatur primo ex Sacris scripturis, in quibus Deus denominatur ab actu essendi. Deus namque dicitur qui est, ut dictum est supra in conclusionibus quæstionis principalis, denominatio verò debet fieri à nobiliori ergo esse est nobilissimum & perfectissimum omnium quæ sunt in creaturis. Quod vero Deus vocetur qui est in Sacris scripturis, constat ex innumeris locis illius iam citatis.

¶ Secundum probatur conclusio. auctoritate Sanctorum. In primis D. Dionysij cap. 5. de divinis nominibus. ubi statim in principio supponit pro certo, quod *existentia excedit vitam*, ut diximus in conclusione prima huius tractatus. Item idem D. Dionysius in eodem capite loquens de Deo, ait. *Et ante alias ipsius participationes, esse præpositum est, & est ipsum secundum se esse senior: eo quod est per se vitam esse, & eo quod est per se sapientiam esse, & eo quod est per se similitudinem divinam esse.* Vbi intendit D. Dionysius explicare, quod esse sit dignius & excellentius, quam omnes aliæ participationes Dei. Et adhibet D. Dionysius rationem, quoniam esse, ut posset dicemus, comparatur ad omnia, sicut actus ad potentiam, itaque respectu vitæ & sapientiæ, esse habet se ut actus. Et ita est quid perfectius & excellentius. Et hoc significat D. Dionysius cum dicit. *Et alia quæcunque existentia participantia, ante omnia esse participant.* Et ex his infert D. Dionysius, quod *Deus convenientissime vocatur, qui est*, quod probat ipse D. Dionysius hac (inter alias) ratione. Nam si quæ causa denominatur à suo effectu, convenientissime nominatur à principali & digniori suorum effectuum, sed ipsum esse est dignius & principalius inter omnes effectus Dei, & participationes eius, ergo. Vnde subdit ipse D. Dionysius. *Convenienter igitur cunctis alijs principalius sicut existens Deus laudatur ex digniori aliorum donorum eius, subditque rationem, quæ etiam facit ad propositum.* Et enim præesse & superesse, præhabens & superhabens, ex ipso quod est, ipsum dico secundum se esse, præexistere fecit, & per ipsum esse omne quocunque modo existens subsistere fecit. Et quidem principia existentium omnia esse participant, in quibus omnibus explicant perfectionem maximam ipsius esse. Et in eodem cap. 5. inquit. *Primum igitur per se essendi bonum per se bonitas proponens digniore prima participatione laudatur.* Ibidemque expressè docet, quod

participationes, quanto sunt simpliciores, tanto sunt perfectiores, sicut esse quam vivere, & vivere quam intelligere: Quod quidem adducit D. Thom. multis in locis, quæ adducuntur infra in tertio argumento sequenti. D. August. docet eandem sententiam tom. 1. lib. 3. de libero arbitrio cap. 7. ubi docet, summam felicitatem consistere in hoc, quod est habere esse. Dicit enim. *Considera igitur quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod & beati & miseri volunt; nam si hoc bene consideraveris, videbis te in tantum esse miserum, in quantum non propinquas ei, quod summe est, in tantum autem putare nullius esse ut quisque non sit quam ut miser sit, in quantum non videas quod summe est, & idem tamen te esse velle, quoniam ab illo est qui summe est, &c.* Et infra dicit. *omnia, tamen eo ipso quod sunt iure laudanda sunt, quia eo ipso quod sunt, bona sunt.*

¶ Tertio probatur auctoritate D. Thom. qui tenet istam sententiam, cuius loca adducenda sunt, quoniam gravissima sunt & elegantissima, quorum primus adductus est in argumento. Sed contra, & in 1. par. quæst. 4. art. 2. dicit, *Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi.* Se cundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Et in solutione ad tertium expresse dicit. *Licet ipsum esse sit perfectius, quam vita, & ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens perfectius est quam ens tantum: Quia vivens etiam est ens. Et sapiens est ens & vivens.* Quo in loco D. Thom. expresse docet istam conclusionem & præcedentem. Et in eadem 1. par. quæst. 8. art. 1. expresse docet D. Thom. *Quod esse est illud quod est magis intimum cuilibet, & quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ubi aperte significat D. Thom. quod esse sit nobilissimum omnium, cum sit formale respectu omnium.* Et in eadē 1. par. quæst. 7. 5. art. 5. ad quartum argumentum docet eandem sententiam dicens. *Quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius, quæcumque autem forma creata per se subsistens, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quicquid sic diceret participat ipsum esse, ubi expresse dicit D. Thom. quod esse respectu cuiuscunque gradus vel formæ quantumvis perfectæ habet rationem actus, & participati, ac subinde est perfectissimum omnium.* Idem dicit D. Thom. 1. contra gentes cap. 28. ubi dicit. *Quod omnis nobilitas cuiuscunque rei est sibi secundum suum esse.* Nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset. Et in 1. dist. 17. quæst. 1. art. 2. ad tertium expresse dicit D. Thom. ex doctrina D. Dionysij, quod esse est nobilius omnibus alijs quæ consequuntur esse. Vnde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Vnde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse. Et est locus insignis in quæst. 7. de potentia artic. 2. ad 9. ubi dicit D. Thom. *quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet.* Quia actus est semper perfectior potentia. Quilibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod esse ponitur, &c. Vnde patet, quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum. Et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Et in quæst. de anima artic. 6. ad secundum, docet D. Thom. quod esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem non participat aliquid. In quo significat D. Thom. summam & maximam perfectionem actus essendi. Habet enim quandam similitudinem divinæ perfectionis. Divina enim perfectio ut ibidem dicitur, nihil participat. Et ita esse est perfectissimum omnium,

omnium, quoniam nihil participat. Et in quest. 20. de verit. art. 2. ad tertium, ex doctrina D. Dionysij docet, quod participationes quanto sunt simpliciores, tanto sunt nobiliores. Sicut esse quam viuere, & viuere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse & viuere, separato per intellectum esse a viuere. Et idem dicit quest. 22. art. 6. ad primum, & art. 11. ad quartum, dicit. *Quod participatio quæ est simplicior est nobilior.* Eandem tenet Caiet. in loco citato 1. par. Ferrar. 1. contra gent. cap. 28.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus.

¶ Prima ratio est, quæ desumitur ex perfectione actus essendi. Nam esse creaturæ comparatur ad essentiam, & ad omnes creatas perfectiones, ut actus & forma, ergo esse est omnium perfectissimum. Antecedens probatur. Quia ut dictum est supra, nihil habet actualitatem, nisi in quantum est, & quæcunque quidditas vel natura, quantumcunque secundum rationem quidditativam sit actualis, relata tamen ad actum essendi, habet rationem potentie. Sapientia namque & bonitas actuatur per esse. Et ita esse est actualitas omnis formæ. Consequentia probatur. Nam ut dictum est in secundo fundamento, id quod est communius per modum formæ est perfectius, actus enim in ratione actus semper dicit perfectionem, ergo si esse est actus respectu omnium, erit omnium perfectissimum. Confirmatur & explicatur. Nam quod aliqua forma sit actualitas respectu alicuius potentie particularis, dicit aliquam perfectionem, v. g. aliquid perfectio est in albedine, quod possit actuare hominem, sed esse dicit actualitatem vniuersalissimam respectu omnium, ita ut nullus gradus sit, nulla perfectio, quæ non actuatur per esse, ergo esse est perfectissimum omnium. Hac ratione utitur D. Dionys. & D. Thom. in locis supra citatis. De qua ratione dicemus plura in articulis.

¶ Secunda ratio desumitur etiam ex parte causæ formalis. Quoniam actus alicuius potentie vel habitus perfectior est, simpliciter loquendo, quam ipsa potentia, vel habitus, ut docet D. Thom. 1. 2. q. 71. art. 3. & in 2. dist. 19. art. 4. ad tertium, ubi dicit, *quod actus semper est nobilior potentia.* Et idem docet dist. 44. quest. 1. art. 1. ad secundum, ubi ait, *quod semper actus perfectior est potentia perfectione proprii generis.* ergo actus essendi simpliciter & absolute loquendo est perfectissimum omnium. Probatur consequentia. Nam sicut actus comparatur ad habitum vel potentiam per modum actus, quoniam actuatur habitum vel potentiam: ita actus essendi comparatur ad omnia, ut actus ad potentiam.

¶ Tertia ratio est, quæ etiam desumitur ex parte causæ formalis. Nam esse taliter est actualitas respectu omnium, quod nihil potentialitatis includit in suo conceptu formali. Et ita habet quandam similitudinem diuinæ perfectionis, sed quæcunque alia perfectio creata, quantumvis actualis semper includit aliquid potentialitatis: saltim respectu actus essendi, cum non sit purus actus, ut supra dictum est, ergo esse est omnium perfectissimum. Maior est D. Thom. quest. unica de anima. art. 6. ad secundum, ubi dicit. *Quod ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem non participat.* Et ratio est aperta. Nam si esse clauderet aliquid potentialitatis actuaretur per aliquid aliud quod est impossibile; nam esse est vltima actualitas rei. Quod si quis dicat, ut diximus in fundamentis pro præcedenti conclusione, quod esse est receptivum perfectionis ad istum sensum; nam esse recipit a forma suam quidditatem, & determinatur ab illa formaliter ad determinatam speciem. Contra est argumentum. Nam forma & essentia determinat ipsum

esse solum materialiter, ut infra dicemus in solutionibus argumentorum, ergo semper ipsum esse habet se ut formalissimum respectu omnium, & determinatur ab essentia, non quidem recipiendū aliquid per modum actualitatis & formæ: sed determinatur ab essentia, sicut forma determinatur per materiam.

¶ Quarta ratio desumitur ex parte finis. Esse est vniuersalissimum omnium, non solum in ratione actus, verum etiam in ratione finis. Itaque sicut est actus respectu omnium perfectionum creaturarum; ita est finis vniuersalis respectu illarum, ergo esse est perfectissimum omnium. Consequentia est bona, ut constat ex dictis in secundo notabili pro hac conclusione, quod id quod est vniuersalius in causando per modum formæ vel finis est perfectius. Antecedens vero est D. Thom. quest. 7. de potentia art. 2. ad decimum, ubi dicit. *Esse ergo, quod est proprius effectus, & finis in operatione primi agentis operatur, quod teneat locum vltimi finis, producuntur enim res ut sint.* Constat etiam ratione antecedens. Quia omnes aliæ perfectiones ordinantur ad esse veluti ad vltimum finem, quod quidem explicabitur amplius in solutionibus argumentorum. Igitur cum esse sit vniuersalissimus finis omnium, est perfectissimum omnium.

¶ Quinta ratio est, quæ desumitur ex parte causæ finalis & formalis simul, Caritas simpliciter & absolute loquendo, est perfectior quam omnes aliæ virtutes, ut docet D. Thom. multis in locis, præcipue in 2. 2. quest. 23. artic. 6. quoniam caritas est complementum omnium virtutum in ratione virtutis, & est forma illarum, ut docet D. Thom. in eadem questione artic. 8. Quia ut diximus in expositione conclusionis, imperium charitatis receptum in actibus aliarum virtutum actuatur illas, itaque est actualitas respectu omnium virtutum, & ideo est perfectissima. Item est finis vniuersalis aliarum virtutum, & ideo est excellentissima. Et quod sic finis dicitur a Paulo 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti est caritas.* Et ratio est aperta. Nam omnes aliæ actus virtutum referuntur ad obiectum charitatis, quod est bonum diuinum vniuersale, sed esse est omnium formalissimum, & complementum, & actus omnium perfectionum in ratione perfectionis, & ut perfectiones sunt, & est finis vniuersalissimus omnium perfectionum, ut iam declaratum est, ergo simpliciter & absolute esse est perfectissimum omnium.

¶ Sexta ratio desumitur ex ipso actu essendi. Nam esse est de essentia, & quidditate solius Dei, ut dictum est fere in tota questione, & non est de essentia alicuius creaturæ, nec esse potest propria suam maximam eminentiam & perfectionem. ergo esse est perfectissimum omnium, quæ sunt in creaturis. Confirmatur hæc ratio. Quoniam D. Thom. in 2. 2. quest. 23. art. 3. ad tertium, asserit, *quod charitas & gratia sunt forme perfectiores quam substantia in qua sunt, quoniam sunt accidentia quæ causantur ex participatione alicuius superioris nature, nempe diuinæ.* Et ita quamvis sint accidentia, pertinent formaliter ad ordinem substantiæ, ut Caiet. ibidem dicit, sed esse causatur in natura creata ex participatione diuinæ nature cui est essentialis.

¶ Septima ratio est. Nam ut iam dictum est, esse est proprius effectus Dei, qui est perfectissima causa, licet est proprius effectus ignis calefacere, & Solis illuminare, ergo esse est perfectissimum omnium. Probatur consequentia. Nam perfectissimæ causæ, perfectissimus debet correspondere effectus. Confirmatur primo argumentum. Gratia enim est perfectissima.

perfectissima forma, quoniam est effectus proprius Dei, quia nulla creatura potest illam producere ut propria causa, ut docet D. Thom. 1. 2. quæst. 112. art. 1. & de verit. quæst. 27. art. 3. sed esse est proprius effectus Dei, ergo est perfectissimum omnium. Confirmatur secundo ex Arist. 8. ethicor. cap. 11. ubi dicit, quod esse est maximum beneficium quod a Deo recipimus. Et ita dicitur & parentibus sumus maxime debitor. Imo hoc asserit etiam D. Dionys. cap. 5. de diuinis nominibus. cum dixit, quod inter omnia quæ a Deo participamus, ipsum esse est excellentius. ergo. Aliæ plures rationes adducentur in solutionibus argumentorum.

¶ Ex hac conclusione sequitur, quod perfectissimum omnium quod est in creaturis, scilicet esse, non est intrinsecum & essentiali alicui creaturæ, sed est aliquid participatum ab extrinseco, videlicet, ab ipso esse per essentiam. Imo illud per quod omnes perfectiones actuantur, & complentur in ratione, perfectionis est extrinsecum creaturis. His politis respondetur ad argumenta facta in principio.

¶ Ad primum argumentum huius quæstionis, quod est ultimum quæstionis principalis.

ARTICVLVS I.

Utrum illud quod est communius sit perfectius.

ET videtur quod non.

Primò arguitur argumento ibi facto. Quia id quod est communius est imperfectius: animal enim quoniam est quid communius quam homo imperfectius est, ergo. Confirmatur hoc argumentum ratione proposita in argumento ultimo principalis quæstionis. Nam id quod est communius per prædicationem est potentialius minus habens de actualitate, ac subinde est imperfectius, perfectio enim desumitur ex actualitate, sed esse existentie est communissimum omnium, ergo.

¶ Secundò arguitur. Ens est vniuersalissimum omnium, siquidem ambit omnia, tamen est imperfectissimum omnium, ergo id quod est communissimum non est perfectissimum. Consequentia est bona. Et minor est manifesta. Quia D. Thom. 1. par. quæst. 85. art. 3. præcipue in solutione ad primum, expressè docet, quod vniuersalia sunt prius cognita ab intellectu imperfecto, qui procedit de potentia ad actum. Et ita intellectus quado cognoscit vniuersalia, habet se veluti in potentia respectu sui ipsius, quando cognoscit minus vniuersalia, ergo vniuersalia sunt imperfectiora.

¶ Tertiò arguitur. Esse naturæ quod quidem communius est quam esse gratiæ & gloriæ, est imperfectius, ut conitatur. ergo. Antecedens verò constat, & quidem quod sit imperfectius non est dubitandum. Quod vero sit communius patet. Quia esse naturæ extendit se ad omnes res creatas, esse vero gratiæ & gloriæ non se extendit ad omnes res creatas, ergo.

¶ Quartò arguitur. Quia D. Tho. 1. contra gent. cap. 16. impugnat errorem aliquorum dicentium, esse diuinum esse commune, quod per additionem fit proprium, & docet hoc esse impossibile, quoniam diuinum esse non potest recipere additionem secundum rem, nec secundum intellectum. Vnde desumitur argumentum ad probandum, quod id quod est magis commune est imperfectius. Nam de ratione communis est, quod possit recipere additionem, & consequenter id quod est magis commune, maiorem recipit additionem, ergo est imperfectius.

nam recipere dicit maximam imperfectionem, ac subinde cum esse sit vniuersalissimum omnium, est imperfectissimum.

¶ In oppositum est primo. Ens est vniuersalissimum omnium etiam per prædicationem, ut constat manifestè: tamen ens est omnium perfectissimum, ergo id quod est magis vniuersale est perfectius. Minor probatur primo. Quia ens est obiectum intellectus, qui est perfectissima potentia, ut docet D. Tho. 1. par. quæst. 82. art. 3. ergo ens est perfectissimum omnium. Probatur consequentia. Nam perfectissimæ potentie perfectissimum obiectum debet attribui. Secundo probatur minor. Ens est obiectum metaphysicæ (quæ est perfectissima scientia inter omnes scientias naturales, ut conitatur), ergo ens est perfectissimum. Probatur consequentia. Quia perfectissimæ scientiæ perfectissimum debet esse obiectum. Confirmatur argumentum. Id quod est vniuersalius est magis abstractum à potentialitate & materia, & minus propinquum his quæ potentialitatis sunt, ergo est magis perfectum. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Quia maior perfectio consistit in maiori abstractione à potentialitate, motu, & materia.

¶ Secundò arguitur Bonum quod est vniuersalius est perfectius quam bonum quod est particulare. ergo perfectio desumitur ex vniuersalitate. Consequentia est bona. Et antecedens est D. Tho. 1. 2. quæst. 52. art. 4. ad tertium, ubi dicit, Quod bonum commune potius est bono priuato. Et hac ratione charitas est perfectissima omnium virtutum, quoniam respicit bonum vniuersalius, ad quod ordinantur bona particularia aliarum virtutum, ut docet D. Thom. 1. 2. quæst. 4. art. 7. & in quæst. 23. art. 8. ad tertium. Confirmatur argumentum. Quia regula communis est D. Thom. quod bonum quod est communius est excellentius. Et ita bonum speciei est excellentius quam bonum individui, & bonum totius vniuersi est excellentius quam bonum individui, speciei, & generis. De quo vide D. Tho. 1. p. q. 60. art. 5. in corpore, & ad 2. ergo vniuersalitas non est ratio imperfectionis, sed potius perfectionis.

¶ Tertiò arguitur. Quoniam in esse intelligibili species quæ sunt vniuersaliores in representando sunt perfectiores, ergo in esse entitativo id quod est vniuersalius est perfectius. Probatur consequentia ex paritate rationis. Antecedens verò probatur ex doctrina D. Tho. 1. par. quæst. 55. artic. 5. ubi dicit, Quod Angeli qui superiores sunt, & excellentiores in gradu intellectualitatis habent vniuersaliores species intelligibiles. Vbi aperte significat, quod species vniuersaliores sunt perfectiores, & perfectiori Angelo debent.

¶ Quartò arguitur. Deus est vniuersalissimum ens, ut iam sæpe dictum est, & est vniuersalissimum bonum, ut iam diximus ex D. Tho. in loco citato in secundo argumento, ubi dicit, Igitur bonum vniuersale est ipse Deus, & in solutione ad primum dicit, Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum vniuersale bonum simpliciter, tamen Deus simpliciter loquendo est perfectissimum omnium, ergo id quod est vniuersalissimum est perfectissimum.

¶ In hac difficultate est aduertendum cum Caietan. in 1. par. quæst. 4. art. 1. ad tertium, quod commune, & vniuersale est duplex. Aliud quidem est commune & vniuersale per modum potentie, aliud vero est commune & vniuersale per modum actus. Est autem differentia maxima inter has duas communitates, & vniuersalitates. Communitas per modum potentie consistit in recipere quod est maxima imperfectio, communitas vero per modum actus

actus consistit in recipi, quod est maxima perfectio. Et ita D. Tho. 1. par. quæst. 7. art. 1. dicit. *Quod duplex est infinitas (quæ nihil aliud est quam vniuersalitas) una quidem ex parte materie, & hæc dicitur imperfectiorem, alia vero infinitas est ex parte forme, & hæc dicitur perfectiorem.* Vnde cum vniuersale nihil aliud sit quam abstractum, inde est, quod duplex est abstractio, vt docet Caietan. in principio de ente, & essentia, cuius doctrina fundamentum habet in iam dictis. Vna quidem abstractio est qua totum vniuersale abstrahitur à partibus subiectiuis, sicut animal abstrahitur ab homine & leone: alia est abstractio qua abstrahitur formale à materiali, sicut abstrahitur figura à materia. Est autem vna differentia pro nunc inter has duas abstractiones. Quia in abstractione vniuersali, quanto aliquid est abstractius, tanto est potentialius minus habens de actualitate, nam abstrahitur ab specificis actualitatibus per modum materie, & potentie. Ceterum in abstractione formali quanto aliquid est abstractius est perfectius & magis actuale. Quoniam abstractio formalis fit per separationem à materialibus & potentialibus. Et ita abstractum remanet per modum forme cum amplitudine, & vniuersalitate forme. Quare idem Caiet. 1. par. quæst. 82. art. 3. elegantissime & profundissime loquitur, cuius verba literis aureis scribi deberent, dicit enim. quod quia abstractio formalis incipit ab exclusionem materie, & continuo ascendit, excludendo potentialitatis gradus, signum est, quod cum ventum fuerit ad eas rationes formales, quæ nullam materie aut potentie rationem claudunt, quod quanto aliqua est abstractior, tanto perfectior, vt pote remotior & magis distans ab illis quæ potentiam claudunt. Cum enim omnes rationes formales ordinem inter se habeant, & ad vnam primam, scilicet, entis rationem abstractissimam, consequens est, quod quanto aliqua ratio minus abstracta est, tanto vicinior est his quæ sunt potentialitati admixtæ, & quanto abstractior tanto ab his remotior, ac per hoc nobilior & perfectior secundum seipsam.

Prima conclusio.

¶ HOC supposito prima conclusio. Id quod est communius, & vniuersalius per modum potentie & materie est imperfectius, & ita multa communia per prædicationem sunt imperfectiora, communius tamen & vniuersalius per modum forme, & magis abstractum abstractione formali est perfectius. Hæc conclusio est fundamentalis in hoc articulo, & habet duas partes. Prima pars probatur.

¶ Primò probatur ex doctrina D. Tho. quæst. 7. de verit. art. 6. ad 7. vbi dicit. *Quod illud quod dicitur commune per consecutionem vel prædicationem est imperfectius, sicut animal est ignobilius homine.* Et isto modo dicit, quod *vita naturæ est communior quam vita gratiæ & gloriæ.* Et idem docet in multis alijs locis. Et eandem sententiam tenet Caiet. 1. par. q. 4. art. 1. ad tertium. ergo.

¶ Secundò probatur hæc prima pars argumentis factis primo loco, quæ illam euidenter conuincunt. Confirmantur primo omnia illa argumenta ex notabili posito. Nam id quod est communius & vniuersalius, isto modo habet maiorem amplitudinem per modum materie & potentie. Amplitudo verò materie & eius vniuersalitas dicitur imperfectiorem, siquidem dicit maiorem potentialitatem. ergo. Confirmatur secundo. Ea quæ sunt vniuersaliora per modum potentie sunt minus nota secundum naturam suam, magis autem nota via generationis, & quoad nos, vt docet D. Tho. 1. par. quæst. 85. art. 3. ad primum. Et idem docet Caietan. in proemio de ente & essentia. ergo id quod est vniuersalius, est imperfectius. Vnde D. Tho. ibidem docet, quod duplex est

ordo naturæ. Vnus secundum viam generationis & temporis. Secundum quam viam ea quæ sunt imperfecta, & in potentia sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam. Quod apparet manifestè in generatione hominis & animalis. Prius enim generatur animal quam homo, vt dicitur in lib. de generatione animalium. Alius est ordo perfectionis siue intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quàm potentia, & perfectum quam imperfectum. Et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, vt homo quam animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

¶ Secunda pars conclusionis probatur primo autoritate D. Tho. 1. par. quæst. 4. art. 1. ad tertium, vbi apertè significat, *quod esse quia est communissimum per modum actus, est perfectissimum omnium,* quod quidem statim explicabitur amplius, & de verit. quæst. 7. art. 6. ad septimum, vbi dicit, *quod illud quod est magis commune per modum cause est perfectius,* quod quidem intelligitur de causa efficiendi, finali, & formali, de quo in primo notabili quartæ conclusionis huius quæstionis. Eandem sententiam tenet Caiet. in 1. par. q. 4. art. 1. ad tertium. ergo.

¶ Secundò probatur hæc pars argumentis factis secundo loco quæ illam euidenter conuincunt. Quæ omnia confirmantur primo. Nam Deus est ens vniuersalissimum, & maxime abstractum abstractione reali per modum forme, vt iam supra definitum est in prima quæstione proposita ad primum principale. ergo illud erit perfectius, quod vniuersalius, & magis abstractum per modum forme. Probatur consequentia. Vt dictum est, diuina perfectio est exemplar, & mensura nostræ perfectionis, & ita illud quod magis accedit ad diuinam perfectionem perfectius est. Vnde dicere solemus quod bonum vniuersalius, & magis commune est excellentius & diuinus. Confirmatur secundo & explicatur. Vt dicit D. Thom. in 1. par. quæst. 7. art. 1. *Diuina perfectio & infinitas in hoc consistit, quod habeat maximam amplitudinem & vniuersalitatem per modum forme.*

ergo illud quod habet maiorem amplitudinem, & vniuersalitatem per modum forme erit perfectius. Itaque considerare oportet, quod sicut in rerum natura sunt duo extrema, scilicet pura potentia & purus actus, pura vero potentia nihil aliud est quàm maxima amplitudo, & vniuersalitas per modum potentie receptiue, purus vero actus nihil aliud est quam summa amplitudo, & vniuersalitas per modum actus & forme, pura verò potentia est imperfectissimum omnium simpliciter loquendo, purus vero actus est perfectissimum omnium absolute. Et inter hæc duo extrema illud quod magis recedit à pura potentia, & magis accedit ad purum actum, est perfectius. Ita etiam dicendum est, quod illud quod est vniuersalius & communius per modum potentie, & abstractius abstractione totali est imperfectius, minus habens de actualitate, illud vero quod est communius & vniuersalius per modum forme, & actus, & est abstractius abstractione formali, est perfectius.

¶ Hac supposita conclusione fundamentalis tota difficultas est, an esse sit vniuersalissimum omnium per modum potentie, an vero per modum actus. Hoc enim maxime spectat absolutionem argumenti quæstionis, & ad explicandam perfectionem actus essendi. Et videtur quod esse sit vniuersalissimum per modum potentie, ac subinde imperfectissimum. Hæc secundum se non denotat aliquam rationem formalem, quæ importet perfectionem determinatam, sed designat quandam rationem confusam, & illimitatam.

Dubium optimum.

illimitatam, quæ formaliter limitatur in particularibus naturis. ergo ratio importata per istum conceptum esse, est imperfecta, & perficitur per determinationē ad particulares essentias & naturas specificas. Antecedens probatur. Ratio importata per istum conceptum esse, si esset formaliter vna, vel esset vna immaterialis vel materialis; nam si abstracta ab utroque, non est vniformaliter determinatē, & simpliciter, sed vna confusione: at esse nec importat rationem materialem nec immaterialem secundum se; nam in Angelo esse est immateriale, in leone autem est materiale simpliciter. ergo secundum se non importat vnā rationem formalem. Confirmatur. Esse ex propria sua ratione non est actus aut forma, sed est terminus formalis essentia substantialis. ergo non importat vnā determinatam rationem formalem, sed reductiue pertinet ad genus substantia, in quo directē constituitur substantialis essentia quam terminat. ergo.

¶ In hac difficultate, & propter hoc argumentū, illi qui dicunt quod essentia perfectior est quam esse, dicunt, quod esse est vniuersalissimum omnium per modum potentia, & quod esse secundum se nō dicit aliquam rationem formalem, quæ importet determinatam perfectionem, sed designat quandā rationem confusam, quæ formaliter limitatur per particulares naturas, & ita est vniuersalissimum per modum abstractionis totalis, sicut animal dicit naturam confusam, quæ determinatur formaliter per particulares species, & ita esse determinatur per essentiam veluti formaliter. Sed nobis persistendum est in illa sententia, quæ asserit, quod esse est perfectissimum omnium.

¶ Vnde sit secunda conclusio. Esse est vniuersalissimum omnium per modum actus, ac lubinde perfectissimum. Et quidem quod esse sit actus respectu omnium, probabitur diligentissime in artic. sequenti, nunc breuiter probandum est, quantum attinet ad istum articulum.

¶ Primò probatur conclusio autoritate clarissima D. Thom. Hic enim 1. par. quæst. 4. art. 1. ad 3. expressē dicit, *Quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est. Vnde ipsum esse est actualitas omnium rerum, & etiam ipsarum formarum. Vnde non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscunque aliter, ipsum esse consideratur ut formale, & receptum, non autem illud cui competit esse. Vbi clarē & apertē docet nostram conclusionem: sed ut clarius hoc appareat, considerate argumentum Diu. Thom. ad quod respondet, & inde colligitur apertē quod D. Thom. hoc intendit. Argumentum autem est. *Essentia Dei est ipsum esse, sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum & recipiens omnium additiones. ergo Deus est imperfectus.* Et respondet ad minorem, quod esse est vniuersalissimum per modum actualitatis nihil recipiens, sed comparatur ad omnia ut vniuersalis actus & formalissimum, & ita est perfectissimum. Et idem docet clarē D. Thom. quæst. 7. de potentia art. 2. ad 9. vbi dicit, quod hoc dico esse est inter omnia perfectissimum. Et probatur. Quia actus est semper perfectior potentia, & multa alia dicit ad hoc propositū, quæ postea adducuntur, & in alijs multis locis. Et idem docet Caietan. in loco citato primæ partis, vbi dicit, quod esse est communissimum per modum actus.*

¶ Secundò probatur conclusio. Nam ut est communissimum, esse est quid vniuersalissimum utpotē conueniens omnibus rebus quantumuis imperfectis, & esse comparatur ad omnia ut actus, quod

demonstrabitur clarē & apertē in articulo sequenti. ergo esse est communissimum per modum actus & formæ. Et ex hoc desumitur clarum argumentum pro conclusione quarta. Quoniam enim ut demonstratum est in secunda parte precedentis conclusionis, illud est perfectius quod est communius & vniuersalius per modum actus & formæ. sed esse est communissimum per modum actus & formæ. ergo est perfectissimum omnium simpliciter & absolute loquendo.

¶ Vnde ad rationem dubitandi positam ante secundam conclusionem huius articuli, dicendum est, quod esse non dicit rationem confusam, sicut animal quod determinari potest per differentias formales, quæ habent rationem actualitatis, & ipsum animal habet rationem potentia, sed habet rationē vniuersalis, quod determinatur per rationes materiales, sicut homo determinatur per conditiones diuiduantes. Et sicut ens abstractum abstractione formali determinatur per naturas particulares, quod quidem expressē docet D. Thom. in illo loco citato de potentia, vbi expressē dicit. *Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius ipsum determinans, sicut actus potentia, &c.* Et subdit etiam. *Vnde non sic determinatur esse per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam; nam in definitione formarum ponitur propria materia loco differentia, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis, &c.* Et per hunc modum hoc esse ab illo distinguitur, in quantum est talis vel talis natura: vbi clarē & apertē dicit D. Thom.

¶ quod natura & essentia habet se materialiter respectu actus essendi. Et ita sicut homo est aliquid formalius & perfectius quam Petrus, quoniam Petrus supra hominem nihil addit nisi materiam determinantem, & sicut esse abstractum abstractione formali est perfectius & formalius quā homo vel leonem quoniam homo vel leo supra ens nihil addunt nisi materiam: ita esse est perfectissimum omnium, quoniam est formalissimum respectu omnium, & naturæ & essentia solum determinant ipsum esse materialiter. Et ideo esse est vniuersalissimus actus, qui determinatur per essentiam tanquam per aliquid materiale. Sicut materia & forma mutuo se determinant, tamen materia determinat formam per modum potentia & materia, forma verò determinat materiam per modum formæ. Vnde quo D. Thom. & Caietan. 1. par. quæst. 7. art. 1. ita esse quod est formalissimum & actualissimum determinatur & coarctatur per essentiam tanquam per materiam. Verū est quod est aliqualis differentia inter materiam & formam ex vna parte, & essentiam & esse ex alia; nam materia prima de se nullam dicit speciem, sed determinatur a forma ad certam speciem, quoniam de se materia prima nullam dicit formalitatem.

¶ Modo verò contrariis accidit in esse & essentia: nam essentia de se dicit speciem, esse verò de se nullam dicit speciem, determinatur enim ad speciem per essentiam. Ratio diuersificat est. Nam materia prima est aliquid confusum & maxime potentiale, & vniuersale per modum potentia; & ita propter suam potentialitatem non pertinet ad aliquam speciem. Cæterum esse est maxime actuale, & ita propter suam maximam actualitatem & formalitatem non dicit de se aliquam speciem determinatam, de quo infra dicemus. Ad confirmationem dicemus articulo sequenti, vbi explicabitur quod esse est actualitas omnium.

¶ Ad argumenta facta a principio pro vtraque parte respondendum est. Quædam enim procedunt contra primam primæ conclusionis, quædam verò contra secundam partem eiusdem conclusionis. Ad argu-

argumenta primo loco facta, quæ procedunt contra secundam partem respondetur. Ad primum respondetur, quod animal est imperfectius quam homo, quia est communius & vniuersalius per modum potentie; nam animal abstrahit ab actualitatibus specificis, & ita minus habet de actualitate, ac subinde est imperfectius, & hoc conuenit euidenter confirmatio primi argumenti. Illud verò quod est abstractius & vniuersalius per modum forme & actus, est perfectius. Et per hoc respondetur ad confirmationem.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod ut dicit Caiet. in proemio de ente & essentia, ens duplicem habet abstractionem, communiter, & vniuersaliter. Abstrahitur enim aliquando abstractione totali per modum potentie & materie, & secundum istam considerationem est imperfectissimum omnium, nam est maxime potentiale, abstrahit enim ab omnibus actualitatibus specificis & prædicamentibus, & solum habet id quod potentialitatis est. Et sicut materia prima nullam habet actualitatem, & omnia continet in potentia, & ideo est imperfectissimum omnium, ita ens abstractum isto modo, nullam includit actualitatem actus, sed includit omnia in potentia, & ideo est imperfectissimum omnium. Aliquando verò ens abstrahitur abstractione formalis, relinquendo ea, quæ sunt potentialitatis, & separando illa, ita ut remaneat id, quod est actualitatis, & secundum istam abstractionem est perfectissimum omnium. Quia, sicut Deus est perfectissimus, quia excludit omnem potentialitatem, & includit omnem actualitatem: ita ens abstractum hac abstractione, est perfectissimum omnium, & comparatur ipsi Deo, ut supra diximus. Quia includit omnem actualitatem, & excludit omnem potentialitatem. Vnde ens quod est vniuersalissimum, est primum cognitum via generationis, & imperfectionis; est etiam primum cognitum via perfectionis. Nam, si consideretur ens abstractum primo modo, est primum cognitum via generationis; si autem consideretur ens abstractum secundo modo, est primum cognitum via perfectionis. Et ita si consideretur ens primo modo, est veluti forma secundum esse imperfectum, quia actuatur intellectus. Si verò consideretur ens abstractum secundo modo, est veluti forma secundum esse perfectum, quia actuatur intellectus. Et ideo intellectus noster, cum procedit ab ente abstracto primo modo, vsque ad ens abstractum secundo modo procedit de potentia ad actum, & a forma intelligibili imperfectissima vsque ad formam perfectissimam, & quæ tenet vltimum locum in perfectione. Et intelligendus est D. Tho. in loco allegato in argumento. Et hæc est legitima expositio illius ibidem in solutione ad primum.

¶ Ad secundum argum. respondetur, quod esse naturæ est communius & vniuersalius, quam esse gratiæ & gloriæ, solum per prædicationem, & per modum potentie, & ideo non est perfectius. Ceterum esse gratiæ & gloriæ habet se veluti finis respectu esse naturæ; nam omne esse naturale ordinatur ad esse gratiæ & gloriæ, veluti medium ad finem, & sicut imperfectum ad perfectum, ut dicunt Thomistæ. 3. par. q. 1. art. 3. & esse gratiæ, & gloriæ habet se veluti formale respectu esse naturæ, & esse naturæ veluti perfectibile; nam gratia perficit naturam, & natura perficitur ab ipsa gratia. Vnde esse naturæ non est aliquid communius per modum causæ finalis, efficientis, vel formalis, sed solum per modum materie, & per modum recipientis, & ita est imperfectius.

¶ Ad vltimū argum. respondetur cū Ferrariensi in loco citato in argumento, quod diuinū esse non

potest habere rationem esse communis cōmunitate prædicabilis; nam talis cōmunitas est cōmunitas potentialis, quæ consistit in recipere. Et in hoc sensu D. Tho. docet, quod diuinum esse non est ens cōmune potentiale, cui possit fieri additio actualitatis. Quoniam, ut supra diximus, nihil perfectionis & actualitatis est in creaturis, quod non reperiatur in ipso Deo secundum modum excellentem, sed tamen diuinum esse est cōmune cōmunitate forme exemplaris; nam omne esse est quædam ipsius similitudo. Et hoc constat manifestè ex ratione D. Tho. in eodem cap. Nam ratio, quare D. Tho. negat, diuinum esse: esse commune, est, quia additionem non recipit, nec recipere potest, in qua ratione manifestè loquitur de cōmunitate potentiali, & de ente, ut abstractum est, & commune per modum potentie; nā propriū est potentie recipere. De quo vide D. Tho. 1. par. q. 3. art. 4. ad primum.

¶ Ad argumenta secundo loco facta, quæ militant contra primā partem primæ conclusionis, respondetur. Ad primū argum. respondetur, quod ens abstractum abstractione formali est perfectissimum omnium, ex eo, quod formalissimū omnium, & non quia est vniuersale per prædicationem, sed (ut dixi) quia est vniuersale per modum forme, & ita est obiectum intellectus, perfectiū illius, ut explicabitur infra. & secundum istam rationem est etiam obiectum metaphysicæ, quæ est perfectissima scientia, quoniam est perfectissimum omnium.

¶ Ad secundum argum. respondetur, quod bonum vniuersalius, est perfectius, non quia vniuersalius per prædicationem, & per modum potentie, sed quia vniuersalius in causando, causalitate finis, ut iam dictū est. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad tertium argum. respondetur, quod species intelligibilis vniuersalior, est perfectior, non quia vniuersalior per modum potentie, & in prædicando. Nam (ut constat) species vniuersalior superioris Angeli, non prædicatur de specie minus vniuersali, sed est vniuersalior species per modum causæ effectiue, quoniam se extendit ad plures effectus, ut docet Ferrar. 1. contra gent. c. 98. vniuersalitas vero per modum causæ efficientis, maximā dicit perfectionem. Item est vniuersalior per modum forme intelligibilis, quæ vniuersalitas etiam arguit maximam perfectionem.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod Deus (ut iam diximus) non est ens vniuersalissimum per prædicationem, & per modum potentie, sed est ens vniuersalissimum abstractum per modum forme, & ita est perfectissimum omnium. Ex dictis in hoc articulo soluitur primum argumentū huius questionis, & vltimū quærit. principalis & radicalis: & explicatur, quomodo Deus, cum sit vniuersalissimus actus purus, continens omnem rationē & puritatem essendi, est perfectissimus.

¶ Ad secundum argumentum questionis huius.

ARTICVLVS II.

Verum esse sit perfectissimum omnium, quia est actualitas respectu omnium.

ET videtur quod non.

¶ Primo arguitur argumento secundo facto in hac quæstione, quoniam albedo est actus, qui actuatur substantiam, v.g. hominem, tamen non est perfectior ipso homine, ergo.

¶ Secundo arguitur, & simul confirmatur argumentum præcedens. Nam, quod aliqua forma sit actualitas alienius rei, est perfectio secundū quid, ut patet.

Ad secundum argumentum questionis huius, articulus secundus.

ut patet in albedine, quæ est actualitas hominis, quæ tamen non est perfectior homine, simpliciter loquendo, sed secundum quid. ergo ex eo, quod esse sit actualitas respectu omnium rerum, non inferitur, quod sit perfectissimum omnium. Confirmatur argumentum. Ex eo, quod esse comparatur ad omnia, sicut receptum ad recipiens, solum sequitur, quod est perfectius secundum quid. Nam albedo, ut diximus, comparatur ad hominem, sicut receptum ad recipiens, siquidem albedo recipitur in homine, & forma illius, tamen albedo non est simpliciter perfectior, quam homo, sed secundum quid. ergo.

¶ Tercio arguitur. Sicut esse est actualitas omnium, ita operatio est actualitas virtutis & potentie, ut docet optime D. Thom. 1. par. q. 54. ar. 1. & in alijs multis locis; sed operatio, simpliciter loquendo, non est perfectior virtute, & potentia. ergo. Minor in qua est difficultas, probatur. Quia operatio procedit tanquam à causa efficiente à propria virtute & potentia, ut constat. ergo simpliciter & absolute loquendo potentia est perfectior quam actus.

¶ Quarto arguitur. Sequitur quod actus alicuius habitus sit simpliciter perfectior ipso habitu. consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Actus respectu habitus habet rationem actualitatis, sicut esse respectu essentia. Falsitas vero consequentis probatur. Quoniam habitus est causa effectiva actus. ergo perfectior est habitus simpliciter & absolute loquendo, quam actus. Probatur consequentia. Causa enim effectiva quæ agit in quantum est in actu, perfectior debet esse quam effectus. Confirmatur argumentum. Sicut enim esse est actualitas omnium rerum, ita actus charitatis, & actus aliorum habituum supernaturalium habent rationem ultimæ actualitatis respectu habitus charitatis, & aliorum habituum, sed actus charitatis simpliciter loquendo non est perfectior quam ipse habitus, & idem est de alijs actibus aliorum habituum supernaturalium. ergo. Minor probatur. Quoniam habitus charitatis supernaturalis, & aliarum virtutum supernaturalium tribunt totam perfectionem actui. ergo perfectior est ipse habitus simpliciter loquendo quam actus.

¶ Quinto arguitur optimo argumento. Esse respectu essentia, & aliarum perfectionum proprie, & in rigore loquendo non habet rationem actus, sed rationem termini formalis. ergo ratio illa fundatur in aliquo falso. Consequentia est evidens. Antecedens probatur. Primo. Nam si esse haberet rationem actus respectu essentia, quæ habet rationem potentie, sequitur quod ex essentia, & esse resisteret aliquod tertium compositum ex illis. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela est manifesta. Falsitas vero consequentis probatur. Quia ex hac compositione non resultat aliquod tertium, sed ipsamet essentia completa & terminata per esse. Secundo probatur idem antecedens. Si enim esse proprie esset actus, non posset ex essentia & esse constitui unum ens per se. Consequens autem est falsum, ut constat. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam ex duobus actibus non fit unum per se: essentia vero est actus, & esse etiam est actus. ergo, & eadem probationes fieri possunt de esse respectu aliarum perfectionum.

¶ Sexto arguitur etiam optimo argumento. Quoniam esse respectu essentia, & respectu aliarum perfectionum habet rationem potentia, quæ actuatur. ergo non habet rationem actus recepti, sed potius potentie recipientis. Consequentia est evidens; nam ratio actus & potentie respectu eiusdem repugnant. Antecedens vero, constat. Esse enim creatum non est

purus actus cum non sit Deus, ac subinde habet aliquid admixtum potentialitatis. ergo habet rationem potentie, & non habet rationem potentie respectu alterius actus, nisi respectu essentia, & aliarum perfectionum. ergo. Quod si quis dicat quod essentia habet rationem actus respectu, potentialitatis actus essendi, & actus essendi habet rationem actualitatis respectu potentialitatis essentia, & idem est de alijs perfectionibus. Contra. ergo non est aliqua ratio quare esse magis dicatur actualitas respectu essentia, & aliarum perfectionum quam econtra.

¶ Septimo arguitur ad idem. Essentia habet se veluti actus & formale respectu actus assedi. ergo non econtra essentia habet rationem potentie, & esse rationem actus. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Quia essentia dat speciem actui essendi, & ratione essentia ponitur in aliquo predicamento, & specie. Verbi causa, quod sit esse hominis, habet ab essentia hominis, dare vero speciem & constituere in specie, est proprium actualitatis & formalitatis, ut patet de differentia, quæ constituit speciem. ergo essentia est actualitas, & formalitas respectu actus essendi, & non econtra.

¶ Octavo arguitur; nam subsistentiam, & complementum personale non habet rationem actualitatis respectu essentia, sed solum habet rationem termini, ergo nec esse habet rationem actualitatis respectu essentia, sed termini; consequentia probatur ex paritate rationis. Antecedens vero probatur, nam non inveniuntur in aliquo metaphysico compositio ex essentia, & complemento personali. ergo.

¶ In oppositum est. Quoniam (ut dictum est in quarta ratione per quarta conclusionem huius quaestionis) esse ad omnia comparatur ut actus, & hac ratione est perfectissimum omnium. ergo.

¶ In hac difficultate huius articuli, illi autores, qui tenent tertiam conclusionem huius quaestionis, consequenter asserunt, quod esse non est actualitas, proprie & in rigore loquendo respectu essentia, & aliarum perfectionum, sed est terminus formalis completens, & terminans essentiam, & alias perfectiones ultimæ; & apponunt exemplum in complemento personali, quod complet & terminat naturam, & consequenter est terminus illius, non tamen est actualitas respectu essentia. Verum est, quod distinguitur ab illo complemento inam illud est veluti terminus materialis. Esse vero est terminus formalis, quod quidem explicabitur infra, & ita dicunt quod esse est actualitas omnium perfectionum & essentia, non per modum actus, sed per modum termini formalis, & hoc non sufficit ad hoc quod esse sit perfectius, quam essentia, & quæ aliæ perfectiones. Et adducit pro sua sententia Ferrar. secundo contra gent. c. 54. circa finem, ubi dicit quod si aliquando dicitur aliquid compositum ex essentia & esse. hoc est improprie dictum, proprie autem dicitur quod in ipso est compositio essentia cum esse, & est conversio esse cum essentia, de quo dicemus in solutione ad quintum argumentum articuli.

¶ PRIMA conclusio. Esse proprie & in rigore loquendo, est actualitas respectu essentia & respectu aliarum perfectionum. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex locis D. Tho. apertissimis 1. p. q. 3. ar. 4. ubi dicit in secunda ratione. *Esse est actualitas omnis forme, vel nature, non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse oportet igitur, quod ipsum esse comparatur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam, quid clarius? Et in quaest. 4. art. 1. ad tertium in illo loco sæpe citato idem dicit ex professo, ait enim. *Esse comparatur ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem**

titatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, & etiam ipsarum formarum, &c. Et in quæst. 54. art. 1. inquit. *Actus est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantie, vel essentie, ubi non solum dicit, quod est actualitas, sed quod proprie est actualitas.* Et in quæst. 75. artic. 5. ad ultimum dicit, quod omnia participatum comparatur ad participans, ut actus eius, & statim dicit, quod esse participatur ab omnibus rebus, & rationibus, & ita est actus respectu omnium. Et in secundo contra gentes cap. 54. dicit, quod esse non est proprius actus materię, sed totius substantię. Et statim dicit. *Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus eius.* Et quæst. 7. de potentia, art. 2. ad nonum. *Hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum.* Et in quæst. unica de anima, art. 6. ad secundum, dicit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem non participat. Qui locus infra amplius non explicabitur. Quod si quis dicat, quod quando D. Thom. docet in huiusmodi locis, quod est actualitas omnium actualitatum, & formarum, est intelligendus non per modum actus, sed per modum termini. Contra, quia nec in D. Thom. nec in aliquo Metaphysico, terminus alicuius rei vocatur actus, punctum enim nunquam appellatur actus, vel actualitas. Item complementum personæ, seu substantię, quæ terminat naturam, nunquam vocatur actualitas, sed D. Thom. absolute dicit, quod est actualitas omnium rerum, & formarum, ergo.

¶ Confirmatur argumentum ex doctrina Caiet. 1. par. quæst. 3. art. 4. ubi dicit. Quæcunque quidditas vel natura, quantumcunque secundum rationem quidditativam sit actualis, reata tamen ad esse, habet rationem potentię, &c. Et ita esse est actualitas omnis formę. Et idem dicit in quæst. 4. art. 1. ad 3. Et in quæst. 8. art. 1. inquit. *Nihil in re aliqua est, quod non actuatur per esse.* Et eandem sententiam tenet de ente & essentia cap. 6. qui locus infra adducetur. Et idem dicunt ferè omnes Thomistę, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Nam quæcunque essentia creata, secundum quamcunque rationem (quantumvis perfecta & eleuata sit) proprie & in rigore includit in sua essentia aliquid potentialitatis, ergo esse proprie & in rigore est actus & actualitas. Probatur consequentia. Quia esse actuatur, perficit, & completit potentialitatem, & ita si natura creata proprie includit potentialitatem, esse erit proprie actualitas, nam actus & potentia dicuntur correlatiue, & habent ordinem inter se. Antecedens probatur. Quæcunque essentia, etiam si actualissima sit, non est purus actus, ergo intrinsecè & essentialiter, habet aliquid ad mixtum de potentia. Confirmatur argumentum. Forma substantialis proprie & in rigore est actualitas respectu materię primę, quoniam terminat & complet, & actuatur potentialitatem ipsius, sed esse terminat, complet, & actuatur potentialitatem essentię & omnium rerum, ergo proprie & in rigore est actus & actualitas.

¶ Secunda ratio. Actus alicuius virtutis vel potentię, v.g. intellectus, vel voluntatis, proprie & in rigore habet rationem actus respectu talis virtutis & potentię, & hac ratione dicitur actus, & constat ratione, nam actuatur talem potentiam, ergo esse proprie & in rigore habet rationem actus respectu essentię. Probatur consequentia a fortiori. Nam essentia respectu actus essendi habet magis potentialitatis, quam virtus & potentia respectu actus; nam essentia respectu ipsius esse nullam habet actualitatem, potentia vero respectu actus habet aliquam actualitatem, cum habeat actiuitatē & efficientiā.

¶ Tertia ratio est. Quoniam (ut dicunt omnes Metaphysici) in omni re creata est compositio aliqua ex actu & potentia, nam nulla res creata est simplicissima, sicut Deus. De quo D. Tho. 1. par. q. 75. art. 5. ad ultimum, & 2. contra gentes, c. 55. sed in creaturis spiritualibus, ut in Angelis, non est alia compositio nisi ex esse & essentia. ergo esse proprie & in rigore est actus.

¶ Quarta ratio est. Quia omnis forma accidentalis, v.g. albedo, proprie & in rigore est actus; nam verè actuatur ipsum subiectum, quod est in potentia ad illam, ergo multo magis esse habet rationem actualitatis, & actus respectu essentię. Probatur consequentia. Nam multo magis habet rationem potentię essentia respectu ipsius esse, quam subiectum respectu formę accidentalis; nam subiectum simpliciter est in actu, antequam adueniat forma accidentalis, essentia vero non est simpliciter in actu sine existentia. Hæc autem conclusio amplius probabitur & explicabitur in sequentibus.

¶ SECUNDA conclusio. Esse non solum est actualitas respectu essentię, & aliarum perfectionum, verum etiam tenet primum locum inter omnes actualitates creatas. Hæc conclusio diligentissime probanda est.

¶ Primo probatur ex locis D. Thom. adductis in præcedenti conclusione, ubi D. Thom. expresse hoc dicit, precipue tamen in illo loco, qui adductus est ex quæstione illa unica de anima, art. 6. ad secundum, ubi dicit, quod ipsum esse est actus ultimus participabilis ab omnibus, ipsum autem non participat, & ita constituit differentiam inter esse & alias formas: *quæquam alia forma participat ipsum esse, & comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum.* Et quamuis aliqui explicent itum locum aliter, ut infra videbimus, sententiam tamen apertus & literalis est, quod esse est actus, & finis omnium, quæ reperiuntur in rebus creatis, & habet quandam similitudinem cum diuina puritate, & actualitate, omnes enim alie formę habent potentialitatem, & comparantur ad esse ut potentię, ipsum autem esse ad omnia comparatur ut actus, & nihil participat, & ita ex actualitate maxima ipsius esse, colligitur, quod si sit aliquid, quod sit tuum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Et idem docet Caietanus in omnibus locis supra citatis, ergo.

¶ Secundo probatur conclusio rationibus.

¶ Prima ratio est. Esse est actualitas omnium actualitatum, ergo est maxima omnium actualitatum. Consequentia est euidens. Antecedens vero probatur. Quia omnis forma & omnis perfectio actuatur per ipsum esse, ut iam dictum est, ergo.

¶ Confirmatur argumentum. Omnis forma & perfectio habet actuare suam potentiam propter actum ipsum essendi, ergo actus ipse essendi est maxima actualitas. Consequentia probatur. Vt enim dicit Arist. 1. poster. propter quod vnumquodque tale & illud magis. Antecedens vero probatur. Omnis forma habet actuare materiam, & omnis perfectio habet actuare suum subiectum in quantum est, ergo esse est ratio quare omnes alie actualitates actuent.

¶ Secunda ratio est. Esse est actualitas quædam quæ participatur ab ipso Deo, tanquam à propria causa; cum sit ipsum esse, & soli Deo potest conuenire intrinsecè, & essentialiter, ut diximus supra quæst. 4. alie vero actualitates possunt conuenire essentialiter creaturis, ergo esse est maxima actualitas inter omnes.

¶ Est tamen dubium optimum circa istam conclusionem, videtur enim quod forma substantialis habeat

Secunda conclusio.

Ferraz. 1.
contra gen
tes, c. 12.

Quæstio Duodecima. Art. II. 493

habet maiorem rationem, & perfectionem actualitatis. Nam forma substantialis actualitatem maiorem potentiam, quam ipsum esse, imò maximam potentiam, & potissimam. ergo est perfectior actus quam esse. Probatur consequentia. Perfectio enim maior, vel minor in ratione actus desumi debet ex maiori, vel minori actualitate; nam actualitare est proprium actus. Antecedens vero constat. Actus enim essendi actualitatem efficit, & alias perfectiones actuales, forma vero substantialis actualitatem ipsam materiam primam, & est proprius actus illius, ut conitat, materia vero prima habet maximam rationem potentiae, cum nihil habeat actualitatis, essentia vero & alie perfectiones non sunt puræ potentie, cum habeant aliquid actualitatis admixtum.

¶ Ad hoc dubium dicendum est, quod sine dubio esse est maxima omnium actualitatum. Itaque non solum est actus, & actualitas proprie, & in rigore, verum etiam est maxima actualitas. Et ad rationem dubitandi dicendum est primo, quod si forma substantialis actualitatem maximam potentialitatem qualis est potentialitas materię primæ, illud facit in quantum est, & ratione actus essendi. Et hac ratione D. Thom. 1. par. quæst. 4. art. 2. dicit. *Quod perfectiones omnes pertinent ad perfectionem essendi, quoniam efficiunt suum effectum formalem in quantum sunt*, ut infra explicabitur, & ita esse est præcipua actualitas.

Optimum simile.

¶ Sit optimum simile in causis efficientibus, in quibus Deus est prima, & præcipua, quoniam omnes alie causæ habent causare à prima causa, ita in proposito omnes actualitates, & formæ, & perfectiones habent actualitare ab actu essendi, & ita est perfectissima actualitas.

¶ Secundò dico, quod ratio actualitatis non solum sumitur ex ordine ad potentiam, quam actualitatem, sed potius ex eo quod includit magis de actualitate, & minus de potentialitate. Ut apparet manifestè in formis angelicis, quarum una habet maiorem rationem actus, quam alia, tamen non actualitatem aliquam potentiam, sed in se habent minus de potentialitate. & magis de actualitate: & Angelus habet maiorem actualitatem, quam anima rationalis, tamen Angelus non actualitatem aliquam potentiam, anima vero rationalis actualitatem. Et Deus est maximus actus purus, tamen non actualitatem aliquam potentiam: itaq; ratio actualitatis & maioris actualitatis sumitur penes maiorem elongationem à potentialitate, & non per ordinem ad potentiam, quam actualitatem, & ita esse est maxima actualitas creata, quoniam maximè elongatur à potentialitate inter omnes actualitates creatas. Imò propter suam maximam actualitatem & perfectionem in ratione actus non actualitatem puram potentiam, qualis est materia prima. Quod quidem amplius explicabitur statim in sequenti Corollario.

Coroll. maxime not.

¶ Ex dictis in hac conclusione præcipuè in fine sequitur vnum Corollarium maximè not. videlicet. Quod actus essendi creatus, non potest immediatè communicari materię primæ, ita ut materia prima habeat existentiam sine aliqua forma, etiam de potentia Dei absoluta. Quod quidem docent Thomistæ 1. par. quæstione 66. artic. 1. Caietanus de ente, & essentia quæst. 8. ubi vide istam quæstionem. Ratio, autem desumitur ex dictis; nam inter omnia creata, materia prima est maximè potentialis, quæ nihil actualitatis includit, esse vero inter omnes actualitates creatas habet maximam actualitatem, & cum sit participatio quædam diuina, tere, nihil habet admixtum potentialitatis, sed quodam modo attingit rationem actus puri. Vnde pura potentia cum actualitate, quæ fere est actus purus non habet proportionem, & ita ut proportionetur

materia prima, quæ est pura potentia cum actu essendi; necessarium fuit, quod medieret forma quæ redderet materiæ aptam, & proportionatam ad actum essendi; nam forma hæc aliquid de actu, & hæc aliquid de potentia, & ita optimè disponit materiæ, ut recipiat actum essendi; nam est veluti medium quoddam inter potentiam, & actum essendi, qui est fere purus actus. Est simile intellectus creatus quicumque respectu diuinæ essentiae consideratur, ut species intelligibilis est pura potentia in genere intelligibili, ipsa vero species est purus actus: & ita ut intellectus haberet proportionem, & aptitudinem cum tali specie, disponitur per lumen gloriæ, quod est ordinis diuini, & habet aliquid actualitatis, ut docet D. Thomas prima par. quæst. 12. artic. quinto, & nos supra. Ita dicendum est in proposito, & hoc est, quod docet idem Diu. Thomas secundo contra gentes, cap. 5. 4. cum dicit. *Quod forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiæ, cuius actus est ipsum esse, sicut diaphanum est aeris principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis*: itaque sicut diaphaneitas reddit aerem subiectum aptum, & proportionatum ad suscipiendam lucem, & sine illa aer non est aptus ad talem susceptionem: ita forma reddit materiam primam aptam & proportionatam ad suscipiendum actum essendi.

¶ TERTIA conclusio. Ex eo quod esse est actualitas rerum omnium, & perfectionum optimè colligitur, quod sit perfectissimum omnium. Hæc conclusio probatur.

Tertia conclusio.

¶ Primò, probatur ex doctrina D. Dionysii in locis citatis pro quarta conclusione. Quia ut ibi diximus ex actualitate actus essendi colligitur maxima eius perfectio. Et idem facit D. Thom. clarè & apertè 1. par. quæstione 4. artic. 1. ad tertium argumentum, ubi dicit. *Quod ipsum esse est perfectissimum omnium*, & subdit rationem dicens, *Comparatur enim ad omnia ut actus, &c.* Et in illa quæstione 7. de potentia artic. 2. ad nonum dicit. *Hoc quod dico esse inter omnia est perfectissimum*. Et subdit rationem, *quia actus est semper perfectior potentia*: & idem dicit in multis alijs locis, Caietanus in illo loco primæ partis, & in alijs locis, quæ statim adducuntur. ergo.

¶ Secundò probatur ratione. Nam ut supra dictum est, diuina perfectio est regula & mensura totius perfectionis diuina vero perfectio est maximè actualis, utpote actus purus, nihil habens admixtum potentialitatis. ergo ex eo quod esse sit maximè actuale inter omnia creata optimè sequitur, quod sit perfectissimum inter omnia.

¶ Confirmatur argumentum. Quoniam quod aliquid forma sit actualitas respectu alicuius rei particularis dicit aliquam perfectionem, v. c. quod albedo sit actualitas hominis dicit aliquam perfectionem: ita ut sit aliquid perfectius secundum quid, & idem est de omnibus alijs formis tam substantialibus, quàm accidentalibus. ergo ex eo quod esse sit actualitas omnium actualitatum, & formarum optimè colligitur, quod sit perfectissimum omnium.

¶ Tertiò probatur conclusio ratione. Illud, quod est communissimum per modum actualitatis, & formæ est perfectissimum, ut diximus articulo præcedenti. sed esse est communissimum per modum formæ, & actus. Et quod sit communissimum, constat ex articulo præcedenti, quod vero per modum actus constat ex dictis in conclusione præcedenti. ergo est perfectissimum omnium.

¶ Ex hac conclusione colligitur regula quædam optima ad cognoscendum, quodnam prædicatū sit perfectius in rebus creatis, verbi causa, in Petro, in quo

Regula optima in Caiet.

quo inuenitur ens, substantia, corpus, viuens, animal, rationale. Regula autem est Caieta. cap. 6. de ente & essentia, quæ habet fundamentum in dictis. Regula autem talis est: inter prædicata quidditatiua talis est ordo, quod vnumquodque eo est actualius, ac subinde perfectius quo magis appropinquat ad esse, & tanto est potentialius, quanto remotius est ab esse, verbi causa, certum est quod Petrus in quantum substantia maxime elongatur à sua existentia: Nam ad hoc, quod Petrus sit, necessarium est non solum, quod sit substantia, sed etiam quod sit corpus, & cū consideratur Petrus in ratione corporis, vicinior est actui essendi & magis aptus ad habendam illam, adhuc tamē elongatur ab illa, nam ad hoc quod Petrus sit, non satis est quod sit substantia corporea, verum etiam, quod viuens, & cum consideratur ut viuens adhuc magis appropinquat ad esse, quamuis adhuc sit remotum, & idem est cum consideratur ut animal magis appropinquat. Adhuc tamen distat, quoniam ad hoc quod sit, requiritur, quod sit rationalis; nam nihil potest esse in genere, quod non sit in aliqua specie. Et ita cum consideratur ut substantia corporea, viuens sensibilis, rationalis, est subiectum capax existentie; nam nihil aliud formale intrinsecū existit, sed conditiones materiales. Igitur regula dicit. Quod illud prædicatum, quod est propinquius actui essendi, est actualius & perfectius, scilicet, rationale, deinde animal, & sic de alijs. Ratio vero huius regulæ est apertissima. Cum enim esse sit maxime actualitatis, ut dictum est in conclusionibus, imò tantæ actualitatis, ut non nisi completæ essentia sit actus proprius, & ad hoc quod essentia sit receptiuium eius, oportet esse intrinsecū completam & determinatā, sicut ad hoc quod aer recipiat lucem, oportet prius, quod perficiatur diaphaneitate, terminatur autem, & perficitur, & completur substantia his prædicatis quidditatiuis. Et ideo quāto prædicatū quidditatiui erit magis determinatiuium essentia, magis appropriabit ipsam ad hoc, quod sit receptiuium proprium ipsius esse. Et per oppositum quanto prædicatū quidditatiuium est minus determinatiuium essentia, tanto minus eam appropriat ad hoc quod capax sit ipsius existentia. Et quia vnumquodque quanto est propinquius actualissimo tanto est actualius, & quanto remotius ab illo, tanto potentialius, ideo inter prædicata quidditatiua talis est ordo, quod propinquius ipsi esse est actualius, & remotius potentialius. Itaque sicut Deus est mensura totius perfectionis entis, ita actus essendi qui actualissimus est inter omnes actualitates, est veluti mensura, & regula actualitatis. Et sicut maior vel minor perfectio in entibus attenditur penes maiorem, vel minorem accessum ad Deum qui est ipsa actualitas, & ipsum esse, ita maior vel minor perfectio in actualitatibus, & perfectionibus formalibus attenditur penes maiorem, vel minorem accessum ad actum essendi, qui est actualissimus, & formalissimus omnium, ut dictum est, & dicit D. Tho. p. p. q. 8. art. 1.

¶ Ad argumenta in principio articuli facta respondetur.

¶ Ad primum, quod est secundum argumentum huius questionis respondetur, quod nos non colligimus, quod esse sit omnium perfectissimum, quia est actualitas quomodocunque, sed quia est actualitas simpliciter, & absolute respectu omnium perfectionū, & actualitātū, & quia est actualitas actualitatum. Albedo vero & quæcunque forma accidentalis est actualitas particularis, & secundum quid, & secundum vnam rationem actuatur, & sū aliam veluti actuatur & recipit virtutē actuandi. Ceterum esse est actualitas respectu omnium & ita nihil recipit

saltem actualitatis & formalitatis. Sed ut iam diximus ex D. Tho. in illo loco de anima, actus essendi est actus respectu omnium, & nihil participat, & habet quam tam similitudinem Dei, cum sit participatio Dei perfectissima. Nam sicut Deus omnibus tribuit bonitatem, & omnia participant ab illo esse, & perfectionem, & ipse nihil participat, ita esse participatur ab omnibus, & ipsum nihil participat saltem non participat actualitatem & formalitatem.

¶ Ad secundum argumentum articuli cum sua confirmatione responditur ex dictis ad primum.

¶ Ad tertium argumentum articuli est dubium optimum, an actus alicuius virtutis & potentia sit perfectior, simpliciter loquendo, ipsa virtute & potentia, verbi causa, Actus intellectus est actus talis potentia, dubitatur, an sit perfectior ipso intellectu.

Videtur, quod sic. Primo arguitur auctoritate D. Thomæ. 1. 2. questione 71. artic. 3. vbi dicit. Manifestum est, quod actus in bono, & malo præeminet potentia, ut dicitur nono Metaphy. & in secundo dist. 19. questione 1. artic. 4. ad tertium, inquit. Actus vere semper potentia est nobilior, & dist. 44. questione 1. artic. 1. ad secundum, inquit. Semper actus perfectior est potentia, perfectione proprii generis, & in questione septima, de potentia, artic. 2. ad nonum, inquit, quod actus semper est perfectior potentia. Quod si quis dicat, quod D. Thom. in huiusmodi locis intelligitur de bonitate, & malitia morali, & in genere moris, quod patet: in loco enim primæ secundæ subditur statim. Melius est enim bene agere quam posse bene agere, &c. Et in illo loco, distinct. 44. subditur statim, unus actus bonus perfectior est in bonitate, quam potentia bona, &c.

¶ Secundo arguitur contra istam solutionem ex ratione D. Tho. in illo loco primæ secundæ, illa enim concludit, quod etiam in genere entis actus sit perfectior; nam (ut ibi insinuat) finis potentia & habitus est actus, potentia enim ordinatur ad actum, tanquam ad finem. ergo simpliciter, & absolute loquendo, actus est perfectior in finis semper est perfectior, quam ea quæ sunt ad finem. Confirmatur ex ratione Diui Thomæ in secundo, in illa distinctio. 44. Nam Diuus Thomas probat, quod actus in bonitate, vel malitia præmineat; nam bonitas vel malitia reperitur simpliciter in actu, non vero in potentia, hæc autem ratio etiam habet vim in perfectione naturali; nam in actu reperitur simpliciter, & in actu, in potentia vero secundum quid. ergo.

¶ Tertio arguitur. Quia, ut docet Diuus Thomas, 1. part. quest. 54. art. 1. actio est proprie actualitas potentia, & virtutis, sicut esse est actualitas substantia, vel essentia: sed esse, quia est actualitas assensu est perfectior ipsa essentia, simpliciter loquendo, ut dictum est in conclusionibus articuli. ergo actus virtutis vel potentia simpliciter est prior, & perfectior ipsa potentia.

¶ Quarto arguitur & confirmatur argumentum præcedens; nam (ut dictum est supra quest. 4.) actus alicuius virtutis, & potentia est vltima actualitas in illo genere, & vltimum complementum, sicut esse est vltima actualitas in esse entitatio. Et ita definimus, quod sicut esse non potest esse de essentia alicuius creature, propter suam maximam actualitatem & perfectionem, ita nec actus alicuius virtutis. ergo, simpliciter & absolute loquendo, actus virtutis est perfectior ipsa virtute, sicut actus essendi est perfectior essentia. Confirmatur argumentum. Quoniam, ut dictum est in vltima conclusione, in quocunque genere id, quod est actualius, est perfectius, sed actus maiorem habet actualitatem, quam potentia, ut constat. Et ita dixit D. Tho. in illa dist.

Est dubium

1. p. q. 25
art. 1. ad 2.
dicitur quod
actus est
aliud a po-
tentia oportet
quod actus sit
nobilior po-
tentia. Vbi
non loquitur
in genere moris

44. Secundi, quod semper actus perfectior est potentia perfectione proprii generis. ergo.

¶ In oppositum est primo, nam D. Tho. de verit. quæst. 4. art. 6. ad 3. inquit, quod potentia actiua perfectior est, quam actus, qui est eius effectus, & hoc modo creatura dicuntur esse in potentia in verbo, actus vero cuiuscunque potentia, & virtutis est effectus eius, ut patet de actu intellectus, & cuiuscunque alterius potentia. ergo.

¶ Secundo arguitur. Virtus & potentia est in actu respectu proprii actus, & non est mera potentia respectu illius. ergo potentia est perfectior, & non actus. Consequentia videtur bona. Antecedens probatur, potentia enim est causa efficiens proprii actus, ut constat. ergo est in actu respectu illius. Consequentia probatur, vnumquodque operatur secundum quod est in actu, & causa efficiens producit suum effectum in quantum est in actu. Confirmatur argumentum, constituendo differentiam inter actum essendi, & essentiam ex vna parte, & inter actum & potentiam ex alia; nam essentia respectu actus essendi nullam habet actualitatem, sed est potentia, & ita nullam habet efficientiam respectu illius, ut iam dictum est, ceterum potentia habet efficientiam & actualitatem respectu actus proprii. ergo quamuis esse sit perfectius essentia, non sequitur quod actus sit perfectior sua potentia.

¶ Tertiò arguitur. Actus alicuius potentia, verbi causa, intellectus, solum est actualitas respectu intellectus, & non est actualitas vniuersalis, sicut esse. ergo solum est perfectior secundum quid. Probatur consequentia. Quia, ut diximus ad primum argumentum, illud quod est actualitas respectu alicuius rei particularis & determinata, solum est perfectius secundum quid, & non simpliciter & absolute.

¶ Quarto arguitur. Potentia continet in virtute, & veluti eminentior illum actum, & alios plures actus; nam potest producere illum, & non solum illum, verum etiam alios multos. ergo simpliciter & absolute loquendo est perfectior potentia.

¶ Quinto arguitur. Actus alicuius potentia specificatur, & consequenter actuatur ab ipsa potentia. ergo actualior & perfectior est ipsa potentia, simpliciter loquendo. Consequentia videtur bona ex dictis. Antecedens vero probatur. Nam actus, v. c. intellectus specificatur ex intellectu ipso. ergo.

¶ In hac difficillima quæstione, dico primo. Certissimum mihi videtur, quod actus alicuius potentia actiua non ita excedit in perfectione naturalis, & in genere entis (de quo loquimur hoc in loco) ipsam potentiam, sicut actus essendi excedit essentiam. Hanc conclusionem conuincunt argumenta facta secundo loco. Ad cuius expositionem notandum, quod actus alicuius potentia habet se quantum ad aliquid, sicut esse respectu essentia, non tamen quantum ad omnia; nam potentia & virtus est in actu respectu propriæ operationis, non tamē est perfecte & cōplete in actu, sed habet aliquid admixtum de potentia, quæ quidem potentia completur & actuatur per actum. Et quantum ad hoc, actus potentia habet similitudinē cum actu essendi. Etenim sicut actus essendi actuatur essentiam, ita actus potentia, & sicut actus essendi est vltima actualitas in genere entis simpliciter & absolute, ita actus potentia est vltima actualitas in tali genere, & completiua actualitatis. Et non est inconueniens, quod aliquid sit in actu & in potentia respectu eiusdem, sicut diuersas considerationes, ut enim docet D. Th. 1. p. q. 77. art. 6. anima est in actu respectu suarum potenciarum, quoniam producit illas per simplicem emanationem, tamen est in potentia respectu illarum, quoniā

actuatur per illas, & recipiuntur in illa. Ita potentia est in actu respectu sui actus, non tamen est actus completus, & ita actuatur per actum. Ceterum essentia respectu actus essendi totaliter est potentia, & non habet actualitatem respectu illius. Hæc autem differentia oritur ex altera. Quoniam potentia respectu sui actus est principium efficiens, quod producit actum, de ratione vero principij effectiui est, quod producat effectum, in quantum est in actu, & ita virtus est in actu respectu propriæ operationis. Ceterum essentia non est principium efficiens respectu actus essendi, sed est mera potentia receptiua, & ita essentia nullam actualitatem habet respectu actus essendi. Imò etiam secundum illos, qui dicunt, quod essentia est principium effectiui actus essendi adhuc est differentia. Nam essentia non potest esse principium essendi effectiui, nisi instrumentale, & in virtute alterius, ut docet D. Tho. 1. p. q. 3. art. 4. vbi dicitur, quod esse impossibile est, quod causetur, tanquam a causa principali, ab essentia, alias enim aliquid produceret seipsum, & daret sibi esse, quod est impossibile. Et ita essentia non est in actu virtute propria respectu actus essendi. Instrumentum enim non est in actu per propriam virtutem, & consequenter non est necessarium, quod instrumentum sit perfectius effectui. Ceterum potentia & virtus, cum sit principium vitale, virtute propria, & non comunicata producit suum actum, & ita est in actu respectu sui actus per propriam virtutem, & consequenter non se habet eodē modo. Nam secundum probabiliorē sententiā, essentia respectu actus essendi nullā habet efficiētiā, nec instrumentalem, sed merē se habet ut recipiens.

¶ Est optimum simile ad explicandam istā differentiam inter potentiam & actum ex vna parte, & essentia, & esse ex alia. Quoniam sicut intellectus humanus est mera potentia passiva, & receptiua respectu suarum specierum, & non est principium efficiens illarum, sed omnino proueniunt ab extrinseco, & actuatur intellectum in esse intelligibili, & hac ratione potentia intellectiua humana vocatur potentia passiva; ita essentia est mera potentia passiva, receptiuaque respectu actus essendi. Ceterum, sicut intellectus angelicus secundum aliquos non est mera potentia respectu suarum specierum, sed est principium efficiens illarum per simplicē emanationem, & actuatur per ipsas, ita potentia est principium efficiens suæ operationis, & actuatur per illam. Itaque ex dictis clarē & apertē colligitur, quod magis excedit in ratione actualitatis, & simpliciter loquendo actus essendi essentiam, quam actus alicuius potentia ipsam potentiam.

¶ Dico secundò, quod actus & potentia habent se sicut excedens & excessum. Hoc dictū conuincunt argumenta facta pro vtraque parte. Itaque considerandum est, quod propter maximam affinitatem, quā habent inter se actus & potentia in certo genere, sicut aliquam rationem excedit potentia, & secundū aliā rationem actus, & est bene simile in intellectu, & voluntate. Nam, ut infra in art. 13. huius quæstionis dicemus, propter maximam affinitatem, & conjunctionem, quā habent inter se, habent se sicut excedens & excessum, intellectus enim habet simplicius & perfectius obiectum, & ex hac parte excedit voluntatem, voluntas vero imperat intellectui, & ex hac parte excedit voluntas intellectum aliquo modo: ita in proposito, actus ea parte, qua actus est, etiam in certo genere, & ratione excedit potentia, & potentia ea parte, qua producit actum, aliquo modo excedit actum, & habet actualitatem respectu illius. In quo quidē differt actus essendi ab actu alicuius virtutis & potentia, nam actus essendi simpliciter,

Tc 2 pliciter,

placiter, & omnibus modis habet rationem actus respectu essentiae, ut iam diximus. Tota autem difficultas est, an actus alicuius virtutis & potentiae, simpliciter & absolute loquendo, sit perfectior, an vero è contra ipsa potentia.

¶ Dico tertio. Probabile est, quod virtus & potentia, simpliciter & absolute loquendo, excedit actum, probabilius tamen est, quod actus, simpliciter & absolute excedit potentiam. Prima pars huius dicti probatur argumentis factis secundo loco, quae illam reddunt probabilem. Et secundum istam sententiam dicendum est, quod actus talis virtutis, & potentiae habet totam suam actualitatem, & perfectionem ab ipsa potentia, & ordinatur ad perfectionem, & actualitatem potentiae, tanquam ad finem, ut dicemus in dubio sequenti. Secunda vero pars probatur argumentis factis primo loco, quae illam faciunt probabiliorē. Et praecipue probatur testimonio D. Thomae ibi adductis, & maxime illo, quod adducitur ex 1. par. quæst. 25. & hanc sententiam tenet Petrus Bergomensis in tabula aui ea, in concordantijs D. Thom. verbo (Actus) dubio 53. & hæc sententia est conformis doctrinæ D. Thom. & ita sequenda.

¶ Est tamen difficultas circa illam. Nam tota actualitas, & perfectio, quæ est in actu, producit effectum à potentia. ergo perfectio illa tota, & actualitas est in ipsa potentia, ac subinde actus non est perfectior, simpliciter loquendo. Antecedens est notum, nam potentia est principium actus, & non habet rationem principij instrumentalis, ut probauimus in primo dicto. Consequentia vero videtur bona; nam perfectio effectus debet reperiri in causa effectiua. Ultima vero consequentia est euidens. Ad hoc tamen dubium dicemus in solutione argumentorum, quæ ponuntur secundo loco, quæ militat contra istam partem, & ideo soluenda sunt.

¶ Ad primum argumentum respondetur, cum Bergomensis in loco citato, quod loquitur de potentia actiua, quæ est in Deo, & dicit, quod est perfectior, quam eius effectus. Et hoc constat manifestè ex modo loquendi D. Thomæ, dicit enim, quod potentia actiua est perfectior, quam actus, qui est eius effectus, non enim dicit, quod est perfectior quam actus, sed quam actus, qui est eius effectus. Loquendo enim de actione diuina, quæ est idē cum potentia, non haberet verum, sed loquitur de effectu. Et ita subdit, & hoc modo creaturæ dicuntur esse in potentia in verbo.

¶ Ad secundum argumentum D. Thom. in 1. 2. quæst. 71. ar. 3. ad tertium, soluit illud, dicendo, quod *habitus est causa actus in genere cause efficientis, sed actus est causa actus in genere cause finalis*. Et idem possumus dicere de potentia & actu, & est dicere, quod potentia & actus habent se sicut excedens & excessum, taliter quod potentia excedit in genere efficientis, actus vero in genere finis. Est simile in intellectu, qui mouetur effectiue à voluntate, & in hoc excedit voluntas, cæterum intellectus mouet voluntatem, præsentando ei bonum. Et ex hac parte excedit intellectus simpliciter, ut docet D. Tho. 1. 2. q. 9. art. 1.

¶ Secundo respondetur, quod potentia non est causa principalis actus, sed causa veluti instrumentalis, causa vero instrumentalis non oportet, quod sit perfectior, quam effectus, ut explicabitur in dubio sequenti, quod vero sit causa veluti instrumentalis, constat. Causa enim principalis est suppositum operans, & principium primum formale est forma, potentia vero est veluti instrumentum. De quo plura dubio sequenti. Ad confirmationem constat ex dictis in primo dicto huius dubij.

A ¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod illud argumentum conuincit, quod actus intellectus, vel alterius potentiae non sit perfectissimum omnium, cum non sit actualitas vniuersalis respectu omnium; cæterum non conuincit, quod non sit aliquid perfectius, quam ipsa potentia, cum sit actualitas respectu illius, constituens illam in actu ultimo completo, & perfecto.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod potentia continet illum actum, & alios eiusdem speciei in virtute & potentia, non veluti causa principalis, sed ut causa instrumentalis, & ita non sequitur, quod potentia sit perfectior.

B ¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod sine dubio actus alicuius potentiae recipit etiam aliquam formalitatem & specificationem ab ipsa, veluti à principio vitali, & ex hac parte, aliquo modo excedit potentia. Hæc autem specificatio est veluti materialis, sicut determinatur forma per materiam, & hac ratione non est perfectior, simpliciter loquendo, potentia, quam actus, ut dicemus in solutione ad septimum articuli. Ex dictis in isto dubio soluitur tertium argumentum articuli, imò ex dictis colligitur fortissimum argumentum, pro quarta conclusione huius quæstionis. Nam si actus, simpliciter & absolute loquendo, est perfectior potentia, cum tamen potentia habeat actualitatem & efficientiam, respectu actus. ergo multo magis actus essendi est perfectissimus omnium, simpliciter loquendo; quoniam respectu omnium est actualitas, & nihil habet actualitatem, & efficientiam respectu actus essendi.

C ¶ Ad quartum argumentum articuli est aliud dubium, utrum actus simpliciter loquendo sit præstantior, quam habitus. Et à parte negatiua arguitur primo argumento ibi facto. Quod si quis dicat cum D. Thom. 1. 2. quæst. 71. art. tertio, ad tertium, quod *habitus est causa effectiua actus, actus vero est causa finalis habitus*, ex causa vero finali sumitur perfectio.

Est aliud dubium.

D ¶ Secundo arguitur contra hoc. Causa effectiua in eo gradu, quo est causa effectiua, in eodem gradu habet locum finis. ergo si habitus est causa effectiua actus, erit etiam causa finalis. Antecedens probatur. Quia Deus est finis vniuersalis omnium, quoniam est causa effectiua omnium, & Christus Dominus, etiam in quantum homo, est causa finalis nostræ iustificationis, quoniam est causa effectiua instrumentalis nostræ iustificationis. ergo si habitus est causa effectiua actus, erit etiam causa finalis, ac subinde habitus erit perfectior simpliciter, quam actus.

¶ Tertio arguitur. Alias enim sequitur, quod actus cuiuscunque scientiæ, vel virtutis, sit perfectior, quam habitus primorum principiorum, & quam synderesis. Consequens autem videtur absurdum. ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Nam semper actus dicitur maiorem actualitatem, quam habitus.

E ¶ Quarto arguitur. Habitus diuturnior est & permanentior, quam actus, ut constat; nam actus statim transit, & definit esse, non vero habitus. ergo simpliciter loquendo, habitus est perfectior. Probatur consequentia; nam illud quod est diuturnius & permanentius, est perfectius. Et omnia argumenta adducta in dubio præcedenti, possunt adduci hic.

¶ In hoc dubio supponendum est, quod hic non loquimur de bonitate, vel malitia habitus, vel actus in ratione meriti, vel demeriti: loquendo enim in hac consideratione, certissimum est, quod actus est præstantior habitu, quod docet D. Thom. aperte in 1. 2. quæstio. 71. artic. 3. & in alijs multis locis, præci-

præcipue quæst. 1. de malo. art. 2. ad nonum, & art. 5. ad octauum: ubi adducit illud Evangelij, in quo dicitur, *quod qui ingressus est ad nuptias sine veste nuptiali, proiectus est.* Vbi adnotat D. Thomas, *quod non est proiectus, quia non habebat vestem nuptialem, scilicet, habitum caritatis, sed pro aliquo actu, videlicet, quia, cum non haberet vestem nuptialem, introiit ad nuptias.* Hoc etiam constat ratione. Nam (vt dicunt Theologi) habitib⁹ nec meremur, nec demeremur, nisi habitus exeant in actum. Tota ergo difficultas est de bonitate, vel malitia naturali, & nunc loquimur de actibus & habitibus ordinis naturalis: nam de habitibus & actibus supernaturalibus, dicemus in confirmatione huius argumenti.

¶ Ad hoc dubium dicendum est, quod probabile est, quod habitus est perfectior actu simpliciter loquendo, longè autem probabilius mihi videtur oppositum. Prima pars huius dicti probatur argumentis factis in principio, & argumentis factis dubio, præcedenti in oppositum. Secunda vero pars probatur primo argumentis factis in illo dubio, primo loco, quæ à fortiori conuincunt hoc. Nam potentia perfectior videtur esse, quam habitus. sed actus est perfectior, simpliciter loquendo, quam potentia. ergo est perfectior, simpliciter loquendo quam habitus. Secundo probatur hæc pars. Illud est perfectius quod habet magis de actualitate, & minus permixtum potentialitatis. sed actus habet magis de actualitate, quam habitus, cum sit vltima actualitas in illo genere, & complementum, habitus vero habet multum admixtum potentialitatis, vt constat. ergo.

¶ Ad argumenta facta in principio huius dubij respondetur ad primū, quod habitus respectu actus habet rationem causæ effectiue, nō principalis, nam si esset causa effectiua principalis, sine dubio esset perfectior, quàm actus. Nam causa principalis semper præhabet in se perfectionem effectus: est tamen causa instrumentalis, vt docet Caletan. in 1.2. quæst. 71. art. 3. Habet enim se habitus ad actum, sicut semen hominis ad ipsum hominem productum. Vnde, sicut semen hominis est eiusdem speciei cum ipso homine, imperfectè tamen & incompletè: ipse verò homo continet rationem hominis perfectè & completè; ita habitus eiusdem speciei est cum actu, habitus tamen continet illam speciem incompletè & imperfectè: actus vero perfectissimè & completissimè. Et ita homo per habitū virtutis, vel vitij non dicitur perfectè & completè studiosus, vel vitiosus, sed per actum qui continet completè & perfectè bonitatem, vel malitiam. Et ita D. Thomas in loco immediatè citato ad secundum, docet, quod actus, & bonitas & malitia illius est in virtute in habitu. Sicut enim homo in virtute continetur in semine, ita actus, & illius bonitas, vel malitia in virtute continetur in habitu. Hæc autem continentia non dicitur maiorem perfectionem, quàm secundum quid, quia in ratione efficiendi habet aliquam maiorem perfectionem. Et ita D. Thomas in loco citato ad tertium docet, quod habitus excedit actum in ratione causæ effectiue, actus vero in ratione causæ finalis. Quod vero loquatur D. Thomas de efficientia instrumentali, constat manifestè. Nā in doctrina Diui Thomæ excellētia in genere causæ efficientis, si est causa principalis, est excellentia simpliciter. Item, nam causa principalis efficiens, semper est finis sui effectus, vt diximus in secundo argumento huius dubij. Et ita dicendo, quod actus est finis habitus, insinuat D. Thomas, quod habitus non est causa principalis effectiua, tribuit tamen habitui suam excellentiam respectu actus, videlicet, quod habet aliquā efficientiam respectu illius.

¶ Ad secundum argumentum, iam dictum est, quod causa principalis effectiua semper est finis sui effectus, non vero causa instrumentalis. Et ad illud, quod adducitur de Christo, in quantum homo, respondetur, quod quamuis Christus, in quantum homo sit causa instrumentalis nostræ iustificationis, est tamen supremum instrumentum. *Supremum vero infimi, secundum regulam D. Dionysij, assignat infimum supremi.* Et ita Christus, in quantum homo, respectu nostræ iustificationis habet aliquas condiciones causæ principalis. Et ideo non nostræ iustificationis, ea ratione, quæ est supremum instrumentum: habitus vero respectu actus habet puram rationem instrumenti.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod actus, ad quem ordinatur immediatè habitus, & est eiusdem ordinis & rationis cum habitu, semper est perfectior; loquendo vero de actu, ad quem non ordinatur habitus immediatè, non habet verum; nam potest esse, quod habitus sit altioris ordinis, & tunc perfectior erit habitus, vt patet manifestè. Nam habitus fidei simpliciter loquendo, perfectior est, quàm actus Theologiæ, quoniam est altioris ordinis, & purior, & supernaturalior. Et ita habitus primorum principiorum & synderesis, perfectiores sunt quam actus scientiæ, vel virtutis, quoniam est habitus altioris ordinis.

¶ Ad quartum argumentum respondet D. Thomas in 1.2. quæst. 71. art. 3. ad primum, *quod perfectior simpliciter desumenda est ex propria ratione cuiusque rei, & ita una res simpliciter excedit alteram, quæ excedit secundum propriam rationem,* quod docet Diu. Thom. in eadem 1.2. quæst. 66. art. 3. *diuturnitas vero est præter rationem cuiusque rei,* vt docet Diu. Thom. in eadem par. quæst. 42. art. 6. ad tertium. Et ita ex eo, quod vna res excedat alteram in diuturnitate, non sequitur quod sit perfectior simpliciter, sed secundum quid. Et notandum, quod à toto genere actus diuturnior est quàm habitus: datur enim aliquis actus, qui mensuratur æternitate essentiali, videlicet, actus diuinus, habitus vero non mensuratur æternitate essentiali. *Et ita quod actus non sit diuturnior, contingit* (vt docet D. Tho. in eadem solutione) *ex eo quod est in natura, quæ non potest semper agere.* Ex quo sequitur, quod si alicui naturæ sibi propriam rationem conueniret diuturnitas positivè, alteri vero repugnaret, illa quæ esset diuturnior secundum propriam rationem esset perfectior. Et ita Deus est perfectissimus, quoniam per suam essentiam, habet maximam diuturnitatem. Ex dictis in isto dubio soluitur quartum argumentum articuli. Et ex dictis colligitur etiam argumentum pro quarta conclusione quæstionis. Nam si factus respectu habitus est perfectior, simpliciter loquendo, ergo multo magis esse respectu essentiae, si quidē maiorem actualitatē habet esse respectu essentiae, quam actus respectu habitus; nam habitus respectu actus habet aliqualem actualitatem, cum concurrat ad illum effectiue.

¶ Ad confirmationem quarti argumenti articuli, est dubium, vtrum actus caritatis, simpliciter loquendo, sit perfectior, quàm habitus caritatis, & idem est de alijs actibus virtutum, & habituum supernaturalium. In quo quidem dubio tanquam certissimum supponendum est, quod in ratione meriti perfectior est actus, quam habitus, etiam in supernaturalibus. Et hoc constat ex dictis dubio præcedenti. Tota autē difficultas est de bonitate & perfectione naturali, & entitatiua. Et videtur quod habitus sit perfectior, ratio est. Quoniam habitus habet maiore supernaturalitatē, ac subinde maiore puritatē,

quam actus. ergo habitus est simpliciter perfectior, quam actus. Antecedens probatur. Nā habitus est omnino supernaturalis, nihil habens admixtum naturale & humanum, actus vero charitatis, verbi causa, habet admixtum aliquid naturale, cum sit ab ipsa naturali potentia, mediante habitu, & ita non habet tantam puritatem & supernaturalitatem. Consequentia vero probatur. Illud enim simpliciter est perfectius, quod habet maiorem puritatem & supernaturalitatem. Confirmatur hæc ratio. Quoniam simpliciter loquendo, habitus & actus fidei perfectior est quam habitus & actus Theologiz, quoniam habitus fidei, & eius actus habent maiorem supernaturalitatem, & maiorem puritatem; nam ad actum fidei solum concurrunt motuum supernaturale, ad actum vero Theologiz aliquo modo concurrunt ratio naturalis, & admiscetur aliquid naturale. In actu vero charitatis admiscetur aliquid naturale; nam scilicet substantia actus est naturalis, producta ab ipsa potentia. ergo.

¶ In oppositum est. Quoniam omnes rationes positz in dubio precedenti, ad probandum, quod actus sit simpliciter perfectior quam habitus in habitibus & actibus ordinis naturalis, conuincunt etiam, quod actus ordinis supernaturalis sit perfectior quam habitus. ergo. Antecedens constat. Illud enim est perfectius, quod habet magis de actualitate, sed actus, etiam in supernaturalibus, habet maiorem actualitatem quam habitus; nam actus in illo genere & ratione est vltima actualitas, & vltimum complementum, sicut esse est vltima actualitas, & vltimum complementum. ergo.

¶ In huius rei expositionem notandum est, & supponendū, quod habitus supernaturalis, & actus, verbi causa, habitus charitatis, & illius actus, dupliciter considerari possunt. Vno modo formaliter, vt sunt participationes quædam diuinæ charitatis, & dilectionis diuinæ: & vt pertinent ad diuinum ordinem infinitum, & ad ordinem rerum, quæ sunt sua actualitas. Secundo modo considerari possunt materialiter, vt sunt entia quædam producta & creata. Hæc enim entia taliter pertinent ad ordinem diuinum & increatum, quod sunt quædam entia finita & creata. Quo posito.

¶ Dico primum. Si charitas accipiat formaliter, eiusdem perfectionis est cum actu charitatis, nec perficitur, nec actuatur per actum charitatis. Explicatur, & simul probatur hoc dictum. Sicut enim diuinus intellectus, quoniam est vltima actualitas, non perficitur per suum actum, & diuina voluntas propter eandem rationem non perficitur actu voluntatis; ita charitas, quæ nihil aliud est, quam participatio quædam diuinæ charitatis, vt dicit D. Thom. in 2. 2. quæst. 23. art. 2. ad primum, cum dicit, quod sicut bonitas, qua boni sumus, est participatio quædam diuinæ bonitatis, & sapientia, qua formaliter sapientes sumus, est participatio quædam diuinæ sapientie; ita etiam charitas, qua formaliter diligimus, est quædam participatio diuinæ charitatis. Vnde, sicut diuina charitas non actuatur, nec perficitur per eius actum, propter eius maximam actualitatem, sed sunt eiusdem actualitatis & perfectionis: ita charitas nostra, formaliter loquendo, cum pertineat ad eundem ordinem infinitum & diuinum, participat illam actualitatem formaliter. Et ideo non perficitur, nec actuatur per suum actum: & ideo, formaliter loquendo, actus & habitus sunt eiusdem perfectionis, & sunt de ordine rerum, quæ sunt sui esse. Confirmatur argumentū, & explicatur. Actus charitatis nihil aliud est, quam participatio quædam actus charitatis diuinæ, & habitus charitatis nihil aliud est, quam participatio diuinæ charitatis. sed in

Deo charitas & actus charitatis sunt eiusdem perfectionis. ergo. Itaque actus charitatis & habitus sunt de ordine rerum, quæ non se excedunt in perfectione. Et quod dictum est de habitu charitatis, & eius actu, dicendum est de alijs habitibus supernaturalibus. Et adnotandum, quod secundum istam considerationem differunt ab alijs habitibus & actibus ordinis naturalis. Nam actus ordinis naturalis actuatur & perficit habitum, & ita excedit habitum simpliciter loquendo. Differunt etiam ab actu essendi creato, qui quidem semper actuatur & perficit essentiam. Tota autem difficultas est de actu & habitu supernaturali, si considerentur materialiter, & secundo modo, prout sunt aliquid creatum & productum.

¶ In qua quidem re, illi, qui tenent, quod habitus charitatis non est totalis virtus voluntatis creata ad actum dilectionis, sed etiam concurrunt ipsa voluntas & naturalis virtus voluntatis, eleuata tamen per habitum charitatis, & iuxta quantitatem illius, de quo diximus supra quæst. 8. consequenter dicunt, quod habitus charitatis simpliciter & absolute loquendo, est perfectior quam actus: & conuincuntur argumento facto in principio huius dubij. Verum est, quod dicunt, quod actus secundum quid, excedit habitum in quantum aliquo modo actuatur illum. Alij vero qui existimant, quod tota virtus voluntatis est habitus charitatis, ita quod voluntas non concurrat per naturalem virtutem ad actum charitatis, sed virtus vitalis illius est ipse habitus charitatis, & ita induit rationem potentie, de quo diximus in eodem loco: consequenter dicunt, quod actus charitatis simpliciter & absolute est perfectior quam habitus, quoniam est actualitas respectu illius, & non admiscetur in actu charitatis aliquid naturale. In huius expositionem.

¶ Dico secundum. Prima sententia est satis probabilis, secunda vero probabilior. Hoc dictum habet duas partes: prima pars probatur ratione facta a principio: nam in actu admiscetur aliquid naturale, non vero in habitu, sed est purè supernaturalis. Et hac etiam ratione supra quæst. 8. diximus, quod species intelligibilis purior est & perfectior quam verbum. Species enim intelligibilis si perfecta sit, debet esse eiusdem puritatis cum re: verbum vero commensuratur rei media intellectione, & actu nostro, qui habet admixtum aliquid. Et hac etiam ratione dicunt, quod actus charitatis, vel actus alterius habitus supernaturalis, non potest concurrere effectiue ad augmentum habitus supernaturalis, nec ad eius productionem: nam habitus est purè supernaturalis, actus vero quantumvis supernaturalis sit, semper habet admixtum aliquid naturale, & a proportionem minoris inæqualitatis non sequitur actio. Et secundum istam sententiam non est eadem ratio de habitibus & actibus naturalibus, & de habitibus & actibus supernaturalibus. Nec est eadem ratio de esse respectu essentiae & aliorum; nam esse semper habet rationem purissimi & actualissimi, non vero actus supernaturalis respectu habitus, vt dictū est. Secunda vero pars huius dicti constat, quia in actu charitatis non admiscetur aliquid naturale, & ita est eiusdem puritatis cum habitu, vt pote merè supernaturalis, & ex alia parte actus est vltima actualitas respectu habitus. ergo simpliciter & absolute loquendo, actus est perfectior: & ita soluitur ratio dubitandi cum sua confirmatione. Et ex dictis soluitur confirmatio quarti argumenti articuli. Et etiam ex dictis sumitur argumentum pro quarta conclusione huius quæstionis. nam si actus est perfectior simpliciter respectu habitus supernaturalis: ergo

ergo multo magis esse respectu essentia, & aliarum perfectionum.

¶ Ad quintum argumentum articuli, quod est difficile. Authores citati in hoc articulo mouentur propter illud ad asserendum, quod esse non est proprie actus respectu essentia, sed terminus formalis. Vnde ex esse & essentia non resultat aliquod tertium compositum; sed essentia completa & terminata, tanquam per ultimum terminum formalem. Nihilominus tamen veritas est, quod esse est actualitas respectu essentia verè & proprie, & essentia verè & proprie componit cum esse, & esse cum essentia, tanquam actus cum potentia. Et hoc docet expressè D. Thom. in multis alijs locis. par. quæst. 90. art. 2. ad tertium; ubi dicit, quod licet in Angelo non sit compositio forme & materie, est tamen in eo actus & potentia, quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum naturalium: in quibus inuenitur duplex compositio. Prima quidem forma & materia, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita, non est suum esse, sed esse est actus eius. Vnde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Subtrahitur ergo materia, & posito, quod ipsa forma subsistat, non in materia; adhuc remanet compositio forme & actus ipsam esse, ut potentia ad actum. Et hæc compositio intelligenda est in Angelis. Vide plura, quæ ibi dicuntur, & 2. contra gentes, cap. 53. ubi dicit, quod in Angelis est compositio actus & potentia. Et probatur tribus rationibus, quod in illis sit compositio actus & potentia, per hoc, quod habent essentiam actualitatem per esse distinctam ab ipsa essentia. Et in cap. 54. statim in principio dicit. Non est autem eisdem rationi compositio ex materia, & forma, & ex substantia & esse, quamvis utraque sit ex potentia & actu. Et hoc repetit ibidem. Et idem docet D. Thom. de ente & essentia, cap. 9. & Caietan. ibidem. Et Perriensis. in 2. contra gent. c. 54. & quod esse veram habeat rationem actus respectu essentia; probatum est supra in conclusionibus articuli. Ex quo colligitur, quod verè & proprie est concedendum, quod essentia componit cum esse, & esse cum essentia, tanquam potentia cum actu, & actus cum potentia. Et ita concedit Ferrariensis loco citato, & Soncinas 12. Metaphys. q. 29. An vero verè & proprie sit compositio ex his, ita ut resultet aliquod tertium ex illis, sicut ex materia & forma, dicemus artic. sequenti. Vnde ad quintum argumentum respondetur, negando antecedens, & dicimus, quod esse respectu essentia non solum habet rationem termini formalis, formaliter terminantis naturam, verum etiam habet rationem actualitatis respectu illius. Et ad primam probationem antecedentis respondetur, quod ad hoc, quod esse habeat veram rationem actus, & essentia veram rationem potentia, & propriam, non est necessariū quod ex illis resultet aliquod tertium, sed sat est quod resultet essentia actuata & perfecta. Nam ex ære & forma artificiali non resultat aliquod tertium, sed 25 figuratum, tamen forma artificialis, & ipsa figura habet rationem actus veram & propriam. Et idem est de subiecto & accidente, de quo plura articulo sequenti.

¶ Ad secundam probationem antecedentis respondet optimè Ferrariensis loco citato, quod ex duobus actibus non fit vnum per se, quando vnus actus respectu alterius non se habet ut potentia: in proposito vero essentia, quamvis sit actus, & habeat aliquid de actualitate, tamen respectu actus essendi habet se ut potentia.

¶ Secundo respondetur, quod, ut statim diximus, ex illis duobus non fit vnum tertium compositum, quod sit ens per se (nam non est compositio ex his,

sed cum his) sed sit vnum eis terminatum, completum, & actuatum.

¶ Ad sextum argumentum articuli, quod etiam est difficile. Ad hoc argumentum illi authores sæpe citati dicunt, quod esse habet admixtam potentialitatem, & quod designat quandam rationem confusam & illimitatam; quæ formaliter limitatur in particularibus naturis; & ita dicunt, quod essentia actuatur illam potentialitatem, & subinde essentia est simpliciter perfectior, cum sit actualitas respectu esse, & habet rationem formalitatis respectu illius. Et cum D. Thom. in quæstione vnica de anima, art. 6. ad secundum, dicit, quod esse est actus terminatus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat, dicunt quod esse nihil recipit, nec participat ad hunc sensum, quod disponat essentiam, vel subiectum receptiuum vltioris actus; nam vltima actualitas, & vltima terminatio nature, si per ipsam esse; ceterum in alio sensu esse receptiuum est perfectionis, recipit enim à forma suam quidditatem, & determinatur ab illa formaliter ad determinatam speciem & naturam. Itaque essentia & esse se mutuo se determinant formaliter, esse determinat essentiam, quantum ad actualitatem in ratione entis, ut sit extra nihil; essentia vero determinat esse quoad actualitatem quidditariam, & specificam. Nec hoc est aliquod inconueniens: eo quod determinatio, quam facit esse, licet sit formalis, non tamè est à forma, sed à termino formali, determinatio vero, quam facit essentia, est à forma secundum rationem forme. Veritas tamen est, quod esse est actualissimum & purissimum omnium, & hoc significat clarè D. Thom. in illo testimonio citato, cum dicit, quod esse actuatur omnia. Dicit enim, quod esse participabile est ab omnibus, ipsum autem nihil participat, it quo clarè significat, quod omnia actuantur per esse, ipsum autem esse non actuatur per aliquid. & quod iste sit sensus, constat, cum ex eo quod Diuus Thomas 2. contra gent. cap. 53. & in alijs multis locis docet, quod participans aliquid, comparatur ad ipsum quod participatur; ut potentia ad actum. Per id enim quod participatur, sit participans actuale, tum etiam, nam D. Thom. statim subdit in illo loco, Vnde si sit aliquid, quod sit suum esse subsistens, sicut de Deo dicimus nihil participare, dicimus itaque: esse de se dicit actum, qui non actuatur nec participat aliquid. Vnde ad argumentum dicendum est, quod esse non est actus purus, est tamè participatio quædam actus purissimi, scilicet, Dei. Et ita habet quandam similitudinem diuinæ puritatis, non tamen attingit omnino diuinam puritatem. Habet enim tantalem potentialitatem admixtam, non tamen tantam, sicut ipsa essentia, seu forma. Quoniam forma respectu ipsius esse habet potentialitatem, quæ per ipsum esse actuatur, & perficitur. Ceterum actus essendi aliquo modo actuatur per essentiam, non tamen actuatur ita ut perficiatur ab illa. Quare D. Thom. dicit, quod nihil participat, quod perficit simpliciter loquendo ipsum esse. Est enim aduertendum, quod (ut diximus in articulo præcedenti) esse & essentia mutuo se determinant, sicut materia & forma. Vnde sicut materia determinat formam, contrahendo illam & limitando, & tollendo eius vniuersalitatem & amplitudinem; ita essentia determinat ipsum esse, tollendo eius amplitudinem & vniuersalitatem. Ex quo colligitur, quod esse abstractum ab hoc esse, & ab illo, perfectius quid est, sicut forma non contracta per materiam, & sicut homo in abstractione à Petro & à Paulo est quid perfectius, quam Petrus vel Paulus, quoniam Petrus supra hominem non addit nisi materiam & potentialitatem, ita esse. Verum est, quod (ut ibi diximus)

est aliqualis differentia; nam materia prima de se nullam dicit actualitatem, sed puram potentialitatem, & ita materia nullam formalitatem dicit respectu formæ, sed puram potentialitatem & coarctationem. Ceterum essentia dicit aliquam actualitatem, & formalitatem, quamuis habeat admixtā potentialitatem. Et ita essentia determinat esse ad certam speciem, quod non facit materia prima, tamen totum hoc se tenet ex parte potentialitatis, quæ actuatur per ipsum esse, & hæc est ratio, quare ipsum esse sit perfectissimum omnium.

¶ Ad septimum argumentum articuli, iam constat ex dictis, quod essentia aliqualem rationem actualitatis habet respectu actus essendi, & aliqualem formalitatem, tamen totum hoc actuatur per ipsum esse, & hoc potius est coarctare actum essendi, & veluti materializare.

¶ Ad octauum argumentum articuli respondetur, negando consequentiam; nam subsistentia, & complementum personale, non dicit ordinem ad aliquam potentiam, quam debet actuare, & ideo non habet rationem actus, sed solum habet rationem termini terminantis & completis ipsam naturam & essentiam, sicut punctum terminat lineam. Ceterum actus essendi dicit ordinem ad potentialitatem essentiae; nam essentia non est purus actus. Et ita non solum habet rationem termini ultimi formalis constituentis naturam & essentiam in rerum natura, sed habet rationem actus, qui actuatur & perficit potentialitatem essentiae. Ex dictis colligitur, quod esse est terminus formalis substantialis, & actus quidam, qui essentiam ultimam complet & terminat. Et quidem quod sit terminus naturæ, constat ex iam dictis. Nam complet & terminat naturam, per illam vero particulam (formalis) distinguitur existentia, & à singularitate, & à termino constitutionis suppositi. Singularitas enim licet videatur habere quandam modum formæ, ad materiam tamen potius pertinet. Oritur enim ex materia signata, tanquam ex prima radice. Et ita modificatio naturæ, quam facit singularitas, materialis potius est, quam formalis, & ita singularitas non potest proprie appellari terminus formalis. Item terminus constitutionis suppositi non potest proprie appellari terminus formalis, eo quod ex sua ratione habet constituere primam substantiam, quæ est primum subiectum maxime substantans, & ita potius est terminus materialis, quam formalis. Subiectum enim, quod constituit, habet rationem materiæ, & ita esse proprie est terminus formalis, est etiam proprie actus, ut iam diximus, in quo quidem distinguitur etiam à singularitate & complemento personali: hæc enim non habet rationem actus. Quomodo vero sit actus substantialis & ultimus, explicabitur in sequentibus. In eo enim, quod est ultimus, distinguitur à qualibet forma, quæ non habet rationem actus ultimi. Et ex dictis in hoc articulo soluitur secundum argumentum huius questionis.

¶ Ad tertium argumentum huius questionis duodecimæ.

ARTICVLVS III.

Utrum esse in rebus creatis sit substantia vel accidens.

Ad tertiam questionem.

Videtur, quod sit accidens.

¶ Primo arguitur argumento tertio ibi facto. Ut iam dictum est in quæst. quarta. Esse nec est, nec esse potest de essentia, alicuius creature factæ aut factibilis, sed aduenit illi accidenta-

liter, ita ut hæc prædicatio (creatura est) sit quinti prædicabilis. ergo esse est accidens essentiae.

A ¶ Secundo arguitur, ut infra dicemus, esse est effectus formalis formæ, saltem secundarius, sicut facere rem extensam in ordine ad locum, est effectus formalis secundarius quantitatis. sed effectus formalis saltem secundarius est accidens. ergo esse est accidens. Consequentia est bona. Maior probatur. Accidit quantitati, quod faciat rem extensam in ordine ad locum, & ita ille effectus formalis separari potest à quantitate, ut patet in Sacramento altaris. Confirmatur argumentum. Etiam ille effectus formalis formæ, qui est esse, separatur ab ipsa forma, ut patet in mysterio Incarnationis, in quo secundum sententiam D. Thom. 3. par. quæst. 17. ar. 2. *Esse humanitatis non provenit ab humanitate, sed a Verbo diuino.* ergo esse est accidens formæ.

B ¶ Tercio arguitur. Ut supra dictum est, & dicitur amplius infra, esse concomitatur ipsam formam & essentiam per modum naturalis sequelæ & resultantis, sicut lucere concomitatur lucem. & ita Diu. Thom. 1. contra gent. cap. 54. dicit, *quod forma & essentia se habet ad esse, sicut lux ad lucere*, sed illud quod concomitatur per modum naturalis sequelæ, habet rationem accidentis, ut constat de propria passione, & de lucere respectu lucis. ergo esse etiam habet rationem accidentis.

C ¶ Quarto arguitur. Esse conuenit creaturæ per participationem, ut definitum est supra quæstione quarta. ergo est accidens. Probatur consequentia. Illud quod conuenit rei per participationem, est accidens. Calor enim qui reperitur in aqua, est accidens, quoniam conuenit aquæ per participationem ignis: & gratia quæ est in anima, est accidens quoddam, quoniam conuenit animæ per participationem. ergo.

D ¶ Quinto arguitur. Esse non solum conuenit substantiis, sed etiam accidentibus, ut constat. Non enim solum sunt in rerum natura substantiæ, sed etiam accidentia. ergo saltem abstrahit à substantiâ, & accidenti. Probatur consequentia. Quoniam esse quod conuenit accidentibus, non potest esse aliquid quod sit substantia, cum debeat habere proportionem cum eo, quæ exilit.

¶ In oppositum est primò. Esse est aliquid perfectius simpliciter loquendo, quam substantia & essentia, ut iam definitum est in hac quæst. ergo esse non est accidens. Probatur consequentia. Quoniam accidens præcipue eiusdem ordinis cum substantiâ & essentia non potest esse aliquid perfectius, quàm ipsa substantia & essentia. Accidentis enim semper dependet ab ipsa substantia & essentia.

E ¶ Secundo arguitur. Esse est verè & proprie, non solum terminus formalis essentiae substantialis, verum etiam est actualitas respectu illius, ut definitum est artic. præcedenti. ergo esse est aliquid substantiale & essentialiale. Probatur consequentia. Nam terminus formalis, & actus substantiæ, substantia debet esse, nam actus & potentia debent esse in eodem genere, & terminus, & id quod terminatur.

¶ Tercio arguitur. Aliàs sequitur, quod compositio, qua componuntur creaturæ ex esse & essentia, sit compositio accidentalis. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Si esse est accidens, erit compositio accidentis cum subiecto, ac subinde erit compositio accidentalis. Falsitas consequentis probatur. In Angelo tantum est compositio ex esse & essentia, ut constat, tamen illa compositio non est accidentis cum subiecto. ergo. Minor probatur. Angelus substantialiter, & essentialiter est compositus. Solus enim Deus in sua essentia est simplicissimus, carens omni compo-

compositione. ergo compositio Angeli non est accidentalis, ac subinde esse non est accidens, sed aliquid substantiale.

¶ Quarto arguitur. Accidens semper extrahit essentiam ad aliud esse, & non dat nouum esse accidentarium, vt patet de albedine, quæ test in homine, quæ extrahit ipsum hominem ad esse accidentarium, & dat illi nouum esse albi, sed actus essendi non extrahit essentiam à propria ratione, nec dat nouum esse accidentarium, sed complet & terminat ipsam essentiam, vt manifestè constat. ergo esse non est accidens.

¶ Quintò arguitur. Si esse est accidens essentia, sequitur quod prius natura sit essentia in rerum natura, quàm habeat esse. Consequens autem est falsum. ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur. Essentia est prius natura, quàm omnia accidentia, etiam propria, cum non dependeat ab illis. Falsitas vero consequentis probatur. Implicatio contradictionis est, quòd essentia existat in rerum natura sine actu essendi.

¶ In hac difficultate Auicenna 5. Metaphysicæ, cap. 5. & alij multi dicunt, quòd existentia est terminus accidentalis, ac subinde debent dicere, quòd est accidens. Capreolus vero in 1. dist. 8. videtur insinuare, quòd existentia abstrahit à substantia & accidenti, ita quòd existentia, quæ est terminus essentia substantialis, & actualitas illius, est substantia; quæ vero est terminus & actualitas essentia accidentalis, est accidens. Hic modus loquendi Capreoli non est bonus. Nam existentia & esse propriè tantum est terminus & actualitas substantialis essentia; nam terminus & actualitas essentia accidentalis non dicitur existentia, vel esse, sed inexistens, & inesse.

Prima conclusio.

¶ PRIMA conclusio, loquendo de esse substantialis essentia: esse substantialis essentia non est accidens, ita vt sit in genere accidentis, habet tamen quandam modum & similitudinem accidentis. Explicatur conclusio; nam sicut habitus qui secundum suam essentiam est habitus, potest habere modum, & similitudinem dispositionis, & è contra, id quod secundum essentiam est dispositio, potest habere modum habitus; ita dicimus, quòd actus essendi non est accidens, habet tamen modum & similitudinem accidentis. Hæc conclusio sic explicata duas habet partes, & quantum ad vtramque partem probatur.

¶ Quia D. Thom. quæst. 5. de potentia, art. 4. ad tertium, docet eam expressè dicens, *quod esse non dicitur accidens, quod sit in genere accidentis*, si loquamur de esse substantia; est enim actus substantia, sed per quandam similitudinem, quia non est pars essentia, sicut nec accidens. Idem docet D. Thom. quodl. 2. q. 2. art. 1.

¶ Deinde probatur conclusio, quòd primam partem in particulari argumentis factis secundo loco, quæ illam conuincunt, præcipuè secundum; nā terminat & actuat substantiam intra genus substantia, & non extrahit illam ad prædicamentum accidentis, & sic debet esse substantialis terminus & actus. Quoad secundam vero partem probatur argumentis factis primo loco, quæ illam conuincunt. Quæ omnia confirmantur. Nam esse non est pars essentia, sed aliquid participatum ab ipsa essentia. ergo habet maximam similitudinem cum accidente. De quo vide Caietanum cap. 4. de ente & essentia.

¶ Et vt adhuc explicetur hæc conclusio, adnotandum est, quòd quamuis esse in rebus creatis distinguatur ab essentia, tamen esse non dicit nouum & distinctum gradum à gradu essentiali, sed est ter-

minus formalis, complementum, & actualitas illius, in quo quidem maximè differt à quocunque accidenti, & est actus & terminus substantialis; nam, accidens dicit nouum gradum distinctum à gradu essentiali, & extrahit substantiam ad genus accidentis. Caterum habet quandam, similitudinem accidentis; nam cum sit aliquid distinctum ab essentia, non conuenit essentialiter, sed per participationem, & non est pars essentia, in quo quidem habet similitudinem accidentis. Etenim sicut Caietan. 1. par. quæst. 35. ar. 2. docet, quòd est maxima differentia, inter differentiam essentialem & accidentalem; nam differentia essentialis non est extra latitudinem formalem illius generis, nec extrahit illam à latitudine generis. Rationale enim non est extra latitudinem animalis, & ita quamuis differentia sit veluti accidens respectu generis, cum non sit de illius essentia, & conceptus differentia non includatur in conceptu generis, nec è contra; tamen differentia non extrahit genus extra latitudinem suam, sed solum terminat potentialitatem generis, differentia verò accidentalis est extra latitudinem formale rei. Differentia enim albedinis est extra latitudinem animalis, & extrahit animal extra suam latitudinem, & trahit illud ad aliam rationem. Non dissimiliter esse non se habet, sicut differentia accidentalis, quæ extrahit substantiam à proprio genere, & trahit ad aliud. Quoniam esse non est extraneæ naturæ ab ipso quòd est, & ita non est accidens, sed habet modum differentia essentialis, quæ quidem non est de conceptu generis, non tamen est extra latitudinem generis, & terminat potentialitatem generis: ita, esse non est de conceptu essentia, & ideo tenet similitudinem accidentis, non tamen est extra latitudinem essentia, sed actuat & complet illius actualitatem, non tamen est omnino vt differentia. Nam differentia est pars essentia, actus vero essendi non est pars essentia.

¶ Ex quo sequitur primò, quòd esse est quidam terminus & actus substantialis, terminans & completens ipsam essentiam & substantiam, & (vt infra dicemus) pertinet reductiuè ad speciem substantia, quam actuat & terminat, quia non extrahit illam ad aliud genus.

¶ Secundò sequitur, quòd hæc prædicatio, (homo est, Angelus est, creatura est) est prædicatio quinti prædicabilis, quamuis prædicetur actus quidam substantialis. Hoc docet expressè D. Thomas in quodlibeto illo citato, & adducit hanc doctrinam ex commentatore 5. Metaphysicæ. Ratio huius est. Quoniam ad hoc, quòd aliqua sit prædicatio quinti prædicabilis, non est necessarium, quòd prædicetur aliquid, quòd sit accidens, sed satis est, quòd prædicetur aliquid substantiale, habens similitudinem accidentis, ita vt non sit de conceptu essentia subiecti, sed esse respectu essentia habet similitudinem & modum accidentis, ita vt non sit de conceptu essentia, vt dictum est. ergo est prædicatio quinti prædicabilis. Maior, in qua est tota difficultas, constat. Nam hæc prædicatio (cathedra est lignea, vel ferrea) est prædicatio quinti prædicabilis. Nam quamuis prædicetur aliquid substantiale, non tamè est de conceptu cathedræ, quòd sit lignea, cum possit esse ferrea, & ita habet modum accidentis. Item hæc prædicatio, (Deus est homo) ex forma terminorum est quinti prædicabilis, propter eandem rationem; nam quamuis humanitas sit substantia, & vnjatur in esse substantiale, habet tamen similitudinem accidentis, cum non sit de conceptu Dei, de quo 3. par. quæst. 16. art. 1. Denique multi dicunt, quæ propositio (animal est rationale) est prædicatio quinti prædicabilis, quamuis prædicetur aliquid substantiale.

substantiale, quoniam illud habet modum accidentis respectu subiecti.

¶ Tertiò sequitur, qualis sit compositio ex esse & essentia, quia hæc compositio, quæ reperitur in omnibus creaturis, habet quandam convenientiam cum compositione ex materia & forma, cum essentia & esse sint aliquid substantiale. Habet etiam quandam similitudinem cum compositione ex subiecto & accidenti. Conueniunt quidem in duobus. primò quidem ex eo, quòd vtrique constat ex actu & potentia. Et quidem quod materia & forma habeant ut actus & potentia, clarum est, quòd vero esse & essentia se habeant ut actus & potentia, demonstratum est articulo præcedenti.

¶ Secundò conueniunt in hoc, quod vtriusque extrema sunt in eodem genere, quia tam materia & forma hominis, quàm essentia & esse eius sunt in genere substantiæ. Sunt tamen, multæ differentiæ inter vtramque compositionem, quas quidem prosequitur Caietanus acutissimè in tract. de ente & essentia, cap. 5. sed vnica tantum hic est constituenda, quæ attinet ad nostrum propositum, quæ est septima differentia posita ibi à Caietano. Nam compositio ex materia & forma talis est, quod ex illa resultat vna tertia entitas. Ex materia enim & forma resultat compositum, cæterum in compositione ex esse & essentia non resultat quædam tertia entitas, sed quædam ratio composita, & completa, & actuata, quod quidem docet D. Thom. quodlibet citato. præcipue ad primum, ubi dicit, quod aliquando ex his, quæ simul coniunguntur, relinquuntur aiquæ res tertia. Sicut ex anima & corpore constituitur humana. Aliquando vero ex his quæ simul coniunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quædam ratio composita. Sicut ratio hominis albi, resoluitur in rationem hominis, & in rationem albi. Et in talibus aliquid componitur ex se ipso & alio. Sicut album componitur ex eo, quod est album, & ex albedine. Et ita composita quædam ratio resultat ex esse & essentia, non tamen taliter, quod resultat tertia entitas. sed Angelus, verbi causa, componitur ex se ipso, & actu essentia veluti extraneo. Ratio est. Nam (ut dictum est ex D. Thoma) esse non est pars essentia, in quo habet similitudinem cum accidente, & ita non resultat tertia entitas ex duabus partibus. Et hoc est, quod docet Ferrariensis 2. contra gent. cap. 54. circa finem, ubi dicit, quod ex materia & forma resultat aliquod totum; nam ex partibus essentialibus totum essentialiale resultat, quia vero essentia rei non est pars substantia, sed totum, idè ex essentia & esse non resultat aliquod totum, cum ex duobus actibus non resultet per se vnum, quamuis vnus actus alteri per se vniri possit, quando vnus ad alterum se habet ut potentia: quo fit, ut compositio ex materia & forma dicatur compositio ex ijs, compositio autem ex essentia & esse dicatur compositio cum his, quia essentia componit cum esse, & esse cum essentia. Et si aliquando dicatur aliquid compositum ex essentia & esse, hoc est improprie dictum proprie autem dicitur, quòd in ipso est compositio essentia cum esse, & è conuerso esse cum essentia. Ex his autem verbis Ferrariensis non colligitur, quòd esse non sit proprie actus, sed quòd non sit actus, sicut forma. De quo articulo præcedenti diximus contra aliquos Theologos.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio, loquendo de esse accidentium. Inexistentia, seu in esse accidentium, nõ solum habet similitudinem accidentis, sed est accidens, & terminus quidam, & actus accidentalis. Hęc conclusio probatur.

¶ Et quidem quantum ad primam partem, videlicet, quòd habeat similitudinem accidentis, con-

stat ex secunda parte conclusionis præcedentis. Nã si esse substantiale habet similitudinem accidentis, multo magis actus ipsius accidentis præcipue. Sicut esse substantiale non est pars substantia & essentialis substantialis, nam est aliquid participatum à Deo, ita in esse accidentis non est pars essentialis accidentis, sed aliquid participatum. ergo habet similitudinem accidentis. Et ita multo magis prædicatur de ipso accidente prædicatione quinti prædicabilis.

¶ Secunda vero pars, scilicet, quòd sit accidens, & actus accidentarius. Probatur omnibus argumentis, quibus probatur, quòd esse substantia sit substantia, & terminus quidam & actus substantialis; nam est terminus & actualitas accidentis. ergo est accidentalis. Nam actus & potentia debent esse eiusdem rationis, & similiter terminus, & id, quod terminatur. Item, quoniam tale esse, seu inesse non extrahit accidens à proprio genere. ergo debet esse terminus accidentalis.

¶ Ex dictis colligitur aperta ratio pro conclusione quarta questionis. Quoniam esse semper est in eodem genere cum essentia. Et in illo genere habet se ut actus, & verè est actus respectu illius. ergo simpliciter esse in vnoquoque genere est quid perfectius essentia. In quocunque enim genere, actus illius generis perfectior est potentia. Et ita in genere substantia, actus essendi substantialis simpliciter est perfectior essentia. Et in genere accidentis, inesse perfectius quid est, simpliciter loquendo, quam essentia accidentis. Quibus positis, respondendum est ad argumenta vtriusque partis. Quoniam quædam militanti contra primam partem, & contra conclusionis, alia vero contra secundam partem. Ad argumenta posita primo loco, quæ procedunt contra secundam partem, & ut procedunt contra illam, respondetur.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quòd quamuis esse adueniat accidentanter essentia, ita ut hæc prædicatio sit quinti prædicabilis (creatura est) non tamen est accidens, sed habet similitudinem accidentis, & est actus & terminus substantialis & ita est perfectior ipsa essentia, loquendo de esse substantiarum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod ex eo quòd est effectus formalis formæ substantialis, etiam secundarius, non colligitur, quòd sit accidens, sed quòd habeat similitudinem accidentis respectu illius, taliter quòd possit separari ab illa. Imò ex hoc, quòd est effectus formalis formæ substantialis, videtur colligi apertè, quòd sit aliquid substantiale; nam effectus formalis formæ substantialis, debet etiã esse substantialis, ut sit proportio inter causam & effectum. Ad confirmationem respondetur ex iam dictis ad argumentum.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quòd ex eo quòd esse concomitatur formam per modum naturalis sequelæ, colligitur quòd habet similitudinem accidentis, tamen re vera non sequitur naturaliter essentiam. Et ita non est accidens, sed modus quidam & actus substantialis, imò sicut lucere est aliquid quodammodo imbitum in ipsa luce, & eiusdem rationis cum illa, ita esse est quodammodo imbitum in ipsa actualitate formæ, & est eiusdem rationis cum illa, ac subinde est actus substantialis, sicut ipsa forma est substantialis.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quòd quamuis esse sit aliquid participatum in creatura, non sequitur quòd sit accidens, sed quòd sit accidens, creatura, & habeat similitudinem accidentis respectu illius, quamuis sit aliquid substantiale. Et quamuis in exemplis adductis, scilicet, calore, & gratia,

gratia, verum habeat, quod participatum est accidens, non tamen est necessarium, quod semper sit accidens.

¶ Ad quintum argumentum constat ex dictis in ultima conclusione.

¶ Ad argumenta facta secundo loco, quæ militant contra secundam partem primæ conclusionis respondetur. Ad primum argumentum respondetur, quod quamvis esse sit perfectius quid, quam essentia, potest habere similitudinem accidentis, & esse accidens respectu essentia creatæ. Imò propter suam maximam perfectionem habet rationem accidentis respectu cuiuscunque essentia creatæ, quoniam esse est veluti superioris ordinis, & pertinet ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse, scilicet ad ordinem diuinum. Est enim proprium Dei, & soli illi intrinsecum, & connaturale. Et nulli creaturæ factæ, aut factibili potest esse intrinsecum & connaturale. Et ideo aliquo modo est super naturam creaturæ. Accidentia vero, quæ sunt altioris ordinis, perfectiora sunt, quam substantia ordinis inferioris. Nam ut docet D. Thomas 2.2. quæst. 23. art. 3 ad tertium: *Omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio, sed secundum rationem suæ speciei accidens quidem, quod causatur ex principij subiecti, est indignius subiecto, sicut effectus causa, accidens autem, quod causatur ex participatione alicuius superioris nature, est dignius subiecto, in quantum est similitudo superioris nature, sicut lux diaphano, & hoc modo charitas est dignior anima, in quantum est participatio quedam Spiritus sancti, & ita diximus supra, quod charitas & gratia simpliciter loquendo, sunt aliquid perfectius ipsa anima. Unde, si id, quod re vera est accidens proprium Dei, est aliquid perfectius, quam substantia, non mirum, quod esse, quod non est accidens, sed habet similitudinem accidentis, & est proprium & connaturale Deo, & causatur ex participatione alicuius superioris nature, nempe diuinæ.*

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod conuincit, quod re vera non est accidens, sed actus substantialis; nihilominus tamen habet similitudinem accidentis, in quantum non est pars essentia.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod compositio ex esse & essentia, non est accidentalis, cum esse non sit accidens, sed habet similitudinem compositionis accidentalis; nam, ut diximus, esse habet modum accidentis. Itaque compositio ex esse & essentia est veluti media inter compositionem ex materia & forma, & compositionem ex subiecto & accidenti. Nam compositio ex materia & forma, est compositio ex duabus partibus substantialibus, compositio vero ex subiecto & accidenti, est compositio ex substantia & accidente. Compositio vero ex esse & essentia, non est compositio ex duabus partibus substantialibus, nec est compositio ex subiecto & accidenti, sed componit essentiam cum esse, quod non est accidens, sed habet modum accidentis. Vbi adnotandum est grauissimè, quod in rebus, in quibus solum est compositio ex esse & essentia, & non ex materia & forma, ut in Angelis, est minima compositio. Quia omnis res, quod perfectior est, minus habet de compositione, liquidem magis accedit ad Deum, qui simplicissimus est. Unde considerandum est, quod res materiales, quæ constant ex materia & forma, sunt maximè compositæ, liquidem ipsæ partes componentes sunt de intrinseca ratione talis rei, ut patet in homine, in quo materia & forma, quæ componunt hominem, sunt intrinsecæ ipsi homini. Cæterum in Angelo partes con-

currentes ad compositionem non sunt de essentia Angeli. Quoniam essentia componit cum esse, tamè esse non est intrinsecum & essentiale ipsi Angelo, & ita habet minimum de compositione in sua essentia, liquidem ipsa essentia Angelica, quæ componit cum esse, non includit intrinsecè esse. Sed ut hoc amplius explicetur, dubium est. Nam videtur ex hoc colligi, quod Angelus non sit essentialiter compositus, nec dicat compositionem, liquidem in sua essentia non includit compositionem: respondetur, quod Angelus essentialiter dicit compositionem, quoniam essentialiter est actus admixtus potentia, cum non sit actus purus, & essentialiter dicit ordinem, tanquam ad actum proprium, ad esse. Et ita quamvis non includat essentialiter esse, includit tamen ordinem ad illud, in quo deficit à compositione ex materia & forma; nam compositum ex materia & forma includit essentialiter vtrumque. Et hoc est maximè adnotandum in Metaphysica.

¶ Ad quartum & quintum argumentum respondetur, quod solum probant primam partem primæ conclusionis, non tamen conuincunt, quod esse non habeat modum & similitudinem accidentis. Ex dictis in isto articulo soluitur tertium argumentum huius quæstionis.

¶ Ad quartum argumentum huius quæstionis.

ARTICVLVS IV.

Utrum esse ponatur in prædicamento reductiue & indirectè, an vero directè.

ET videtur, quod ponatur indirectè, ac subinde erit aliquid imperfectius, quam essentia, quæ directè ponitur.

¶ Primo arguitur argumentò quarto quæstionis. Esse de se non pertinet ad aliquod prædicamentum in particulari, non enim pertinet ad prædicamentum substantia, nec ad prædicamentum accidentis, sed veluti consequitur ad omnia prædicamenta. ergo ponitur reductiue & indirectè.

¶ Secundo arguitur. Materia & forma non ponuntur in prædicamento directè, sed reductiue, ut est sententia omnium Metaphysicorum. ergo similiter esse non ponitur in prædicamento directè, sed reductiue. Probatur consequentia fortiori. Nam materia & forma ponuntur reductiue, quoniam sunt partes essentielles rei, sed esse non est pars essentialis, ut iam diximus, sed terminus formalis illius, & actualitas, & complementum. ergo multo magis ponitur reductiue. Confirmatur argumentum. Substantia & complementum personale ponitur reductiue in prædicamento, ut dicunt omnes. ergo etiam esse. Probatur consequentia. Sicut complementum personale est terminus nature, ita esse, imò complementum personale est terminus magis intrinsecus, saltem supposito.

¶ Tertio arguitur. Differentia, verbi causa, rationale, ponitur reductiue & indirectè in prædicamento, & ad latus, ut constat. ergo multo magis actus essendi. Probatur consequentia; nam sicut rationale est actualitas respectu generis, ita esse est actualitas essentia, imò rationale dicit actualitatem intrinsecam, & essentialem, non vero esse.

¶ Quarto arguitur. Esse tale, verbi causa, esse hominis, est aliqua species substantia, & non est species directè, sed reductiue. ergo pertinet ad speciem reductiue, ac subinde ad prædicamentum. Consequentia est bona. Maior est manifesta; nam esse hominis differt specie ab esse equi, ut constat. ergo esse homi-

Ad quartum argumentum quæstionis.

hominis pertinet ad aliquam speciem. Minor probatur. Esse hominis non ponitur in specie hominis directè, cum non sit ipse homo, sed aliquid hominis. ergo ponitur reductiue, & indirectè. Confirmatur argumentum. Esse non dicit aliquid completum in natura specifica, ut constat. ergo ponitur reductiue.

¶ In oppositum est. Esse, ut iam saepe dictum est in hac quaestione, est perfectissimum omnium, quareperiuntur in creaturis, & est aliquid perfectius, quam essentia. ergo non ponitur indirectè & reductiue in prædicamento. Id enim quod ponitur reductiue in prædicamento, quid imperfectius est, ut constat de embryone hominis, qui ponitur reductiue in specie hominis.

¶ In hac difficultate Soncinas 4. Metaphysicæ, quæst. 13. docet, quod esse ponitur reductiue in prædicamento, & non per se: & hac ratione probat in quinto argumento, quod essentia simpliciter sit perfectior, quam esse. Inquit enim. Nam si aliqua duo sunt in genere substantiæ, illud est nobilius, quod per se est in genere substantiæ, quam illud, quod est in eo tantum reductiue, quia, quod per se est in genere substantiæ, participat nobilissimum genus perfectiori modo, sed aliqua essentia, & suum esse sunt in genere substantiæ: puta, essentia hominis, & eius esse: & essentia est per se in genere, cum significetur per terminum specificum, esse autem est in genere tantum reductiue, eo quod non dicit aliquid completum in natura specifica. ergo essentia est nobilior quam existentia. Et eandem sententiam in omnibus, & per omnia sequuntur modò aliqui Theologi iam saepe citati.

¶ Ad huius rei expositionem notandum primò, quod esse dupliciter potest considerari. Vno modo veluti formaliter in abstractione ab hoc, vel illo esse, cōsiderando illud solum, ut habet rationem vniuersalissimæ & perfectissimæ actualitatis, respectu omnium actualitatum & perfectionum, quæ tenet primum locum inter omnes actualitates, & ut est actus vltimus participabilis ab omnibus, & ipsum nihil participat, ut diximus in articulo secundo huius quaestionis, præcipue in secunda conclusione. Et secundum istam rationem consideratur veluti formalissimè & purissimè. Secundo modo considerari potest veluti materialiter, secundum quod ipsum esse est iam determinatum, & veluti limitatum & materializatum per hanc, vel illam essentiam, verbi causa, per essentiam hominis vel equi. Et hæc ratio est magis concreta, & est veluti materialis respectu alterius considerationis, & rationis.

¶ Secundo notandum est, quod (ut constat ex omnibus Metaphysicis & vniuersa Logica) aliquid ponitur dupliciter in prædicamento. Vno modo per se & directè. Alio modo reductiue. Aduertendum tamen est cum Caietan. 1. par. quæst. 3. art. 5. quod, esse in genere reductiue & ut principium, stat dupliciter. Primo modo ut principium contentum in illo genere, & ut aliquid contentum sub illo. Alio modo ut principium continens ipsum genus, & ut aliquid, ad quod reducitur ipsum genus. Et ita Caietanus conciliat diuersa loca Diui Thomæ; nam Doctor Sanctus in 1. Sententiarum, dist. 8. quæst. 4. art. 2. ad tertium, & quæst. 7. de potentia, art. 3. præcipue ad vltimum, dicit, quod Deus est in genere per reductionem. At enim, *Licet Deus non pertineat ad genus substantiæ, quasi in genere contentum, sicut species vel indiuiduum sub genere continetur, potest tamen dici quod sit in genere substantiæ, per reductionem, sicut principium, & sicut punctum est in genere quantitatis continens, &c.* Et in 1. par. loco citato docet, quod Deus non est in prædicamento per se, nec re-

ductiue. Igitur Caietanus concordat ista loca, dicendo quod Deus non est in genere reductiue ut principium contentum in illo genere, & ita intelligitur D. Thom. in 1. par. est tamen in genere per reductionem, tanquam principium continens & amplectens genus, & hoc modo Deus est in omnibus generibus, & per appropriationem in genere substantiæ, tanquam sibi magis appropinquante: De quo vide Bergomensen in Tabula aurea, dubio 464. Ex qua doctrina colligitur aperte nostra distinctio huius, quod est esse in genere reductiue. Quibus positis est.

¶ PRIM A conclusio. Certissimum est, quod esse, quomodocunque consideretur, non ponitur in prædicamento directè. In hac conclusione conueniunt omnes Metaphysici, & eam supponunt tanquam certam. Et quidem, si consideretur esse quasi formaliter & primo modo, probabitur in conclusione sequenti; nam illis argumentis, quibus probabimus, quod esse sic consideratum non ponitur in prædicamento reductiue quasi contentum in illo. probabimus subinde, quod non ponitur in prædicamento directè, & per se secundum istam rationem: si autem consideretur esse quasi materialiter, probatur argumentis factis in principio huius articuli, quæ hanc conclusionem demonstrant efficaciter.

¶ SECUNDA conclusio. Esse consideratum primo modo non est in prædicamento reductiue, quasi contentum sub genere, sed quasi continens & amplectens ipsum genus. Itaque considerandum est, quod sicut potest dici, quod Deus est in genere reductiue ut principium, non quidem quod reducitur ad genus, sed ad quod ipsum genus reducitur in genere causæ efficientis & exemplaris, ut docent D. Thom. & Caietan. 1. par. quæst. 3. art. 5. (vide Caietanum) non dissimiliter esse propter suam maximam perfectionem & puritatem, & quia est actualitas & terminus formalis omnium, est reductiue in genere, non quidem ita quod sit formaliter contentum in genere, sed quasi continens ipsum genus & actans omnia, & dici potest quod ipsum esse non reducitur ad genus, sed potius ipsum genus ad ipsum reducitur, non quidem tanquam ad causam efficientem, sed ut ad primum & perfectissimum actum. Nam (ut prædictum est) est prima & perfectissima participatio Dei, & ita habet quandam convenientiam cum ipso Deo. Hæc conclusio sic explicata duas habet partes.

¶ Prima pars probatur. Esse formaliter loquendo, & in sua intrinseca ratione non dicit aliquam limitationem ad genus, vel speciem. ergo non est reductiue in genere quasi contentum sub illo. Consequentia est euidentis. Nam id, quod ita ponitur in prædicamento, debet esse aliquid finitum & limitatum. Antecedens constat, tum ex doctrina D. Thomæ, 1. par. quæst. 75. art. 5. ad quartum, ubi dicit, *quod esse de se dicit aliquid infinitum & illimitatum, & ita dicitur de Deo, finitur autem & limitatur ad capacitatem participantis*, tum etiam; nam cum dico esse in abstractione formali ab hoc & ab illo esse, dico esse per modum ipsius esse, & cum amplitudine & vniuersalitate illius, ac subinde dico aliquid illimitatum. ergo. Confirmatur primò argumentis nam esse ut sic consideratum dicit maximam puritatem. Nam ut sic, est participabile ab omnibus, & ipsum nihil participat, sed participat quodammodo diuinam puritatem, ut iam dictum est. ergo esse ut sic non reducitur ad prædicamentum tanquam aliquid contentum sub illo; nam quod sic reducitur ad prædicamentum, debet constare ex actu & potentia.

¶ Confr-

¶ Confirmatur secundò. Diuinum esse non ponitur in prædicamento tanquam aliquid còtèntum sub illo, vt supra definitum est, quoniam est purissimus actus, nihil habens admixtum de potentia, sed esse in sua formali abstractione habet maximam puritatem creatam, ita vt nihil participet, vt sæpe dictum est. ergo.

¶ Confirmatur tertio. Ens abstractum abstractione formali propter suam maximam puritatem, & abstractionem & vniuersalitatem non reducitur ad prædicamentum, tanquam aliquid còtèntum sub illo, vt constat. Nam ens creatum etiam sic abstractum, ambit & continet omnia prædicamenta. ergo idem erit de esse sic considerato; nam est eadem ratio.

¶ Secunda pars conclusionis probatur. Sicut Deus continet omnia, & omnia reducuntur ad illum veluti ad causam efficientem & exemplarem, & ideo dicitur esse in genere per reductionem, ita esse continet omnia veluti in genere causæ formalis. Astat enim omnia, & omnia reducuntur ad esse, veluti ad vniuersalissimam actualitatem. ergo est in genere isto modo reductiue, veluti principium formale omnium, continens omnia, & omnia amplectens.

¶ Aduertendum tamen est, quod ex eo quod esse isto modo consideratum, sic in genere per reductionem ad istum modum, non sequitur quod sit imperfectissimum omnium, vt Soncinas & alij volebant. Imo sequitur quod sit perfectissimum omnium; nam propter suam maximam actualitatem & perfectionem reducitur isto modo ad genus, sicut Deus est per reductionem in genere propter suam maximam puritatem & perfectionem. Vnde desumitur argumentum pro quarta conclusione quæstionis, nam esse ponitur in genere per reductionem, taliter quod omnia reducuntur ad ipsum tanquam ad formalissimum & actualissimum, & tanquam ad actualitatem omnium. ergo est perfectissimum omnium. Sicut Deus est perfectissimum omnium, quoniam omnia reducuntur ad ipsum tanquam ad principium efficiens vniuersalissimum, & tanquam ad exemplar vniuersale.

Tertia conclusio.

¶ TERTIA conclusio. Si esse consideretur secundo modo, secundum quod determinatur per essentiam, ponitur reductiue in prædicamento tanquam terminus formalis & actus essentia. Hæc conclusio probatur simul, & explicatur.

¶ Et quidem quod ponatur in prædicamento sic consideratum, constat. Quoniam vt sic est aliquid finitum & limitatum. Nam (vt constat ex Diuo Thoma. 1. par. quæstio. 50. artic. 2. ad vltimum) *Omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam, cui aduenit.* Et in quæstione 75. ar. 5. ad quartum, dicit, *quod esse finitur ad capacitatem participantis.* ergo constituitur in prædicamento; nam omne finitum & limitatum ponitur in prædicamento. Confirmatur ex doctrina D. Thomæ in quarto distin. 12. quæst. 1. artic. 2. quæstioncula 3. vbi dicit; *quod vnaquæque res habet proprium esse sue speciei, non enim esse in omnibus est vnius speciei, sicut nec animalitas est vnius speciei in omnibus animalibus, nec humanitas eadem numero, & nos infra dicemus, quod tale esse specificatur ab essentia.* ergo vnum esse habet speciem distinctam ab alio esse, ac subinde ponitur in prædicamento.

¶ Quod vero ponatur in prædicamento reductiue, constat omnibus argumentis factis in principio. Præcipue quoniam non est ens completum, nec est aliquid essentialiale alicui creaturæ.

¶ Quod vero ponatur in prædicamento, tanquam

terminus formalis, & actus essentia, constat. Nam (vt definitum est in art. 2.) esse respectu omnium habet rationem termini formalis, & actus. Et aduertendum, quod esse in essentia accidentalibus habet rationem termini formalis & actus accidentalis, in essentia vero substantialibus habet rationem termini formalis & actus substantialis. Et ita pertinet ad speciem essentia, quam actuat, siue substantialem, siue accidentalem.

¶ Tota autem difficultas est modo ad nostrum propositum. Quoniam omnia contenta in prædicamento, quæ indirectè & reductiue ponuntur in prædicamento, sunt imperfectiora, quam contenta in prædicamento, quæ directè ponuntur in prædicamento, sed esse determinatum continetur in prædicamento, & ponitur reductiue in illo, essentia vero directè. ergo aliquid imperfectius est simpliciter loquendo esse, quam essentia. Consequentia est bona. Maior probatur in omnibus exemplis adductis in argumentis factis in principio. Materia enim & forma quæ ponuntur reductiue, verbi causa, in specie hominis, imperfectius quid sunt quam ipse homo. Item complementum personale aliquid imperfectius est quam suppositum, item differentia, quæ ponitur in prædicamento reductiue, aliquid imperfectius est, quam ipse homo. Et demque embrio hominis imperfectius quid est simpliciter loquendo quam ipse homo, cum tamen homo ponatur directè in prædicamento, embrio vero reductiue. Soncinas & alij (vt iam diximus) hoc argumentum conuincuntur ad asserendum, quod esse simpliciter loquendo sit imperfectius essentia.

¶ Nihilominus tamen responderetur, quod ex eo quod esse ponatur reductiue in prædicamento, loquendo de esse determinato, non colligitur quod sit aliquid imperfectius simpliciter loquendo quam essentia. Imo colligitur oppositum, scilicet, quod esse simpliciter sit perfectius. Quoniam (vt diximus in conclusione) esse etiam concretum & determinatum ponitur in prædicamento reductiue tanquam terminus formalis, & actus eius, quod ponitur directè, & hoc est maxima excellentia ipsius esse. Considerandum. n. est quod id quod ponitur in prædicamento reductiue, tanquam actus alterius, etiam si aliud ponatur directè, est perfectius. Sit exemplum in differentia, quæ ponitur reductiue in prædicamento, genus vero ponitur directè. Et quoniam differentia se habet vt actus & forma, perfectior est simpliciter quam ipsum genus. Ita in proposito, esse ponitur vt terminus formalis & actus essentia, & ita esse simpliciter loquendo excedit in perfectione, maxime, quoniam, vt diximus, esse propter suam maximam perfectionem non potest esse pars essentialis alicuius creaturæ, sed est actus, qui est particulariter participatio Dei. Et ita cum sit actus, & ponatur reductiue vt terminus formalis & actus extrinsecus, ponitur vt terminus, & completus, & actuat essentiam, & ita essentia potius reducitur ad ipsum esse tanquam ad terminum & actualitatem.

¶ Vnde ad rationem dubitandi propositam in hoc dubio responderetur, quod illud quod indirectè & reductiue ponitur in prædicamento tanquam actus & terminus formalis illius, quod directè ponitur, non est imperfectius, etiam si contineatur in prædicamento. Et ad exempla adducta respondetur. Ad primum exemplum responderetur, quod materia & forma ponuntur in prædicamento & in specie, verbi causa, hominis, vt partes illius còcurrentes ad constitutionem hominis materialiter; nam hæc forma respectu materiæ habeat rationem forme, & actus, tamen si forma & materia considerentur in ordine ad constitutionem totius, concurrunt vt materia &

ria & vt partes materiales, ex quibus constituitur totum, ac subinde concurrunt vt potentia, ac subinde nō mirum, quod ipsum totum, quod se habet vt formale respectu illarū, & vt actuale, sit perfectius. Ceterum actus essendi semper ponitur in prædicamento, & in specie reductiue vt actualitas speciei, & ita semper esse est perfectius.

¶ Secunda differentia colligitur ex dictis in articulo præcedenti. Materia enim & forma sunt taliter partes, quod refultat totum quoddam ex illis, & ita non mirum quod ipsum totum, quod ponitur directè in prædicamento, sit perfectius simpliciter loquendo quā partes, quæ ponuntur reductiue. Ceterum esse non est pars essentia, taliter quod refultat totum, sed est actus actiuus & complens essentiam. Ad secundū exemplum respondetur, quod complementum personale (vt definiuimus in artic. 2. præcipue ad vltimum) non ponitur in prædicamento reductiue, vt actus, sed vt terminus naturæ veluti materialis, & ita non mirum qd sit aliquid, im perfectius, simpliciter loquendo, quā suppositum, quod ponitur directè, esse vero ponitur vt actus, & vt terminus formalis. Ad tertium exemplū de differentia dicendum est, quod differentia dupliciter considerari potest, vno modo in ordine ad genus, & secundū istam considerationem perfectior est simpliciter loquendo differentia quā genus, quāuis differentia ponatur reductiue in prædicamento, & genus directè, quoniam differentia comparatur ad genus vt actus illius. Alio modo considerari potest differentia in ordine ad speciem, quā constituit, & secundū istam rationem habet rationem partis metaphysicæ, constituentis ipsam speciem, tanquam quoddam totum. Et sic dicendum est de differentia, sicut dictum est de forma ad primum exemplum. Actus vero essendi, cum sit extrinsecus, & nō possit habere rationem partis essentialis (nam, vt diximus artic. præcedenti, in hoc habet similitudinem accidentis) semper comparatur ad essentia vt actus, & ita simpliciter est aliquid perfectius. Ad vltimū vero exemplū de embrione, respondetur, quod embryo semper cōparatur ad ipsum hominē vt aliquid in via & in potentia, & ita est aliquid imperfectius ipso homine, & ponitur tanquam aliquid potentiale in prædicamento, esse vero (vt iam sæpe diximus) ponitur tanquam aliquid maximè actuale. Itaque esse etiam determinatum propter suam maximā perfectionem supra essentiam reducitur ad genus tanquam aliquid actiuus & terminans speciem, vel potius ipsa essentia speciei, reducitur ad actum essendi, tanquam ad actualitatem, & terminū formalem. Est optimum simile in vnitatem, quæ in ratione mensuræ non ponitur directè in prædicamento quantitatis, sed reductiue, tamen est præcipua mensura, & principium omnis mensuræ, ita in proposito. Et ex dictis in hac conclusione sumitur etiam argumentum pro quarta conclusione quæstionis, ad probandum, quod esse sit perfectissimum omnium, simpliciter loquendo.

¶ Ad argumenta facta in principio facillimè respondetur ex dictis. Ad primum argumentum articuli respondetur, quod esse de se, & ex propria ratione non pertinet ad aliquod prædicamentum, nec reducitur ad aliquod in particulari, propter eius maximā vniuersalitatem, sed omnia reducuntur ad ipsum, veluti ad vniuersalitatem primam & principalem, vt diximus in prima conclusione.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod esse ponitur in prædicamento reductiue, loquendo de esse determinato. Ceterum ponitur differenti modo atque materia & forma, vt diximus in dubio proposito in vltima conclusione.

Et idem dicendum est ad confirmationem.

A ¶ Ad tertium argumentū articuli iam diximus, quod sicut differentia ponitur reductiue in prædicamento, ita esse: & quod sicut differentia respectu generis habet rationem actus, ita esse respectu essentia. Ceterum est differentia. Nam ipsa differentia habet rationem partis essentialis respectu speciei, ac subinde materia & potentia, & ita est aliquid imperfectius quā species. Ceterum esse non habet rationem partis essentialis, sed semper est actus accidentarius essentia, & semper comparatur ad essentiam vt actus, ac subinde semper ponitur in prædicamento, vt aliquid perfectius.

B ¶ Ad quartum argumentum articuli iam constat ex dictis, quod esse hominis reducitur ad speciem hominis tanquam actualitas hominis. Ad confirmationem respondetur, quod esse non dicit aliquid completum in natura specifica, & ideo non ponitur directè in specie, ceterum dicit maximā actualitatem naturæ specificæ. Et ita reducitur ad speciem tanquam actualitas speciei.

¶ Ad argumentum respondetur, quod (vt iam diximus in dubio proposito in vltima conclus.) ex eo, quod esse ponatur reductiue in prædicamento, non colligitur, quod esse sit imperfectissimum omnium; nā ponitur vt prima & præcipua actualitas, & vt actualitas extrinseca omni creaturæ. Ex dictis in hoc artic. soluitur optimè quartum argumentum quæstionis principalis, præcipue ex dictis in illo dubio proposito in conclusione vltima.

¶ Ad quintum argumentum huius quæstionis.

ARTICVLVS V.

Vtrum ad actum essendi requiratur aliqua dispositio.

V Idetur vera pars affirmatiua.

¶ Primò arguitur argumento quinto ibi factis; nam forma, quæ perfectior est, requirit perfectiores dispositiones, vt forma hominis requirit perfectiores dispositiones, quā forma equi; nam dispositio est veluti via ad formam, & ita debet esse eiusdem rationis cum ipsa forma. Et ita perfectior forma exigit perfectiores dispositiones. Igitur cum esse sit perfectissimum omnium, requirit dispositiones.

D ¶ Secundò arguitur, & simul confirmatur argumentum præcedens. Nam ad formam, verbi causa, hominis, secundum quod dat perfectissimū gradū, videlicet, esse rationale, plures & perfectiores dispositiones requiruntur, quā requirantur ad eandem formam, vt dat esse sensitium, vt constat ex omni Philosophia, & ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 76. art. 6. ad primum, & in multis alijs locis. sed esse est perfectissimum omnium, vt iam sæpe definiuimus. ergo ad formam secundum quod dat esse, necessaria est aliqua dispositio.

E ¶ Tertio arguitur; nam D. Thom. 1. par. q. 12. art. 5. docet, quod ad hoc quod essentia diuina vnietur intellectui creato vt forma intelligibilis, necessarium est, quod intellectus disponatur per lumen gloriæ, itaque ad essentiam diuinam vnitam in ratione speciei intelligibilis requiritur dispositio; & tamen essentia diuina sic considerata, est forma & actus perfectissimus. ergo ad actum essendi requiritur etiam dispositio; nam est actus perfectissimus.

¶ Confirmatur argumentum, ex ratione D. Tho. in artic. citato. Quia ideo necessaria est dispositio ad vniōem diuinæ essentia in ratione speciei intelligibilis cum intellectu creato; nam eleuatur ad aliquid

aliquid, quod excedit suam naturam, & ita necessarium est, quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam, inter dispositionem, & formam debet esse aliqua conuenientia, & debet esse eiusdem rationis, & ordinis, sed esse est actus perfectissimus & eleuatissimus, veluti aktioris ordinis, nulli creaturæ factæ aut factibili conueniale, & intrinsecum, sed soli Deo, vt iam diximus. ergo ad istam actualitatem requiritur dispositio.

¶ Quarto arguitur, nam sicut actus essendi est participatio quædam diuini esse, ita etiam gratia est magis particularis participatio diuini esse, vt docet D. Thom. in 1.2.q. 112. ar. 1. & nos definimus supra, quæst. 4. art. 6. sed ad gratiam, per quam participamus diuinum esse, requiritur dispositio, vt constat ex eodem Diu. Thom. in eodem loco citato articulo. 2. ergo ad actum essendi requiritur etiam dispositio.

¶ Confirmatur argumentum ex ratione D. Thom. ibidem, quoniam ad gratiam requiritur dispositio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita, sed esse est actus quidam, & veluti forma. ergo ad actum essendi requiritur dispositio.

¶ In oppositum est primo, vt diximus enim in quinto argumento quæstio. ex doctrina D. Thom. ad esse non potest intelligi dispositio aliqua, prius enim intelligitur de aliqua re quod sit, quâ quod sit quanta, vel qualis. ergo ad esse nulla est dispositio.

¶ Secundo arguitur. Quia ad subsistentiam & complementum personale, quod est terminus naturæ, nulla requiritur dispositio, vt constat ex omnibus Metaphysicis, nullus enim exigit dispositionem ad hoc, quod illud complementum vniatur cum natura. ergo ad actum essendi nulla requiritur dispositio. Probatur consequentia. Nam sicut complementum personale est terminus naturæ, complens & terminans illam, ita etiam actus essendi est terminus naturæ formalis, complens & terminans ipsam naturam.

¶ Tertiò arguitur. Quoniam (vt docet D. Thom. 3. par. quæst. 2. artic. 10.) *Ad unionem hypostaticam naturæ humane cum Verbo non requiritur aliqua dispositio.* Et idem docet quæst. 6. artic. 6. In primo enim loco dicit, quod hoc ipsum, quod est, humanam naturam esse unitam personæ diuinæ, & talis unio non fit mediante gratia habituali, & in secundo loco dicit, quod gratia habitualis non potest intelligi vt medium in assumptione humane naturæ, nam est effectus quidam consequens unionem, & idem docet quæst. 7. ar. ult. & omnes Thomistæ; sed natura humana vniatur Verbo in esse substantiali, vt constat. ergo ad esse non requiritur aliqua dispositio.

¶ Ad huius rei expositionem notandum primo, quod esse dupliciter considerari potest. Primo modo, secundum propriam rationem, vt est terminus quidam formalis, & actualitas quædam condistincta ab ipsa forma, actiuans & terminans ipsam formam. Alio modo considerari potest, vt tenet se ex parte ipsius formæ, & vt est aliquid profundè imbibitum in ipsa forma, tanquam complens illam in ratione perfectionis, & sic non condistinguitur ab ipsa forma, sed computatur pro eodem cum illa, & est complementum illius intrinsecè imbibitum in ratione perfectionis, vt iam diximus, & amplius dicemus infra.

¶ Secundo notandum, quod sicut dicit D. Thom. prima par. quæst. 76. artic. 6. ad primum, quod una & eadem forma existens perficit materiam, secundum diuersos perfectionis gradus, una enim & eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, & per quam est corpus, & per quam est viuens, & per quam est animal, & per quam est homo; ita etiam

unicum & idem esse est, quod actuatur formam, secundum quod dat omnes istos gradus; nam est imbibitum in omnibus illis. Nam vt docet D. Thomas 1. par. quæst. 8. artic. 1. *Esse est illud, quod est magis intimum cuiuslibet, & quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quæ in re sunt.* Vbi Caietanus explicans verba ista, dicit, quod meritò esse dicitur profundius & intimius omnibus, quia nihil in re aliqua est, quod non actuatur per esse, siue pars essentialis, siue integralis, siue prædicatum essentialis, siue accidentale, omnem enim gradum, & omnem rationem attingit, & in omnibus imbibitur. Et ita in omnibus gradibus imbibitur esse, tanquam vltimum complementum illius in ratione perfectionis. Est optimum simile in diuina essentia, & in diuino esse, nam cum simplicissimum sit, includitur intrinsecè, & imbibitur in omnibus perfectionibus diuinis, in sapientia, iustitia, &c. Ita actus essendi, qui est quædam participatio Dei, clauditur in omnibus perfectionibus in ratione perfectionis, & imbibitur in illis. Et sicut diximus in secunda conclusione quæstionis principalis circa finem, ex Diuo Augustino, quod diuinum esse ambit, & penetrat omnia creata, & complet ea, sicut si mare haberet intra se spongiam, ita esse unicuique rei causa, bonis, ambit omnes gradus bonis, & penetrat illos, & actiuans, vnde infert Caietan. quod eue est, quod vltimo in resolutione reitatur, & quod primò compositionem terminat, quod quidem explicabitur amplius articulo 9. huius quæstionis. Itaque esse est actualitas primi gradus, quem dat forma, & vltimi, & omnium aliorum, & ita esse potest considerari vt imbibitum in primo gradu, & vt actiuans illum, & vt imbibitum in alijs, & actiuans illos.

¶ Tertiò notandum est, quod quamuis esse sit actualitas cuiuscunque rei, & cuiuscunque gradus, à primo vsq; ad vltimum, vt iam diximus, speciali tamen, & particulari ratione dicitur actualitas primi gradus, qui est gradus entis; nam eui correspondet esse vt proprius terminus, & propria actualitas eius. Et ita esse est prima actualitas, nam primum, quod de quacunque re cõcipimus, est ens, & est vltima actualitas, quoniam actuatur etiam vltimum gradum, vt infra in loco citato amplius explicabitur.

¶ PRIMA conclusio. Ad esse consideratum secundum propriam rationem distinctam à forma, & vt distinctum à forma non requiritur dispositio aliqua. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur; nam in omni Philosophia dispositiones requiruntur, & sunt necessariae ad unionem formæ cum materia, vt ipsa materia sit apta ad recipiendam ipsam formam, sed esse ita consideratum, quamuis sit propriè actualitas, vt iam diximus; non tamen est forma. ergo ad actum essendi sic consideratum non requiritur dispositio.

¶ Confirmatur argumentum. Quoniam aliàs sequeretur, quod in aliquo composito essent dispositiones diuersi ordinis & rationis. Quædam quæ disponerent materiam ad recipiendam formam. Aliæ vero quæ disponerent ipsam formam ad recipiendum actum essendi; nam sicut forma est actus materię, ita esse est proprius actus formæ. Consequens autem nullus hæcenus dixit. ergò.

¶ Secundo probatur hæc conclusio argumento secundo & tertio factis in oppositum, quæ hanc conclusionem demonstrant. Confirmatur. Quia ad unionem subsistentiæ cum natura, nulla requiritur dispositio ex parte nature, vt constat ex omni Philosophia. ergo nec ad unionem existentie cum essentia: nam etiam est terminus essentię, & actualitas illius.

¶ Tertiò probatur conclusio. Nam (vt constat ex di-

ex dictis in ultimo fundamento, quod explicabitur amplius artic. sequenti) actus essendi non computatur ut actus distinctus ab ipsa forma, sed ut actus imbibitus, complens rationem actus & forme, & ita reputantur pro eodem forma & actus essendi. ergo non requiritur distincta dispositio ad actum essendi, ab illa, quæ requiritur ad ipsam formam.

¶ Quarto probatur conclusio. Nam, ut dictum est supra, quæst. 8. artic. 8. conclusionem 4. lumen gloriæ, quod disponit intellectum creatum ad vñonem, & receptionem diuinæ essentia in ratione speciei intelligibilis, disponit etiam consequenter ad actum visionis, & non requiritur alia distincta dispositio ad actum visionis, quoniam talis actus est vltima actualitas, & vltimum complementum in illo genere, sed actus essendi est vltima actualitas formæ. ergo ad actum essendi seorsum, & ut condistinctum a forma non requiritur dispositio. Itaque ad actum essendi non requiritur aliqua dispositio seorsum.

Secunda conclusio.

¶ SECUNDA conclusio. Ad actum essendi, prout tenet se ex parte ipsius formæ, tanquam aliquid in illa imbibitum, complens illam, & secundum quod computatur pro eodem cum forma in quantum dat primum gradum, videlicet, gradum entis, & ut habet rationem primæ actualitatis, nulla requiritur dispositio, imò nec esse potest. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex D. Dionysio, cap. 1. de diuinis nominibus. vbi acutissime & elegantissime loquitur, dicens. *Et ante alias ipsius, scilicet, Dei participationes, esse prepositum est, & est ipsum secundum se esse senius, eo quod est per se vitam esse, & eo quod est per se sapientiam esse, & eo quod est per se similitudinem diuinam esse, & alia quæcumque existantia participantia ante omnia esse participant.* Vbi D. Dionysius loquitur de esse, ut est propria actualitas primi gradus entis, & ut est prima actualitas ut diximus in tertio notabili, in quo quidem loco mirabili stylo nostram conclusionem definit. Primo quidem in eo quod asserit, quod esse est antiquissimum omnium, quod quidem explicat in illa metaphora, quod esse est senius, quod dicitur ad eius antiquitatem explicandam, videtur enim modo loquendi Sacre scripturæ. Consectum enim est in Sacris litteris vocare Deum antiquum dierum, ad explicandum, quod Deus sit primus, & ita dicitur Danielis 7. *Vsq; ad antiquum dierum peruenit.* Et ita depingitur Deus veluti senex propter eandem rationem, cum dicitur, *Capilli eius, veluti lana munda,* igitur D. Dionysius ad explicandum quod esse sit omnium primum, cum sit participatio quædam diuini esse, dicit, quod est ipsum esse senius omnibus, quoniam est primum, quod participatur in gradibus creatis, ita, quod, sicut Deus propter suam maximam perfectionem est primum omnium simpliciter, ita esse (quod est participatio quædam Dei, illi soli intrinseca, & conaturalis) est primum omnium perfectionum creatarum, ac subinde nulla dispositio prærequiritur ad illud. Hoc etiam definit D. Dionysius in illis verbis, *& alia quæcumque existentia participantia, ante omnia esse participant;* nam sicut ante diuinum esse, nullum esse reperitur, ita ante esse sic consideratum, nullus alius gradus, vel forma, vel actus intelligi potest. Prius enim quæcumque creatura participat esse, & prius esse intelligitur in materia, ac subinde ad actum essendi nulla præintelligi potest dispositio.

¶ Secundò probatur conclusio ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 76. artic. 6. vbi expressè docet, quod ad formam secundum quod dat gradum essendi, actuatam & completam per esse, non potest præintelligi dispositio aliqua in materia, & expressè dicit,

quod est impossibile, quod aliqua dispositio accidentaliter cadat media inter formam, ut dat gradum essendi, & materiam. Et idem docet in quæst. de anima, artic. 9. vbi adducit dictum illud ex libro de causis: vbi dicitur, *quod inter omnia esse est illud, quod immediatius & intimius conuenit rebus, ergo.*

¶ Tertiò probatur conclusio ratione D. Thomæ in his locis. Nam materia prima, quæ est potentia substantialis, est in potentia ad omnes actus ordine quodam, ergo necessarium est, quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est ens actuatam per actum essendi, ut constat, ergo impossibile est intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu, ac subinde ad formam, secundum quod dat gradum essendi, nulla prærequiritur dispositio.

¶ Quarto probatur conclusio ratione desumpta ex doctrina D. Dionysii. Deus quoniam est ipsum esse, est primum simpliciter in entibus, ita ut sit impossibile, & intelligibile, quod aliquid sit primum ante Deum. Quod explicatur Esai. 43. vbi postquam Deus declarauit, quod ipse sit ipsum esse, dicens. *Ut sciatis & credatis mihi, quia ego ipse sum,* statim subdit, tanquam aliquid ex hoc consecutum. *Ante me non est formatus Deus, & post me non erit,* quasi significet, quod ex hoc quod est ipsum esse, sequitur quod sit primum in entibus, simpliciter loquendo. Et Apocalyp. 22. dicitur *Primus & novissimus,* sed ipsum esse, ut est prima actualitas, est prima & perfectissima participatio diuina. ergo esse est simpliciter primum in gradibus creatis, ac subinde nulla mediata dispositio, aliis dispositio esset prior.

¶ TERTIA conclusio. Ad actum essendi, prout tenet se ex parte formæ tanquam aliquid imbibitum in illa, actuatam & complens illam, prout dat alios gradus essendi, requiritur dispositio. Itaque, sicut ad formam, prout dat esse ens, non requiritur dispositio, requiritur tamen prout dat esse substantiam, esse, corpus, viuum, &c. ita ad esse, prout actuat primum gradum entis, non requiritur dispositio, bene tamen prout actuat gradus subsecentes. Hæc conclusio sic explicata probatur.

Tertia conclusio.

¶ Primo probatur ex doctrina D. Thom. in illa quæst. 76. artic. 6. ad primum, vbi expressè docet, quod ad formam, secundum quod dat gradus subsecentes ad ipsum esse, requiruntur dispositiones, verbi causa, ad formam hominis, secundum quod dat gradum vite & rationalitatis, requiruntur dispositiones. Et idem docet in illo loco citato de anima, & 3. contra gentes, cap. 71. vbi definit, quod anima unitur corpori, mediantibus dispositionibus, quod intelligi debet de anima, secundum quod dat gradus essendi, subsecentes. ergo etiam ad actum essendi, prout est aliquid imbibitum in forma, secundum quod dat illos gradus, & computatur ut complementum formæ, erit etiam dispositio.

¶ Secundò probatur conclusio: quoniam ad actum essendi ut sic consideratum potest præintelligi aliqua dispositio ex parte materiæ; nam, cum iam materia sit actuatam per formam quantum ad rationem entis, potest intelligi quanta, & qualis, antequam intelligatur dare gradus subsecentes, ergo potest intelligi dispositio ad esse secundum istam rationem.

¶ Ex dictis in his tribus conclusionibus sequitur vnum Corollarium maxime adnotandum. Et est resolutio cuiusdam dubij difficilis, quod disputari solet tertia parte, quæst. 2. artic. 10. Dubium autem est, quare ad vñonem diuinæ essentia cum intellectu beatorum in ratione speciei intelligibilis requiritur dispositio ex parte intellectus beati, ut docet D. Thom.

Coroll. maxime not.

D. Thom. in loco citato in tertio argumento eorū, quæ ponuntur primo loco. ad vñionem vero hypostaticā humanæ naturæ cum Verbo, non requiritur aliqua dispositio ex parte naturæ humanæ, vt docet D. Tho. in locis citatis in 3. argumento eorum, quæ ponuntur secundo loco, & docet omnes Thomistæ.

¶ Ad hoc dubium Caietanus in 3. parte, quæst. 2. art. 10. quem sequuntur omnes Thomistæ, dicit, quod est maxima differentia inter vñionem personalem Verbi cum natura humana, & inter vñionem diuinæ essentia cum intellectu beatorum. Differentia autem in hoc consistit, quod vñio diuinæ essentia cum intellectibus Beatorum est per eleuationem ad operationes cognitionis & amoris. Vñio autem hypostatica est per eleuationem naturæ humanæ ad esse personale Filij Dei. Et ideo ad primam vñionem requiritur, quod potentia sit perfecta per habitum. Ad hoc autem, quod natura sit in suo supposito, non requiritur aliquis habitus. Et aduertit Caietanus, quod eodem modo se habet natura humana Christi ad personam Filij Dei, sicut se haberet ad personam propriam, & sicut se habet natura Sortis ad personam Sortis, & sicut inter naturam, & proprium suppositum nullus exigitur habitus, ita inter naturam humanam, & personam Filij Dei in Christo nullus exigitur habitus. Itaque vnitur humanitas Verbo diuino, sicut vnifertur proprio supposito. Et hanc solutionem persequitur Magister sapientissimus, Fr. Bartholomæus à Medina, 3. par. quæst. 7. artic. vltim. Et quidem hæc solutio habet maximum fundamentum in D. Thom. 3. par. quæst. 2. art. 10. vbi videtur clarè eam docere. Ait enim: eleuatur natura humana in Deo dupliciter. Vno modo per operationem, quæ, scilicet, Sancti cognoscunt, & amant Deum. Alio modo per esse personale, qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona Filij Dei. Manifestum est autem, quod ad perfectionem operationis requiritur, quod potentia sit perfecta per habitum, sed quod natura habeat esse in supposito, non fit, mediatè aliquo habitu, & in prima parte, ex hoc quod essentia diuina vnitur intellectui in ordine ad operationem, quam non potest producere viribus naturæ, colligit D. Thom. quod eget lumine tanquam dispositione necessaria ad vñionem in ordine ad operationem: ad esse vero personale non eget habitu disponente. Consonat huic doctrinæ, quod docet D. Tho. in quæst. illa de anima, art. 9. circa finem, vbi dicit, *quod inter animam, secundum quod motor est, & principium operationum, & totum corpus, cadit aliquid medium, sed secundum quod dat esse corpori immediatè, dat esse substantiale, &c.* Et hoc est (inquit) quod a multis dicitur, quod anima vnitur corpori, vt forma, sine medio, vt motor autem per medium. Et in solutione ad primum, inquit, *quod vires anima sunt qualitates eius, quibus operatur, & ideo cadunt media inter animam & corpus, secundum quod anima mouet corpus, non autem secundum quod dat ei esse, & idem dicit ad secundum, tertium, & quartum.* Hæc quidem solutio Caietani optima est, & (vt diximus) habet maximum fundamentum in D. Thoma, non tamen quiescit omnino intellectus. Nam ad formā secundum quod dat gradum corporeitatis, & sequentes, requiruntur dispositiones, vt diximus ex D. Thoma, tamen vnitur non ad operationem, sed ad esse tale. ergo.

¶ Confirmatur. Quoniam ad formam ignis, vt etiam dat esse substantiale ignis, sunt necessariae dispositiones in materia. Et ad gratiam, quæ non est forma operatiua, requiruntur dispositiones, vt constat ex loco D. Thomæ citato in quarto argumento

eorum, quæ ponuntur in principio. ergo. Bene posset responderi, quod secundum gradus subsequentes vnuntur formæ materiæ, vt principium primū operationis, & idem est de gratia, quæ est principium primum operationis supernaturalis. Cæterum quantum ad primum gradum vnitur forma tantum ad esse, simpliciter loquendo.

¶ Cæterum resolutio optima & acuta colligitur ex prædictis, & insinuat a Caietano. Ad cuius expositionem adnotandum maxime est, quod Verbum diuinum respectu naturæ humanæ in mysterio Incarnationis duo facit, vt constat ex doctrina D. Thom. 3. par. præcipuè quæst. 17. artic. 2. Et ex alijs locis eiusdem partis; nam complet & terminat naturam, & supplet rationem complementi personalis, ita vt non sit ibi complementum personale, sed diuina subsistentia Verbi complet, & terminat naturam, sublati imperfectioibus. Item esse Verbi actuat & terminat essentiam naturæ humanæ, sicut terminaret esse humanum, ablatis imperfectioibus, & ita supplet rationem humani esse. Quo posito fundamento, ad dubium dicendum est, quod essentia diuina vnita in ratione speciei intelligibilis, vnitur vt forma materiæ; nam intellectus habet rationem materiæ, & potentialitatis, species vero intelligibilis habet rationem formæ; inter materiam vero & formam semper ponitur dispositio ex parte materiæ ad recipiendam formam. Cæterum Verbum diuinum in vñione hypostatica vnitur humanitati in ratione subsistentia, & complementi personalis, sicut vnitur natura supposito. Inter complementum vero personale, & naturam, & inter suppositum & naturam, nulla mediat dispositio, vt constat in omnibus rebus. Nam inter formam hominis & materiam mediat dispositio, inter naturam vero & subsistentiam, & inter naturam & suppositum, non requiritur dispositio. Et hac ratione ad vñionem diuinæ essentia in ratione speciei intelligibilis cum intellectu creato requiritur dispositio, sicut inter materiam & formam. Cæterum ad vñionem Verbi cum humanitate non requiritur aliqua dispositio, sicut inter naturam, & suppositum, seu complementum personale. Item Verbum vnitur humanitati in ratione actus essendi, ablatis imperfectioibus, & in ratione essendi simpliciter & absolute loquendo, sicut vnitur esse essentia. Inter esse vero & essentia non mediat aliqua dispositio, vt diximus in prima conclusione, imò ad actum essendi, secundum quod actuat formam quantum ad primum gradum, non est necessaria dispositio, quoniā (vt diximus) prius simpliciter est quod aliquid sit, quam quod sit tale.

Et ita in vñione Verbi cum natura humana non est necessaria dispositio, quoniam vnitur ad esse, & in esse, ablatis imperfectioibus, & in esse simpliciter, & absolute. Verbum enim diuinum dat esse simpliciter humanitati. Cæterum essentia diuina cum intellectu beati non vnitur sicut esse cum essentia, sed sicut materia cum forma, & species intelligibilis non dat esse simpliciter intellectui, sed esse tale, scilicet, esse intelligibile. Nam iam supponit intellectum esse, & dat ei tale esse, scilicet, esse intelligibile in ordine ad tale obiectum, & præcipuè obiectum. Et ita potest iam intelligi aliqua dispositio ex parte intellectus ad hoc quod ei vnatur talis forma intelligibilis. Sicut diximus in vltima conclusione, quod postquam supponitur, quod forma actuat materiam quantum ad esse simpliciter, ad gradus subsequentes potest intelligi dispositio. Cæterum cum humanitas habeat esse simpliciter per esse Verbi, & non possit intelligi, quod sit antequam intelligatur quod esse Verbi sit illi vnitum vel coniunctum, ideo non potest intelligi aliqua dispositio, vel qualitas

litas in ipsa natura, antequam sit vnita Verbo: sicut humanitas non prius intelligitur producta creatione, vel generatione, quam intelligatur vnita Verbo. Et hæc est optima & acuta solutio huius dubij. Ita ex dictis constat, quod ad formam est necessaria dispositio non vero ad actum essendi.

¶ Est tamen dubium ad propositum nostræ questionis. An arguat maiorem perfectionem in actu essendi, quod non indigeat dispositione. Cum enim forma & esse sint duæ actualitates, & vna egeat dispositione, alia vero non, explicandum est, quodnam istorum arguat maiorem perfectionem.

¶ Ad hoc dubium dicendum est, primo, quod eo modo quo requiritur dispositio ad formam, requiritur etiam dispositio ad actum essendi, ut est aliquid imbibitum in ipsa forma. Et ita sicut ad formam quantum ad gradus subsequentes requiritur dispositio, ita etiam ad actum essendi, quatenus actuat & complet ipsam formam quantum ad illos gradus. Et sicut ad formam quantum ad primum gradum entis non est necessaria dispositio, ita nec ad esse, secundum quod actuat formam quantum ad primum gradum. Et ideo ex hac parte non se habent, sicut excedens & excessum, & si aliquis excessus est, tenet se ex parte actus essendi. Ad actum enim essendi requiritur dispositio veluti ad actum complementum, & actuantem rationem formæ, & ita perfectior est ipse actus essendi, qui actuat & complet rationem formæ. Dico secundo, quod absolute & simpliciter loquendo, maiorem perfectionem arguit, quod aliquid non egeat dispositione. Ratio videtur aperta. Nam dispositiones tenent se ex parte materiæ, & dicunt dependentiam, ita ut forma ab illis pendeat in genere causæ materialis, sed actus, & forma, quæ abstractior est abstractione formali, minus pendet à materia, & quanto abstractior est, tanto est remotior ab his, quæ potentialitati sunt admixtæ, ergo non requirit tot dispositiones. Et ita videmus, quod diuinum esse (quod est exemplar perfectionis creaturæ) & diuina forma non dependet ab aliqua dispositione propter suam maximam perfectionem, quoniam est forma abstractissima, & perfectissima. Et forma angelica, quoniam est independens à materia propter suam perfectionem, & abstractionem, non indiget aliqua dispositione: item gradus essendi abstractus abstractione formali est perfectissimus, & minus indiget dispositione, ut constat. Itaque maiorem perfectionem arguit, non indigere dispositione; nam dicit minorem dependentiam à materia. Et ad argumenta, quæ heri possunt in contrarium, dicemus ad argumenta in principio facta.

¶ Ex omnibus dictis colligitur argumentum pro conclusione quartæ huius questionis, quia actus essendi inter omnes actus creatos minus indiget dispositione, ac subinde minus pendet à materia, ergo est magis abstractus & perfectus, quam omnes alij actus. Vnde ad argumenta facta in principio respondetur.

¶ Ad argumenta facta primo loco, quæ procedunt contra primam, & secundam conclusionem, & contra id, quod immediate dictum est, respondetur.

¶ Ad primum argumentum respondetur primo, quod ad actum essendi requiruntur omnes dispositiones, quæ requiruntur ad ipsam formam, si consideretur actus essendi, ut est aliquid imbibitum in ipsa forma, complens & actuans illam, ut iam diximus. Cæterum, si consideretur ut condistinctum à forma, non requiritur ex parte essentia: dispositio, ne essentia recipiat esse, quoniam dispositio solum requiritur ex parte materiæ ad recipiendam

formam, non vero ad recipiendum terminum naturæ, vel essentia:, vel actualitatem illius, ut iam diximus.

¶ Secundo respondetur (& fortè est melior solutio, & magis acuta, & habet fundamentum in his, quæ immediate dicta sunt) quod sicut est melius, & perfectius non dependere à materia, quam dependere, ita melius & perfectius est non dependere à dispositionibus, quoniam dispositiones tenent se ex parte materiæ: cæterum supposito quod forma habeat esse in materia, aliquid melius & perfectius est exigere plures dispositiones. Ex eo enim quod forma est melior & perfectior & actualior, ut materiæ proportionetur cum forma, requirit plures qualitates & dispositiones, quibus mediantibus fiat apta ad recipiendam talem formam. Item propter plures operationes, ad quas ordinatur. Et per hoc respondetur etiam ad secundum argumentum.

¶ Ad tertium argumentum, quod procedit contra primam conclusionem, respondetur, quod essentia diuina vnitur intellectui ut forma materiæ, ad vnionem vero formæ cum materia necessaria est dispositio, & vnitur essentia diuina ut species intelligibilis in ordine ad operationem. Et ideo necessarium est, quod intellectus creatus disponatur per lumen gloriæ. Cæterum esse non vnitur cum essentia ut forma, sed ut terminus formalis & actualitas essentia:, ad hoc autem non requiritur dispositio. Et idem respondetur ad confirmationem, quod essentia diuina vnitur intellectui in ordine ad operationem excedentem totam naturam, & ita necessarium est lumen gloriæ, quod eleuet intellectum.

¶ Ad quartum argumentum respondetur eodem modo, quod gratia vnitur animæ, veluti forma cum materia. Et ita necessaria est dispositio ex parte ipsius animæ. At vero esse vnitur non veluti forma, sed ut terminus formalis, & actualitas essentia:, & ita non requiritur, quod mediet dispositio.

¶ Secundo respondetur, quod gratia, quamuis sit participatio quædam diuini esse, non tamen dat esse simpliciter, sed esse tale determinatum, & ita supponit iam animam simpliciter esse, & ideo ex parte ipsius animæ potest intelligi dispositio, quæ præsupponatur ad actum essendi; ad esse vero non potest intelligi aliqua dispositio; nam nihil potest intelligi quale, vel quantum, antequam intelligatur esse. Et per hoc respondetur ad confirmationem.

¶ Ad argumenta in oppositum, quæ videntur procedere contra vltimam conclusionem, respondetur.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod illud conuincit, quod ad actum essendi, prout est aliquid imbibitum in primo gradu, quem dat forma, non potest intelligi aliqua dispositio. Cæterum ad actum essendi, prout imbibitur in forma, ut dat gradus subsequentes, potest esse dispositio, & de facto est, ut docet D. Thom. in eodem loco.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod (ut iam dictum est) existentia tenet se ex parte formæ, veluti aliquid imbibitum in forma, tanquam actus compleos formam in ratione actualitatis, & perfectionis, & est terminus formalis, & ita sicut ad formam, ut dat gradus subsequentes, requiritur dispositio, ita ad actum essendi secundum ipsam rationem. Cæterum substantia & complementum personale non est aliquis actus imbibitus in forma in ratione formæ, imò est terminus veluti materialis, ut iam diximus, & tenens se veluti ex parte materiæ. Et ita ad illam non requiritur aliquo modo dispositio.

¶ Ad

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod optimè conuenit, quod ad esse secundum se consideratum, & ad esse, prout imbibitur in forma, prout dat primum gradum, non potest esse dispositio. non tamen conuenit, quod esse, prout imbibitur in forma, prout dat gradum subsequentes, ut iam dictum est, hæc dictis in hoc articulo, soluitur optimè quintum argumentum quæstionis duodecimæ.

Ad sextum huius quæstionis artic. sextus.

¶ Ad sextum argumentum huius quæstionis duodecimæ.

ARTICVLVS VI.

Virum esse sit effectus essentia in genere causæ formalis.

IN qua quidem re supponendum est ex supra dictis, quod essentia etiam ratione formæ est causa materialis ipsius esse. Quoniam (ut iam dictum est) esse ad omnia comparatur ut actus, & ut receptum ad recipiens. Et hoc esse distinguitur ab illo materialiter, per hoc quod recipitur in diuersis naturis, imò in rebus materialibus, forma est principium materiale, & veluti complementum subiecti existentie, et ita D. Thom. 2. contra gentes, cap. 5. dicit, quod actus ipsam formam comparatur ipsum esse, ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia & forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum subiecti, cuius actus est ipsum esse. Sicut diaphanum est aeris principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis, certa vero res est, quod diaphaneitas est aeris principium materiale lucendi, est enim veluti dispositio aeris ad suscipiendam lucem, itaque sicut est necessarium, quod subiectum illuminandum habeat formam diaphaneitatis, ita necessarium est, quod subiectum quoddam debet recipere esse, habeat formam, per quam sit in aliqua certa specie, itaque esse causatur a forma in genere causæ materialis: forma enim & essentia se habent respectu existentie, ut potentia. Hoc docet elegantissimè Caietan. cap. 5. de ente & essentia, in quinta differentia, quam ponit inter compositionem ex esse & essentia, & inter compositionem ex materia & forma. Vbi explicat exemplum de diaphaneitate, dicens. Est enim proportio formæ ad esse actuale, sicut proportio diaphaneitatis ad lumen: forma, siquidem recipit existentiam, & causat eam, sicut diaphaneitas lumen, sicut namque aer non est capax luminis, sed oportet ipsum diaphaneitate informari, ut proprium receptivum luminis fiat. Ideoque nec aer nec diaphaneitas, sed aer diaphanus est, qui primo luminosus est, licet secundario tam aer, quam diaphaneitas lumine clarescant. Ita in proposito, materia sola non est capax existentie, quia actus in propria debet suscipi potentia, sed oportet in ipsa formam recipi, ut proprium susceptivum existentie fiat. Vnde sicut diaphaneitas est causa formalis aeris diaphani, & eius complementum formale, ad hoc quod proprium susceptivum luminis sit, & cum hoc comparatur ad lumen adueniens, ut potentia recipiens: ita forma est causa formalis compositi, & complementum eius formale, ut proprium susceptivum existentie sit, ac per hoc comparatur ad eius existentiam, ut potentia recipiens. Itaque forma & essentia est causa actus essendi materialis, & in genere causæ materialis. Querimus vero in hoc articulo, an forma & essentia sit causa actus essendi in genere causæ formalis, ita ut ipsum esse sit effectus formalis formæ. Videtur vera pars negativa.

¶ Primo arguitur argumento sexto, facto in hac

quæstione. Nam si esse est effectus formalis formæ, sequitur, quod essentia sit purior & perfectior, simpliciter loquendo; nam causa formalis purior & perfectior est, quam suus effectus. Albedo enim, perfectior est, quam album, siquidem album supra albedinem non addit, nisi materiam, & imperfectionem, sicut Petrus supra hominem.

¶ Secundo arguitur. Quoniam (ut definitum est in fundamento immediate posito) esse est effectus formæ & essentia in genere causæ materialis, ergo non potest esse effectus illius in genere causæ formalis. Probatur consequentia. Quoniam ista duo genera causarum repugnant inter se respectu eiusdem effectus. Materia enim, quæ est causa materialis hominis, non est causa formalis illius. Et subiectum quod est causa materialis alicuius accidentis, non potest esse causa formalis respectu illius. Et ratio est clara. Quia causa materialis est causa receptiva, causa vero formalis non recipit, sed potius tribuit, & forma aliquid dat, ut dicunt Philosophi.

¶ Confirmatur argumentum. Nam (ut dictum est articulo 3. huius quæstionis) actus essendi est actus participabilis ab omnibus, & nihil recipit, ergo nihil potest habere rationem formæ & actualitatis respectu illius, ac subinde esse non est effectus formalis formæ.

¶ Tercio arguitur. Effectus formalis non potest separari a sua causa formali, etiam de potentia Dei absoluta, sed esse separatur a forma, & essentia, ergo esse non est effectus formalis formæ & essentia. Consequentia est bona. Maior probatur. Nam album non potest separari ab albedine, etiam de potentia Dei absoluta, quoniam album est effectus formalis albedinis. Et idem est de alijs effectibus formalibus. Minor vero probatur. Quoniam in mysterio Incarnationis, humanitas & forma hominis non habent propriam existentiam, ut definitur a D. Thom. in 3. par. q. 17. art. 2. ergo.

¶ Quarto arguitur. Nam (ut supra definitum est in quarta quæstione) esse est aliquid accidentarium respectu cuiuscunque creature factæ aut factibilis, ergo esse, verbi gratia, hominis, non potest esse effectus formalis formæ hominis. Probatur consequentia. Quoniam effectus formalis formæ hominis debet esse intrinsecus & essentialis ipsi homini, sicut ipsa forma intrinseca est & essentialis homini. Confirmatur argumentum. Rationabilis enim non est effectus formalis formæ hominis, ut constat, licet consequatur hominem naturali sequela, quoniam est accidens ipsius hominis, sed multo magis est accidentarium esse hominis quam rationalitas: siquidem rationalitas est accidens, quod oritur ex principijs essentialibus hominis, non vero esse, ergo.

¶ Quinto arguitur. Quoniam in illo priori naturæ, quando consideratur, quod forma, verbi gratia, hominis, actuatur materiam, atque intelligatur resultare esse per modum naturalis sequelæ, optimè intelligitur, quod anima est causa formalis actus, cum intelligatur unita materiæ, & intelligatur dare esse specificum, tamen non intelligitur esse, ut constat. Quia esse est actus totius suppositi constituti, & formæ iam unitæ materiæ, ergo esse non est effectus formalis essentia & formæ.

¶ In oppositum est. Et dicit expressè D. Thom. 2. contra gentes, cap. 54. *Forma se habet ad esse, sicut albedo ad album esse, sed album esse est effectus formalis huius formæ, quæ est albedo, ergo esse est effectus formalis formæ.*

¶ In hac difficultate aliqui auctores asserunt, quod esse est effectus formalis formæ, non quidem primarius, sed tantum secundarius. Dicunt enim, quod

quod forma potest habere duplicem effectum formalem. Alterum primum, & maxime illi intrinsicum: alterum vero secundarium, & qui non est ita intrinsecus formæ. Et apponunt exemplum in quantitate, quæ habet duplicem effectum formalem. Primarius est extendere partes in ordine ad seipsas, ita ut caput sit supra humeros, &c. Et hic effectus primarius quantitatis est adeo intrinsecus, & intimus illi, ut etiam per diuinam potentiam separari non possit à quantitate. Secundarius effectus formalis quantitatis est extendere partes in ordine ad extrinsecum locum, ita ut vni parti loci corresponsdeat alia pars æqualis & proportionata locati. Et iste effectus non est adeo intimus & intrinsecus quantitati, quod non possit ab illo separari, ut patet in mysterio Eucharistiz, ubi quantitas Christi, quæ est ibi tota, non extendit substantiam Christi in ordine ad locum, quamuis extendat illam in ordine ad seipsam. Itæ etiam dicunt, quod forma habet duplicem effectum formalem. Primarius est dare esse essentiz. Et hic est adeo intimus, ut separari non possit à formæ. Non enim potest Deus facere hominem sine forma hominis. Secundarius vero effectus est esse. Et hic effectus non est adeo intrinsecus, ut separari non possit, ut patet in mysterio Incarnationis, ubi forma hominis dat esse specificum homini, tamen non dat illi esse existentiz. Ad istum modum philosophantur multi Thomistæ, & Soccinas expressè lib. 5. Metaphys. q. 5. docet, quod esse est effectus formalis formæ.

¶ Alij vero authores affirmant, quod forma non habet pro effectum formalem ipsum esse, & hoc reputant certissimum & euidentem. Ita enim dicunt aliqui alij discipuli D. Thomæ. Et mouentur argumento 3. & 4. factis in principio, & ita dicunt, quod forma & essentia solum est principium materiale, & completium subiecti actus essendi, ut diximus, causa vero formalis existendi, dicunt, quod solum est existentia, seu actus essendi. Et dicunt, quod hæc sententia maxime facit ad intelligentiam mysterij Incarnationis, ubi est ipsa forma humana, & tamen ibi non est esse humanum. Prima sententia mihi videtur vera, si explicetur ad hunc modum. Ad cuius expositionem.

¶ Notandum est, & supponendum, quod esse dupliciter considerari potest. Vno modo ut est determinatum & concretum ad hanc vel illam speciem, verbi causa, ad speciem hominis vel equi, & secundum illam rationem concretam & determinatam, & ut est reductiuè in illa specie. Alio modo considerari potest secundum suam propriam rationem, ut est terminus quidam formalis essentiz, & actualitas illius, ut iam diximus in articulis præcedentibus. Quo posito est.

¶ PRIMA conclusio. Esse, si consideretur secundum rationem determinatam, verbi gratia, ut est esse hominis, vel equi, habet aliquid admixtum de effectum formalem in ordine ad essentiam, & essentia, seu forma habet aliquid admixtum de causa formali in ordine ad tale esse. Itaque sicut actus vitalis, verbi gratia, actus intellectus, habet aliquid admixtum formalitatis in ordine ad potentiam vitalem, verbi gratia, in ordine ad intellectum, ita ut talis potentia vitalis non solum sit causa efficiens respectu talis actus vitalis, sed habet etiam aliquid admixtum causalitatis formalis, & hac ratione dicunt omnes Metaphysici, & Theologi, quod Deus de potentia absoluta non potest facere actum vitalem sine potentia vitali. Quia (ut diximus) habet aliquid admixtum causæ formalis, quæ non potest suppleri à Deo, ita essentia hominis vel equi, vel forma hominis, vel equi, non solum se habet ut causa

materialis respectu esse hominis vel equi, sed habet se ad modum causæ formalis. Hæc conclusio sic explicata probatur.

¶ Primò probatur autoritate D. Thom. quest. 7. de potentia art. 2. ad nonum, ubi D. Thom. dicit, *Quod sicut in definitione formarum ponuntur propria materia loco differentia, quoniam dicunt ordinem ad illam materiam veluti ad differentiam, & ita ille ordo est veluti ad causam, non solum materiam, sed etiam formalem, & ita definitur anima, quod sit actus corporis, &c. & risibilitas, quod sit aptitudo hominis ad ridendum, ita hoc esse ab illo distinguitur in quantum est talis, vel talis natura.* ergo. Et hoc significat Diu. Thom. 2. contra gent. cap. 54. cum dicit, *quod forma se habet ad esse, sicut lux ad lucere.* Nam sicut in hoc quod est lucere, intrinsecè & essentialiter includitur ordo ad lucem, veluti ad causam etiam formalem (lux enim admiscetur in hoc, quod est lucere, ita ut non possit esse lucere sine luce) ita in esse determinato hominis intrinsecè imbibitur forma & essentia hominis, ita ut non potest esse sine illa.

¶ Secundò probatur conclusio. Ut iam dictum est, esse hominis differt ab esse equi specie, quia esse hominis reducitur ad speciem hominis, & esse equi ad speciem equi: sed non differunt specie, nisi penes ipsas essentias, in quibus recipiuntur. Nam non est aliquid aliud, per quod possint specie differre, ergo esse tale est effectus formalis formæ & essentiz: in differentia specifica est effectus formalis formæ. Confirmatur argumentum. Non potest Deus facere, quod esse hominis specie differat ab esse equi, nisi per ordinem ad diuersas essentias. ergo ordo ille est ad diuersas causas formales. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Deus non potest supplere ordinem ad causam formalem, & alium ordinem potest supplere. Notandum tamen est, quod secundum istam considerationem illud, quod habet esse hominis admixtum de effectum formali respectu formæ & essentiz, est de effectum formali primario, non secundario; nam maxime intimum est esse hominis, dicere ordinem ad essentiam hominis.

¶ Ex quo colligitur simul, & ex conclusione, quod sicut Deus de potentia sua absoluta non potest facere actum vitalem sine potentia vitali, verbi gratia, actum intellectus sine intellectu, quoniam admiscetur aliquid de effectum formali, ita non potest facere tale esse, verbi gratia, esse hominis vel equi sine tali natura & essentia, vel forma, scilicet, sine essentia vel forma hominis, vel equi. Quia (ut diximus) admiscetur aliquid causæ formalis, quam Deus supplere non potest. In hac conclusione & corollario non est difficultas, omnes enim debent conuenire in illa, & in corollario. Tota autem difficultas est, considerando ipsum esse secundo modo.

¶ Secunda conclusio. Esse etiam secundo modo consideratum est effectus formalis formæ; hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex illo loco D. Thom. adducto in argumento, sed contra, ubi dicit, *quod forma se habet ad esse, sicut albedo ad album esse, sed album esse, est effectus formalis albedinis.* ergo. Eandem sententiam tenet Ferrariensis in hoc loco citato, & primo contra gent. cap. 22. & Soccinas in loco citato in hac difficultate, & Caietanus cap. 5. de ente & essentia in questio. 8. idem supponit tanquam certum.

¶ Secundò probatur conclusio ex illo dicto communi, Forma est, quæ dat esse rei, quod quidem adducitur a Caietano loco citato, & ab alijs Metaphysicis.

Prima conclusio.

phylis, ergo esse est effectus formalis formæ, hoc enim significatur in illo cōmuni dicto, in quo quidem explicatur effectus formæ. Confirmatur argumentum D. Thomæ, in 1. par. quæst. 76. artic. 6. & in quæstione illa de anima citata in artic. præcedenti, artic. 9. dicit, *quod primus effectus formalis anime est esse*, ibi aperte loquitur de ente completo & perfecto per actum essendi nam subdit, *impossibile enim est intelligere prius materiam calidam, vel quantam, quam intelligatur esse*, ergo loquitur de esse actu in rerum natura.

¶ Tertiò probatur conclusio. Effectus formalis formæ est esse specificum, verbi gratia, effectus formalis anime rationalis est constituere hominem, & in hoc effectu imbibitur necessariò ut actualitas & complementum illius ipsum esse. ergo esse est effectus formalis formæ, quod explicabitur amplius in sequentibus conclusionibus.

¶ TERTIA conclusio. Esse ita consideratum non est effectus formalis formæ ita illi intimus & intrinsecus, ut illum effectum faciat se ipsa sola, & non mediante aliquo alio actu distincto, sed facit illud, mediante alio actu distincto, scilicet, ipso actu essendi. Et in hoc sensu potest dici, quod esse non est effectus primarius, sed secundarius, proveniens ab ipsa forma. Hanc conclusionem docet Ferraricus. 1. contra gent. cap. 22. ubi dicit, Aduertendum, quod & per suum esse dicitur res esse, & per suam formam, sed differenter; nam per formam dicitur res esse, tanquam per principium & causam formalem ipsius actualitatis essendi, ubi esse à re distinguitur, per ipsum autem esse dicitur esse, tanquam per ultimam actualitatem essendi, quæ nullum alium expectat actum, & ita explicat D. Thom. dicentem ibi, *quod unumquodque est per suum esse, & secundo contra gent. cap. 54. idem docet, dicens. Esi ergo forma id, quo aliquid est, tanquam principio formali ipsius esse, ipsum vero esse est id, quo aliquid formaliter denominatur ens, scilicet, existens.*

¶ Probatur conclusio primo. Forma non facit rem existentem per seipsam sine existentia (quæ est actus distinctus ab ipsa forma) ergo esse non est formalis effectus formæ ita illi intimus, ut seipsa sola faciat illum effectum. Confirmatur argumentum. Forma, verbi gratia, hominis, per seipsam facit hominem sine aliquo alio actu superaddito, quoniam est effectus maximè intimus & intrinsecus formæ hominis, & similiter albedo se ipsa sola facit album sine aliquo alio actu superaddito, quoniam est effectus maximè intimus & intrinsecus formæ illi: sed forma se ipsa sine actu superaddito distincto non facit rem existentem. ergo esse non est effectus maximè intimus & intrinsecus formæ.

¶ Secundò probatur conclusio, quia à forma, verbi gratia, ab anima, non denominatur aliquis existens formaliter, sed ab existentia, sed denominatur animatus. ergo forma non facit rem existentem per se ipsam formaliter, sine alio actu. Denique hæc conclusio probatur omnibus argumentis factis in principio, præcipue tertio, quæ hanc conclusionem demonstrent.

Quarta conclusio,

¶ QUARTA conclusio. Esse est effectus formalis formæ non omnino extrinsecus, sed quodam modo coniunctus primario & intimo effectui formæ formæ. Et hac ratione dicitur secundarius. Ad expositionem huius conclusionis, est maximè notandum.

¶ Primò quod quamuis esse non sit effectus formalis formæ ita illi intimus, ut se ipsa sola faciat illud, nullo alio actu mediante, sed mediat alius actus, ut diximus in conclusione præcedenti, tamen ille alius actus, qui mediat, non est omnino diuersus

nec computatur omnino ut distinctus, sed ut complementum & actualitas primi, imbibita quodam modo in primo effectu. Hæc enim est differentia. A inter propriam passionem & actum essendi, quod propria passio respectu essentiae constituitur per formam habet rationem diuersæ formæ, & distincti omnino actus dantis aliud esse distinctum ab esse substantiali. Dat enim esse accidentale. Vnde præsupponit essentiam iam constitutam in actu completo substantiali, & productam per actionem substantialem. Et ipsa propria passio consequitur per actionem, vel simplicem emanationem. Et ita forma non est causa formalis talis effectus nisi radicaliter, & fundamentaliter, quoniam est radix distinctæ formæ, quæ in forma substantiali continetur veluti in radice. B Cæterum esse non dat essentiae distinctum gradum essendi ab eo quem præstat forma substantialis, sed ipsum gradum substantialem & essentialem receptum à forma terminat & complet actus essendi. Quocirca eadem prorsus actione quæ essentiam producit, producit etiam esse, & habent rationem vnus termini substantialis completi & perfecti. Essentia enim nullo modo potest produci nisi ut terminata & completa per actum essendi. Itaque actus essendi non ponit in numero cum effectu formali, sed est complementum illius, & intime in illo imbibitur.

¶ Secundò notandum, quod in actione, quæ producit homo, vel producit album, sicut vnicus est effectus causæ efficientis, qui est homo existens in rerum natura, vel album existens, ita quod existentia non reputatur distinctus effectus, sed vnicus completus, ita vnicus est effectus causæ formalis, licet, homo existens, vel album existens. Itaque esse non reputatur distinctus effectus formæ. Et ratio est aperta. Idem enim est effectus causæ efficientis, & causæ formalis. Et ita Soncinus 5. Metaphys. q. 5. dicit, quod à forma egreditur ipsum esse per modum concomitantis, & naturalis sequelæ. Et reddit rationem. Quia esse est effectus formalis formæ, & ita esse non computatur, ut distinctus effectus formæ, sed ut vnicus, & ita sicut esse essentiae est effectus formalis formæ, ita esse existentiae. Hæc conclusio sic explicata probatur.

D ¶ Primò probatur ex doctrina D. Thom. in illo loco citato secundò contra gentes, cap. 54. ubi dicit, *quod forma se habet ad esse, sicut albedo ad album esse*, ubi adnotanda sunt verba Angelici Doctoris. Non enim dicit, sicut albedo ad album, sed *sicut albedo ad album esse*. Vbi effectum formalem albedinis ponit album esse. Itaque effectus formalis albedinis est album completum & actuatum per esse. Et sicut causa formalis est albedo, non quomodo cunque, sed albedo completa & actuata per actum essendi, ita eius effectus formalis est album completum per actum essendi. ergo esse est aliquid imbibitum in effectu formali. Confirmatur ex doctrina eiusdem D. Thom. 1. par. quæst. 50. artic. 5. ubi dicit, *quod sicut rotunditas non potest separari à circulo, quia conuenit ei secundum seipsum, ita esse non potest separari à forma, quia esse secundum se competit forma. Vnumquodque enim est ens in actu, secundum quod habet formam, materia vero est ens actu per formam.* Vbi aperte insinuat, quod esse actu est effectus formalis formæ, & idem docet in eadem parte, quæst. 75. art. 6. ubi dicit, *Manifestum est enim, quod id, quod secundum se conuenit alicui, est inseparabile ab illo, esse autem per se conuenit formæ, quæ est actus.* Vnde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam. ergo forma est causa essendi formalis.

¶ Secundo probatur conclusio. Omnis forma dat

dat perfectionem suam; & facit effectum suum formalem, quatenus est. Omnis enim perfectio refertur ad perfectionem essendi, sapientia enim ideo dat perfectionem homini, quia dat illi esse sapientem, & per illam est homo actu sapiens, & ita non communicat suam perfectionem subiecto, nisi quatenus est, & hoc docet D. Thom. 1. par. q. 4. art. 2. ergo est complementum effectus formalis formæ, & imbibitur in illo.

¶ Tertiò probatur conclusio argumento, quod colligitur ex fundamentis huius conclusionis, præcipue ex secundo. Esse est complementum effectus causæ efficientis, & aliquid imbibitum in illo, ut cõstat ex ibi dictis, ergo etiam est complementum effectus formalis formæ, & aliquid imbibitum in illo. Probatur consequentiã. Idem est effectus causæ formalis & efficientis, & omnibus causis correspondet idem effectus.

¶ Ex his conclusionibus sequitur, quod simpliciter & absolute loquendo non sunt duo effectus formæ, dare esse substantiale & essenziale, & dare esse existentia, sed vnus est, scilicet, esse essentialis sub existentia, & actuatur illa. Verum est, quod in hoc effectum possumus distinguere duos partiales effectus. Alter est esse essentialis, & specificum. Alter vero esse existentia. Et esse essentialis si comparatur cum esse existentia est magis intimum formæ, & dicitur effectus primarius, esse vero existentia, non est tam intimum, & ideo dicitur effectus secundarius. Sit exemplum primum. Obiectum intellectus vnum est integrum & totale perfectum, scilicet, res sub conceptu, & prout relucet in conceptu, v. g. cum intelligo hominem, obiectum totale huius actus est homo, prout relucet in conceptu, sunt tamen duo obiecta veluti partialia, scilicet, res & conceptus. Et si considerentur illa obiecta ut partialia, magis intimum & formale est ipse conceptus, quatenus imago rei, & res ipsa comparata cum conceptu, habet rationem obiecti veluti magis extrinseci, & secundarij. Sit secundum exemplum in actu fidei, cuius obiectum totale est Deitas, ut stat sub prima veritate reuelante. Ceterum sunt duo obiecta veluti partialia, primum est prima veritas (quæ est obiectum formalissimum, & magis intimum fidei, & veluti primarium) & Deitas si comparatur cum prima veritate, est obiectum veluti magis extrinsecum & secundarium. Et ita D. Thom. in 2. 2. quæst. 2. art. 2. obiectum fidei totale diuidit in duo partialia, & Deitatem dicit esse obiectum materiale, & veritatem primam formale. Non dissimiliter in nostro proposito effectus formalis totalis formæ, verbi gratia, hominis est homo existens, qui quidem diuidi potest in duo partialia. Primus est ipse homo secundum esse essentialis. Secundus est esse actualis existentia, Et quidem esse essentialis est effectus magis intimus formalissimus. Esse vero actualis existentia si comparatur cum esse essentialis est effectus formæ non ita intimus & formalis, sed, est secundarius.

¶ Sed ex hoc oritur dubium ad propositum quæstionis. Quia videtur sequi, quod esse actualis existentia sit aliquid imperfectius quam esse essentialis. Siquidem esse essentialis est effectus formalis formæ primarius, & magis intimus illi, esse vero existentia est effectus secundarius magis extrinsecus & secundarius. Respondetur, quod quamuis in ratione effectus teneat primum locum esse essentialis, non tamen tenet primum locum in perfectione simpliciter & absolute loquendo. Sicut dicimus, quod in ratione obiecti intellectus, aliquid perfectius & magis intimum est verbum, ut tenet rationem imaginis, ceterum in ratione rei simpliciter & absolute

loquendo est aliquid perfectius ipsa res representata per conceptum.

¶ Ex dictis in his conclusionibus colligitur argumentum pro quarta conclusione quæstionis. Nã esse est effectus formæ secundarius imbibitus in primario per modum complementi & actus, ergo simpliciter & absolute loquendo, esse est aliquid perfectius quàm essentia, & quam forma. Siquidem, & respectu formæ, & respectu sui effectus formalis habet rationem actus, & rationem formalis. Vnde ad argumenta facta in principio articuli responderetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est sextum quæstionis, responderetur primo, quod non, semper forma est perfectior quàm suus effectus formalis. Quia effectus formalis animæ rationalis est homo, tamen anima rationalis non est perfectior & purior, quoniam ipse homo. Imo ipse homo simpliciter loquendo est perfectior quam anima. Siquidem est quoddam totum includens ipsam animam & aliquid aliud. Et quamuis ita verum esset in effectui formali formæ accidentalis, non tamen est vniuersaliter verum. Secundò responderetur, quod esse est effectus formalis formæ tanquam complementum, & actus, qui actuatur effectum formæ, & ipsam formam quæ facit illum effectum, hoc autem potius arguit maiorem puritatem, & perfectionem ipsius esse, quàm causæ & formæ, cum forma ipsa in tantum, causet in quantum completur, & actuatur per esse, & in quantum refertur ad perfectionem essendi.

¶ Ad secundum argumentum articuli responderetur negando consequentiã, non enim est inconueniens, quod idem secundum diuersas rationes sit causa materialis recipiens, & formalis, quæ liquid dicitur sicut non est inconueniens, quod idem subiectum, v. g. anima sit causa potentiarum in genere causa efficientis per simplicem emanationem, & in genere causæ materialis, ut docet D. Thom. 1. par. quæst. 77. art. 6. & ibi Caietan. Imò non est inconueniens quod potentia v. g. intellectus sit causa effectiua sui actus & materialis, siquidem recipit illum, & etiam formalis, siquidem actus specificatur ab ipsa potentia. Et hoc secundum diuersas rationes, ita non est inconueniens, quod forma vel essentia secundum diuersas rationes sit causa materialis ipsius esse, sit etiam causa formalis. Ad confirmationem responderetur primo, quod iuxta primam conclusionem non est inconueniens, quod actus efficiendi aliquid participet materialiter, à quo quodam modo specificetur: non tamen participat aliquid formale, ut iam diximus. Secundò responderetur, quod esse est effectus formalis formæ tanquam complementum & actualitas effectus, esse autem effectum formæ isto modo non est participare aliquid ab aliquo, sed quod sit participabilis ab omnibus, & quod omnis effectus tam causæ efficientis quàm formalis habeat rationem effectus, quatenus participat actualitatem ipsius esse, & ita ipsum esse est perfectissimum omnium.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondens aliqui, ut iam diximus, quod effectus formalis primarius non potest separari à forma, & ita Deus nõ potest facere hominem sine forma humana, vel albam sine albedine. Ceterum effectus secundarius potest separari à forma saltem per diuinam potentiam, ut patet in Sacramento altaris, vbi extensio quantitatis in ordine ad locum separatur à quantitate. Esse vero est effectus secundarius formæ, & ideo non mirum quod separetur à forma per Dei omnipotentiam. Et ita anima humana in Christo Domino facit suum effectum formalem primarium, scilicet, hominem sine esse humano, per aliud complementum.

plementum, & esse excellentius continens eminentiori modo existentiam humanam, & supplens vi-ces illius, ablati imperfectionibus. Hæc solutio est bona, iuxta iam dicta. Secundo responderetur, quod non est inconueniens, quod forma reperitur separata à suo effectu formali: vel melius non est inconueniens, quod forma sit in rerum natura, & quod eius effectus formalis non sit. Nam in omni sententia anima reperitur in rerum natura, mortuo homine, & tunc est forma, tamen non facit suum effectum formalem. Item omnes dicunt, quod Deus de potentia sua absoluta potest conseruare albedinem sine subiecto, & tunc reperitur forma, tamen non reperitur eius effectus formalis. Igitur in mysterio Incarnationis reperitur forma sine suo formali effectu, scilicet, sine existentia humana, & hoc quidem nullum est inconueniens, quod autem esset inconueniens est, quod effectus formalis reperitur sine forma. Tunc enim suppleret Deus vicem causæ formalis, & ita Deus nunquam potest facere causæ humanum, vel esse equinum sine forma hominis vel equi. In mysterio enim Incarnationis non est esse humanum.

¶ Ad quartum argumentum articuli responderetur, quod ut iam dictum est, esse est effectus formalis formæ, non quidem primarius & intimus, sed extrinsecus, & ita potest vni forma hominis materiæ, & facere hominem, tamen non dare esse humanum. ut patet in mysterio Incarnationis, effectus vero formalis primarius est maximè intrinsecus ipsi formæ. Ad confirmationem responderetur, quod ut constat ex dictis in vltima conclusione, & ex differentiâ constituta inter propriam passionem & actum essendi, quamuis risibilitas non sit effectus formalis formæ, non inde colligitur, quod esse non sit effectus formalis illius. Ratio differentiæ est. Nam propria passio cum det esse accidentale, habet rationem alterius formæ, & ita præsupponit essentiam iam constitutam & effectum formalem iam completum & perfectum, & actione agentis iam consummatam & deductam vsque ad vltimum terminum, & in secundo signo naturæ per simplicem emanationem fuit propria passio. ita ut prius intelligatur subiectum esse, cæterum esse, quamuis non sit de essentia creaturæ, nec oriatur ex principiis illius intrinsecis, est tamen complementum omnis effectus, & vltimus actus substantialis, & non intelligitur effectus completus nisi sub existentia, quod explicabitur amplius in sequenti solutione.

¶ Ad quintum argumentum articuli responderetur primo, quod forte in nullo priori naturæ potest intelligi forma vnita materiæ, in quo non intelligatur forma completa & actiua per actum essendi. Secundo responderetur, quod in illo priori in quo consideratur, quod anima vnitur materiæ primæ, intelligitur quidem quod anima sit causa formalis, incompletè tamen & imperfectè vsque dum intelligatur, quod homo sit in rerum natura. Tunc enim est perfectus & còpletus effectus formalis, etenim sicut non intelligitur completus & perfectus effectus causæ efficientis, quando intelligitur anima vnita materiæ si non intelligatur existere, ita non intelligitur completus effectus causæ formalis; nam idem est effectus causæ efficientis & formalis. Effectus enim causæ efficientis est res sub existentia. Considerandum enim est quod actio qua fit hic homo, si consideretur præcise, ut terminatur ad vniionem formæ cum materia, non sub actuali existentia, est quidem inchoata, vel consideratur inchoata, non tamen intelligitur perfecta & consummata vsque dum intelligatur existentia, quæ est vltima perfectio, & actualitas, & complementum rei, & ita dicit Caiet.

1. par. quæst. 12. art. 5. quod non sunt duo termini generationis forma & eius esse, sed vnus. De quo vide etiam Caietan. 3. par. quæst. 4. artic. 3. quamuis ipse ibi loquitur de personalitate, omnia tamen illa possunt facili negotio applicari ad actum essendi. Loquitur enim optimè circa finem illius articuli. Et ex dictis manet fixum quod ipsum esse est perfectissimū omnium; nam est effectus formalis formæ per modum complementi & actus. Ex dictis in hoc articulo soluitur sextum argumentum huius quæstionis.

¶ Ad septimum argumentum huius quæstionis duodecimæ.

Ad septimū quæst. artic. septimus.

ARTICVLVS VII.

Vtrum essentia creata sit causa effectiua actus essendi creati saltem per suam formam, & ratione forma.

Vbi supponendum est, quod forma & essentia est causa materialis actus essendi, est etiam causa formalis, & esse est effectus formæ secundarius, & disputatur an essentia vel forma intrinseca rei productæ habeat aliquam efficientiam respectu actus essendi, sicut habet respectu propriæ passionis. Ita quod sicut propria passio producitur ab agente mediante forma & essentia rei productæ ita producatur esse. Itaque dubium est, an forma rei productæ habeat aliquam efficientiam respectu actus essendi. Dicimus de forma rei productæ, quia loquendo de producente rem, etiam inferiori & extrinseco supra iam dictum est, quod concurrat etiam effectiue ad actum essendi. Dubitamus autem an concurrat mediante forma rei productæ veluti principio effectiua. Et videtur vera pars affirmatiua.

¶ Primò arguitur argumento septimo huius quæstionis. Quoniam D. Thom. dicit, quod sicut lux se habet ad lucere: ita forma ad esse, sed lucere provenit effectiue ab ipsa forma saltem per simplicem emanationem, ut constat, ergo etiam esse. Et idem docet D. Thom. in 3. dist. 6. quæst. 2. art. 2. in corpore, ubi inquit loquendo de esse, quod est actus entis ex principiis rei, sicut lucere est actus lucis. Confirmatur hoc argumentum ex doctrina eiusdem D. Thom. nam prima parte, quæstione 3. artic. quarto dicit, quod impossibile est, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei. Vbi insinuat quod potest esse causatum ex principiis essentialibus, & hoc constat primo ex eo quod ponit illud verbum (tantum) ubi significat quod esse debet causari ab agente extrinseco, non tamen excludendo principia intrinseca rei. Secundo constat ex ratione eius. Nam subdit: quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Ex hoc autem quod forma (quæ est principium intrinsecum) concurrat actiue ad esse, non sequitur quod sit sibi causa sufficiens essendi, nam concurrat in virtute generantis, sicut forma & essentia non est causa sufficiens propriæ passionis sine generante. Et in eadem parte, quæst. 90. artic. 2. ad primum, dicit, quod esse per se consequitur ad formam, & idem dicit in alijs innumeris locis. Et in eadem parte, quæst. 42. art. 1. ad primum, dicit, quod primus effectus formæ est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio. Quia omne agens agit per suam formam, & idem docet in 1.2. quæst. 111. art. 2. & in 1. dist. 7. quæst. 1. art. 1. ad secundum, & in alijs multis locis, operatio vero est effectus formæ in genere causæ efficientis, ut constat, ergo etiam esse. Aliàs enim non essent primus & secundus effectus,

fectus, si non essent effectus in eodem genere cause.

¶ **Secundo** arguitur. Generans per formam rei genitæ tanquam per causam effectiuam per simplicem emanationem producit propriam passionem, & qui producit graue per formam grauis, & per ipsam grauitatem naturaliter congenitam producit motum deorsum effectiuè, ut videtur dicere D. Thom. 4. contra gent. cap. vltimo, & ibi expressè Ferrar. ergo ad eundem modum generans producit esse mediante forma & essentia rei genitæ concurrente effectiuè saltem per simplicem emanationem. Probatur consequentia. Quoniam aliquo modo est magis intrinsecum esse quàm propria passio, & quàm motus grauis. Siquidem esse est complementum gradus essentialis, propria vero passio & motus est aliquid merè accidentarium. Et ita plus habet forma & essentia à generante ad esse, quàm ad propriam passionem & motum deorsum.

¶ **Tertio** arguitur optimo argumento. Probabilissimum est, quod si Verbum diuinum dimitteret humanitatem, quam modo terminat, illa humanitas se explicaret in propria existentia sine noua actione generantis, sicut ablato impedimento à lapide, naturaliter descendit, ut docet Caietan. 3. par. q. 4. art. 2. & q. 17. art. 2. Et idem docent fere omnes Thomistæ. Imo D. Thom. videtur dicere illud in 3. dist. 5. q. 3. art. 3. ad tertium. ergo in principiis essentialibus naturæ humanæ est aliqua virtus effectiua respectu existentiz. Consequentia videtur euidens. Quia est intelligibile, quod illa existentia resultet modo de nouo, & quod non sit modo aliqua virtus effectiua respectu talis effectus. Confirmatur primo. Nam modo est effectus de nouo productus, scilicet, esse humanum. ergo exposcit nouam actionem, quæ sit simul cum productione passiuæ effectus. Passio enim sine actione esse non potest, ac subinde non est recurrendum ad actionem antiquam, quæ producta est humanitas, sed debet esse noua actio in humanitate respectu existentiz humanæ saltem per simplicem emanationem. Confirmatur secundo. Quamuis propria passio resultet ex generatione substantiz veluti complementum eius: nihilominus resultantia ipsa propriæ passionis est noua quædam actio, licet non omnino perfecta. ergo id ipsum erit dicendum de noua resultantia existentiz, ac subinde essentia habet principia effectiua respectu illius.

¶ **Quarto** arguitur etiam argumento difficili. Natura humana appetit, & inclinatione naturali appetit & desiderat propriam existentiam. ergo est vis effectiua in ipsa natura humana ad illam. Antecedens constat ex eo quod dicunt Thomistæ in locis citatis in argumento præcedenti, quod humanitas in Christo non inclinatur ad propriam existentiam, eo quod habet diuinam excellentiorè, & eminentiorem continentem eminenter humanam. Et D. Thom. illud docet 1. par. quest. 59. art. 2. vbi dicit, quod inclinatio ad esse rei non est per aliquid superadditum essentia, sed per ipsam essentiam. Et constat ratione. Quia maxima perfectio naturæ est existentia, & terminus formalis illius, & est multo magis perfectio illius quàm centrum respectu grauis. ergo multo magis inclinatur ad illam quàm centrum ad graue. Consequentia videtur euidens. Nā illa inclinatio est pondus quoddam naturæ, quo appetit esse. ergo est virtus actiua, sicut intellectus, qui naturaliter inclinatur ad propriam operationem, habet virtutem effectiuam ad illam: Confirmatur primo. Esse, quamuis sit actualitas & terminus extrinsecus & accidentalis rei, non tamen est ita extrinsecus, sicut esse in centro respectu grauis, sed generans graue dedit illi virtutem effectiuam, ut ac-

quireret esse in centro: ut diximus in secundo argumento. ergo similiter, qui producit naturam & essentiam, dedit illi virtutem effectiuam ad actum essendi Maior probatur. Esse in centro est omnino aliquid extrinsecum graui, non pertinet ad eius essentiam, esse vero est terminus formalis & complementum essentiz, & ita est aliquid magis intrinsecum. Confirmatur secundo. Qui dat formam, dat omnia consequentia ad formam, mediante ipsa forma, effectiuè concurrente. ergo qui producit aliquam rem, producit esse, mediante natura & forma rei productæ, nam esse consequitur ad ipsam formam.

¶ **Quinto** arguitur. Si aliqua ratione forma & essentia non esset causa effectiua respectu actus essendi, maxime, quia esse est perfectissimum respectu omnium, & actualitas omnium, essentia vero & forma potentialitas, hæc autem ratio nulla est. ergo. Minor probatur. Tum quoniam essentia & forma, si est causa existentiz per simplicem emanationem, non est causa principalis, sed instrumentalis, causa vero instrumentalis non oportet quod sit perfectior suo effectui. Tum etiam quoniam actus potentiz & virtutis est actualitas respectu illius, ut constat, & perfectior illa, ut diximus in tertio articulo, tamen potentia concurrunt effectiuè ad ipsam operationem, ut est per se notum. ergo. Confirmatur argumentum. Si aliqua ratione forma non esset causa existentiz, maxime quia alias causeret seipsam, hæc autem ratio nulla est. ergo. Minor probatur. Si esse causeretur ex principiis intrinsecis tantum, optime sequitur, quod causeret seipsam, ceterum ex eo, quod causeretur ex principiis intrinsecis instrumentaliter & in virtute agentis extrinseci, non sequitur quod causeret seipsam, lapis. u. quando mouetur deorsum, mouetur mediante forma occurrente effectiuè, ut tenent multi. Ferrar. 4. contra gent. cap. vlt. tamen quia est in virtute generantis, non mouet seipsum, sed mouetur à generante. ergo.

¶ **In oppositum** est. Esse simpliciter & absolute loquendo est aliquid perfectius, quàm forma & essentia. ergo essentia non concurrunt effectiuè ad esse. Probatur consequentia. Nam si concurreret effectiua, perfectior esset essentia: nam visio beata, simpliciter est perfectior, quàm dilectio beata, quoniam concurrunt effectiuè ad illam, ut dicunt Thomistæ.

¶ **In hac difficultate** sunt duæ oppositæ sententiz. Prima sententia est, quæ asserit, quod forma & essentia causat esse in genere causæ efficientis per simplicem emanationem, sicut causantur propriæ passionem ex principiis intrinsecis & essentialibus subiecti. Hæc sententia habetur expressè in quodā tractatu de formis, qui circumfertur nomine Diu. Thomæ quest. 3. art. 5. & eam videtur insinuare Caietan. in locis citatis in tertio argumento. Vbi semper ait, quod sicut se habet graue ad descensum, ita humanitas ad proprium esse. Imò dicit, quod plus habet humanitas ad propriam existentiam, quàm graue ad motum deorsum. Vnde, cum graue habeat virtutem effectiuam ad illum motum ab ipso generante. ut docet Ferrar. in loco immediatè citato, videtur significare Caietanum, quod humanitas habeat virtutem effectiuam respectu propriæ existentiz.

¶ **Secunda sententia** huic opposita est, quod forma & essentia non causat esse effectiuè, etiam in virtute generantis. & per simplicem emanationem, sed esse prouenit omnino ab extrinseco. Et hæc sententia est mihi certissima, & omnino tenenda. Et ut illam explicemus.

¶ **Supponendum** est tanquam certissimum & indubitatum.

adhibetur, quod forma & essentia non est, nec esse potest totalis causa effectiua propriæ existentie, ita ut sit causa principalis, virtute sua produciens talem effectum. Hoc fundamentum est apertum in Diu. Thom. in 1. par. q. 3. art. 4. ubi dicit, quod impossibile est, quod esse sit causatum tantum ex principiis rei essentialibus: & ratio eius est; nam si esse produceretur isto modo à forma vel essentia rei, res produceret seipsam, quod est impossibile. Confirmatur etiâ vltima ratione D. Thomæ in illo articulo, nam quolibet essentia creata habet esse per participationem, ergo debet illud participare ab aliquo agente extrinseco, ac subinde essentia rei, vel eius forma non potest esse agens principale & totale propriæ existentie. Secundo hoc ipsum constat ex eo, quod causa effectiua principalis debet esse perfectior tuo effectui, quod docet D. Thomas multis in locis, præcipuè 1. par. quæst. 4. artic. 2. Et ad minus causa principalis debet esse æqualis perfectionis cum suo effectui, sed iam sæpe probatum est, quod esse simpliciter loquendo, est aliquid perfectius, quam essentia, ergo. Et hoc fundamentum probari potest omnibus argumentis, quibus probauimus supra, quod esse est effectus proprius Dei, ab illo solo proueniens, tanquam à causa principali. Quo posito fundamento.

1. conclusio

¶ PRIMA conclusio. Forma & essentia non habet aliquam efficientiam, etiam per simplicem emanationem, respectu actus essendi, sed esse prouenit omnino ab extrinseco. Itaque esse non est effectus formæ vel essentie in genere causæ efficientis. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 104. art. 1. in corpore, ubi inquit, loquens de Sole, qui est principium luminis, quod cum lumen non habeat radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione Solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad Solem illuminantem. Sicut enim Sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus, participando lumen à Sole, non tamen participando naturam Solis, ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse, omnis autem creatura est ens participatione, &c. Et in solutione ad primum dicit, quod (esse per se consequitur ad formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu Solis.) Vbi adnotanda sunt huiusmodi verba; dicit enim, quod sic se habet omnis creatura ad Deum quantum ad esse sicut aer diaphanus ad Solem illuminantem, lumen vero non habet radicem in aere diaphano, nec aer est causa effectiua lucis, sed solum habet aptitudinē ad lucem. Et ita in essentia vel forma est aptitudo ad esse, non tamen est radix effectiua actus essendi in essentia vel forma creata. Et idem docet D. Thomas 3. contra gent. cap. 65. 67. & q. 5. de potentia, art. 1. ergo. Confirmatur hoc argumentum. Nam hæc est communis sententia Thomistarum, & Soncinatis. 4. Metaphysicæ, quæst. 12. conclus. 3. Vbi dicit, quod nulla forma est causa efficiens illius esse, quod illa dat illi, cuius est forma. Et clarius. 5. Metaphysicæ, q. 5. ubi ait, esse est actus suppositi iam constituti per formam, non quod forma efficiat esse, quia a se ab eo est effectiue, à quo est ipsa forma & essentia.

¶ Secundo probatur conclusio argumento optimo desumpto ex doctrina D. Thomæ in locis citatis, & in 1. contra gentes cap. 21. Nam omnis essentia & forma creata est ens existens per participationem, & non per suam essentiam, ut est certum in omni philosophia. ergo non habet esse, quod oriatur per simplicem emanationem in genere causæ

efficientis ex principiis essentialibus rei. Probatur consequentia. Illud enim quod est ignitum per participationem, habet calorem omnino ab extrinseco, taliter quod essentia rei non concurrat effectiue ad illud, v. c. aqua calida per participationem, non concurrat effectiue per simplicem emanationem ad formam caloris. Confirmatur argumentum. Quoniam lux in Sole, & calor in igne non conueniunt illis per participationem, quoniam illæ formæ producuntur per simplicem emanationem ab ipsis formis, ut constat, ergo, si esse fluat per simplicem emanationem ab essentia, non conuenit creaturæ per participationem.

¶ Tertiò probatur conclusio. Si essentia per simplicem emanationem producit esse, sequitur, quod esse habeat necessariam connexionem cum essentia, sicut propria passio. Consequens autem est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis constat ex supra dictis in quæst. 4. ubi definimus, quod esse est aliquid maximè accidentarium essentia creatæ, ac subinde non habet necessariam connexionem. Sequela probatur. Nam hæc est differentia inter propriam passionem & merum accidens, quod merum accidens non causatur ab ipsa essentia per principia intrinseca, ac propria passio, quoniam habet necessariam connexionem cum subiecto, causatur ab agente mediantibus principijs intrinsecis essentia & subiecti. ergo, si esse causatur ab agente, mediantibus principijs essentialibus, habet necessariam connexionem cum ipsa essentia. Confirmatur argumentum. Nam si esse fluat ex principiis essentialibus, esse posset demonstrari de essentia, quod est falsum. Sequela probatur. Quoniam, sicut propriæ passionis proueniunt ab agente, mediantibus principijs essentialibus subiecti effectiuis, & ideo demonstrantur de subiecto, ita esse causatur ab agente, mediantibus principijs essentialibus, ergo.

¶ Quarto probatur conclusio violento & efficaci argumento. Nam causa efficiens, etiam instrumētalis, & quæ efficit per simplicem emanationem, agit in quantum est in actu, sed non potest intelligi, quod essentia sit in actu respectu actus essendi, ergo non producit actum essendi, etiam per simplicem emanationem. Consequentia est bona. Maior probatur. Et quidem, loquendo in causa principali, certa est illa maior, & illam docet expressè D. Tho. 1. par. quæst. 4. artic. 2. ex differentia, quæ est inter causam efficientem & materiale. Causa enim materialis causat in quantum est in potentia, causa vero efficiens agit & causat in quantum est in actu. De causa vero instrumentali, quæ agit per quandam resultantiam, etiam probatur. Nam illud, unde aliud resultat, prius intelligitur esse, quam illud, quod resultat, prius enim natura existit homo, quam sit risibilis. Minor vero probatur: essentia est in actu per actum essendi, ut sæpe definimus, & non potest prius natura intelligi, quod sit, quam quod habeat esse, ergo non potest intelligi in actu respectu actus essendi. Confirmatur primo hoc argumentum. Essentia non actuata per existentiam, est solum in potentia, ergo non potest effectiue concurrere ad actum essendi, nisi consideretur sub existentia. Confirmatur secundò. Alias idem secundum se totum se reduceret de potentia in actum, quod est contra Aristotelem 3. & 8. Physicorum, & 12. Metaphysicæ. Sequela constat. Essentia enim, antequam intelligatur sub existentia, suum causat actum, scilicet, esse, imò sequitur, quod forma seipsam causaret, quod est absurdum. Sequela probatur. Si forma causat suam existentiam effectiue, ergo facit se existentem, & se reducit de

X x poten.

potentia ad actum, ac per consequens seipsam causat. Confirmatur vltimò. Impossibile est intelligere, quod aliquid sit instrumentum ad causandum aliquid, nisi intelligatur existeret, sed essentia, antequam intelligatur sub existentia, non intelligitur esse. ergo non potest esse instrumentum ad causandum esse. Minor est nota. Maior probatur. Existētia est modus intrinsecus necessarius ad hoc, quod aliqua res causet effectiue, etiam instrumentali-ter. Et ita sicut ens non potest esse instrumentū respectu non entis, ita nec non ens potest esse instrumentum respectu entis. & per rem non existentem non potest aliquid produci.

¶ Quindò arguitur. Probabilissima sententia est mul. orum Thomistarum. 3. par. quæst. 17. ar. 2. quod si humanitas dimitteretur à Filio Dei, & non sit noua actio in agente, per quam humanitas existeret, ex vi dimissionis annihilaretur humanitas. ergo in essentia humanitatis non est virtus & radix effectiua existentie. Si enim esset talis virtus, statim atque dimitteretur, pullularet, sicut lapis statim descendit, ablato impedimento, quoniam habet principium effectiuium talis descensus.

2. conclusio

¶ SECUNDA conclusio. A forma & essentia egreditur ipsum esse per modum cuiusdam naturalis sequelæ, & propriæ passionis. Itaq; quamuis esse non sit effectus formæ & essentia in genere causæ efficientis per simplicem emanationem, tamen forma & essentia habent modum causæ efficientis respectu ipsius esse. Hanc conclusionem docet expressè Soncinas 5. Metaphys. quæst. 5. vbi dicit, quod à forma egreditur ipsum esse per modum concomitantiæ, & cuiusdam naturalis sequelæ. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur autoritate D. Thom. 2. contra gent. cap. 54. vbi D. Thom. ait, quod forma se habet ad esse, sicut lux ad lucere, sed lucere egreditur ab ipsa luce per modum propriæ passionis, & cuiusdam naturalis sequelæ, & est veluti effectus lucis, concomitans illam ad modum propriæ passionis. ergo etiam esse concomitatur formam per modum propriæ passionis, & naturalis sequelæ.

¶ Secundo probatur. Nam supra quæst. 4. art. 3. in quodam dubio definitum est, quod personalitas & substantia, quæ est terminus intrinsecus suppositi, egreditur ab ipsa forma per modum propriæ passionis, & cuiusdam naturalis sequelæ ergo multo magis id dicendum est de actu essendi, qui est vltimus actus, terminans formaliter, & complens ipsam formam & essentiam.

¶ Et vt exponamus hanc conclusionem, notandum primo, quod forma (vt iam diximus) nō efficit ipsum esse, nam esse ab eo est effectiue, a quo est ipsa forma, sed quia esse est effectus formalis formæ, vt dictum est artic. præcedenti, esse est effectus secundarius formæ, est enim veluti complementum vltimum, & actualitas vltima ipsius formæ. Vnde agens causando effectiue formam, causat ipsum esse per modum cuiusdam concomitantiæ, & naturalis sequelæ. Et ita, quantum ad hoc, esse respectu formæ productæ habet quandam modum propriæ passionis; nam sicut propria passio concomitatur essentiam, & naturaliter illam sequitur per eandem actionem generantis vel producentis, ita ipsum esse concomitatur formam & essentiam productam, & naturali sequela adest ipsi formæ, vel essentia.

¶ Secundo notandum, quod est maxima differentia inter propriam passionem, & ipsum esse. Quia propria passio causatur ex principiis essentialibus subiecti effectiue per simplicem emanationem. Itaque agens causans subiectum, efficit propriam

passionem, mediante essentia concurrente in eodem genere causæ efficientis, essentia vero non causat ipsum esse in genere causæ efficientis per simplicem emanationem, sed in genere formalis causæ, tanquam effectum secundarium habentem modum effectus causæ efficientis. Ratio vero differentia inter propriam passionem & esse, est illa, quam ponit Caietanus tertia parte, quæst. quarta, articulo tertio circa finem, inter propriam passionem, & personalitatem, vbi sic ait. Natura, seu naturæ principia non ita causant personalitatem, vt interueniat media actio, sed per modum naturalis sequelæ adest naturæ, non sicut propria passio naturaliter consequitur subiectum iam constitutum, nam non ratione personalitatis adest, quasi quod data formæ dentur consequentia ad formam, sed sicut perfectio, seu complementum effectus naturaliter sequitur effectum, cuius est complementum. Non dissimiliter differentia maxima est inter propriam passionem & actum essendi, qui est vltimum complementum, & terminus formalis extrinsecus. Quoniam propria passio dat nouum esse accidentarium, & ita præsupponit subiectum & naturam iam constitutam & completam in suo esse substantiali, vnde prius natura est subiectum, quam propria passio, & resultat ex ipsa essentia tanquam effectus totaliter ab ipsa distinctus. Cæterum actus essendi non dat distinctum esse & gradum, sed est complementum & perfectio gradus substantialis. Et ita non præsupponitur ad esse formam vel essentiam esse. Vnde ad argumenta facta in principio respondetur.

¶ Ad primum argumentum articuli, quod est septimum quæstionis respondetur, quod illud testimonium D. Thom. conuincit, quod sicut lucere est effectus formæ, vel potius habet modum effectus, & re vera non est effectus, ita actus essendi egreditur ab ipsa forma per modum cuiusdam naturalis sequelæ & resultantia. Et quantum ad hoc tenet similitudo D. Thom. Quoniam vt diximus, esse est effectus formalis formæ secundarius concomitans ipsam formam, & habens modum propriæ passionis. Ad confirmationem ex doctrina eiusdem D. Thom. respondetur, quod D. Thom. in illo articulo & ratione intendit probare, quod esse in Deo sit sua essentia, & quod esse non sit distinctum ab essentia, quoniam omne quod est distinctum ab essentia, oportet, quod sit causatum ab essentia, sicut accidentia propria, quæ causantur ex principiis essentialibus speciei, vel est causatum ab aliquo extrinseco agente, vt calor in aqua. Et assumpsit Diu. Thomas pro minori, quod impossibile est, quod esse causatum tantum ex principiis essentialibus; nam hoc erat necessarium ad eius intentum, ex hoc autem non sequitur, quod esse causetur à principiis essentialibus in virtute extrinseci agentis. De hoc enim non erat disputatio, nec pertinebat ad illum locum, sed solum supponit id quod est certissimum: scilicet, quod esse non potest esse à principiis essentialibus tantum, quidquid sit de alio, hoc enim sufficiebat ad inferendam suam conclusionem.

¶ Et per hoc respondetur etiam ad rationem Diui Thomæ, quæ ibi adducitur. Et ad illum locum in quo dicit, quod esse per se consequitur ad formam, respondetur, quod illud dicit, quia vt diximus in secunda conclusione, esse egreditur ab ipsa forma per modum concomitantiæ, & naturalis sequelæ, & quia est effectus secundarius ipsius formæ concomitans illam. Ad aliud vero testimonium respondetur primo, quod primum effectum formæ ponit esse, secundum vero operationem, non quia forma causet vtrumque effectum eodem modo, & in

& in eodem genere causæ, sed primum causat formaliter, secundum verò effectiue. Et illum quem causat formaliter vocat primum, quoniam est magis intimus & primo causatur, & mediante illo causat secundum. Quod manifestè declarat D. Thomas in loco citato prima secundæ, ubi dicit, *Primus effectus forma est esse, secundus operatio*, sicut operatio caloris est facere calidum, & exterior calefactio. Secundo responderetur, quod esse dicitur primus effectus formæ, etiam in genere causæ efficientis. Quoniam, ut diximus, habet forma quendam modum causæ effectiue & naturalis resultantis respectu actus essendi.

¶ Ad secundum argumentum articuli responderetur ex iam dictis. Quod est maxima differentia inter propriam passionem & actum essendi, cum propria passio det nouum esse accidentarium præsupponit subiectum iam constitutum, & potest esse actio media imperfecta inter subiectum iam constitutum, & propriam passionem. Ceterum esse non dat nouum gradum, sed tantum terminat, & complet gradum substantialem. Et ita non præsupponit essentiam iam existentem, ita ut actio imperfecta possit esse media inter ipsam essentiam & actum essendi. Et cum dicitur, quod plus habet natura a generante ad esse, quam graue ad motum deorsum, verum est, ut diximus, quoniam aliquo modo esse est magis intrinsecum, quam esse in centro, quoniam esse est quid imbibitur in ipsa forma. Item est alia ratio optima, quæ oritur ex ista, & reperitur in D. Thom. in 1. par. quæstione 59. art. 2. ubi loquens de esse dicit, *Inclinatio ad esse rei, & ad id quod intrinsecum est illi rei, est per principia intrinseca, inclinatio vero ad aliquid superadditum, & veluti extrinsecum est per aliquid superadditum*. Igitur cum esse in centro respectu grauis sit perfectio extrinseca, & similiter motus ad illud, inclinatur ad illud per grauitatem superadditam, quæ non est ipsa essentia grauis. Ceterum actus essendi est aliquid completus & actiuus ipsam essentiam, & ita inclinatio ad illud est per principia essentialia intrinseca naturæ. Et ita verificatur, quod natura habet magis ad proprium esse ab ipso generante, quam graue ad motum deorsum. Itaque quamuis graue habeat principium effectiuum ad illum motum deorsum, non tamen essentia respectu actus essendi, adhuc tamen essentia magis inclinatur ad esse, & habet essentia magis ad esse, quàm graue ad motum deorsum.

¶ Ad tertium argumentum articuli, quod est difficile, possunt esse variæ solutiones. Prima solutio est, quod ad hoc quod in illo casu sequatur, & fluat noua existentia in humanitate Christi dimissa à verbo sine noua actione, non est necessarium quod in ipsa natura humana sit principium effectiuum respectu existentie, sed satis est, quod ipsa humanitas de se sit inclinata in propriam existentiam, & habeat aptitudinem, & principium passiuum ad illam. Explicatur hoc duobus exemplis. Primum exemplum est philosophicæ, nam secundum opinionem aliquorum Doctorum, quam sequitur Magister Sotus sapientissimus secundo Physicorum, quæstione prima, vel secunda, graua & leuia etiam quando non existit generans mouentur, & motus ille est aliqua noua realitas, tamen graua & leuia non habent principium effectiuum talis motus, sed tantum principium passiuum, & naturalem inclinationem & aptitudinem ad illum motum, & hoc satis est ad hoc quod sequatur motus de nouo; nam generans reliquit in lapide inclinationem & aptitudinem ad motum, licet non virtutem actiuam, & hoc satis est ad hoc quod moueatur, ablato im-

pedimento. Secundum exemplum est Theologicum. Quoniam Sacramentum, verbi gratia, Pœnitentiæ, recedente fictione, causat gratiam, tamen non remanet Sacramentum, nec aliqua virtus ipsius Sacramenti effectiua. Non dissimiliter in nostro proposito, ablato impedimento ex vi dimissionis humanitatis sequitur propria existentia, non quia in essentia sit aliqua virtus effectiua respectu actus essendi, sed quia ille qui prouexit humanitatem dedit illi naturalem inclinationem & aptitudinem ad proprium esse. Hæc solutio nunquam mihi placuit. Nam non est intelligibile, quod modo sit aliquis effectus realis de nouo productus, & quod modo non sit aliqua effectiua causa, vel virtus effectiua talis effectus. Vnde sit secunda solutio. Quod illo casu admissio existentie dimanata à natura & forma, non per resultantiam, & simplicem emanationem, sicut propria passio, sed resultat ad modum propriæ passionis veluti effectus secundarius formæ per quandam veluti naturalem sequelam. Est autem aduertendum, quod ut esse dimanet ut effectus formalis secundarius, non est necessarium, quod in ipsa dimanatione interueniat aliqua actio, & productio ipsius existentie, sed sat est, quod præcesserit ipsa generatio naturæ humanæ, quæ nisi præueniretur a Verbo, causaret propriam existentiam tanquam terminum formalem naturæ: vnde existentia in illo casu adueniens humanitati est effectus illius antiquæ actionis, per quam fuit producta humana Christi natura. Sed prima confirmatio huius argumenti maximè instat. Nam effectus de nouo productus expolit nouam actionem, quæ noua actio non est modo ex parte generantis, ut constat, & humanitas à Verbo relicta, non potest habere aliquam actionem etiam imperfectam, cum non habeat virtutem effectiuam respectu propriæ existentie, ut iam diximus. ergo. Respondetur, quod quando effectus de nouo productus habet specialem rationem distinctam à proprio effectui antiquæ actionis non satis fuerit recurrere ad actionem illam antiquam, sed oportet assignare nouam actionem ipsi effectui proportionatam. Et ita contingit in proprijs passionibus. habent enim rationes proprias specificas, quibus distinguuntur ab ipsa essentia substantiæ. Ceterum quando effectus de nouo productus non habet rationem specialem distinctam à proprio effectui talis actionis, sed potius est aliquid illius tanquam modus aut terminus ipsius non expostulat nouam actionem, sed ipsa actio antiqua mediante causalitate formæ explicantis se in suum effectum secundarium sufficit ad huiusmodi effectum, & ita contingit in existentia, quæ est terminus completius naturæ. Et ita soluitur secunda confirmatio. Hæc solutio est probabilis, suam tamen habet difficultatem. Quoniam est difficillimum intelligere, quomodo sit aliqua entitas realis producta modo de nouo in rerum natura, & sit noua productio passiuæ illius, & quod modo non sit noua actio. Vnde sit tertia solutio aliquorum. Quod in illo casu non resultaret noua existentia sine noua actione, sed natura humana desineret esse, si dimitteretur à Verbo; nam natura humana non sit in Christo, nisi quatenus est existens existentia Filij Dei, & ita si dimitteretur à Filio Dei, & non sit noua actio in agente, per quam illi humanitati detur existentia, ex vi dimissionis desineret esse. Et per hoc patet ad omnes confirmationes argumenti. Et ad secundam confirmationem facillima est solutio ex iam supra dictis:

¶ Ad quartum argumentum articuli responderetur,

tur, quod quamuis essentia appetitu & inclinatione naturali inclinatur ad esse, tamen inde non sequitur, quod sit virtus effectiua in ipsa essentia respectu propriæ existentiz. Cœlum enim naturaliter inclinatur ad motum circularem, tamen non habet principium effectiuum talis motus. Et non est eadem ratio de intellectu, qui inclinatur naturaliter in propriam operationem. Intellectus enim inclinatur in talem operationem, non solum ut potentia receptiua & passiua, verum etiam ut potentia actiua & effectiua actus, ac subinde intellectus debet habere virtutem effectiuam respectu propriæ operationis. Cæterum essentia inclinatur ad propriam existentiam ut potentia passiua, & sicut materia ad formam, & sicut causa formalis ad suum effectum formalem secundarium. Vnde sicut materia prima nullam habet efficientiam respectu formæ, nec causa formalis respectu sui effectus formalis, quamuis materia inclinatur ad formam, & causa formalis ad suum effectum formalem; ita essentia non habet efficientiam respectu propriæ existentiz, quamuis inclinatur ad illam naturaliter. Ad primam confirmationem in opinione illorum, qui dicunt, quod grauius & leuius non habent virtutem effectiuam, facilis est solutio, dicendo, quod vrobique terminus est extrinsecus, & quod in essentia non est virtus effectiua respectu actus essendi, sicut nec in grauibz est virtus effectiua respectu motus ad centrum. Cæterum in opinione illorum, qui dicunt, quod in grauibz & leuibz est virtus effectiua respectu talis motus, vt teneat probabilior sententia; respondetur, quod est maxima differentia. Quoniam esse in centro taliter est perfectio extrinseca ipsius grauis, quod præsupponit ipsum graue iam constitutum & existens in rerum natura, estque veluti gradus accidentarius distinctus ab esse essentiali completo, & ita potest esse virtus effectiua in ipso graui respectu motus ad centrum. Sicut diximus propter eandem rationem, quod potest esse virtus effectiua in essentia respectu propriæ passionis, cæterum esse constituit formam & essentiam existentem in rerum natura, & non est distinctus gradus, sed est cōpletium primi gradus, & ita non potest esse virtus effectiua in essentia & forma respectu existentiz. Ad secundam confirmationem respondetur, quod vt iam diximus ex Caietano, esse non consequitur formam & essentiam quasi quod data forma dentur consequentia ad formam, sed consequitur veluti effectus secundarius, & veluti complementum & perfectio vltima effectus. Et ita non habet virtutem effectiuam respectu actus essendi.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod ratio adducta in argumento optima est. Et ad primam probationem respondetur, quod quamuis causa instrumentalis non debeat esse perfectior suo effectu; nam effectus non assimilatur instrumento, sed agenti principali, tamen instrumentum debet habere aliquam actualitatem respectu effectus, quod non potest conuenire essentiz, & formæ respectu actus essendi. Esse enim respectu omnium est vltima actualitas, ac subinde nihil potest habere actualitatem respectu actus essendi, item nā vt diximus, instrumentum prius natura debet existere quam effectus, quod non potest conuenire essentiz respectu actus essendi.

¶ Ad secundam probationem respondetur, quod vt diximus in articulo tertio huius questionis, virtus & potentia non comparatur ad suum actum omnino vt potentia, sed habet aliquid de actu respectu illius, cum concurrat ad illum actiue, cæterum essentia & forma nihil actualitatis habet respectu

actus essendi, & comparatur ad illum vt potentia. Et ita non est eadem ratio.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod ratio quare forma & essentia non est causa effectiua existentiz, non est illa adducta in confirmatione, vt videtur conuincere argumentum. Sed hæc sententia probatur multis rationibus factis pro nostra conclusione prima. Ex dictis in hoc articulo soluitur optimè septimum argumentum questionis huius.

¶ Ad octauum argumentum huius questionis duodecimæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum esse sit æqualis perfectionis in omnibus rebus creatis, quantumvis vna creatura aliam excedat in perfectione.

Verbi gratia. Supremus Angelus excedit omnes alios Angelos, & omnes alias creaturas in sua essentia. Dubium est, an etiam excedat in actu essendi omnes alios Angelos, & omnes alias creaturas, an potius esse sit æqualis perfectionis in omnibus. Et videtur quod sit eisdem perfectionis, & æqualis perfectionis in omnibus.

¶ Primo arguitur argumento octauo huius questionis. Esse est in omnibus creaturis ab extrinseco, & per participationem, vt supra diximus. q. 4. ergo esse est in omnibus illis æqualis perfectionis. Probatur consequentia. Nam participatio quæ provenit ab extrinseco est eiusdem rationis in participantibus. Vt patet de calore, qui est eiusdem & æqualis perfectionis in aqua, & in alijs participantibus. Et similiter gratia potest esse æqualis perfectionis in homine, & in Angelo, quoniam est participatio, quæ provenit ab extrinseco.

¶ Secundo arguitur ex doctrina D. Tho. 1. par. q. 75. art. 5. ad 1. vbi profundissime docet, quod primus actus (qui est vniuersale principium omnium actuum in genere causæ efficientis) potest esse vnus, & eiusdem rationis respectu omnium rerum, quoniam participatur ab omnibus non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius, cæterum non potest esse vna potentia receptiua omnium actuum, quoniam potentia est intrinseca rei, & debet proportionari actui, sed esse est aliquid participatum ab omnibus, nō quidem tanquam pars essentiz, vt supra diximus, sed tanquam aliquid extrinsecum essentia creatæ. ergo potest esse eiusdem rationis & perfectionis in omnibus rebus creatis. Cōfirmatur argumentum & explicatur in ordine causæ efficientis, qui potest esse ad vnum numero actum eiusdem rationis & perfectionis, quoniam principium efficiens est extrinsecum, non vero potentia, & materia, sed actus essendi est principium formale extrinsecum, vt constat; nā non constituit ipsam essentiam. ergo etiam esse potest esse vnus formaliter & æqualis perfectionis.

¶ Tertio arguitur. Forma artificialis. v.g. forma circuli potest esse, imo de facto est eiusdem perfectionis, & æqualis in ferro, in argento, & in auro, & non differunt nisi materialiter. ergo esse in supremo Angelo, & in omnibus alijs rebus formaliter est eiusdem & æqualis perfectionis. Probatur consequentia. Quoniam vt supra dictum est in articulo 3. omnes essentiz se habent veluti materia respectu actus essendi, & actus essendi est formalissimum respectu

respectu omnium. Confirmatur argumentum. Nam potentia visiva in homine & in equo formaliter est eiusdem perfectionis ex parte obiecti & æqualis, differunt autem materialiter ex parte subiecti. ergo idem erit de actu essendi.

¶ Quarto arguitur. Esse creatum est participatio quædam immediata divini esse, sicut lux, quæ est in aere, est participatio quædam lucis Solis, sed divinum esse est formalissimum & abstractissimum, ita ut non possit determinari per aliquid, nec perfici. ergo esse est formalissimum & abstractissimum, ita ut determinari non possit nec perfici, ac subinde est æqualis perfectionis in omnibus. Confirmatur argumentum. Nam ut supra artic. 3. dictum est, esse participatur ab omnibus, & nihil participat, ita ut ab illo perficiatur. ergo esse semper manet eiusdem & æqualis perfectionis, per hoc enim quod dico esse Angeli, vel esse equi, non perficitur ipsum esse.

¶ In oppositum est primo. Quia ut dictum est in eodem nono argumento, esse Angeli aliquid perfectius est quam esse hominis, & esse hominis est aliquid perfectius quam esse Angeli. ergo esse non est æqualis perfectionis in omnibus rebus creatis. Confirmatur argumentum. Quoniam ut dictum est in quarto articulo conclusionem 2. esse Angeli, verbi gratia, Gabrielis, ponitur reductivè in specie Gabrielis, & esse hominis ponitur reductivè in specie hominis, & sic de alijs aliarum specierum esse, ergo simpliciter loquendo, esse Angeli est perfectius. Probatur consequentia. Perfectior enim species est Angeli quam hominis.

¶ Secundo arguitur. Forma non est æqualis perfectionis in omnibus materijs, quoniam forma debet habere proportionem cum materia, & ita secundum diversitatem materiæ est etiam diversitas, & inæqualitas in forma, sed actus essendi est proprius actus & formalitas essentia, ut iam diximus. ergo debet proportionari cum ipsa essentia, ac subinde est magis vel minus perfectus secundum diversitatem essentiarum. Confirmatur argumentum. Actus essendi est aliquid imbibitum in ipsa forma tanquam complementum & actualitas illius, ita ut non det nouum gradum, sed complet gradum essentialem. ergo ubi fuerit perfectior essentia & forma, erit perfectius esse, quod debet habere proportionem cum illa forma tanquam aliquid imbibitum in illa.

¶ Tercio arguitur. Complementum personale, etiam si sit veluti extrinsecum essentia, nihilominus tamen magis perfectum est in natura altiori, ut patet, nam complementum suppositi supremi Angeli non est æqualis perfectionis cum complemento personali hominis. ergo quamvis esse sit terminus formalis extrinsecus essentia, non sequitur, quod sit æqualis perfectionis in omnibus rebus creatis. Probatur consequentia ex paritate rationis.

¶ Quarto arguitur. Esse quod actuat gratiam est altioris perfectionis, quam esse quod actuat res ordinis naturalis. ergo esse non est æqualis perfectionis etiam in homine & in Angelo. Antecedens constat. Nam esse quod actuat gratiam est ordinis divini supernaturalis, esse vero quod actuat res ordinis naturalis est eiusdem ordinis naturalis. Consequentia vero probatur. Sicut enim gratia excedit res ordinis naturalis, & ita exposcit nobilius esse eiusdem ordinis, ita una res ordinis naturalis excedit aliam in perfectione. ergo exigit nobilius esse. Confirmatur argumentum. Esse quod actuat substantiam, excellentius est quam esse quod actuat accidentia, ut videtur per se notum nam ut diximus, esse accidentium reducitur ad prædicamentum accidenti,

esse vero substantiarum reducitur ad prædicamentum substantia. ergo similiter esse vnius substantia altioris perfectius est quam esse alterius interioris. Probatur consequentia. Nam sicut substantia excedit accidens, ita una substantia excedit alteram.

¶ Quinto arguitur. Quia ipsæ essentia in seipsis habent maiorem vel minorem potentialitatem, secundum quod sunt magis vel minus perfectæ, ut patet de omnibus rebus, & specialiter de duobus formis Angelicis, quarum una habet magis de actualitate quam alia, & minus de potentialitate, ut docet D. Thom. sæpe in materia de Angelis. ergo esse, quod est actualitas propria huius potentialitatis non potest esse æqualis perfectionis in omnibus. Probatur consequentia. Nam actus & potentia debent proportionari. Confirmatur argumentum. Nam sequitur quod homo & equus conveniant æqualiter in maxima hominis perfectione. Consequens autem est falsum, nam homo excedit maxime equum. ergo. Sequela probatur, nam maxima hominis perfectio est esse, & similiter equi, in hac autem conveniunt æqualiter; nam esse est æqualis perfectionis in omnibus. ergo.

¶ Supponendum est, quod in hac difficultate loquimur de esse, quod est actualitas substantiarum; nam comparando esse, quod est actualitas substantiarum cum inesse, quod est actualitas accidentium certa res est, quod esse quod actuat substantias est perfectius, imo esse dicitur analogicè de illis, & per prius de esse substantiarum; nam inesse accidentium pendet ab esse substantiarum.

¶ PRIMA conclusio. Esse, si consideretur formaliter, æqualis perfectionis est in omnibus substantijs creatis, & creabilibus. Itaque sicut calor participatus in subiectis diversis est eiusdem perfectionis formaliter, & sicut lux in diversis subiectis participata, formaliter loquendo, est æqualis perfectionis; & similiter gratia in homine, & in Angelo, & forma circularis est æqualis formaliter in ferro, & in auro, ita esse est actus quidam, & veluti quædam forma eiusdem rationis, & perfectionis in omnibus substantijs, cum sit actus participatus ab aliquo extrinsecò, conveniens omnibus substantijs per participationem. Hæc conclusio sic explicata probatur omnibus argumentis factis primo loco, quæ illam probant, præcipuè primum & secundum.

¶ Confirmantur omnia illa. Nam ratio hominis æqualis perfectionis est, formaliter loquendo, in Petro & in Paulo, quoniam Petrus & Paulus supra rationem hominis non addunt nisi potentialitatem & materiam, sed esse est formalissimum omnium, ita ut omnia se habeant ut materia, & potentialitas in ordine ad ipsum. ergo esse est æqualis perfectionis, formaliter loquendo, in omnibus rebus creatis.

¶ Itaque adnotandum est, quod non se habet esse veluti genus, quod est aliquid potentiale, determinabile per differentias formales. Et ita perfectiori modo reperitur in una specie, quam in alia, ratione differentia contrahentis, perfectiori enim modo reperitur animal in homine, quam in equo, sed habet se esse veluti ratio specifica, quæ materializatur, & ita est æqualis perfectionis formaliter. Quoniam (ut supra dictum est ex doctrina D. Thomæ) Esse secundum rationem communem formalibus differentijs limitari, & determinari non potest; nam sit esse hominis, vel esse equi per hoc, quod recipitur in natura hominis, vel equi, veluti in potentia & materia. De quo D. Thom. de ente & essentia, cap. 6. in principio, & 3. contra gent. cap. 66. ubi D. Thomas dicit, quod omnes alia perfectiones respectu ipsius esse sunt determinationes illius, quasi particulantes, & de-

522 F. Petri de Ledesma de Diuina perfect.

terminantes ipsum esse, vbi videndus est Ferrariensis, & primo contra gentes, cap. 24. vbi docet ex doctrina D. Thom. quod esse actualis existentie, abstractum secundum rem, quale est esse diuinum, & esse abstractum secundum intellectum, conueniunt, & differunt. Conueniunt quidem, quoniam neutrum est per differentiam formalem determinabile, eo quod esse nominat actum perfectissimum, & actualissimum omnium actualitatum, & per consequens nihil est ipso esse formalius, & actualius. Et ita nec huic, nec illi aliquid additum est formale. Sed differunt in hoc, quod esse diuinum secundum rem, ab omni susceptiuo separatum, non solum determinari non potest per differentiam essentialem, sed nec est per aliquod susceptiuum, eo quod in nullo recipi potest, bene tamen esse abstractum secundum intellectum.

Secunda conclusio.

¶ **SECUNDA** conclusio. Esse, materialiter loquendo, non est æqualis perfectionis in omnibus substantijs, sed vnum esse est maioris perfectionis, quam aliud materialiter, secundum quod essentia, quam actuat est perfectior. Verbi gratia, perfectius esse est, materialiter loquendo, esse supremi Angeli, quam esse Angeli inferioris. Primò probatur hæc conclusio argumentis factis secundo loco, quæ hæc conclusionem conuincunt.

¶ **Secundò** probatur conclusio. Quia esse supremi Angeli, & esse hominis differunt specie, materialiter loquendo, ergo non sunt æqualis perfectionis materialiter. Consequentia est euidens: species enim sunt, sicut numeri, & vna semper est perfectior alia. Antecedens vero constat. Esse supremi Angeli ponitur reductiue in specie illius, & esse hominis ponitur reductiue in specie hominis, ergo differunt specie, saltem materialiter.

¶ **Tertiò** probatur conclusio exemplis. Circulus aureus, quamuis formaliter loquendo sit eiusdem perfectionis cum circulo ferreo, tamen materialiter differunt, & non sunt æqualis perfectionis, vt constat. Item visio hominis, & visio equi, materialiter loquendo, non sunt æqualis perfectionis. Et denique actus Philosophiæ in homine & in Angelo, quamuis formaliter sint eiusdem speciei: tamen materialiter differunt specie; nam actus Philosophiæ in Angelo, est actus intellectus Angelici, actus vero Philosophiæ in homine est actus intellectus humani: intellectus vero humanus non est æqualis perfectionis cum intellectu angelico. Et idem est de visione beata hominis vel Angeli, ergo esse supremi Angeli, & esse hominis non sunt æqualis perfectionis, materialiter loquendo.

Tertia conclusio.

¶ **TERTIA** conclusio. Hæc inæqualitas, quæ est inter diuersa esse, non est omnino materialis, sed habet aliquam formalitatem admixtam. Hæc conclusio probatur.

¶ **Primò** probatur. Quoniam (vt supra diximus) essentia respectu actus essendi non se habet omnino vt materia prima respectu formæ: nam materia prima respectu formæ nullam dicit actualitatem, essentia vero habet aliquam actualitatem, & ita diximus, quod specificat ipsum esse aliquo modo, ergo actus essendi ex parte essentia aliquo modo est inæqualis perfectionis formaliter.

¶ **Secundò** probatur conclusio. Actus videndi Deum in homine & in Angelo non sunt inæqualis perfectionis solum materialiter, sed etiam formaliter, quatenus illi actus procedunt à diuersis principijs vitalibus differentibus specie, & actuant principia differentia specie, ergo esse, quod actuat essentias differentes specie, aliquo modo formaliter est inæqualis perfectionis. Confirmatur argumentum. Esse Petri, & esse Pauli, quæ sunt indiuidua eiusdem speciei, solum differunt materialiter, ergo esse homi-

nis, & esse equi sunt inæqualis perfectionis aliquo modo formaliter. Probatur consequentia. Quoniam maior differentia, & inæqualitas debet esse inter esse hominis, & esse equi, quam inter esse Petri, & esse Pauli.

¶ **Tertiò** hæc conclusio probatur omnibus argumentis factis secundo loco, quæ hanc conclusionem conuincunt. Ceterum, vt has conclusiones explicemus, & simul soluamus argumenta, aliqua adnotanda sunt.

¶ **Primò** notandum est, quod esse propter suam maximam perfectionem & puritatem, est participatio quædam diuini esse, sicut lux aeris est quædam participatio lucis Solis, taliter quod esse non est de essentia alicuius creaturæ, nec esse potest. Et ita esse aliquas habet proprietates diuini esse. Quoniam diuinum esse, vt diximus ex D. Thom. determinari non potest, nec materialiter, nec formaliter. Et ita esse creatum, ex eo quod est participatio diuini esse, habet, quod non possit determinari, & perfici formalissimè loquendo, vt diximus in prima conclusione. Et ideo nihil recipit perfectionis ab essentia, vnde est æqualis perfectionis. Ceterum quoniam esse participatio diuini esse, deficit ab illo, & ita determinari potest materialiter, & etiam aliquo modo formaliter, quamuis illa formalitas reducat ad materialitatem.

¶ **Secundò** notandum, & maximè aduertendū, quod esse est participatio quædam extrinseca omni creaturæ. Et ex hac parte colligitur ratio ad explicandum, quomodo esse possit esse æqualis perfectionis, formaliter loquendo, in omnibus creaturis. Cum enim esse sit actus, videtur colligi, quod debet dicere, aliam rationem formalem in ordine ad hanc essentiam, & aliam in ordine ad illam; nam essentia est potentia respectu huius actus, sicut anima perfectior est in se ex ordine ad hoc corpus, vel ad illud, vt optimè docet Caietan. 1. par. quæst. 85. art. 7. Ratio autem optima est, & elegantissima. Quia (vt diximus) esse est actus, & principium formale extrinsecum; nam nulli creaturæ factæ aut factibili est essentialis & intrinsecum. Et hac ratione potest esse æqualis perfectionis in omnibus, nam non dicit ordinem intrinsecum ad essentiam, per quem ordinem habeat maiorem, vel minorem perfectionem. Anima vero rationalis, vt optimè aduertit Caietan. ibidem, intrinsecè dicit ordinem ad corpus, & talis anima ad tale corpus. Et ita dicit quod sicut anima in communi est coaptata corpori organico physico, ita oportet hanc animam esse substantialiter coaptatam, & commensuratam corpori ad tale gradum æqualitatis reducto, & ex hoc ordine intrinseco sumitur maior perfectio etiam formalis & essentialis in anima, esse vero semper coaptatur essentia creatæ accidentaliter, & veluti extrinsecè, & ideo non est inæquale formalissimè in diuersis essentijs. Est optimum simile D. Thom. & Caietan. 1. par. quæst. 75. art. 5. ad primum: vbi D. Thom. adhibet rationem, quare in ordine actuum (qui est ordo causæ efficientis) sit reductio ad vnum numero actum. scilicet Deum, à quo omnes alij actus sunt, in ordine vero potentia (qui est ordo causæ materialis) non fit reductio totius vniuersi ad vnam numero potentiam, sed ad vnam potentiam analogicā, id est, ad multas potentias ordinatas ad diuersos actus, & conuenientes inter se proportionè. Quia quilibet se habet ad actum suum, vt alia ad suum; ordo autem inter eas est iuxta ordinem actuum quorum sunt capaces. Rationem vero diuersitatis inter causam efficientem & materiale profundissimam, & subtilissimam adhibet D. Thom. Quia potentia etiam prima est intrinseca rei cuius est. Causa enim materialis intrinseca

inseparata est, & ideo oportet esse diuersorum diuersam. Principium vero efficiens est extrinsecum, & nihil est rerum. Nam ut ibi dicit D. Thom. principium efficiens participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Et ita stat quod sit vnicum efficiens omnium. Non dissimiliter in nostro proposito esse (quod est prima participatio & actualitas proueniens ab hoc principio primo) non est aliquid rei intrinsecum, nec pars illius essentialis, sed est veluti principium formale extrinsecum, & ita potest esse vnum formaliter, & eiusdem perfectionis & æqualis, quamuis non vnum omnino, quoniam deficit a diuina perfectione, ut statim dicemus. Anima vero est intrinseca homini, & pars illius, & ideo diuersificatur, & non est eiusdem perfectionis in omnibus. Potest etiam esse simile in obiecto formali habitus vel potentie, quod quidem, quoniam est causa formalis extrinseca, potest esse vnicum, saltem formaliter, respectu omnium actuum potentie vel habitus.

¶ Tercio notandum est, quod est maxima differentia inter Deum, qui est primum principium efficiens, & primus actus in illo genere) & inter actum essendi (qui est prima actualitas, & principium formale extrinsecum) quoniam Deus est principium omnino extrinsecum, & nullo modo est pars rei, cum sit principium efficiens, & ita idem numero potest esse respectu omnium. Ceterum actus essendi, quamuis sit extrinsecus, ad istum sensum, quod non est de essentia rei, est tamen in ipsa re, veluti actus illius, & ita non potest esse idem numero actus, sed idem formaliter, ut diximus, imò actus essendi aliquo modo se tenet ex parte forme, tanquam complementum illius imbutum in ipsa re. Et ex hac parte aliquo modo differt formaliter, quando ipsæ essentia differunt formaliter. Quibus positis, colligitur aperte, quod esse sit perfectissimum omnium, cum nihil possit addere aliquid formalitatis supra ipsum esse. Ad argumenta vtriusque partis respondendum est. Quædam enim militant contra primam conclusionem. Alia vero contra secundam & tertiam.

¶ Ad argumenta primo loco facta, quatenus militant contra secundam, & tertiam conclusionem, respondetur. Ad primum argumentum respondetur, quod participatio, quæ est omnino ab extrinseco, omnibus modis est eiusdem perfectionis & æqualis, ut calor & gratia. Ceterum esse, quamuis sit aliquid participatum ab extrinseco, est tamen complementum & actualitas imbuta in forma in ratione perfectionis, & ita aliquo modo variatur, scilicet, materialiter, & aliquo modo formaliter. Est optimum simile in visione beatifica, quæ quidem conuenit creaturæ intellectuali per participationem ab aliquo extrinseco, ceterum variatur materialiter, & aliquo modo formaliter, quoniam est actus & actualitas vltima potentie intellectus, quæ est diuersa formaliter in Angelo, & in homine. Non dissimiliter esse, quamuis sit aliquid participatum ab extrinseco, est tamen vltima actualitas essentie & forme, & ita variatur materialiter ex parte forme, & etiam aliquo modo formaliter, ut iam dictum est.

¶ Ad secundum argumentum, quod conuincere videtur, quod esse omnium rerum etiam numericè sit idem, respondetur ex dictis in ultimo notabili, quod primum principium efficiens nullo modo ingreditur compositionem rei, nec pertinet ad rem, ut pars illius, nec ut actualitas partis, sed est omnino extrinsecum, & ita potest esse vnicum principium, etiam numericè. Ceterum esse, quamuis sit extrinsecum, quoniam non est pars essentialis, est tamen

actus & complementum partis essentialis, scilicet, forme, & ita non habet tantam rationem principij extrinseci, unde est vnus formaliter, & æqualis perfectionis formaliter, non tamen vnum omnibus modis, sed variatur materialiter, & aliquo modo formaliter, ut iam dictum est. Et per hoc patet etiam ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod forma circuli in diuersis materijs perfectior est, nõ quidem formaliter, sed materialiter, ut constat. Et ad confirmationem respondeatur, quod conuincit idem.

¶ Ad quartum argumentum respondetur ex dictis in primo notabili vltimæ conclusionis, quod esse creatum est participatio quædam diuini esse, & ita participat aliquas proprietates illius, scilicet, quod est æqualis perfectionis in omnibus formaliter, deficit tamen a diuina perfectione, & ita materialiter variatur.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod esse nihil participat, formaliter loquendo, ceterum, modificatur materialiter, & determinatur ex parte essentie.

¶ Ad argumenta facta secundo loco respondetur, quatenus procedunt contra primam conclusionem.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod esse Angeli, materialiter loquendo, est aliquid perfectius, quam esse hominis.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod illud argumentum conuincit, quod esse in diuersis essentijs diuersificatur formaliter aliquo modo, ut diximus in vltima conclusione, & materialiter, simpliciter loquendo.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod est maxima differentia inter formam, & actum essendi; nam forma est pars essentialis & intrinseca, & ita non est eiusdem perfectionis in diuersis essentijs. Ceterum esse non est pars essentialis, sed aliquid extrinsecum, & ita est idem formaliter; tamen quia est actualitas, & complementum forme, aliquo modo differt, sicut ipsa forma. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod complementum personale, quamuis non sit intrinsecum essentie & nature, est tamen intrinsecum supposito, & ita variatur, ceterum esse, nec essentie nec supposito est aliquid intrinsecum. Et ita est eiusdem perfectionis formaliter loquendo.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod cum esse sit actualitas omnium, & vltimum complementum imbutum in omnibus rebus & formis, quodammodo est eiusdem rationis cum ipsis formis, & rebus, & ita in rebus & formis diuersi ordinis, cuiusmodi sunt res & forme ordinis naturalis & supernaturalis, esse est diuersi ordinis & rationis. Et ita etiam in substantijs ordinis naturalis etiam quodammodo est diuersitas in esse aliquo modo formalis. Et idem respondetur ad confirmationem.

¶ Ad quintum argumentum respondetur idem.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod homo, & lapis, & omnes alie nature creatæ non conueniunt in maxima perfectione essentiali, secundum quam debet pensari maior, vel minor perfectio ipsarum rerum. Essentialis enim differentia hominis, & illi intrinseca, scilicet, rationale, perfectior est, quam essentialis differentia equi, vel lapidis, nihil tamen componit, quod equus, & homo, & omnes substantie creatæ & creabiles, conueniant in aliqua vna perfectione, quæ est maxima & excellentissima omnium, & æqualis formaliter, non tamen illis essentialis, sed conueniens illis per participationem.

cipationem. Ex dictis in hoc articulo soluitur optime octauum argumentum huius questionis.

Ad nonum
huius ques-
tionis est
articulus
nonus.

¶ Ad nonum argumentum questionis duodecim.

ARTICVLVS IX.

Utrum actus essendi, secundum quod actuatur primum gradum, & secundum quod est aliquid imbibitum in forma, secundum quod dat primum gradum entis; habeat rationem potentialis, & perfectibilis respectu aliorum graduum subsequentium.

ET videtur quod habeat rationem potentialis, & perfectibilis.

¶ Primo arguitur argumento nono huius questionis. Quoniam aliquid perfectius est materia prima, ut consideratur actuata per formam, quantum ad gradum, verbi causa, rationalitatis, quam quando consideratur actuata per formam, quantum ad primum gradum entis cum suo complemento. ergo actus essendi, ut actuatur primum gradum, habet se ut perfectibile, & ut potentiale.

¶ Secundo arguitur, & explicatur argumentum præcedens. Natura semper procedit de potentia ad actum, ita ut prius perueniat ad actum incompletum, quam ad actum completum, actus enim incompletus medius est inter potentiam & actum completum (quod docet D. Thom. 1. par. quæst. 85. art. 3.) sed forma prius dat gradum entis actuatum per esse, ergo respectu aliorum graduum habet se ut perfectibile & potentiale. Consequentia est bona. Minor vero est manifesta.

¶ Tertio arguitur. Actus intellectus, & intellectus actuatus per illum actum, est aliquid perfectibile, & potentiale respectu actus essendi, quoniam licet actus intellectus sit vltima actualitas, & vltimum complementum in illo genere, non tamen est vltima actualitas simpliciter & omnibus modis, sed actus essendi, ut est actualitas & complementum formæ, in quantum dat primum gradum, non est vltima actualitas simpliciter & omnibus modis; nam potest illam actuare in quantum dat alios gradus subsequentes. ergo est aliquid potentiale & perfectibile.

¶ Quarto arguitur. Ut dictum est supra artic. 7. idem esse est, quod est actualitas formæ secundum omnes eius gradus: tunc sic, esse secundum quod est actualitas formæ quantum ad omnes eius gradus, est aliquid perfectius se ipso secundum quod est actualitas formæ quantum ad primum gradum. ergo esse secundum quod est actualitas formæ quantum ad primum eius gradum, est aliquid potentiale & perfectibile. Consequentia probatur; nam Potest habere rationem alicuius perfectioris. Antecedens constat. Quoniam ipsa forma secundum quod dat omnes gradus, perfectior est seipsa secundum quod dat primum, ergo similiter actus essendi imbibitus in ipsa forma est perfectior, secundum quod est actus formæ, in quantum dat omnes gradus, quam secundum quod actuatur illam, secundum quod dat primum gradum.

¶ Quinto arguitur. Compertissimum enim est, quod esse, ut est actualitas formæ in quantum dat primum gradum, est primum via generationis, ut patet ex doctrina D. Thom. in 1. par. quæst. 76. art. 6. sed illud quod est prius ordine generationis, est

potentiale & perfectibile respectu posterioris; nam ordinatur ad posterius, veluti imperfectum ad suam perfectionem. ergo.

A ¶ In oppositum est. Quoniam esse est perfectissimum omnium, ut sæpe dictum est. ergo non se potest habere respectu aliorum graduum, ut potentiale & perfectibile.

¶ Conclusio. Actus essendi secundum quod est complementum & actualitas formæ, ut dat primum gradum entis, non est aliquid potentiale & perfectibile respectu aliorum graduum subsequentium. Hæc conclusio probatur.

Conclusio

¶ Primo probatur conclusio ex doctrina D. Th. Nam 3. contra gent. cap. 66. dicit D. Thom. quod omnes alie perfectiones respectu ipsius esse sunt determinationes illius, quasi particulantes & determinantes ipsum esse, itaque habent se veluti potentia, & materia. Et idem dicit in alijs multis locis, & in illo loco de anima sæpe citato dicit, quod ipsum esse participatur ab omnibus & recipitur, & ipsum nihil recipit. ergo respectu aliorum graduum non se habet ut recipiens, & ut potentiale & perfectibile.

B

¶ Secundo probatur conclusio. Quoniam (ut iam sæpe dictum est) actus essendi imbibitur in omnibus gradibus subsequentibus, ut actualitas illorum, & ut complementum illorum in ratione perfectionis. ergo ipsum esse non est potentiale & perfectibile per gradus subsequentes, alias simul esset actus & potentia respectu eiusdem. Itaque ipsummet esse, quod est actualitas formæ, ut dat primum gradum, est actualitas & complementum eiusdemmet formæ, ut dat alios gradus subsequentes usque ad vltimum, & in omnibus imbibitur.

C

¶ Ex dictis colligitur, quod esse est prima & vltima actualitas cuiuscunque naturæ, attingens à fine usque ad finem suam actualitate, à primo gradu usque ad vltimum: in omnibus enim imbibitur profundissime, tanquam complementum omnium. Et ita dicit Caietanus 1. par. quæst. 8. art. 1. quod vltimo in resolutione restat, & quod primo compositionem terminat est esse.

*Corollarium
adnotandum.*

D

¶ Sit exemplum accommodatissimum. Nam ens secundum doctrinam D. Thomæ, 1. par. quæst. 85. art. 3. & secundum doctrinam Caiet. ibidem, & in proemio de ente & essentia, & omnium Thomistarum, est primum cognitum intellectus, & prima forma intelligibilis, quæ coniungitur ipsi intellectui, si consideretur ut abstractum abstractione totali, & ut continet omnia genera, & conceptus illius est sicut primum fundamentum intellectualis conceptus & generationis, & est sicut fundamentum edificij. Ita ut Caietanus dicat in illo proemio, quod conceptus entis est quædam forma generalissima ipsius intellectus, sicut forma corporeitatis est forma generalissima materię primæ, ita ut nihil possit concipi, nisi prius concipiatur ens, & ipsum ens imbibitur in omnibus conceptibus, & formis, & perfectionibus intellectus. Et denique ipsum ens abstractum abstractione formali, est vltimum cognitum intellectus, & vltima actualitas intellectus. Et ita Metaphysica (quæ agit de ente abstracto abstractione formali) est vltima via perfectionis, itaque est primum cognitum ens via generationis, & primum via perfectionis, & iustum in omnibus conceptibus intellectus. Non dissimiliter esse est prima actualitas via generationis, & vltima via perfectionis, & clauditur intime in omnibus gradibus. Verum est, quod est aliqua differentia; nam ens consideratum ut abstractum abstractione totali, est aliquid potentiale, & perfectibile, non vero esse, ut est actualitas formæ, secundum quod dat primum gradum entis.

Optimum simile.

entis, vt iam diximus. Aduertendum tamen est, quod aliqui auctores reprehendunt Caietanum, eo quod dicit, quod esse est vltima actualitas. Dicunt enim quod solum est prima actualitas, non vltima. Et ratio illorum est. Nam primum, quod concipitur de qualibet re, est ens, vt diximus. Sed enti correspondet esse, vt proprius terminus, & propria actualitas eius, ergo esse est prima actualitas, quae de qualibet re concipitur.

¶ Confirmatur hæc ratio. Quia D. Thom. quæst. 76. art. 1. ad primum in prima parte dicit, quod *primum gradus, quem forma communicat materie, est esse in actu*. Vbi D. Thom. non solum loquitur de esse essentiae, sed etiam de esse existentiae; nam loquitur de illo gradu essendi, qui constituit subiectum susceptuum accidentium, accidentia autem præsupponunt substantialem existentiam subiecti. ergo secundum mentem D. Thom. esse est prima actualitas essentiae, non vltima. Nihilominus tamen dicendum est, quod esse est prima actualitas, quæ concipitur de qualibet re, vt probat hæc ratio cum sua confirmatione; est etiam vltima actualitas, vt docet Caietanus, & attingit à fine vsque ad finem. Itaque est prima & vltima. Esse enim quod est actualitas gradus primi formalis, quem forma præstat materie, non actuatur per gradus formales subsequeutes, vt diximus in conclusione, sed potius actuatur illos & complet, omnis enim gradus a primo vsque ad vltimum actuatur, & completur per actum essendi, omnem enim gradum & rationem attingit, & in omnibus imbibitur in ratione perfectionis. Et ita esse est prima & vltima actualitas, quod explicabitur amplius in solutione ad vltimum.

¶ Ad argumenta facta in principio respondetur. Ad primum argumentum articuli, quod est nonum huius quaestiones, respondetur, quod quamuis materia actuata per formam quantum ad primum gradum entis, sit quid potentiale & perfectibile respectu aliorum graduum subsequeutium, semper enim additur perfectio, tamen actus essendi, qui est complementum & actualitas formæ, vt dat primum gradum, non perficitur per gradus subsequeutes, cum sit actualitas respectu omnium, perficiens omnia, & nihil perfectionis recipiens. Explicatur hoc exemplis Theologicis & Metaphysicis; Theologicis quidem, operatio enim humana in Christo, quamuis sit actualitas, non perficit ipsum esse humanitatis villo modo, siquidem est infinitum, continens & ambiens omnem rationem perfectionis, & perfici non potest, perficitur tamen humanitas actuata per esse diuinum, quoniam humanitas actuabilis est & perfectibilis. Item visio beata in Beatis est actus secundus respectu intellectus actuati per essentiam diuinam vnita in ratione speciei intelligibilis, per quam constituitur in actu, tamen visio beata non perficit actum primum, scilicet, ipsam Dei essentiam, quoniam non est actuabilis nec perfectibilis, sed est omnium perfectio, perficit tamen intellectum coniunctum & vnitum cum ipsa essentia diuina. Est aliud simile naturale, & Metaphysicum. Differentia enim superior non actuatur nec perficitur per differentiam interiorem, sensibile enim non perficitur per rationale, quamuis rationale perficiat potentiam generis, quod quidem includit ipsum sensibile; nam differentia superior non se habet respectu inferioris, vt potentiale & perfectibile, cum sit actus quidam, sed vt forma capacior. Sicut sphaera cæli maior se habet respectu minoris, genus vero est aliquid potentiale & perfectibile. Non dissimiliter in nostro proposito, esse non perficitur per gradus aduenientes, quoniam non est perfectibile, sed omnia perficiens, & actualitas respectu omnium. Et ita esse

respectu omnium se habet vt actus comunissimus, perficitur tamen ipsa materia actuata per formam, quantum ad primum gradum, per gradus subsequeutes, quoniam illa est potentialis & perfectibilis.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod gradus entis actuatus per actum essendi, sine dubio habet rationem actus incompleti & non vltimi; nam forma dat plures alios gradus vltiores, cæterum ipsum esse semper habet rationem primæ, & vltimæ actualitatis, quoniam respectu omnium, est actualitas attingens omnia. Quod quidem à nobis explicabitur amplius in solutione ad vltimum argumentum.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, Quod sine dubio actus intellectus est perfectibilis in ordine ad actum essendi, qui est vltima actualitas in ratione entis, quamuis actus intellectus sit vltima in certo genere; non tamen est eadem ratio de actu essendi. Nam respectu actus essendi non est aliqua alia actualitas, nec in illo genere, nec in alio, recipitur enim ab omnibus, & nihil recipit, & est actualitas respectu omnium aliorum graduum. respectu vero actus intellectus est aliqua alia actualitas in genere entis: quod amplius explicabitur in sequenti solutione.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, Quod actus essendi, secundum quod est actualitas formæ quantum ad omnes gradus, consideratur vt aliquid perfectius seipso, in quantum actuatur formam quantum ad omnes eius gradus; non quia sit aliquid potèntiale & perfectibile per gradus subsequeutes, sed quia eius causalitas per modum actus, & formæ consideratur vt magis extensa. Quoniam, (vt supra diximus in articulo primo huius quaestiones) illud quod est communius & vniuersalius per modum actus, est perfectius, & secundum quod magis, est magis perfectum, sicut ipsamet forma, secundum quod consideratur, vt se extendit ad plures effectus, consideratur vt perfectior.

¶ Ad quintum argumentum respondetur ex doctrina Caietani, 3. par. quæst. 34. art. 1. circa solutionem ad primum, vbi dicit, quod priora ordine generationis tantum, sunt imperfectiora, vt pote ordinata ad posteriora tanquam ad finem, vt patet in artificialibus. Nam priora in executione, sunt imperfectiora, sed priora ordine generationis, & causalitatis simul, non imperfectiora, sed perfectiora sunt.

¶ Explicatur hoc in naturalibus, & supernaturalibus. In naturalibus quidem; nam homo prius est via generationis, quam eius accidens proprium, perfectius tamen ens est, simpliciter loquendo, homo, quam eius accidens proprium, quia non solum origine, sed causalitate præcedit suum accidens proprium. Est enim causa illius effectiua & finalis. Est etiam exemplum in supernaturalibus. In mysterio Incarnationis prius ordine executionis est gratia vniõis, & posterius comitatur gratia habitualis per modum propriæ passionis, tamen perfectior est, simpliciter loquendo, gratia vniõis, quoniam non est prior tantum ordine generationis, sed etiam causalitate, & in genere causæ efficientis, & in genere finis. Quia gratia habitualis veluti fuit à gratia vniõis, & gratia vniõis est finis gratiæ habitualis. Non dissimiliter in nostro proposito, esse, etiam vt actuatur formam in quantum dat primum gradum, est primum ordine generationis, non tamen ordine generationis tantum, sed etiam causalitate, & in genere causæ formalis, nam est actualitas omnium, & etiam in genere finis; nam omnia ordinantur ad esse, veluti ad finem. Et hoc quidem explicat Dionysius cap. 5. de diuinis nominibus, in illo loco iam

iam citato, cum dicit. *Ante alias ipſus, ſcilicet, Dei participationes, eſſe propoſitum eſt, & eſt ipſum ſecundum ſe eſſe ſenſus, &c.* Vbi explicat, quod eſt primū via generationis, & executionis, cum ſit ſenſus, & ita eſt prima actualitas.

¶ Significat etiam, quod eſt primum cauſalitate & dignitate. Nam dicit, quod eſt propoſitum reſpectu aliarum perfectionum creaturarum, & ita eſt vltimum via perfectionis & cauſalitatis, quod etiam aſſeritur expreſſe à D. Thom. quæſt. 7. de potentia, art. 2. ad decimum, vbi ſic ait, *Secundum ordinem agentium eſt ordo finium; itaque primo agenti cor- reſpondet finis vltimus, & proportionaliter per ordinem alij fines alij agentibus.* Si enim confideretur rector ciuitatis, & dux exercitus, & vnus ſingularis miles, conſtat quod rector ciuitatis eſt prior in ordine agentium, ad cuius imperium dux exercitus ad bellum procedit, & ſub eo eſt miles, qui ſecundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat, finis autem militis eſt proſternere hoſtem, quod vltimus ordinatur ad victoriam exercitus, quod eſt finis ducis, & hoc vltimus ordinatur ad bonum ſtatum ciuitatis, vel regni, quod eſt finis rectoris, vel regis. Et ſubdit D. Thom. *Eſſe ergo, quod eſt proprius effectus & finis in operatione primi agentis, oportet quod teneat locum vltimi finis, vbi clare & aperte D. Thom. loquitur de eſſe actualis exiſtentia, & docet eſſe primum cauſalitate finis, & ita perfectiſſimum.*

¶ Ex dictis in hoc articulo colligitur aperte ratio pro quarta conſiſtione quæſtionis huius, ad probandum, quod eſſe ſit perfectiſſimum omnium; nam eſſe tenet locum vltimi finis in operatione primi agentis: ergo eſſe eſt perfectiſſimum omnium; nam finis ſemper eſt perfectior his, quæ ſunt ad finem: charitas enim eſt perfectiſſima omnium virtutum, quoniam eſt finis omnium aliarum: igitur cum eſſe ſit finis omnium perfectionum creaturarum, eſt perfectiſſimum omnium. Et ex dictis in hoc articulo ſoluitur argumentum nonum huius quæſtionis.

¶ Ad confirmationem argumenti noni articuli reſpondetur ex dictis in conſiſtentiis quæſtionis, quod aliud eſt loqui de participantibus in concreto, aliud vero de participationibus in abſtracto. nā in concreto intelligens perfectius eſt viuente, & viuens exiſtente, in abſtracto vero eſt aliud, de quo in articulo ſequenti.

¶ Ad decimum vero argumentum huius quæſtionis duodecimæ.

ARTICVLVS X.

Vtrum gradus eſſendi, qui eſt ſuperior, ſit nobilior & perfectior ſimpliciter & abſolute, verbi cauſa, viuere quam intelligere.

FT videtur vera pars negatiua.

¶ Primò arguitur argumento decimo facta, ſto in quæſtione ex doctrina D. Thom. 1. par. quæſt. 50. artic. 1. vbi expreſſe docet, quod gradus intellectualitatis eſt perfectiſſimus & ſupremus. ergo.

¶ Secundò arguitur. Idem eſſe eſt perfectiſſimū omnium, vt ſæpe dictum eſt, quoniam eſſe eſt actualitas reſpectu omnium perfectionum, & ita eſt formaliffimum omnium, & eſt vniuerſalis finis omnium, ſed viuere reſpectu gradus intellectualitatis non ſe habet vt actualitas, nec eſt finis reſpectu illius. ergo viuere non eſt aliquid perfectius, ſimpliciter

loquendo, quā intelligere. Conſequentia eſt bona. Minor probatur. Viuere non actualiter intelligere, ſed conſiderantur vt gradus diſparati, nec eſt finis reſpectu illius: vt conſtat manifeſte. ergo.

¶ Tertio arguitur. Simpliciter & abſolute gradus intellectualitatis eſt perfectior gradu vitæ. ergo. Antecedens probatur multipliciter. Primò probatur antecedens ex D. Auguſt. tom. 3. 14. de Trinit. cap. 3. vbi ſic dicit. *Quid vero melius in eius natura creatum eſt, quam quod ad ſui creatoris imaginem facta eſt?* & in cap. 4. expreſſe dicit, *nunquam niſi rationalis, & intellectualis eſt anima humana, ac per hoc ſi ſecundū hoc facta eſt ad imaginem Dei, quod vitur ratione atque intellectu ad intelligendum, & conſpiciendum Deum. poſeſt, &c.* Vt aperte ſignificat Auguſtinus, quod præcipuum quod eſt in homine, eſt gradus intellectualitatis. Quia ſecundum iſtum gradum factus eſt homo ad imaginem Dei, & colligitur amplius ex eius ratione. Nam homo ſpecialiter dicitur factus ad imaginem Dei, quod aſſimilatur Deo in gradu intellectualitatis, & aliz inferiores naturæ, ideo non dicuntur factæ ad imaginem Dei, quia non participant hunc gradum. ergo hic gradus eſt ſupremus & perfectiſſimus. Secundò probatur Antecedens ex illo 1. Ioan. cap. 3. vbi dicitur, *quod in beatitudine erimus Deo ſimiles, & ſubdit rationem, quia videbimus eum, ſicut eſt, ex quo colligit argumentum D. Auguſt. in loco citato, & in capitulis ſequentibus. Operatio, per quam magis aſſimilamur Deo, eſt operatio intellectualis, vt conſtat ex hoc teſtimonio.* ergo gradus intellectualitatis, cui reſpondet hæc operatio, eſt Deo maximè proprius, & eſt ſupremus in diuina natura. Tertio probatur Antecedens. Ille gradus perfectionis eſt ſupremus in aliqua natura, qui per ſe primò communicatur per naturalem generationem, quæ reperitur in tali natura, ſed generatio, quæ reperitur in natura diuina, qua Pater generat Filium, per ſe primò communicat gradum intellectualitatis. ergo iſte gradus eſt perfectiſſimus. Maior probatur. Quoniam generatio naturalis eſt communicatiua naturæ, & per ſe primò comunicat id, quod eſt maximè proprium naturæ. Minor probatur. Filius in diuinis per ſe primò ex vi ſuæ generationis procedit à Patre in naturā diuinā, ſecundum gradum intellectualitatis, quia procedit per intellectum, & hac ratione appellatur Verbum, quod eſt puriſſimum natura intellectuali. ergo.

¶ Quarto arguitur. Si aliqua ratione viuere eſt aliquid perfectius, quā intelligere, maximè propter maiorem abſtractionem à potentialitate, & propter maiorem ſimplicitatem: ſed falſum eſt, quod gradus vitæ ſit abſtractior à potentialitate, & quod ſit ſimplicior. ergo. Conſequentia eſt bona. Maior eſt manifeſta. Quia iſti gradus non ſe habent inter ſe vt actus & potentia. Viuere enim non actualiter intelligere, vt diximus in ſecundo argumento, nec eſt contra, intelligere actualiter viuere: ſed habent ſe vt formæ diſparatæ, ſicut dux formæ Angelicæ, in quibus maior vel minor perfectio deſumitur ex maiore vel minore abſtractione à potentialitate, & ex maiore ſimplicitate. Minor vero probatur. Nam gradus intellectualitatis eſt abſtractiſſimus omnium, & conſequenter ſimpliciſſimus: & ita D. Thom. 1. par. quæſt. 14. art. 1. & quæſt. vniua de ſcientia Dei, art. 2. & alijs ſæpe, probat, quod intellectualitas & cognoscibilitas prouenit ab abſtractione, & immaterialitate. ergo gradus iſte eſt abſtractiſſimus & perfectiſſimus. Confirmatur, nam (vt docet D. Thomas in eiſdem locis, & nos diximus ſupra quæſtione quarta) gradus intellectualitatis propter ſuam maximam immaterialitatem habet quandam infinitatem,

Ad decimum quæſtionis 12. eſt articulus decimus.]

tem, & potest fieri omnia. ergo gradus iste est perfectissimus.

¶ Quinto arguitur. Gradus intellectualitatis actuat & perficit gradum vitæ, & non è contra. ergo gradus intellectualitatis est perfectior. Consequentia probatur. Quoniam esse est perfectissimum omnium, quoniam est actualitas respectu omnium. Antecedens vero probatur. Forma, secundum quod dat gradum vitæ, est in potentia respectu sui ipsius, secundum quod dat gradum intellectualitatis, & ultimus actus est ipsamet forma, secundum quod dat illum gradum, & proceditur de potentia ad actum à gradu vitæ, usque ad gradum intellectualitatis, ut constat aperte. ergo intellectualitas est ultimus gradus intentus via perfectionis, & est ultimus iuris. Confirmatur primo. In natura intellectuali ultima actualitas est intelligere; nam, sicut dicit Aristoteles 2. de anima, quod vivere in viventibus est esse, id est, ultima actualitas & perfectio: ita possumus dicere, quod in natura intellectuali, ultima actualitas est intelligere; nam sicut se habet in viventibus vivere, ita se habet in intelligentibus intelligere. ergo gradus intellectualitatis est actualitas respectu aliorum, ac subinde perfectissimus omnium. Confirmatur secundo. Species atoma est magis intenta a natura, & est magis cognoscibilis secundum naturam suam: quoniam habet magis de entitate & perfectione, ut docet Aristoteles 1. Physicorum, licet in principio, Species autem habet hanc perfectionem ratione ultimi gradus; nam alij gradus non constituunt speciem. ergo gradus ultimus intellectualitatis est perfectior gradu vitæ.

¶ In oppositum est. Sicut esse est quid communius, quam vivere, per modum actus, ita gradus vitæ est communior per modum actus quam intelligere: sed esse propter suam universalitatem per modum actus est perfectissimum omnium, ut iam sæpe diximus. ergo Minor probatur. Et quidem, quod sit communior, constat, siquidem plura viuunt, quam intelligunt. Quod vero sit communior per modum actus, probatur. Nam gradus vitæ est ratio quædam formalis, & actualitas quædam universalior, quam gradus vitæ. ergo.

¶ In hac difficultate aliqui authores existimant, quod gradus intellectualitatis simpliciter & absolute loquendo, perfectior sit, quam gradus vitæ, imo quam omnes gradus essendi, & mouentur argumentis factis. Hanc sententiam videtur tenere D. Augustinus in locis citatis, in tertio argumento, & in alijs locis. Hanc etiam sententiam insinuat Caietanus 1. par. quæst. 50. artic. 1. ubi dicit, quod gradus intellectualitatis est perfectissimus & supremus, non solum factus, sed etiam factibilis à Deo. Et hæc sententia probabilitatem habet. Et secundum illam, dicendum esset, quod est maxima differentia inter esse respectu omnium, & inter gradum vitæ respectu gradus intellectualitatis. Quia esse respectu omnium est actualitas, & omnia comparantur ad ipsum, ut potentia, & ita est perfectissimum omnium, ceterum gradus vitæ non se habet ut actualitas respectu gradus intellectualitatis. Et ita non est perfectior, sed comparantur inter se ut duæ actualitates: sed ut explicemus nostram sententiam.

1. conclusio

¶ PRIMA conclusio. Gradus vitæ, simpliciter loquendo, perfectior est quam gradus intellectualitatis, & idem dicendum est de ratione universaliori, & magis abstracta abstractione formali. Itaque ratio universalior & magis abstracta abstractione formali simpliciter est perfectior. Hæc conclusio diligentissime probanda est.

¶ Primo probatur. In Sacris literis Deus sæpissime vocatur vivus, ut constat ex pluribus locis Sa-

cræ scripturæ, Esaia 37. Ad blasphemandum Deum viventem. Hieremias 4. Iurabis, vivit Dominus. cap. 16. Vivit Dominus. Et idem habetur cap. 23. Osee 4. Matthæi 16. Tu es Christus, Filius Dei vivi, Actorum 14. Apocalyp. 4. & in alijs innumeris locis, non tamen ita communiter vocatur intelligens, nam quævis sint aliqua loca, in quibus vocatur intelligens, vel cognoscens, non tamen sunt ita communia. ergo gradus vitæ perfectior est, simpliciter loquendo, quam gradus intellectualitatis. Probatur consequentia. Nam denominatio communiter fit à nobiliori, & excellentiori.

¶ Secundo probatur conclusio ex doctrina Dionysij cap. 5. de divinis nominibus, ubi expresse docet, Quod participationes in abstracto, quanto sunt simplices, tanto nobiliores, & apponit exemplum, dicens, Sicut esse, quam vivere, & vivere, quam intelligere. Et adnotandum, quod in illo loco D. Dionysij ex professo determinat quæstionem istam.

¶ Tertio probatur conclusio ex doctrina Angelici Doctoris. Quoniam quæst. 20. de veritate, artic. 2. ad tertium, ex doctrina D. Dionysij, in loco immedie citato docet idem, dicens. Aliter est in participationibus, aliter in participantibus. Participationes enim, quanto sunt simplices, tanto nobiliores, sicut esse, quam vivere, & vivere, quam intelligere. Et q. 22. art. 6. ad primum, docet eandem sententiam ex eadem doctrina D. Dionysij. & in eadem quæst. art. 11. ad quartum, docet idem. ergo.

¶ Quarto probatur conclusio rationibus. Prima ratio est, ut dictum est in prima conclusione huius quæstionis, esse, ut dicit naturam entis abstractam, abstractione formali, est perfectissimum omnium, & constat ratione Caietani, in 1. par. quæst. 82. art. 3. Quia abstractio formalis incipit ab exclusionem materię & potentię, & ita quanto aliquid est abstractius abstractione formali, tanto est formalius & actualius, ac subinde perfectius, sed gradus vitæ abstractior est abstractione formali, quam gradus intellectualitatis; nam est ratio abstractionis & universalior, ut constat. ergo perfectior, simpliciter loquendo. Confirmatur argumentum. Gradus vitæ abstrahit à vita intellectuali & à vita animali; & à vita plantarum, sicut ens abstrahit ab hoc ente, & ab illo ente. ergo.

¶ Secunda ratio. Vivere est ratio quædam simplicior & abstractior, quam intelligere. ergo, simpliciter loquendo, est aliquid perfectius. Antecedens constat ex iam dictis in argumento precedenti. Consequentia vero probatur. Tum, quia hæc ratione Deus (qui est exemplar perfectionis creatæ) est perfectissimus omnium, quoniam est forma quædam simplicissima & abstractissima, ut supra dictum est. Tum etiam; nam forma abstractior & simplicior continet perfectiones aliorum eleuatissimo modo. Et ita divina essentia, cum sit forma abstractissima & simplicissima, continet perfectiones rerum omnium eleuatissimo modo. Verum est, quod forma creata abstractior & simplicior non continet eas, quæ sunt in inferioribus actu, ut divina essentia continet tamen virtute abstractioni modo, & ita accedit magis ad divinam perfectionem. Confirmatur primo ex doctrina D. Thomæ 1. contra gent. cap. 18. & 2. contra gent. cap. 14. ubi expresse docet, quod quanto est aliquid simplicius, tanto est nobilius, & ad plura se extendit. ergo in gradibus & perfectionibus entis, quod gradus fuerit abstractior & simplicior, erit perfectior, ac subinde gradus vitæ erit perfectior, quam gradus intellectualitatis, siquidem est simplicior & abstractior. Confirmatur secundo, ut docet D. Thomæ 1. par. quæst. 55. artic. 3. Species intelligibiles Angelicæ, quod universaliores sunt, simpliciores

pliores, & ad plura se extendunt, sunt perfectiores, & ita quanto Angeli sunt perfectiores, & Deo propinquiores, tanto habent species vniuersaliores, & magis accedunt ad ipsum Deum, qui per vnicam simplicissimam essentiam omnia cognoscit. ergo gradus essendi, qui superior est, & simplicior, erit perfectior: ac subinde aliquid perfectius est viuere, quam intelligere.

¶ Tertia ratio. Duę essentiz Angelicę (quę nihil aliud sunt, quam duę formę separata) differunt sicut perfectum & imperfectum, ita vt vna sit perfectior alia, licet non includat illam, per hoc quod est magis abstracta à potentialitate, & habet magis de actualitate, sed viuere habet magis de actualitate, & minus de potentialitate, quam gradus intellectualitatis. ergo simpliciter est perfectius, Consequencia est bona. Maior est manifesta. Nam res omnes creatę habent maiorem vel minorem perfectionem penes accessum ad actum purum, & recessum à potentialitate. Minor vero probatur. Gradus enim vitę ratio quędam est formalis abstracta multo magis, quam ratio intellectualitatis, ac subinde magis abstrahit à potentialitate, & vniuersalior est, & abstractior abstractione formali. Hęc autem omnia postea magis exponentur in solutionibus argumentorum.

2. conclus.

¶ SECUNDA conclusio. Inter gradus vitę particulares perfectissimus omnium est gradus vitę intellectualis. Hęc conclusio probatur primò argumentis factis in principio, quę hanc conclusionem demonstrant, præcipue tertium, quartum, & quintum.

¶ Secundo probatur conclusio ex doctrina Diu. Thom. quęst. 22. de veritate. art. 11. ad quartum, vbi dicit, *Quamuis participatio, quę est simplicior, sit nobilior, tamen si accipitur cum illo modo, quo inuenitur in rebus carentibus superadditis processionibus; erit ignobilior, sicut esse, quod est nobilius, quam viuere, si accipitur cum illo modo, quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior, quam esse viuens (quod est viuere) & idem dicere possumus de viuere, quod est perfectius in illis, qui habent vitam intellectualem. ergo. Et hęc conclusio est clarissima.*

¶ Itaque considerandum est, quodd sicut supra diximus, quodd esse abstractum ab hoc & ab illo esse est perfectius, tamen inter esse particularia & determinata præstantius est esse hominis, quam esse equi, & sicut ens abstractum abstractione formali est perfectissimum omnium, tamen inter entia particularia præstantius est ens Angelicum, quam ens inferius, ita viuere abstractum ab hoc & ab illo viuere, perfectius est, tñ inter viuere particularia perfectissimū est viuere intellectualiter. Et sicut esse hēt se vt formale respectu huius & illius esse, & ens se habet vt formale respectu huius & illius entis, si cōsideretur vt abstractum abstractione formali, ita viuere se habet vt formale respectu huius & illius viuere, quod quidem amplius explicabitur in solutionibus argumentorum.

¶ Ad argumenta facta in principio responderetur. Ad primum, quod est decimum huius quęstionis, responderetur, quod D. Thom. in illo loco de gradu intellectualitatis comparato cum alijs gradibus vitę in particulari intelligendus est secundum tenorem conclusionis, non vero loquendo de gradu intellectualitatis comparato cū viuere abstracto abstractione formali & ita etiam intelligendus est Caietanus in eodem loco.

¶ Ad secundum argumentum articuli responderetur, quod (vt iam dictum est) actus essendi hoc habet peculiare, quod est formalissimum & perfectis-

simum respectu omnium graduum & perfectionis, quoniam est actualitas omnium. Cæterum, viuere non est perfectius quid, quam intelligere, quia est actualitas respectu illius, sed quia est ratio magis abstracta abstractione formali, sicut vna forma Angelica est magis perfecta, quam alia, quia magis abstracta à potentialitate, & ita nō se habet vt formę disparatę, sed vt duę rationes, quarum vna est magis abstracta & eleuata, quam alia. Secundo respondetur, & fortē melius, quodd viuere respectu gradus intellectualitatis habet se vt formale, quia, vt dictum est, est aliqua ratio magis abstracta abstractione formali. Et ita respectu gradus intellectualitatis habet se vt forma altior & eminentior. Et consequenter se habet vt formale, & vt actus, quia quamuis gradus intellectualitatis sit formale, tamen si comparetur cum gradu vitę abstractioni, habet se vt materiale & potenziale, sicut sæpe diximus, quod forma quęcumque quantumuis actualis sit, relata ad ipsum esse, est potentialis & materialis.

¶ Ad tertium argumentum articuli, quod est difficile, responderetur: negando Antecedens. Et ad primam probationem responderetur, quod D. Augustinus, cum dicit, *quod gradus intellectualitatis est perfectissimus*, intelligatur, si comparetur cum alijs gradibus vitę particularibus & determinatis, non vero, si comparetur cum ente abstracto abstractione formali, vel cum viuere. Est optimum simile, C. Supremus Angelus creatus à Deo est perfectissimus ens creatum, si comparatur cum alijs creaturis productis à Deo in particulari, cæterum si comparatur cum gradu entis in comuni, abstracto abstractione formali, non est perfectior supremus Angelus, sed perfectior est illa ratio entis sic abstracta, nam includit formalissimum & purissimum illius Angeli, & aliquid amplius, Non dissimiliter in nostro proponito, Et ita homo dicitur factus ad imaginem Dei propter gradum intellectualitatis. quoniam est supremus inter omnes gradus particulares. Item dicendum, quod homo dicitur factus ad imaginem Dei per gradum intellectualitatis formaliter, & per gradum vitę & entis virtualiter, & veluti eminenter, tanquā per aliquid altius & eminentius. Nam (vt iam sæpe diximus) gradus vitę & entis abstractus abstractione formali eminentior est & altior, virtualiter & eminentiori modo, continens gradum intellectualitatis. Sit optimum simile. Ad cognoscendum hominem requiritur similitudo hominis, hęc autem similitudo fit per speciem propriam & adæquatam hominis, vel per formam altiore, quę altiori & eleuatori modo continet, quiddid continet species adæquata hominis, & ita Angelus præcipue superior, cognoscit hominem per speciem inadæquatam & eminentiorem, & excedentem, & Deus cognoscit illum per suam essentiam quę est aliquid altius & eminentius, quā species hominis. Ita in proposito, homo dicitur factus ad imaginem Dei per gradum intellectualitatis, vel per altiore & eminentiorem gradum. videlicet, per gradum vitę abstractum abstractione formali, vel per gradum entis, quoniam talis gradus est ratio altior & eminentior, altiori modo continens gradum intellectualitatis. Itaque sicut Caietan. 1. par. quęst. 57. art. 2. dicit, quod species vniuersalis Angelica est similitudo singularis, & repræsentatiua illius excellenter: quia est species excedens, quę non solum repræsentat illum, sed alia: ita gradus superior est gradus inferior excellenter, & continet illum eleuatori modo, quoniam ad plures alios se extendit.

¶ Ad secundam probationem antecedentis rei ponderetur

ponderetur ex dictis, quod operatio intellectualis, per quam Deum videmus; est perfectissima omnium, si comparatur cum omni alia operatione vite in particulari, non vero si comparatur cum operatione vitali abstracta abstractione formali. Nam sicut gradus intellectualitatis est perfectior, comparatus cum omni alio gradu vite in particulari, non tamen cum gradu vite abstracto, ita operatio intellectualis est perfectior, quam omnis alia operatio cuiuscunque vite, in particulari, non tamen si comparatur cum gradu vite, vel operatione vitali in communi. Comparatio enim, qua comparatur vnus gradus vite alteri, est inter vnum veluti partialem, & alium gradum etiam partialem & eiusdem rationis: comparatio vero, qua comparatur cum gradu vite, est comparatio inter vnum gradum veluti partialem, & alium totalem, & alterius ordinis: Quia gradus intellectualitatis est partialis respectu gradus vite in communi. Sit optimum simile. Dicitur Thom. 1. par. q. 60. artic. 5. vbi comparans diuinam entitatem & perfectionem cum perfectione & entitate creata, inquit, *quod diuina entitas & perfectio, cum sit altior & eminentior, est perfectio quedam totalis & vniuersalis, continens omnium rerum entitates & perfectiones eminentissimo, & altissimo modo, bonitas vero & entitas creata est partialis comparata cum illa, ita in proposito.* Considerandum enim est, quod istæ rationes formales istorum graduum, quod sunt vniuersaliores & superiores, magis accedunt in sua abstractione formali ad diuinum esse. Quia etiam ratione colligitur, quod gradus inferior non est comparabilis proprie cum superiori, cum non sint eiusdem rationis, & ea, quæ non sunt eiusdem rationis, comparari non possunt, sicut non comparatur punctum cum linea, quoniam non est eiusdem rationis cum illa, nec Deus cum creatura, propter eandem rationem. Et ita gradus intellectualitatis comparati non possunt cum gradu vite in communi, vel cum gradu entis. Potest tamen vnus gradus vite alteri comparari, cum sint particulares, & veluti eiusdem rationis: & inter utos gradus comparabiles, perfectissimus omnium est gradus intellectualitatis. Et ita intelligitur D. Augustinus, D. Thomas, & Caietanus in locis sæpe citatis. Ad tertiam probationem antecedentis respondetur, quod concludit, quod gradus intellectualitatis est supremus, si comparatur cum alijs gradibus vite particularibus, & veluti partialibus.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod gradus vite est perfectior, quam gradus intellectualitatis. Quoniam (vt iam sæpe diximus) est abstractior abstractione formali. Et ita habet se respectu gradus vite intellectualis, vt formale, gradus vero intellectualitatis se habet vt materiale & potentiale. Rationes vero Diui Thomæ allatæ in argumento solum conuincunt, quod gradus intellectualitatis est perfectissimus omnium graduum, & perfectionum particularium; quoniam inter illos est magis abstractus, non tamen est magis perfectus, comparatus cum gradu vite abstracto. Ille enim habet eandem abstractionem & immaterialitatem cum gradu intellectualitatis & adhuc maiorem, tam gradus ipse intellectualitatis respectu gradus vite, ut veluti materia & potentia, & quidquid est perfectionis & puritatis in inferiori, reperitur purius & altiori modo in superiori. Ad confirmationem respondetur, quod sicut gradus intellectualitatis habet illam infinitatem, ita etiam illam habet gradus vite altiori modo, cum contineat gradum intellectualitatis eminentiori modo.

¶ Ad quintum argumentum articuli respondetur, quod gradus & participatio inferior, vt intelle-

ctualitas respectu superioris, scilicet, respectu ipsius esse vel viuere, non se habet vt actus, nec actuali gradum superiorem, sed potius se habet vt forma inferior, quæ continetur in forma & gradu superiori, eleuatiore modo quantum ad id, quod habet perfectionis & actualitatis. Sicut diximus de diuina essentia, quæ est forma simplicissima & abstractissima, continens perfectiones rerum omnium, non cum illo modo imperfecto, quo sunt determinatæ in proprijs naturis, sed eleuatiore modo: ita forma & gradus inferior est in superiori eleuatiore modo, & non cum illa potentialitate & mixtione imperfectionis, quæ est in inferiori. Sed vt hoc argumentum amplius explicetur, notandum primo, quod gradus inferior, licet perficiat & actuet materiam, quæ iam actiuata est nostro modo intelligendi per gradum

superiorem, quoniam plures gradus & perfectiones participat ipsa materia: & ita respectu materię sic actiuata se habet vt actus, tamen gradus inferior non actuat superiorem, nec se habet respectu illius vt actus, vt diximus in articulo precedenti. Gradus enim inferior determinat superiorem, sicut lex positiua determinat naturalem legem. Et ratione huius determinationis admiscetur aliqua potentialitas in gradu superiori, & aliqua impuritas. Et ita non est tam purus & perfectus gradus inferior, sicut superior. Sicut dictum est, quod quid purius & formalius est esse & ens abstractum abstractione formali, quam esse Angelicum, vel ens Angelicum. Amittit enim aliquid de sua puritate, ratione illius determinationis, & similiter gradus vite abstractus, purior est, quam cum determinatur per gradum intellectualitatis. Secundo notandum, quod quauis genus quid imperfectius sit, quam differentia; nam genus non dicit aliquid abstractum abstractione formali, sed abstractione totali & vniuersali, & ita conceptus generis respectu conceptus differentię non se habet vt forma abstractior, sed potius differentia se habet vt actus, genus vero vt potentia, tamen gradus superior non est imperfectior, nec se habet vt potentia, sed potius vt actus & forma abstractior. Et ita sapientissimus Magister Sotus in Logica, cap. de differentia, in quaestione ibi posita docet, quod aliud est considerare differentiam respectu generis; nam vt sic perfectior est differentia, quia est actualitas, genus vero potentialitas. Aliud vero considerare genus respectu speciei; nam genus respectu speciei habet se vt forma capacior, sicut vna figura cœli capacior est altera: ceterum perfectior est species, quam genus, quia abstractio generis est abstractio totius potentialis. Ceterum gradus superior & vniuersalior est perfectior; nam habet se vt forma capacior, & magis abstracta abstractione formali, & ita simpliciter est perfectior, & per hoc patet ad argumentum.

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod (vt constat ex dictis) gradus intellectualitatis est actualitas & perfectio maxima, si comparatur cum alijs gradibus vite in particulari, ceterum, si comparatur cum gradu vite in communi abstractione abstracta, non est actualitas, sed potius se habet vt materialis determinationis.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod species atoma habet magis de actualitate & perfectione, cum sit magis intentia à natura, si comparatur cum alijs generibus & superioribus potentialibus, & abstractis abstractione totali & vniuersali, ceterum si comparatur cum rationibus superioribus abstractis abstractione formali, non est ita perfecta propter rationem supra dictam. Ex dictis in hoc articulo soluitur decimum argumentum huius quæstionis. Et ex dictis in hoc articulo colligitur

gitor ratio clara & aperta pro conclusione quarta huius quæstionis; nam si viuere est aliquid perfectius, quàm intelligere. ergo multo magis esse est perfectissimum omnium, cum sit actualitas respectu omnium.

¶ Ad vndecimum argumentum huius duodecime quæstionis.

ARTICVLVS XI.

Verum esse sit aliquid perfectius, quàm forma ordinis diuini, cuiusmodi sunt gratia, charitas, &c.

ET videtur vera pars negatiua.

¶ Primo arguitur argumento vndecimo, factum in hac quæstione. Ite formæ sunt supremi & altissimi ordinis, & quædam participationes diuini esse, ergo nihil potest esse perfectius illis. Confirmatur argumentum. Sequitur, quod aliquid creatum distinctum realiter ab ipsa gratia, sit perfectius, simpliciter loquendo, quàm illa. Consequens autem videtur absurdum, ergo. Sequela probatur. Esse gratiæ est aliquid distinctum realiter ab ipsa gratia, cum gratia sit quædam res creata, & in rebus creatis esse distinguitur realiter ab essentia, vt supra diximus, tamen esse est aliquid perfectius, simpliciter loquendo, quàm gratia, ergo. Imò equitur, quod aliquid creatum sit aliquid perfectius simpliciter loquendo, quàm visio Dei quæ reperitur in Beatis. Consequens autem videtur absurdum, cum beatitudo sit perfectissima res, & consistat in visione Dei, ergo. Sequela probatur. Nam esse, quod actuat ipsam visionem, est distinctum realiter ab illa, tamen est aliquid perfectius illa, simpliciter & absolute loquendo.

¶ Secundò arguitur. Gratia, & charitas, & aliæ formæ ordinis diuini & supernaturalis, nihil aliud sunt, quàm quædam participationes speciales & particulares ipsius Dei, vt supra quæst. 4. dictum est, sed in Deo esse non est aliquid perfectius, quàm essentia, vt dicemus in artic. ultimo huius quæstionis. ergo nec in huiusmodi rebus.

¶ Tertio arguitur. In artic. 2. quius quæstionis, in dubio quodam proposito in solutione, ad confirmationem quarti argumenti, definitum est, quod actus charitatis, formaliter loquendo, non est perfectior quàm habitus. Imò secundum probabile sententiam definitum est, quod actus charitatis simpliciter est imperfectior, quàm habitus, ergo esse respectu gratiæ, & aliarum formarum supernaturalium ordinis diuini non habet rationem perfectioris, simpliciter loquendo. Probatur consequentia, Quia, vt definitum est in toto illo articulo, sicut se habet esse respectu essentia, ita se habet actus charitatis respectu habitus; nam licet esse actuat essentiam, ita actus charitatis actuat habitum.

¶ Quarto arguitur. Sicut esse est effectus proprius Dei, proueniens ab ipso Deo, tanquam a causa propria, & veluti particulari, vt supra diximus, ita etiā gratia, & aliæ formæ ordinis diuini & supernaturalis, quod quidem definitum est à nobis supra, quæst. 4. art. 6. ergo non est maioris perfectionis esse in huiusmodi formis, sed esse & essentia in illis sunt æqualis puritatis, actualitatis, & perfectionis. Confirmatur argumentum. Sicut esse gratiæ & aliarum formarum est ordinis supernaturalis, & actualissimæ, & purissimæ, ita etiam gratia & aliæ formæ supernaturales, ergo tantam perfectionem habet gratia, & aliæ huiusmodi formæ, sicut ipsum esse illarum.

¶ In oppositum est. Esse etiam respectu gratiæ

& aliarum formarum supernaturalium ordinis diuini habet se vt actus complens & actiuus ipsam gratiam, & alias formas diuini ordinis, ergo simpliciter est aliquid perfectius.

¶ PRIMA conclusio. Gratia, & charitas, & aliæ formæ supernaturales sunt ordinis rerum, quæ habent æqualem perfectionem cum suo esse. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur. Vt definitum est supra, quæst. 4. artic. 6. præcipue in secunda conclusione, gratia, charitas, & aliæ formæ ordinis diuini & supernaturales, sunt de ordine rerum, quæ sunt suum esse. ergo huiusmodi formæ sunt de ordine rerum, quæ habent æqualem perfectionem cum suo esse; nam id quod est suum esse, æqualis perfectionis est cum suo esse, itaque considerandum est, quod sicut diuina essentia dicit æqualem perfectionem cum suo esse, quoniam est suum esse, & in diuina essentia non est distinctio aliqua, ita etiam gratia & huiusmodi formæ sunt de ordine diuino, & de ordine rerum, quæ sunt suum esse, ac subinde sunt de ordine rerum, quæ habeat æqualem perfectionem cum suo esse.

¶ Secundò probatur hæc conclusio argumentis factis in principio huius articuli, omnia enim illa demonstrant istam conclusionem. Sed explicandum est, quid est, quod itæ formæ sint de ordine rerum, quæ habent æqualem perfectionem cum suo esse, responderetur quod (vt diximus in loco immediate citato) est habere affinitatem & cognationem cum rebus, quæ sunt suum esse, vnde formaliter loquendo, esse & essentia in his rebus sunt euidem actualitatis & perfectionis, cum esse & essentia pertineat ad ordinem actualissimum & purissimum, qualis est ordo rerum diuinarum.

¶ SECUNDA conclusio. Simpliciter & absolute loquendo, esse in huiusmodi formis est aliquid perfectius, quàm ipsæ formæ. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur omnibus argumentis factis in tota hac quæstione, ad probandum, quod esse, simpliciter loquendo, sit aliquid perfectius, quàm essentia. Omnia enim illa idem conuincunt in proposito.

¶ Secundò probatur præcipuo argumento illorum. Esse est perfectissimum omnium, quoniam est actualitas respectu omnium, & omnia comparantur ad ipsum veluti potentia, sed esse respectu harum formarum habet se vt actus complens & terminans & actiuus huiusmodi formas supernaturales, ergo. Minor probatur. Nam cum huiusmodi formæ, quantumuis supernaturales & ordinis diuini, sint creaturæ, debent componi ex actu & potentia, ac subinde esse est actus, & ipsa essentia potentia, & consequenter esse est aliquid perfectius, simpliciter loquendo.

¶ Itaque excogitandum est, quod huiusmodi formæ ordinis diuini propter suam maximam celsitudinem & eminentiam induunt veluti duplicem ordinem rerum, sicut anima rationalis, quæ quidem, propter suam maximam perfectionem est eiusdem ordinis cum Angelis, & pertinet ad gradum intellectualitatis, sicut infimum illius, pertinet etiam ad ordinem rerum corporaliū & materialium, sicut forma hominis: non dissimiliter huiusmodi formæ propter suam maximam perfectionem attingunt ordinem diuinum & diuinam perfectionem. Et ex hac parte pertinent ad ordinem rerum, quæ sunt suum esse, & habent æqualem perfectionem cum suo esse, habent etiam rationem formarum creaturæ. Et secundum istam considerationem esse actuat essentiam in illa, & perficit illam, & complens, ita est aliquid perfectius,

1. conclusio

2. conclusio

alius, simpliciter loquendo, præcipue: nam esse harum formarum, est etiam supernaturale diuini ordinis, ut sit proportio inter potentiam & actum.

¶ Ad argumenta facta in principio, quæ procedunt contra secundam conclusionem, respondetur. Ad primum argumentum articuli, quod est vndecimum quæstionis, respondetur, quod quamuis gratia & aliz huiusmodi formæ sint ordinis supremi, & attingant aliquo modo diuinam perfectionem; nihilominus tamen sunt creaturæ, & ex hac parte in illis distinguitur esse & essentia, & esse habet rationem actus respectu essentiz. Et ita intra illū ordinem diuinum & supremum esse est aliquid perfectius, quā essentia. Ad confirmationem respondetur, quod nō est inconueniens concedere, quod aliquid sit perfectius, quā ipsa essentia gratiæ, vel visionis beatificæ, si distinguamus essentiam ab ipso esse. Cæterum adnotandum est, quod cum dicimus, quod gratia est perfectissimum omnium, & quod in visione beatifica consistit beatitudo (quæ est summum bonū) intelligitur de gratia & visione beatifica, completa & perfecta & actuata per actum essendi.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod ex hoc, quod gratia & aliz huiusmodi formæ sunt participationes Dei, colligitur aperte, quod deficiunt à diuina perfectione: id enim, quod est in aliquo per participationem, non habet tantam perfectionem, sicut in illo, quod habet illud per se, ut patet de luce, quæ excellentiori modo reperitur in Sole, quā in aere. Et ita gratia, & aliz huiusmodi formæ deficiunt à diuina perfectione, & sunt aliquid creatum, in quo esse actuat, & perficit ipsam essentiam.

¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur primò, quod (ut diximus in loco ibi citato) secundum probabiliorē sententiam, actus charitatis, simpliciter loquendo, est perfectior ipso habitu, & ita esse est aliquid perfectius, quā gratia. Secundò respondetur, quod etiam si actus charitatis non esset aliquid perfectius, quā habitus, ut ibidē diximus, secundum probabilem sententiam: nihilominus tamen esse in omni sententia est aliquid perfectius, quā gratia. Ratio differentiz est aperta. Actus. il. charitatis quantum ad substantiam & substratū nō est eiusdem ordinis cū habitu; nam habitus est omnino supernaturalis, actus vero est ab intellectu quantum ad substratum, ut ibi dicitur, cæterum esse gratiæ est omnino eiusdem ordinis cum ipsa gratia, & est omnino supernaturale, & ex alia parte actuat ipsam gratiā, & ita simpliciter est aliquid perfectius.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod illud cōcludit, quod gratia, & aliz formæ sunt eiusdem ordinis cum esse illarum, cæterum intra illum ordinem esse est actualius & perfectius: non. n. est inconueniens, q̄ intra ordinem rerum supernaturalium, vna forma vel actus sit perfectior: habitus. n. charitatis perfectior est, quā habitus fidei, & idem respondetur ad confirmationem. Ex dictis in hoc articulo soluitur aperte vndecimū argumentum eorum, quæ ponuntur in hac quæstione. Itē ex dictis in hoc articulo colligitur ratio pro quarta cōclus. huius quæst. nam si esse habet rationem perfectioris respectu gratiæ & aliarum formarum supernaturalium, ergo multo magis esse est aliquid perfectius, simpliciter loquendo, quā omnes perfectiones ordinis naturalis, siquidem illæ perfectiones nō habent tantam actualitatem & puritatem, sicut gratia & aliz formæ ordinis diuini & supernaturalis.

¶ Ad duodecimum argumentum huius duodecimæ quæstionis

ARTICVLVS XII.

Vtrum intellectus, simpliciter & absolute loquendo, sit perfectior & altior potentia, quā voluntas.

ET idem est de obiecto intellectus, an sit perfectius, quā obiectum voluntatis. Et quamuis ista difficultas videatur esse extra propositum, tamē si recte consideretur, maximē facit ad nostrum intentum, quod quidem apparebit statim. Et videtur vera pars negativa huius quæstionis.

¶ Primò arguitur duodecimo argumento difficili factio in hac quæstione. Illa potentia simpliciter & absolute est nobilior, cuius obiectum simpliciter est magis perfectum & magis in actu, sed obiectū voluntatis est perfectius, & magis in actu, quā obiectū intellectus; nam voluntas fertur in bonum, prout est sub actuali existentia, obiectum vero intellectus abstrahit ab illa, ergo melius est obiectum voluntatis. Probatur consequentia: nam (ut dictum est in tota hac quæstione) esse actualis existentiz est perfectissimum omnium, quæ reperiuntur in rebus creatis. Quod si quis dicat cum Caietan. 1. par. quæst. 82. art. 3. quod ipsum esse dupliciter considerari potest. Vno modo per modum existentiz, & ut exercet officium illius, & ut sic pertinet ad obiectū voluntatis. Alio modo potest considerari per modū quidditatis, & in actu signato; & ut sic pertinet ad obiectum intellectus. Et est aliquid perfectius & abstractius. Contra hanc solutionem arguitur; nam sequitur, quod esse per modum quidditatis consideratum, sit aliquid perfectius, quā consideratum per modum existentiz, ac subinde quidditas erit perfectior, quā existentia, quod est contra omnia dicta in tota hac quæst. ergo.

¶ Secundo arguitur ex doctrina D. Thom. in 1. 2. q. 9. art. 1. vbi D. Thom. docet, quod voluntas mouet omnes potentias & etiam intellectum ad agendum, & imperat illis. Et ratio illius est, quia cū omne agens agat propter finem, principium huius motionis est ex fine. Et inde est, q̄ ars, ad quā pertinet finis, mouet suo imperio artē, ad quā pertinet id, quod est ad finē, sicut gubernatoria ars, imperat nauī factiuræ, ut dicitur 2. Phys. bonū autem in cōi. q̄ habet rationem finis, est obiectum voluntatis. & ideo ex hac parte mouet alias potentias animæ ad suos actus. Vtimur. n. alijs potentijs, cum volumus. Nam fines & perfectiones omnium aliarū potentialiū comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quædā particularia bona, semper autem ars vel potentia, ad quā pertinet finis vniuersalis mouet ad agendum artē vel potētiā, ad quā pertinet finis particularis sub vniuersali comprehenso, &c. Et apponit exemplū, sicut Dux exercitus, qui intendit bonum cōe, scilicet, ordinem totius exercitus, mouet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem vnius aciei. Ex hac doctrina desumitur violentum argumentum in hunc modum. Voluntas imperat intellectui formaliter ex parte obiecti, ordinando obiectum intellectus ad obiectum voluntatis, tanquam medium ad finem, ut constet ex tota hac doctrina. ergo simpliciter & absolute loquendo, voluntas est perfectior potentia. Probatur consequentia. Quoniam potentia, quæ imperat formaliter, perfectior est simpliciter, & constet in habitu charitatis, qui est perfectissimus, quoniam imperat omnibus virtutibus. Confirmatur fortissimē ex eadem doctrina.

¶ y 2 ua.

na. Fines & perfectiones omnium aliarum potentialium, & etiam intellectus comprehenduntur sub obiecto voluntatis, quod est bonum vniuersale, tanquam bona particularia. ergo obiectum voluntatis simpliciter est perfectius; nam est bonum vniuersalius, & magis abstractum, ac subinde voluntas, &c.

¶ Tertiò arguitur fortissimè. Illa potentia simpliciter & absolute perfectior est, quæ secundum naturales actus est perfectior, sed secundum actus naturales perfectior est voluntas quam intellectus. ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam cum utæ potentie pertineant ad ordinem naturæ, secundum id quod habent intra ordinem naturæ, sunt comparandæ. Id enim quod habent per gratiam, est accidentarium. Minor vero probatur. Quia præstantissimus actus naturalis voluntatis, qui versatur circa Deum, perfectior est simpliciter, quam præstantissimus actus intellectus, qui versatur circa Deum, & ratio est aperta ex D. Th. in 1. par. loco citato in primo argumeto; nam amor Dei naturalis tendit in Deum, prout existit à parte rei, intellectus vero Dei terminatur ad Deum, prout est in intellectu: certum autem est, quod Deus nobiliore modo existit in seipso, quam in intellectu creato. ergo amor naturalis Dei simpliciter est præstantior. Et potentie comparandæ sunt secundum perfectissimos actus naturales, ut diximus, perfectissimi vero actus sunt, qui versantur circa Deum, qui est potissimum obiectum.

¶ Quarto arguitur. Illa potentia animæ absolute & simpliciter est præstantior, secundum quam homo magis perficitur: sed homo magis perficitur voluntate, quam intellectu. ergo. Consequentia est bona. Maior est manifesta. Nam potentie animæ ordinantur, tanquam ad finem, ad hominis perfectionem. ergo illa erit perfectior, secundum quam magis perficitur homo. Minor vero probatur, nam per voluntatem homo est dominus suarum actionum, & secundum voluntatem homo dicitur simpliciter bonus vel malus, non vero secundum intellectum. ergo magis perficitur homo voluntate, quam intellectu. Plurima alia argumenta adduci possent, hæc tamen mihi videntur meliora, & difficiliora, & alia facile est reperire in alijs.

¶ In oppositum est. Nobilitas & perfectio potentialium desumitur ex perfectione & nobilitate obiecti, ut est per se notum, sed obiectum intellectus est perfectius & nobilius, simpliciter loquendo, quàm obiectum voluntatis. ergo. Minor probatur. Quia obiectum intellectus est abstractius, scilicet, ens, obiectum vero voluntatis est magis concretum, videlicet, bonum. ergo est perfectius. Quoniam (ut sæpe dictum est in hac quæst.) illud, quod est abstractius per modum formæ, perfectius est.

¶ In hac difficultate sunt duæ oppositæ sententiae. Prima sententia est, quod simpliciter & absolute loquendo, præstantior potentia est voluntas, quàm intellectus. Hanc sententiam tenet Scotus in 4. dist. 49. q. 4. Et illam sequuntur illius discipuli. Secunda sententia est huic opposita, videlicet, quod intellectus simpliciter & absolute loquendo, sit præstantior potentia, quàm voluntas. Hanc sententiam docet D. Thom. multis in locis, in 1. par. quæst. 82. art. 3. de veritate quæst. 22. art. 11. & in 3. d. 27. q. 1. art. 4. Et hanc sententiam sequuntur omnes discipuli D. Thom.

¶ In huius rei expositionem notandum primò, quod quamuis intellectus & voluntas sint potentie realiter distinctæ, non tamen sunt ita distinctæ & separatæ, sicut visus & auditus, sed habent maximam coniunctionem inter se. Isti enim sensus aliquan-

do separantur, non solum secundum actus; ita ut dari possit actus vnius potentie sine actu alterius, verum etiam ipsæ potentie separantur. Cæterum intellectus & voluntas sunt inseparabiles, ita ut actus voluntatis necessario præsupponat actum intellectus, cum nihil sit volitum nisi prius cognitum. Vnde ad perfectionem hominis necessaria est vtrique potentia, & vtriusque potentie actus. Sed difficultas est, an operatio intellectus ordinetur ad voluntatem, sicut ad finem, vel potius operatio voluntatis fuerit à natura instituta ad perficiendam operationem intellectus.

¶ Secundò notandum, quod vnum potest esse altero perfectius & eminentius dupliciter. Vno modo simpliciter. Altero modo secundum quid. Illud est altero eminentius, simpliciter loquendo, quod penes essentialia & intrinseca est perfectius, sicut homo simpliciter est aliquid perfectius, quam leo, per hoc quod est animal rationale. Illud vero dicitur eminentius secundum quid, quod est perfectius per accidentalia & extrinseca. Et isto modo leo est perfectior homine, si comparentur secundum fortitudinem corporalem.

¶ PRIMA conclusio. Simpliciter & absolute loquendo, intellectus est perfectior & eminentior potentia, quàm voluntas. Hanc conclusionem docet D. Thom. in locis supra citatis, & probatur.

¶ Primo probatur conclusio ex doctrina Aristot. 10. Ethic. c. 7. vbi docet, quod intellectus est altissima potentia animæ. ergo.

¶ Secundò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Illa potentia, quæ intimius sequitur ad essentiam, simpliciter & absolute est perfectior, sed intellectus intimius sequitur ad essentiam animæ rationalis. ergo simpliciter est perfectior voluntate. Cò sequentia est bona. Maior est D. Tho. 1. p. q. 77. ar. 7. Et constat ratione. Quoniam potentie sunt propriæ passionibus, inter quas illa præcedit, quæ magis est intrinseca, illa enim est magis intèra. Minor vero probatur. Nam differentia est magis intrinseca rei, sed rationale (quod est differentia hominis) desumitur per ordinem ad intellectum, non per ordinem ad voluntatem. ergo intellectus est magis intimus essentialis, quàm voluntas. Confirmatur argumentum. Voluntas procedit ab anima per intellectum, ut dicunt Thomistæ, 1. par. q. 77. ar. 7. ita quod intellectus habet rationem principij actiui, imò & finalis respectu voluntatis. ergo, simpliciter & absolute loquendo, intellectus est perfectior.

¶ Secunda ratio est. Perfectius est & nobilius habere omnium perfectiones per intrinsecam inhesionem, quam per extrinsecam adhesionem, sed intellectus natus est habere rerum omnium perfectiones per modum inhesionis intrinsecam, intime assimilatur rebus ipsis, voluntas vero per solam adhesionem extrinsecam, & per motum ad res: & ita intellectus trahit res ad se, voluntas vero fertur ad res ad extra. ergo intellectus, simpliciter loquendo, est perfectior, quàm voluntas. Confirmatur. Intellectus est similior diuinitati, quàm voluntas. ergo perfectior. Consequentia est euidens. Antecedens constat. Nā proprium est intellectus, quod præhabeat in se perfectiones rerum, quas cognoscit, quod est proprium diuinitatis, vel est vestigium illius, sed voluntas à rebus, ad quas fertur, perfectionem mutuatur, quod potius est creaturæ. ergo.

¶ Tertia ratio. Quidquid perfectionis habet voluntas, mutuatur ab intellectu, ipse vero intellectus ferè nihil recipit à voluntate. ergo simpliciter loquendo, intellectus est perfectior voluntate. Antecedens constat: quia ab intellectu accipit voluntas excellentissima obiecta, ad quæ mouetur, & ad illa sine

duce

duce intellectu moueri non posset. Item in esse morali rectitudo, & perfectio voluntatis pendet à ratione, & ita tanto melior est voluntas, quanto rationi subdita, ut tradit Philosophus 1. Ethicorum. cap. 3. & D. Augustinus, lib. 1. de libero arbitrio, cap. 8. & sequentibus. Et in patria ultimum finem non assequitur voluntas, nisi oblatum ab intellectu. ergo quidquid præclarum & perfectionis est in voluntate, accipit ab intellectu.

¶ Quarta ratio. Ultima felicitas, ad quam potest homo peruenire, siue per naturam, siue per gratiam, posita est in actione & contemplatione intellectus, sed sine dubio & controversia beatitudo consistit in operatione perfectissime potentie. ergo intellectus, simpliciter loquendo, est perfectissima potentia. Maior quoad primam partem patet ex Philosopho 10. Ethicorum, cap. 8. Quoad secundam vero constat ex illo 1. Ioan. cap. 3. *Similes ei erimus, quoniam videmus eum, sicuti est.* Et probatur amplius hæc veritas in 1. 2. Minor vero est communis conceptio omnium sapientum.

¶ Ultima ratio desumitur ex parte actus intellectus, & ex parte obiecti, ex quibus debet sumi essentialis perfectio, perfectio vero actus ex obiecto desumitur. Unde colligitur primò ratio ex parte obiecti in hunc modum: obiectum intellectus simpliciter & absolute loquendo, est perfectius & eminentius, quam obiectum voluntatis. ergo simpliciter intellectus est perfectior, quam voluntas. Consequentia est euidentis. Nam perfectio potentie maior vel minor desumitur ex obiecto. Antecedens vero probatur. Obiectum enim intellectus est simplicius & abstractius, quam obiectum voluntatis, ergo perfectius; nam (ut sæpe dictum est) illud, quod est simplicius & abstractius, est perfectius. Item, ut docet Caietanus 1. par. quæst. 82. art. 3. abstractio formalis incipit ab exclusionem materie, & ascendit continuo, excludendo potentialitatis gradus, & ita, quanto aliquid fuerit abstractius illo modo, erit perfectius. Antecedens vero probatur. Quia obiectum intellectus est ipsa ratio boni, bonum vero ipsum, est obiectum voluntatis, constat autem, quod ratio simplicior, absolutior, & abstractior est eo, cuius est ratio. quod quidem amplius explicabitur in solutione ad primum argumentum. Confirmatur hæc ratio ex actu. Illa potentia est nobilior simpliciter & essentialiter, cuius actus est purior, & magis a potentialitate & materia elongatus: sed actus intellectus est purior, & magis a materia elongatus, ergo simpliciter est perfectior intellectus. Maior probatur. Dignitas enim operationum animæ desumitur penes hoc, quod magis excedunt operationes formarum, quæ sunt immerse materie. Minor probatur. Operatio intellectus est simplicissima, attingens rerum essentias, non contractas à aliquo uertum modum, voluntas vero tendit in res sub determinato modo existendi. ergo purior est operatio intellectus, quam operatio voluntatis.

2. conclusio

¶ SECUNDA conclusio. Voluntas est perfectior intellectu, secundum quid, & quantum ad accidentalia. Hanc conclusionem docet expressè D. Thom. in locis citatis, & præcipue in 1. par. & in quæstione illa de veritate, & illam docent omnes discipuli D. Thom. Et hanc conclusionem probant argumenta facta in principio, præcipue secundum & tertium. Nam voluntas imperat intellectui, & mouet illum efficienter ad proprium actum. Item actus voluntatis in ordine ad Deum in hac vita, perfectior est, quam actus intellectus: quod explicabitur infra in solutione ad primum & secundum, & tertium argumentum. ergo. Confirmantur omnia illa argumenta. Illud, quod est liberum sui, nobil-

bilius est eo quod non est liberum, saltem secundum quid, sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi, voluntas autem est libera, cum cogi non possit. ergo voluntas secundum quid nobilior est intellectu. Et alias excellentias habet voluntas supra intellectum, de quibus postea.

¶ Ad argumenta facta in principio articuli respondetur. Ad primum argumentum, quod est duodecimum huius quæstionis responderetur, quod ibi optimè dictum est, quod esse dupliciter sumi potest, scilicet, in actu exercito ipsius existentie & ut actu exercet rationem existentie, & actualitatis. Alio modo veluti in actu signato, & per modum quidditatis, & ut actu non exercet rationem existentie. Sicut dicere solemus de relatione, quod potest considerari, ut exercet officium relationis, & ut est in actu exercito, alio modo in actu signato. Igitur docet Caietanus in loco citato in argumento, quod si consideretur existentia, ut exercet existentiam, est magis concreta, & concernit magis potentiam. Et addit supra seipsam consideratam per modum quidditatis, & in actu signato potentialitatem: itaque existentia in actu exercito potest comparari cum essentia, & secundum istam considerationem perfectior est existentia. Potest etiam comparari sibi ipsi, ut abstrahit ab exercito existentie, & consideratur in actu signato, & sic est imperfectior seipsa secundum abstractionem rationem. Est autem obiectum intellectus, ut consideratur in abstractione, & veluti in actu signato: est vero obiectum voluntatis, ut exercet officium existentie. Et ita obiectum intellectus est perfectius, simpliciter loquendo, & abstractius. Ad cuius expositionem, adnotat Caietanus primò, quod in qualibet re sunt duo, quidditas, & existentia. Inter hæc autem hæc est differentia, quod quidditas est ratio rei quod intelligatur, existere autem quod appetatur. Experiencia enim constat, quod finitas non minus intelligitur si non est, quam si est. Nullus tamen appetit finitatem, nisi ut sit, aut quia est. In ransum autem, est proprium existentie appeti, & quidditatis intelligi, ut ipsa existentia non qualitercunque, sed in actu exercito, in re vel in spe, sit ratio appetibilis ut sic, ita ut nullus essentiam aliquam, vel perfectionem desideret, nisi ut sit, aut quia est in actu exercito. Essentia vero & quidditas ita est ratio rei, ut intelligatur, ut ipsum existeret intelligat intellectus, ut habet rationem quidditatis, & ut induit rationem illius. Quia, ut intelligitur, abstrahit ab exercito existentie, & consideratur ut abstrahit ab omnibus istis.

¶ Secundo notandum, quod inter esse, ut exercet officium proprium, & seipsum consideratum in actu signato per modum quidditatis, est differentia: quia si consideretur per modum quidditatis, habet maiorem abstractionem, & non est ita concreta, nec concernit tantam potentialitatem. Et ideo ut sic est perfectius. At vero si consideretur, ut exercet officium existentie, est magis concretum & minus simplex, & minus abstractum. Sicut relatio, si consideretur, ut exercet officium relationis, est magis determinata & concreta seipsa, ut consideratur in actu signato.

¶ Et ita respondetur ad argumentum, quod obiectum voluntatis supra obiectum intellectus addit exercitium existentie, & non abstrahit ab illo. Et ita obiectum voluntatis est magis potentiale & determinatum, quam obiectum intellectus, quod abstrahit ab exercito existentie.

¶ Et ad replicam, quæ habet difficultatem responderetur, quod esse per modum quidditatis aliud est, quam esse consideratum in actu signato, abstrahendo ab exercito existentie, quoniam quid-

Y y 3 ditas

estas considerari potest sine existentia.

¶ Vnde ad duodecimum argumentum articuli respondetur, quod sine dubio intellectus est perfectior potentia, quam voluntas. Quoniam obiectum intellectus etiam dicit esse per modum quidditatis, & in actu signato, obiectum vero voluntatis dicit esse in actu exercito, & magis concretè & determinatè. Ex hoc autem non colligitur, quod esse sit aliquid imperfectius, quam essentia, sed quod esse in exercitio consideratur ut magis concretum, & non ita abstractum.

¶ Ad secundum argumentum articuli, quod est difficile, dico primum, quod quamuis voluntas efficienter moueat intellectum, imperando, non ideo voluntas simpliciter est perfectior. Nam etiam nauis efficienter mouet gubernatorem, tamen gubernator simpliciter est perfectior, quia mouet nauim excellentiori modo, scilicet, dirigendo illam. Ita etiam intellectus mouet voluntatem, dirigendo ipsam, & illuminando: quod quidem docet D. Thom. in loco citato in argumento. Nam ait, *quod intellectus mouet voluntatem, proponendo obiectum*, & idem docet 1. par. quæst. 82. artic. 4. & de veritate, quæst. 22. artic. 11. Dico secundò, quod non est inconueniens, quod potentia inferior, qualis est voluntas, imperet superiori, scilicet, intellectui, non quidem formaliter ex parte obiecti, sed materialiter ex parte subiecti, quoniam bonum subiecti est vniuersalius, quam bonum vnius potentie, quantumuis illa potentia sit excellens. Sit optimum exemplum Caietani in 2. 2. quæst. 33. art. 1. vbi dicit, quod actus superioris virtutis formaliter sumptus non imperatur ab inferiori virtute, sed potius è contra, quia imperanti respondet vltior finis, superioris autem semper est vltior finis: materialiter autem sumptus actus superioris virtutis potest imperari ab inferiori virtute, quia finis inferioris virtutis est vltior respectu actus materialiter sumpti. Et isto modo docet D. Thom. in illo loco, *quod actus misericordia potest imperari à penitentia*. Nò dissimiliter in potentijs. Cæterum hoc dictum non videtur soluere difficultatem. Nam argumentum videtur conuincere, quod voluntas imperet intellectui formaliter ex parte obiecti, & non solum ex parte subiecti, ac subinde videtur conuincere, quod simpliciter sit perfectior voluntas. Dico tertio, quod voluntas & intellectus habent se, sicut excedens & excessum, quamuis intellectus simpliciter excedat voluntatem, & ita ex ea parte, qua voluntas excedit intellectum, potest illi imperare, & mouere effectiue. Sit optimum simile, quia, ut docet Caietan. in 2. 2. quæst. 81. art. 8. religio & iustitia legalis habent se, sicut excedens & excessum; & quamuis in sententia illius simpliciter excedat iustitia legalis, mea tamen sententia è contra res se habet; nihilominus tamen iustitia legalis, quæ respicit bonum commune, sub quo comprehenditur illud bonum particulare, quod est religionis obiectum, imperat religioni, quoniam iustitia legalis excedit secundum quid. Non dissimiliter in nostro proposito voluntas imperat intellectui, quoniam voluntas respicit bonum vniuersale & commune, sub quo comprehenditur bonum intellectus. & eius obiectum consideratum in ratione boni, quamuis intellectus simpliciter excedat. Et hæc videtur esse legitima solutio, præcipue, quoniam excessus intellectus supra voluntatem non est ita magnus; nam voluntas maximam coniunctionem & affinitatem habet cum intellectu, & cōueniunt in immaterialitate & vniuersalitate. Ex dicto patet ad confirmationem.

Dubium ¶ Ad tertium argumentum articuli dubium est, an operatio voluntatis circa Deum vniuersaliter

fit præferenda cognitioni intellectus. In qua quidè re duo sunt certa. Primum, quod in via D. Thomæ, visio patriæ simpliciter est perfectior, quam dilectio beatifica. Nam in illa consistit essentialis beatitudo, ut docet D. Thom. in 1. 2. quæst. 3. art. 8. Intellectus enim non medio aliquo, sed sicuti est, Deum videt, sicut & voluntas amat ipsum, & adhuc seruatur nobilitas intellectualis operationis, qua naturaliter intellectus superat voluntatem. Secundum est, quod si loquamur de viatore secundum statum gratiæ, actus charitatis est essentialiter perfectior quacunque cognitione intellectus, ut docet Diuus Thomas in 2. 2. quæst. 23. præcipue artic. 6. vbi docet, *quod charitas est excellentissima virtutum*. Et in solutione ad primum, vbi dicit, loquens de actu charitatis, quod operatio intellectus completur secundum quod intellectus est in intelligente. Et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio vero voluntatis, & cuiuslibet virtutis appetitiue perficitur ex inclinatione appetentis ad rem, sicut ad terminum. Ideo dignitas operationis appetitiue attenditur secundum rem, quæ est obiectum operationis, ea autem, quæ sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima, quam in seipsis, quia vnumquodque est in aliquo per modum eius, in quo est, ut habetur in libro de causis: quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quam sint in anima, & ideo eorum, quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio, quam dilectio; propter quod Philosophus septimo Ethicorum, prætulit virtutes intellectuales moralibus, sed eorum, quæ sunt supra nos, & præcipue dilectio Dei, cognitioni præfertur, & ideo charitas excellentior est fide. Et idem dicit in multis alijs locis. Tota autem difficultas est, an inter naturalia opera, quæ ab his procedunt potentius, erga Deum sit præferendus amor. Et à parte affirmatiua videtur conuincere ratio D. Thom. adducta, quia amor Dei naturalis tendit in Deum prout existit, certum est autem, quod existit nobiliori modo in se ipso, quam obijciatur intellectui, ergo simpliciter est præstantior amor naturalis ad Deum. Et D. Tho. in 1. 2. quæst. 82. art. 3. circa finem corporis id dicit expressè, & in illa disputata citata.

¶ Cæterum pro parte negatiua est argumentum tertium factum. Quoniam videtur sequi, quod intellectus sit, simpliciter loquendo, imperfectior potentia, quam voluntas; nam potentie comparandæ sunt secundum actus naturales, & ita si voluntas secundum actus naturales perfectissimos circa Deum excedit, simpliciter excedit. Ad hoc dubium dici potest primò, quod amor naturalis est imperfectior cognitione, nam propter infirmitatem lapsæ nature etiam quod imperfectè cognoscit intellectus, ægre & tarde sequitur affectus, maxime circa dilectionem Dei, quæ comprehendit impletionem naturalem mandatorum naturalium. Id vero sine gratia est impossibile, verum hæc solutio non satisfacit, quoniam quamuis præ naturæ infirmitate sit difficilis iste amor, tamen naturæ intellectuali secundum se est maxime consentaneus, & ita in Angelis, in quibus nulla est appetitus repugnantia, locum habet ista quæstio, ideo dico secundo, quod quamuis amor naturalis sit simpliciter præferendus naturali cognitioni Dei, adhuc tamen semper intellectus est excellentior, simpliciter loquendo, quoniam à toto genere nobilior est intelligere verum, quam amare bonum. Quod vero propter eminentiam obiecti, & imperfectionem potentie intellectiue, aliquando imperfectior sit operatio alicuius intellectus, quam voluntatis, non tollit naturalem excellentiam. Est simile, quamuis noctua splendidissimum lumen im-

perfectius videat, quam audiat sonum, adhuc tamen visiva potentia secundum se nobilior est auditu: Ad hunc modum licet intellectus noster modò imperfectius cognoscat, quam voluntas amet, hoc accidit circa particulare obiectum, & in præsentis itatu, salva essentiali dignitate. Dico tertio cum Caietano, in 2.2. quæst. 23. art. 6. ad primum, quod perfectior est, simpliciter loquendo, cognitio Dei, quæ dicitur sapientia naturalis, quam dilectio naturalis Dei. Hæc sententia probabilis est, de qua vide Caietanum ibi. Et secundum istam sententiam facillimè soluitur tertium argumentum, dicendo, quod non omnis actus voluntatis naturalis circa Deum sit perfectior omni actu intellectus.

¶ Ad quartum argumentum articuli respondetur, quod multo melior est homo per intellectum, quam per voluntatem; nam per voluntatem est homo bonus, quasi dispositus ad consequendum finem: ad beatitudinem enim requiritur rectitudo voluntatis, per intellectum vero est homo bonus, quasi formaliter, assequens ipsam felicitatem. Unde in actu intellectus consistit beatitudo: rursus ipsa rectitudo & bonitas moralis, quæ formaliter videtur esse in voluntate, nobiliori modo est in intellectu, scilicet, tanquam in regula & exemplari, cuius participatione voluntas fit bona, cum ei subijcitur. Unde Dionysius cap. 4. de divinis nominibus, dicit, quod bonum hominis est secundum rationem esse, quod vero obijcitur de libertate, dicendum est, quod potissima libertas voluntatis originem habet ab intellectu. Ex dictis in hoc articulo colligitur aperte solutio duodecimi argumenti huius quæstionis, præcipuè ex solutione ad primum huius articuli.

¶ Ad decimum tertium argumentum huius quæstionis duodecimæ.

ARTICVLVS XIII.

Vtrum esse sit ita perfectum, ut nemo possit appetere non esse.

Ad decimam tertiam argumentum quæstionis.

HÆC quæstio est grauissima, & difficillima, & ponitur ad explicandam consummatam & perfectam perfectionem ipsius esse: itaque dubium est, an esse de se habeat tantam perfectionem, ut nullam habeat rationem mali, ratione cuius possit esse fuga respectu illius. Et videtur, quod esse non sit ita perfectum, ut nemo possit appetere non esse, sed re vera possit aliquis desiderare non esse.

¶ Primo arguitur argumentum tertio decimo falso. Quoniam demones & dan. nati desiderant non esse, quod quidem constat ex locis Sacre scripturæ, quæ itatim adducuntur, ergo.

¶ Confirmatur hoc argumentum ex Sacris literis, in quibus aperte significatur, quod simpliciter loquendo, sit præstantius non esse, quam infelicitate esse & vivere. Primus locus, vbi hoc explicatur, habetur Iob cap. 3. vbi longa oratione hoc explicat, dicens: *Pereat dies, in qua natus sum, & nox, in qua dictum est, Conceptus est homo, dies ille vertatur in tenebras, &c.* Et infra: *Quare non in vulva mortuus sum, egressus ex utero non statim perij?* vbi Sanctissimus Iob maximum desiderium explicat ipsius non esse. Similia verba habentur Hieremias cap. 20. cum dicit: *Maledicta dies, in qua natus sum.* Secundus locus Sacre scripturæ, vbi hoc apertissime dicitur, habetur Ecclesiasticus c. 4. vbi Sapiens videns calumnias & mala, quæ sub Sole geruntur, inquit: *Et laudavi magis mortuos, quam viuentes, & feliciterem, utroque iudicavi, qui nec dum natus est, nec vidit mala,*

qua sub Sole fiunt. Tertius locus est Eccl. cap. 2. 1. *Modicum plora super mortuum, quia requiescit: Vbi mortem, & non esse, vocat requiem, & bonum: & cap. 30. Melior est mors, quam vita amara.* Quartus locus est Matth. cap. 26. vbi loquens diuina Sapientia Christus de Iuda proditore, inquit: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille.* Et idem habetur Marci 14. Quintus locus est 2. Corin. cap. 1. vbi Paulus grauatus & oppressus tribulatione maxima, explicat tedium vitæ, & ipsius esse, dicens: *Non enim volumus ignorare vos (Fratres) de tribulatione nostra, quæ facta est in Asia, quoniam super modum grauati sumus, supra virtutem, ita ut tederet nos etiam vivere.* Sextus locus est Apoc. cap. 6. vbi explicatur desiderium mortis, & ipsius non esse, cum dicitur de hominibus, qui ei sunt in die iudicii. *Abfconderunt se in speluncis, & in petris montium, & dicunt montibus & petris, cadite super nos, &c.* Et hæc verba sunt desumpta ex Propheta Osea, cap. 10. & ex Luca Evangelista cap. 23. Vltimus locus est Apoc. cap. 9. vbi expresse explicatur desiderium mortis cum dicitur: *Et in diebus illis quærent homines mortem, & non inuenient eam, & desiderabunt mori, & fugiet mors ab eis.* In illo verbo (quærent homines mortem, id est, ipsum non esse) explicatur maximum desiderium coniunctum cum inquisitione, & postea clarè ponitur desiderium mortis, ergo esse, ut constat ex Sacris literis, non est tantæ perfectionis, quod non possit homo, vel Angelus appetere non esse.

¶ Secundò arguitur ex locis Sanctorum, qui quidem idem asserunt. In primis hoc asserit Diuus Hieronymus tomo 7. super cap. 4. Eccl. in illis verbis citatis in argumento præcedenti, vbi sic ait: *Hoc autem dicit, non quod, qui nec dum natus est, antequam nascatur, sit, & in eo felicius sit, quia nec dum corpore prægrauatus est, sed quod melius sit omnino non esse, nec sensum habere substantiæ, quam infelicitate vel esse, vel vivere. Quomodo & de Iuda Dominus loquitur, futura eius tormenta significans: Melius erat non nasci homini illi, quod melius ei fuerit omnino non esse, quam æternos cruciatus perpetui. Et tomo 9. super cap. 26. Matthæi, explicans verba illa de Iuda, dicit: Non ideo putandus est ante fuisse, quam nasceretur, quia nulli possit bene esse, nisi ei qui fuerit, sed simpliciter dictum est, multo melius esse non subsistere, quam male subsistere. Et tomo 5. explicans illa verba Hieremias 20. Maledicta dies, &c. inquit Huic testimonio coaptamus quod, scilicet, melius sit non esse, quam vivere in suppliciis, iuxta illud, quod scriptum est Ecclesiastici 2. Modicum plora super mortuum, quia requiescit. Et cap. 30. Melior est mors, quam vita amara. Et iterum Iob cap. 3. Quare misero data est lux, &c. Et in Evangelio simpliciter dictum est: Melius fuerat ei, &c. non quod sit, qui natus non fuerat, sed quod melius sit, non esse, quam male esse. Aliud est enim omnino non esse, aliud, cum sit, absque ulla intermissione cruciari. Vide ibi Hieronymum plura loquentem, & optima ad hoc propositum. Idem docet D. Augustinus tomo 3. in quibusdam sententiis ex ipso decerptis, sententia 11. vbi sic ait. *Nonnunquam multi sunt, qui ad non esse tendunt. Peculiariter tamen tomo 10. sermone 26. de murmuratione, & detractioe, & poenis damnatorum, hoc docet, dicens in explicationem illius: Melius ei fuisset, &c. Quare (fratres mei) melius fuisset, nisi quia melius fuisset non esse, quam male esse? Nunquid melius carere esse, quam esse, & perpetuo cruciari? Nam non esse cui possit obesse, ignoro: sed habere esse, & perpetuo cruciari, quid aliud est, quam mortem sine morte semper habere. Verum & indubitanter vobis (fratres mei) dicere audeo. Melius est non esse,**

Hieronym.

August.

esse, quam cum esse perpetuo affligi, vel aternaliter cruciari. Et paulo inferius dicit: *Melius ei fuisset, si maius, &c. Quare illi melius fuisset, nisi quia melius est omni esse carere, quam in inferno iacere.*

¶ Tertiò arguitur fortissima ratione. Esse creatum coniunctum priuationi debitarum perfectionum, quod est esse in zernis & maximis tristitijs, & malicia siue miseria, est malum, simpliciter & absolute loquendo, quamuis secundum quid sit bonum, ergo simpliciter & absolute tale esse sit coniunctum, est detestabile, & possumus illud odio prosequi. Cò sequentia est bona. Quoniam in tantum aliquid habet rationem appetibilis, in quantum habet ratione boni, & in tantum aliquid est odibile & detestabile, in quantum habet rationem mali. Et ita dicit D. Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, lectione 4. *Et si existentia pulchrum & bonum desiderant, & omnia, quacunque faciunt, propter hoc, quod videtur bonum, faciunt. Et omnium existentium intentio principium habet & finem bonum: nihil enim ad mali naturam respiciens facit.* Quod etiam docet Diu. Thom. 1. 2. quæst. 3. artic. 1. ex Diuo Dionysio in loco citato, & tertio contra gent. cap. 24. Antecedens probatur ex D. Thom. 1. par. quæst. 5. artic. 1. Et de veritat. quæst. 11. artic. 5. & quæst. 22. artic. 1. ad septimum, ubi dicit, *quod est maxima differentia inter esse & bonum: nam aliquid dicitur esse ens absolute & simpliciter propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur simpliciter esse.* Vnde, cum generatio fit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter, cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid. Et simile est de corruptione, per quam esse amittitur: de bono autem e conuerso dicit. Nam secundum substantialem bonitatem, & secundum substantiale esse, dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem bonitatem dicitur bonum simpliciter. Vnde hominem inuitum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo: hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum. Ratio vero huius differentie est, quoniam vnumquodque dicitur esse ens, in quantum absolute consideratur, bonum vero secundum respectum ad alia, in se ipso autem aliquid perficitur, ut subsistat per essentialia principia, sed ut debito modo se habeat ad omnia, quæ sunt extra ipsam, non perficitur, nisi mediantibus accidentibus superadditis essentialibus. Vnde absolute bonitatem non obtinet, nisi secundum quod completum est secundum substantialem, & secundum accidentalia principia. ergo esse creatum coniunctum priuationi debitarum perfectionum, simpliciter & absolute malum est, quamuis secundum quid sit bonum.

¶ Quarto arguitur ratione etiam optima. Esse, quod habent damnati in inferno, habet adiunctam priuationem maximi boni. ergo est maximum malum, ac subinde est maxime detestabile & odibile. Antecedens est notum. Nam esse, quod habent damnati, non solum habet annexam priuationem alicuius boni creati, ratione poenæ adiunctæ, sed etiam habent esse priuatum bono infinito & diuino, ratione culpæ adiunctæ. Et ita D. Thom. 1. par. quæst. 48. artic. 6. in secunda ratione dicit. *Malum poenæ priuat bonum creature, siue accipiat bonum creature aliquid creatum, sicut cæcitas priuat visum, siue sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis diuinæ, tollitur creatura bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprio bono increato.* Itaque tale esse est priuatum bono diuino, & quatenus habet annexam poenam damni, & quatenus habet adiunctum malum culpæ. Prima vero consequentia

probat. Vt enim docet D. August. tom. 3. lib. vnic. in Enchiridiō ad Laurentium. Nullum est, quod dicitur malum, si nullum sit bonum: sed bonum omni malo carens integrum bonum est, cui vero inest malum vitiatum, vel vitiosum bonum est, nec malum vnquam potest esse vllum, ubi bonum est nullum. Et idem dicit Diuus Thomas quæst. citata, art. 4. *Ad hoc, quod sit simpliciter malum, satis est, quod habeas maximam priuationem boni, quamuis ibi reperiat aliquid bonum.*

¶ Secunda vero consequentia probatur. Si simpliciter est malum, ergo est odibile & detestabile; nam obiectum odij & detestationis est malum. Confirmatur primò argumentum & explicatur. Quoniam, ut dicunt Diuus Augustinus, & D. Thomas in loco citato, malum purum & sine admixtione alicuius boni non potest dari, imò hoc dicit longè melius Diuus Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, lectione 16. secundum diuisionem D. Thomæ, cum ait: *Quod autem secundum omnem modum bono priuatum est, nusquam, nullo modo nec erat, nec est, nec erit, nec esse potest, quod quidem explicat ibi D. Dionysius exemplo. Vide in illo. Et infra dicit. Quod est enim omnino expecti boni, nec existens est, nec in existentibus, &c. Voluntas vero refugit malum, & illud prosequitur odio.* Tunc sic: Esse damnatorum habet maximam rationem mali adiunctam, liquidem caret omnibus ferè bonis creatis, & priuatum est bono increato, & non habet aliquid admixtum de bono, nisi minimum, quod habere potest, quod est esse; nam si tolleretur esse, non esset malum. ergo illud esse coniunctum his priuationibus, & cum admixtione maximi mali, quod reperiri potest, est maxime detestabile, & odibile, ac subinde potest quis desiderare non esse.

¶ Confirmatur secundò. Hac ratione illud esse coniunctum cum illis priuationibus supra dictis in Sacris literis, & Sanctus significatur summum malum, & summa infelicitas, quæ excogitari potest, & ita damnati vocantur miseri & infelices. Vnde D. August. tom. 5. lib. 10. de ciuitate Dei, cap. 16. inquit. *illa namque visio Dei tante pulchritudinis visio est, & tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet alijs bonis præditum, atque abundantem non dubitet Plotinus infelicissimum dicere.* ergo tale esse possumus fugere, sicut fugimus à summo malo & à summa infelicitate & miseria, & sicut fugimus ab ipsa morte. Ideo enim significatur in Sacris literis illa infelicitas nomine mortis. De quo vide Augustin. tom. 5. lib. 13. de ciuitate Dei, cap. 2.

¶ Quintò arguitur. Deus odio prosequitur esse, quod habent damnati in inferno, ut coniunctum est cum culpæ, & auersione ab ipso Deo. ergo potest odio prosequi ab ipso damnato, & consequenter fugere ab illo, odium enim est fuga. Antecedens aſſertur à Sapiente, Sapientia cap. 14. ubi Sapiens loquens de omnibus peccatoribus, & auersis à Deo, inquit. *Similiter autem odio sunt Deo impius & impietas eius, ubi explicat odium diuinum, non solum erga peccatum, sed etiam erga peccatorem.* Et Malachiæ cap. 1. explicatur hoc odium diuinum respectu damnatorum, cum dicitur: *Succubuntur termini impietatis, & populus, cui inuitus est Dominus usque in æternum, sunt enim obiectum diuinæ iræ.* Consequentia vero probatur. Nam cum diuina voluntas sit prima regula, & mensura omnium, illud habet rationem mali simpliciter, quod odio prosequitur, ac subinde odibile erit respectu cuiuscunque voluntatis. Voluntas enim creata nihil aliud est, quam participatio quædam voluntatis diuinæ. Nihil enim odit Deus, nisi sub ratione mali, cum eius voluntas tendat in bonum.

¶ Sextò

¶ Sexto arguitur. Sancti eleuati per gratiam & diuinum amorem, desiderant mortem, & non esse. ergo non est naturalis inclinatio in hominibus ad esse. Consequentia est euidens. Quia gratia non destruit naturam, & eius naturalem inclinationem, sed potius perficit, nec etiam aduersatur naturali inclinationi: at si naturali inclinatione refugerent omnes mortem, & non esse, & naturaliter deiderarent esse, & vitam: per gratiam & diuinum amorem non appeterent mortem, & non esse. ergo. Antecedens probatur. Multi enim Sancti diuina caritate accenti desiderabant mori, ut constat ex illo D. Pauli ad Phil. cap. primo. *Desiderium habens diffusius, & esse cum Christo.*

¶ Confirmatur argumentum. Omnes homines naturali desiderio desiderant beatitudinem perfectam, sed ad consequendam perfectam beatitudinem medium necessarium est mors, & non esse. Ut enim docet D. Thom. 1. 2. quæst. 5. artic. 3. non possumus habere perfectam beatitudinem in hac vita. ergo naturali desiderio desideramus mortem, & non esse. Probatur consequentia. Qui efficaciter desiderat finem, eodem appetitu desiderat medium necessarium ad finem.

¶ In oppositum est primo. Quoniam in Sacris literis non esse significatur maximum malum, & esse significatur maximum bonum, ita ut esse dicatur ipsa felicitas in Sacris literis. ergo nullus potest appetere non esse, cum sit summum malum, nec potest fugere ad esse, cum sit maxima felicitas. Consequentia est euidens. Antecedens vero probatur ex locis Sacre scripturæ. Ecclesiastici 22. dicitur. *Supra mortuum plora.* Et reddens rationem huius plorationis lubdit. *Defecit enim lux eius, id est, esset eius, quod quidem esse significatur nomine lucis duplici ratione. Prima ratio est. Ut enim dicit Augustinus super Psalm. 7. circa finem, esse ad lucem pertinet, non esse ad tenebras. Secunda ratio est. Quia ut est regula D. Hieronymi Esaiæ, cap. 13. Scriptura diuina ad significandam felicitatem uitæ nominibus lucis. Ad significandam vero maximam miseriam, uitæ nominibus obscuritatis.* Et huius rei rationem adhibet Adamus super caput citatū Esaiæ. *Nam lætitia affectus Sol clarius splendescere uidetur, & qui merore animi tabescunt, omnia illis obscura apparent. Humor namque ille, quo cor, siue cerebrum tristitia affectum perfunditur, ater quoque est.* Et huius regulæ sunt innumera exempla in Sacris literis. Est tamen locus insignis Esther. cap. 8. *Quia dum Mardocheus præualuit contra Aman, qui maximas calamitates Iudæis inferebat, ad significandam maximam felicitatem Iudæorum, dicit Scriptura. Iudæis autem noua lux oriri visa est.* Et Michæ 7. dicitur. *Cum sedero in tenebris, id est, in maximis ærumnis & miserijs, & in maxima infelicitate, Dominus lux mea est, id est, mea felicitas.* Igitur Sapiens ipsum esse vocat lucem, ad significandum, quod esse sit maximum bonum, & maxima felicitas. Et ita dicit, *quod defecit lux mortuo, id est, esse & uita, quæ sunt maxima bona.*

¶ Secundo arguitur ex dictis Sactorum, qui hoc ipsum significant. In primis D. Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, lectione 16. inquit. *Omnia existentia in quantum sunt, & bona sunt, & ex bono, in quantum autem priuata sunt bono, nec bona, nec existentia sunt, & hoc profertur tota illa lectio.* Vnde colligitur aperte, quod omnis res in quantum est, non habet rationem mali, sed boni, ac subinde nulla res potest appetere non esse, nam uoluntas naturaliter fertur in bonum, cum igitur esse habeat semper rationem boni, consequens est, quod non esse, ut licet, nunquam appeti possit. Et idem D. Dio-

nysius lectione 19. de dæmonibus & damnatis inquit. *Et non omnino expertes boni sui, quod sunt, uiuunt & intelligunt, &c.* Et ita item. *Quare quod sunt, & ex bono sunt, & boni, & bonum, & pulchrum desiderant, esse, & uiuere, & intelligere, quæ sunt existentia, desiderantes.* Vide ibi D. Thomam. D. Augustinus como 1. lib. 3. de libero arbitrio. cap. 7. inquit. *Considera igitur in quantum potest, quam magnum bonum sit, ipsum esse, quod & beati & miseri volunt.* Et cap. 8. inquit. *Illud, uide, quam absurdi & inconuenienter dicatur, mallem non esse, quam miser esse.* Qui enim dicit, *Mallem hoc, quam illud, eligis aliquid, non esse autem non est aliquid, sed nihil, & ideo nullo pacto potes recte eligere, quando quid eligas, non est, &c.* Et infra. *Quod autem non est, melius esse non potest.* Et tomo quinto, lib. 11. de ciuitate Dei, cap. 27. terè per totum, idem docet, & ita incipit. *Ita uero vi quadam naturali ipsum esse iocundum est, ut non ob aliud & hi qui miseri sunt, nolunt interire.* Et cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferrè uolunt. Illis etiam, qui & sibi miserrimi apparent, & planè sunt, & non solum a sapientibus, quoniam stulti, uerum etiam ab his, qui se beatos putant, miserrimi iudicantur, quia pauperes atque mendaci sunt, si quis immortalitatem daret, quæ nec ipsa miseria moreretur, proposito sibi, quod sit in eadem miseria semper esse nolent, nulli & nunquam essent futuri, sed omni modo perituri, profecto exultarent lætitia. Et sic semper eligerent esse, quam omnino non esse: huius reuersionis est notissimus sensus eorum. Vnde enim & mori metuunt, & malum in illa ærumna uiuere, quam eam morte finire, nisi quia satis apparet, quam refugiat natura non esse. Atque ideo cum se nouerint esse morituros, pro magno ducunt beneficio sibi hanc impendi misericordiam, ut aliquanto productius in eadem miseria uiuant, tardiusque moriantur. Et infra. *Quid animalia, etiam irrationalia, quibus datum non est ista excogitare, ab immensis Draconibus usque ad exiguos uermiculos? Nonne se esse uelle, atque ob hoc interitum fugere omnibus, quibus posunt, motibus indicant? Uide ibi plura.* Ex quibus omnibus constat, quod Augustinus sensit, quod nulla creatura potest desiderare non esse, sed omnia appetunt ipsum esse.

D ¶ Tertio arguitur autoritate D. Thomæ. Angelicus enim Doctor in 1. par. quæst. 63. artic. 3. docet, quod Angelus non peccauit appetendo esse, ut Deus per equiparantiam, & probat tali ratione. Nam etiam dato, quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium, est enim unicusque naturale desiderium ad conseruandum suum esse, quod non conseruaretur, si transmutaretur in alteram naturam, & idem docet quæst. 16. de dæmonibus, art. 3. ergo contra naturale desiderium creaturæ est non esse, ac subinde nullà creatura potest appetere non esse. Et tertio contra gentes, cap. 19. intendens probare, quod omnia intendunt assimilari Deo, probat tali ratione. Nam in omnibus rebus euidenter apparet, quod esse appetunt naturaliter. Vnde & si qua corrumpi possunt, naturaliter corruptentibus resistunt, & tendunt illuc, ubi conseruantur, sicut ignis sursum, & terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia, quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, cum omnia sint quasi esse participantia, omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari. Et in prima parte, quæst. 48. art. 1. dicit. *Cum omnis natura appetat suum esse, & suam perfectionem, necesse est docere, quod esse & perfectio cuiuscunque nature rationem habeat bonitatis.* Et in eadem parte, quæstio. 59. artic. secundo, dicit: *Videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio, quæ est ad esse rei, conueniat rebus per aliquid intrinsecum*

secum & essentialia, ac subinde separari non potest. Et ibidem ad primum. *Corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum.* Ex quibus omnibus constat, quod est naturalis inclinatio ad esse in doctrina D. Thomæ, ac subinde quod nullus potest appetere non esse.

¶ Quartò arguitur fortissima ratione. Aliquid melius est esse (etiam si sit coniunctum maximis miserijs, & priuationibus diuinæ gratiæ, & visionis diuinæ) quam omnino non esse, ergo non esse, non est appetibile aliquo modo. Consequentia est bona. Quia voluntas appetit melius bonum. Antecedens vero probatur. Quoniam, qui habet esse, magis accedit ad diuinam perfectionem, & magis recedit ab ipso non esse, quam ille, qui omnino non est, siquidem conuenit cum Deo in aliquo, ergo quid perfectius est esse cum miserijs & priuationibus, quam omnino non esse. Probatur consequentia. Nam (ut dictum est) Deus est exemplar & mensura creaturæ perfectionis, & ita illud est perfectius & melius simpliciter & absolute, quod magis accedit ad diuinam perfectionem, & tota perfectio creaturæ consistit in assimilatione ad Deum, & in recessu à non esse.

¶ Confirmatur primò argumentum, & explicatur. Nam id, quod omnino non est, nihil habet perfectionis, siquidem, ut iam dictum est in hac questione, ex doctrina D. Thomæ, vnumquodque in tantum est perfectum & bonum, in quantum est, id autem quod est, habet aliquid de perfectione, quamuis habeat multas priuationes admixtas, siquidem habet esse, ergo esse, etiam cum miserijs & priuationibus, quid perfectius est, quam omnino non esse.

¶ Confirmatur secundò: *Quia malum dicit priuationem & absentiam boni, & alicuius perfectionis, ut docet D. Thomas ex Dionysio, prima parte, quæst. 48. artic. primo.* Vnde in tantum vnumquodque est malum, in quantum habet priuationem alicuius boni; sed non esse dicit priuationem omnis perfectionis eminentem, vel saltem absentiam illius; at esse coniunctum etiam cum maximis miserijs dicit aliquam perfectionem, & non dicit absentiam omnis perfectionis, cum dicat esse, ergo non esse simpliciter est maximum malum, & melius est esse, quam omnino non esse, etiam si esse sit coniunctum cum maximis miserijs, ac subinde non esse nullo modo est desiderabile.

¶ Quintò arguitur etiam optima ratione. Quoniam (ut docet D. Thomas 1.2. quæst. 5. artic. 8.) in omni appetitu, siue bono, siue malo, omnes appetunt beatitudinem. Et hoc docet etiam Augustinus in multis locis, tom. 1. lib. 10. confess. cap. 20. & lib. de vita beata, Et tomo tertio, libro 13. de Trinitate cap. 4. & tomo octauo, super Psalm. 32. in illis verbis, *Beata gens, &c.* Vbi sic ait. *Amant enim omnes beatitudinem.* Et infra. *Depellende miseria causa, & gratia acquirenda beatitudinis faciunt omnes homines, quidquid vel boni faciunt, vel mali: semper ergo beati esse volunt, siue male viuentes, siue bene viuentes, beati esse volunt.* Tunc sic arguitur: omnis creatura in omni appetitu appetit esse beatum, ergo appetit esse, nihil enim potest esse beatum, nisi sit. Et ratio est: Quoniam esse accidentale præsupponit esse substantiale, & remoto esse substantiali, omne aliud esse remouetur. Vnde, si desiderat non esse, desiderat subinde non esse beatum, impossibile est enim, quod si creatura non est, beata sit. Quare Diuus Augustinus lib. 13. de Trinitate, cap. 8. dicit: *Cum ergo beati esse omnes homines volunt, profecto & esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possunt; denique, & de immortalitate*

interrogati, sicut & de beatitudine, omnes se se velle respondent. Et infra, *ut enim homo beate viuât, oportet ut viuât, quem porro morientem vita ipsa deserit, beata vita cum illo manere quomodo potest?* Et infra. *si autem beati non esse nolunt, proculdubio nolunt consumi, & perire, quod beati sunt, nec nisi viuentes beati esse possunt: nolunt igitur perire, quod viuunt. Immortales ergo esse volunt, quicunque verè beati, vel sunt, vel esse cupiunt.*

¶ Confirmatur primò argumentum. Quicumque vult aliquid, vult subinde omne, quod scit ex necessitate inde subsequendum, sicut qui intelligit & scit principia, necessario scit conclusiones, sed quilibet euidenter intelligit, quod, si non est, non potest esse beatus, ergo qui vult non esse, vult subinde se non esse beatum.

¶ Confirmatur secundò. Nam nihil appeti potest, nisi sub ratione boni, saltem apparentis, sed non esse nullam rationem boni apparentis potest, habere; nam fundamentum bonitatis est esse, & in tantum vnumquodque est bonum, in quantum habet de esse, ergo illud quod nihil habet entitatis, nullam rationem boni potest habere, ac subinde nullo modo potest appeti.

¶ Sextò arguitur etiam fortissima ratione. Quoniam (ut definitum est in tota hac questione) esse est maxima perfectio omnium, quæ in creaturis reperiuntur, ergo esse est maxime appetibile, ac subinde non esse nullo modo est appetibile.

¶ Confirmatur primò argumentum. Non esse omnium imperfectissimum, ergo non est appetibile, etiam per accidens, ad remouendas miseria, & priuationes illi coniunctas. Consequentia est bona. Quia si non esse esset desiderabile, eo esset, quia minus malum est non esse, quam esse cum tantis miserijs coniunctum. Antecedens vero probatur. Deus est omnium perfectissimus, ut supra diximus, quia in eo clauditur omne esse, sed non esse claudit in se oranem imperfectionem, & ambit illam, ergo.

¶ Confirmatur secundò. Quoniam (ut supra dictum est ex D. Augustino) Deus nullum aliud contrarium habet, nisi non esse, cum Deus sit ipsum esse, sed Deus est omnium perfectissimus, claudens & ambiens omnium rerum perfectiones, ergo non esse est omnium imperfectissimum, ambiens & claudens omnes rerum imperfectiones, ac subinde nullo modo est appetibile.

¶ Septimò arguitur. Nam creatura, quæ peccatum committit contra Deum, de iustitia meretur annihilationem, & quod redigatur in nihilum; nam iustitia expolcit, ut propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto priuetur, per peccatum vero mortale homo ingratus inuentus est, & ideo iustitia Dei exigit, ut omnibus Dei beneficijs priuetur, inter quæ beneficia vnum & maximum beneficium est esse.

¶ Tunc arguitur sic, Deus de iustitia creaturæ contra se peccanti posset esse subtrahere, & in nihilum redigere, tamen Deus hoc non facit, auctore D. Thoma, quæst. 5. de potentia, artic. 4. ad sextum. quia illa iustitia non haberet aliquid misericordię admixtum, quod est contra illud Psalm. 24. *Vniuersa via Domini misericordia, & veritas.* ergo omnium malorum grauissimum est non esse, siquidem misericordia Dei est, quod homo conseruetur in esse, ac subinde non esse, non est desiderabile, aut appetibile.

¶ Vltimò arguitur. Illud esse, quod habent damnati in maximis miserijs, etiam priuatum gratia Dei, diligitur à Deo: at vero non esse non diligitur à Deo, ergo maiorem rationem boni habet tale esse, ac subinde non esse, non est desiderabile. Consequenter.

sequētia est euidens. Nam diuina voluntas semper fertur in bonum, & habet pro obiecto bonum. Minor vero probatur, tum quoniam id asserit expressē D. Thomas prima parte, quæst. 23. artic. 3 ad primum, ubi dicit, *Quod Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum.* Tum etiam, quoniam Sapientiz cap. 11. dicitur, *Diuisis omnia que sunt, & nihil odisti eorum, que fecisti.* Tum denique probatur ratione nam Deus concedit aliquod beneficium damnatis, scilicet, esse; nullum autem beneficium confert non existentibus. Minor vero constat manifesta ratione. Nam id, quod non habet esse, nullam rationē boni potest habere.

¶ In hac grauissima quæstione propter varia argumenta posita, sunt variz & diuerz sententiz sanctorum. Prima sententia est, quæ asserit, quod melius est omnino non esse, quā infortunatē vivere, & consequenter non esse est desiderabile & eligibile. Quare esse non habet tantam perfectionem, ut aliqui non possint desiderare non esse. Hanc sententiam tenet, quantum videtur, D. Hieronymus in locis citatis in secundo argumento eorum, quæ ponuntur primo loco, & similiter D. Augustinus in locis ibidem citatis.

¶ Secunda sententia est huic opposita, scilicet, quod melius sit esse, etiam in miseris, quā omnino non esse. Vnde nemo potest appetere non esse; hanc sententiam tenet expressē D. Augustinus in locis citatis in secundo argumento eorum, quæ ponuntur secundo loco.

¶ In expositionem huius difficultatis primo notandum est, quod esse creatum dupliciter considerari potest. Primo modo secundum propriam rationem, & secundum se consideratum solitariē sumptum. Secundo modo considerari potest esse creatum, ut est coniunctum priuationi debitarum perfectionum, quod est esse in tristitijs & miseris, & præcipue in malitia, & auersione a Deo. Nam (ut dictum est in præcedentibus) esse creatum, quia non est esse in abstracto, aliquid potest habere adiunctum, & potest habere adiunctam priuationem debitarum perfectionum, in quo distinguitur ab esse diuino, quod est esse abstractum, & non potest habere aliquid adiunctum, præcipue priuationem perfectionis. Vnde ipsum non esse contrarium dupliciter etiam considerari potest. Primo modo secundum propriam rationem solitariē, in quantum est pura negatio ipsius esse. Secundo modo considerari potest, secundum quod est ablatum miseriz & culpæ & vitæ poenalis, & in quantum opponitur ipsi esse coniuncto cum huiusmodi miseris, & poenaliatibus.

¶ Secundo notandum cum D. Thom. in quæst. 26. de demonibus artic. 3. ad quintum. Quod in creatura rationali & intellectuāli est duplex appetitus. Vnus quidem per modum remotionis, ut cum aliquis vult a se remoueri aliquid. Alius vero est appetitus per modum prosecutionis, ut cum aliquis prosequitur. Est autem maximum discrimen inter hos appetitus, nam cum aliquis appetit aliquid per modum remotionis, talis appetitus habet rationem fugæ, sicut odium, quamuis vltimatē reducat ad aliquam prosecutionem; nam omnis fuga reducit ad aliquam prosecutionem. Vnde in tali appetitu per modum remotionis, & fugæ vititur se creaturæ, ut termino a quo; terminus vero a quo non est necessarium saluetur in motu, imò idem est esse. Cæterum in motu prosecutionis, cum aliquis appetit aliquid bonum sibi, vititur se ut termino ad quem, huiusmodi autem terminus necessarius est, quod saluetur in motu, imò acquiritur per motum;

nam a termino a quo est recessus in motu, & est accessus ad terminum ad quem. Quibus positis.

A ¶ PRIMA conclusio. Esse creatum, si secundum propriam rationem, & solitariē consideretur, est tantæ perfectionis, ut omnes creaturæ naturali vi appetant esse, & nullo modo possint desiderare non esse solitariē sumptum, & ut est pura negatio. Itaque sicut dicit Caietanus cap. 4. de ente & essentia, quod natura de se, nec est vniuersalis, nec particularis, nisi ratione alicuius adioncti, ita esse de se & secundum se consideratum est maximè appetibile & desiderabile, si purè consideretur, & non esse secundum propriam rationem, & solitariē sumptum nullam habet rationem appetibilis. Hæc conclusio probatur.

B ¶ Primò probatur argumentis factis secundo loco, quæ ad minus demonstrant istam conclusionem.

¶ Secundo magis in particulari probatur hæc conclusio ex Sacris literis, in quibus apertè significatur naturalis appetitus respectu ipsius esse, & respectu vite. Diuus Paulus secundum Corinthiorum. cap. quinto, ubi sic ait. *Scimus enim quod si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manu factam æternam in celis; nam & in hoc ingemiscimus habitationem nostram, quæ de cælo est, superindus cupientes, si tamen vestiti & non nudi inueniamur; nam & quis sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus grauati, eo quod nolumus spoliari, sed superuolari, ut absorbeat quod mortale est a vita.* In quo testimonio D. Paulus duo explicat: primum est vitæ beatæ & glorioz perfectio maxima, quod quidem significatur in eo quod dicitur, esse ædificationem ex Deo. In quo datur intelligi, quod sit participatio quædam Dei. Item in eo, quod dicit illam habitationem esse æternam, sicut Deus ipse. Et hanc participationem æternam dicit Paulus ex certa scientia, quod non potest esse in hac vita, nec potest illam homo habere, nisi moriatur & amittat esse. Explicat tamen naturalem appetitum vitæ, & actus essendi, quia cum ita perfectæ sit hæc diuina participatio, & ad consequendā illam sit necessarium non esse, adhuc tamen nolumus expoliari, id est, tantus est naturalis appetitus ipsius esse, quod cum ita sit, quod maxima perfectio supernaturalis, qualis est beatitudo perfectæ, haberi non possit, nisi interueniente morte, cum hoc tamen nolumus expoliari, &c. Et istud naturale desiderium declarauit Christus Dominus Math. cap. 26. cum dicit. *Transat a me calix iste, est enim naturale desiderium vitæ, & ipsius esse congruentum cum ipsa natura.* Hoc ipsum significauit Christus, cum dixit Petro Ioannis 21. *Cum senueris, alius te cinget, & ducet quo tu non vis, id est, ad mortem.* Qui quidem locus magis explicabitur statim in argumento sequenti.

D ¶ Tertiò probatur conclusio ex Sanctis, specialiter ex Diuo Augustino, libro 11. de ciuitate Dei, capit. 27. ubi explicat naturalem appetitum essendi, cum dicit. *Ita vero ut quidam naturali ipsum esse iocundum est, &c.* & tomo octauo super Psalm. 33. in illis verbis, *Quis est homo, qui vult vitam, &c.* inquit. *An quisquam est in vobis, qui non diligat vitam? &c.* Vita enim idem est, quod esse in viuētibz: nam vivere in viuētibz est esse, ut diximus ex Aristotele secundo de Anima. Et tomo nono tractatu 123. in Ioannem super illa verba Ioannis 21. *Cum senueris, alius te cinget, & ducet, quo tu non vis: vim facit Diu. Augustinus in illis verbis, quo tu non vis.* Et ait. *Non enim crucifixus, sed vique crucifigendus, quod nolle, esse ductus; nam crucifixus, non, quo volebat, abiit, sed potius quo volebat, solutus quippe a corpore volebat*

volebat esse cum Christo, sed si fieri posset, prater mortis molestiam, vitam concupiscebatur eternam, ad quam molestiam nolens ductus est, sed ab ea volens eductus est, nolens ad eam venit, sed volens eam vicit, & relinquit hunc infirmitatis affectum, quo nemo vult mori, usque adeo naturalem, ut cum beato Petro nec senectus auferre potueris, cui dictum est, Cum senueris, &c. Et statim docet, quod idem significauit Christus Dominus, cum dixit, Pater, si fieri potest, transseat & me calix iste. Eandem sententiam docet tomo decimo, sermone 39. in Ioannem, ubi loquens de hac breui vita dicit. Quomodo queritur ab hominibus, quanta diligentia, quanto labore, quanta cura, quanta vigilantia, quanto opere, querunt homines, ut diu hic viuam, & senescant? Vide totum sermonem. Diuus Ambrosius, libro sexto Hexameron, capite quarto. Cuique animanti ingenitum est, quomodo suam tueatur salutem, si virtus suppetit resistendo, si velocitas fugiendo, si astutia precauendo, &c. Et statim. Hinc vita dulcior, mors amarior.

¶ Quarto probatur conclusio ex doctrina Diui Thomae. Quia in prima parte, quæstio. 5. artic. 2. ad tertium, dicit, quod non esse secundum se non est appetibile. Et in eadem solutione inquit. Illud igitur, quod per se est appetibile, est esse. Et tertio contra gentes, cap. 19. ait. In omnibus rebus euidenter apparet, quod esse appetunt naturaliter. Et idem docet in quarto, distinctione 44. quæstio. 3. artic. primo, quæstiuncula secunda ad tertium, ex Aristotele nono Ethic. ubi ait. *Mori, quæ est priuatio vitæ, simpliciter est penosa & maxima punarum, in quantum subtrahit primum bonum, scilicet, esse, cum quo omnia alia subtrahuntur.* Et idem dicit distin. 50. quæstio. 2. artic. 1. quæstiuncula 2.

¶ Quinto probatur conclusio ratione. Quoniam (ut definitum est in tota hac questione) esse est perfectissimum omnium, quæ reperiuntur in creaturis, si absolute, & secundum se consideretur. ergo est maxime appetibile, naturaliter loquendo, & nullo modo est odibile. Probat consequentia. Vnumquodque naturaliter appetit suam perfectionem. ergo multo magis appetit suam maximam perfectionem.

¶ Confirmatur argumentum. Homo naturaliter appetit sanitatem, & quælibet creatura naturaliter appetit suam conseruationem; lapis naturaliter inclinatur in centrum, quoniam est sua perfectio. ergo quælibet creatura naturaliter appetit suum esse, ac lubinde refugit non esse.

¶ Sexto probatur etiam ratione. Quælibet creatura appetit naturali appetit bonum, ut constat, ac lubinde refugit malum, sed vnumquodque est bonum, in quantum est, ut enim diximus in hac questione ex doctrina D. Thom. esse est complementum omnis bonitatis & perfectionis, & est quid imbibitum in illis in ratione perfectionis, & vnumquodque est malum, in quantum non est, ergo non esse nullo modo est appetibile, si absolute & secundum se, hoc est solitarie consideretur.

¶ Septimo probatur conclusio ratione. Non esse si secundum propriam rationem consideretur, nullam rationem habet appetibilis, & boni, ergo nullo modo appeti potest. Consequentia est bona. Nam nihil appetitur, nisi bonum, & appetibile. Antecedens probatur. Non esse secundum se est pura priuatio, vel negatio boni, & remotio ipsius esse, ergo non potest habere rationem appetibilis, & boni.

¶ Confirmatur ratio. Ratio boni fundatur super rationem entis. ergo ubi nulla est ratio entis, nulla est ratio boni, sed non esse nullam habet rationem entis, ergo.

¶ Circa hanc conclusionem est maxime notandum, quod in hoc appetitu naturali, quo naturaliter appetimus esse, & odio prosequimur non esse, si secundum propriam rationem consideretur, fundatur aliquo modo appetitus supernaturalis beatitudinis supernaturalis, quo desideramus appropinquare ad ipsum esse per essentiam, scilicet, Deum, a quo participamus diuinum esse perpetuum & æternum. Itaque sicut Diuus Thomas, prima parte, quæstio. 12. artic. 4. ad tertium, docet, quod hoc, quod est posse videre Deum sicuti est, & per essentiam suam, habet nonnullum fundamentum in ipsa natura intellectus creati, in hoc, quod intellectus creatus propter suam immaterialitatem potest discernere formam à materia, & esse ab essentia, & considerare esse, non considerando essentiam. Et ita potest pertingere ad cognoscendum clarè Deum, qui est ipsum esse abstractissimum. Et sicut voluntas, quia habet pro obiecto omne bonum, & bonum absolute, potest eleuari, ut diligat ipsum bonum per essentiam, & illum, qui est ipsa bonitas, ita in appetitu naturali, quo desideramus esse, & odio prosequimur non esse, fundatur appetitus supernaturalis, quo desideramus appropinquare ad Deum. Quia (ut diximus) in solo Deo est esse simpliciter & omnibus modis, & ipse verissime est, & ex coniunctione ad illum participamus esse quoddam diuinum, & perpetuum, & alterius ordinis, & altioris ab esse naturali, & quod excedit esse naturale. Et ita Diu. Augustinus tomo primo, libro tertio, de libero arbitrio, cap. 7. ex hoc naturali appetitu persuadet desiderium pertingendi ad ipsum Deum (qui est esse in abstracto) dicens. *Considera igitur, quantum potest, quam magnam bonum sit ipsum esse, quod & beati, & miseri volunt. Quid hinc sequitur? subdit Augustinus. Nam si hoc bene consideraueris, videbis te in tantum esse miserum, in quantum non appropinquas ei, quod summè est, & ideo tamen te esse velle, quoniam ab illo est, qui summè est. Si vis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quod esse vis. Si enim magis, magisque esse volueris, ei, qui summè est, propinquabis.*

¶ Et paulo inferius. *Quanto enim amplius esse amaueris, tanto amplius vitam eternam desiderabis, itaque ita formari exoptabis, ut affectiones tue non sint temporales, de temporalium rerum amoribus inuista, & impressæ, quæ temporalia, & antequam sint, non sunt, & cum sunt, fugiunt, & cum fugerint, non etunt. Itaque cum futura sunt, nondum sunt, cum diuina præterita sunt, iam non sunt. Quomodo igitur tenebuntur, ut maneant, quibus hoc est insipere, ut sint, quod est pergere, ut non sint? Qui autem amat esse, probat ista, in quantum sunt, & amat, quod semper est. Et si variabatur in amore illorum, munitur in illius, & si desinebat in amore transcurrentium, in permanentis amore solidabitur. & stabit, & obinebit ipsum esse, quod volebat, cum timebat non esse, & stare non poterat, irretitus amore fugientium. Et infra. Huius enim exordio, quo esse vis, si adicias magis, magisque esse, consurges, atque extrueris in id, quod summè est, &c.*

¶ SECUNDA conclusio. Esse ita bonum est & perfectum, & complementum omnis bonitatis & perfectionis, ut nemo possit appetere non esse per modum prosecutionis, etiam si esse coniunctum sit cum maximis miserijs, tristitijs, & priuationibus debitarum perfectionum, & etiam auersione à Deo, quæ est summum malum, ut per se satis constat. Hæc conclusio probatur.

¶ Primo probatur argumentis factis secundo loco, quæ istam conclusionem probant, præcipue tertio argumento, quod desumitur ex doctrina nostra

Maxime notandum

conclusio

doctri Angelici Doctoris D. Thomæ, quia hac ratione Angelus non potuit appetere diuinam æqualitatem, quoniam alius Angelus desideraret non esse per modum prosecutionis, quod est impossibile, cum inclinetur naturaliter ad esse, prosequendo ipsum, tunc vero non esse esset veluti medium, & via ad hoc, quod esset Deus, & esset veluti motus prosecutus.

¶ Confirmantur omnia illa argumenta. Quoniam hæc est doctrina expressa D. Thom. in loco a nobis citato in secundo notabili.

¶ Secundò probatur conclusio ratione D. Thom. in eodem loco. In motu enim prosecutionis videtur se creatura, tanquam termino ad quem, sibi enim desiderat aliquid bonum, & perfectionem, sed terminus ad quem alicuius motus necessario debet manere in motu. ergo, loquendo de motu prosecutionis, impossibile est, quod aliquis desideret non esse.

¶ Confirmatur argumentum. Si appetit aliquid bonum, & perfectionem motu prosecutus, & per modum prosecutionis, ergo desiderat esse nam sine esse non potest habere bonum, & perfectionem. Hoc idem confirmari potest argumento sexto, facto secundo loco, & confirmationibus illius.

¶ TERTIA conclusio. Si esse consideretur, ut est coniunctum cum maximis miserijs, & tristitijs, odibile omnino est, & fugiendum: unde non esse est appetibile per modum remotionis, & per accidens, secundum quod est ablatium, & remotium omnis tristitiæ ac miseriæ. Itaque non esse, si purè & nudè consideretur, hoc est, secundum propriam rationem, nullam potest habere rationem boni, potest tamen induere rationem boni, secundum quod est ablatium miseriæ. Est enim primò aduocandum cum D. Thoma de veritate quæstione 22. artic. primo, ad septimum, quod cum, carere malo, bonum sit, ut dicitur quinto Ethicorum, in appetendo, eiusdem rationis est, esse bonum, & esse ablatium & corruptium mali, & similiter in fugiendo, & detestando, eiusdem rationis est, esse malum, & esse corruptium boni: sicut enim appetitur bonum, ita appetitur ablatio & remotio mali, & sicut quis fugit & detestatur malum, ita fugit & detestatur remotionem aut corruptionem boni. Et ita non esse, in quantum est remotium mali, induit quandam rationem boni, & est appetibile. Unde cum esse sit coniunctum maximis miserijs & tristitijs, appetitur non esse, non ut habet rationem puræ negationis, sed terminatur appetitus ad non esse, ut habet esse ablatium miseriæ. Est simile in consecratione, verbi causa, panis, illa enim actio non terminatur ad purum nihil, scilicet, ad non esse panis, cum non sit annihilatio, ut dicitur à D. Thoma tertia parte, quæstione 75. artic. 3. sed terminatur aliquo modo ad non esse panis, ut est medium ad esse corporis Christi Domini. Ita in proposito appetitus nunquam terminatur ad non esse per se sumptum, sed ad non esse, ut est veluti medium ad hoc quod auferantur miseriæ.

¶ Secundò notandum, quod diximus in conclusione, quod non esse est appetibile per modum remotionis, in quantum volumus, ut auferatur miseria, & per accidens, videlicet, in quantum ipsum non esse habet adiunctam rationem ablati miseriæ, quæ quidem ratio veluti per accidens coniungitur ipsi non esse. Hæc conclusio sic explicata probatur.

¶ Primò probatur argumentis factis primo loco, quæ clarè & apertè probant istam conclusionem.

¶ Secundò probatur conclusio in speciali ex doctrina D. Thom. 1. par. quæst. 6. ar. 2. ad 3. ubi sic ait.

Non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet, ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem auferitur per non esse, ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum priuatur quoddam esse. Illud igitur, quod per se est appetibile, est esse, non esse vero per accidens tantum, in quantum, scilicet, quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet priuari, & sic etiam per accidens non esse dicitur bonum. Et quæst. 5. de potentia, artic. 4. ad octauum, inquit, quod aliquid dicitur esse melius, vel propter præsentiam magis boni, & sic melius est damnato esse, quam non esse, vel propter absentiam mali, quia etiam carere malo in ratione boni cadit secundum Philosophum. 5. Ethicor. Et de verit. quæst. 22. art. 1. ad 7. dicit. Philosophus dicit 1. Ethicorum. Omnibus delectabile est esse, non oportet autem accipere malam vitam & corruptam in tristitijs, hæc est enim mala simpliciter, & simpliciter fugienda, quamuis sit appetibilis secundum quid, diuisam autem rationis est in appetendo, & fugiendo aliquid esse bonum, & corruptum mali, &c. Non esse igitur accipit rationem boni, in quantum tollit esse in tristitijs, vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni. Et in 4. dist. 44. quæst. 3. art. 1. quæst. 2. ad 3. sic ait. Quamuis mors sit simpliciter maximum poenarum secundum quid, tamen nihil prohibet mortem esse in poenarum remedium, & per consequens ablatio mortis in poenarum augmentum. Viue enim, ut dicitur in 9. Ethicor. videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt, non oportet autem, ubi ibidem dicitur, accipere malam vitam nec corruptam, nec quæ est in tristitijs. Sicut ergo viuere simpliciter est delectabile, non autem visa, quæ est in tristitijs, ita & mors (quæ est priuatio vite) simpliciter est poenosa & maxima poenarum, in quantum subtrahit primum bonum, scilicet, esse, cum quo omnia alia subtrahuntur. Sed in quantum priuat malam vitam, & quæ est in tristitijs, est in remedium poenarum, quas terminat, & per consequens, mortis subtrahitio est in augmentum poenarum, quas perpetuas facit. Et in eodem 4. dist. 50. quæst. 2. art. 1. quæst. 3. inquit. Non esse dupliciter potest considerari: uno modo secundum se, & sic nullo modo potest esse appetibile cum non habeas aliquam rationem boni, sed sit pura boni priuatio. Alio modo potest considerari, in quantum est ablatium poenalis, vel miseriæ vite, & sic non esse accipit rationem boni, &c. Et D. Thom. quæst. 16. de demonibus, ar. 3. ad quintum, dicit, quod non esse potest appeti per modum remotionis.

¶ Tercio probatur conclusio ratione desumpta ex doctrina D. Thom. in omnibus istis locis. Quoniam non esse, ut habet rationem ablati miseriæ, & ut est in remedium poenarum & miseriæ, est bonum quoddam, ut iam dictum est. ergo secundum istam rationem potest appeti, nam obiectum appetitus est bonum. Vide Ferrariensem 3. contra gentes cap. 19. Et hæc conclusio explicabitur amplius in sequentibus.

¶ Ex hac conclusione sequitur primò, quod appetere non esse, aliquando potest esse secundum rectam rationem, aliquando vero contra rationem. Hoc corollarium est contra Paludan. in 4. dist. 50. quæst. unica, art. 2. ubi contendit, quod nullus hominum secundum rectam rationem potest desiderare non esse. Hoc tamen corollarium docet Ferrariensis loco immediatè citato, imò D. Thomas in locis, quæ statim adducentur. Et ratio est. Nam non esse est ablatium miseriæ, ut definitum est. ergo, si miseria secundum rectam rationem fuerit fugienda, appetitus erit secundum rectam rationem. Unde, si malum, quod quis fugit, & quod per non esse remouetur,

Z z fit in

fit in veritate simpliciter malum, secundum rectam rationem potest quis appetere non esse. Si autem non fit simpliciter, & omnino malum, sed tantum secundum falsam estimationem alicuius, tunc non potest appeti non esse secundum rectam rationem, in quantum est remotium huiusmodi mali; nā qui propter pecuniā amissionem se suspendit, desiderat non esse, sed non secundum rectam rationem, quia iste existimat carentiam pecuniarum esse malū simpliciter, & maximum malum omnino fugiendū, eod quod vltimum finem in possessione pecuniæ constituit, tamen in rei veritate non est ita. Et idem est de alijs, qui ex falsa estimatione putant aliquid malū secundum quid, esse simpliciter malum. Ratio vero est. Malum enim, quod est simpliciter malum, secundum rectam rationem est fugiendum. ergo.

¶ Secundū sequitur, quod damnati, & existentes in inferno, merito, & sū rectam rationem desiderat non esse. Hoc corollarium est contra eundem Paludanum, & constat ex iam dictis, ut statim dicemus. Probatur tamen diligenter. Primū probatur ex doctrina Scripturæ, & Sanctorum, & testimonia adducuntur in argumentis factis primo loco. Et peculiariter probatur ex doctrina D. Augustini. tom. 7. lib. 5. contra Iulianum, cap. 8. ubi hoc expressē docet. Sed multo melius & elegantius tomo 10. sermone 26. ad Fratres in Eremo, ubi sic ait, explicans locum illud. *Melius erat illi, &c. Quare (Fratres mei) melius fuisset, nisi quia melius fuisset non esse, quam male esse? Nunquid non melius carere esse, quam esse, & perpetuū cruciari? Quoniam non esse cui possit obesse, ignoro, sed habere esse, & perpetuū cruciari, quid aliud est, quam mortem sine morie semper habere? Verum, & indubitanter verum vobis (Fratres mei) dicere audeo, Melius esset non esse, quam cum esse perpetuo affligi, vel aternaliter cruciari. Et statim explicans idem, inquit. *Quare illi melius fuisset, si natus non fuisset, nisi quia, melius est omni esse carere, quam in inferno iacere?* Idem docet D. Bernardus, serm. 35. super cantica, circa finem, explicans eadem verba. Et idē docet D. Thomas in locis supra citatis, præcipuē tamen in 4. dist. 50. q. 2. art. 1. quæstiuncula 3. In illa enim quæstiuncula interrogat, an damnati recta ratione & deliberatiua possint velle se non esse. Et respondet, *quod damnati possunt desiderare non esse, nam melius est damnatis non esse, quam miseros esse.* Eandem sententiā tenet D. Bonaventura in 4. dist. 50. art. 1. quæst. 2. & alij plures. Vide Magistrū Sorum sapientissimum in 4. dist. 50. quæst. vnica, circa solutionem ad vltimum.*

¶ Secundū probatur hoc corollarium ratione desumpta ex iam dictis. Aliquando possumus secundum rectam rationem desiderare non esse, ad hoc quod miseria auferatur, ut dictum est in præcedenti corollario. Sed nulla potest esse miseria maior coniuncta cum ipso esse, quam infelicitas ipsa damnatorum. ergo.

¶ Tertiū probatur etiam ratione. Illud enim esse naturale, cui coniuncta est priuatio gratiæ, & rectitudinis supernaturalis, & carentia diuinæ visionis, veluti absoluetur ab illis priuationibus, ita ut tale esse cum huiusmodi priuationibus coniunctum, quasi non habeat rationem esse. ergo desiderabile est damnatis non esse, etiam secundum rectam rationem, ut ablatum est talis priuationis. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Esse supernaturale, quod habetur per gratiam, est participatio quædam plenitudinis diuini esse, & ipsius esse per essentiam, quod includit omne esse, præcipue si gratia sit consummata, & ita priuatio gratiæ est priuatio totius esse, & auersio talis à Deo quæ summum malum, & consequenter esse illud nat-

tura absoluetur ab illis priuationibus coniunctis. In hoc corollarium amplius probabitur in sequentibus.

A ¶ Sed adhuc dubium est, ut omnia prædicta amplius explicentur. An sit magis eligibile secundum rectam rationem non esse, quā esse in peccato mortali cum priuatione gratiæ, & auersione à Deo in statu huius vitæ. Et videtur vera pars negatiua tali ratione; nam esse in peccato mortali in statu huius vitæ non est summum & maximum malum, nec vltima infelicitas, ut constat. ergo non esse non est eligibile secundum rectam rationem ad videndū hoc, quod est esse in peccato. Probatur consequentia. Nam cum esse sit maximum bonum, & maximè appetibile, non potest esse eligibile non esse, nisi ad vitandum maximum malum & maximam miseriam, & infelicitatem. Confirmatur primò hæc ratio. Nā homo, qui est in peccato mortali, potest facile ex Dei gratia & misericordia exire à tali miseria, etiā in statu huius vitæ, & durante vita. ergo non potest secundum rectam rationem desiderare non esse, cum alio pacto talis miseria possit auferri. Confirmatur secundò. Quoniam aliās sequitur, quod qui in hac vita sunt in peccato originali, secundum rectam rationem possint desiderare non esse, potius quā esse in tali peccato, consequens autem est falsum. ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela probatur. Etiam illi qui sunt in peccato originali, sunt auersi à Deo, & carent diuina gratia. Falsitas consequentis probatur ex D. Thoma in 1. 2. q. 73. art. 1. ad 5. ubi dicit de habente peccatum originale, *Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quā nullo modo esse.*

C ¶ In hac difficultate aliqui Theologi existimant, quod non est magis eligibile non esse, quā esse in mortali hac vita. Et hanc sententiā debent tenere illi, qui existimant, quod damnati secundum rectam rationem non possunt desiderare non esse. In qua difficultate supponendum est tanquam certum, quod non est eligibile absolute & simpliciter in hoc casu non esse, nā aliud remedium est facile ad vitandam miseriam illam, scilicet, exire à peccato, tota autem difficultas est ex parte obiecti, quodnam sit eligibilius, nō esse, an esse in peccato mortali, & quodnam habeat maiorem rationem boni.

D ¶ In huius rei expositionē dico. Meo iudicio videri magis eligibile sū rectam rationem non esse, quā esse in mortali peccato, cum priuatione diuinæ gratiæ, & auersione à Deo summo bono: talis enim priuatio & auersio à Deo, est maximum malum, & ita adiunctum ipsi esse naturali, constituit illud malum simpliciter & absolute, quamuis sit bonum secundum quid, ac subinde tale esse, cui coniuncta est talis priuatio, fugiendum est secundum rectam rationem. ergo. Et hoc ipsum probari potest tertio argumento facto pro secundo corollario.

E ¶ Vbi considerandum est, quam graue malum sit peccatum mortale, quod quidem homines constituit in deteriori statu, quā dum nihil erant, minus enim malum apparet, nullum bonum habuisse, quā habita perdidisse. Item (ut dictum est) minus malum est non esse, quā esse coniunctum cum priuatione gratiæ, & auersione à Deo, & magis eligibile est secundum rectam rationem. ergo. Confirmatur. Nam bonum, cui formaliter opponitur peccatū mortale, est diuinum esse, quod per gratiam participamus, hoc vero multò excellentius est, quā esse naturale, quod per creationem accepimus, cum sit ordinis superioris. ergo maius malum est illud bonū diuinū amittere. Et hoc significatur in Sacris literis, Sapientiz cap. 5. *Damnati perpetuū dolent dicentes, nati conuincti de summo esse, & statim in malignitate nostra consumpti sumus.* Vnde ad rationem dubitandū

propon-

propositam in hoc dubio respondetur, quod quantumvis esse in peccato mortali non sit summum & maximum malum, habet tamen affinitatem cum maximo malo, cum habeat annexam priuationem grauē, & auersionem a Deo, & hoc satis est, ad hoc quod sit maius bonum, non esse, quam sic esse. Ad primam confirmationem respondetur ex fundamento proposito ante resolutionem huius duorum. Ad secundam vero confirmationem respondent multi Theologi, qui disputant illam questionem in 1.2. loco citato. Et Magister Sotus disputat illam in 4. distinctio. 50. quæst. vnica. artic. 5. Vide illum ibi, nobis enim non licet modò disputare illam questionem. His positis, respondendum est ad argumenta facta in principio pro vtraque parte. Quædam habent vim contra primam & secundam conclusionem. Aliæ vero contra tertiam.

¶ Ad argumenta facta primo loco, quatenus procedunt contra primam & secundam conclusionem, respondetur. Ad primum argumentum, quod est tertium decimum articuli, respondetur, quod damnos & damnati desiderant non esse per modum remotionis, & veluti per accidens, ut diximus in tertia conclusione. Ad confirmationem ex locis Sacre scripturæ respondetur, quod illa testimonia, quantum attinet ad propositum, intelligenda sunt iuxta rationem tertiæ conclusionis. Notandum tamen est, quod illa testimonia sunt in duplici differentia: Quædam sunt, quæ explicant, quod non esse sit quid præstantius, quam esse coniunctum cum miserijs. Ad quæ testimonia dicendum est cum D. Thom. in quæstione illa quinta de potentia. artic. 4. ad octauum, quod aliquid dicitur esse melius, vel propter præsentiam magis boni, & sic melius est damnato esse, quam non esse, habet enim maius bonum: vel propter absentiam mali, quia carere malo in ratione boni cadit, & sic dicitur melius non esse, quam esse. Itaque non esse potest habere duplicem considerationem, potest enim considerari, ut priuationem, remotionem, & ablatum cuiusdam boni, quod est esse. Et secundum istam considerationem non est bonum, sed habet rationem mali. Alio modo considerari potest, ut est ablatum & remotium mali, & sic habet rationem boni, ut docet D. Thomas de veritate, quæst. 22. artic. 1. ad septimum. Aliæ vero testimonia affirmant, quod non esse est desiderabile & eligibile, quæ omnia explicanda sunt iuxta doctrinam dictam; nam sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita se habet ad hoc, quod sit appetibile. Et ita sicut non esse, ut est remotium miseriæ & culpæ, habet rationem boni, ita habet rationem appetibilis & desiderabilis, etiam secundum rectam rationem. Vide Bibliothecam sanctâ, lib. 8. hæref. 10. ad secundam obiectionem, ubi explicat aliqua testimonia scripturæ ex ibi adductis.

¶ Ad secundum argumentum respondetur similiter etiam dictis: quia Sanctorum testimonia habent omnino eandem expositionem, atque testimonia scripturæ. Omnia enim illa testimonia sunt etiam in duplici differentia, sicut testimonia Sacre scripturæ.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod non esse, ut remotium malitiæ & tristitiæ, & aliarum miseriarum, habet rationem boni, ut declarauimus, & esse coniunctum cum illis miserijs habet rationem mali, & ita tale esse est odibile & detestabile, & non esse est eligibile per modum remotionis. Itaque maiorem rationem habet boni, carere illis miserijs, & tristitijs, quam esse substantiale, non tamē illud esse est detestabile per modum prosecutionis, quia prosequitur ipsum non esse. Et ad argumentum, quod militat contra hoc, dicendum est, quod res secun-

dum esse substantiale non dicitur bona simpliciter, quoniam bonum confurgit ex integra causa, ceterum si habet esse substantiale, habet aliquod bonum, imo maximum bonum, scilicet, esse, Et ita illud esse secundum se consideratum, non est detestabile, imo nullo modo est detestabile per modum prosecutionis.

¶ Ad quartum argumentum respondetur idem, & ad confirmationem similiter.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, negando quod Deus odio prosequatur esse, quod habent damnati in inferno, imo cum conseruet illud esse damnatorum, diligit ipsos damnatos secundum illud esse, cum dilectio Dei sit productiua alicuius boni ad extra, & ibi producit aliquod bonum, scilicet, esse. Dicitur autem in Sacris literis, quod Deus non solum odit impietatem, sed etiam impium, quoniam odit illum formaliter, ut impius est, & secundum rationem impietatis, & non secundum omnem rationem. Nam sicut habetur in regulis de appellatione, verba actum animi interiorum denotantia, appellant proprium conceptum, & rationem formalem. Itaque odio est Deo impius ut impius, & sub illa ratione formali, & non ut habet esse substantiale.

¶ Ad sextum argumentum est dubium, An possimus desiderare mortem. Hucusque enim definitum est, quod non est licitum desiderare non esse simpliciter, modo disputamus de morte. Est enim differentia inter non esse simpliciter, & omnibus modis quod habetur per annihilationem, & non esse tale, quod habetur per mortem, quod est non esse in hac vita, & de hoc quærimus. In hoc dubio dicendum est primo tanquam certissimum, quod sicut non esse est desiderabile & appetibile per modum remotionis, & in quantum est remotium miseriæ, & veluti per accidens, ita etiam (& multo magis) ipsa mors potest illo modo desiderari, quod quidem conuincitur argumento euidenti à fortiori. Nam si non esse simpliciter est appetibile ad fugiendas misérias, ergo multo magis non esse tale, quod habetur per mortem: tunc enim mors habet veluti rationem medijs, ut homo à miseria huius vite liberetur, videlicet, à periculis peccandi, & ab alijs ingruentibus malis & incommodis, quæ hominem vehementer perturbant, qualia sunt, morbus acerbus, grandis infamia, & honoris iactura, secundum illud Ecclesiastici 41. *O mors, quam bonum est iudicium tuum indigenti?* Tota autem difficultas est, an mors per modum prosecutionis, veluti medium ad consequendum & videndum Deum, sit appetibilis & eligibilis. Dicendum mihi videtur, quod mors, etiam per modum prosecutionis, appeti possit ad istum finem consequendum, in quo quidem differt à non esse simpliciter, & hoc videtur significari in loco Diui Pauli adducto in argumento. Et hoc etiam docent Sancti in locis innumeris: præcipue D. Augustinus in tract. 123. citato, ubi dicit circa finem, *Molestia quantacunque sit mortis, debet eam vincere vis amoris, quo amatur ille, qui, cum sit vita, nostra, etiam mortem voluit perferre pro nobis, &c.* Et ita D. Thomas quæstione vnica de charitate, artic. 11. ad octauum dicit, quod in homine sunt duo affectus, vnus charitatis, quo anima desiderat esse cum Christo, alius autem naturalis, quo anima refugit separationem à corpore, qui adeo est homini naturalis, quod nec etiam Petro senectus abstulit, ut August. dicit super Ioannē: ex coniunctione. ergo horum duorum affectuum vellet anima sic coniungi Deo, quod non separaretur à corpore, secundum illud Apostoli, 2. Corinth. 5. *Nolumus expoliari, sed super-nestiri; ut absorbeat id, quod mortalitas est, à vita, se-*

Z z 2 quia

quia hoc est impossibile, *quandiu enim sumus in corpore; peregrinamur a Domino*, ut ibidem subditur, insurgit quædam contrarietas inter prædictos affectus, & quanto charitas est perfectior, tanto sensibilius affectus charitatis vincit affectum naturæ, & hoc ad perfectionem charitatis pertinet. Vnde & Apostolus ibidem subdit: *Audemus autem & bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore, & præsentem esse ad Dominum, &c.* Itaque quamuis homines naturali inclinatione desideret vitam, & fugiant mortem: nihilominus inclinatione quadam supernaturali charitatis, quæ excedit facultatem totius naturæ, Sancti desiderant, & appetunt mortem propter maius bonum, scilicet, propter coniunctionem ad vitam ipsam per essentiam, quæ in præfenti vita haberi non potest. Sed explicandum est quo modo iste appetitus supernaturalis gratiæ, quo desideramus & appetimus mortem, non contrariatur appetitui naturali, quo desideramus vitam, gratiæ enim non debet contrariari naturæ, sed potius perficit naturam ipsam. Dicendum est, quod sine dubio iste appetitus supernaturalis non est contra naturam, sed supra totum ordinem naturæ: naturalis enim inclinatio ad hoc perungere non potest. Etenim, sicut hæc enunciatio (mortui non possunt resurgere) est necessaria, & ex principiis primis naturaliter notis demonstratiue concludi potest, & in sensu in quo concluditur ex illis, scilicet, quod ly (*potest*) dicat potentiam naturalem, impossibile est, quod aliter sit, & quando Deus potentia supernaturali resuscitat mortuum, non falsificat illam propositionem, nec operatur contra naturam, sed supra. De quo elegantissime Caietanus 1. 2. quæstio. 100. artic. 8. ita homo naturaliter appetit vitam & refugit mortem. Appetitus vero supernaturalis, quo desiderat homo mortem, non est huic appetitui contrarius, sed est appetitus excellentior, & supra naturam hominis, sicut gratia est supra naturam, non contra naturam, & sicut assensus, quo per fidem iudicamus, quod mortui supernaturaliter resurgunt, non est contrarius assensui, quo iudicamus, quod naturaliter non resurgunt. Et ut hoc explicemus magis in particulari. Aduertendum, quod appetitus, quo naturaliter desideramus vitam, & refugimus mortem, fundatur in appetitu naturali, quo desideramus esse, & refugimus non esse, nam vita est quoddam esse, mors vero quoddam non esse, & quoniam est aliud esse excellentius & emendatius, quod consequimur ex coniunctione ad Deum in alia vita, inde consequitur, quod appetitu quodam supernaturali charitatis desideramus mortem ad consequendum illud excellentissimum esse, & ita in appetitu naturali, quo desideramus vitam & esse, & refugimus mortem, & non esse, fundatur appetitus supernaturalis, quo desideramus mortem, ad consequendum esse diuinum: & ita non habent ullam repugnantiam, sed uterque appetitus respicit ipsum esse differentis ratione, unus quidem, videlicet, supernaturalis altiori modo. Est optimum simile in iustitia legali, quæ præcipit, quod non aperiantur portæ ciuitatis tempore belli, & in epycheia, quæ præcipit, ut aperiantur in casu, quo adueniat aliquis excellentissimus dux: utraque enim virtus in isto casu respicit & intendit bonum commune, iustitia quidem legalis per regulas & rationes communes, epycheia vero per rationes excellentiores, & istæ virtutes nullam habent contrarietatem: non dissimiliter in nostro proposito. Itaque desiderare possumus mortem per modum prosecutionis, quoniam mors habet rationem viæ & mediæ ad consequendum aliud esse perfectius, & æternum. Cæterum non esse simpliciter nullo modo

potest habere rationem mediæ & viæ ad acquirendum aliud esse perfectius, sed solum potest habere rationem remotiui & ablatiui mali. Et ita solum possumus desiderare non esse simpliciter per modum remotionis. Ad confirmationem respondetur pro nunc breuiter cum D. Tho. in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 1. quæstiuncula vltima ad quartum. vbi dicit, *Quod quamuis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea, quæ sunt ad finem, sed ea desiderat appetitu rationali, consiliando de eis, & eligendo ipsa.* Nec est inconueniens, quod aliquid, quod secundum se est odibile, sit appetibile in ordine ad finem, sicut sectio membri est appetibilis propter sanitatem. Et hoc modo mors, quam naturaliter quilibet refugit, est appetibilis propter beatitudinem. De quo videnda sunt, quæ dicuntur in 1. 2. quæst. 5. art. 3.

¶ Ad argumenta secundo loco facta, quatenus procedunt contra tertiam conclusionem, respondetur. Ad primum ex Sacris literis respondetur, quod Sapiens loquitur ibi, considerando esse purè & solitariè, & secundum propriam rationem, & non secundum quod est coniunctum maximis miserijs & tristitijs. Et si ita consideretur, est maximum bonum, & maxima foelicitas: & ita optimè vocatur a Sapiente *lux*, id est, maxima foelicitas.

¶ Ad secundum ex testimonijs Sanctorum respondetur. Et ad Diuum Dionysium respondetur, quod restantum habet de bonitate, quantum habet de esse; & ita etiam damnati secundum illam rationem, qua habent esse, habent aliquid bonitatis, sicut habent aliquid entitatis. Cæterum simpliciter & absolute, illud esse coniunctum cum maximis miserijs, & præcipue cum priuatione diuinæ gratiæ, & diuini esse infiniti, est malum, habet enim multum de non esse; & de priuatione. Ad Augustinum vero respondetur, quod fortè Augustinus in illo loco tenuit illam sententiam, quam mutauit in alio loco. Secundo respondetur, quod etiam in appetitu remotionis, quo damnati & miseri desiderant non esse, clauditur appetitus ipsius esse; nam, ut dicit Diu. Thomas 1. parte, quæst. 5. artic. 2. ad tertium, *Non esse appetitur per accedens, in quantum, scilicet, quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet priuari, vbi apparet, quod appetitus ipsius esse maxime intus est ipsi naturæ, & secundum istam expositionem declarari potest August.*

¶ Ad tertium argumentum ex testimonijs Diui Thomæ respondetur, quod Diu. Thomas in primo testimonio manifestè loquitur de appetitu per modum prosecutionis: dicit enim, *Quod Angelus non potius appetere diuinam aequalitatem per modum æquiparantia, quoniam ad hoc necessarium erat ut medium, quod Angelus deineret esse, & sic sicut si appetere diuinam aequalitatem per æquiparantiam, appetere illam per modum prosecutionis, ita etiam appetere non esse per modum prosecutionis ut medium necessarium, quod est impossibile.* Secundo respondetur, quod non esse non est appetibile, nisi ut est remotionum miseriæ & culpæ, ut iam diximus: Angelus verò antequam peccaret, nullam habebat miseriæ, nec culpam, nec habebat esse coniunctum cum miserijs & priuationibus, & ita Angelus non potuit appetere non esse. Omnia verò alia testimonia manifestè loquuntur de ipso esse secundum se considerato, & prout consideratur solitariè, & secundum propriam rationem, & ut non habet adiunctam culpam & miseriæ.

¶ Ad quartum argumentum, quod est difficile, respondetur cum D. Thoma q. 5. de potentia, art. 9. ad 8. (qui locus iam sæpissime citatus est) *Quod sine dubio argumentum conuincit, quod esse etiam coniunctum*

iunctum cum maximis miserijs, & priuationibus, est quid melius quam non esse, si attendamus ad præsentiam magis unisnam adest aliquod bonum. scilicet, esse, quod non adest res, quæ non est. Cæterum si attendamus ad absentiam mali, quid melius est non esse. Itaque tale esse coniunctum cum maximis malis, potest dupliciter considerari. Vno quidem modo, ut est esse absolute, & sic est bonum. Alio modo, ut sustentatiuum illorum malorum & miseriarum & priuationum, & sic induit rationem mali, & non esse, ut est ablatiuum & remotiuum miseriarum & malorum, induit rationem boni, & secundum istam considerationem quid melius est non esse, quam esse, præcipue quando ipsum esse naturale, per quod accedit ad Deum, & habet similitudinem aliquam cum Deo, est sustentatiuum maximi mali, & priuationis, & auersionis ab ipso Deo (qui est ipsum esse) tunc enim magis recedit ab ipso esse, per talem priuationem & auersionem, quam accedat per ipsum esse naturale, & ita talis priuatio & auersio veluti consumit ipsum esse naturale;

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod id, quod nullo modo est, nihil habet perfectionis positivæ, non enim dicitur bonum, vel melius bonum, propter præsentiam alicuius boni, dicitur tamen bonum vel melius bonum remotiue, in quantum remouet malum, & secundum istam considerationem quid melius est non esse quam esse, quod est sustentatiuum mali, & ideo non esse est appetibile per modum remotionis, & veluti per accidens. Ad secundam confirmationem respondetur, sicuti C ad primam.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod quando damnati seu miseri volunt non esse, volunt suam felicitatem & beatitudinem, saltem in communiam quamvis non esse absolute & simpliciter sit ingens malum secundum se, & quatenus priuat esse: cæterum quatenus est liberatio ab infelicitate & calamitate est magnum bonum & maxima portio felicitatis, quamvis enim esse sit per se amabile & appetibile, esse tamen coniunctum tali infelicitati non est per se appetibile.

¶ Ad primam vero confirmationem respondetur, quod in appetitu prosecutionis, quo appeto ali- D quod bonum habere & consequi, impossibile est, quod appetam aliquod bonum per modum prosecutionis, & desiderem non esse propter rationem positam in argumento. Cæterum in appetitu remotionis, quo appeto ærumnam & miseriam a me remoueri, non est impossibile, quod apperam non esse, ut ultimam miseriam fugiam. Et ex dictis ad argumentum, & primam confirmationem, respondetur ad secundam confirmationem.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod si ipsum esse consideretur secundum propriam rationem, est maxima perfectio omnium, simpliciter loquendo, ut iam sæpe definitum est, cæterum si esse consideretur ut sustentatiuum miseriarum & infelicitatis, non est perfectissimum omnium, imò ipsum non esse est appetibile per modum remotionis ad hoc, quod auferatur miseria. Cæterum quoniam de se est maxima perfectio omnium, nunquam potest quis desiderare non esse, etiam ut coniunctum miserijs per modum prosecutionis. Ad primam confirmationem respondetur, quod non esse ut dicit absentiam omni boni, est omnium imperfectissimum, cæterum si consideretur ut remotiuum mali, induit quandam rationem boni.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod concludit quod non esse, si absolute consideretur, est omnium imperfectissimum.

¶ Ad septimum argumentum respondetur pri-

mo, quod si loquamur, attendendo ad præsentiam boni, maius bonum est esse, quam omnino non esse, etiam si coniunctum sit cum maximis miserijs, ut sæpe dictum est. Et ita aliqualis misericordiam est conferuare creaturam contra se peccantem in esse. Secundo respondetur cum D. Thom. in loco citato in argumento, quod quamuis Deus de iustitia posset creaturam contra se peccantem in nihilum redigere, tamen conuenientior iustitia est, ut eam in esse reseruet ad poenam, quia illa iustitia non haberet aliquid misericordiam admixtum, non propter rationem positam in argumento, sed quia (ut dicit D. Thom. ibidem) nihil remaneret, cui posset misericordiam adhiberi, si non esset. Vide aliam elegantissimam rationem D. Thom. ibidem.

¶ Ad octauum argumentum respondetur, quod illud euidenter conuincit, quod non esse non est melius quam esse positivè, propter præsentiam alicuius boni: nam maius bonum est in damnatis, quàm in his qui non sunt: dicitur tamen melius remotiue, quoniam est remotiuum & ablatiuum maximi mali. Ex dictis in toto hoc articulo colligitur aperte solutio argumenti tertij decimi. Item colligitur aperte quod esse sit maxime perfectum, & appetibile appetitui naturali, cum nullus possit desiderare non esse absolute, & si desiderat non esse ut remotiuum mali, illud est per accidens ut priuatiuum alicuius maximi esse, & per modum remotionis.

¶ Ad decimum quartum argumentum huius questionis duodecimæ.

ARTICVLVS XIV.

Utrum esse in Deo sit perfectius, quam essentia, nostro modo intelligendi.

D Ixi in titulo huius articuli (nostro modo intelligendi) nam loquendo secundum rem, esse in Deo non solum identice, verum etiam formaliter est ipsa Dei essentia. Et ita in re vnum non est perfectius alio, verum, quoniam natura diuina concipitur a nobis ad modum aliarum rerum, in quibus esse distinguitur ab essentia. disputatur, an in Deo (nostro modo intelligendi) sit aliquid perfectius esse, quàm essentia. Et arguitur ad probandum, quod essentia sit perfectior.

¶ Primo arguitur argumento quatuordecimo. Esse, quod est terminus intrinsecus diuinæ naturæ, suam omnem perfectionem habet à natura diuina, habet enim quod sit infinitum, illimitatum, & im- participatum, hæc enim omnia habet, quia est terminus intrinsecus naturæ infinitæ, illimitatæ, & im- participabilis: at vero natura diuina tantum habet ab ipso esse, quod existit extra nihil. ergo simpliciter loquendo, diuina essentia perfectior est, quàm suum esse.

E ¶ Secundo arguitur, ostendendo quod hæc disputatio sit otiosa: quoniam esse non solum identice, sed formalissime est ipsa Dei essentia, ut supra definitum est, & constat ratione; nam essentia Dei est ipsa ratio entitatis, ut comprehendit omnem plenitudinem essendi, & ita formalissime est ipsum esse. ergo otiose queritur, an in Deo esse sit aliquid perfectius, quàm essentia.

¶ Tertiò arguitur omnibus argumentis adductis in præcedentibus articulis. ad probandum, quod esse in creaturis non est perfectissimum omnium, sed quod essentia est perfectior. Illis enim etiam probatur, quod in Deo nostro modo intelligendi, esse non sit aliquid perfectius. Confirmatur in speciali, illo argumento. Nam esse diuinum non deno-

at actum aut formam, sed terminum dumtaxat formalem diuinæ essentia: terminus autem naturæ non est perfectissimum ipsius naturæ; nam perfectio idē est, quod actus & forma.

¶ Quarto arguitur. Dei essētia & quidditas formalissimē cōsistit in gradu intellectualitatis, ita ut intellectualitas sit formalissima & suprema perfectio omnium, quæ reperiuntur in diuina natura. ergo esse non est suprema perfectio diuinæ naturæ. Cōsequētia est bona. Antecedēs probatur. Quia homo ideo dicitur conditus *ad imaginem Dei*, Genes. c. 1. quia est naturæ intellectualis: inferiores vero creaturæ non dicuntur factæ *ad imaginem* eius, quamuis recipiant esse à Deo. ergo intellectualitas est formalissima & suprema perfectio diuinæ naturæ.

¶ In oppositum est. Quia (ut iam sæpe probatū est) in creaturis esse est perfectissimum omnium, & est aliquid perfectius, simpliciter loquendo, quā essentia. ergo in Deo (nostro modo loquendi) perfectius est esse, quam essentia, nos enim concipimus Deum in hac vita per ordinem & proportionem ad res materiales, & ad res creatas.

¶ In hac difficultate auctores supra citati in hac quæstione, qui existimant quod in creaturis perfectior est essentia quam esse, consequenter dicunt quod in Deo essentia est perfectior quam esse, nostro modo intelligendi, & propter easdem rationes, videlicet, quia esse non est actualitas essentia, sed terminus formalis illius, & quia esse dicit aliquid confusum & potentiale, dicunt tamen quod esse in Deo habet quandam modum excellentiæ, ut supra diximus.

¶ In huius expositionem notandum, quod esse potest sumi dupliciter. Primo modo ut denotat ipsam rationem entitatis, ut comprehendit omnem perfectionem possibilem, quæ potest cadere sub conceptu entis absque aliqua limitatione. Secundo modo potest accipi, ut designat existentiam secundum rationem existentia, sed tamen absque limite aliquo, & citra ullam determinationem, ita ut nec sit existentia hominis aut equi, aut alterius determinatæ naturæ, sed existentia absolute secundum omnem rationem existentia: & esse in priore acceptione sumptum, includit esse acceptum in secunda acceptione, quoniam ratio entis, ut includit plenitudinem entitatis, claudit etiam rationem existentia. Unde si esse sumatur in prima acceptione, ineptus esset quæstio, an essentia Dei ab esse distinguatur, quoniam esse sic acceptum est formalissimē Dei essentia. Si verò sumatur in secunda acceptione, quamuis intrinsecè claudatur in ipsa ratione entis, & cōsequēter in ipsamet diuina essentia, tamen proposita quæstio habet bonum sensum, videlicet, an esse diuinum prout importat tantum existere diuinum, sit formalissimum & excellentissimum in Deo.

Conclusio.

Hanc conclusionē docet Caieta. contra Scotum in 1. par. q. 13. ar. 11. circa finem.

¶ CONCLUSIO sit. Certissimum videtur mihi, quod nostro modo intelligendi, esse in Deo sit aliquid perfectius quam essentia. Hanc conclusionem debent tenere omnes auctores citati in hac quæstione principali, qui affirmant, quod esse in creaturis est aliquid perfectius quam essentia, simpliciter & absolute loquendo. Et probatur hæc conclusio.

¶ Primò probatur omnibus argumentis factis in tota hac quæstione, & in omnibus articulis ad probandum, quod esse sit perfectissimum omnium in creaturis, & quod est perfectius quam essentia, & quod verè & propriè esse est actualitas & formale respectu essentia. Illis enim argumentis euidenter conuincitur, quod nostro modo intelligendi esse sit aliquid perfectius, quam essentia in Deo; nā nos concipimus res diuinas per ordinem & proportionem ad res creatas, & ita concipimus diuinam

essentiam per modum potentialis & materialis: esse vero diuinum per modum actus & formalis. ergo.

A ¶ Secundò probatur conclusio. Ita se habet Diuinum esse ad Dei essentiam, sicut intelligere diuinum ad diuinam intellectualitatem, & ut viuere diuinum ad Dei vitam, sed intelligere diuinum nostro modo intelligendi perfectius est intellectualitate diuina, & viuere perfectius est vita. ergo esse perfectius est, nostro modo concipiendi, quam essentia. Minor probatur. Actus secundus præstantior est, quam actus primus, intelligere autem denotat actum secundum naturæ intellectualis, & viuere actum secundum vitam. Maior constat. Quoniam sicut intelligere denotat ultimam actualitatem naturæ intellectualis, & viuere ultimam actualitatem vite, ita esse denotat ultimam actualitatem essentia, quod etiam docet D. Thom. 1. par. quæst. 54. art. 1. Confirmatur ex illo Arist. 2. de Anima. Viuere in viuētibz est esse: quod quidem habet illum sensum, quod sicut esse est ultima actualitas & ultimum complementum essentia, ita viuere est ultima actualitas & ultimum complementum vite. ergo.

¶ Tertiò probatur conclusio. Nam proprium nomen cuiuscunque rei sumitur ab eo, quod est perfectissimum in ipsa essentia rei, sed (ut dicemus statim) proprium nomen Dei est illud complexum (qui est) ergo esse est perfectissimum in Deo.

C ¶ Ad argumenta facta in principio respondetur. Ad primum argumentum articuli, quod est decimum quartum huius quæstionis, respondetur, quod nostro modo intelligendi, esse respectu diuinæ essentia habet se ut actualitas, essentia vero ut potentialitas. Et ita esse in Deo (nostro modo intelligendi) est aliquid perfectius & actualius.

¶ Ad secundum argumentum articuli respondetur, quod (ut dictum est in notabili huius articuli) accipiendo esse in secunda acceptione, ista difficultas non est otiosa, sed habet bonum sensum, bene tamen accipiendo esse in prima acceptione.

D ¶ Ad tertium argumentum articuli respondetur, ut dictum est in solutionibus illorum argumentorum. Et ad confirmationem respondetur, quod (ut iam sæpe dictum est in artic. 2. huius quæstionis) esse non solum est terminus formalis naturæ, verum etiam actualitas.

¶ Ad quartum argumentum huius articuli.

SVBARTICVLVS OPTIMVS.

Vtrum essentia Dei & quidditas illius formalissimē consistat in gradu intellectualitatis, ita quod intellectualitas secundum nostrum modum concipiendi fundatum in re ipsa sit formalissima & suprema perfectio omnium, quæ reperiuntur in diuina natura; an vero esse, ut denotat rationem entitatis.

QVÆ quidem quæstio posita est, ut consummate & perfecte explicemus perfectionē actus essendi, & summam perfectionem diuini esse, eo modo, quo explicabilis est. Et videtur, quod intellectualitas sit suprema & formalissima perfectio Dei.

¶ Primò arguitur argumento quarto facto in articulo, quoniam homo dicitur factus ad imaginem Dei propter intellectualitatem. ergo hæc est potissima perfectio.

¶ Secun-

¶ Secundo arguitur. Quia 1. Ioan. cap. 3. dicitur, *Quod filij Dei in statu beatitudinis, in eo erunt maxime similes Deo, quia videntur ipsum, sicuti est.* Ex quo loco sic arguitur: filius assimilatur Patri in perfectione, quæ est magis propria & principalis naturæ patris. sed filij Dei assimilantur Deo potissime in perfectione intellectuali. ergo intellectualitas est maxima perfectio diuinæ naturæ. Quod si quis dicat, quod iusti sunt filij Dei, non per naturam, sed adoptiui, & ideo non oportet assimilentur Deo in illa perfectione, quæ est magis propria diuinæ naturæ. Contra. Iusti non sunt filij Dei adoptiui per solam extrinsecam adoptionem, vt contingit in adoptione hominum, sed per intrinsecam etiam participationem diuinæ naturæ, vt insinuat D. Ioannes in eodem cap. dicens. *Quod non solum nominamur, verum etiam sumus filij Dei,* vt diximus supra ex Caietano in quodam sententio super istum locum Ioannis. ergo.

¶ Tercio arguitur. Illa perfectio quæ per se primo communicatur per generationem naturalem, est maxime propria & præcipua ipsi naturæ communicatæ, sed Pater in diuinis per generationem naturalem per se primo communicat Filio suam naturam, secundum quod intellectualis est. ergo. Consequentia est bona. Maior probatur. Generatio naturalis est per se primo communicatua naturæ generantis. Minor probatur. Nam Filius Dei ex vi suæ processionis procedit vt verbum, & processio per quam procedit est formaliter intellectio. ergo diuina natura communicatur illi per se primo, prout est natura intellectualis. Et hoc docet D. Thom. 1. par. quæst. 27. art. 1. cum dicit: *Quod in Deo non reperitur alia processio nisi secundum emanationem intelligibilem.*

¶ Quarto arguitur ex doctrina D. Thom. in 1. par. quæst. 13. ar. 11. ad primum. vbi dicit, *quod istud complexum (qui est) est nomen magis proprium Dei, si attendamus id, in quo nomen imponitur. Si vero attendatur id, ad quod significandū nomen imponitur ista vox (Deus) est nomen Dei magis proprium, quia fuit impositum ad significandam diuinam naturam.* In quibus verbis D. Thom. duo docet. Alterum est, quod esse non designat naturam & quidditatem Deitatis alias non recte dixisset, quod hoc nomen (*qui est*) nunquam fuit impositum ad significandam naturam Dei. Alterum est, quod hoc nomen (*Deus*) prout significat naturam diuinam, non importat formaliter diuinum esse, sed aliam rationem, quæ non potest esse nisi intellectualitas diuina. ergo intelligere diuinum est ipsa Dei quidditas formaliter.

¶ In oppositum est. Quoniam esse vt designat rationem entitatis, nostro modo intelligendi, est perfectissimum omnium quæ repèriuntur in creaturis, vt constat ex cōclusionibus huius quæst. ergo esse est potissima & formalissima ratio diuinæ naturæ.

¶ Ad huius rei expositionem, & vt simul explicemus Dei quidditatem aliquammodo, notandum primo, quod in diuina natura quædam sunt rationes particulares quæ in sua formalitate sumptæ non adæquant totam Dei perfectionem & naturam, sed sunt veluti quædam particularia prædicata Dei quidditati. v.g. sapientia, misericordia, &c. Nam quidditas Dei adæquate non est posita in hoc, quod sit sapiens, misericors, &c. Diximus in sua formalitate sumptæ. Quoniam si rationes istæ sumantur prout eleuantur in diuinam naturam, & prout in diuina natura tanquam in ratione quædam superiorem per modum unitatis continentur, quælibet earum est simpliciter infinita, & in sua definitione ceteras includit, imò & omnem Dei perfectionem, vt diximus supra ex Caietan. 1. par. quæst. 13. art. 5. Aliæ rationes sunt in Deo vniuersaliores, quæ ex propria

sua formalitate adæquant totam Dei quidditatem, vt viuere, intelligere, esse, vnitas, veritas, bonitas.

A ¶ Secundo notandum, quod istæ rationes vniuersales quæ adæquant totam Dei quidditatem in sua formalitate, adhuc sunt in duplici differentia. Quædam enim sunt rationes primæ, & veluti radicales, quæ ad alias priores reduci nequeunt, quæ sunt tres, scilicet, esse, viuere, & intelligere. Aliæ vero sunt veluti consequentes ad alias priores secundum ordinem rationis. v.g. vnitas, veritas, bonitas, &c. Nā sicut in communi dicitur in 1. par. q. 6. quod vnitas, veritas, & bonitas, sunt quædam proprietates & passionis entis, quæ consequuntur ens, ita in diuinis eiusmodi rationes sunt veluti proprietates consequentes diuinam entitatem.

B ¶ Tercio notandum est, quod illæ voces, esse, viuere, & intelligere, secundum vsum Theologorum, dupliciter possunt accipi, vt supra iam diximus in quæstione. Primo modo vt tantum designent ipsas actualitates, quas præ se ferunt. Itaque esse tantum denotet actualitatem existentiam, viuere tantum designat motum vitalem, intelligere actionem intelligendi. Secundo modo possunt accipi, vt designent ipsas naturas cum suis vltimis actualitatibus. Ita quod esse importet naturam entis actu existentiam consummatam, viuere designet naturam intellectualem consummatam suo actu vitali, intelligere denique designet naturam intellectualem cum sua vltima actualitate intelligendi. Et hæc vltima acceptio est maxime vtitata apud Sanctos Patres, & grauissimos Theologos. Et hæc acceptio attinet modo ad nostrum propositum. Quod vero istæ tres rationes eandem habeant vniuersalitatem & amplissimam, vt adæquent totam Dei naturam, explicatur ad hunc modum.

¶ Quarto notandum est ad huius expositionem, quod istæ rationes eandem habent vniuersalitatem, ita vt adæquent totam Dei essentiam, & quidem de illa prima ratione, scilicet esse, est manifestum, quoniam esse nullum gradum, nullumque modum particularem denotat, sed ipsam entitatem naturam, & vt verbis vtat D. Damasc. lib. 1. de fide. cap. 12. *Totum comprehendit quasi pelagus substantia infinitum & indeterminatum.* Quod autem viuere non minus vniuersalem rationem importet, cōstat; nam propria vitæ ratio in hoc consistit, quod viuens intra se sui motus & suæ operationis habeat principium. ergo illa forma, quæ est ipsa vita, & ipsum viuere a nulla priori vita pendens est primum principium sui motus, suæque operationis, atque adeo est primum ens, & ipsum esse. Sicut enim res se habet ad operari, ita & ad esse. De intelligere vero id ipsum probatur. Nam *formalis ratio natura intellectualis*, secundum D. Thom. quæst. 2. de verit. art. 2. *in eo sita est, quod natura intellectualis non solum sit ipsa met, sed & possit esse omnia alia.* Et Arist. 3. de Anima tex. 17. dicit, *quod intellectus possibilis quatenus omnia potest cognoscere, potest etiam omnia fieri.*

D ergo illa natura quæ est ipsa intellectualitas, & ipsum intelligere, necessarium est, quod sit actu omne ens intelligibile, & ipsum esse. Quod si quis dicat, quod ex hac ratione sufficienter probatur, quod natura, quæ est ipsum intelligere est totum ens secundum esse intelligibile & representatiuum, non tamen probat, quod sit totum ens secundum esse entitatum & naturale, quoniam natura intellectualis non fit vnum cum re intellecta secundum esse naturale & entitatum, sed secundum esse intelligibile & representatiuum. Respondetur, quod natura, quæ est ipsa intellectualitas & ipsum intelligere a semetipsa habet quod requiritur ad exactam cognitionem totius entis. Itaque ipsa habet rationem speciei.

ciei repræsentantis totum ens, habet rationem cognitionis qua cognoscitur totum ens, habet denique rationem verbi in quo totum ens cognoscitur, hoc autem ex necessitate præsupponit, quod talis natura sit perfectissimè totum ens secundum utramque rationem, & intelligibilem & entitativam. Vnde istæ rationes eandem habent vniuersalitatē, eamque maximam & summam, quæ esse potest secundum rem, tamen secundum nostrum modum concipiendi differunt ratione, eo quod esse habet communiorē modum significandi quam viuere, & viuere quam intelligere, & esse & viuere important rationes modo quasi generico conceptas, intelligere vero habet modum significandi quasi specificum.

¶ His positis fundamentis in quibus omnes conueniunt est prima conclusio, vt à clarioribus procedamus. Diuina quidditas & essentia nostro modo intelligendi non consistit formaliter in illis rationibus, quæ in sua formalitate sumptæ non adzquāt Dei quidditatem, sed sunt veluti particularia prædicata quidditati Dei. In hac conclusione omnes Doctores conueniunt. Et probatur hæc conclusio tali ratione.

¶ Ratio autem est. Quoniam diuina essentia & quidditas est infinita & immensa, continens in se omnem perfectionem, vt supra definitū est, sed istæ particulares rationes formaliter non explicant hanc diuinam immanentiam & infinitatem. ergo diuina essentia & quidditas nostro modo intelligendi non consistit in illis rationibus. Consequentia est euidentis. Minor in qua est difficultas probatur. Tum ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 13. art. 5. vbi dicit, quod hoc nomen (*sapiens*) cum dicitur de homine quodammodo describit & comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam vt incomprehensam, & excedentem nominis significationem, tum etiam, illæ enim rationes particulares formaliter loquendo solum explicant partē diuinæ perfectionis, & sunt veluti conceptus partiales illius rationis totalis nullo modo adzquantes, vt constat. ergo. Confirmatur hæc ratio & explicatur. Nam quidditas & essentia hominis non consistit in ratione animalis, vel in ratione rationalis formaliter loquendo, quoniam istæ rationes sunt particulares, & veluti partiales, essentia vero & quidditas hominis est totalis, sed diuina essentia est quoddam totum ens vniuersalissimum, ambiens & continens omnem rationem & perfectionem entis, istæ vero rationes sunt particulares & veluti partiales, vt constat. ergo. Itaque considerandum est, quod diuina essentia & quidditas est quoddam totum immensum & infinitum formaliter loquendo, quælibet autem ratio particularis istarum non explicat formaliter istam immanentiam & totalitatem, sed partem illius, & sunt veluti rationes partiales, quæ non adzquant formaliter diuinā perfectionē.

¶ Ex hac cōclusionē colligitur aperte, quod nulla istarum rationum formaliter, & nostro modo intelligendi est excellentissima & suprema in diuina natura. Itaque quamuis inter se vna sit perfectior alia, nostro modo intelligendi, vt ratio sapientiæ est perfectior quam ratio iustitiæ, tamen nulla illarum potest esse excellentissima & perfectissima absolute loquendo. Ratio huius est. Nam vt constat ex dictis in hac cōclusionē, istæ rationes particulares formaliter non adzquant Dei immanentiam & totalitatem, sed sunt aliz rationes, quæ formaliter explicant Dei immanentiam, & vniuersalitatē, vt constat ex fundamentis. ergo istæ nō sunt perfectissimæ.

¶ SECUNDA conclusio. Dei quidditas & essentia non consistit formaliter loquendo in rationibus vniuersalibus, quæ consequuntur ad alias priores

res nostro modo concipiendi. Itaque Dei quidditas non consistit in vnitatem, veritatem, vel bonitatem. In hac etiam conclusione debent omnes conuenire, & probatur ratione.

¶ Ratio autem hæc est. Quoniam istæ rationes non sunt primæ rationes, sed sunt reducendæ ad alias rationes priores, ex quibus sequuntur nostro modo intelligendi. ergo in illis non consistit Dei quidditas & essentia. Confirmatur hæc ratio & explicatur. Quidditas & essentia hominis non consistit in ratione iustitiæ, quoniam hæc ratio consequitur priorem rationem ex qua oritur, sed istæ rationes quamuis vniuersales sint, sunt veluti consequentes alias priores nostro modo intelligendi, & habent se veluti propriæ passionis, quæ oriuntur ex diuina quidditate, vt constat. ergo in illis Dei quidditas non consistit nostro modo intelligendi.

¶ Ex hac conclusione sequitur, quod istæ rationes non sunt excellentissimæ & perfectissimæ quæ reperiuntur in Deo, nostro modo intelligendi, nam istæ rationes sunt veluti consequentes alias radicales & priores. Et ita illæ erunt perfectiores & excellentiores nostro modo intelligendi. Tota igitur difficultas est in qua ratione ex illis tribus, esse, viuere, & intelligere consistat formaliter Dei essentia & quidditas, & quænam illarum sit potissima.

¶ TERTIA conclusio. Esse in Deo est excellentior & actualior ratio quam viuere & intelligere, imo est suprema & actualissima ratio omnium, ac subinde est ipsa quidditas diuina. Hæc conclusio probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis in locis citatis in secunda conclusione principalis quæstionis. Nam in multis ex illis explicat Deus suam quidditatem & essentiam per hoc quod est esse, præcipue in illo loco Exod. 3. nam cum interrogaret Moyses Dominum, quodnam esset eius nomen, vt illud filijs Israel declararet, inquit. *Ego sum qui sum*. Et subdit. *Hæc dices filijs Israel, qui est misit me ad vos*. Vbi adnotandum est, quod in illis verbis, *Ego sum qui sum*, significauit Deus, quod eius essentia est ipsum esse. Et in verbis sequentibus artificiosè inuoluit, quod nomen magis expressiuum huius essentiae est illud complexum *qui est*. ergo esse est suprema & actualissima Dei perfectio.

¶ Secundò probatur conclusio ex consensu omnium Sanctorum Patrum & Theologorum. Qui omnes cum diuinam excellentiam explicare conantur, nihil aliud de diuina natura prædicant, quam quod est ipsum esse. Præcipue quando exponunt locum illum Exod. 3. quorum testimonia adducta sunt supra in secunda conclusione citata in præcedenti argumentum. Confirmatur in speciali ex doctrina D. Thom. 1. par. q. 13. art. 11. vbi dicit, quod inter omnia nomina diuina præcipuum nomen est hoc complexum (*qui est*) ergo potissima & actualissima perfectio, quam de Deo cognoscimus est: est ipsum esse. Patet consequentia. Quoniam nomen non est aliud quam notamen rei, ergo illud est potissimum nomen quod denotat potissimam rei perfectionem.

¶ Tertiò probatur conclusio rationibus. Prima ratio est. Esse ex formali ratione sua importat omnem modum entitatis, siue entitativum, siue intelligibilem: at intelligere, quamuis præsuppositiue includat intrinsecè omnem modum entis entitativum, tamen formaliter solum explicat modum intelligibilem. ergo est superior, perfectior & actualior ratio est in Deo quam intelligere.

¶ Secunda ratio. Potissima Dei perfectio in hoc consistit, quod Deus à semetipso habet omnem suam perfectionem, à nulloque pender, hoc autem maxime explicatur, cum dicitur, quod Deus est ipsum esse, habens

Habens omnem rationem & perfectionem entis. ergo esse est suprema & actualissima perfectio.

¶ Tertia ratio est. Nam (vt definitum est in tota hac quaest.) esse est perfectissimū omnium, quā reperitur in creaturis, loquendo de esse, vt dicit actum existentiz, & est aliquid perfectius quā actus vitæ, & quā actus intelligendi. ergo esse vt dicit naturam entis consummatam & perfectā actu existentiz, est suprema & actualissima perfectio diuina. Probatur consequentia; nam esse sic acceptum, dicit perfectissimam actualitatem:

¶ Quarta ratio. Quoniam vt saepe dictum est in hac quaest. ratio abstrahit ab abstractione formali est perfectior & actualior, minus habens de potentialitate, & magis de actualitate & perfectione, sed esse vt dicit naturam entis consummatam & perfectam ultimo complemento, est ratio maximē abstrahit ab abstractione formali, vt constat. ergo hæc est perfectissima & actualissima in Deo. Aduertendum tamē, quod in presenti nō accipitur esse, prout cōcipitur a nobis quodam conceptu confuso analogico, sed sumitur pro ipsa essentia entitatis in omni suo complemento constituta, secundum quam rationē non alibi quā in solo Deo potest reperiri.

¶ Quinta conclusio. Viuere perfectior & actualior ratio est quā intelligere. Hæc conclusio est contra aliquos modernos Theologos, qui existimant quod intelligere sit perfectior & actualior ratio quā viuere in Deo; Et ratio illorum est, quā intelligere diuinū formaliter & essentialiter importat oēm rationē vitæ, & oēm modum vitæ, quā reperitur in Deo, & formalius explicat potissimā vitæ rationē, quā ipsum viuere. Potissima. n. vitæ ratio consistit in hoc, quod sit intellectus; nā intellectualitas est supremus vitæ gradus, & hæc perfectionē formalius explicat intelligere quā viuere: quod vero intelligere diuinū formaliter & essentialiter importet oēm rationē, & modū vitæ, quā reperitur in Deo, probant. Ratio vitæ in hoc posita est, quod viuēs a semetipso habeat operari, & nō ab aliquo principio extrinseco, sed oīs operatio diuina est intellectualis. ergo diuinū intelligere denotat formaliter oēm vitæ rationē, quā reperitur in Deo. Nihilominus tñ nostra conclusio mihi videtur certissima, & probatur.

¶ Primò probatur ex Sacris literis. Quamuis. n. Deus in illis dicatur lux, & veritas, Ioan. 1. & Ioan. 14. ad significandam eius intellectualitatem, tamen pluribus vicibus vocatur viuēs, vt patet ex multis, & infinitis locis, & aliqua adducuntur supra artic. 10. huius quaest. in prima conclus. ergo actualior, & potior ratio est viuere, quā intelligere. Hæc ratione Ioan. 1. dicitur prius, quod in verbo erat vita, & postea dicitur, quod erat vita lucis, cum dicitur, vita erat lux hominum, in quo significatur intellectualis, & prius dicit esse vitam, vt insinuet, quod viuere est aliquid perfectius, quā intelligere.

¶ Confirmatur hoc argumentum ex doctrina D. Dionysij, & D. Thomæ, & omnibus argumentis adductis in illo loco, ad probandum, quod sit perfectior ratio viuere quā intelligere. Omnia enim illa consequenter probant, quod in Deo potior & actualior ratio sit nostro modo intelligendi etiam in re fundato, viuere quā intelligere.

¶ Secundò probatur conclusio. Viuere ex sua ratione formali dicit abstrahere rationē ab abstractione formali, & consequenter vniuersaliorē. ergo viuere est ratio perfectior, & actualior, excludens ex se plures potentialitatis gradus, vt per se satis cōstat.

¶ Confirmatur argum. & explicatur. Quā hac ratione esse est superius & actualius quā intelligere, vt fatentur et illi qui tenent oppositum huius conclusionis, quā esse ex formali ratione sua importat

omnem modum entitatis, siue entitatum, siue intelligibile, sed intelligere quāuis præsuppositiue includat oēm modū entitatis entitatum, at formaliter solū explicat modū intelligibile, sed ita est, quod viuere formaliter dicit oēm modū vitæ sine aliqua determinatione, & oēm rationem illius, abstrahendo ab omni modo vitæ, intelligere vero formaliter nō explicat omnem modum & rationem vitæ, sed tñ vitam intellectualem. ergo simpliciter perfectior, & actualior ratio est viuere quā intelligere.

¶ Ex dictis soluitur ratio facta pro sententia aliorū. Dicendum. n. est, quod quāuis ita sit, quod intelligere diuinū importet formaliter oēm modum & rationē vitæ, quā in Deo reperitur, tñ hoc importatur eleuatiore modo, & abstrahit per illam rationē (viuere) sicut esse abstrahit modo dicit oēm rationem, quā est in Deo, quā intelligere. Deinde dicendum est, quod formaliter loquendo intelligere solum dicit rationem & modum vitæ intellectualis, viuere vero omnem rationem & modum vitæ abstrahendo: in Deo autē reperitur omnis ratio vitæ abstrahitissima. Et ideo dicitur ipsa vita. Io. 14. Et ita ratio perfectior, & actualior est viuere, quā intelligere: sit simile in illa ratione (esse) quā perfectior, & actualior est, quā viuere & intelligere, quā formaliter dicit omnē modū, & rationem essendi, quē non dicunt formaliter viuere, & intelligere.

¶ Ex dictis etiā colligitur, quod illæ tres rationes, esse, viuere, intelligere, quāuis habeant eandē vniuersalitatē in Deo, vt iam diximus, tñ formaliter loquendo habent se veluti rationes superiores & inferiores, esse est suprema ratio, quā dicit omnē modū, & rationē essendi, viuere formaliter dicit oēm modū, & rationem vitæ abstrahendo, intelligere vero dicit formaliter omnem modum & rationem vitæ intellectualis tantum. Et ita inter illas tres rationes, quæ in Deo reperiuntur, formaliter loquendo magis particularis est intelligere quā omnes aliæ rationes.

¶ SEXTA conclusio. Post istas duas rationes formales. s. esse & viuere, supremū locum tenet inter oēs alias quæ sunt in Deo, intelligere: itaque est actualior, & perfectior. Hæc conclusio probatur euidenter tribus argumentis primis factis in principio huius subarticuli, quæ hanc conclusionem ad minus demonstrant.

¶ Confirmantur omnia illa; nam gradus intellectualitatis est maximē abstrahit & purus, & habet maximam vniuersalitatē, vt iam diximus in notabili ultimo. ergo est perfectior & actualior quā omnes aliæ rationes, quæ in Deo reperiuntur. Itaq; intelligere est ratio perfectior, & actualior, quā iustitia, misericordia, &c.

¶ Difficultas tamen est grauissima, quomodo se habeat intelligere, seu intellecualitas ad naturam diuinam, an sit quasi ratio differentialis, constitutiva diuinæ naturæ. Videtur quod non.

¶ Primò arguitur. Esse entitatum diuinum est ratio a priori, propter quā Deus est ipsum esse intelligibile. ergo intellecualitas, ad quam pertinet esse intelligibile, nō est prima ratio quasi constitutiva formaliter naturam diuinam. Consequentia est euident. Quā prima ratio differentialis constitutiva aliquā naturā, non debet habere aliā priorem, sed ipsa debet esse prima. Antecedens constat. Infinitas Dei entitativa est ratio quasi formalis in Deo infinitatis intelligibilis, quod sic explicatur; nā quod diuinū intelligere habeat infinitatē in ratione intellectiois, prouenit nostro modo intelligendi in re fundato ex eo, quod eius formale obiectum. s. essentia diuina, habet infinitatem simpliciter in esse entitativo; nam perfectio actionis ex perfectione obiecti sumitur. E contra vero essentia diuina non habet infinitatem

etatem in esse entitativo, ex eo quod diuinum intelligere sit infinitum in esse intellectiois. Obiectum enim non desumit suam perfectionem ex perfectione operationis, quæ versatur circa ipsum.

¶ Confirmatur argum. Quod diuina essentia sit infinite perfecta in ratione speciei intelligibilis, infiniteq; representet diuino intellectui, prouenit ex infinita perfectione entitativa, quæ habet ipsa diuina essentia, non vero e contra, ex eo essentia diuina est infinite perfecta entitativè, quia est infinite perfecta in ratione speciei intelligibilis, ergo.

¶ Secundò arguitur. Omnipotentia (quæ est attributum, in quo maximè splendet diuina virtus & perfectio) non conuenit Deo propter infinitatè intelligibilem, sed propter infinitatem quæ habet in esse entitativo, ergo infinitas intellectualis non est ratio quasi differentialis, constituens naturam diuinam. Consequentia probatur. Virtus & perfectio debet conuenire rei ratione differentiarum, vel quasi differentiarum, ut constat. Antecedens probatur, Deus ideo est omnipotens, quia eminenter præhabet totum esse possibilem creaturarum, sed esse creaturarum non præhabetur formaliter loquendo in infinitate intelligibili diuinæ naturæ, sed in infinitate entitativa, quod datur tum quoniam esse creaturarum est esse entitativum, & non intelligibile: tum etiam, quoniam intelligibile diuinum non pertinet ad actionem transcentem ad creaturas, sed ad actionem purè immanentem, quæ est diuina intellectio, ergo.

¶ Tertiò arguitur. Nā (ut definitum est in tota hac quæst.) esse existentie est perfectissimū omnium, quæ in creaturis reperiuntur, imò (ut diximus in art. isto) in Deo esse est perfectius, simpliciter loquendo, nostro modo intelligendi quam essentia, ergo esse existentie est perfectio quasi differentialis; nā id quod perfectissimum est in qualibet re est differentia.

¶ In oppositū est. Omnia argumenta facta in principio huius subarticuli videtur cōvincere, quod intellectualitas sit ratio quasi differentialis in Deo constitutiva diuinæ naturæ, quæ oia cōfirmantur: nā summa Dei felicitas formalissimè cōsistit in operatione intellectuali, quæ Deus suam essentiam cōprehensivè intueretur, ut Doctores Theologi dicunt, sed summa felicitas alicuius naturæ est suprema perfectio, quæ natura perficitur sibi esse specificum & differentialem gradū suum. ergo intellectualitas est perfectio quasi specifica, & differentialis diuinæ naturæ.

¶ In hac difficultate aliqui authores propter diversa argumenta pro utraq; parte constituunt duas sententias. Prima sententia est. Quod esse actualis existentie sit in Deo quasi ratio specifica, & constitutiva diuinæ naturæ, & veluti ratio differentialis illius. Et hanc sententiam attribuunt Caiet. eo quod Caiet. in 1. par. q. 4. art. 1. & alijs sæpe dicit, quod esse existentie est perfectissimū omnium, quæ in qualibet re reperiuntur: inde. n. colligunt, quod velit dicere, quod esse existentie sit ratio quasi differentialis constitutiva diuinæ naturæ, cum tñ Caiet. nihil tale dicat, imò nec hoc sequitur, ut infra dicemus: imò ex hoc quod esse existentie sit perfectissima perfectio omnium non sequitur, quod sit ratio differentialis constitutiva diuinæ naturæ. Et ipse Caiet. 1. p. q. 13. art. 11. videtur dicere oppositum, dicit. n. quod Deitas importat naturam diuinam quasi secundum differentiam specificam, ly vero, qui est importat eandem quasi secundum genus. Secunda vero sententia est. Quod intellectualitas in Deo est quasi ratio differentialis, & constitutiva diuinæ naturæ. Hanc cōclusionem tenent multi moderni Theologi, etiam ex Schola D. Thomæ, præcipuè illi qui existimant cum Scotto in loco supra citato, quod esse existentie non est perfectissimum omnium. In huius rei expositionem sit.

¶ Septima conclusio. Probabilissima mihi videtur hæc secunda sententia, quæ asserit, quod intellectualitas in Deo sit ratio quasi differentialis & constitutiva diuinæ naturæ, si tamè dicamus, quod esse existentie sit maxima Dei perfectio. Hæc conclusio probatur argumentis factis in principio, & confirmatione posita hic argumento in oppositū, quæ hæc cōclusionem reddunt maximè probabilè: illa tamen conditio, si tñ dicamus, quod esse existentie sit maxima Dei perfectio, probatur. Nam quāvis in homine rationalitas sit ratio differentialis constitutiva hominis: nihilominus tñ maior & actualior perfectio est esse existentie, quæ actualit ipsa rationalitatem, ut diximus, ergo similiter quis intellectualitas in Deo sit perfectio, & ratio differentialis diuinæ naturæ constitutiva, maior perfectio, & actualior nostro modo concipiendi erit esse existentie, quod nostro modo intelligendi actualit diuinam intellectualitatem.

¶ Et ut explicemus istam cōclusionem. Notandum est maximè. Quod sicut rationalitas est ratio specificativa naturæ humanæ, ac proinde perfectior & actualior est quā aliquæ alie perfectiones in ipsa natura reperiuntur, & veluti virtualiter continens illas, est tñ perfectio veluti partialis hominis, humanitas vero est forma, & perfectio totalis eiusdem naturæ, essentialiter & formaliter cōprehensens, & ambies rationalitatem, & ceteras perfectiones humanæ naturæ, scilicet vegetatiuam, sensitivam, &c. Ita in proposito in natura diuina intelligere designat rationem quasi specificativam, sub qua cōprehenduntur aliquæ perfectiones diuinæ naturæ. Cæterū esse, ut dicitur naturæ entis ultimo cōplemento perfectæ, importat formam & perfectionem totalem naturæ diuinæ, quæ essentialiter, & formaliter cōplectitur intelligere diuinum, vivere, & reliquas Dei perfectiones, ut iustitiam, sapientiam, misericordiam, &c. tam sibi modum entitativum, quā sibi modum intelligibilem. Vnde esse, ut dicitur naturæ entis consummatæ suo ultimo actu, est veluti ratio vniuersalissima Dei & suprema & actualissima, & intelligere si cōparetur cum esse sic accepto, habet rationem perfectionis particularis, quoniam intelligere diuinum formaliter acceptum solum explicat infinitatem intelligibilem, non vero infinitatem entitativam, sed illam implicite, & quasi virtualiter includit, ut postea dicemus, sed esse diuinum ita acceptum utramque infinitatem formaliter importat, & propterea censetur ratio superior, & intelligere habet modum rationis particularis contentæ sub amplitudine essendi.

¶ Secundò notandū est, quod sicut dicit Caiet. 1. par. q. 8. art. 1. quod esse actualis existentie in qualibet re creata est formalissimū respectu omnium, & quod nihil in re aliqua est, quod non actuetur per esse, siue sit pars essentialis, siue integralis, &c. omnem gradū, & omnem rationem attingit actuando illam. Et ita quāvis in homine. v. c. sit humanitas veluti forma totalis, & rationalitas, ut ratio differentialis: nihilominus esse est actualitas istarū omnium rationū, & formalissimū, & actualissimū respectu illarū. Non dissimiliter (nostro modo concipiendi) esse existentie in Deo est formalissimū & actualissimū respectu omnium, & attingit oēs diuinas rationes actuando illas, siue sint rationes totales, vt esse acceptum pro ipsa ratione essendi, siue sint partiales, vt intellectualitas, & consideratur esse existentie in Deo, ut distinctum ab essentia, quā in creaturis esse distinguitur ab essentia. Quibus positis respondetur ad argumenta posita immediate ante istam cōclusionem, quæ argumenta aliqua ex parte probant tertiam cōclusionem, sed quatenus procedunt contra istam ultimam respondetur.

¶ Ad primū argum. respondetur, quod infinitas entitativa

tatiua in Deo non est causa nec ratio infinitatis intelligibilis. Et ad probationem respondetur, quod quamuis infinitas entitatiua diuinæ essentia necessaria sit ut diuina intellectio habeat infinitatem intellectualem, non tamen ex illa formaliter loquendo desumitur infinitas intellectualis diuinæ intellectio. sed desumitur ex infinitate intelligibili, quæ habet ipsa diuina essentia, & prout est species intelligibilis, quæ concipitur à nobis ut principium diuinæ intellectionis & prout est terminus intrinsecus eiusdem intellectionis, qua ratione solet appellari diuinum Verbum essentiale. Quemadmodum in nobis non sumit suam perfectionem ab obiecto sumpto materialiter, sed ab obiecto prout habet esse intelligibile, & in specie, quæ est principium cognitionis, & in verbo, quod est terminus eius intrinsecus:

¶ Ad confirmationem respondetur, quod diuina essentia non ex eo est infinita in esse intelligibili, quia est infinita in esse entitativo, imò è cōtra res se hēt, formalissimè loquendo; nā cum intellectualitas sit quasi ratio specificatiua & constitutiua diuinæ naturæ, forma diuina. s. Deitas per se primo tribuit Deo infinitatem intelligibilem, & dicunt quidā quod quasi secundariò tribuit infinitatē entitatiuæ, sicut anima rationalis cōfert homini primo esse rationale, & secundariò esse sentitiuū. Hoc tñ ita dici non pōt. Nam entitas infinita in Deo, & infinitas entitatiua non se habet in Deo, sicut sentitiuum, sed (ut diximus, & dicunt ipsi) ut humanitas respectu rationalitatis, quæ est forma totalis. Vnde sicut anima rationalis per se primo cōfert homini esse rationale, & etiā esse totale hominis tribuit per se primo, ita forma diuina per se primo tribuit infinitatem intelligibilem, & entitatiuā etiam. Vnde esse intelligibile in Deo virtualiter & implicite importat & comprehendit esse entitatiuū, & ita supra in ultimo notabili diximus, quod intelligere est ratio quædam vniuersalis in Deo, quæ ad æquatē importat totum esse diuinū. In qua sententia pro nobis est Scotus in quodlib. 1. qui asserit, quod intellectualitas non est aliquod Dei attributum, sed ipsamet essentia diuina, quod apertè docet D. Aug. 1. 5. de Trinit. c. 5. cum dicit, *quod uita intellectualis est ipsa Dei essentia, seu natura*. Verum est, quod diximus, quod diuinū intelligere est veluti perfectio particularis, contenta sub ratione diuinæ entitatis, quā intelligere explicat quidē formalissimè intelligibile infinitatē, non autē infinitatē entitatiuam, sed illā implicite, & quasi virtualiter comprehendit, sed ipsū esse diuinū utramq; infinitatē formaliter importat. Et ideo censetur ratio superior. Intelligere vero habet modum rationis particularis contentæ sub immensitate essendi.

¶ Ex hac doctrina sequitur, quod omnia Dei attributa per se primo conueniunt Deo, non solum prout habet esse infinitū entitativum, verum etiam prout habet esse intelligibile, & quidem de esse entitativo constat. Nam ut sæpe dictum est (& miror, quod aliqui Theologi hoc non cōsiderent) esse entitatiuū diuinū est veluti forma & rō totalis diuinæ naturæ, sicut humanitas est rō totalis hominis, & ita oīa attributa debent Deo conuenire rōne esse entitatiui, sicut oīa conueniunt homini rōne humanitatis. De esse vero intelligibili constat etiam, quā per se primo conueniunt Deo attributa diuina secundū gradum formalissimum, & quasi specificatiuum diuinæ naturæ, hic autem gradus est esse intellectuale, ut iam sæpe diximus. ergo. Confirmatur. Omnia diuina attributa pertinent ad intellectum, vel ad voluntatem, ut patet inductione in attributo sapientiæ, iustitiæ, misericordiæ, &c. De omnipotentia vero dicemus ad secundum argumentum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod omnipo-

tentia pertinet ad diuinū intellectū practicum, atque adeo pertinet ad diuinū esse intelligibile. Quia cū Deus sit causa rerū omnium, non per modū naturalis agentis, sed ut artifex intellectualis, necessarium est, quod omnipotentia sit virtus perfectiua intellectus practici, & artificiosi. Vnde ad argumentū negatur antecedens. Ad probationem vero primam dicendū est primo, quod esse naturale & entitativum creaturarum eminenter præhabetur in esse intelligibili diuino, tanquam in actualitate suprema omnium particularium perfectionum diuinarū. Secundo respondetur, quod inter præcipuos effectus diuinæ omnipotentia annumeratur subiecta intellectualis, vel possumus dicere, quod potissimus effectus Dei omnipotentia est esse diuinum participatum per gratiā, quod per se primo pertinet ad esse intelligibile.

¶ Ad secundam probationem respondetur, quod in diuino intellectu, qua ratione practicus est, quāuis non reperiatur actio, quæ sit formaliter transiens, reperitur tamen actio quæ cum sit formaliter immanens, est virtualiter transiens, & hæc actio pertinet ad omnipotentiam diuinam.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod sicut iam definitū est, esse existentie est actualissimum & perfectissimum diuinæ naturæ, & est suprema ratio, tamen est veluti ratio distincta ab esse essentia nostro modo concipiendi, ut iam sæpe dictum est. Quibus positis respondendum est ad argumenta subarticuli, quæ difficillima sunt.

¶ Ad primū argumentum subarticuli (quod est quartū artic.) respondetur ex dictis in ultima conclus. quod intellectualitas in Deo est rō quasi differentialis constitutiua diuinæ naturæ: esse vero quasi rō totalis. Et ita homo dī conditus ad imaginē Dei rōne naturæ intellectualis, quæ est veluti ratio specificatiua.

¶ Ad secundum argumentum subarticuli respondebitur in seq. argumēto; nā proportionabiliter est dicendū de filiis adoptiuis per gratiā atque de cōsecratione diuinæ naturæ, qua communicatur hīo, ut supra diximus.

¶ Ad tertium argumentum subarticuli respondebitur ex eadē doctrina quod esse est perfectio, & rō veluti totalis in Deo, sicut humanitas in homine: intellectualitas vero est veluti ratio specificatiua, sicut rationalitas cōprehēsa ab alia totali ratione. Et hinc fit, quod sicut in natura humana, cum per naturā generationis cōsecatur, natura humana cōsecatur per se primo in quantū rationalis, si ly (in quantū) reduplicet rōne specificatiuam, cōsecatur et per se primo, in quantū humanitas, si ly (in quantū) reduplicet formā totalem & ultimā. Ita et in natura diuina per naturalem generationem cōsecatur per se primo natura diuina, in quantū intellectualis est, si dictio (in quantū) reduplicet rōnem quasi specificatiuā diuinæ naturæ, cōsecatur et per se primo in quantū est ipsum esse, dicens omnem rōnem entis, si dictio (sm) reduplicet rōnem & formā totalem. Vnde filio in diuinis cōsecatur per se primo natura intellectualis. Et hac ratione filius in diuinis vocatur Verbum, Ioann. 1.

¶ Quod est actualissimum & perfectissimū naturæ intellectualis: vocatur etiam lux de luce, lumen de lumine. Hæc. n. sunt nomina naturæ intellectualis, quæ et significatur illa particula Ioannis 1. *Vita erat lux hominum*. In qua quidem significatur, quod erat vita intellectualis. Et hoc significatur in multis locis Sacre scripturæ. Cōsecatur etiam filio per se primo ipsum esse, & ipsa ratio entis totalis, & cōpleta ultimo actu existentia. Et ita sicut in Deo reperitur totalis ratio essendi, sicut supra diximus in 2. conclusione, quod est pelagus immensum & infinitū essendi, totū in se ipso esse habens, ita etiam filius per generationem habet totalem rationē entis, quod quidem significatur in illo Ioan. 1. *Omnia per ipsum facta*

Et suus. ibi. n. significatur (vt supra diximus) quod in Verbo diuino sunt omnia veluti in causa efficien-
te, causa vero efficiens debet præhabere effectum. **A**
excellentiore modo. Multo autem melius hoc expli-
catur a D. Paulo ad Hebræos 1. cum dicit de filio.
quod est splendor gloriæ, & figura substantiæ paternæ.
In eo enim quod dicit, quod est splendor gloriæ, id est,
totius diuini esse, significatur diuina intellectuali-
tas, cum faciat mentionem luminis & splendoris,
quæ sunt nomina naturæ intellectualis. Dicit autē,
quod est splendor totius esse: nam gloria (vt iam sæpe
supra diximus) significat totū esse, vt significet, qd
non solū per generationem habet esse intellectuale,
quod est veluti ratio specificatiua diuinæ naturæ,
verum etiā habet totalem rationem entis: quod ampli-
us explicatur, cum dicit, quod est figura substan-
tiæ diuinæ. Et idem significatur in eo, quod dicitur
de Verbo diuino sub nomine Sapientiæ, c. 7. sapien-
tiæ. Vapour est enim Verbi Dei, & emanatio quadam
claritatis omn̄ potentis Dei fin̄ era. Et ideo nihil in-
quinatum in ea incurrit candor est enim lucis æternæ,
& speculum sine macula Dei maiestatis, & imago
bonitatis illius: quæ etiam ratione D. Dionysii. ca. 2. de
diuinis nominib. loquens de diuinitate Christi, le-
ctione 1. sūm diuisionem D. Thomæ, vocat Christum
principem perfectionis. Quoniam (vt supra diximus)
Deus dicitur rex gloriæ, id est, totius entitatis & per-
fectionis, qm̄ præhabet in se omnem rationem enti-
tatis maxima cum eminentia & perfectione, Filius
vero per generationem habet eādem perfectionem,
& ideo dicitur Princeps perfectionis, qm̄ præhabet in se
per suam generationem, non solum intellectualita-
tem, verum etiam omnem rationem entitatis. Et
per hoc patet ad tertium argumentum.

¶ Ex dictis in hoc argumento colligitur ratio
apertissima, quare in diuina natura solum est pro-
cessio sūm esse intelligibile, & nō sūm esse entitatiū,
vt docet D. Thom. 1. par. q. 27. art. 1. cum tñ ibi sit
esse intelligibile & entitatiū, & ita videbatur, qd
ibi deberet esse duplex emanatio, sicut in hominē
est duplex emanatio, vna quidem rationalis, alia ve-
ro sensitua, eo quod in homine reperitur vtrumque
esse, scilicet rationale, & sensituum, ratio autem est; nam
(vt docet Caiet. 1. par. q. 60. art. 1. & iam diximus)
esse entitatiū non dicit aliquem particularem
gradum entis distinctum ab esse intelligibili, sed di-
cit rationem quandam communem ad omnem gra-
dum entis, quæ proinde intrinsecē imbibitur in ipso
esse intelligibili, vnde nō oportet cōstituere in Deo
peculiarem emanationem, sed satis est, quod in ema-
natione intelligibili intrinsecē imbibatur entitatiua
emanatio, non tamen ita contingit in sensituo & ra-
tionali: nam sensituum dicit gradum quandam su-
pra ens, & rationale est vltimus gradus, in cuius cō-
ceptu non clauditur intrinsecē sensituum.

¶ Ad quartum argum. subarticuli respondetur
pro nūc, quod ista nomina diuina (qui est, & Deus)
eādē formā diuinā significant, scilicet ipsā entitatis essen-
tiam in vltima actualitate existendi cōstitutam. Cæ-
terum Deus significat illam per modum cuiusdam
specificæ naturæ, nomē vero (qui est) significat eā-
dem naturam sub conceptu veluti analogico, & cō-
fuso: nam cum dicimus, Deum esse, concipitur a no-
bis esse diuinum adeum modum imperfectum &
confusum, quo solet noster intellectus concipere ra-
tionem entis. Quocirca diuinum esse, vt explicatur
per istam vocem (esse, quamuis ex parte rei signifi-
catæ denotet supremam perfectionem diuinam, vt
iam diximus, ex parte tamen modi, quo concipitur
a nobis, induit quandam imperfectionem, de quo sta-
tim dicemus. Ex dictis in isto subarticulo soluitur
quartum argumentum articuli. Et ex dictis in argu-

mento, & subarticulo soluitur vltimum argumentum
huius quæstionis.

¶ Ex dictis in isto tractatu, & etiā in priori col-
ligitur primū, quod hoc nomen (qui est) est maxi-
mē proprium Dei. Et idem dicendum est de hoc no-
mine ens, vel de isto, ipsum esse. Hoc corollarium
maximē pertinet ad explicandam immensitatem
diuini esse, & hoc corollarium probatur.

¶ Primū probatur ex Sacris literis. Nam ex lo-
cis innumeris Sacre scripture, adductis in prima &
secunda cōclusionē principalis & radicalis quæ-
stionis, colligitur aperte, quod illud nomen (qui est)
sit maximē proprium Dei. Præcipue tamen proba-
tur ex illo loco Exodi 30. Quoniam cum interroga-
ret Moyses Dominum, quod esset eius nomen, respon-
dit (Ego sum qui sum) & subdit: Hæc dices filiis
Israel. Qui est, misit me ad vos. Vt. n. diximus in subar-
ticulo præced. in illis verbis (Ego sum qui sum) li-
gnificauit Deus, qd eius essentia est ipsū esse. In ver-
bis vero sequētib. declarauit, qd nomen magis ex-
pressiuū huius essentia est illud cōplexum (qui est)
ergo illud nomen est maximē proprium Dei.

¶ Secundū probatur conclusio ex testimonijs Sā-
ctorum. Omnia enim illa testimonia, quæ adducta
sunt in illa prima & secunda cōclusionē citata in
priori argumento, hoc expressē significant. Et in
speciali D. Dionysii lib. de diuinis nominib. sæpi-
simē vocat Deum existentem, vt significet, quod illud
nomen (qui est) sit propriissimum Dei; nam illud
nomen complexum, significat Deum existentem in
actu exercito. Est tamen locus optimus D. Diony-
sij cap. 5. de diuinis nominib. vbi hoc expressē as-
serit. Postquam enim dixit, quod ante alias ipsius
participationes esse præpositum est, & est ipsum esse se-
cundum se esse sensus eo, quod est per se vitam esse,
&c. statim subdit, loquens de nomine diuino. Cū
nienter igitur cunctis alijs principalibus, sicut existens
Deus laudatur ex digniore aliorum donorum eius, vbi
expressē D. Dionysius dicit, quod esse est præcipuum
nomen eius, seu qui est. Quoniam, vt diximus (qui est)
significat existentem in actu exercito. ergo. Et D.
Damascenus lib. 1. de fide, cap. 12. inquit, quod prin-
cipalibus omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus, est
(qui est) totum enim in se ipso comprehendens, velut
quoddam pelagus substantia infinitum, & indetermi-
natum.

¶ Tertiū probatur cōclusio autoritate D. Tho-
mæ multis in locis, vbi eam docet 1. par. q. 13. artic.
11. vbi dicit, quod illud nomen (qui est) est maximē
propriū Dei. Et idem dicit in 1. sentent. dist. 8. q. 1.
art. 1. vbi dicit, quod principalis omnibus, quæ de
Deo dicuntur, nominibus, est (qui est) & dist. 3. quæst.
1. art. 1. & 3. dicit, quod hoc nomen (qui est) est primū
inter nomina diuina: Et in quæst. 7. de potentia, art. 5.
in corpore, & ad primū. Ibi. n. expressē dicit, qd hoc
nomen (qui est) propriissime de Deo dicitur. Et idē do-
cet Caiet. & omnes expositores D. Thomæ. ergo.

¶ Quartū probatur rationibus eiusdem D. Tho-
mæ. Prima ratio est. Illud nomen (qui est) non signi-
ficat aliquam formam, sed ipsum esse, quod est tota
essentia Dei solius, & nullo modo conuenit essen-
tialiter alteri rei, vt iam definitum est. ergo illud
nomen (qui est) est maximē proprium Dei, inter alia
nomina. Probatur consequentia. Vnumquodque
denominatur à propria forma, sapiens enim deno-
minatur à sapientia, viuens à vita, & Angelus à
propria forma, & homo ab anima rationali, sed
propria forma Dei est esse, ambiens & continens
omne esse. ergo.

¶ Vt hanc rationem D. Thomæ explicemus, du-
bium est de illa, an rectē procedat. Videtur quod
non. Quoniam ex illa (quantum apparet) solum
colligi-

colligitur, quod hoc nomen (*qui est*) sit magis proprium Dei, quam creaturarum, & quod magis Deo conveniat, quam alijs rebus, cum illi sit essentiale & formale, & non alijs rebus, & ita significatio eius in Deo saluatur essentialiter, in alijs accidentaliter, nõ tamen infertur, quod hoc nomen sit magis proprium Dei quam alia nomina. ergo. Hoc dubium mouet Caietan. loco immediatè citato primæ partis.

¶ Ad hoc dubium respondetur, quod ratio concludit verumque, scilicet, quod esse magis proprium sit Dei, quam creaturarum, & quod magis conveniat Deo quam alia nomina diuina. Ad cuius expositionem notandum primo, quod cum D. Thom. dicit, quod hoc nomen (*qui est*) est maxime proprium Dei, intelligitur, quod est maxime illi intimum, proprium enim idem valet, quod intimum: esse enim ita proprium est Deo, quod est illi maxime intimum, & essentiale, & est tota essentia eius, & nullo modo potest creaturæ hoc modo convenire. Quoniam (vt dictum est suprâ ex doctrina D. Thomæ) quæst. 7. de potentia, art. 2. ad quartum, *Diuina essentia est forma quedam eminentissima, ambiens & includens omne esse, & ita diuinum esse (vt supra diximus) distinguitur a quolibet alio e se, vt ibi dicit D. Thomas* ad quintum, per hoc quod est ipsum esse per se subsistens, sicut si esset vnus calor per se subsistens, sine materia vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur.

¶ Secundo notandum, quod (vt dicit D. Thom. in ratione) *est maxima differentia inter hoc nomen (qui est) & alia nomina, quod hoc nomen significat, non formam aliquam determinatam, sed purissimum & abstractissimum, & formam ipsam omnium formarum. Alia vero nomina, verbi causa, sapiens, viuens, significant formam determinatam, scilicet, sapientiam & vitam, imò transcendentia significant esse cum determinatione & concrectione, verum enim est ens cum tali modo, & idem est de bono.* Et ita illud nomen (*qui est*) est maxime intimum & essentiale Deo, & ita est maxime proprium vtroque modo, ita vt ly (maxime) dicat comparationem excessiuam respectu aliorum diuinorum nominum.

¶ Tertiò notandum cum D. Thoma in 1. senten. dist. 8. quæst. 1. art. 1. ad primum, quod cum dicitur aliquid propriè conuenire alicui, potest dupliciter intelligi. Primo modo, quod per proprietatem excludatur omne extraneum à natura subiecti, vt cū dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo à natura hominis conuenit, & sic (*qui est*) non dicitur proprium Deo; nam actus essendi conuenit creaturis. Secundo modo secundum quod excluditur omne extraneum à natura prædicati, vt cum dicitur hoc propriè esse aurum, quia non habet admixtionem alicuius metalli. Et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia diuinum esse non habet admixtionem alicuius priuationis, & potentialitatis, sicut est: creaturæ, & ideo pro eodem sumitur veritas atque proprietates. Et ex dictis respõdetur ad dubium, & ad rationem dubitandi.

¶ Secunda ratio desumitur ex vniuersalitate ipsius esse. Quoniam (vt iam dictum est sæpius) Deus est ipsum esse cum maxima plenitudine essendi, vt sit ipsum mare essendi immensum, sed istud nomen (*qui est*) significat istam maximam amplitudinem & vniuersalitatem essendi. ergo hoc nomen (*qui est*) est maxime proprium Dei. Minor probatur. Nam hoc nomen (*qui est*) dicit rationem vniuersalissimam, & indeterminatam, omnia vero alia nomina dicunt rationem aliquo modo determinatam, vt sapiens &c. ergo.

¶ Ad expositionem huius rationis notandum primo, quod essentia Dei non potest à nobis pro ita

tu vitæ intelligi eo modo, quo in se est, cum Deus sit illimitatus, plenissimè habens esse, imò sit ipsum esse, intellectus vero creatus quantumuis eleuatus, non potest perungere ad hoc, quod sit suum esse. Vnde omnis modus cognicionis creatæ deficit à diuino modo, cum modus intellectus creati sit determinatus. Vnde quantum modus cognoscendi fuerit determinatior, magis deficit, ac per hoc quantum ratio significata per nomen amplior fuerit & absolutior, tantò minus recedit ab illo indeterminato pelago diuinæ substantiæ, & hoc est magis propriè dici. Non enim aliquod nomen adæquat modum Dei, sed quia minus deficit, magis proprium dicitur. Et sicut Caietanus 1. par. quæst. 55. art. 3. docet, quod in perfectionibus diuinis incommunicabilibus ad extra, vt sunt Deitas, infinitas, ipsum esse, &c. quæ communicari non possunt creaturis, appropinquatio ad Deum attenditur secundum maiorem recessum ab opposito, illud enim est magis simile Deitati, & infinitati diuinæ, & ipsi esse, quod magis recedit à non esse. Ita in proposito nullum est nomen quod possit adæquare diuinam plenitudinem essendi, & quod non deficiat, nec potest esse tale nomen; nam (vt diximus) Deus habet modum essendi indeterminatum, modus vero cognoscendi creaturæ deficit ab hac indeterminatione. Illud igitur nomen erit proprius, quod magis recedit à determinatione, & ab opposito, cum non possit perungere ad modum essendi diuinum, & semper deficiat. Et ita dicit Caietanus in 1. par. quæst. 13. artic. 11. in expositione secundæ rationis. Non enim aliquod nomen adæquat modum Dei, sed quia minus deficit, magis proprium dicitur. Itaque minimè inter alia recedere, est maxime propriè dici, sicut in exemplo posito, illa creatura simpliciter est perfectior, quæ plus distat à non esse.

¶ Secundo notandum est, quod quidem ex primo sequitur, quod hoc nomen (*qui est*) quamuis ex parte significati ambiat totam amplitudinem diuini esse, tamen ex modo significandi imperfectè significat ipsum, non enim attingit eminentissimum modum diuinum, ab illo enim deficit. Sicut beati in sua cognitione attingunt diuinam infinitatem, vt dicit D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 7. non tamen attingunt cum illo modo, quo ipse est cognoscibilis, sed deficiunt ab illo eminentissimo modo, & nõ possunt adæquare. Ita etiam nomen illud (*qui est*) quantum ad modum deficit. Nam (vt iam diximus) diuinæ naturæ proprius modus est, vt sit suum esse subsistens, intellectus vero creatus quicunque non attingit istum modum, sed deficit ab illo: non enim est suum esse, vt docet D. Thom. 1. par. quæst. 12. art. 4. sed habet esse in concreto. Et ita omne nomen nostrum significat diuinam naturam, saltem quantum ad modum imperfectè, & cum quadam concrectione, & determinatione, & non cum tanta puritate, eminentia, & abstractione, sicut ipsa diuina natura exigit. Itaque hoc nomen (*qui est*) imperfectè significat Deum, & per modum cuiusdam concrectionis & compositionis. Sed hoc diuinum esse imperfectius significatur per alia diuina nomina. Cū enim dico, Deum esse sapientem, verbi causa, tunc cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: vna est iam dicta ex parte ipsius esse concreti, & quantum ad modum, sicut diximus in hoc nomine (*qui est*) & superadditur alia imperfectio ex propria ratione sapientiæ, ipsa enim sapientia creata deficit à ratione diuinæ sapientiæ. Et ita maior imperfectio est in alijs nominibus, quam in hoc nomine (*qui est*). Vnde hoc nomen est principalius & excellentius, & Deo proprius. Item, nam, vt dicit Diu. Thomas in primo Sententiarum, loco

citato, art. 1. ad tertium, & ad quartum, *Alia omnia nomina dicunt esse determinatum & particularizatum, ut iam dixerim, sicut sapiens dicit aliquid esse, sed hoc nomen (qui est) dicit esse absolutum & indeterminatum per aliquod additum.* Et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiæ infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per modum remotionis, & per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia, & secundo inintellectualia, secundum quod inueniuntur in creaturis, ut bonitas, & sapientia, & tunc remanent tantum in intellectu nostro, quia est, & nihil amplius. Unde est sicut in quadam confusione, & ut dicit ad ultimum ibidem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso remouemus, & tunc remanet in quadam tenebra ignorantie secundum quam ignorantiam quantum ad statum viæ optimè Deo coniungimur, ut dicit Dionysius. Et hæc est quædam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

¶ Ultimo adnotandum cum Caietano in eodem loco primæ partis super eandem rationem, quod verbum (*est*) dupliciter potest determinari, scilicet, ex parte prædicati, & ex parte subiecti. Ex parte quidem prædicati, ut cum dicitur, est sapiens, est bonus. Ex parte vero subiecti, ut cum dicitur, homo est, vel equus est. Hoc autem nomen (*qui est*) merito indeterminatissimum dicitur, quia ex parte subiecti, & ex parte prædicati aliquid indeterminatum significat, non enim significat, qui est bonus, aut sapiens, sed absolutissimè (*qui est*) absque quacunque determinatione. Ex parte etiam subiecti nullam habet determinationem ex parte de ly (*qui*) cum nulla significetur natura, sed cum sit relatiuum, substantiæ, communissimè importat substantiam, non ut certum genus, sed secundum quod omnis essentia substantia dicitur. Et propterea Damascenus pelagus infinitum substantiæ significare dixit: substantiæ quidem ratione illius particulæ (*qui*) pelagus autem infinitum ratione alterius particulæ (*est*) quæ ponitur absque aliqua determinatione. Potest enim illud verbum determinari infinitis determinationibus, quoniam adeo eminens est diuinum esse & vniuersale, ut infinities infinitos essendi modos etiam cogitabiles eminentissimè comprehendat.

¶ Tertia ratio D. Thomæ. Quoniam (*qui est*) significat esse in præsentī. ergo est nomen maxime proprium Dei. Probatur consequentia. Esse enim diuinum non nouit præteritum vel futurum; nam præsentia est est maxime propria Deo, de quo diximus supra.

¶ Quarta ratio est. Quia (ut definitum est in præcedentibus) esse existentie est suprema & excellentissima perfectio, quæ est in creaturis, & vniuersalissima per modum actus, & in Deo esse existentie est eminentissimum omnium, & perfectissimū, sed illud complexum (*qui est*) significat esse existentie absolutissimè sine vlla determinatione, ut constat. ergo illud nomen est propriissimum Dei.

¶ Circa corollarium illud adnotandum est, quod in illo diximus, quod est eadem ratio de illo nomine (*ens*) & de illo nomine ipsum esse.

quoniam omnia illa nomina dicunt eandem vniuersalitatē essendi, & pertinent ad eundem ordinem. Verum est, quod inter illa tria nomina, primum locum obtinet illud nomen (*quæ est*) quoniam, ut dicunt Theologi, dicit existentiam in actu exercito, & esse existentie est potissimum, quod in Deo reperitur: & ita illud est potissimum. Et miror, quod illi authores, qui dicunt, quod esse existentie non est perfectissimum omnium, nec in creaturis, nec in Deo, concedant, quod hoc nomen (*quæ est*) est nomen Dei propriissimum & excellentissimum, cum tamen ipsi etiam concedant, quod hoc nomen (*quæ est*) dicit existentiam in actu etiam exercito, in quo quidem differt hoc nomen ab illo nomine (*existens*) quod quidem dicit illud in actu signato.

¶ Ex quibus deducitur argumentum contra ipsos, ad probandum, quod esse existentie sit perfectissimum omnium, quæ reperiuntur in creaturis, & in Deo. Ratio autem hæc est ad hominem. Quoniam hoc nomen (*quæ est*) est supremum & excellentissimum Dei, ut ipsi fatentur, sed hoc nomen (*quæ est*) dicit existentiam in actu etiam exercito, ut prædicti authores consentiunt. ergo esse existentie est actualissimum & perfectissimum, quod in Deo reperitur.

¶ Secundò sequitur, quod illa nomina, quæ significant rationem abstractionem & vniuersaliorē, sunt magis propria Dei, ut viuens post esse, & sic suo ordine. Hoc corollarium constat.

¶ Primò quidem ex Sacris literis, in quibus Deus sæpissimè vocatur viuens, ut iam supra diximus, quoniam gradus vitæ post esse est abstractissimus.

¶ Secundò probatur ex D. Dionysio & D. Thom. in locis iam sæpe citatis, qui expresse asserunt, quod viuere est perfectissima participatio post ipsum esse ergo denominatio à gradu vitæ perfectissima est post ipsum esse.

¶ Tercio probatur. Quoniam (ut dictum est in præcedenti corollario in secunda ratione) illud nomen est magis proprium Dei & excellentius, quod minorem habet determinationem, & maiorem vniuersalitatē, sed viuere est ratio abstractior & vniuersalior, & minorem habet determinationem, ut iam diximus. ergo. Confirmatur & explicatur. Nam nomen quod importat rationem abstractionem, magis recedit ab opposito, scilicet, à limitatione & determinatione. ergo est magis proprium Dei, & excellentius: sicut illa creatura est perfectior, quæ magis recedit à non esse, & ab opposito ipsius esse, sed viuere est ratio abstractior, ac subinde magis recedit à determinatione ergo.

¶ Itaque cum in Deo sit triplex gradus essendi, scilicet, esse, viuere, & intelligere, nomina diuina, quæ pertinent ad primum gradum essendi, sunt perfectissima inter omnia, ut, qui est, ens, ipsum esse; nā simpliciter tenent primum locum. Illa vero nomina quæ pertinent ad gradum vitæ, tenent secundum locum, quia post esse, viuere est perfectissimum omnium: Tercium vero locum obtinent nomina, quæ pertinent ad gradum intellectus, ut intelliges. Huiusmodi enim nomina sunt magis concreta, & minus vniuersalia.

L A V S D E O.

NIDEX QVAESTIONVM ARTICVLORVM ET DVBIORVM.

Quæ in hoc Tractatu continentur: In quo etiam consti-
tuuntur loca, in quibus D. Thomas de illis agit.

Questio principalis & radicalis, fundamen-
tum omnium quæstionum & articulorū,
& dubiorum. Vtrum esse purum & in ab-
stracto sit de essentia Dei, pag. 1. col. 1.
lit. A. de qua disputat D. Thom. 1. par.
præcipue quæst. 3. art. 4.

Dubium elegantissimū an valeat hæc ratio, Deus
est primum ens, & mensura omnium entium. ergo
esse est de essentia Dei, pag. 7. col. 2. lit. D. D. Tho. in
loco immediate citato in tertia ratione.

Dubium an sit bona hæc ratio, esse est effectus pro-
prius Dei, ergo esse est ipsa essentia Dei, p. 10. col. 1.
lit. B. D. Thom. in eod. loco. & q. 65. art. 1.

¶ Prima quæstio in solutione ad primum princí-
palis quæstionis. Vtrum taliter sit in Deo plenitudo
essendi, quod in diuino esse cōtingantur omnes per-
fectiones essendi, ita vt Deus simpliciter & absolute
sit perfectus, pag. 18. col. 1. lit. B. de qua D. Tho. resp.
q. 4. art. 1. & præcipue secundo. In hac quæst. conti-
nentur quinque articuli.

Dubium an valeat consequentia, Deus est primū
ens per essentiam, & non per participationem. ergo
esse est illi essentiale, p. 7. col. 1. lit. B. D. Thom. 1. par.
q. 3. art. 4.

Dubium an ex eo, quod esse sit effectus proprius
Dei, sequitur quod sit de eius essentia, pag. 10. col. 1.
lit. B. D. Thom. 1. par. q. 3. art. 1.

Articulus primus. Vtrum perfectiones creaturarū
sublati imperfectionibus sint in Deo, ita vt sint e-
dem numero perfectiones, quæ sunt in creaturis, an
vero aliz similes in specie, vel genere, vel secundum
analogiam, pag. 30. col. 2. lit. B. circa doctrinam D.
Thom. 1. par. q. 4. art. 2.

Dubium an diuinum esse sit distinctum numero
ab omni alio esse creato, p. 35. col. 2. lit. D. de hoc du-
bio D. Thom. 1. par. q. 3. art. 2. ad tertium.

Articulus secundus. Vtrum Deus & vniuersum ex
vna parte sit aliquid perfectius quam solus Deus ex
alia, pag. 38. col. 2. lit. C. de hac difficultate D. Tho.
1. par. quæst. 4. art. 2.

Dubium. Vtrum ea quæ habent infinitatem in ali-
quo genere possint recipere additionem, p. 42. col. 1.
lit. C. D. Tho. 1. par. q. 7. art. 2.

Articulus tertius. Vtrum tota collectio creaturarū
possibilem contineatur eminenter in Deo, p. 43. col.
1. lit. C. circa doctrinam D. Tho. in q. 4. primæ partis,
artic. 2.

Articulus quartus. Vtrum perfectiones simplici-
ter, verbi causa, sapientia, reperiantur in Deo eminē-
ter, si considerentur secundum illud quod dicunt a-
ctualitatis, p. 44. col. 1. lit. C. circa doctrinam D. Th.
in loco immediate citato.

Dubium. Vtrum tota collectio simul perfectionū
simpliciter sit in Deo formaliter tantū, an vero sit e-
minenter, p. 46. col. 1. lit. C. D. Tho. in eodem loco.

Articulus quintus. Vtrum recte inferatur ex eo,
quod Deus est causa omnium, quod in Deo sint per-
fectiones rerum omnium, p. 46. col. 2. lit. C. D. Tho.
1. par. q. 4. art. 2. in prima ratione.

¶ Quæstio secunda in solutione ad secundū quæ-
stionis principalis. Vtrum plenitudo & immensitas
perfectionis sit in Deo sine detrimento diuinæ sim-
plicitatis, p. 50. col. 1. lit. C. de qua D. Thom. 1. p. q. 3.
ar. 7. q. 4. art. 2. in hac quæst. continentur sex articuli.

Articulus primus. Vtrum plenitudo diuinæ perfe-
ctionis derogat diuinæ simplicitati, p. 54. col. 1. lit. E.
circa D. Thom. in locis immediate citatis.

Articulus secundus. Vtrum diuinæ perfectiones
(vt iustitia, sapientia) distinguantur formamter ex
natura rei, secluso opere intellectus, p. 55. col. 2. lit.
D. de qua disputatione Thom. 1. par. q. 4. art. 2.

Articulus tertius. Vtrum paternitas & spiratio di-
stinguantur realiter ex natura rei ante operationem
intellectus, p. 61. col. 2. lit. E. de quo D. Tho. 1. par. q.
32. art. 2. & præcipue 3.

Articulus quartus. Vtrum diuina essentia sit com-
positio relationum & personarum, p. 69. col. 2. lit. B.
de quo D. Tho. 1. par. q. 28. art. 3. & q. 30. ar. 1. in cor-
pore, & ad terçum.

Articulus quintus. Vtrum simplicitas sit perfectio
simpliciter & absolute loquendo, p. 74. col. 1. lit. C.
D. Tho. 1. p. q. 3. ar. 7. præcipue ad secundum.

Articulus sextus. Vtrum causare omnia repugnet
diuinæ simplicitati, p. 76. col. 1. lit. B. Angelicus Doc-
tor loco immediate citato, in solutione ad primum.

¶ Quæstio tertia in solutione ad tertium argumē-
tum quæstionis principalis & radicalis. Vtrum diui-
num esse tantum sit absolutū in omnibus tribus per-
sonis, an vero sit triplex esse respectuum, ita vt vñ
esse respectuum ab alio realiter tanquam ens à re
distinguat, quamuis non distingatur ab esse abso-
luto, pag. 77. col. 1. lit. D. de qua D. Thom. 1. par. q.
22. artic. 2. & quæst. 40. art. 2. in solutione ad secun-
dum. In hac quæstione sunt quinque articuli, & vnus
subarticulus.

Articulus primus. Vtrum in diuinis personis sine
gres subsistentiæ respectuum, distineat realiter inter
se, quamuis non distinguantur à subsistentia absolu-
ta diuinæ essentia, pag. 83. col. 1. lit. D. de hac diffi-
cultate D. Thom. 1. par. q. 39. per totam. præcipue ta-
men art. 3. ad quartum, & q. 40. art. 2. ad secundum.

Subarticulus. Vtrum relatio secundum vltimum
modum relationis, & secundum quod dicit ad con-
stituat personam subsistentem, & non solum secun-
dum quod dicit in, pag. 90. col. 2. lit. D. de qua diffi-
cultate D. Thom. 1. par. q. 40. art. 2. & 4.

Articulus secundus. Vtrum relatio realis, vt rela-
tio realis est secundum propriam & vltimam ratio-
nem relationis (quæ est ad aliud realiter) intrinse-
cè includat & dicat esse, p. 94. col. 1. lit. C. de qua re
D. Thom. 1. par. q. 23. art. 1. & 2.

Dubium primum in hoc articulo. Vtrum ad rela-
tionis vniocè conueniat relationi reali, & relationi
rationis, pag. 97. col. 2. lit. D. de quo D. Thom. in 1. p.
quæst. 23. art. 1.

Dubium secundum difficillimū, an sit aliqua per-
fectio in diuinis in Patre, quæ non sit in Filio, p. 99.
col. 2. lit. C. de quo D. Thom. 1. par. q. 28. art. 4.

I N D E X.

Articulus tertius. Vtrum in diuinis sint tres res, & tria entia, saltem respectiua, pag. 101. col. 2. lit. C. de qua difficultate Angelicus Doctor, 1. par. q. 29. art. 3. & q. 30. art. 1.

Articulus quartus. Vtrum in Deo non sit triplex esse respectiuium, sed vnicum absolutum, pag. 104. col. 2. lit. D. de quo dubio D. Thom. 1. par. q. 28. art. 3. & q. 40. art. 2.

Articulus quintus. Vtrum immediatum susceptiuium actus essendi sit natura, an vero suppositum, pag. 105. col. 2. lit. E. de qua difficultate D. Thom. 1. par. q. 28. art. 2. & q. 40. art. 4. 3. p. q. 17. art. 2.

¶ Quæstio quarta in solutione ad quartum argumentum quæstionis principalis & radicalis. Vtrum esse purum & in abstracto possit esse de essentiali alicuius creaturæ, an vero solum competat Deo, essentialiter, pag. 108. col. 1. lit. D. de hac quæstione Doctor Angelicus, 1. par. q. 3. art. 4. & q. 4. artic. 2. & q. 7. art. 2. præcipue in solutione ad primum, & quæst. 50. art. 2. ad quartum, & q. 52. art. 2. & quæst. 84. art. 2. in corpore, & ad tertium. In hac quæstione sunt novem articuli, & tres subarticuli.

Dubium, an habeat vim hæc ratio, creatura habet esse, & non est ipsum esse, ergo esse in illa non reperitur cum omni amplitudine essendi, pag. 112. col. 1. lit. A. de quo D. Thom. 1. par. q. 7. art. 2.

Dubium secundum, an creatura possit comprehendere in se perfectiones aliarum creaturarum complete, pag. 115. col. 1. lit. A. de quo in loco immediatè citato, & 1. par. quæst. 55. artic. 1. ad tertium, & q. 84. art. 2. in corpore, & ad tertium.

Dubium tertium, an ea quæ habent infinitatem in aliquo certo genere, contineant totam perfectionem illius generis, ita vt non possit fieri additio in illo genere, pag. 117. col. 1. lit. C. D. Thom. 1. par. q. 7. art. 2. & 3. p. q. 10. art. 3. ad tertium.

Dubium est, an Deus de potentia absoluta possit conseruare essentiam sine actu essendi, pag. 108. col. 1. lit. E. D. Thom. in eodem loco.

Articulus primus. Vtrum esse determinatum, verbi causa, supremi Angeli possit esse de essentia alicuius creaturæ, pag. 119. col. 2. lit. E. de qua difficultate D. Thom. 1. par. q. 3. art. 4. & q. 6. art. 3. ad secundum, & q. 7. art. 2. & q. 50. art. 2. ad tertium, & q. 54. art. 1.

Articulus secundus. Vtrum esse in rebus creatis distinguatur ab essentia realiter, pag. 122. col. 1. lit. E. de qua difficultate D. Thom. 1. p. q. 3. art. 4.

Articulus tertius. Vtrum esse sit de essentia suppositi creati, ita vt esse sit constitutum suppositi, & illi intrinsecum, quamuis non sit intrinsecum & essentialiale speciei, pag. 131. col. 2. lit. A. de quo D. Thom. in eodem loco immediatè citato.

Dubium optimum. Vtrum personalitas & subsistentia, & terminus iste intrinsecus sit ita naturalis, vt oriatur ex principiis naturæ, pag. 136. col. 1. lit. D. D. Thom. 1. p. q. 3. art. 3. & 3. par. q. 4. art. 2. & 3.

Dubium aliud. Vtrum per absolutam Dei potentiam natura substantialis possit esse in rerum natura absque propria vel aliena personalitate, pag. 141. col. 2. lit. C. D. Thom. in locis immediatè citatis.

Articulus quartus. Vtrum creatura aliqua possit esse tantæ perfectionis, vt possit includere omnem perfectionem in esse intelligibili, pag. 143. col. 2. lit. E. de hac difficultate D. Thom. 1. par. q. 12. art. 1. & q. 50. art. 2. ad secundum, & q. 54. art. 1. & q. 55. præcipue art. 3. & in alijs multis locis.

Dubium de vniuersalitate speciei Angelicæ, pag. 151. col. 2. lit. E. D. Thom. 1. p. q. 55. art. 3.

Dubium, an species intelligibiles in intellectu creato existentes, ita proueniant ab extrinseco, vt nullo modo fluant ab intellectu, pag. 154. col. 1. lit. B. D. Thom. in loco immediatè citato, art. 2.

Dubium, an esse intellectuale & intelligibile sit magis perfectum simpliciter, & absolutè, quam esse entitatum, pag. 161. col. 1. lit. E. D. Thomas 1. par. q. 57. art. 1. & 2. q. 23. art. 6. ad primum.

Articulus quintus. Vtrum creatura aliqua possit esse suum esse in aliquo certo genere, verbi causa, in esse intelligibili, an possit esse suum intelligere, pag. 162. col. 2. lit. A. D. Thom. de hac difficultate, 1. par. q. 54. art. 1.

Dubium est, an hæc ratio sit bona, solus Deus est actus purus. ergo in solo Deo sua substantia est suum agere, pag. 164. col. 1. lit. B. D. Thomas de hac ratione in loco immediatè citato.

Dubium aliud de illa ratione, si intelligere Angelum, vel alterius creaturæ esset sua substantia, oporteret, quod intelligere Angelum, vel illius creaturæ esset subsistens, pag. 165. col. 2. lit. B. D. Thom. ibidem.

Subarticulus, an aliqua creatura in esse intelligibili passiuo sit suus vltimus actus, ita vt per essentiam suam sit sua vltima actualitas, pag. 167. col. 1. lit. A. D. Thom. 1. par. q. 27. art. 1. & q. 56. art. 1.

Articulus sextus. Vtrum gratia & charitas, & aliarum formarum altioris ordinis intrinsecè & essentialiter includant ipsum esse, pag. 170. col. 2. lit. E. de quo disputari potest, 1. 2. quæst. 100. art. 2. 3. & 4. & quæst. 114. art. 1. vbi D. Thomas dicit, quod gratia est participatio diuinæ naturæ.

Dubium, quomodo gratia sit de genere & ordine rerum, quæ sunt suum esse, pag. 180. col. 1. lit. B. D. Thom. in eisdem locis.

Dubium optimum, an gratia, & aliarum formarum ordinis supernaturalis sint perfectiores simpliciter quàm substantiarum ordinis naturalis, pag. 182. col. 1. lit. B. de quo D. Thom. 1. 2. quæst. 100. art. 2. ad secundum, & 2. 2. q. 23. art. 2. ad vltimum.

Articulus septimus. Vtrum sit implicatio, quod Deus faciat aliquam substantiam ordinis diuini, cui sit essentialis gratia, vel lumen gloriæ, &c. pag. 186. col. 2. lit. E. de hac difficultate D. Thom. 1. p. q. 12. art. 5. & 1. 2. q. 110. art. 2. 3. & 4.

Subarticulus, an aliqua pura creatura possit esse ita eleuata & perfectæ, vt gratia, charitas, & lumen gloriæ, & alia huiusmodi entia ordinis supernaturalis sint illi conaturalia, pag. 188. col. 2. lit. C. D. Thom. in locis immediatè citatis.

Articulus octauus. Vtrum omnes creaturæ æqualiter distent ab ipso Deo, & ab ipso esse per essentiam, pag. 192. col. 1. lit. D. de hoc D. Thom. 1. p. q. 55. art. 3. & q. 107. art. 3. ad primum.

Articulus nonus. Vtrum esse sit, vel possit esse propria passio alicuius creaturæ, pag. 196. col. 1. lit. D. de hoc D. Thom. 1. p. q. 3. art. 4. in prima ratione.

Subarticulus, an vltimus actus in certo genere, verbi causa, intelligere in esse intelligibili possit esse propria passio respectu alicuius naturæ creatæ, pag. 199. col. 2. lit. E. D. Thom. in locis citatis in articulo præcedenti, & q. 54. art. 3. & 56. art. 1.

¶ Quæstio quinta in solutione ad quintum quæstionis principalis & radicalis. Vtrum esse dicatur de Deo & creaturis analogicè, pag. 201. col. 1. lit. C. de hac quæstione Angelicus Doctor, 1. p. q. 15. art. 5. In hac quæstione sunt sex articuli, & vnus subarticulus.

Articulus primus. Vtrum ratio essendi conueniat merè æquiocè Deo & creaturis, pag. 204. col. 2. lit. E. de hac difficultate D. Thom. in loco immediatè citato.

Articulus secundus. Vtrum esse dicatur de Deo & creaturis purè vniocè, pag. 208. col. 2. lit. D. D. Thom. in eodem loco.

Dubium optimum. Vtrum esse vt dicitur de Deo, & creaturis habeat vnum conceptum, an vero plures

I N D E X.

pag. 210. col. 1. lit. D. D. Thom. ibidem.

Dubium aliud, an ens abstractum à Deo & creaturis sit aliquid simpliciter ipso Deo, pag. 211. col. 2. lit. D. in eodem loco D. Tho. & 1. par. q. 5. ar. 2.

Articulus tertius, Vtrum esse dicatur analogice de Deo & creaturis: quia esse creaturæ est effectus diuini esse, non adæquans virtutem causæ, pag. 113. col. 1. lit. E. D. Thom. 1. par. quæst. 13. art. 5. vbi adducit hanc rationem.

Articulus quartus, Vtrum aliæ rationes magis particulares & determinatæ, verbi causa, sapientia, iustitia, &c. dicantur analogice de Deo, & creaturis, pag. 217. col. 1. lit. B. D. Thomas in loco immediate citato.

Articulus quintus, Vtrum esse dicatur analogice de creatura superiori & inferiori, sicut dicitur analogice de Deo & creaturis, pag. 221. col. 1. lit. A. circa doctrinam D. Thom. in eodem loco iam citato.

Articulus sextus, Vtrum esse dicatur analogice de gratia, & alijs formis ordinis supernaturalis, & de rebus ordinis naturalis, taliter quod gratia sit membrum principale, pag. 223. col. 2. lit. A. circa doctrinam D. Thom. 1. 2. q. 110. ar. 2. 3. & 4.

Subarticulus, an esse dicatur analogice de gratia, & substantia ordinis naturalis, taliter quod substantia ordinis naturalis sit membrum principale, pag. 225. col. 1. lit. E. circa eandem doctrinam Angelici Doctoris.

¶ Quæstio sexta in solutione ad sextum questionis principalis & radicalis, Vtrum sit proprium Dei, quod eius esse sit immutabile, & inuariabile, pag. 228. col. 1. lit. C. de hac quæstione D. Thom. 1. par. quæst. 9. art. 1. & 2. In hac quæstione sunt septem articuli, & duo subarticuli.

Articulus primus, Vtrum Deus sit mutabilis secundum aliquam rationem, vel accidens, pag. 221. col. 2. lit. D. D. Thomas in loco immediate citato.

Dubium, An creatio & iustificatio ponant aliquam mutationem secundum aliquam rationem in ipso Deo, pag. 233. col. 2. lit. B. de quo dubio disputatur circa doctrinam D. Thomæ, 1. par. quæst. 45. artic. 2. & 5. & 1. 2. quæst. 113. de iustificatione, & in loco immediate citato.

Articulus secundus, Vtrum ex eo quod Deus sit infinitus, comprehendens in se plenitudinem perfectionis totius esse, recte colligatur, quod Deus sit simpliciter & omnibus modis, & secundum omnem rationem immutabilis, pag. 335. col. 1. lit. D. de quo D. Thomas 1. par. q. 9. ar. 1.

Articulus tertius, Vtrum diuinum esse mutatum sit de facto in mirabili mysterio Incarnationis, pag. 237. col. 1. lit. B. de quo disputatur in 3. par. q. 1. art. 1. ad primum.

Articulus quartus, Vtrum gratia, charitas, lumen gloriæ, & alia entia ordinis diuini, & supernaturalis sint mutabilia, & corruptibilia, pag. 238. col. 2. lit. E. de quo D. Thomas in 1. 2. quæst. 110. art. 2. 3. & 4. & 2. 2. q. 24. ar. 11.

Articulus quintus, Vtrum aliqua alia res sint immutabiles ex natura rei, pag. 246. col. 1. lit. B. D. Thomas in eadem quæst. 9. primæ partis, art. 2. & quæst. 50. art. 5.

Dubium, An Deus ut author naturæ tantum, possit mutare Angelum, & alias res incorruptibiles quantum ad esse substantiale, pag. 249. col. 2. lit. C. D. Thom. in locis immediate citatis.

Dubium optimum, an esse per se, & necessario coniungatur cum aliqua creatura, pag. 250. col. 1. lit. E. circa D. Thomam in locis immediate citatis, & 1. p. q. 3. ar. 4. & q. 75. ar. 6.

Articulus sextus, Vtrum immutabilitas secundum aliquam determinatam rationem, & secundum ali-

quod determinatum genus possit conuenire alicui creaturæ, pag. 252. col. 1. lit. A. D. Thom. 1. par. q. 9. art. 2. & q. 50. art. 5. & q. 75. art. 6.

Dubium, quare Angelus sit immobilis secundum esse substantiale simpliciter secundum cursum & ordinem naturæ, non tamen est immobilis secundum actus intellectus simpliciter, & secundum cursum naturæ, pag. 253. col. 1. lit. E. in locis D. Thom. immediate citatis.

Articulus septimus, Vtrum Deus de potentia absoluta possit facere aliquam creaturam immutabilem & incorruptibilem, pag. 254. col. 1. lit. A. D. Thom. in locis immediate citatis.

Subarticulus primus, Vtrum Deus de potentia sua absoluta possit condere creaturam aliquam, quæ ita determinata sit circa omne bonum, tam naturale, quam supernaturale, ut nullo modo peccare possit, pag. 256. col. 1. lit. A. 1. par. q. 63. ar. 1. disputat D. Thom. de hac difficultate.

Dubium de ratione D. Thom. in loco immediate citato, videlicet, quoniam omnis virtus creata non est sua regula, pag. 257. col. 2. lit. E. circa D. Thom. in loco statim citato.

Subarticulus secundus, Vtrum Deus possit condere aliquam creaturam impeccabilem, circa bonum, quod pertinet ad ordinem naturæ, & an natura Angelica de facto sit ita perfecta, ut sit impeccabilis circa bonum naturæ, pag. 259. col. 2. lit. B. de hoc D. Thom. 1. p. q. 60. art. 5. & q. 63. art. 1.

¶ Quæstio septima circa solutionem ad septimam questionis principalis & radicalis, vtrum proprium sit Dei, quod eius esse sit æternum, pag. 266. col. 1. lit. B. de hac quæstione D. Thom. 1. par. q. 10. art. 1. 2. & 3. In hac quæstione continentur sex articuli.

Articulus primus, Vtrum æternitas habeat successionem, pag. 270. col. 1. lit. E. de quo Angelicus Doctor in eisdem locis.

Articulus secundus, Vtrum æternitas sit aliquid reale, vel aliquid rationis, pag. 272. col. 1. lit. E. D. Thom. ibidem.

Articulus tertius, Vtrum diuina æternitas ambiat & contineat omnem mensuram, pag. 277. col. 1. lit. C. D. Thomas in eodem loco, & art. 4. eiusdem quæstionis.

Articulus quartus, Vtrum gratia consummata, lumen gloriæ, visio beata, & dilectio patriæ mensurentur æternitatem, pag. 280. col. 2. lit. A. D. Tho. vbi supra, & præcipue art. 5. illius quæstionis.

Articulus quintus, Vtrum sit ita proprium Dei esse æternum, ut nulli creaturæ possit conuenire, pag. 285. col. 1. lit. D. D. Thomas in eadem quæst. art. 3.

Articulus sextus, Vtrum omnes creaturæ factæ, aut factibiles, mensurentur eadem mensura, pag. 287. col. 1. lit. A. Diuus Thomas in eadem quæstione, art. 4. & 5.

Dubium est, an æuum habeat successionem, an potius sit mensura indiuisibilis, pag. 290. col. 1. lit. C. D. Thom. in eodem art. 4. & 5.

Dubium est, Vtrum Deus possit producere aliam mensuram creatam ordinis naturalis perfectionem, quam sit æuum, pag. 291. col. 2. lit. E. D. Thomas in eodem loco.

Dubium optimum, an tantum sit vnicum æuum, pag. 299. col. 1. lit. C. D. Thomas eadem quæstione, art. 6.

¶ Quæstio octaua in solutione ad octauum argumentum principale, Vtrum diuinum esse sit summum & maximum cognoscibile, pag. 292. col. 1. lit. E. de hac quæstione Angelicus Doctor, 1. par. q. 12. præcipue ar. 1. In hac quæstione continentur nouem articuli, & vnus subarticulus.

Articulus primus, Vtrum cognoscibile dicatur analogice

I N D E X

analogicè de Deo & creaturis, simpliciter & absolute loquendo de cognoscibili, pag. 298. col. 1. lit. C. D. Thom. in loco immediate citato.

Dubium, Vtrum cognoscibile & intelligibile dicatur analogicè de gratia, charitate, & alijs bonis ordinis supernaturalis, & de entibus ordinis naturalis, pag. 301. col. 1. lit. E. de hoc dubio in doctrina D. Thom. 1. par. q. 12. art. 1. & quæst. 57. art. 5. & 1. 2. q. 109. art. 1.

Dubium est, an ens abstractum abstractione formalitè sit primum & maximum cognoscibile simpliciter & absolute, an vero Deus sit primum & maximum cognoscibile, pag. 301. col. 2. lit. E. D. Thomas 1. par. q. 3. ar. 5. in argumento sed contra, & in eadem parte, q. 5. art. 1.

Articulus secundus, Vtrum diuina essentia & maiestas secundum quod in se est, contineatur intra latitudinem rationis formalis specificæ obiecti intellectus creati, pag. 303. col. 2. lit. A. circa doctrinam Angelici Doctoris, 1. p. q. 12. ar. 1.

Dubium, an in ratione cognoscibilis ab intellectu creato membrum principale analogicè sit Deus, put in se est, an vero ens creatum ordinis naturalis, pag. 311. col. 2. lit. A. circa doctrinam D. Thomæ in loco immediate citato.

Dubium aliud, an sit necessariū constituere istam analogiam in ratione cognoscibilis ab intellectu creato, in qua Deus sit membrum principale, ad declarandum, quod Deus est obiectum improporcionatum, creati intellectus, & ad hoc quod talis intellectus naturaliter non inclinatur ad cognoscendum Deum sicuti est, pag. 312. col. 1. lit. C. circa eandem omnino doctrinam Diui Thomæ.

Dubium aliud, an sicut in ipso obiecto specificatio creati intellectus est analogia & vnica ratio, partim eadem, partim diuersa, ita etiam in ipso intellectu sit vnicus ordo, admixtus cum quadam diuersitate, ita ut non sit omnino vnicus ordo, pag. 312. col. 2. lit. B. circa doctrinam Angelici Doctoris in eodem loco iam vltimate citato.

Articulus tertius, Vtrum sit naturalis inclinatio in natura creata intellectuali ad cognoscendum Deū sicuti est ipsum esse per essentiam, & ut transcendit totum ordinem vniuersi, pag. 217. col. 2. lit. B. circa D. Thom. 1. p. q. 12. ar. 1. & in 1. 2. q. 3. ar. 8.

Dubium est, an solus excessus analogicus sufficiat ad constituendum obiectum improporcionatum, ita ut intellectus nō inclinetur naturaliter in illud, pag. 324. col. 1. lit. E. circa doctrinam D. Tho. in loco immediate citato primæ partis.

Articulus quartus, Vtrum possit dari species creata impressa, quæ repræsentet diuinum esse sicuti est, pag. 325. col. 2. lit. D. D. Thom. 1. par. q. 12. ar. 2.

Dubium de ratione prima eiusdem Angelici Doctoris in eodem articulo, pag. 323. col. 1. lit. D.

Dubium aliud de alia ratione eiusdem D. Thomæ in eodem loco, pag. 329. col. 1. lit. E.

Dubium difficile, Vtrum Deus de potentia absoluta possit producere speciem creatam, quæ repræsentet totam collectionem effectuum possibilium, pag. 332. col. 1. lit. B. circa eandem doctrinam Diui Thomæ.

Articulus quintus, Vtrum diuina essentia possit habere rationem speciei intelligibilis in intellectu creato ad cognoscendum ipsum diuinum esse, pag. 334. col. 1. lit. C. circa doctrinam D. Thomæ, 1. par. quæst. 12. ar. 2.

Dubium, an diuina essentia vnita in ratione speciei intelligibilis, habeat concurrere effectiue ad visionem, pag. 333. col. 2. lit. D. circa eandem doctrinam D. Thomæ.

Dubium optimum, Quare species accidentarum,

& essentia Angeli, ut actuent intellectum in esse intelligibili, necessarium est, quod prius vniantur in esse alio reali distincto ab esse intelligibili, essentia vero diuina non est necessarium, quod vniantur in esse alio reali distincto ab esse intelligibili, pag. 340. col. 2. lit. B. circa doctrinam D. Tho. in eodem art. 2.

Articulus sextus, Vtrum deus verbum & similitudo expressa in beatis, repræsentans diuinum esse, sicuti est, pag. 342. col. 1. lit. C. circa doctrinam Angelici Doctoris in loco immediate citato.

Articulus septimus, Vtrum intellectus creatus possit per sua naturalia Deum sicuti est videre, pag. 350. col. 1. lit. A. D. Thom. 1. p. q. 12. ar. 4.

Dubium circa quandam rationem Angelici Doctoris, videlicet, cognitum est in cognoscere secundum naturam cognoscentis, pag. 351. col. 2. lit. C. circa doctrinam D. Thomæ in loco immediate citato.

Articulus octauus, Vtrum ad cognoscendum diuinum esse prout in se est, intellectus creatus indigeat lumine gloriæ, pag. 354. col. 2. lit. D. D. Thomæ quæstione citata art. 5.

Dubium optimum, Vtrum lumen gloriæ sit necessarium non solum ad receptionem diuinæ essentiae in ratione speciei intelligibilis, verum etiam ut disponat intellectum ad suscipiendam visionem beatam ab ipso intellectu elicitam, pag. 359. col. 2. lit. E. circa doctrinam D. Thomæ in eodem loco.

Dubium aliud optimum, Vtrum visio beata producat ab intellectu creato effectiue, an vero solus Deus sit causa efficiens talis visionis, pag. 361. col. 2. lit. E. D. Tho. in loco immediate citato in articulo.

Dubium aliud optimum, An Deus dicatur videre seipsum per actionem videndi, quæ est in intellectu creato beati, pag. 369. col. 1. lit. E. circa doctrinam Angelici Doctoris in eodem loco.

Dubium aliud, Vtrum lumen gloriæ sit virtus totalis effectiua visionis beatæ, an vero sit virtus partialis, pag. 363. col. 2. lit. C. circa doctrinam D. Tho. in eodem omnino loco.

Subarticulus, Vtrum secundum potentiam Dei absolutam, sit necessariū lumen gloriæ ad hoc quod intellectus creatus videat Deum sicuti est, ita ut sine illo non possit illum videre, pag. 367. col. 1. lit. D. circa doctrinam D. Thomæ in eodem art. 5.

Articulus nonus, Vtrum intellectus creatus possit diuinum esse comprehendere, pag. 372. col. 2. lit. D. circa doctrinam Angelici Doctoris in eadem quæst. art. 7. & 8.

Dubium optimum in quo consistat hoc quod est intellectum creatum non posse comprehendere Deum, pag. 376. col. 2. lit. A. D. Tho. in eodem loco.

Dubium an ex cognitione omnium effectuum diuinæ omnipotentiae optimè colligatur comprehensio illius, Angelicus Doctor in eodem loco.

Dubium an intellectus creatus possit cognoscere omnes effectus possibili Dei, pag. 379. col. 2. lit. E. D. Thom. in eodem loco.

Quæstio nona grauissima & optima in solutione ad nonum argumentum quæstionis principalis & radicalis, Vtrum diuinum esse sit summè, & maximè cognoscens & intelligens, taliter, quod hoc sit proprium illius, pag. 381. col. 1. lit. D. de hac quæstione D. Thomas 1. par. q. 14. In hac quæstione continetur septem articuli, & tres subarticuli.

Dubium an ex summa immaterialitate Dei rectè colligatur, quod sit summe cognoscitius actiue, pag. 383. col. 1. lit. D. D. Thom. q. citata art. 1.

Articulus primus, Vtrum Deus cognoscat seipsum, pag. 387. col. 2. lit. B. Angelicus Doctor in quæst. citata art. 2. & 3.

Articulus secundus, Vtrum Deus cognoscat alia à se, & quomodo cognoscat alia à se, pag. 390. col. 1. lit. D.

lit. D. D. Thom. in eadem quaestione art. 5. & 6.

Articulus tertius. Vtrum creatura aliqua facta aut factibilis possit esse summè, & maximè cognoscens, pag. 396. col. 1. lit. A. circa doctrinam D. Tho. in artic. 1. huius quaestionis.

Dubium circa quandam rationem, an rectè procedat, pag. 397. col. 2. lit. E. circa doctrinam Angelici Doctoris in loco immediatè citato, & in eadem 1. parte quaest. 54. art. 2. ubi ponitur illa ratio, de qua est difficultas.

Articulus quartus. Vtrum Deus cognoscat futura contingentia, vt futura sunt, pag. 399. col. 1. lit. E. D. Thom. in q. 14. primæ partis, art. 13.

Subarticulus primus. Vtrum omne scitum à Deo sit necessarium simpliciter, pag. 402. col. 1. lit. B. D. Thom. in eodem loco immediatè citato.

Subarticulus secundus. Vtrum res omnes quæ sunt, fuerunt, & erunt sint præsentis in æternitate Dei, pag. 402. col. 2. lit. A. circa eandem doctrinam D. Thom.

Subarticulus tertius. Vtrum certitudo, & infallibilitas diuinæ cognitionis circa futura contingentia desumatur solum ex præsentia eorum in æternitate, pag. 404. col. 2. lit. B. Angelicus Doctor in eodem loco.

Subarticulus quartus. Vtrum futurum contingens, verbi causa, Antichristus erit, sit simpliciter necessarium, prout subest scientiæ diuinæ, pag. 407. col. 1. lit. D. circa eandem doctrinam D. Thom.

Dubium, an illud antecedens Deus sciuit Antichristum futurum sit simpliciter necessarium, pag. 409. col. 2. lit. B. D. Thom. in loco iam sæpe citato.

Dubium. Vtrum ista sit bona consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit, pag. 413. col. 2. lit. E. D. Thom. in eodem loco.

Articulus quintus. Vtrum sit ita proprium Dei cognoscere futura contingentia, quod nullo modo possit conuenire creaturæ per suam naturam, pag. 415. col. 2. lit. E. D. Thom. in loco sæpe citato, & in eadem 1. par. q. 57. art. 3. & q. 86. art. 4.

Dubium grauissimum, an aliqua futura contingentia in tempore nostro possit Angelus, vel aliqua creatura maximè eleuata cognoscere certè & infallibiliter, & in seipsis, quamuis non possit ordinari, pag. 418. col. 2. lit. E. Doctor Angelicus in locis immediatè citatis.

Dubium, an aliqua creatura per Dei virtutè possit cognoscere futura contingentia prout in se sunt, pag. 422. col. 1. lit. B. D. Thom. in eisdem locis.

Dubium difficillimum, & optimum. Vtrum Deus de potentia absoluta possit producere speciem aliquam, quæ repræsentet futurum ipsum prout in se est, pag. 424. col. 2. lit. B. D. Thom. in eisdem locis.

Articulus sextus. Vtrum cognoscere cogitationes & affectiones cordis sit ita proprium Dei, quod nō possit conuenire alicui creaturæ per naturam suam, pag. 425. col. 2. lit. C. D. Thom. 1. parte, quaestione 57. artic. 4.

Dubium est, an Angelus habeat species naturales inditas, quæ repræsentent cogitationes, & affectiones cordis liberas, pag. 428. col. 2. lit. E. D. Thom. in loco immediatè citato.

Dubium, an Deus de potentia absoluta possit producere aliquam creaturam ita eleuatam in ordine naturali, quod possit virtute naturali cognoscere cogitationes & affectiones cordis liberas, pag. 430. col. 2. lit. E. Angelicus Doctor ibidem.

Articulus septimus. Vtrum cognitio, & scientia Dei sit variabilis, pag. 431. col. 1. lit. C. D. Thom. 1. p. q. 14. art. 15.

¶ Quæstio decima grauissima & difficillima in

solutione ad decimum quaestionis principalis & radicalis. Vtrum solus Deus qui est ipsum esse, sit causa propria effectiua actus essendi creati, pag. 433. col. 1. lit. A. D. Thom. 1. par. q. 8. art. 1. In hac quaestione sex articuli continentur.

Articulus primus. Vtrum esse sit ita proprius effectus Dei, quod nullo modo agens creatum concurrat tanquam causa efficiens ad producendum esse, pag. 437. col. 1. lit. D. D. Thom. loco immediatè citato, & in eadem 1. par. q. 3. art. 4.

Articulus secundus. Vtrum agens creatum producat esse effectiue vt causa principalis secunda, an vero vt causa instrumentalis, pag. 442. col. 2. lit. E. D. Thom. in eisdem locis citatis.

Dubium optimum, an in agente creato, verbi causa, in igne producente ignem, actus essendi sit conditio, an vero ratio formalis agentis, pag. 445. col. 1. lit. A. Angelicus Doctor in locis iam citatis.

Articulus tertius. Vtrum Deus sit propria causa actus essendi, quia est ipsum esse per essentiam, pag. 446. col. 2. lit. A. D. Thom. in eisdem locis.

Articulus quartus. Vtrum Deus sit propria causa actus ultimi in certo genere, v. c. actus intelligendi, pag. 445. col. 1. lit. A. D. Thom. in locis citatis.

Articulus quintus. Vtrum Deus sit ita propria causa actus essendi, taliter, quod esse proueniat ab illo tanquam à causa particulari, pag. 449. col. 2. lit. C. Angelicus Doctor ubi supra.

Articulus sextus. Vtrum esse producat à Deo in rebus creatis per creationem, vel per aliquam aliam mirabilem actionem, pag. 453. col. 2. lit. E. D. Thom. in eisdem locis, & 1. par. q. 45. art. 5.

Dubium. Vtrum actus essendi rerum generabilium & corruptibilium educatur de potentia alicuius subiecti, pag. 456. col. 2. lit. E. D. Thom. in locis immediatè citatis.

¶ Quæstio undecima circa undecimum argumentum quaestionis principalis. Vtrum esse sit ita proprius effectus Dei, quod sit proprium illius conseruare res in esse, pag. 458. col. 1. lit. A. de hac D. Tho. prima parte, quaest. 104. In qua quaestione quatuor articuli continentur.

Articulus primus. Vtrum possit esse aliqua creatura in rerum natura, quæ conseruetur in esse per seipsam, pag. 461. col. 1. lit. C. D. Thom. in eadem quaest. art. 1.

Articulus secundus. Vtrum conseruare res in esse sit ita proprium Dei, quod creaturæ nullo modo possint concurrere ad conseruationem, nec concurrant de facto, pag. 462. col. 2. lit. E. D. Thom. in eadem quaest. citata art. 2.

Dubium optimum, an aliquod agens creatum possit effectiue concurrere ad conseruationem Angeli, vel animæ in suo esse, saltem de potentia Dei absoluta, pag. 465. col. 2. lit. E. de quo Doctor Angelicus in loco citato in articulo.

Articulus tertius. Vtrum ratio D. Thom. in 1. p. q. 104. art. 1. ad probandum, quod Deus conseruet res in esse, sit bona, pag. 467. col. 1. lit. E. Angelicus Doctor ibidem.

Dubium primum, quare calor productus ab igne perseveret per aliquod tempus in aqua, cessante actione ignis, lux vero nullo modo perseveret in aere, cessante actione Solis, pag. 471. col. 2. lit. D. D. Thom. in loco citato in articulo.

Dubium secundum circa idem, pag. 472. col. 1. lit. B. D. Thom. in eodem loco.

Dubium aliud, quid est causare formam in ratione formæ, pag. 472. col. 2. lit. D. circa doctrinam D. Thom. in eodem art. 1.

Articulus quartus. Vtrum solus Deus possit concurrere ad annihilationem, sicut solus Deus concurrat

I N D E X.

occurrit ad creationem, taliter quod creatura nec instrumentaliter possit cōcurrere ad annihilationem, pag. 473. col. 1. lit. E. D. Thom. in eadem quæst. ar. 3. tertia par. q. 1. ar. 2.

Dubium est.

¶ Quæstio duodecima grauissima, & difficillima circa duodecimum argumentum quæstionis principalis & radicalis. Vtrum esse creatum sit perfectissimum omnium, quæ in rebus creatis inueniuntur, ita quod inter omnes perfectiones rei creatæ teneat supremum locum, pag. 477. col. 1. lit. E. D. Thom. 1. par. q. 4. art. 1. circa solutionem ad tertium, & art. 2. in corpore, & in alijs multis locis. In hac quæstione sunt quatuordecim articuli.

Articulus primus. Vtrum illud quod est commune sit perfectius, pag. 487. col. 1. lit. C. circa doctrinam D. Thom. in loco immediate citato, & 1. par. q. 7. art. 1.

Dubium an esse sit vniuersalissimum omnium, per modum potentiz, an vero per modum actus, pag. 488. col. 2. lit. E. D. Thom. in eisdem locis.

Articulus secundus. Vtrum esse sit perfectissimum omnium, quia est actualitas omnium, pag. 490. col. 2. lit. E. Angelicus Doctor in locis iam citatis in quæstione, & 1. par. q. 54. art. 1.

Dubium. Vtrum forma substantialis habeat maiorem rationem & perfectiorem actualitatis, pag. 492. col. 2. lit. E. D. Thom. in eisdem locis.

Dubium optimum, an actus alicuius virtutis & potentiz simpliciter loquendo sit perfectior ipsa virtute & potentia, pag. 494. col. 2. lit. A. D. Thom. in locis iam citatis, & in 1. 2. q. 71. art. 3.

Dubium, an actus simpliciter loquendo, sit præstantior quam habitus, pag. 496. col. 2. lit. C. D. Thom. in eisdem locis, præcipue in ultimo citato.

Dubium, an actus charitatis simpliciter loquendo, sit perfectior quam habitus charitatis, pag. 497. col. 2. lit. E. D. Thom. in eisdem locis, & in 2. 2. q. 23. art. 2. ad primum.

Articulus tertius. Vtrum esse in rebus creatis sit substantia, vel accidens, pag. 500. col. 1. lit. E. D. Thom. in locis citatis in quæstione.

Articulus quartus. Vtrum esse ponatur in prædicamento reductiue, & indirecte, an vero directe, pag. 503. col. 2. lit. C. D. Thom. in eisdem locis, & 1. par. q. 75. art. 5. ad quartum.

Articulus quintus. Vtrum ad actum essendi requiratur aliqua dispositio, pag. 506. col. 2. lit. C. D. Thom. in eisdem locis, & præcipue 1. par. q. 76. art. 6. & præcipue ad primum.

Dubium, an arguat perfectionem in actu essendi, quod non indigeat dispositione, pag. 510. col. 1. lit. A. D. Thom. in loco immediate citato, & in alijs iam citatis.

Articulus sextus. Vtrum esse sit effectus essentis in genere causæ formalis, pag. 511. col. 1. lit. B. Diu. Thom. 1. par. q. 3. art. 4. & alias sæpe.

Articulus septimus. Vtrum essentia creata sit causa effectiua actus essendi creati, saltem per suam formam, & ratione suæ formæ, pag. 515. col. 2. lit. B. D. Thom. in ultimo loco citato.

Articulus octauus. Vtrum esse sit equalis perfectionis in omnibus rebus creatis, quantumvis vna creatura excedat aliam perfectione, pag. 520. col. 2. lit. B. D. Thom. in eisdem locis.

Articulus nonus. Vtrum actus essendi secundum quod actuatur primum gradum, & secundum quod est aliquid imbibitum in forma, secundum quod dat primum gradum entis habeat rationem potentialis, & perfectibilis respectu aliorum graduum, pag. 524. col. 1. lit. A. D. Thom. in eisdem locis.

Articulus decimus. Vtrum gradus essendi qui est superior, sit perfectior, & nobilior simpliciter loquendo, verbi causa, viuere quam intelligere, pag. 526. col. 1. lit. D. D. Thom. 1. par. q. 50. art. 1. & q. 82. art. 3.

Articulus vndecimus. Vtrum esse sit aliquid perfectius quam formæ ordinis diuini, cuiusmodi sunt gratia & charitas, pag. 530. col. 1. lit. A. D. Thom. in locis citatis in quæst.

Articulus duodecimus. Vtrum intellectus simpliciter & absolute loquendo sit perfectior & altior potentia quam voluntas, pag. 531. col. 2. lit. A. Diu. Thom. 1. par. q. 82. art. 3.

Articulus decimustertius. Vtrum esse sit ita perfectum, ut nemo possit appetere non esse, pag. 535. col. 1. lit. D. D. Thom. 1. par. q. 5. art. 2. ad tertium, & in 1. 2. in aliquibus locis.

Articulus decimusquartus. Vtrum esse in Deo sit perfectius quam essentia nostro modo intelligendi, pag. 545. col. 2. lit. D. D. Thom. 1. par. q. 27. art. 1.

F I N I S.

CIRCA

Comp.

[Handwritten signature]



