

## Sancti Thomae de Aquino

### Quaestiones disputatae de veritate

#### Quaestio 1 Prooemium

[51557] De veritate, q. 1 pr. 1 Primo quid est veritas.

[51558] De veritate, q. 1 pr. 2 Secundo utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus.

[51559] De veritate, q. 1 pr. 3 Tertio utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

[51560] De veritate, q. 1 pr. 4 Quarto utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera.

[51561] De veritate, q. 1 pr. 5 Quinto utrum aliqua alia veritas praeter primam veritatem sit aeterna.

[51562] De veritate, q. 1 pr. 6 Sexto an veritas creata sit immutabilis.

[51563] De veritate, q. 1 pr. 7 Septimo utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.

[51564] De veritate, q. 1 pr. 8 Octavo utrum omnis veritas sit a veritate prima.

[51565] De veritate, q. 1 pr. 9 Nono utrum veritas sit in sensu.

[51566] De veritate, q. 1 pr. 10 Decimo utrum res aliqua sit falsa.

[51567] De veritate, q. 1 pr. 11 Undecimo utrum falsitas sit in sensibus.

[51568] De veritate, q. 1 pr. 12 Duodecimo utrum falsitas sit in intellectu.

#### Articulus 1

[51569] De veritate, q. 1 a. 1 tit. 1 Quaestio est de veritate.  
Et primo quaeritur quid est veritas?

[51570] De veritate, q. 1 a. 1 tit. 2 Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens.

[51571] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 1 Augustinus in Lib. Solil. dicit, quod *verum est id quod est*. Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum significat omnino idem quod ens.

[51572] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 2 Respondens dicebat quod sunt idem secundum supposita, sed ratione differunt. Contra, ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem. Sed id quod

est, assignatur ab Augustino, ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione.

[51573] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque differunt ratione, ita se habent quod unum illorum potest intelligi sine altero: unde Boetius in libro de hebdomadibus dicit, quod potest intelligi Deus esse, si separetur per intellectum paulisper bonitas eius. Ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum: quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum et ens non differunt ratione.

[51574] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio. Sed non potest esse entis dispositio. Non enim est dispositio totaliter corrupens, alias sequeretur: est verum, ergo est non ens; sicut sequitur: est homo mortuus, ergo non est homo. Similiter non est dispositio diminuens, alias non sequeretur: est verum, ergo est; sicut non sequitur: est albus dentes, ergo est albus. Similiter non est dispositio contrahens, vel specificans: quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.

[51575] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, illa quorum est una dispositio, sunt eadem. Sed veri et entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in II Metaphysic.: *dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate*. Ergo verum et ens sunt omnino idem.

[51576] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, quaecumque non sunt idem, aliquo modo differunt. Sed verum et ens nullo modo differunt: quia non differunt per essentiam, cum omne ens per essentiam suam sit verum; nec differunt per aliquas differentias, quia oporteret quod in aliquo communi genere convenirent. Ergo sunt omnino idem.

[51577] De veritate, q. 1 a. 1 arg. 7 Item, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens: quod patet per philosophum, IV Metaphys., ubi dicit quod: *verum definiens dicimus quod dicimus esse quod est; aut non esse quod non est*; et sic verum includit ens et non ens. Ergo verum non addit aliquid super ens; et sic videtur omnino idem esse verum quod ens.

[51578] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Nugatio est eiusdem inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, dum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem.

[51579] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, ens et bonum convertuntur. Sed verum non convertitur cum bono; aliquod est enim verum quod non est bonum, sicut aliquem fornicari. Ergo nec verum cum ente convertitur, et ita non sunt idem.

[51580] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, secundum Boetium in libro de hebdomadibus: *in omnibus creaturis diversum est esse et quod est*. Sed verum significat esse rei. Ergo verum est diversum a quod est in creatis. Sed quod est, est idem quod ens. Ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

[51581] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, quaecumque se habent ut prius et posterius, oportet esse diversa. Sed verum et ens modo praedicto se habent, quia, ut in libro de causis dicitur, prima rerum creaturarum est esse; et Commentator in eodem libro dicit quod *omnia alia dicuntur per informationem de ente*, et sic ente posteriora sunt. Ergo verum et ens sunt diversa.

[51582] De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 5 Praeterea, quae communiter dicuntur de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis, et praecipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor,

ens, unum, verum et bonum, hoc modo appropriantur: ut ens ad essentiam pertineat, unum ad personam patris, verum ad personam filii, bonum ad personam spiritus sancti. Personae autem divinae non solum ratione, sed etiam re distinguuntur; unde de invicem non praedicantur. Ergo multo fortius in creaturis praedicta quatuor debent amplius quam ratione differre.

[51583] De veritate, q. 1 a. 1 co. Respondeo. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur quod *bonum est quod omnia appetunt*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in Lib. Solil.: *verum est id quod est*; et Avicenna in sua Metaphysic.: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; et quidam sic: *verum est indivisio esse, et quod est*. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*; et Anselmus in Lib. de veritate: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit in IV Metaphysic., quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo definitur

verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod *verum est declarativum et manifestativum esse*; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: *veritas est qua ostenditur id quod est*; et in eodem libro: *veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*.

[51584] De veritate, q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa Augustini datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod ratio veri completur in adaequatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur, *verum est id quod est*, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi, sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: *verum est id quod est*, id est cum dicitur esse de aliquo quod est, ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione philosophi supra inducta.

[51585] De veritate, q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum patet solutio ex dictis.

[51586] De veritate, q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid intelligi sine altero, potest accipi dupliciter. Uno modo quod intelligatur aliquid, altero non intellecto: et sic, ea quae ratione differunt, ita se habent, quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente: et sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui. Sed non tamen oportet ut quicumque intelligit rationem entis intelligat veri rationem, sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem; et tamen sine intellectu agente nihil intelligi potest.

[51587] De veritate, q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.

[51588] De veritate, q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem; cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia, et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera; concludit philosophus, quod idem est ordo alicui rei in esse et veritate; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc est natum adaequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis.

[51589] De veritate, q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; unde nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis ab invicem distinguuntur.

[51590] De veritate, q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in IV Metaphys., dicit philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde Avicenna etiam dicit in principio suae metaphysicae, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

[51591] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum, quae contra obiiciuntur, dicendum, quod ideo non est nugatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis; non propter hoc quod re differant.

[51592] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis istum fornicari sit malum, tamen secundum quod aliquid habet de entitate, natum est hoc conformari intellectui, et secundum hoc consequitur ibi ratio veri; et ita patet quod nec verum excedit nec exceditur ab ente.

[51593] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: *diversum est esse, et quod est*, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur.

[51594] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo praedicto.

[51595] De veritate, q. 1 a. 1 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa deficit in tribus. Primo, quia quamvis personae divinae re distinguantur, appropriata tamen personis non differunt re, sed tantum ratione. Secundo, quia etsi personae realiter ad invicem distinguantur, non tamen realiter ab essentia distinguuntur; unde nec verum quod appropriatur personae filii, ab ente quod se tenet ex parte essentiae. Tertio, quia, etsi ens, unum, verum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis, non tamen oportet, quod ex quo distinguuntur in Deo, quod in rebus creatis etiam distinguantur realiter. Hoc enim contingit de illis quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae, cum in Deo sint unum secundum rem, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem; unde ubicumque inveniuntur, realiter unum sunt, quamvis sit perfectior unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.

## Articulus 2

[51596] De veritate, q. 1 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum veritas principaliter inveniatur in intellectu quam in rebus

[51597] De veritate, q. 1 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[51598] De veritate, q. 1 a. 2 arg. 1 Verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente. Sed ens principaliter invenitur in rebus quam apud animam. Ergo et verum.

[51599] De veritate, q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, res sunt in anima non per essentiam, sed per suam speciem, ut dicit philosophus in III de anima. Si ergo veritas principaliter in anima invenitur, non erit essentia rei sed similitudo et species eius, et verum erit species entis extra animam existentis. Sed species rei existens in anima, non praedicatur de re quae est extra animam, sicut nec cum ipsa convertitur: converti enim est conversim praedicari; ergo nec verum convertetur cum ente; quod est falsum.

[51600] De veritate, q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod est in aliquo, consequitur id in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, tunc iudicium de veritate erit secundum aestimationem animae;

et ita redibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant, omne quod quis opinatur in intellectu esse verum, et duo contradictoria simul esse vera; quod est absurdum.

[51601] De veritate, q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum pertinet, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi definitionem reprobat in Lib. Solil., sicut istam: *verum est quod ita est ut videtur*: quia secundum hoc, non esset verum quod non videtur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terrae; et similiter reprobat et improbat istam: *verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere*, quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor vellet et posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

[51602] De veritate, q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra. Philosophus dicit in VI Metaphysic.: *non est falsum et verum in rebus sed in mente*.

[51603] De veritate, q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas est nisi in intellectu.

[51604] De veritate, q. 1 a. 2 co. Solutio. Dicendum, quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis, quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivae terminatur ad res; inde est quod philosophus in III de anima ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum; inde est quod philosophus dicit VI Metaphys., quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph.: sed sunt mesuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans non mesuratus; res autem naturalis, mesurans et mesurata; sed intellectus noster mesuratus et non mesurans res quidem naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysic. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si

uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret.

[51605] De veritate, q. 1 a. 2 ad 1 Responsio ergo ad primum quod, sicut ex iam dictis patet, verum per prius dicitur de intellectu vero, et per posterius de re sibi adaequata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem: omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potens adaequare sibi intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiatur prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per praedicationem, sed per consequentiam; eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso.

[51606] De veritate, q. 1 a. 2 ad 2 Per hoc patet solutio ad secundum.

[51607] De veritate, q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis eius; unde lux quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter et veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa similiter et intellectus.

[51608] De veritate, q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in definitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet.

### Articulus 3

[51609] De veritate, q. 1 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente

[51610] De veritate, q. 1 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[51611] De veritate, q. 1 a. 3 arg. 1 Verum enim dicitur secundum comparisonem entis ad intellectum. Sed prima comparatio qua intellectus comparatur ad res, est secundum quod format quidditates rerum, concipiendo definitiones earum. Ergo in ista operatione intellectus principalius et prius invenitur verum.

[51612] De veritate, q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, verum est adaequatio rerum et intellectus. Sed sicut intellectus componens et dividens potest adaequari rebus, ita intellectus intelligens quidditates rerum. Ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente.

[51613] De veritate, q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur in VI Metaph.: *verum et falsum non sunt in rebus, sed in mente; in simplicibus autem, et quod quid est, nec in mente.*

[51614] De veritate, q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, in III de anima, indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum.

[51615] De veritate, q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividensis quam in actu intellectus quidditatem rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis; unde dicit etiam philosophus in VI Metaph., quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus. Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante quidditates rerum vel definitiones; unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae, ut quando scilicet dicitur esse definitio eius cuius non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicuius rei animal insensibile, haec enim compositio quae implicatur, scilicet aliquod animal est insensibile, est falsa. Et sic definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine, propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus quos significant.

[51616] De veritate, q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid proprium quod possit rei adaequari; et ideo non est ibi proprie veritas.

[51617] De veritate, q. 1 a. 3 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum.

#### Articulus 4

[51618] De veritate, q. 1 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera

[51619] De veritate, q. 1 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[51620] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 1 Anselmus enim dicit in libro de veritate quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed tempus ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tempus tantum. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.



[51621] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 2 Sed dicebat, quod veritas dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in Lib. Solil.: *verum est id quod est*; et sic oportet esse plures veritates secundum quod sunt plures essentiae rerum. Alio modo prout exprimit se in intellectum, prout definit eam Hilarius: *verum est declarativum esse*; et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primae veritatis divinae, omnes veritates quodammodo sunt unum in movendo intellectum, sicut et omnes colores sunt unum in movendo visum, in quantum movent ipsum, in ratione scilicet unius luminis.- Sed contra, tempus est unum numero omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem; nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unam.

[51622] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, Anselmus in Lib. de veritate sic argumentatur: si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum varietates verorum. Sed veritates non variantur per variationem rerum verarum, quia destructis rebus veris vel rectis adhuc remanet veritas et rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta. Ergo est una tantum veritas. Minorem probat ex hoc quia, destructo signo, adhuc remanet rectitudo significationis, quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, eius rectitudo vel veritas remanet.

[51623] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, in creatis nihil est id cuius est veritas, sicut veritas hominis non est homo, nec veritas carnis est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas; ergo omnis veritas est increatum, et ita est tantum una veritas.

[51624] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, nihil est maius mente humana nisi Deus, ut dicit Augustinus. Sed veritas, ut probat Augustinus in Lib. Solil., est maior mente humana, quia non potest dici quod sit minor. Sic enim haberet mens humana de veritate iudicare, quod falsum est. Non enim de ea iudicat, sed secundum eam, sicut et iudex non iudicat de lege, sed secundum eam, ut idem dicit in Lib. de vera Relig. Similiter nec etiam dici potest quod sit ei aequalis, quia anima iudicat omnia secundum veritatem; non autem iudicat omnia secundum seipsam. Ergo veritas non est nisi Deus; et ita est tantum una veritas.

[51625] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, Augustinus probat in Lib. LXXXIII quaestionum, quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo: nihil percipitur a sensu nisi mutabile. Sed veritas est immutabilis. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest: omne creatum est mutabile. Sed veritas non est mutabilis. Ergo non est creatura; ergo est res increata; ergo est tantum una veritas.

[51626] De veritate, q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, ibidem Augustinus argumentatur ad idem hoc modo: nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit; nam, ut alia praeterritam, omnia quae per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adsint, velut in somno, vel in furore. Sed veritas non habet aliquid simile falso. Ergo veritas sensu non percipitur. Similiter argui potest: omne creatum habet aliquid simile falso, in quantum habet aliquid de defectu. Ergo nullum creatum est veritas; et sic est una tantum veritas.

[51627] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Augustinus in libro de vera religione: *sicut similitudo est forma similitum, ita veritas est forma verorum*. Sed plurium similitum plures similitudines. Ergo plurium verorum plures veritates.

[51628] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata exemplariter, et ab ea suam veritatem habet, ita omne lumen intelligibile a prima luce increata derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet. Dicimus tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium. Ergo videtur consimili modo concedendum simpliciter esse plures veritates.

[51629] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 3 Praeterea, colores quamvis habeant ex virtute lucis quod moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures colores et differentes, nec possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo quamvis et omnes veritates creatae se intellectui expriment virtute primae veritatis, non tamen ex hoc dici poterit una veritas nisi secundum quid.

[51630] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 4 Praeterea, sicut veritas creata non potest se intellectui manifestare nisi virtute veritatis increatae, ita nulla potentia in creatura potest aliquid agere nisi virtute potentiae increatae. Nec aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam. Ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

[51631] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 5 Praeterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causae: scilicet effectivae, exemplaris et finalis; et per quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem, quamvis etiam singula possunt ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec dicere debemus unam veritatem omnium verorum.

[51632] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 6 Praeterea, quamvis sit una veritas increata, a qua omnes veritates creatae exemplantur, non tamen eodem modo exemplantur ab ipsa; quia, quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen similiter omnia se habent ad ipsam, ut dicitur in Lib. de causis; unde alio modo exemplatur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium. Sed diversus modus imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis, ergo sunt simpliciter plures veritates creatae.

[51633] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 7 Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed diversorum specie non potest esse una adaequatio rei ad intellectum. Ergo, cum res verae sint specie diversae, non potest esse una veritas omnium verorum.

[51634] De veritate, q. 1 a. 4 s. c. 8 Praeterea, Augustinus dicit in libro XII de Trinitate: *credendum est, mentis humanae naturam rebus intelligibilibus sic esse connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit, intueatur*. Sed lux per quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere ipsius animae, et ita oportet veritatem esse rem creatam; unde in diversis creaturis erunt diversae veritates.

[51635] De veritate, q. 1 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod sicut ex praedictis, art. 2, patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur veritas per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie; in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit Glossa super illud: *diminutae sunt veritates a filiis hominum*. Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret. Sed veritas quae de

eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodammodo sicut ad effectum, in quantum intellectus scientiam a rebus accipit. Sic ergo res aliqua principaliter dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in Lib. de veritate. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam secundo res verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius veri tantum una veritas. Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

[51636] De veritate, q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensuratum; unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quae est mensura omnium rerum verarum; et ista est una numero tantum, sicut tempus unum, ut in II arg. concluditur. Veritas autem quae est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata, sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quae est in ipsis rebus: et has etiam mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt diversae dimensiones.

[51637] De veritate, q. 1 a. 4 ad 2 Secundum concedimus.

[51638] De veritate, q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; et haec simpliciter est una numero: veritas autem quae est in rebus vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

[51639] De veritate, q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: nulla res est sua veritas: intelligitur de rebus quae habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur: nulla res est suum esse: et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.

[51640] De veritate, q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscunt; ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possemus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare.

[51641] De veritate, q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod veritas illa immutabilis, est veritas prima; et haec neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

[51642] De veritate, q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ipsa etiam veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quaelibet aliquid simile falso habeat; in tantum enim creatura

aliquid simile falso habet, in quantum deficiens est. Sed veritas non ex ea parte rem consequitur creatam qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primae veritati conformata.

[51643] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 1 Ad primum vero eorum quae contra obiiciuntur, dicendum est, quod similitudo proprie invenitur in utroque similium; veritas autem, cum sit quaedam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cuius conformitatem omnia vera sunt et dicuntur, oportet omnia vera esse secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint diversae similitudines.

[51644] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur de intelligibilibus luminibus creatis; non autem veritas proprie dicitur de rebus exemplatis ab intellectu divino; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus, unam veritatem.

[51645] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 3 Et similiter dicendum ad tertium de coloribus; quia colores etiam proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem.

[51646] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 4 Et similiter dicendum ad quartum de potentia, et ad quintum de entitate.

[51647] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis exemplentur difformiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint verae, et non pluribus, proprie loquendo; quia illud quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

[51648] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis ea quae sunt diversa specie, ex parte ipsarum rerum una adaequatione non adaequantur divino intellectui, intellectus tamen divinus, cui omnia adaequantur, est unus; et ex parte eius est una adaequatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adaequantur; et ideo modo praedicto omnium rerum veritas una est.

[51649] De veritate, q. 1 a. 4 ad s. c. 8 Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate quae est exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multae, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima quodammodo est de genere animae large accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act., XVII, 28: *ipsius enim Dei et nos genus sumus*.

## Articulus 5

[51650] De veritate, q. 1 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum aliqua alia veritas praeter primam veritatem sit aeterna

[51651] De veritate, q. 1 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[51652] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 1 Anselmus enim in Monologion, de veritate enuntiabilium loquens dicit: *sive intelligatur veritas habere, sive dicatur veritas non habere principium vel finem, nullo claudi*

*potest veritas principio vel fine.* Sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem, vel non habere principium vel finem. Ergo nulla veritas clauditur principio et fine. Sed omne quod est huiusmodi, est aeternum. Ergo omnis veritas est aeterna.

[51653] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne illud cuius esse sequitur ad destructionem sui esse, est aeternum, quia sive ponatur esse, sive non esse, sequitur quod est: et oportet secundum quodcumque tempus ponere de unoquoque quod sit vel non sit. Sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse; quia si veritas non est, veritatem non esse est verum, et nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est aeterna.

[51654] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, si veritas enuntiabilium non est aeterna, ergo erat assignare quando non erat enuntiabilium veritas. Sed tunc hoc enuntiabile erat verum, nullam veritatem enuntiabilium esse. Ergo veritas enuntiabilium erat; quod est contrarium ei quod fuit datum. Ergo non potest dici veritatem enuntiabilium non esse aeternam.

[51655] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, philosophus probat materiam esse aeternam in I Phys., (quamvis hoc falsum sit), per hoc quod remanet post sui corruptionem, et est ante suam generationem; eo quod si corrumpitur, in aliquid corrumpitur, et si generatur, ex aliquo generatur; illud autem ex quo aliquid generatur, et illud in quod aliquid corrumpitur, est materia. Sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem et post suam corruptionem; quia si generatur, mutata est de non esse in esse, et si corrumpitur, mutata est de esse in non esse. Quando autem non est veritas, verum est veritatem non esse, quod utique non potest esse, nisi veritas sit. Ergo veritas est aeterna.

[51656] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, omne quod non potest intelligi non esse, est aeternum, quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas etiam enuntiabilium, non potest intelligi non esse, quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat hoc esse verum. Ergo veritas etiam enuntiabilium est aeterna.

[51657] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 7 Praeterea, illud quod est futurum semper fuit futurum, et quod est praeteritum semper erit praeteritum. Sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum; et ex hoc propositio de praeterito est vera, quia aliquid est praeteritum. Ergo veritas propositionis de futuro semper fuit, et veritas propositionis de praeterito semper erit; et ita non solum veritas prima est aeterna, sed etiam multae aliae.

[51658] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio, quod nihil magis est aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo aliqua veritas praeter primam veritatem est aeterna.

[51659] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 9 Praeterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid, sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid de quo potuit enuntiari etiam praeter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quod autem fuit ante mundum, est aeternum. Ergo enuntiabilium veritas est aeterna. Probatio mediae. Mundus factus est ex nihilo, id est post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat eius non esse. Sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est, sicut enim contingit vere enuntiari quod est, esse, ita contingit vere enuntiari quod non est, non esse, ut patet in I Periher. Ergo antequam mundus esset, fuit unde vera enuntiatio formari potuit.

[51660] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 10 Praeterea, omne quod scitur, est verum dum scitur. Sed Deus ab aeterno scivit omnia enuntiabilia. Ergo omnium enuntiabilium veritas est ab aeterno; et ita plures veritates sunt aeternae.

[51661] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 11 Sed dicebat, quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in seipsis, sed in intellectu divino.- Sed contra, secundum hoc oportet aliqua esse vera secundum hoc quod sunt scita. Sed ab aeterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente eius, sed etiam in propria natura existentia. Eccli. cap. XXIII, 29: *domino Deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia, sic et post perfectum cognoscit omnia*; et ita non aliter cognoscit res postquam perfectae sunt quam ab aeterno cognoverit. Ergo ab aeterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed secundum se.

[51662] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 12 Praeterea, secundum hoc dicitur esse aliquid simpliciter, secundum quod est in sui complemento. Sed ratio veritatis completur in intellectu. Si ergo in intellectu divino fuerunt ab aeterno plura vera simpliciter, concedendum est plures veritates esse aeternas.

[51663] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 13 Praeterea, Sapient., I, 15: *iustitia perpetua est et immortalis*. Sed veritas est pars iustitiae, ut dicit Tullius in rhetorica. Ergo est perpetua et immortalis.

[51664] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 14 Praeterea, universalialia sunt perpetua et incorruptibilia. Sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente. Ergo veritas est perpetua et incorruptibilis.

[51665] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 15 Sed dicebat, quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens.- Sed contra, magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si ergo veritas per se loquendo est perpetua et incorruptibilis, non autem corrumpitur vel generatur nisi per accidens, concedendum est quod veritas universaliter dicta sit aeterna.

[51666] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 16 Praeterea, ab aeterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab aeterno. Sed posito uno relativorum, necesse est poni et reliquum. Ergo ab aeterno fuit posterioritas mundi ad Deum. Ergo ab aeterno fuit aliquid aliud extra Deum cui aliquo modo competit veritas; et sic idem quod prius.

[51667] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 17 Sed dicebat, quod illa relatio prioritatis et posterioritatis non est aliquid in rerum natura, sed in ratione tantum.- Contra sicut dicit Boetius in fine de Consolat., Deus est prior mundo natura, etsi mundus semper fuisset. Ergo illa relatio prioritatis est relatio naturae, et non rationis tantum.

[51668] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 18 Praeterea, veritas significationis est rectitudo significationis. Sed ab aeterno fuit rectum aliquid significari. Ergo veritas significationis fuit ab aeterno.

[51669] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 19 Praeterea, ab aeterno fuit verum, patrem genuisse filium, et spiritum sanctum processisse ab utroque. Sed ista sunt plura vera. Ergo plura vera sunt ab aeterno.

[51670] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 20 Sed dicebat, quod ista sunt vera una veritate; unde non sequitur plures veritates esse ab aeterno.- Sed contra, alio pater est pater et generat filium; alio filius est filius et spirat spiritum sanctum. Sed eo quo pater est pater, haec est vera: pater generat filium, vel pater est pater; eo autem quo filius est filius, haec est vera: filius est genitus a patre. Ergo huiusmodi propositiones non sunt una veritate verae.

[51671] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 21 Praeterea, quamvis homo et risibile convertantur, non tamen est eadem veritas utriusque semper istarum propositionum: homo est homo; et: homo est risibile; propter hoc quod non est eadem proprietas quam praedicat hoc nomen homo, et quam praedicat hoc nomen risibile: sed similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen pater, et hoc nomen filius. Ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

[51672] De veritate, q. 1 a. 5 arg. 22 Sed dicebat, quod istae propositiones non fuerunt ab aeterno.- Sed contra, quandocumque est intellectus qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio. Sed ab aeterno fuit intellectus divinus intelligens patrem esse patrem, et filium esse filium, et ita enuntians sive dicens; cum, secundum Anselmum, summo spiritui idem sit dicere quod intelligere. Ergo enuntiationes praedictae fuerunt ab aeterno.

[51673] De veritate, q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Nullum creatum est aeternum. Veritas omnis praeter primam est creata. Ergo sola prima veritas est aeterna.

[51674] De veritate, q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, ens et verum convertuntur. Sed solum unum ens est aeternum. Ergo sola una veritas est aeterna.

[51675] De veritate, q. 1 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod sicut prius dictum est, veritas adaequationem quandam et commensurationem importat; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus et mensura intrinseca, ut linea, vel superficie, vel profunditate, et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et motus tempore, et pannus ulna. Unde et aliquid potest denominari verum dupliciter: uno modo a veritate inhaerente; alio modo ab extrinseca veritate: et sic denominantur omnes res verae a prima veritate. Et quia veritas quae est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis; sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quae intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adaequatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adaequari his quae in futurum erunt, nunc autem non sunt; aliter non esset haec vera: Antichristus nascetur; unde hoc denominatur verum a veritate quae est in intellectu tantum, etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quae sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna. Si ergo accipimus veritatem creatorum verorum eis inhaerentem, quam invenimus in rebus, et intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium; cum ipsae res, vel intellectus, quibus ipsae veritates inhaerent, non sint ab aeterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est aeterna; et huiusmodi veritatis aeternitatem venatur Augustinus in Lib. Soliloq. et Anselmus in Monolog.; unde Anselmus in libro de veritate: *intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis*. Haec autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter: uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas cognitiones habet quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Coursus enim Socratis est res una, sed anima quae componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III de anima, diversimode intelligit cursum Socratis ut praesentem, praeteritum, et futurum; et secundum hoc diversas conceptiones format, in quibus diversae veritates inveniuntur. Uterque autem dictorum modorum diversitatis inveniri non potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una cognitione cognoscit omnia, quia per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens, ut dicit Dionysius in libro de divinis nominibus. Similiter etiam sua cognitio non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur,

quae abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno.

[51676] De veritate, q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut Anselmus seipsum exponit in libro de veritate, ideo dixit quod veritas enuntiationum non clauditur principio et fine, non quia absque principio oratio fuerit, sed quia non potest intelligi quando oratio esset, et veritas illi deesset; illa scilicet oratio de qua agebat, qua significatur vere aliquid esse futurum. Unde per hoc apparet quod noluit adstruere veritatem rei creatae inhaerentem, vel orationem, esse sine principio et fine; sed veritatem primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.

[51677] De veritate, q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, et negationes et privationes rei; quae quidem duo non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino coaequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur, non est ex ipso non ente, sed ex ipso intellectu, qui rationem non entis accipit in seipso. Res ergo quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit. Non autem non esse rei, sed quidquid veritatis ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicitur ergo: veritatem non esse, est verum; cum veritas quae hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quae est in re, non sequitur nisi esse veritatem quae est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi quod veritas quae est in intellectu, est aeterna; et oportet utique quod sit in intellectu aeterno; et haec est veritas prima. Unde ex praedicta ratione ostenditur, sola veritas prima esse aeterna.

[51678] De veritate, q. 1 a. 5 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium et quartum.

[51679] De veritate, q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse; potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse, sicut et potest intelligi nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis numquam intelligat sine hoc quod sit vel intelligat; non enim oportet quod quidquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur super seipsum; et ideo non est inconveniens, si veritatem creatam, sine qua non potest intelligere, intelligat non esse.

[51680] De veritate, q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud quod est futurum, in quantum est futurum, non est, et similiter quod est praeteritum, in quantum huiusmodi. Unde eadem ratio est de veritate praeteriti et futuri, sicut et de veritate non entis; ex qua non potest concludi aeternitas alicuius veritatis, nisi primae, ut dictum est supra.

[51681] De veritate, q. 1 a. 5 ad 8 Ad septimum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod illa sunt aeterna secundum quod sunt in mente divina; vel accipit aeternum pro perpetuo.

[51682] De veritate, q. 1 a. 5 ad 9 Ad octavum dicendum, quod quamvis enuntiatio vera fiat de ente et de non ente, non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem, ut ex praedictis patet; ex quibus patet solutio eius quod obiicitur.

[51683] De veritate, q. 1 a. 5 ad 10 Ad nonum dicendum, quod ab aeterno scivit Deus plura enuntiabilia, sed tamen illa plura scivit una cognitione. Unde ab aeterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.



[51684] De veritate, q. 1 a. 5 ad 11 Ad decimum dicendum, quod sicut ex praedictis patet, intellectus non solum adaequatur his quae sunt in actu, sed etiam his quae actu non sunt, praecipue intellectus divinus, cui nihil est praeteritum et futurum. Unde quamvis res non fuerint ab aeterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adaequatus rebus in propria natura futuris in tempore; et ideo veram cognitionem habuit de rebus ab aeterno etiam in propria natura, quamvis rerum veritates ab aeterno non fuerint.

[51685] De veritate, q. 1 a. 5 ad 12 Ad undecimum dicendum, quod quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Unde quamvis concedatur simpliciter, quod veritas rerum omnium fuit ab aeterno, per hoc quod fuit in intellectu divino; non tamen potest concedi simpliciter quod res verae fuerint ab aeterno, propter hoc quod fuerunt in intellectu divino.

[51686] De veritate, q. 1 a. 5 ad 13 Ad duodecimum dicendum, quod illud intelligitur de iustitia divina; vel si intelligatur de iustitia humana, tunc dicitur esse perpetua, sicut et res naturales dicuntur esse perpetuae, sicut dicimus quod ignis semper movetur sursum propter inclinationem naturae, nisi impediatur; et quia virtus, ut dicit Tullius, est habitus in modum naturae rationi consentaneus; quantum ex natura virtutis est, habet indeficientem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur; et ideo etiam in principio Digestorum dicitur, quod iustitia est *constans et perpetua voluntas unicuique ius suum tribuens*. Et tamen veritas de qua nunc loquimur, non est pars iustitiae, sed veritas quae est in confessionibus in iudicio faciendis.

[51687] De veritate, q. 1 a. 5 ad 14 Ad tertium decimum dicendum, quod hoc quod dicitur, universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit: uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quae nunquam inceperunt nec deficient secundum tenentes aeternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum philosophos ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

[51688] De veritate, q. 1 a. 5 ad 15 Ad quartum decimum dicendum, quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter. Uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; et a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicimus ignem sursum ferri, et esse eorum quae sursum feruntur, quam eorum quae deorsum, quamvis ignis per accidens aliquando deorsum feratur, ut patet in ferro ignito. Quandoque vero attribuitur aliquid per se alicui per modum remotionis, per hoc scilicet quod removentur ab eo illa quae nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enunciabitur; sicut unitas per se attribuitur materiae primae, non per positionem alicuius formae unientis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando adveniunt formae distinguentes materiam, magis simpliciter dicitur esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito; non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis, sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quae sunt causa corruptionis in individuis; unde universale in rebus particularibus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo.

[51689] De veritate, q. 1 a. 5 ad 16 Ad quintum decimum dicendum, quod cum alia genera, in quantum huiusmodi, aliquid ponant in rerum natura (quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est, aliquid dicit), sola relatio non habet, ex hoc quod est huiusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura, quia non praedicat aliquid, sed ad aliquid. Unde inveniuntur quaedam relationes, quae nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum; quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis philosophi et Avicennae sumi potest. Uno modo, ut quando aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem; si enim haec relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in

in infinitum procedere in relationibus, quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliquam relationem, et sic in infinitum. Secundo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur. Non enim potest dici quod paternitas referatur ad subiectum suum per aliquam relationem mediam, quia illa etiam relatio media indigeret alia media relatione, et sic in infinitum. Unde illa relatio quae significatur in comparatione paternitatis ad subiectum, non est in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio, quando unum relativorum pendet ab altero, et non e converso, sicut scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam, sed in ratione tantum. Quarto, quando ens comparatur ad non ens; ut cum dicimus, quod nos sumus priores his qui sunt futuri post nos; alias sequeretur quod possent esse infinitae relationes in eodem, si generatio in infinitum protenderetur in futurum. Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum; tum quia Deus non dependet a creaturis, tum quia talis prioritas dicitur comparationem entis ad non ens. Unde ex hoc non sequitur quod sit aliqua veritas aeterna, nisi in intellectu divino, qui solus est aeternus; et haec est veritas prima.

[51690] De veritate, q. 1 a. 5 ad 17 Ad sextum decimum dicendum, quod quamvis Deus natura prior sit rebus creatis, non tamen sequitur quod illa relatio sit relatio naturae; sed quia intelligitur ex consideratione naturae, eius quod prius dicitur, et eius quod posterius dicitur; sicut et scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit aliquid in rerum natura.

[51691] De veritate, q. 1 a. 5 ad 18 Ad septimum decimum dicendum, quod cum dicitur: significatione non existente rectum est aliquid significari; intelligitur secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem; sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere, secundum dispositionem artis in artifice. Unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit aeterna quam prima.

[51692] De veritate, q. 1 a. 5 ad 19 Ad duodevicesimum dicendum, quod ratio veri fundatur supra ens. Quamvis autem in divinis ponantur plures personae et proprietates; non tamen ponitur ibi nisi unum esse, quia esse in divinis non nisi essentialiter dicitur; et omnium istorum enuntiabilium: patrem esse vel generare, et filium esse vel genitum esse et similia; secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quae est prima et aeterna veritas.

[51693] De veritate, q. 1 a. 5 ad 20 Ad undevicesimum dicendum, quod quamvis alio pater sit pater, et filius sit filius, quia hoc est paternitate, illud filiatione; tamen idem est quo pater est, et quo filius est, quia utrumque est per essentiam divinam, quae est una. Ratio autem veritatis, non fundatur super rationem paternitatis et filiationis in quantum huiusmodi, sed super rationem entitatis; paternitas autem et filiatio sunt una essentia et ideo una est veritas utriusque.

[51694] De veritate, q. 1 a. 5 ad 21 Ad vigesimum dicendum, quod proprietas quam praedicat hoc nomen homo, et hoc nomen risibile, non sunt idem per essentiam, nec habent unum esse, sicut est de paternitate et filiatione; et ideo non est simile.

[51695] De veritate, q. 1 a. 5 ad 22 Ad vigesimum primum dicendum, quod intellectus divinus, quantumcumque diversa non cognoscit nisi unica cognitione, et quae in seipsis habent diversas veritates. Unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia huiusmodi quae de personis intelliguntur. Unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

## Articulus 6

[51696] De veritate, q. 1 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur an veritas creata sit immutabilis

[51697] De veritate, q. 1 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[51698] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 1 Anselmus in Lib. de veritate dicit: *video hac ratione probari veritatem immobilem permanere*. Praemissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex praemissis, apparet. Ergo veritas enuntiabilium est immutabilis; et eadem ratione veritas rei quam significat.

[51699] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 2 Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata, veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediae. Veritas, secundum Anselmum est rectitudo quaedam, in quantum aliquid implet hoc quod accepit in mente divina. Sed haec propositio: Socrates sedet; accepit in mente divina ut significaret sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas; et ita veritas praedictae propositionis non mutatur, etiam si res mutetur.

[51700] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 3 Praeterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest, sicut nec aliquae formae mutari dicuntur nisi suis subiectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum, quia destructis veris, adhuc remanet veritas, ut Augustinus et Anselmus probant. Ergo veritas est omnino immutabilis.

[51701] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 4 Praeterea, veritas rei causa est veritatis propositionis; ex eo enim quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo veritas propositionis. Probatio mediae. Anselmus in Lib. de veritate probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quam implet illud quod accepit in mente divina. Sed similiter quaelibet res implet illud quod accepit in mente divina ut haberet. Ergo cuiuslibet rei veritas est immutabilis.

[51702] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 5 Praeterea, illud quod semper manet omni mutatione perfecta, nunquam mutatur; in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet qualibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, qualibet rei mutatione facta, quia ens et verum convertuntur. Ergo veritas est immutabilis.

[51703] De veritate, q. 1 a. 6 arg. 6 Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem est causa veritatis harum trium propositionum: Socrates sedet; sedebit; et sedit: scilicet Socratis sessio. Ergo eadem est earum veritas. Sed si unum trium praedictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum; si enim aliquando est verum: Socrates sedet; semper fuit et erit verum: Socrates sedit vel Socrates sedebit. Ergo una veritas trium propositionum semper uno modo se habet, et ita est immutabilis; ergo eadem ratione quaelibet alia veritas.

[51704] De veritate, q. 1 a. 6 s. c. Sed contra, mutatis causis mutantur effectus. Sed res, quae sunt causa veritatis propositionis, mutantur. Ergo et propositionum veritas mutatur.

[51705] De veritate, q. 1 a. 6 co. Responsio. Dicendum est, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Uno modo, quia est subiectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile, et sic nulla forma est mutabilis; et sic dicitur quod forma est invariabili essentia consistens; unde, cum veritas significetur per modum formae, praesens quaestio non est, an veritas sit mutabilis hoc modo. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio, sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsam corpus alteratur; et sic quaeritur de veritate, an sit mutabilis. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod illud

secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non. Quando enim est inhaerens ei quod movetur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur, sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur, eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subiecto. Quando autem illud, secundum quod est mutatio est extrinsecum, tunc in illa mutatione non movetur, sed immobile perseverat, sicut locus non dicitur moveri quando aliquis secundum locum movetur. Unde et in III Physic. dicitur, quod locus est immobilis terminus continentis, eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis multorum locatorum in uno loco. Sed formarum inhaerentium, quae mutari dicuntur ad mutationem subiecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formae generales, et aliter formae speciales. Forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem, sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione manet eadem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet quidem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem species coloris. Dictum est autem superius quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhaerente quasi mensura intrinseca. Unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae; ipsa tamen veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de libero Arbit.: *mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit*. Si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur. Unde, ut prius dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus: in rebus ipsis, et in intellectu: veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, et veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat. Res autem dicitur vera et per comparisonem ad intellectum divinum et humanum. Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis non in falsitatem sed in aliam veritatem, veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur: unde sicut facta qualibet mutatione res manet ens, quamvis alia secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate, quia, quamcumque formam, vel privationem acquirat per mutationem, secundum eam intellectui divino conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam. Cum enim veritas sit adaequatio rei et intellectus, ab aequalibus autem si aequalia tollantur, adhuc aequalia remanent quamvis non eadem aequalitate, oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si Socrate sedente intelligatur Socrates sedere, et postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno aequalium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inaequalia tollantur, necesse est inaequalitatem provenire, quae se habet ad falsitatem sicut aequalitas ad veritatem; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter, proveniet falsitas; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem, sicut si Socrate existente albo, intelligatur esse albus, verus est intellectus; si autem postea intelligat eum esse nigrum, Socrate albo remanente, vel e converso Socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur; vel eo mutato in pallorem, intelligatur esse rubeus, falsitas erit in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutetur, et qualiter veritas non mutatur.

[51706] De veritate, q. 1 a. 6 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus ibi loquitur de veritate prima, prout secundum eam omnia dicuntur vera quasi mensura extrinseca.

[51707] De veritate, q. 1 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia intellectus reflectitur in seipsum, et intelligit se sicut et alias res, ut dicitur in III de anima; ideo quae ad intellectum pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectat, possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod sunt res quaedam; et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus; ut scilicet, sicut res dicitur vera,

quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam, ita enuntiatio dicatur vera retinendo naturam suam quae est ei dispensata in mente divina, nec potest ab ea removeri, enuntiatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas, et sic dicitur enuntiatio vera quando adaequatur rei; et talis veritas mutatur ut dictum est.

[51708] De veritate, q. 1 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quae etiam rebus mutatis non mutatur.

[51709] De veritate, q. 1 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod manente re, non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quae sunt sibi essentialia, sicut enuntiationi est essenziale ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis, sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei remanente re. In quibus tamen accidit mutatio per rei corruptionem. Sed quantum ad accidentalia, mutatio potest accidere etiam manente re; et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

[51710] De veritate, q. 1 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex praedictis patet.

[51711] De veritate, q. 1 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed ex identitate intellectus, sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis. Quamvis autem sit eadem res quae significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum, quia in intellectus compositione adiungitur tempus; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

## Articulus 7

[51712] De veritate, q. 1 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter

[51713] De veritate, q. 1 a. 7 tit. 2 Et videtur quod dicatur personaliter.

[51714] De veritate, q. 1 a. 7 arg. 1 Quidquid enim in divinis importat relationem principii, personaliter dicitur. Sed veritas est huiusmodi, ut patet per Augustinum in Lib. de vera religione: ubi dicit, quod veritas divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

[51715] De veritate, q. 1 a. 7 arg. 2 Praeterea, sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi aequale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile. Ergo eadem ratione, et aequalitas. Sed veritas est aequalitas quaedam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

[51716] De veritate, q. 1 a. 7 arg. 3 Praeterea, omne quod importat in divinis emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quamdam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut et verbum. Ergo, sicut et verbum personaliter dicitur, ita et veritas.

[51717] De veritate, q. 1 a. 7 s. c. Sed contra, *trium personarum est una veritas*, ut dicit Augustinus in Lib. VIII de Trinitate. Ergo est essenziale, et non personale.

[51718] De veritate, q. 1 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod veritas in divinis dupliciter accipi potest: uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit aequalitatem intellectus divini et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia sua non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sunt omnino idem; unde veritas ex tali aequalitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi eadem veritas rei et veritas intellectus, sine aliqua connotatione principii. Sed si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adaequatur rebus creatis, sic adhuc remanebit eadem veritas, sicut per idem intelligit Deus se et alia; sed tamen additur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importans rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personae filii, sicut ars et cetera quae ad intellectum pertinent. Metaphorice vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum illam rationem qua invenitur in rebus creatis, in quibus dicitur veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum. Unde et similiter hoc modo veritas dicitur in divinis summa imitatio principii, quae filio convenit; et secundum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie convenit filio, et personaliter dicitur; et sic loquitur Augustinus in Lib. de vera religione.

[51719] De veritate, q. 1 a. 7 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[51720] De veritate, q. 1 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aequalitas in divinis quandoque importat relationem quae designat distinctionem personalem, sicut cum dicimus, quod pater et filius sunt aequales; et secundum hoc, in nomine aequalitatis, realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine aequalitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum, sicut cum dicimus sapientiam et bonitatem divinam esse aequales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est aequalitas importata per nomen veritatis, cum sit aequalitas intellectus et essentiae.

[51721] De veritate, q. 1 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile.

## Articulus 8

[51722] De veritate, q. 1 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum omnis veritas alia sit a veritate prima

[51723] De veritate, q. 1 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[51724] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 1 Istum enim fornicari est verum; sed hoc non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

[51725] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 2 Sed dicebat, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quod refertur ad rem.- Sed contra, praeter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam est veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, haec veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis veritas alia sit a Deo.

[51726] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 3 Praeterea, sequitur: iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum; ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quae exprimit veritatem rei. Ergo veritas praedicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subiecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subiecto, nisi intelligeretur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed etiam quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

[51727] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 4 Praeterea, Anselmus dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum, secundum quem dicitur, quod res debet esse, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei etiam ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

[51728] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 5 Sed dicebat, quod sicut deformitas, vel privatio dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid, ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo.- Sed contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed deformitas vel privatio, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen est simpliciter apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

[51729] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 6 Praeterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur; sicut hoc quod est Aethiopem esse album dente, reducitur ad hoc, quod est dentem Aethiopsis esse album simpliciter. Si ergo aliqua veritas secundum quid, non est a Deo, non omnis simpliciter veritas erit a Deo; quod est absurdum.

[51730] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 7 Praeterea, quod non est causa causae, non est causa effectus; sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmatarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa eius quod est non esse, ut dicit Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum, relinquatur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; et sic non omnis veritas est a Deo.

[51731] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 8 Praeterea, Augustinus dicit in libro Solil. quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

[51732] De veritate, q. 1 a. 8 arg. 9 Sed dicebat, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni.- Sed contra. Species boni nunquam facit apparere nisi bonum. Si ergo malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam appareret malum nisi bonum; quod est falsum.

[51733] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 1 Sed contra. I Cor. super illud, *nemo potest dicere etc.*, dicit Ambrosius: *omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.*

[51734] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 2 Praeterea, omnis bonitas creata, est a prima bonitate increata, quae est Deus. Ergo eadem ratione omnis alia veritas est a prima veritate, quae est Deus.

[51735] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 3 Praeterea, ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo. Ergo omnis veritas est a Deo.

[51736] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 4 Praeterea, Augustinus in Lib. Solil. dicit quod verum est id quod est. Sed omne esse est a Deo. Ergo omnis veritas.

[51737] De veritate, q. 1 a. 8 s. c. 5 Praeterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et unum et e converso. Sed omnis unitas est a prima unitate ut dicit Augustinus in libro de vera religione; ergo et omnis veritas est a prima veritate.

[51738] De veritate, q. 1 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum notionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et alio modo secundum quod sunt natae facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in X Metaph. Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar artis divinae, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequantur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione lapidis entitatem, et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de caecitate non includit in seipsam privationem quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum; quae etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur, cum caecitas non aequetur intellectui ex virtute alicuius quod in se habeat. Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adaequationem rei ad intellectum vel aequationem intellectus ad res vel ad privationes rerum; quod totum est a Deo, quia et ipsa forma rei, per quam adaequatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; ut dicitur in VI Ethic. quia bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius rei. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit eius bonum, in quantum huiusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma, oportet absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

[51739] De veritate, q. 1 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum sic arguitur: omne verum est a Deo; istum fornicari est verum; ergo etc., incidit fallacia accidentis, ut enim ex iam dictis patere potest. Cum dicimus: istum fornicari est verum; non hoc dicimus quasi ipse defectus qui implicatur in actu fornicationis includatur in ratione veritatis: sed verum praedicat tantum adaequationem huius ad intellectum. Unde non debet concludi: istum fornicari est a Deo; sed quod veritas eius sit a Deo.

[51740] De veritate, q. 1 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliae res, ut ex praedictis patet; et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc potest concludi, quod deformitas sit a Deo.



[51741] De veritate, q. 1 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum philosophum, VI Metaph., veritas non consistit in compositione quae est in rebus, sed in compositione quam facit anima; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua inhaeret subiecto, hoc enim pertinet ad rationem boni vel mali, sed ex hoc quod actus sic inhaerens subiecto apprehensioni animae adaequatur.

[51742] De veritate, q. 1 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod bonum, debitum, et rectum, et huiusmodi omnia alio modo se habent ad permissionem divinam, et alio modo ad alia signa voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis, et ad ipsum voluntatis actum; sicut cum Deus praecipit honorem parentum; et ipse honor parentum bonum quoddam est, et ipsum etiam praecipere bonum est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit; unde rectum est quod Deus permittat deformitates incidere; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliquam rectitudinem habeat.

[51743] De veritate, q. 1 a. 8 ad 6 Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quid quae competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quae est in intellectu, quae a Deo est; et ideo veritas defectuum a Deo est, quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

[51744] De veritate, q. 1 a. 8 ad 7 Ad sextum dicendum, quod non esse non est causa veritatis propositionum negativarum quasi faciens eas in intellectu; sed ipsa anima hoc facit conformans se non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis in anima, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa efficiente.

[51745] De veritate, q. 1 a. 8 ad 8 Ad septimum dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen quod malum videatur tale quale est, est quidem a Deo; unde veritas qua verum est malum esse, est a Deo.

[51746] De veritate, q. 1 a. 8 ad 9 Ad octavum dicendum, quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni; quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali; et sic malum videtur malum.

## Articulus 9

[51747] De veritate, q. 1 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum veritas sit in sensu

[51748] De veritate, q. 1 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[51749] De veritate, q. 1 a. 9 arg. 1 Anselmus enim dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.

[51750] De veritate, q. 1 a. 9 arg. 2 Praeterea, Augustinus probat in libro LXXXIII quaestionum, quod veritas corporeis sensibus non cognoscitur; et rationes eius supra positae sunt. Ergo veritas non est in sensu.

[51751] De veritate, q. 1 a. 9 s. c. Sed contra, Augustinus, in libro de vera religione, dicit, quod veritas est qua ostenditur id quod est. Sed id quod est, ostenditur non tantum intellectui, sed etiam sensui. Ergo veritas non solum est in intellectu sed etiam in sensu.

[51752] De veritate, q. 1 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsam. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

[51753] De veritate, q. 1 a. 9 ad arg. Et ex his patet solutio ad obiecta.

## Articulus 10

[51754] De veritate, q. 1 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum aliqua res sit falsa

[51755] De veritate, q. 1 a. 10 tit. 2 Et videtur quod non.

[51756] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 1 Augustinus enim dicit in Lib. Solil., *verum est id quod est*. Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non est res aliqua. Ergo nulla res est falsa.

[51757] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 2 Sed dicebat, quod verum est differentia entis; et ita, sicut verum est quod est, ita et falsum.- Sed contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo cuius est differentia. Sed verum convertitur cum ente, ut supra dictum est. Ergo verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit.

[51758] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 3 Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed omnis res est adaequata intellectui divino, quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit. Ergo omnis res est vera; ergo nulla res est falsa.

[51759] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 4 Praeterea, omnis res habet veritatem a forma sua; ex hoc enim homo dicitur verus, quod habet veram hominis formam. Sed nulla est res quae non habeat aliquam formam, quia omne esse est a forma. Ergo quaelibet res est vera; ergo nulla res est falsa.

[51760] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 5 Praeterea, sicut se habet bonum et malum, ita se habet verum et falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius et Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificabitur nisi in vero; quod non videtur esse possibile, quia sic idem esset verum et falsum, quod est impossibile; sicut idem est homo et album, propter hoc quod albedo substantificatur in homine.

[51761] De veritate, q. 1 a. 10 arg. 6 Praeterea, Augustinus in Lib. Soliloq. sic obiicit. Si aliqua res nominatur falsa: aut hoc est ex eo quod est simile, aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit; nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod simile, omnia reclamant, quae ex eo vera sunt quo similia. Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

[51762] De veritate, q. 1 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Augustinus ita definit falsum: falsum est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, et non pertingit ad illud cuius similitudinem gerit. Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Ergo cum nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

[51763] De veritate, q. 1 a. 10 s. c. 2 Praeterea, Augustinus, in libro de vera religione: *omne corpus est verum corpus, et falsa unitas*. Sed hoc pro tanto dicitur, quia imitatur unitatem, et tamen non est unitas. Cum ergo quaelibet creatura, secundum quamlibet sui perfectionem, divinam perfectionem imitetur et ab eo nihilominus in infinitum distet; videtur quod quaelibet creatura sit falsa.

[51764] De veritate, q. 1 a. 10 s. c. 3 Praeterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur quin aliqua res inveniatur mala. Ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente, prohibetur quin aliqua res inveniatur falsa.

[51765] De veritate, q. 1 a. 10 s. c. 4 Praeterea, Anselmus dicit in libro de veritate quod duplex est propositionis veritas; una quia significat quod accepit significare, sicut haec propositio: Socrates sedet; significat Socratem sedere, sive Socrates sedeat, sive non sedeat; alia, quando significat illud ad quod facta est; est enim ad hoc facta ut significet esse, quando est; et secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera. Ergo, eadem ratione, quaelibet res dicetur vera, quando implet hoc ad quod est; falsa autem quando non implet. Sed omnis res quae deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. Cum ergo multae res sint tales, videtur quod multae sint falsae.

[51766] De veritate, q. 1 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate. Res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum, ut supra dictum est; intellectui autem divino comparatur uno modo sicut mensuratum mensurae, quantum ad ea quae in rebus positive dicuntur vel inveniuntur, quia omnia huiusmodi ab arte divini intellectus proveniunt; alio modo sicut cognitum ad cognoscens; et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adaequantur, quia omnia huiusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet. Patet ergo quod res qualitercumque se habeat sub quacumque forma existat, vel privatione aut defectu, intellectui divino adaequatur. Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, unde Anselmus dicit in Lib. de veritate: *est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt*. Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest dici falsa; sed secundum comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei

ad intellectum quae quodammodo ex ipsa re causatur; res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra a sensu initium sumit, cui per se obiectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I de anima dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde Philos. dicit VI Metaph., quod illa dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt; sicut dicitur aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia huiusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet; quia veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit. Unde res non dicitur falsa quia semper de se faciat falsam apprehensionem, sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est comparatio rei ad intellectum divinum est ei essentialis, et secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est ei accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera sed quasi secundum quid et in potentia, ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae; et ita oportet rationibus utriusque partis respondere.

[51767] De veritate, q. 1 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio, *verum est id quod est*, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod li esse significat affirmationem propositionis, ut scilicet dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in rebus est; et sic etiam falsum dicatur quod non est, id est quod non est ut dicitur vel intelligitur; et hoc in rebus inveniri potest.

[51768] De veritate, q. 1 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verum, proprie loquendo, non potest esse differentia entis; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in III Metaph.; sed aliquo modo verum se habet ad ens per modum differentiae, sicut et bonum; in quantum, videlicet, exprimunt aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur; et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri; et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo ut differentia ad genus.

[51769] De veritate, q. 1 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa concedenda est; procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

[51770] De veritate, q. 1 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis quaelibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam cuius indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates; et secundum haec falsa dicitur, in quantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

[51771] De veritate, q. 1 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis, in corp. art., patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quod autem nihil est non est natum de se facere aliquam existimationem quia non movet virtutem cognitivam; unde oportet quod illud quod falsum dicitur, aliquod ens sit. Unde cum omne ens, in quantum huiusmodi, sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem, supra aliquam veritatem fundari; unde dicit Augustinus in Lib. Soliloquiorum, quod tragoedus qui repraesentat alienas personas in theatris, non esset falsus, (Hector) nisi esset verus tragoedus; similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura. Nec tamen sequitur contradictoria esse vera, quia affirmatio et negatio, secundum quas dicitur verum et falsum, non referuntur ad idem.

[51772] De veritate, q. 1 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod res falsa dicitur secundum quod nata est fallere; cum autem fallere dico, significo actionem quamdam defectum inducentem. Nihil autem natum

est agere nisi secundum quod est ens; omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri; secundum autem quod non est, recedit ab eius similitudine. Et ideo hoc quod dico fallere, quantum ad id quod importat de actione, originem habet ex similitudine; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit; et ideo dicit Augustinus in Lib. de vera religione, quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

[51773] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 1 Ad primum ergo eorum quae contra obiiciuntur, dicendum, quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo de facili inveniri non potest; et ideo ex similitudine maiori vel minori decipitur anima secundum maiorem vel minorem perspicacitatem ad dissimilitudinem inveniendum. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quemcumque in errorem inducit; sed ex eo quod nata est plures vel sapientes nata est fallere. Creaturae autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in seipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipiatur. Unde ex praedicta similitudine et dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturae debeant dici falsae.

[51774] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quidam existimaverunt Deum esse corpus; et cum Deus sit unitas, qua omnia sunt unum, existimaverunt per consequens corpus esse unitatem ipsam, propter ipsam similitudinem unitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, in quantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, ut unitas crederetur.

[51775] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id per quod ad finem devenitur et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex perfectione secunda consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

[51776] De veritate, q. 1 a. 10 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod secundum philosophum in VI Ethic., ipsum verum est bonum intellectus; secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera; et quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas eius est finis ipsius. Non autem ita est in rebus aliis; et propter hoc non est simile.

## Articulus 11

[51777] De veritate, q. 1 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum falsitas sit in sensibus

[51778] De veritate, q. 1 a. 11 tit. 2 Et videtur quod non.

[51779] De veritate, q. 1 a. 11 arg. 1 Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in III de anima. Sed intellectus est superior pars in homine. Ergo et aliae partes eius rectitudinem sequuntur, sicut et in mundo maiori inferiora disponuntur secundum superiorum motum. Ergo et sensus, qui est inferior pars animae, semper erit rectus: non ergo in eo erit falsitas.

[51780] De veritate, q. 1 a. 11 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de vera Relig.: *ipsi oculi non fallunt nos; non enim enuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si et omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus ignoro.* Ergo in sensibus non est falsitas.

[51781] De veritate, q. 1 a. 11 arg. 3 Praeterea, Anselmus in Lib. de veritate dicit: *videtur mihi veritas vel falsitas in sensu esse, sed in opinione;* et sic habetur propositum.

[51782] De veritate, q. 1 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod Anselmus dicit: *est quidem in sensibus nostris veritas, sed non semper; nam fallunt nos aliquando.*

[51783] De veritate, q. 1 a. 11 s. c. 2 Praeterea, secundum Augustinum in Lib. Soliloquiorum, falsum solet dici quod a verisimilitudine longe abest, sed tamen habet ad verum nonnullam imitationem. Sed sensus habet quandoque similitudinem aliquarum rerum, quae non sunt ita in rerum natura; sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur. Ergo in sensu est falsitas.

[51784] De veritate, q. 1 a. 11 s. c. 3 Sed dicebat, quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus.- Sed contra, quandocumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam sit, est apprehensio falsa. Sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, et ita iudicat, nisi superius iudicium adsit, per quod falsitas detegatur. Ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

[51785] De veritate, q. 1 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam: et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur sensus esse falsus vel verus sicut et res; in quantum, videlicet, faciunt existimationem veram in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu; in quantum videlicet iudicat esse quod est, vel quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodammodo est falsitas, et quodammodo non est falsitas: sensus enim et est res quaedam in se, et est indicativum alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum secundum quod est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta, quod non possunt animo enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repraesentativum rei alterius, cum quandoque repraesentet ei aliter quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est: quia intellectus iudicat sicut de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter invenitur veritas et falsitas in iudicio componentis et dividensis; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi proprie veritas vel falsitas sed solum secundum ordinem ad iudicium; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis

animalibus est aestimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actio alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum; unde sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed de sensibilibus communibus vel per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas. Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; et ideo semper sensus apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed imaginatio ut plurimum apprehendit rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens; et ideo dicit philosophus in IV Metaph., quod sensus non est dicens falsitatis, sed phantasia.

[51786] De veritate, q. 1 a. 11 ad arg. Ad primum ergo dicendum, quod in maiori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed e converso; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu; et ideo non est simile. Ad alia patet solutio de facili ex dictis.

## Articulus 12

[51787] De veritate, q. 1 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum falsitas sit in intellectu

[51788] De veritate, q. 1 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[51789] De veritate, q. 1 a. 12 arg. 1 Quia intellectus habet duas operationes: scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut philosophus dicit in III de anima; aliam qua componit et dividit; et in hac etiam non est falsum, ut patet per Augustinum in Lib. de vera religione, qui dicit sic: *nec quisquam intelligit falsa*. Ergo falsitas non est in intellectu.

[51790] De veritate, q. 1 a. 12 arg. 2 Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, quaestio 32: *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit*. Ergo in intellectu non potest esse falsitas.

[51791] De veritate, q. 1 a. 12 arg. 3 Item Algazel dicit: *aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus*. Sed quicumque intelligit rem sicut est, vere intelligit. Ergo intellectus semper est verus; ergo non est in eo falsitas.

[51792] De veritate, q. 1 a. 12 s. c. Sed contra est quod philosophus dicit in III de anima, quod ubi est compositio intellectuum, ibi iam verum et falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.

[51793] De veritate, q. 1 a. 12 co. Responsio. Dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum apprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilibus

propriorum semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est ut dicitur in III de anima. Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, in quantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod dupliciter contingit: vel in quantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel in quantum coniungit partes definitionis ad invicem, quae coniungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale; haec enim est falsa: aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus falsitatis tangitur in V Metaph. Similiter nec in primis principiis intellectus ullo modo decipitur. Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; nunquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.

[51794] De veritate, q. 1 a. 12 ad arg. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

## Quaestio 2 Prooemium

[51795] De veritate, q. 2 pr. 1 Primo an scientia Deo conveniat.

[51796] De veritate, q. 2 pr. 2 Secundo an sciat seipsum.

[51797] De veritate, q. 2 pr. 3 Tertio an sciat alia a se.

[51798] De veritate, q. 2 pr. 4 Quarto an habeat certam et determinatam cognitionem de rebus.

[51799] De veritate, q. 2 pr. 5 Quinto an cognoscat singularia.

[51800] De veritate, q. 2 pr. 6 Sexto an intellectus humanus singularia cognoscat.

[51801] De veritate, q. 2 pr. 7 Septimo an Deus cognoscat singularia nunc esse vel non esse.

[51802] De veritate, q. 2 pr. 8 Octavo an Deus cognoscat non entia.

[51803] De veritate, q. 2 pr. 9 Nono an Deus sciat infinita.

[51804] De veritate, q. 2 pr. 10 Decimo an Deus possit facere infinita.

[51805] De veritate, q. 2 pr. 11 Undecimo an scientia de Deo et de nobis dicatur aequivoce.

[51806] De veritate, q. 2 pr. 12 Duodecimo an Deus sciat futura contingentia.

[51807] De veritate, q. 2 pr. 13 Tertiodecimo an scientia Dei sit variabilis.

[51808] De veritate, q. 2 pr. 14 Quartodecimo an scientia Dei sit causa rerum.

[51809] De veritate, q. 2 pr. 15 Quintodecimo an Deus sciat mala.



## Articulus 1

[51810] De veritate, q. 2 a. 1 tit. 1 Quaestio est de scientia Dei. Et primo quaeritur utrum in Deo sit scientia

[51811] De veritate, q. 2 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[51812] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 1 Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest. Sed Deus est simplicissimus. Cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia vivere addit supra esse, et scire supra vivere, videtur quod scientia in Deo non sit.

[51813] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod scientia in Deo supra essentiam non addit; sed nomine scientiae alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiae.- Sed contra, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res est in Deo scientia et essentia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine scientiae et essentiae.

[51814] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inveniatur pars; et sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiae non repraesentat totam perfectionem divinam, quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in Lib. de causis. Ergo scientia Deo attribui non potest.

[51815] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per philosophum in VI Ethic. Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis: quia sic discurreret a principiis in conclusiones eius intellectus: quod etiam ab Angelis Dionysius removet VII cap. de divinis nominibus; ergo scientia non est in Deo.

[51816] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

[51817] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, Algazel dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur; tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui non potest.

[51818] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, nihil quod sonat in imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat in imperfectionem: quia significatur ut habitus vel actus primus, et considerare ut actus secundus, ut dicitur in II de anima. Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu eiusdem. Ergo scientia in Deo inveniri non potest.

[51819] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 8 Sed dicebat, quod in Deo non est scientia nisi actu.- Sed contra, scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab aeterno in eo fuit. Si ergo scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab aeterno res produxit in esse; quod est falsum.

[51820] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 9 Praeterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiae in intellectu, scimus de eo non solum quia est, sed etiam quid est, quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum, ut Damascenus dicit.

Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiae, nihil respondet in Deo; ergo scientia non est in eo.

[51821] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 10 Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scientia est quaedam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit; non ergo scientia est in Deo.

[51822] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 11 Praeterea, intelligere est simplicius quam scire, et dignius. Sed, sicut dicitur in Lib. de causis, cum dicimus Deum intelligentem, vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiae Deo competere non potest.

[51823] De veritate, q. 2 a. 1 arg. 12 Praeterea, qualitas maiorem compositionem importat quam quantitas, quia qualitas non inhaeret substantiae nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis, propter suam simplicitatem; omne enim quantum habet partes. Ergo, cum scientia sit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

[51824] De veritate, q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Rom. XI, 33: *o altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei* et cetera.

[51825] De veritate, q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum Anselmum in Monologio, omne quod simpliciter in omni melius est esse, quam non esse, Deo est attribuendum. Sed scientia est huiusmodi; ergo est Deo attribuenda.

[51826] De veritate, q. 2 a. 1 s. c. 3 Praeterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria: scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus iudicat, res cognita, et unio utriusque. Sed in Deo est summa potentia activa, et sua essentia est summe cognoscibilis, et per consequens est ibi unio utriusque. Ergo Deus est summe sciens. Probatio mediae. Ut dicitur in Lib. de intelligentiis, prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam, quod patet ex hoc quod seipsam diffundit et multiplicat; est etiam maxime cognoscibilis, unde et alia manifestat. Ergo substantia prima, quae Deus est, et habet potentiam activam ad cognoscendum, et est cognoscibilis.

[51827] De veritate, q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod ab omnibus scientia Deo attribuitur; diversimode tamen. Quidam enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae eius, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum. Hoc enim posito, Deus summe simplex non esset; esset enim in eo compositio substantiae et accidentis; nec iterum ipse Deus esset suum esse: quia, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Si ergo Deus participaret scientiam quasi dispositionem adiunctam, ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi; et sic non esset Deus. Et ideo alii dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus eum esse causam scientiae in rebus creatis: ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis haec possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus dicere videntur; non tamen potest esse tota ratio veritatis, propter duo. Primo, quia eadem ratione de Deo praedicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus; quod tamen non dicitur. Secundo, quia ea quae dicuntur de causatis et causis, non ex hoc causis inesse dicuntur scilicet propter causata; sed magis causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis: sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem aeri influit, et non e converso. Et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet,

scientiam nobis infundit, et non e converso. Et ideo alii dixerunt, quod scientia et alia huiusmodi attribuuntur Deo per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut huiusmodi ceterae passiones. Dicitur enim Deus iratus, in quantum facit effectum similem irato; quia punit, quod est effectus irae in nobis, quamvis in Deo passio irae esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis: sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines, ita opera naturae, quae divinitus fiunt, ut patet in II Physic. Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cetera huiusmodi; quod dictis Dionysii et aliorum sanctorum repugnat. Et ideo aliter dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita et essentia et cetera huiusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi. Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, scientia et quidquid huiusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et huiusmodi. Nec tamen istae conceptiones sunt falsae; conceptio enim intellectus nostri secundum hoc vera est, prout repraesentat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas. Cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectas; sed quia Deus in infinitum nostrum intellectum excedit, non potest forma per intellectum nostrum concepta repraesentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem eius; sicut etiam videmus in rebus quae sunt extra animam, quod quaelibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte; unde et diversae res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repraesentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma perfecte unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo praeexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis. Sed si esset aliqua res perfecte repraesentans Deum, non esset nisi una tantum, quia uno modo repraesentaret, et secundum unam formam; et ideo non est nisi unus filius, qui est perfecta imago patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaquaeque imperfecta est; si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam; unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suae imagini imperfectae; et sic omnes illae conceptiones intellectus sunt verae, quamvis sint plures de re una (re). Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I Periher.; ideo imponit plura nomina uni rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

[51828] De veritate, q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctim scientiam alicuius et essentiam eius; additio enim distinctionem praesupponit. Unde, cum in Deo non distinguatur scientia et essentia, ut ex dictis patet, nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi.

[51829] De veritate, q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam, sed quod significatur per modum alterius perfectionis; secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, praedicta nomina imponit.

[51830] De veritate, q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum: secundum hoc se habet aliquod nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter, totum quidem quia necesse est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit

pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem diameter est asimeter costae, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus ita dicitur, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est: quamvis totam cognoscat, nullam partem eius ignorans. Similiter ergo et nomina quae de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

[51831] De veritate, q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuamus, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est, quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur, quod scientia quae in nobis invenitur, habet quidem aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem quidem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit conclusiones in potentia tantum; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur igitur in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus praedicti, qui etiam nec in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit.

[51832] De veritate, q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt, tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in seipsis et quaedam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non quidem aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde etiam quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiae; ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit.

[51833] De veritate, q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae rerum non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus.

[51834] De veritate, q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper actu omnia cognoscit.

[51835] De veritate, q. 2 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem eius; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinationem scientiae, quae limitat condiciones eius; et ideo res quarum scientia Dei est causa, non procedunt nisi quando determinatum est a Deo ut procedant; et ideo non oportet ut res sint ab aeterno quamvis scientia Dei fuerit ab aeterno in actu.

[51836] De veritate, q. 2 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet. Iam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in I cap. de mystica theologia.

[51837] De veritate, q. 2 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet; sed quia nulla eum repraesentat perfecte.

[51838] De veritate, q. 2 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur IV Metaph.; et ideo illud est nomen proprie alicuius rei cuius significatum est definitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomen eius, sed est proprie nomen creaturae, quae definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quae sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliquantulum similitudo eius repraesentatur.

[51839] De veritate, q. 2 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod scientia quae Deo attribuitur, non est qualitas; et praeterea qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

## Articulus 2

[51840] De veritate, q. 2 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum

[51841] De veritate, q. 2 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[51842] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 1 Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed sicut dicit Boetius in libro de Trinitate, essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem; non enim pater dicitur se genuisse, quia genuit filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat seipsum.

[51843] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, in Lib. de causis dicitur: *omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditio ubi non praecessit discessus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit seipsum.

[51844] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed nihil est simile sibi ipsi; *quia similitudo non sibi est*, ut Hilarius dicit. Ergo Deus non cognoscit seipsum.

[51845] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, scientia non est nisi de universali. Sed Deus non est universale: quia universale omne est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit seipsum.

[51846] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, si Deus sciret se, intelligeret se, cum intelligere sit simplicius quam scire et per hoc Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. Probatio mediae. Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum, quaest. 16: omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco. Ergo Deus non intelligit se.

[51847] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, Augustinus sic argumentatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult quamvis possit, quia notus sibi esse vult. Ex quo habetur, quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infinitum, cum sit infinitus; si enim esset aliquid quod se esse non vellet, non esset summe beatus. Ergo non vult sibi esse notus; ergo non cognoscit se.

[51848] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 7 Sed dicebat, quod quamvis Deus sit infinitus simpliciter, et velit se esse infinitum simpliciter; non tamen est infinitus sibi, sed finitus; et sic etiam non vult se esse infinitum.- Sed contra, ut dicitur in III Physic., infinitum dicitur aliquid secundum quod est intransibile, et finitum secundum quod est transibile. Sed, sicut probatum est in VI Physic., infinitum non potest transiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus, quamvis sit infinitus, non potest sibi ipsi esse finitus.

[51849] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, illud quod est Deo bonum, simpliciter est bonum. Ergo et quod est Deo finitum, simpliciter est finitum. Sed Deus non est simpliciter finitus. Ergo nec sibi ipsi finitus.

[51850] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 9 Praeterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad seipsum comparatur. Si ergo sibi ipsi est finitus, cognoscet seipsum finite. Non est autem finitus. Ergo cognoscet se aliter quam sit; et ita de seipso habebit cognitionem falsam.

[51851] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 10 Praeterea, inter eos qui cognoscunt Deum, unus alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat. Ergo modus quo se cognoscit, est infinitus; ergo seipsum infinite cognoscit, et sic non est sibi ipsi finitus.

[51852] De veritate, q. 2 a. 2 arg. 11 Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere, hoc modo. Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit; quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Non igitur potest quidquam intelligi nisi ut est. Ergo cum res sit uno modo, ab omnibus uno modo intelligitur; et ideo nullam rem unus alio melius intelligit. Si ergo Deus seipsum intelligeret, non se plus intelligeret quam alii eum intelligant, et sic in aliquo creatura creatori aequaretur; quod est absurdum.

[51853] De veritate, q. 2 a. 2 s. c. Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de divinis nominibus quod divina sapientia seipsam cognoscens, omnia alia cognoscit. Ergo Deus praecipue cognoscit seipsum.

[51854] De veritate, q. 2 a. 2 co. Solutio. Dicendum, quod cum dicitur aliquid seipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscens et cognitum. Unde ad considerandum qualiter Deus seipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum. Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc

a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Perfectio autem unius rei in altero esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerari absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur. Unde oportet ut et illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet ut, existens perfectio unius, est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, per hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus materialiter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente esse debeat secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde et Commentator dicit in III de anima, quod non idem est modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter. Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II de anima. Sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. Intellectus etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus. Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis. Sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde magis sunt notae secundum naturam, quamvis sint minus notae nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquatur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est sibi maxime cognoscitivo; unde Avicenna dicit in VIII suae metaphysicae, quod ipse est intellectus et apprehensor sui eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est rei quae est ipsemet.

[51855] De veritate, q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quae realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quae consignificatur, cum dicitur, Deus scit seipsum, non est realis aliqua relatio, sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad seipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

[51856] De veritate, q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII physicorum. Unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et quidem in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; et deinde reflectitur super actum; et demum supra potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat. Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione

inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in libro de causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa. Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc in omnia quodammodo exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus ceteris permanet.

[51857] De veritate, q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similitudo quae est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quae est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

[51858] De veritate, q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum; unde illa quae non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per seipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; et sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

[51859] De veritate, q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum. Unde si debeat cognosci secundum rationem suae infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia numquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur. Omnis enim forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum, et pro tanto dicitur eius essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta; non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est: et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est. Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia, et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem; et secundum hoc se comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

[51860] De veritate, q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquod infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere; et ideo supposita ista eius natura, procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia; et propter hoc ratio non sequitur.

[51861] De veritate, q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si fiat vis in verbo Deus, proprie loquendo, nec aliis nec sibi finitus est; sed pro tanto dicitur sibi finitus, quia hoc modo a seipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus eius pervenit ad finem cognitionis sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

[51862] De veritate, q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in omnibus illis quae designant quantitatem in his quae ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale; sicut si, Deo comparatum, est magnum, quod sit simpliciter magnum. Sed in illis



quae pertinent ad imperfectionem, non sequitur: non enim sequitur si aliquid, Deo comparatum, sit parvum, quod simpliciter sit parvum; quia omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt. Unde quod est bonum Deo comparatum, simpliciter bonum est; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse; quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet; sed bonum ad perfectionem; in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum iudicium divinum tale invenitur.

[51863] De veritate, q. 2 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, Deus finite seipsum cognoscit, hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem, et sic adhuc dupliciter potest intelligi: uno modo ut ly finite nihil aliud sit quam perfecte; ut dicatur finite cognoscere, quia pervenit ad finem cognitionis; et sic Deus seipsum finite cognoscit; alio modo ut ly finite pertineat ad efficaciam cognitionis; et secundum hoc se infinite cognoscit, quia eius cognitio est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo praedicto, non potest concludi quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

[51864] De veritate, q. 2 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod ly finite pertinet ad efficaciam cognitionis; et sic planum est quod non cognoscit se finite.

[51865] De veritate, q. 2 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod cum alium alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut ly plus pertineat ad modum rei cognitae; et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectae plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, secundum quod unus alio perspicacius intelligit, sicut Angelus homine, et Deus Angelo, et hoc propter potentiolem vim intelligendi. Et similiter etiam est distinguenda illa quae ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit; si enim ly aliter sit modus rei cognitae, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materiale, intelligit aliter quam sit; quia res quae habet esse materialiter, immaterialiter solum intelligitur.

### Articulus 3

[51866] De veritate, q. 2 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum Deus cognoscat alia a se

[51867] De veritate, q. 2 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[51868] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 1 Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio eius, quia sic esset aliquid eo nobilius. Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

[51869] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo, est unum cum ipso.- Sed contra, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscet creaturam nisi secundum quod est in ipso; et ita non cognoscet eam in propria natura.

[51870] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam: aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliud aliquid extrinsecum. Si per aliud extrinsecum medium: cum omne medium quo cognoscitur, sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius in quantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla; sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio eius; quod est absurdum. Si autem cognoscit creaturam per essentiam suam: cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognoscens aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud, est intellectus discurrens et ratiocinans. Ergo in intellectu divino est discursus, et sic erit imperfectus; quod est absurdum.

[51871] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, medium per quod res cognoscitur, debet esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla sit proportio. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

[51872] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 5 Praeterea, philosophus in XI Metaph. probat, quod Deus tantum seipsum cognoscit. Sed tantum idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.

[51873] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, si cognoscit alia a se cum cognoscat seipsum, aut ergo eadem ratione cognoscet seipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem: cum seipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod et res alias per essentiam earum cognoscet, quod esse non potest. Si autem alia et alia ratione: cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas et diversitas; quod repugnat divinae simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

[51874] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 7 Praeterea, magis distat creatura a Deo quam distet persona patris a natura deitatis. Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, et se esse patrem: quia in hoc quod dicitur: cognoscit se (esse) patrem; includitur notio patris, quae non includitur dum dicitur: cognoscit se esse Deum. Ergo, multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione seipsum et alia ratione cognoscet creaturam; quod est absurdum, ut probatum est.

[51875] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 8 Praeterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed non eodem pater est pater et Deus, ut dicit Augustinus. Ergo non eodem cognoscit pater se esse patrem, et se esse Deum; et multo fortius non eodem cognoscet se et creaturam, si creaturam cognoscit.

[51876] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 9 Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam, de creaturis habet.

[51877] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 10 Praeterea, quidquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum, nec quicquam extra se intuetur. Ergo nec quidquam extra se cognoscit.

[51878] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 11 Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde Trismegistus dixit: *Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*; per centrum intelligens creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineae nihil deperit de eius quantitate, si punctum ab ea separetur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinae, si cognitio creaturae ei subtrahatur. Sed quidquid est in eo, ad eius perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

[51879] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 12 Praeterea, quidquid Deus cognoscit, ab aeterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens; quia cognitio non nisi entis est. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab aeterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab aeterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

[51880] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 13 Praeterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius; quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam; haec enim est principium transmutationis, quae a Deo est procul. Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili, quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit; quod non est nisi cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

[51881] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 14 Praeterea, ut dicitur in IV Metaphys., motor est prior moto secundum naturam. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, ita intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo; quod est absurdum.

[51882] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 15 Praeterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente; unde in principio metaphysicorum: *omnes homines natura scire desiderant: cuius signum est sensuum delectatio*, secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a seipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum.

[51883] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 16 Praeterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per Ambrosium et multa sanctorum dicta. Ergo creatura magis est Deo incognita quam nota.

[51884] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 17 Praeterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri, sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturae visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli. cap. XXXIV, 2: *quasi qui apprehendit ventum et sequitur aestum sic qui attendit ad visa mendacia*; ergo creaturae magis sunt Deo incognitae quam notae.

[51885] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 18 Sed dicebat quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparisonem ad Deum.- Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi secundum quod ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens, et sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

[51886] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 19 Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu.

[51887] De veritate, q. 2 a. 3 arg. 20 Praeterea, res praecipue cognoscuntur per causas suas; et maxime per causas quae sunt esse rei. Sed inter quatuor causas, efficiens et finis sunt causae fieri, forma autem et materia sunt causae essendi rem, quia intrans eius constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

[51888] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Hebr., IV, 13: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*.

[51889] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, cognito uno relativorum, cognoscitur alterum. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo, cum ipse sit principium rerum per essentiam suam, cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturas.

[51890] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 3 Praeterea, Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omnisciens; ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utiles.

[51891] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 4 Praeterea, Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum, ut omnia cognoscat; et de hoc a philosopho commendatur in III de anima. Sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus. Ergo maxime omnia cognoscit; non solum se, sed alia.

[51892] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 5 Praeterea, quanto aliqua substantia est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum seipsum.

[51893] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 6 Praeterea, propter quod unumquodque et illud magis iri secundum philosophum. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est *lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Ioan. I, 9. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

[51894] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 7 Praeterea, sicut Augustinus probat in libro de Trinit., nihil diligitur nisi cognitum. Sed Deus diligit omnia quae sunt, Sapient. XI, 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

[51895] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 8 Praeterea, in Psalm. XCIII, 9, dicitur: *qui finxit oculum, non considerat?* Quasi sic. Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, omnia considerat et cognoscit.

[51896] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 9 Praeterea, in Psalm. alibi, dicitur: *qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*. Hic autem est Deus, cordium factor. Ergo cognoscit opera hominum, et sic alia a se.

[51897] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 10 Praeterea, hoc idem habetur ex hoc quod alibi in Psalm. CXXXV, 5, dicitur: *qui fecit caelos in intellectu*. Ergo ipse intelligit caelos quos creavit.

[51898] De veritate, q. 2 a. 3 s. c. 11 Praeterea, cognita causa, praecipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo, cum ipse seipsum cognoscat, cognoscet etiam creaturas.

[51899] De veritate, q. 2 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest. Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem; alias casu in illud tenderet. In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquaeque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suos fines ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino a quo rerum naturae origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio; et hanc probationem innuit Ps. XCIII, 9, cum dixit: *qui finxit oculum, non considerat?* Ut Rabbi Moyses dicit quod idem est ac si diceret: qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam? Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit. Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod illud quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus eius est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus eius in eo immaterialiter

erit. Dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Et inde est quod in Lib. de causis dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, in quantum est causa ei. Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit earum cognitio.

[51900] De veritate, q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quae cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem), sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur, quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectae est in intellectu dupliciter: quandoque quidem ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo seipsum cognoscit alios intellectus, in quantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, immo recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque quidem comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius: sicut patet in intellectu pratico, cuius forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet in intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficietur tantum similitudine, et nullo modo re cuius est similitudo, sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei: tunc res etiam erit quodammodo perfectio intellectus active scilicet, similitudo vero eius formaliter. Cum vero similitudo rei cognitae est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si eius essentia sit ab alio effecta. Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo, ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus.

[51901] De veritate, q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit res tantum secundum quod in ipso sunt, si ly secundum quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly secundum quod determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei, quae est idem cum in ipso existens.

[51902] De veritate, q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso. Effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam ipsa ars; quia secundum hoc effectus est in principio activo, quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus eius in eo quod habet formam illam, nec effectus eius in eo erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus eius in eo est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum; et ideo hoc quo cognoscit effectum, non est aliud quam essentia sua. Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu eius. Tunc enim solum dicitur intellectus de uno in aliud discurre, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit; sicut intellectus humanus alio actu apprehendit causam et effectum, et ideo effectum per causas cognoscens dicitur de causa discurre in effectum. Quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem

vel rem quae resultat in speculo per speculum, non dicitur discurre; quia idem est ei ferri in similitudinem rei, et in rem quae per talem similitudinem cognoscitur. Hoc autem modo Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa; et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam Dionysius dicit VII cap. de divinis nominibus sic dicens: *non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam autem communem existentia omnia comprehendentem*; et ideo nullus discursus est in eius intellectu.

[51903] De veritate, q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionata dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet esse proportionatum infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito. Et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet medium ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstratur; et sic nihil prohibet essentiam divinam esse medium quo creatura cognoscatur.

[51904] De veritate, q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid intelligitur dupliciter: uno modo in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo seipsum tantum cognoscit in seipso, alia vero in seipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; et secundum hoc philosophus dixit, quod Deus tantum seipsum cognoscit; cui etiam consonat Dionysii dictum in VII cap. de divinis nominibus; *Deus, inquit, existentia cognoscit, non scientia quae sit existentium, sed quae sit sui ipsius*.

[51905] De veritate, q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione se cognoscit et alia; quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; tantum et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod eius est essentia, et aliorum similitudo.

[51906] De veritate, q. 2 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex parte cognoscentis, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum deitate, et se esse patrem paternitate, quae secundum modum intelligendi non idem est quod deitas, quamvis realiter unum sit.

[51907] De veritate, q. 2 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illud quod est principium essendi, etiam est principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est rei similitudo, vel principiorum eius; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

[51908] De veritate, q. 2 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est

minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit magis a materia remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo secundum hoc quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

[51909] De veritate, q. 2 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod cum dicitur quod Deus nihil extra se intuetur; intelligendum est sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur; illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

[51910] De veritate, q. 2 a. 3 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu, nihil depereat de lineae quantitate, si tamen diminuatur a linea quod non sit terminabilis ad punctum peribit lineae substantia. Similiter etiam est et de Deo; non enim aliquid Deo deperit, si eius creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectioni ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia eius.

[51911] De veritate, q. 2 a. 3 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet ut illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de praeteritis; et ideo non est inconveniens, si cognitio Dei ponatur aeterna de rebus non aeternis.

[51912] De veritate, q. 2 a. 3 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo poni non potest; quia nihil est perfectum nisi quod est factum. Sed in Deo nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive; ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus eius; et ideo non est in eo potentia passiva.

[51913] De veritate, q. 2 a. 3 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio; et ideo ratio non procedit.

[51914] De veritate, q. 2 a. 3 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod secundum philosophum, in VII et X Ethic., delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici operatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquo intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius. Hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, qua intellectus operatio informatur. Unde patet quod res quae intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

[51915] De veritate, q. 2 a. 3 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cuius dicitur Matth. cap. XIX, vers. 17: *nemo bonus nisi solus Deus*. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse. Et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse quam de esse; et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

[51916] De veritate, q. 2 a. 3 ad 17 Et similiter dicendum ad decimumseptimum, quia creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum quod vero ab eo deficit falsitatem habet, ut etiam Avicenna dicit.

[51917] De veritate, q. 2 a. 3 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensurationem, et sic creatura, Deo comparata, invenitur quasi nihil; vel secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit, et sic hoc solum modo esse habet quo comparatur ad Deum; et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

[51918] De veritate, q. 2 a. 3 ad 19 Ad decimumnonum dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet.

[51919] De veritate, q. 2 a. 3 ad 20 Ad vicesimum dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit, non sit causa nisi fiendi; cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est omnibus rebus causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intransit rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse eius, et principia essentialia ipsius.

#### Articulus 4

[51920] De veritate, q. 2 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum Deus de rebus habeat propriam et determinatam cognitionem

[51921] De veritate, q. 2 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[51922] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 1 Quia, sicut dicit Boetius, *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*. Sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum. Ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

[51923] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus: ergo eius scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis, quia id quod cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno: et per unum non potest haberi de multis cognitio distincta et propria, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

[51924] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis seipsum cognosceret, cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi in quantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi in quantum sunt entia. Sed istud non est habere cognitionem propriam de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

[51925] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 4 Praeterea, cognitio propria de re aliqua haberi non potest nisi per speciem, quae nihil plus vel minus contineat quam in re sit; sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri, ita imperfecte cognosceretur per speciem



superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur; unde et albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in X Metaph. Sed quantum essentia divina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo. Cum ergo divina essentia nullo modo proprie et complete possit cognosci mediante creatura, nec creatura poterit proprie cognosci mediante essentia divina. Sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam. Ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

[51926] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 5 Praeterea, omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud. Sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam; alias creaturae essent quaecumque fuit essentia divina. Ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

[51927] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, si Deus cognoscit creaturam, aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea. Si in propria natura: tunc propria natura creaturae est medium quo Deus cognoscit creaturam. Sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis. Ergo natura creaturae erit perfectio divini intellectus; quod est absurdum. Si vero cognoscit creaturam in idea: cum idea sit magis remota a re quam essentialia vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quae est per essentialia vel accidentalia eius. Sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia vel per accidentalia eius; quia etiam accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in I de anima. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

[51928] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 7 Praeterea, per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari; sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine. Sed essentia divina est medium maxime universale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda. Ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

[51929] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 8 Praeterea, cognitio disponitur secundum medium cognoscendi. Ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium. Sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam; quia si esset proprium (huic) iam alteri non esset medium cognoscendi; quod enim est huic et alteri, est commune utrique, et non proprium alteri. Ergo Deus per essentiam suam creaturas cognoscens, non habet propriam cognitionem de eis.

[51930] De veritate, q. 2 a. 4 arg. 9 Praeterea, Dionysius dicit VII cap. de divinis nominibus quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, et multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qualiter Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; et ita, non proprie cognoscit hoc aut illud.

[51931] De veritate, q. 2 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem. Sed Deus hoc modo creaturas cognoscit, quod inter eas discernit; cognoscit enim hanc non esse illam; alias non daret singulis secundum suam capacitatem, nec redderet unicuique secundum opus suum, iuste de actibus hominum iudicando. Ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

[51932] De veritate, q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, nihil imperfectum est Deo attribuendum. Sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi et non in speciali, est imperfecta, cum aliquid ei desit. Ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus, sed etiam in speciali.

[51933] De veritate, q. 2 a. 4 s. c. 3 Praeterea, secundum hoc accideret, Deum, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret de rebus hoc quod nos cognoscimus; quod etiam pro inconvenienti habet philosophus in Lib. de anima, et in III Metaph.

[51934] De veritate, q. 2 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus; quia non potest res aliqua in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria eius natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter autem hoc esse possit, hoc modo considerandum est. Per cognitionem enim causae non cognoscitur effectus, (nisi) secundum hoc quod effectus ex ea consequitur. Unde, si sit aliqua causa universalis, cuius actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius causae communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem huius plantae mediante vi seminativa, quae est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret seipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam eius. Et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum communium et propriarum; et hoc est quod philosophus dicit in principio Physic.: *tunc cognoscere dicimur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa*, id est usque ad causas proximas, ut Commentator exponit. Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa eius; sic enim in ipso est ut cognosci possit. Unde, cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes, quia nihil est in re per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa; et ideo per quam rationem ponitur cognoscere communem naturam rerum, per eandem ponitur cognoscere propriam naturam uniuscuiusque, et proprias causas eius. Et hanc rationem assignat Dionysius VII cap. de divinis nominibus, sic dicens: *si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eandem causam sciet omnia*; et infra: *ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quae sunt ab ipsa, et quorum est causa, ignoraverit*. Vacare dicit deficere a causalitate alicuius quod in re invenitur; quod sequeretur, si aliquid eorum quae sunt in re, ignoraret. Et sic patet ex dictis, quod omnia similia quae inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit, sunt deficientia; sicut quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret, dicitur quod lineas cognosceret; et de luce, quod cognoscendo se, cognosceret colores; non enim quidquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam, nec quidquid est in colore, ad lucem; unde punctus cognoscens seipsum, non cognosceret lineam nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis patet.

[51935] De veritate, q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud Boetii est intelligendum de intellectu nostro, non autem de intellectu divino, qui singularia cognoscere potest, ut infra dicitur. Et tamen intellectus noster singularia non cognoscens, propriam cognitionem habet de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei; unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret, nihilominus posset propriam de rebus cognitionem habere.

[51936] De veritate, q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quae est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscuiusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum propria ratio et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago patris perfecte eum imitans, scilicet filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum tamen nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quid imitetur; et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria eius ratio: et eadem ratione est propria ratio alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio,

in quantum ipsa res est una, quam omnia imitantur: sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscuiusque.

[51937] De veritate, q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina; et ideo non est simile.

[51938] De veritate, q. 2 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod albedo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quae est quasi formale in compositione coloris, et secundum hoc est mensura aliorum colorum; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani, et secundum hoc albedo non est mensura colorum: et sic patet quod in specie albedinis non est totum id quod in aliis coloribus invenitur; et ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum; secus autem est de essentia divina. Et praeterea in essentia divina sunt res aliae sicut in causa; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa; et ideo non est simile.

[51939] De veritate, q. 2 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod demonstratio est species argumentationis, quae quodam discursu intellectus perficitur: unde intellectus divinus, qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus quasi demonstrando, etsi certiore cognitionem habeat per essentiam suam de rebus quam demonstrator per demonstrationem. Si quis etiam essentiam eius comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscatur. Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab aeterno, propter hoc quod essentia eius est aeterna; quia effectus non sunt hoc modo in essentia ut semper in seipsis sint, sed ut quandoque sint; quando, scilicet, divina sapientia determinatur.

[51940] De veritate, q. 2 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione ex parte cognoscentis, sic cognoscit res in idea, id est per ideam, quae est similitudo omnium quae sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei neque essentia eius; sicut etiam similitudo rei in intellectu nostro non est accidentalis vel essentialis ipsi rei, sed similitudo vel essentiae vel accidentis.

[51941] De veritate, q. 2 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod essentia divina est universale medium quasi universalis causa. Alio autem modo se habet ad faciendum cognitionem rerum causa universalis, et forma universalis: in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali; sicut differentiae sunt in genere secundum proportionem qua formae sunt in materia, ut Porphyrius dicit: sed effectus sunt in causa in potentia activa; sicut domus est in mente artificis in potentia activa. Et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ideo hoc quod differentiae specificantes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie; sed ex hoc quod propria alicuius rei sunt in aliqua causa activa, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quae est in artifice. Et quia in Deo sunt propriae condiciones uniuscuiusque rei sicut in causa activa, ideo, quamvis sit universale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

[51942] De veritate, q. 2 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod essentia divina est et commune medium et proprium, sed non secundum idem, ut dictum est.

[51943] De veritate, q. 2 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod cum dicitur: Deus scit distincta indistincte; si ly indistincte determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est; et sic intelligit Dionysius, quia ipse una cognitione omnia distincta cognoscit. Si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est: Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur; unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

## Articulus 5

[51944] De veritate, q. 2 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum Deus cognoscat singularia

[51945] De veritate, q. 2 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[51946] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 1 Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus. Sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster. Ergo singularia non cognoscit.

[51947] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 2 Sed dicebat quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscit quia est immaterialis, sed quia abstrahit a rebus cognitionem.- Sed contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus et imaginatio quam intellectus, et tamen per sensum et imaginationem singularia cognoscuntur. Ergo non est aliqua ratio quod intellectus singularia non cognoscat, quia cognitionem a rebus accipit.

[51948] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 3 Sed dicebat, quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratam, non autem sensus et imaginatio.- Sed contra, depuratio formae in intellectu receptae non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo; immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit, quod a re recipit. Relinquitur ergo quod depuratio formae non impedit cognitionem singularis nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet. Sed ista puritas formae est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus; et sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

[51949] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 4 Praeterea, si Deus cognoscit singularia, oportet quod omnia cognoscat, quia eadem est ratio de uno et de omnibus. Sed non cognoscit omnia. Ergo nulla cognoscit. Probatio mediae. Sicut dicit Augustinus in Enchir., *melius est multa nescire, quam scire*, scilicet vilia. Sed inter singularia multa sunt vilia. Cum ergo omne quod melius est, sit Deo reponendum, videtur quod non omnia singularia cognoscat.

[51950] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 5 Praeterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed nulla est assimilatio singularium ad Deum: quia singularia sunt mutabilia et materialia, et multa alia huiusmodi habent, quorum contraria penitus sunt in Deo. Ergo Deus singularia non cognoscit.

[51951] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 6 Praeterea, quicquid Deus cognoscit, perfecte cognoscit. Sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est. Cum ergo Deus non

cognoscat singulare eo modo quo est (quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit), videtur quod Deus non possit perfecte singulare cognoscere; et ita nullo modo cognoscat.

[51952] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 7 Sed dicebat, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti; non autem si accipiatur ex parte cognoscentis.- Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem. Ergo oportet quod idem sit modus cogniti et cognoscentis; et sic praedicta distinctio nulla videtur.

[51953] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum, si aliquis vult invenire rem aliquam, oportet quod aliquam de ea notitiam praehabeat; nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur: sicut aliquis servum amissum quaerere, non posset convenienter, nisi aliquam notitiam de ipso praehabuisset; quia non recognosceret quando etiam inveniret eum: nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret; sed oportet quod habeat aliquam notitiam per ea quae sunt propria ei. Si igitur Deus debet cognoscere aliquid singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia sua, per aliquid contrahatur. Cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

[51954] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 9 Sed dicebat, quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est communis quod tamen est propria unicuique.- Sed contra, proprium et commune ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse ut idem sit forma communis et propria.

[51955] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 10 Praeterea, cognitio visus non determinatur ad aliquid coloratum per lucem, quae est medium in visu; sed determinatur per obiectum, quod est res ipsa colorata. Sed in cognitione divina qua res cognoscit; essentia eius se habet sicut medium cognitionis, et sicut lux quaedam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam Dionysius dicit VII cap. de divinis nominibus. Ergo cognitio eius nullo modo determinatur ad aliquid singulare; et sic singularia non cognoscit.

[51956] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 11 Praeterea, scientia, cum sit qualitas, est talis forma per cuius variationem mutatur subiectum. Sed ad variationem scitorum mutatur scientia; quia, si scio te sedere, te surgente scientiam amisi. Ergo ad variationem scitorum mutatur sciens. Sed Deus nullo modo mutari potest. Ergo singularia, quae sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

[51957] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 12 Praeterea, nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur. Sed completivum singularis in quantum huiusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscit. Ergo nec singularia. Probatio mediae. Quaedam sunt, ut dicit Boetius, et Commentator in II Metaph., quae sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quae sunt manifestissima in natura, ut substantiae immateriales; quaedam vero quae non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quae habent minimum de esse, ut motus, et tempus, et vacuum, et huiusmodi. Sed materia prima habet minimum de esse. Ergo Deus materiam non cognoscit, cum secundum se sit incognoscibilis.

[51958] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 13 Sed dicebat, quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino.- Sed contra, intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quae est causa rei. Sed maior convenientia requiritur inter similitudinem, quae est causa rei, et rem ipsam, quam inter aliam similitudinem. Cum ergo defectus materiae sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quae sufficiat ad eius cognitionem, multo fortius erit in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiae ad ipsam cognoscendam.

[51959] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 14 Praeterea, secundum Algazel, haec est ratio quare Deus cognoscat seipsum, quia tria quae ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens quae sit a materia separata, et intelligibile separatum a materia, et unio utriusque) in Deo inveniuntur; ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi in quantum est a materia separatum. Sed singulare, in quantum huiusmodi, non est a materia separabile. Ergo singulare intelligi non potest.

[51960] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 15 Praeterea, cognitio media est inter cognoscentem et obiectum; et quanto cognitio magis a cognoscente desilit, tanto imperfectior est. Quandocumque autem in aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem, in aliud desilit. Cum ergo cognitio divina sit perfectissima, non videtur quod cognitio eius sit de singularibus, quae sunt extra ipsum.

[51961] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 16 Praeterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva essentialiter, ita essentialiter dependet ab obiecto cognoscibili. Sed inconueniens est ponere quod actus divinae cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat. Ergo inconueniens est dicere, quod cognoscat singularia, quae sunt extra ipsum.

[51962] De veritate, q. 2 a. 5 arg. 17 Praeterea, nihil cognoscitur nisi per modum quo est in cognoscente, ut Boetius dicit in V de consolatione. Sed res sunt in Deo immaterialiter; et ita, absque concreione materiae et conditionum ipsius. Ergo non cognoscit ea quae a materia dependent, sicut sunt singularia.

[51963] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur I Corinth., XIII, 12: *tunc cognoscam sicut et cognitus sum*. Ipse autem apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. Ergo singularia a Deo sunt cognita.

[51964] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 2 Praeterea, res cognoscuntur a Deo in quantum ipse est causa earum, ut ex praedictis, patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

[51965] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 3 Praeterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quaedam potentiae instrumentaliter ordinatae ad singularium cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret; et, per consequens, etiam naturam intellectus humani, cuius formae in imaginatione existentes sunt obiectum; quod est absurdum.

[51966] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 4 Praeterea, potentia Dei et sapientia adaequantur. Ergo quidquid subest potentiae, subest eius scientiae. Sed potentia eius se extendit ad productionem singularium. Ergo et scientia eius se extendit ad cognitionem eorumdem.

[51967] De veritate, q. 2 a. 5 s. c. 5 Praeterea, sicut supra dictum est, Deus habet de rebus propriam et distinctam cognitionem. Sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res ad invicem distinguuntur. Ergo cognoscit singulares condiciones cuiuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur; ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

[51968] De veritate, q. 2 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc multipliciter erratum fuit. Quidam enim, ut Commentator in XI Metaphysic., simpliciter negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali; volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare. Sed hic error per rationem philosophi destrui potest, qua contra Empedoclem invehitur in I de anima, et in III Metaph.: si enim ut ex dictis Empedoclis sequebatur, Deus odium ignoraret quod alia cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus;

similiter ergo et si ponatur Deus singularia ignorare, quae nos omnes cognoscimus. Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna et sequaces eius, quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus singulare producit: sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus caeli et distantias caelestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quae futura est usque ad centum annos; non tamen cognosceret eam in quantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse vel non esse, sicut rusticus eam cognoscit dum eam videt. Et hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere; non quasi singularem eorum naturam inspiceret, sed per cognitionem universalium causarum. Sed etiam haec positio stare non potest quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formae universales, si non sit aliquid per quod formae individuentur. Ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquid singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse: et ideo, si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed universale tantum cognosceret. Universalis enim effectus proportionatur causae universali, particularis autem particulari; et sic remanet praedictum inconueniens, quod Deus singularia ignoraret. Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus omnia singularia cognoscit non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem suam naturam. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam apud se habet secundum quod ipsum producit: artifex autem non producit nisi formam, quia materiam ad artificialia praeparavit natura; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiatum nisi ratione formae. Omnis autem forma de se universalis est; et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum eius notitiam sumit. Sed si forma artis esset productiva materiae, sicut est et formae, per eam cognosceret artificiatum et ratione formae et ratione materiae. Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsum secundum naturam universalem, sed etiam in quantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum formae, sed materiae, in arte sua non solum existit similitudo formae, sed materiae; et ideo cognoscit res et quantum ad formam et quantum ad materiam; unde non solum universalia sed et singularia cognoscit. Sed tunc restat dubitatio; cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum eius in quo est; et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; unde est quod intellectus noster, ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit: Deus autem cognoscit? Cuius ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habent ad rem similitudo rei quae est in intellectu nostro, et similitudo rei quae est in intellectu divino. Illa enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum nostrum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae. Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re: inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet quia non est in eo similitudo materiae; non autem propter hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

[51969] De veritate, q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus; et ideo nec materialiter recipit, nec

similitudo materiae esse potest; et propter hoc singularia non cognoscit; secus autem est de intellectu divino, ut ex dictis patet.

[51970] De veritate, q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt. Secus autem est de intellectu divino; et ideo ratio non sequitur.

[51971] De veritate, q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ex termino depurationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed ex principio huius actionis contingit quod similitudo materiae in intellectu non recipiatur, sed formae tantum; et ideo ratio non sequitur.

[51972] De veritate, q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est; sed per accidens contingit quod notitia quorundam vilium mala sit vel ex eo quod est occasio turpis actus alicuius, et secundum hoc quaedam scientiae sunt prohibitae; vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis a melioribus retrahitur; et sic quod in se est bonum, efficitur alicui malum; quod in Deo contingere non potest.

[51973] De veritate, q. 2 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requiretur.

[51974] De veritate, q. 2 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est; non ut modus rei cognitae sit in cognoscente; sicut saepe supra dictum est.

[51975] De veritate, q. 2 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.

[51976] De veritate, q. 2 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis, quod non esset singulis propria; cuius contrarium supra, ostensum est.

[51977] De veritate, q. 2 a. 5 ad 9 Ad nonum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse commune et proprium. Qualiter autem essentia divina, per quam Deus cognoscit omnia, sit similitudo communis omnium, et tamen propria singulis, supra expositum est.

[51978] De veritate, q. 2 a. 5 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in visu corporali est duplex medium: medium scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum obiectum; est et aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitae: et hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum. Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque; et ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

[51979] De veritate, q. 2 a. 5 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium; ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex eorum variatione varietur, quia alia conceptione cognoscit res praesentes, vel praeteritas vel futuras; et inde est quod



Socrate non sedente, illa cognitio quae habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus eodem intuitu videt res ut praesentes, praeteritas vel futuras; unde eadem veritas in intellectu eius remanet, qualitercumque res varietur.

[51980] De veritate, q. 2 a. 5 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod illa quae habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis patet.

[51981] De veritate, q. 2 a. 5 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in intellectu divino, qui est causa materiae, potest esse similitudo materiae, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quae sufficiat ad materiae cognitionem, ut ex dictis patet.

[51982] De veritate, q. 2 a. 5 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis singulare, in quantum huiusmodi, non possit a materia separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quae est materiae similitudo; sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum repraesentationem.

[51983] De veritate, q. 2 a. 5 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab eius essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia: unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se, eius cognitio non potest dici desiliens vel defluens. Et praeterea, nulla actio cognitivae virtutis potest dici desiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

[51984] De veritate, q. 2 a. 5 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum; relatio enim quae importatur, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem; sicut e converso relatio quae importatur in nomine scientiae, designat dependentiam nostrae scientiae a scibili. Nec hoc modo se habet actus cognitionis ad obiectum sicut ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam, non autem per obiectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in obiecto.

[51985] De veritate, q. 2 a. 5 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens. Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam. Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen est similitudo materiae, est etiam principium cognoscendi materialia, et ita singularia.

## Articulus 6

[51986] De veritate, q. 2 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum intellectus humanus singularia cognoscat

[51987] De veritate, q. 2 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[51988] De veritate, q. 2 a. 6 arg. 1 Intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia. Sed abstractio formae a materia non aufert ei particularitatem; quia etiam in mathematicis, quae sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas. Ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

[51989] De veritate, q. 2 a. 6 arg. 2 Praeterea, singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi, quia participatione speciei plures homines sunt unus homo. Si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognosceret distinctionem unius singularis ab alio; et sic intellectus noster non dirigeret in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quae distinctionem unius ab altero praesupponit.

[51990] De veritate, q. 2 a. 6 arg. 3 Sed dicebat, quod intellectus noster singularia cognoscit, in quantum applicat formam universalem ad aliquod particulare.- Sed contra, intellectus noster non potest applicare unum ad aliud nisi utrumque praecognoscat. Ergo cognitio singularis praecedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio praedicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

[51991] De veritate, q. 2 a. 6 arg. 4 Praeterea, secundum Boetium in V de consolatione philosophiae, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singulare cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

[51992] De veritate, q. 2 a. 6 s. c. Sed contra est quod Boetius dicit quod *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*.

[51993] De veritate, q. 2 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit secundum modum formae quae est in cognoscente. Unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; relinquatur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum. Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat; ut enim philosophus dicit in III de anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quae est in speculo. In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in

ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

[51994] De veritate, q. 2 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII Metaph.: et dico intelligibilem, ut quae consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut est materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signatam autem quae sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur sciendum est, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in cuius definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quae est communis omni intellectui, facit formam esse universalem.

[51995] De veritate, q. 2 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum philosophum in III de anima, non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam phantasia, per quam universalis conceptio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis et phantasia sunt movens proximum.

[51996] De veritate, q. 2 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de anima.

[51997] De veritate, q. 2 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eandem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobilior tamen, quia immaterialius; et sic non sequitur, quod si sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.

## Articulus 7

[51998] De veritate, q. 2 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennae superius tactam; et hoc est quaerere, utrum cognoscat enuntiabilia, et praecipue circa singularia

[51999] De veritate, q. 2 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[52000] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 1 Quia intellectus divinus semper se habet secundum eandem dispositionem; sed singulare, secundum quod nunc est et nunc non est, habet dispositionem diversam. Ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse et nunc non esse.

[52001] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 2 Praeterea, inter potentias animae, illae quae aequaliter se habent ad rem praesentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illae solum potentiae quae non sunt rerum absentium sicut praesentium, sicut sensus. Sed

intellectus divinus eodem modo se habet ad res praesentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

[52002] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum in VI metaphysicae, compositio quae significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

[52003] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 4 Praeterea, Ioan. I, 3 et 4, dicitur: *quod factum est, in ipso vita erat*: quod exponens Augustinus dicit, quod res creatae, sunt in Deo sicut arca in mente artificis. Sed artifex per similitudinem arcae, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit. Ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

[52004] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 5 Praeterea, quanto aliqua cognitio est nobilior, tanto est divinae cognitioni similior. Sed cognitio intellectus comprehendens definitiones rerum est nobilior quam sensitiva cognitio: quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. Cum ergo intellectus definiens non cognoscat an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter; sensus autem cognoscat: videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter, sine hoc quod sciatur esse res vel non esse. Ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

[52005] De veritate, q. 2 a. 7 arg. 6 Praeterea, Deus cognoscit unamquamque rem per ideam rei quae est apud ipsum. Sed illa idea aequaliter se habet ad rem sive sit sive non sit; alias per eam futura non cognoscerentur ab eo. Ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

[52006] De veritate, q. 2 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem eius; et ita cognoscit eam esse vel non esse.

[52007] De veritate, q. 2 a. 7 s. c. 2 Praeterea, ut ex dictis patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus. Sed non distincte cognosceret res, nisi distingueret rem quae est ab ea quae non est. Ergo scit rem esse vel non esse.

[52008] De veritate, q. 2 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod sicut se habet essentia universalis alicuius speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc quod in ipso individuatur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia speciei illius: quia, secundum philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est quod quid est: unde et cognita propria essentia alicuius singularis, cognoscerentur omnia accidentia singularis illius: quod intellectus noster non potest: quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit, et poneretur in eius definitione, si singulare definitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiae, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam singularem uniuscuiusque individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei aut generi, et propria unicuique singulari; inter quae unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cuius determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quae formari possunt vel de universalibus, vel de individuis. Sed tamen differenter circa hoc se habet intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subiectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia; et ideo

discurrit de cognitione substantiae ad cognitionem accidentis; et iterum ad hoc quod inhaerentiam unius ad alterum cognoscat, componit unam speciem cum altera, et unit ea quodammodo; et sic in seipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus per unum, scilicet suam essentiam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo neque discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco eius quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc complexa incomplexa cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, et materialia immaterialiter.

[52009] De veritate, q. 2 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus divinus secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quae possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

[52010] De veritate, q. 2 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo quae est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur: secus autem est de intellectu divino; et ideo non est simile.

[52011] De veritate, q. 2 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod loco compositionis quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis: unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus non componendo, verius enuntiabilia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens.

[52012] De veritate, q. 2 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod arca quae est in mente artificis, non est similitudo omnium quae possunt arcae convenire; et ideo non est simile de cognitione artificis, et de cognitione divina.

[52013] De veritate, q. 2 a. 7 ad 5 Ad quintum dicendum, quod qui cognoscit definitionem, cognoscit in potentia enuntiabilia, quae per definitionem demonstrantur; in intellectu autem divino non differt esse in actu et posse; unde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quae consequuntur.

[52014] De veritate, q. 2 a. 7 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illa idea quae est in mente divina, pro tanto se habet similiter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem eius dispositionem, et ideo per eam cognoscitur de re in quacumque sit dispositione.

## Articulus 8

[52015] De veritate, q. 2 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum Deus cognoscat non entia, et quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt

[52016] De veritate, q. 2 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[52017] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 1 Quia, sicut dicit Dionysius in I cap. de divinis nominibus, cognitiones non sunt nisi existentium. Sed illud quod nec est, nec erit, nec fuit, non est aliquo modo existens. Ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

[52018] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 2 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus divinus non potest assimilari ad non ens. Ergo non potest cognoscere non ens.

[52019] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 3 Praeterea, cognitio Dei est de rebus per ideas. Sed non entis non est idea. Ergo Deus non cognoscit non ens.

[52020] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 4 Praeterea, quidquid Deus cognoscit, est in verbo eius. Sed, sicut dicit Anselmus in Monologion, eius quod nec fuit, nec est, nec erit, non est aliquod verbum. Ergo talia Deus non cognoscit.

[52021] De veritate, q. 2 a. 8 arg. 5 Praeterea, Deus non cognoscit nisi verum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo ea quae non sunt, Deus non cognoscit.

[52022] De veritate, q. 2 a. 8 s. c. Sed contra, Roman., IV, 17: *vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt*. Sed non vocaret non entia, nisi ea cognosceret. Ergo cognoscit non entia.

[52023] De veritate, q. 2 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiata, quae est artificiatorum causa. Unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitatas, et nostra cognitio: nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem creatoris de creaturis, et artificis de artificiatis naturaliter praecedit res cognitatas. Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praeexistant; sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit. Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practicam. Speculativam quidem, sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem; et secundum hoc medicina dividitur in theoreticam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicuius artificiati quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit, ut cum confingit aliquam formam artificii, quod facere non intendit; hoc autem artificium quod facere non disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens, quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt; sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod ad talem finem posset per tale artificium deveniri; quia, secundum philosophum VI Ethic., et VII, fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificiata in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium; et horum quidem quorumdam habet quasi practicam cognitionem, eorum scilicet quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, quae ex eius scientia secundum eius dispositionem prodeunt; quorumdam vero quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, quae scilicet nunquam facere disposuit, habet quasi speculativam cognitionem; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit, tamen accommodatius dicitur quod intueatur ea in sua bonitate, quae est finis omnium quae ab eo fiunt; secundum, quod scilicet, intuetur multos alios modos esse communicationis propriae bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, praeteritis, praesentibus, vel futuris; quia omnes res creatae eius bonitatem aequare non possunt, quantumcumque de ea participare videantur.

[52024] De veritate, q. 2 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate eius sicut in causa finali.

[52025] De veritate, q. 2 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cognitio quae accipitur a rebus cognitis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus; sed cognitio quae est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilatur sibi cognitum; et quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

[52026] De veritate, q. 2 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si idea sit forma cognitionis practicae, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quae fuerunt, vel sunt, vel erunt; si autem sit forma etiam speculativae cognitionis sic nihil prohibet etiam aliorum quae non fuerunt, nec sunt, nec erunt, esse ideam.

[52027] De veritate, q. 2 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum nominat potentiam operativam patris, per quam scilicet omnia operatur; et ideo ad ea tantum se extendit verbum ad quae se extendit divina operatio; unde et in Psal. XXXII, 9, dicitur: *dixit, et facta sunt*; quamvis enim verbum alia cognoscat, non tamen aliorum est verbum.

[52028] De veritate, q. 2 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse, prout scilicet sunt in suo principio activo vel finali; et sic etiam cognoscuntur a Deo.

## Articulus 9

[52029] De veritate, q. 2 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum Deus sciat infinita

[52030] De veritate, q. 2 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[52031] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus XII de civitate Dei: *quidquid scitur scientis comprehensione finitur*. Sed quod est infinitum, finiri non potest. Ergo quod est infinitum a Deo nescitur.

[52032] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 2 *Sed dicebat, quod Deus scit infinita* scientia simplicis notitiae, non autem scientia visionis.- Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, et per consequens finit, illud quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta, ita scientia simplicis notitiae. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiae.

[52033] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 3 Praeterea, quidquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit. Sed cognitio intellectus visio dicitur. Ergo quidquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis; si ergo per scientiam visionis nescit infinita; nullo modo scit infinita.

[52034] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 4 Praeterea, omnium quae sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt, et sunt actu in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitae rationes actu erunt in ipso; quod videtur impossibile.

[52035] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 5 Praeterea, quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranseat usque ad intima rei. Ergo quidquid Deus cognoscit,

quodammodo pertransit illud. Sed infinitum nullo modo potest transiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus nullo modo infinita cognoscit.

[52036] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 6 Praeterea, quicumque intuetur aliquid, suo intuitu finit illud. Sed quidquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

[52037] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 7 Praeterea, si scientia Dei est infinitorum, ipsa erit etiam infinita. Sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur III Physic. Ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

[52038] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 8 Praeterea, quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui. Sed cognosci repugnat definitioni infiniti, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in III Physic., illud autem quod cognoscitur oportet a cognoscente accipi; nec plene cognoscitur cuius aliquid est extra cognoscentem; et sic patet quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur. Cum quidquid Deus cognoscit, plene cognoscat: ergo Deus infinita non cognoscit.

[52039] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 9 Praeterea, scientia Dei est mensura rei scitae. Sed infiniti non potest esse aliqua mensura. Ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

[52040] De veritate, q. 2 a. 9 arg. 10 Praeterea, nihil aliud est mensuratio, quam certificatio de mensurati quantitate. Si ergo Deus cognosceret infinitum, et sic sciret quantitatem eius, mensuraret ipsum; quod est impossibile, quia infinitum, in quantum infinitum, est immensum. Ergo Deus non cognoscit infinitum.

[52041] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Sicut dicit Augustinus, in XII de civitate Dei, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius scientiae non est numerus.

[52042] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 2 Praeterea, cum Deus nihil faciat incognitum, quidquid potest facere potest scire. Sed Deus potest facere infinita. Ergo potest infinita scire.

[52043] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 3 Praeterea, ad intelligendum aliquid, requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti, et coniunctio utriusque. Sed in infinitum est immaterialior intellectus divinus quam aliquis intellectus creatus. Ergo in infinitum est magis intellectivus. Sed intellectus creatus potest cognoscere infinita in potentia. Ergo divinus potest cognoscere infinita in actu.

[52044] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 4 Praeterea, Deus scit quaecumque sunt, erunt, et fuerunt. Sed si mundus in infinitum duraret, nunquam generatio finiretur; et sic essent singularia infinita. Hoc autem esset Deo possibile. Ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

[52045] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 5 Praeterea, sicut dicit Commentator in XI Metaphys., omnes proportionem et formae quae sunt in potentia in prima materia, sunt in actu in primo motore: cui etiam consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales rerum sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo. Sed in materia prima sunt infinitae formae in potentia, eo quod potentia eius passiva est infinita. Ergo et in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu. Sed quidquid est actu in eo, ipse cognoscit. Ergo infinita cognoscit.



[52046] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 6 Praeterea, Augustinus, in XV de civitate Dei, contra Academicos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit, quod non solum est numerosa multitudo verorum, sed etiam infinita per quandam reduplicationem intellectus supra seipsum, vel etiam dictionis; ut si ego dico aliquid verum verum est me dicere verum, et verum est me dicere dicere verum, et sic in infinitum. Sed omnia vera Deus cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

[52047] De veritate, q. 2 a. 9 s. c. 7 Praeterea, quidquid est in Deo, Deus est. Ergo scientia Dei est ipse Deus. Sed Deus, est infinitus, quia nullo modo comprehenditur. Ergo et scientia eius est infinita; ergo ipse habet infinitorum scientiam.

[52048] De veritate, q. 2 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus XII de Civit. Dei, quidam volentes iudicare de intellectu divino secundum modum intellectus nostri, dixerunt, quod Deus non potest cognoscere infinita, sicut nec nos; et ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, et cum hoc ponerent mundum aeternum, sequebatur quod esset revolutio eorundem secundum numerum in diversis saeculis: quod penitus absurdum est. Unde dicendum quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quae sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, sed etiam omnia quae nata sunt bonitatem eius participare, cum huiusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas infinita est, relinquitur quod ipse infinita cognoscit; quod, qualiter fiat, considerandum est. Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medii cognoscendi, cognitio ad multa vel ad pauca se extendit; sicut similitudo quae recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde non est ductiva in cognitionem nisi unius rei; sed similitudo rei recepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus, unde cum sic elevatur, est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus quodammodo infinita cognoscit. Sed quia illa similitudo quae est in intellectu, non ducit in cognitionem singularis quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem; inde est quod intellectus noster per speciem quam habet apud se non est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia; sed medium illud quo Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quae ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex praecedentibus patet; unde divina scientia habet efficaciam ad infinita cognoscendum. Quomodo autem actu infinita cognoscat, hoc modo considerandum est. Nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, et alio modo finitum: ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum; et similiter potest esse in formis: ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita; quantitas autem eius per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem, sicut repugnat cognitioni, ita et repugnat transitioni: infinitum enim nec cognosci nec transiri potest: nihilominus tamen, si aliquid moveatur super infinitum non per viam infinitatis suae, transiri poterit; sicut quod est infinitum longitudine, et latitudine finitum, potest pertransiri latitudine, sed non longitudine: ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo perfecte cognosci potest; si autem cognoscatur non per viam infiniti, sic perfecte cognosci poterit: quia enim infiniti ratio congruit quantitati, secundum philosophum in I Phys., omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per viam infiniti cognoscatur, quando apprehenditur pars post partem. Unde si sic debeat intellectus noster cognoscere corpus album infinitum, nullo modo cognoscere poterit perfecte ipsum, neque albedinem eius; si autem cognoscat ipsam naturam albedinis vel corporeitatis, quae invenitur in corpore infinito, sic cognoscat infinitum perfecte quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat; sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum

cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam infiniti cognoscit. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile. Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuitu est eius cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti deberet cognoscere, ut acciperet multitudinis partem post partem, nunquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus actu cognoscit infinita absolute, nec ipsa infinita adaequant intellectum eius, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adaequat: quia essentia in infinitis creatis est finita, quasi intensive sicut albedo in corpore infinito; essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, et sunt comprehensibilia ab ipso.

[52049] De veritate, q. 2 a. 9 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur finiri a sciente, quod scitur quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid eius sit extra intellectum scientis: sic enim se habet ad intellectum scientis per modum finiti: nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

[52050] De veritate, q. 2 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde secundum scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiae, ut supra probatum est, est eorum quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa: unde non est ex parte scientiae visionis quod Deus infinita non videat; sed ex parte ipsorum visibilium quae non sunt; quae si esse ponerentur infinita vel actu vel successione, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

[52051] De veritate, q. 2 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod visus proprie est quidam corporalis sensus; unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metaphorice. In talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est ratio veritatis; unde nihil prohibet aliquando omnem divinam scientiam visionem dici, aliquando vero solam illam quae est praeteritorum, praesentium vel futurorum.

[52052] De veritate, q. 2 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscuiusque; unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum respectus eius ad diversas creaturas; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in metaphysica sua.

[52053] De veritate, q. 2 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod pertransitio importat motum de uno in aliud; et quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, sive continui, sive discreti, sed uno simplici intuitu; perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

[52054] De veritate, q. 2 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum sicut ad primum.

[52055] De veritate, q. 2 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitativis invenitur; omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectionis est ut aliquid per nihil terminetur.

[52056] De veritate, q. 2 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti: quia quamcumque partem quantitatis eius acceperis, cuiuscumque mensurae, semper aliquid erit accipere de ipso. Sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

[52057] De veritate, q. 2 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod illud quod est infinitum quantitate, habet esse finitum, ut dictum est, et secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

[52058] De veritate, q. 2 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicuius determinata: sic autem infinitum Deus non cognoscit, ut sciat aliquam eius quantitatem determinatam, quia eam non habet; unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

## Articulus 10

[52059] De veritate, q. 2 a. 10 tit. 1 Decimo autem incidenter quaesitum fuit utrum Deus possit facere infinita

[52060] De veritate, q. 2 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52061] De veritate, q. 2 a. 10 arg. 1 Rationes enim in mente divina existentes, sunt factivae rerum, nec una impedit aliam a sua actione. Cum ergo sint infinitae rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus, divina potentia exequente.

[52062] De veritate, q. 2 a. 10 arg. 2 Praeterea, potentia creatoris in infinitum excedit potentiam creaturae. Sed de potentia creaturae est ut producantur infinita successive. Ergo Deus potest simul producere infinita.

[52063] De veritate, q. 2 a. 10 arg. 3 Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum, et maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi posset actu facere infinita.

[52064] De veritate, q. 2 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod Seneca dicit: *idea est exemplar rerum quae naturaliter fiunt*. Sed non possunt naturaliter esse infinita, et ita nec fieri, ut videtur; quia quod non potest esse, non potest fieri. Ergo in Deo infinitorum non erit idea. Sed Deus nihil potest operari nisi per ideam; ergo Deus non potest operari infinita.

[52065] De veritate, q. 2 a. 10 s. c. 2 Praeterea, cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturae tantum; unde hoc videtur esse (idem) dictu Deum creare res, quod res exire in esse a Deo. Ergo, eadem ratione, Deum posse creare res, idem est quod res posse exire in esse a Deo. Sed res infinitae non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

[52066] De veritate, q. 2 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod duplex invenitur infiniti distinctio. Uno modo distinguitur per potentiam et actum; et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione et tempore et divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad

infinite, semper uno post aliud accepto; actu autem infinite, sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinite per se, et per accidens; cuius distinctionis intellectus hoc modo patet. Infinite enim ratio, ut dictum est, quantitati congruit; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua; et ideo ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinite, considerandum est quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero est per accidens tantum. Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis et effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et muscoli, quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet praecedentium. Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quae in multitudine continentur, quasi loco unius ponuntur, et indifferenter se habent sive sint unum, sive multa, vel pauciora vel plura; sicut si aedificator facit domum, in cuius factione plures serras consumit successive, multitudoerrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens ex hoc quod una non potest semper durare; nec differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum ergo hoc de infinito variae opiniones processerunt. Quidam enim antiqui philosophi posuerunt infinite in actu non solum per accidens, sed per se; volentes quod infinite esset de necessitate eius quod ponebant principium; unde etiam processum causarum in infinite ponebant. Sed hanc opinionem philosophus reprobatur in II Metaphys., et in III Phys. Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt, quod infinite per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia, quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinite; sic enim eius esse nunquam completeretur. Sed infinite per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu; unde Algazel in sua metaphysica ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinite, quia hoc sequitur ex hoc quod mundus, secundum ipsum, est aeternus: nec hoc inconveniens reputat, quia animarum ad invicem non est aliqua dependentia; unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinite nisi per accidens. Quidam vero posuerunt, quod infinite actu nec per se nec per accidens esse potest; sed solum infinite in potentia, quod in successione consistit, ut docetur in III Physic.; et haec est positio Commentatoris in II Metaphys. Sed hoc quod infinite esse actu non possit, potest contingere ex duobus: vel quia esse actu repugnet infinito ex hoc ipso quod infinite est, vel propter aliquid aliud; sicut moveri sursum repugnat triangulo plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinite actu esse possit secundum rei naturam, secundum mediam opinionem; vel si etiam esse non possit impediante aliquo alio quam ipsa ratione infinite; dico, quod Deus potest facere infinite actu esse. Si autem esse actu repugnet infinito secundum suam rationem, tunc Deus hoc facere non potest; sicut non potest facere hominem esse animal irrationale, quia hoc esset contradictoria esse simul. Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hoc motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens. Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

[52067] De veritate, q. 2 a. 10 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod rationes quae sunt in mente divina, non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturae; unde, quamvis sunt immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producuntur. Si ergo de ratione infinite sit quod non sit simul in actu sed in successione, sicut philosophus dicit in III physicorum; tunc rationes infinite quae sunt in mente divina, non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successione; et sic non sequitur esse infinite actu.

[52068] De veritate, q. 2 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod virtus creaturae dicitur aliquid non posse dupliciter. Uno modo ex defectu virtutis; et tunc de illo quod creatura non potest, recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturae impossibile dicitur, in seipso quamdam repugnantiam continet; et hoc, sicut nec creaturae, ita nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul; et de talibus erit infinite esse actu, si esse in actu rationi infinite repugnet.

[52069] De veritate, q. 2 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod frustra est quod non pertingit finem ad quem est, ut dicitur II Physic.; unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi in quantum effectus eius, vel ipse actus diversus ab ea existens, est potentiae finis. Nullus autem divinae potentiae effectus est finis ipsius, nec actus eius est diversus ab eo; et ideo ratio non sequitur.

[52070] De veritate, q. 2 a. 10 ad s. c. 1 Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri; quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quae sunt in fieri, ut dies, et agon, ut in III physicorum dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa facere possit quae naturaliter fiunt. Idea enim secundum praedictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem, quia est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quae ab ipso determinata sunt ut sint, vel fuerint, vel futura sint.

[52071] De veritate, q. 2 a. 10 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturae, tamen creationis nomen non solum hoc importat, sed etiam quod est ex parte Dei; significat enim divinam actionem, quae est sua essentia, et connotat effectum in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum posse creare aliquid, idem sit quod aliquid posse creari ab eo: alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturae potentia praeexisteret; quod est ponere materiam aeternam. Unde, quamvis potentia creaturae non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere.

## Articulus 11

[52072] De veritate, q. 2 a. 11 tit. 1 Undecimo quaeritur utrum scientia aequivoce pure dicatur de Deo et nobis

[52073] De veritate, q. 2 a. 11 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52074] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 1 Ubi cumque enim est communitas univocationis vel analogiae, ibi est aliqua similitudo. Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest aliquid esse utrique commune secundum univocationem vel secundum analogiam. Si ergo nomen scientiae de Deo et nobis dicitur, hoc erit aequivoce tantum. Probatio mediae. Isa. XL, 18, dicitur: *cui similem fecistis Deum?* etc., quasi dicat: nulli similis esse potest.

[52075] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 2 Praeterea, ubi cumque est aliqua similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio, cum creatura sit finita, et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse eorum similitudo; et sic idem quod prius.

[52076] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 3 Praeterea, ubi cumque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam quae secundum magis vel minus vel aequaliter a pluribus habeatur. Sed hoc non potest dici de Deo, et creatura quia sic esset aliquid Deo simplicius. Ergo inter ipsum et creaturam non est aliqua comparatio; et ita nec similitudo nec communitas, nisi aequivocationis tantum.

[52077] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 4 Praeterea, maior est distantia eorum quorum nulla est similitudo, quam quorum est similitudo aliqua. Sed inter Deum et creaturam est infinita distantia, qua nulla maior esse potest; ergo non est inter ea aliqua similitudo, et sic idem quod prius.

[52078] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 5 Praeterea, maior est distantia creaturae ad Deum quam entis creati ad non ens, cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suae entitatis, quae non est infinita. Sed enti et non enti nihil potest esse commune nisi secundum aequivocationem tantum, ut dicitur in VI Metaph.: ut, puta, si id quod vocamus hominem, alii vocent non hominem. Ergo nec Deo et creaturae potest esse aliquid commune nisi secundum aequivocationem puram.

[52079] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 6 Praeterea, in omnibus analogiis ita est, quod vel unum ponitur in definitione alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, et actus in definitione potentiae; vel aliquid idem ponitur in definitione utriusque, sicut sanitas animalis ponitur in definitione sani, quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitatis. Sed creatura et Deus non hoc modo se habent, neque quod unum in definitione ponatur alterius, neque quod aliquid idem in definitione utriusque ponatur, etiam dato quod Deus definitionem haberet. Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo, et creaturis; et ita restat quod aequivoce pure dicatur quidquid de eis communiter dicitur.

[52080] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 7 Praeterea, magis differt substantia et accidens quam duae species substantiae. Sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiae secundum propriam utriusque rationem, aequivoce pure de his dicitur, sicut hoc nomen canis impositum caelesti, latrabili, et marino. Ergo multo fortius, si unum nomen imponatur substantiae et accidenti. Sed nostra scientia est accidens, divina autem, est substantia. Ergo nomen scientiae de utraque pure aequivoce dicitur.

[52081] De veritate, q. 2 a. 11 arg. 8 Praeterea, scientia nostra non est nisi quaedam imago divinae scientiae. Sed nomen rei non convenit imagini nisi aequivoce, unde animal aequivoce dicitur de vero animali et picto secundum philosophum in praedicamentis; ergo et nomen scientiae pure aequivoce dicitur de scientia Dei et nostra.

[52082] De veritate, q. 2 a. 11 s. c. 1 Sed contra. Est quod philosophus dicit in V Metaph., quod illud est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur; et hoc est Deus, ut Commentator ibidem dicit. Sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones. Ergo creaturae ad eum est aliqua similitudo; non ergo pure aequivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et Deo.

[52083] De veritate, q. 2 a. 11 s. c. 2 Praeterea, Genes. I, 26 dicitur: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Ergo est aliqua similitudo creaturae ad Deum, et sic idem quod prius.

[52084] De veritate, q. 2 a. 11 co. Responsio. Dicendum, quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utriusque eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non tamen potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat qua convenit Deo: illa enim quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt discreta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse,

ita scientia est idem quod esse scientem in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam esset in nobis: si enim in Socrate non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de eo et Platone, quibus est esse diversum; nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia in aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur. Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi.

[52085] De veritate, q. 2 a. 11 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut Dionysius dicit in IX cap. de divinis nominibus, Deus nullo modo creaturis similis dicendus est, sed creaturae possunt similes Deo dici aliquo modo. Quod enim ad imitationem alicuius fit, si perfecte illud imitetur, simpliciter potest ei simile dici; sed non e converso, quia homo non dicitur similis suae imagini, sed e converso: si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici et simile et dissimile illud quod imitatur ei ad cuius imitationem fit: simile quidem, secundum hoc quod repraesentat; sed non simile, inquantum a perfecta repraesentatione deficit. Et ideo sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat, sed creaturam esse similem Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat: concedit, cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat, cum dicit in Psal.: *Deus, quis similis erit tibi?*

[52086] De veritate, q. 2 a. 11 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus, in I Topic., ponit duplicem modum similitudinis. Unum qui invenitur in diversis generibus; et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit. Alium modum in his quae sunt eiusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem quae primo modo dicitur, sed solum quae secundo; unde non oportet ut primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturae.

[52087] De veritate, q. 2 a. 11 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obiectio illa manifeste procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creaturae ad Deum non esse.

[52088] De veritate, q. 2 a. 11 ad 4 Ad quartum dicendum, quod similitudo quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet habitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo quae est secundum convenientiam proportionum. Talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.

[52089] De veritate, q. 2 a. 11 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet in IV Metaphysic.; unde nec distantia quae est inter creaturam et Deum, communitatem analogiae impedire potest.

[52090] De veritate, q. 2 a. 11 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiae quae accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim oportet quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid unum in definitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

[52091] De veritate, q. 2 a. 11 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis inter duas species substantiae sit maior convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicuius convenientiae quae sit inter ea; et tunc erit nomen pure aequivocum: nomen vero quod convenit substantiae et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicuius convenientiae inter ea, unde non erit aequivocum, sed analogum.

[52092] De veritate, q. 2 a. 11 ad 8 Ad octavum dicendum, quod hoc nomen animal imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum interiorem naturam, in qua non imitatur; et ideo nomen animalis de vero et picto aequivoce dicitur; sed nomen scientiae convenit creaturae et creatori secundum id in quo creatura creatorem imitatur; et ideo non omnino aequivoce praedicatur de utroque.

## Articulus 12

[52093] De veritate, q. 2 a. 12 tit. 1 Duodecimo quaeritur utrum Deus sciat singularia futura contingentia



[52094] De veritate, q. 2 a. 12 tit. 2 Et videtur quod non.

[52095] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 1 Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I Poster. Sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur Lib. I Periher. Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus et contingentibus.

[52096] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 2 Praeterea, illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallatur. Ergo impossibile est quod sciat singulare futurum contingens. Probatio mediae. Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut Socratem sedere. Aut ergo possibile est Socratem non sedere, aut non est possibile. Si non est possibile; ergo impossibile Socratem non sedere, ergo Socratem sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non debet sequi aliquod inconueniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallatur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

[52097] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 3 Sed dicebat, quod contingens ut in Deo est necessarium est.- Sed contra, illud quod est in se contingens, non est necessarium quoad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non erit scitum ab eo secundum quod est in propria natura existens, secundum quod est a Deo distinctum.

[52098] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum in I Prior., ex maiori de necesse et minori de inesse sequitur conclusio de necesse. Sed haec est vera: omne scitum a Deo necesse est esse. Si enim non esset quod Deus scit esse, scientia eius esset falsa. Si ergo aliquid esse est scitum a Deo, illud necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

[52099] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 5 Sed dicebat, quod cum dicitur: omne scitum a Deo necesse est esse; non importatur necessitas ex parte creaturae, sed solum ex parte Dei scientis.- Sed contra: cum dicitur: omne scitum a Deo necesse est esse; necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est id quod est scitum a Deo, non ipse Deus sciens. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitae.

[52100] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 6 Praeterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus; scientia enim non est nisi de necessariis, quia certior est opinione, quae potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

[52101] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 7 Praeterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens erit absolute necessarium. Sed ista conditionalis est vera: si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens: hoc esse scitum a Deo sit absolute necessarium, et consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod scitum est a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute: hoc esse scitum a Deo; sic probabat. Hoc est quoddam dictum de praeterito. Sed omne dictum de praeterito, si est verum, est necessarium, quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo hoc est absolute necessarium.

[52102] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 8 Praeterea, omne aeternum est necessarium. Sed omne quod Deus scivit, ab aeterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

[52103] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 9 Praeterea, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem; ergo non potest de eis scientia esse.

[52104] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 10 Praeterea, secundum philosophum in IV metaphysicorum, qui non intelligit unum determinatum nihil intelligit. Sed futurum contingens, si est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo scientia esse.

[52105] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 11 Praeterea, Hugo de sancto Victore, dicit, in Lib. de sacramentis, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se. Sed nihil est contingens nisi extra ipsum; in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo ipse nullo modo futurum contingens cognoscit.

[52106] De veritate, q. 2 a. 12 arg. 12 Praeterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquid contingens: quia si medium est necessarium, et conclusio necessaria. Sed Deus cognoscit omnia per hoc medium quod est sua essentia. Ergo, cum hoc medium sit necessarium videtur quod non possit aliquid contingens cognoscere.

[52107] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 1 Sed contra. Est quod in Psal. XXXII, V, 15, dicitur: *qui finxit singillatim corda eorum, intelligit in omnia opera eorum*. Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependeant a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

[52108] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 2 Praeterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium, secundum quod ad divinam cognitionem refertur, ut dicit Boetius in V de Consolat. Ergo omne contingens est scitum a Deo.

[52109] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in VI de Trinitate, quod Deus scit mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquid contingens, quod mutabile; quia contingens dicitur quod potest esse et non esse. Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

[52110] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 4 Praeterea, Deus cognoscit res in quantum est causa earum. Sed Deus non solum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

[52111] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 5 Praeterea, secundum hoc cognoscit Deus res, quod in ipso est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex exemplar. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quamvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscat contingentia, quamvis in eo contingentia locum non habeat.

[52112] De veritate, q. 2 a. 12 s. c. 6 Praeterea, scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causam; scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.

[52113] De veritate, q. 2 a. 12 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode est erratum. Quidam enim de divina scientia iudicare volentes ad modum scientiae nostrae, dixerunt quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse, quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quae contingenter eveniunt. Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc etiam esse non potest, quia secundum hoc periret liberum arbitrium, nec esset necessarium consilium quaerere; iniustum etiam esset poenas vel praemia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex

necessitate aguntur. Et ideo dicendum est, quod Deus omnia futura cognoscit; nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eveniant. Ad huius autem evidentiam, sciendum est, quod in nobis sunt quaedam potentiae et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum; quidam vero in quibus potest esse falsum, sicut imaginatio, et opinio, et extimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehenditur; unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea est falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest impedi quin sit, antequam fiat, eo quod causae eius sunt immutabiliter ordinatae ad eius productionem. Unde per huiusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura, sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per veram scientiam. Sed contingens impedi potest antequam sit in esse productum: quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam iam contingens in esse productum est, iam impedi non potest. Et ideo de contingenti, secundum quod est in praesenti, potest esse iudicium illius potentiae vel habitus in quo nunquam falsitas invenitur, sicut sensus iudicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet, quod contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem cognosci potest, cui falsitas subesse non possit; unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntium, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent; unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod est a Deo visum est quidem futurum rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non (est) in tempore, sed extra tempus, non est futurum, sed praesens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, cum tempore nostra visio mensuretur; sed divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est: sicut et aliter videret transeuntes ordinatim ille qui esset in ordine transeuntium, qui non videret nisi illa quae ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo visus noster non fallitur unquam videns contingentia cum sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt; unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant. Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando temporum differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum esse; quia sibi nunquam sunt futura, sed semper praesentia: unde etiam, ut Boetius dicit in libro V de consolatione, eius cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam praevidentia: quia ea porro, quasi longe positus, in aeternitatis specula intuetur: quamvis et praevidentia dici possit propter ordinem eius quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

[52114] De veritate, q. 2 a. 12 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinae cognitionis.

[52115] De veritate, q. 2 a. 12 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura: ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est, quia quod est, necesse est esse quando est, ut in I perihermeneias dicitur; non tamen sequitur quod simpliciter sit necessarium, nec quod scientia Dei fallatur, sicut et visus meus non fallitur dum video Socratem sedere, quamvis hoc sit contingens.

[52116] De veritate, q. 2 a. 12 ad 3 Ad tertium dicendum, quod contingens pro tanto, dicitur esse necessarium, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est iam praesens, non tamen secundum quod futurum est. Ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario evenit: eventus enim non est nisi eius quod futurum est, quia quod iam est, non potest evenire ulterius, sed verum est illud evenisse; et hoc est necessarium.

[52117] De veritate, q. 2 a. 12 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: omne scitum a Deo est necesse; haec est duplex: quia potest esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita et vera, et est sensus: hoc dictum: omne scitum a Deo esse, est necessarium, quia non potest esse quod Deus aliquid sciat esse et id non sit. Si sit de re, sic est divisa et falsa, et est sensus: id quod est scitum a Deo, necesse est esse: res enim quae a Deo sunt scitae, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis patet. Et si obiiciatur, quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quae sibi invicem succedere possunt in subiecto, ut albedo et nigredo; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, et postea nescitum; et sic distinctio praedicta hic locum non habet: dicendum, quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, et semper eodem modo, tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua praesentialitate: praesentialitas autem rei non semper ei convenit; unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea; et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo; et secundum hoc praedicta distinctio procedit.

[52118] De veritate, q. 2 a. 12 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si sit de re praedicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo; sed si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientiae ad scitum.

[52119] De veritate, q. 2 a. 12 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut praesentia sibi, aliis autem futura; et ideo ratio non procedit.

[52120] De veritate, q. 2 a. 12 ad 7 Ad septimum dicendum, quod circa hoc est diversa opinio. Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens: hoc est scitum a Deo; eo quod, quamvis sit praeteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium; sicut cum dicitur: hoc fuit futurum; istud praeteritum non est necessarium, quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in II enim de Gener. et Corruption. dicitur: *futurus quis incedere non incedet*. Sed hoc nihil est: quia cum dicitur: hoc est futurum, vel fuit futurum; designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem eius. Quamvis autem causae quae sunt ordinatae ad aliquem effectum possint impediri, ut effectus non consequatur ex eis, non tamen potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatae; unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum, nunquam tamen potest non fuisse futurum. Et ideo alii dicunt, quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti: scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens: quorum utrumque in praedicto antecedente includitur; sicut et hoc est contingens: Socrates est homo albus; vel: Socrates est animal et currit. Sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur, sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis; unde eadem ratio necessitatis et contingentiae est in utraque istarum:

ego cogito hominem esse animal; et: ego cogito Socratem currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Socratem currere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens praedictum sit necessarium. Et ideo alii concedunt simpliciter, quod sit necessarium; sed dicunt, quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens est causa proxima consequentis. Si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impedi per contingentiam causae proximae; sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris, quae est eius effectus, est contingens, quia causa eius proxima est variabilis, scilicet vis generativa plantae. Sed hoc etiam non videtur sufficiens, quia hoc non est propter naturam causae et causati quod ex antecedente necessario sequitur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium consequentis nullo modo potest stare cum antecedente; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens; unde hoc accidere est necesse in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota; et si hoc non inveniatur in conditionali, nullo modo erit vera; unde et haec conditionalis est falsa: si sol movetur, arbor florebit. Et ideo aliter dicendum est, quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur. Aliter enim est de his quae attribuuntur rei secundum se, aliter de his quae attribuuntur ei secundum quod est cognita. Illa enim quae attribuuntur ei secundum se, conveniunt ei secundum modum suum. Sed illa quae attribuuntur ei vel quae consequuntur ad ipsam in quantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis. Unde, si in antecedente significetur aliquid quod pertineat ad cognitionem, oportet quod consequens accipiatur secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitae; ut si dicam: si ego intelligo aliquid, illud est immateriale; non enim oportet ut quod intelligitur, sit immateriale, nisi secundum quod est intellectum: et similiter cum dico: si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in seipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in seipsa, sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens; et ideo magis esset dicendum: si Deus scit aliquid, hoc est; quam: hoc erit; unde idem est iudicium de ista: si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac: si ego video Socratem currere, Socrates currit: quorum utrumque est necessarium dum est.

[52121] De veritate, q. 2 a. 12 ad 9 Ad octavum dicendum, quod quamvis contingens, dum est futurum, non habeat esse, tamen ex quo est praesens, esse habet et veritatem; et sic divinae visioni substat, quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum alteri. Sed sic non est inconveniens quod ponatur, quod Deus scit aliquid esse futurum quod non erit; in quantum, scilicet, scit aliquas causas esse inclinatas ad aliquem effectum, qui non producet; sic enim nunc non loquimur de cognitione futuri, prout a Deo in suis causis videtur, sed prout cognoscitur in seipso; sic enim cognoscitur ut praesens.

[52122] De veritate, q. 2 a. 12 ad 10 Ad nonum dicendum, quod secundum quod est scitum a Deo est praesens, et ita est determinatum ad unam partem, quantumcumque dum est futurum sit ad utrumlibet.

[52123] De veritate, q. 2 a. 12 ad 11 Ad decimum dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly extra referatur ad id quo cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit; et de hoc supra dictum est.

[52124] De veritate, q. 2 a. 12 ad 12 Ad undecimum dicendum, quod duplex est cognitionis medium. Unum, quod est medium demonstrationis; et hoc oportet esse conclusioni proportionatum, ut eo posito, conclusio ponatur; et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognitae, et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen adaequatum alicui, etsi sit proprium singulorum, ut supra dictum est.

## Articulus 13

[52125] De veritate, q. 2 a. 13 tit. 1 Tertio decimo quaeritur utrum scientia Dei sit variabilis

[52126] De veritate, q. 2 a. 13 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52127] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 1 Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo, sunt variabilia. Ergo scientia eius est variabilis.

[52128] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 2 Praeterea, omnis scientia quae potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli; est enim de contingenti, quod potest non esse. Et si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

[52129] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 3 Praeterea, scientia nostra, quae est per receptionem a rebus, est per modum scientis. Ergo scientia Dei, quae est per hoc quod confert aliquid rebus, est per modum rei scitae. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia eius variabilis.

[52130] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 4 Praeterea, ablato uno relativorum aufertur et reliquum. Ergo et variato uno variatur et reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia eius est variabilis.

[52131] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 5 Praeterea, omnis scientia quae potest augeri vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui. Ergo potest variari. Probatio mediae. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, eius scientia variatur. Ergo sciens qui potest plura scire quam scit, vel pauciora, habet scientiam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat; scit enim aliqua esse vel fuisse, vel futura esse, quae facturus est; posset autem plura facere, quae nunquam est facturus; et ita posset plura scire quam sciat; et eadem ratione potest pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quae facturus est. Ergo eius scientia potest augeri et minui.

[52132] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 6 Sed dicebat, quod quamvis plura essent subiecta vel pauciora divinae scientiae, non tamen eius scientia variaretur.- Sed contra, sicut possibilis sunt subiecta potentiae divinae, ita scibilia sunt subiecta divinae scientiae. Sed si Deus posset plura facere quam potuerit, eius potentia auferetur; minueretur autem, si posset in pauciora. Ergo, eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, eius scientia auferetur.

[52133] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 7 Praeterea, Deus quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum esse nasciturum, sed esse iam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, et aliquid scivit quod nunc nescit; et sic eius scientia variatur.

[52134] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 8 Praeterea, sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur et modus sciendi. Sed si modus cognoscendi variaretur quo Deus scit, scientia eius esset variabilis. Ergo, eadem ratione, cum scibilia ab ipso varientur, eius scientia variabilis erit.

[52135] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 9 Praeterea, in Deo dicitur esse quaedam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed Deus potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; et sic videtur eius scientia variabilis.

[52136] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 10 Praeterea, sicut scientia Dei est ipse Deus, ita et potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicimus res mutabiliter in esse produci. Ergo, eadem ratione, a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento divinae perfectionis.

[52137] De veritate, q. 2 a. 13 arg. 11 Praeterea, omnis scientia quae transit de uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est huiusmodi, quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

[52138] De veritate, q. 2 a. 13 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Iacob, cap. I, 17: *apud quem non est transmutatio nec et cetera.*

[52139] De veritate, q. 2 a. 13 s. c. 2 Praeterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III de anima. Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo est invariabilis.

[52140] De veritate, q. 2 a. 13 s. c. 3 Praeterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile. Sed prima causa omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiatorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

[52141] De veritate, q. 2 a. 13 co. Responsio. Dicendum, quod, cum scientia sit media inter cognoscentem et cognitum, dupliciter potest accidere variatio in ipsa: uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte cogniti. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum eius, et modum ipsius: et secundum haec tria potest variatio in scientia accidere ex parte scientis. Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiae quando de novo acquiritur scientia alicuius quod prius nesciebatur vel amittitur scientia eius quod prius sciebatur. Et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum vel diminutio ipsius scientiae. Talis autem variatio in scientia divina accidere non potest, quia scientia divina, ut supra ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest aliquid esse praeter ens vel non ens, quia inter affirmationem et negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas: si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nescivit, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ipsius, cum scientia eius sit aequaliter entium et non entium, quantum ex parte eius est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius ex hoc aliqua variatio accidere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat; quantum est ex ipsa ratione voluntatis, aequaliter potest in utrumque oppositorum exire; ut scilicet, velit vel non velit facere aut non facere; sed tamen non potest esse ut simul dum vult non velit; nec in voluntate divina, quae immutabilis est, potest accidere ut prius voluerit aliquid et postea nolit illud idem secundum idem tempus, quia sic voluntas eius esset temporalis et non tota simul. Unde si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, ergo absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quae est ex suppositione, sic necesse est eum velle, si vult vel si voluit; et sic ex suppositione praedicta loquendo, non est possibile eum non velle scilicet si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solummodo sequeretur, quod eius voluntas esset mutabilis, si esset possibile non velle quod vult si prius voluisset. Et sic patet quod ex hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiae vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia eius vel in voluntate ipsius; hoc enim est eum posse plura scire quod posse scientiam suam per voluntatem determinare ad plura facienda. Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, qui exit de habitu in actum. Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest, quia ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas qualis est in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex

hoc quod modo considerat unum, et modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione, quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt, et ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud; quod etiam in Deo accidere non potest, quia cum discursus requirat duo inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videt, si illa duo uno intuitu videat; quod accidit in divina scientia, per hoc quod omnia per unam speciem videt. Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius et perfectius cognoscitur nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per probabile medium, et post scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quae est ei medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, est sua essentia, quae invariabilis est. Unde relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse ex parte cognoscentis. Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quae prius fuit vera; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est, in sua praesentialitate, prout est iam determinata ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si enim res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

[52142] De veritate, q. 2 a. 13 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio scientiae ad scitum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

[52143] De veritate, q. 2 a. 13 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse; tamen hoc modo divinae cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis, patet.

[52144] De veritate, q. 2 a. 13 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

[52145] De veritate, q. 2 a. 13 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud ad quod refertur divina scientia, secundum hoc quod substat scientiae divinae, est invariabile; unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quae variari potest per mutationem relationis praedictae.

[52146] De veritate, q. 2 a. 13 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur: Deus potest scire quod nescit; loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito; scilicet ex suppositione quod Deus non sciverit illud quod dicitur posse scire; et sic falsum est. Non enim potest utrumque horum esse simul, scilicet ut Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate; unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis patet. Quamvis autem hoc in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit, non tamen potest concedi in aliquo sensu Deus potest scire plura quam sciat; quia cum per hoc quod dicitur plura, importetur comparatio ad praeeexistens, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri vel minui.

[52147] De veritate, q. 2 a. 13 ad 6 Sextum concedimus.



[52148] De veritate, q. 2 a. 13 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus scit enuntiabilia, non componendo et dividendo, ut prius dictum est, et ideo, sicut cognoscit diversas res eodem modo, quando sunt et quando non sunt, ita cognoscit diversa enuntiabilia eodem modo quando sunt vera et quando sunt falsa, quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enuntiabile Socratem currere esse verum, quando verum est; et similiter hoc enuntiabile Socratem esse currendum, et sic de aliis; et ideo, quamvis non sit modo verum, Socratem currere, sed cucurrisse, nihilominus tamen Deus utrumque scit, quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum. Si autem sciret enuntiabile formando enuntiabile in seipso, tunc non sciret aliquod enuntiabile nisi quando est verum, sicut et in nobis accidit; et sic eius scientia variaretur.

[52149] De veritate, q. 2 a. 13 ad 8 Ad octavum dicendum, quod modus sciendi est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas faceret scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum.

[52150] De veritate, q. 2 a. 13 ad 9 Ad nonum patet responsio ex dictis.

[52151] De veritate, q. 2 a. 13 ad 10 Ad decimum dicendum, quod actus potentiae terminatur extra agentem ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter ab eo res cognoscuntur.

[52152] De veritate, q. 2 a. 13 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis Deus per essentiam suam alia cognoscat, non est ibi aliquis transitus, quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt. Et sic patet responsio ad omnia.

#### Articulus 14

[52153] De veritate, q. 2 a. 14 tit. 1 Decimoquarto quaeritur utrum scientia Dei sit causa rerum

[52154] De veritate, q. 2 a. 14 tit. 2 Et videtur quod non.

[52155] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 1 Origenes enim super epistolam ad Romanos ait: *non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat*. Ergo magis videtur quod res sint causa scientiae Dei quam e converso.

[52156] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 2 Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno. Si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab aeterno fuerint, quod est haereticum.

[52157] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 3 Praeterea, a causa necessaria sequitur effectus necessarius; unde et demonstrationes quae sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit aeterna. Ergo et res, quae sunt scitae a Deo, omnes essent necessariae; quod est absurdum.

[52158] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 4 Praeterea, si scientia Dei sit causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum suum in scientia

nostra, quia de rebus necessariis habemus necessariam scientiam. Si ergo scientia Dei esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis; quod est falsum.

[52159] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 5 Praeterea, causa prima vehementius influit in causatum quam secunda. Sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima. Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus, multo magis a scientia Dei sequetur necessitas in rebus; et sic idem quod prius.

[52160] De veritate, q. 2 a. 14 arg. 6 Praeterea, essentialiorem comparisonem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa, quam ad res ad quas comparatur ut effectus; quia causa imprimit in effectum, sed non e converso. Sed scientia nostra, quae comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc ut sit ipsa necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in rebus scitis; et ita non cognosceret contingentia; quod est contra praedicta.

[52161] De veritate, q. 2 a. 14 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit XV de Trinitate: *universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit*. Ergo scientia Dei est causa rerum.

[52162] De veritate, q. 2 a. 14 s. c. 2 Praeterea, scientia Dei est quaedam ars rerum creandarum, unde dicit Augustinus in VI de Trinit., quod verbum est ars plena rationum viventium. Sed ars est causa artificiatorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creatarum.

[52163] De veritate, q. 2 a. 14 s. c. 3 Praeterea, ad hoc facere videtur opinio Anaxagorae, quam commendat philosophus, qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet et distinguit.

[52164] De veritate, q. 2 a. 14 co. Responsio. Dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa; unde oportet quod in quibuscumque invenitur una natura, quod sit reducere in unum principium illius naturae; sicut omnia calida reducuntur in unum primum calidum, scilicet ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II Metaph. Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum convenientiam alicuius formae, oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causae scientiae in eo; quia res sunt temporales, et scientia Dei sit aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum neque est causa rerum, neque ab eis causata; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas naturales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum infundit mentibus Angelorum ad cognoscendum res. Sciendum tamen, quod scientia in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma in quantum est forma; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma in quantum huiusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in corporibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod aliquid est in sciente, non ex hoc quod sit aliquid a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quemdam ad volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem

voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa prima omnium, procedunt effectus mediantibus causis secundis; unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae; et ideo res scitae a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur.

[52165] De veritate, q. 2 a. 14 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa quae inducat necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicit, *quia futurum est, ideo scitur a Deo*, non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum.

[52166] De veritate, q. 2 a. 14 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quia res procedunt a scientia mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quando voluntas determinat.

[52167] De veritate, q. 2 a. 14 ad 3 Ad tertium dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causae proximae, quae etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum: non autem oportet quod sequatur necessitatem causae primae, quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens; sicut patet in effectibus qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum caelestium, mediantibus virtutibus inferioribus: sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus caeli sit semper eodem modo se habens.

[52168] De veritate, q. 2 a. 14 ad 4 Ad quartum dicendum, quod res est proxima causa scientiae nostrae, et ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa prima; unde non est simile. Vel dicendum, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitae causant scientiam; sed magis propter adaequationem veritatis ad res scitas, quae requiritur in scientia.

[52169] De veritate, q. 2 a. 14 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis causa prima vehementius influat quam secunda tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundae; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectum, quamvis causa prima deficere non possit: sed multo amplius si causa prima posset deficere, et effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utrisque defectus inducit defectum in effectum; et ideo quaecumque earum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem: non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria si prima sit contingens, inde est quod ad necessitatem causae secundae sequitur necessitas in effectum.

[52170] De veritate, q. 2 a. 14 ad 6 Ad sextum dicendum sicut dictum est ad quartum.

## Articulus 15

[52171] De veritate, q. 2 a. 15 tit. 1 Quinto decimo quaeritur utrum Deus sciat mala

[52172] De veritate, q. 2 a. 15 tit. 2 Et videtur quod non.

[52173] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 1 Omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Sed scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa eius, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

[52174] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 2 Praeterea, sicut dicitur in II Metaphys., unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum. Sed malum non est aliquod ens, ut Dionysius et Augustinus dicunt; ergo malum non est verum. Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

[52175] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 3 Praeterea, Commentator dicit in III de anima, quod intellectus qui semper est in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Ergo nullam privationem cognoscit. Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit. Ergo Deus non cognoscit malum.

[52176] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 4 Praeterea, quidquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentiae Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile: neque etiam est ei contrarium, quia ei nocere non potest: malum autem dicitur quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

[52177] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 5 Praeterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro de libero arbitrio, malum non est addiscibile: per disciplinam enim non nisi bona discuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

[52178] De veritate, q. 2 a. 15 arg. 6 Praeterea, qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus; ergo nescit mala.

[52179] De veritate, q. 2 a. 15 s. c. 1 Sed contra. Nullus potest ulcisci quae ignorat. Sed Deus est ultor malorum. Ergo cognoscit mala.

[52180] De veritate, q. 2 a. 15 s. c. 2 Praeterea, nullum bonum deest Deo. Sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiam de malis.

[52181] De veritate, q. 2 a. 15 co. Responsio. Dicendum, quod secundum philosophum in IV metaphysicorum, qui non intelligit aliquid unum, nihil intelligit. Per hoc autem aliquid est unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde oportet quod quicumque cognoscit aliquid quod sciat distinctionem eius ab aliis. Prima autem ratio distinctionis est in affirmatione et negatione: et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysicor., et alterum contrariorum semper est privatio, ut dicitur in eodem, et in I Physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio et eius contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque prout est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in rebus repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cuiuscumque, quod cognoscat quodlibet malum.

[52182] De veritate, q. 2 a. 15 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod propositio illa habet veritatem de scientia quae habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam

similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

[52183] De veritate, q. 2 a. 15 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV Metaphys.; unde et ex hoc ipso quod bono opponitur malum, habet rationem cognoscibilis et veri.

[52184] De veritate, q. 2 a. 15 ad 3 Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, quae in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur universali enti, sed enti particulari; unde ex hoc sequitur quod malum non cognosceret. Sed haec positio falsa est, ut ex praedictis patet; unde et hoc quod sequitur, scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris, privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam formae ab intellectu, quae non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium, quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per praesentiam formae in intellectu.

[52185] De veritate, q. 2 a. 15 ad 4 Ad quartum dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad illud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum; et sic malum non opponitur Deo. Unde Augustinus dicit in libro XII de civitate Dei, quod vitium opponitur Deo tamquam malum bono; sed naturae, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed etiam ut nocivum.

[52186] De veritate, q. 2 a. 15 ad 5 Ad quintum dicendum, quod malum in quantum est scitum, est bonum, quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed solum in quantum est scitum.

[52187] De veritate, q. 2 a. 15 ad 6 Ad sextum dicendum, quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

### Quaestio 3 Prooemium

[52188] De veritate, q. 3 pr. 1 Primo an sint ideae in Deo.

[52189] De veritate, q. 3 pr. 2 Secundo an sit ponere plures ideas.

[52190] De veritate, q. 3 pr. 3 Tertio an pertineant ad cognitionem speculativam.

[52191] De veritate, q. 3 pr. 4 Quarto an malum habeat ideam.

[52192] De veritate, q. 3 pr. 5 Quinto an materia prima habeat ideam.

[52193] De veritate, q. 3 pr. 6 Sexto an in Deo sit idea eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt.

[52194] De veritate, q. 3 pr. 7 Septimo an accidentia habeant ideam in Deo.

[52195] De veritate, q. 3 pr. 8 Octavo an singularia habeant ideam in Deo.

## Articulus 1

[52196] De veritate, q. 3 a. 1 tit. 1 Quaestio est de ideis. Et primo quaeritur utrum sit ponere ideas.-

[52197] De veritate, q. 3 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[52198] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 1 Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio quae habetur de re per essentiam eius, quam quae habetur per eius similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, quae ideae dicuntur, non sunt in Deo.

[52199] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quae est similitudo rerum, quam si cognosceret res per earum essentias.- Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unum rei cognitae, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creaturarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit eas per essentiam suam.

[52200] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 3 Sed dicebat, quod perfectio scientiae non consistit in unione medii cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem.- Sed contra, species rei quae est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo rei secundum naturam communem, et non secundum conditiones particulares; et tamen cognitio quae est per illam speciem, non est singularis, sed universalis. Ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam quam ad scientem.

[52201] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, propter hoc improbatur a philosopho opinio Platonis quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum materialium existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum, quia intellectus divinus est in summo immaterialitatis. Ergo etiam multo magis inconueniens est ponere ideas in intellectu divino.

[52202] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc quod ideae positae a Platone non possunt generare nec generari, et ita sunt inutiles. Sed ideae, si ponantur in mente divina, non generantur, quia omne generatum est compositum; similiter nec generant, quia, cum generata sint composita, et generantia sint similia generatis, oportet etiam generantia esse composita. Ergo inconueniens est ponere ideas etiam in mente divina.

[52203] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 6 Item, Dionysius dicit, in VII cap. de divinis nominibus, quod Deus noscit existentia ex non existentibus, et non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt in mente Dei.

[52204] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 7 Praeterea, omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creaturae ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse creaturarum exemplar; ergo, cum ideae sint formae exemplares, videtur quod non sint ideae rerum in Deo.

[52205] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 8 Praeterea, idea est regula cognoscendi et operandi. Sed illud quod non potest deficere in cognoscendo vel operando, ad neutrum regula indiget. Cum igitur Deus sit huiusmodi. Videtur quod non oporteat ponere ideas in eo.

[52206] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 9 Praeterea, sicut unum in quantitate facit aequalitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in V Metaphys. Sed propter diversitatem quae est inter Deum et creaturam, creatura nullo modo Deo potest esse aequalis, vel e converso; ergo nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam. Cum ergo idea nominet similitudinem rei, videtur quod rerum ideae non sint in Deo.

[52207] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 10 Praeterea, si ideae sunt in Deo, hoc non erit nisi ad producendum creaturas. Sed Anselmus dicit in Monolog.: *satis manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, similitudines rerum non esse, sed veram et simplicem essentiam*. Ergo videtur quod ideae, quae dicuntur rerum similitudines, in Deo non sunt.

[52208] De veritate, q. 3 a. 1 arg. 11 Praeterea, Deus eodem modo cognoscit se et alia; alias sua scientia multiplex et divisibilis esset. Sed Deus seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

[52209] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Augustinus dicit in libro de civitate Dei: *qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat filium esse*. Ergo, et cetera.

[52210] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignoret quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans hoc quod agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quae ideae dicuntur.

[52211] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 3 Praeterea, sicut dicitur in II physicorum, tres causae incidunt in unam: scilicet efficiens, finalis et formalis. Sed Deus est causa efficiens et finalis rerum. Ergo etiam est causa formalis exemplaris; non enim potest esse forma quae sit pars rei, et sic idem quod prius.

[52212] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 4 Praeterea, effectus particularis non producitur a causa universali, nisi causa universalis sit propria vel appropriata. Sed omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa universalis omnium. Ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria uniuscuiusque, vel appropriata. Sed hoc non potest esse nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. Ergo oportet in eo rationes rerum, id est ideas, existere.

[52213] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 5 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de ordine: *piget me dixisse, duos esse mundos: scilicet sensibilem, et intelligibilem, non quin hoc verum sit; sed quia hoc dixi tamquam ex me, cum tamen a philosophis dictum fuerit; et quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra Scriptura*. Sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. Ergo verum est ponere ideas.

[52214] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 6 Praeterea, Boetius dicit in III de consolatione loquens ad Deum: *tu cuncta superno ducis ab exemplo, mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse*. Ergo mundi, et omnium quae in eo sunt, est exemplar in Deo; et sic idem quod prius.

[52215] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 7 Praeterea, Ioann. I, 3, dicitur: *quod factum est, in ipso vita erat*; hoc, quia, ut Augustinus dicit, omnes creaturae sunt in mente divina, sicut arca in mente artificis. Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideae sunt in Deo.

[52216] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 8 Praeterea, speculum non ducit in cognitionem aliquorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creatorum, quia eo pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

[52217] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 9 Praeterea, Augustinus dicit in VI de Trinitate, quod filius est ars patris plena omnium rationum viventium. Sed rationes illae nihil aliud sunt quam ideae. Ergo, ideae sunt in Deo.

[52218] De veritate, q. 3 a. 1 s. c. 10 Praeterea, secundum Augustinum, duplex est modus cognoscendi res; scilicet per essentiam, et per similitudinem. Sed Deus non cognoscit res per earum essentiam, quia sic cognoscuntur solum illa quae sunt in cognoscente per sui essentiam. Ergo, cum scientiam de rebus habeat, ut ex praedictis, patet, relinquatur quod sciat res per earum similitudines; et sic idem quod prius.

[52219] De veritate, q. 3 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. LXXXIII Quaestion., ideas Latine possumus vel formas, vel species dicere, ut verbum ex verbo transferre videamur. Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficient, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, et figura statuae est forma cupri; et quamvis forma, quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea; quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo cuius est forma. Tertio modo dicitur forma alicuius ad quam aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cuius imitationem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur. Sed sciendum, quod aliquid potest imitari aliquam formam dupliciter. Uno modo ex intentione agentis; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cuius figura depingitur: aliquando vero talis praedicta imitatio per accidens praeter intentionem, et a casu fit; sicut frequenter pictores a casu faciunt imaginem alicuius, de quo non intendunt. Quod autem aliquam formam imitatur a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly ad videtur importare ordinem ad finem; unde, cum forma exemplaris, vel idea, sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, et non per accidens. Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente; sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a proiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae. Non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem, sive illa forma sit in agente, sive extra agentem. Dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar vel ideam artificiatum; et similiter etiam formam quae est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit. Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem. Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. Sed haec opinio a philosophis reprobatur; quia quae sunt a casu, non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus:



naturae autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae, et non per arbitrium voluntatis, non possunt ponere ideas: quia ea quae ex necessitate naturae agunt, non praedeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest; quia omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab alio superiore; et sic erit aliqua causa eo superior: quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam entium. Et ideo Plato refugiens Epicuri opinionem, qui ponebat omnia casu accidere, et Empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturae, posuit ideas esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet propter praedefinitionem operum agendorum, innuit Dionysius in V cap. de divinis nominibus, dicens: *exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificas, et singulariter praeexistentes: quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas: secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit.* Sed quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

[52220] De veritate, q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Quod ergo dicitur quod perfectior est cognitio quae est per essentiam, quam per similitudinem, est intelligendum ex parte cogniti. Illud enim quod per seipsum est cognoscibile, est per se magis notum quam illud quod non est cognoscibile ex seipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem. Et hoc non est inconveniens ponere quod res creatae sint minus cognoscibiles quam essentia divina, quae per seipsam cognoscibilis est.

[52221] De veritate, q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ad speciem quae est medium cognoscendi duo requiruntur: scilicet repraesentatio rei cognitae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente. Unde per speciem quae est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in sensu, quia est immaterialior. Et similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quae est in mente divina, quam per ipsam eius essentiam cognosci posset; etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

[52222] De veritate, q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in cognitione duo est considerare: scilicet ipsam naturam cognitionis; et haec sequitur speciem secundum comparisonem quam habet ad intellectum in quo est; et determinatio cognitionis ad cognitum, et haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitae per modum repraesentationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est natura cognoscentis in quantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

[52223] De veritate, q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex seipsis immateriales sint; non est autem inconveniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sint; unde in intellectu nostro formae rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina.

[52224] De veritate, q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ideae existentes in mente divina non sunt generatae, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo; sed sunt creativae et productivae rerum; unde dicit Augustinus in Lib. LXXXIII quaestionum: *cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen informari dicitur omne quod oriri et interire potest.* Nec oportet agens primum in

compositione esse simile generato; oportet autem hoc de agente proximo; et sic ponebat Plato ideas esse generationis principium scilicet proximum; et ideo contra ipsum procedit ratio praedicta.

[52225] De veritate, q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod intentio Dionysii est dicere quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod divisim res per ideam cognoscat; unde alia translatio loco huius dicit: *neque per visionem singulis se immittit*. Unde per hoc non excluditur omnino ideas esse.

[52226] De veritate, q. 3 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum, tamen potest esse proportionalitas; quod in praecedenti quaestione frequenter expositum est.

[52227] De veritate, q. 3 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quae sit aliud quam suum esse; ita quia non potest deficere in cognoscendo vel operando, non indiget alia regula a seipso: sed propter hoc deficere non potest, quia ipse est sui ipsius regula; sicut propter hoc non potest non esse, quia sua essentia est suum esse.

[52228] De veritate, q. 3 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensiva, ut secundum eam aequalitas attendi possit; sed est ibi quantitas per modum intensivae quantitatis; sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam. Intensio autem alicuius formae respicit modum habendi formam illam. Quamvis autem aliquo modo illud quod est Dei ad creaturas derivetur; nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus: et ideo quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem.

[52229] De veritate, q. 3 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, ut patet inspicienti verba eius, quod in verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formae sunt sumptae a verbo; et ideo dicit quod verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes verbi. Unde per hoc non removetur idea; cum idea sit forma quam aliquid imitatur.

[52230] De veritate, q. 3 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se et alia, si accipiatur modus cognitionis ex parte cognoscentis; non autem si accipiatur ex parte rei cognitae, quia creatura quae a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum medio quo Deus cognoscit sed ipse est idem re cum eo; unde nulla multiplicitas in eius essentia sequitur.

## Articulus 2

[52231] De veritate, q. 3 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum sit ponere plures ideas

[52232] De veritate, q. 3 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[52233] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 1 Quia ea quae essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vere in eo quam illa quae dicuntur in ipso personaliter. Sed pluralitas proprietatum personalium inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. Cum ergo ideae sint essentialiter, quia sunt communes tribus personis, si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres personae in ipso, sed infinitae.

[52234] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 2 Sed dicebat, quod ideae non sunt essentialia, quia sunt ipsa essentia.- Sed contra, bonitas sapientia et potentia Dei sunt eius essentia, et tamen dicuntur essentialia attributa. Ergo et ideae, quamvis sint ipsa essentia, possunt essentialia dici.

[52235] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, quicquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum; ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet, in summo. Sed unitas est huiusmodi, quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de causis. Ergo in Deo est summa unitas; ergo non solum est unus re, sed ratione; quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero istorum tantum; et sic non sunt in eo plures rationes, sive ideae.

[52236] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, philosophus dicit in V Metaphys.: *quod omnino est unum, quod non potest separari neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione; et maxime in substantia*. Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens, non potest separari ratione; et ita idem quod prius.

[52237] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 5 Praeterea, si plures ideae, sequitur eas esse inaequales; quia una idea continebit esse tantum, alia autem esse et vivere, alia vero insuper intelligere, secundum quod res cuius est idea, in pluribus assimilatur Deo. Cum ergo inconueniens sit in Deo aliquam inaequalitatem ponere, videtur quod non possint esse in eo plures ideae.

[52238] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 6 Praeterea, in causis materialibus est status ad unam primam materiam, et similiter in efficientibus et finalibus. Ergo et in formalibus est status ad unam primam formam. Sed est status ad ideas, quia ut dicit Augustinus in libro LXXXIII quaestionum, ideae sunt principales formae vel rationes rerum. Ergo in Deo non est nisi una tantum idea.

[52239] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 7 Sed dicebat, quod quamvis sit una prima forma, tamen ideae dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius.- Sed contra, non potest dici quod ideae multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt, qui est unus; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in causa prima, quia in ea sunt unum, ut Dionysius dicit; nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt, quia sic res ideatae sunt temporales, ideae vero aeternae sunt. Ergo nullo modo per respectum formae primae possunt ideae dici plures.

[52240] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 8 Praeterea, nulla relatio quae est inter Deum et creaturam, est in Deo, sed in creatura tantum. Sed idea vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam. Ergo ista relatio non est in Deo, sed in creatura. Cum ergo idea sit in Deo, per huiusmodi respectus ideae multiplicari non possunt.

[52241] De veritate, q. 3 a. 2 arg. 9 Praeterea, intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, et transiens de uno in aliud. Sed haec a divino intellectu sunt procul. Cum ergo ideae sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, videtur quod non sint plures ideae in Deo.

[52242] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Idem secundum idem non est natum facere nisi idem. Sed Deus facit multa et diversa. Ergo non secundum eandem rationem, sed secundum plures, res causat. Sed rationes quibus res producuntur a Deo, sunt ideae. Ergo plures ideae sunt in Deo.

[52243] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum: *restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimari*. Singula igitur propriis sunt creata rationibus; ergo sunt plures ideae.

[52244] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 3 Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Nebridium, quod sicut inconueniens est dicere quod eadem sit ratio anguli et quadrati, ita inconueniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis et huius hominis. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales in Deo.

[52245] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 4 Praeterea, Hebr. XI, 3 dicitur: *fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales. Ergo sunt plures.

[52246] De veritate, q. 3 a. 2 s. c. 5 Praeterea, ideae a sanctis significantur nomine artis et mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis. Sed ars pluralitatem quamdam importat; est enim collectio praeceptorum ad unum finem tendentium; et similiter etiam mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum. Ergo oportet ponere plures ideas in Deo.

[52247] De veritate, q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate naturae, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturae in universali; sed creaturarum distinctio facta est per causas secundas. Dicunt enim, quod Deus primo condidit unam intelligentiam, quae produxit tria: scilicet animam, et orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio. Et secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum creaturae toti communis; sed propriae ideae singulorum essent in causis secundis, sicut etiam Dionysius narrat in V cap. de divinis nominibus, quod quidam Clemens philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest: quia si intentio alicuius agentis feratur ad aliquid unum tantum, praeter intentionem eius erit, et quasi casuale, quidquid sequatur, quod accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum, praeter intentionem eius esset quod esset magnum vel parvum. Cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo; unde si intentio agentis est ad aliquod commune tantum, praeter intentionem eius esset quod qualitercumque determinaretur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet generare solum animal, praeter intentionem naturae esset quod generatum sit homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturae casualiter accidit. Inconueniens autem est dicere quod sit per accidens per comparisonem ad causam primam; et sit per se per comparisonem ad causas secundas: quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicuius ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in libro de causis; unde impossibile est quod sit per accidens respectu causae primae, et per se respectu secundae. Potest autem accidere e converso, sicut videmus quod ea quae sunt casualiter quoad nos, sunt Deo praecognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes, et propter hoc necesse est ponere in eo plures ideas. Modus autem pluralitatis hinc accipi potest. Forma enim in intellectu dupliciter esse potest. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen est forma praedicta secundum quo intelligitur: quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus,

sed in quantum intellectum. In his autem quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque quidem id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operativus praeconcipiens formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatae, prout est illius rei imitatae: quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non acciperet formam rei imitatae absolute ut ideam vel exemplar rei operandae; sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur. Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut est essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur ipsam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportionibus, necesse est plures esse ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.

[52248] De veritate, q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod proprietates personales ideo inducunt distinctionem personarum in divinis, quia ad invicem opponuntur oppositione relationis; unde proprietates non oppositae non distinguunt personas, ut communis spiratio, et paternitas. Ideae autem, nec alia essentialia attributa, non habent ad invicem aliquam oppositionem; et ideo non est simile.

[52249] De veritate, q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est simile de ideis et essentialibus attributis. Attributa enim essentialia nihil habent de principali intellectu suo praeter essentiam creatoris; unde etiam non plurificantur, quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem facit bonos, secundum sapientiam sapientes. Sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud praeter essentiam, scilicet ipsam proportionem creaturae ad essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideae, ratione cuius dicuntur plures ideae: nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinent, nihil prohibet ideas essentialia dici.

[52250] De veritate, q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei, sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiae et accidentis; et similiter homo et animal ratione differunt; et haec differentia reducitur ad diversitatem formae et materiae, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma; unde talis differentia secundum rationem repugnat maxime unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad veritatem rei, quae est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo; unde hoc non repugnat maximae unitati, vel simplicitati.

[52251] De veritate, q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophus appellat ibi rationem definitionem; in Deo autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam divinam comprehendit; et ideo non est ad propositum.

[52252] De veritate, q. 3 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod forma quae est in intellectu, habet respectum duplicem: unum ad rem cuius est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicuius tantum: non enim materialium est forma materialis, nec sensibilem sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum eius in quo est; unde ex hoc quod rerum ideatarum quaedam aliis perfectius essentiam divinam imitantur, non sequitur quod ideae sint inaequales, sed inaequalium.

[52253] De veritate, q. 3 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa divina essentia secundum se considerata; ex cuius consideratione intellectus divinus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

[52254] De veritate, q. 3 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ideae plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes; nec tamen oportet quod, si res sunt temporales, quod illi respectus sint temporales, quia actio intellectus, etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus praeterita. Actionem autem relatio consequitur, ut in V Metaphysic. dicitur; unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt aeterni.

[52255] De veritate, q. 3 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod relatio quae est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum nostrum; et similiter potest esse in eo secundum intellectum suum, prout scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

[52256] De veritate, q. 3 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod idea non habet rationem eius quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem eius quo primo aliquid intelligitur; sicut unitas actionis sequitur unitatem formae agentis, quae est principium ipsius; unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per unam suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed unus.

### Articulus 3

[52257] De veritate, q. 3 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum ideae pertineant ad cognitionem speculativam, vel practicam tantum

[52258] De veritate, q. 3 a. 3 tit. 2 Et videtur quod tantum ad practicam.

[52259] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus in l. LXXXIII quaestionum, ideae sunt formae rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur aut interit. Sed secundum speculativam cognitionem nihil formatur. Ergo speculativa cognitio non habet ideam.

[52260] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 2 Sed dicebat, quod ideae non solum habent respectum ad id quod oritur aut interit, sed ad id quod oriri vel interire potest, ut ibidem Augustinus dicit; et sic idea se habet ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, tamen esse possunt, de quibus Deus speculativam cognitionem habet.- Sed contra, practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendat; et sic dicitur practica esse pars medicinae. Sed Deus scit modum operandi ea quae potest facere, quamvis facere non proponat. Ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem; et sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet.

[52261] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, idea nihil est aliud quam exemplaris forma. Sed forma exemplaris non potest dici nisi in practica cognitione, quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliud. Ergo ideae solum practicam cognitionem respiciunt.

[52262] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum philosophum, practicus intellectus est eorum quorum principia sunt in nobis. Sed ideae in intellectu divino existentes sunt ideatorum principia. Ergo ad practicum intellectum pertinent.

[52263] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 5 Praeterea, omnes formae intellectus vel sunt a rebus, vel sunt ad res: quae autem sunt ad res, sunt practici intellectus; quae vero a rebus, speculativi. Sed nullae formae intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res; et sic sunt practici intellectus.

[52264] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 6 Praeterea, si est alia idea intellectus practici, et alia speculativi in Deo, diversitas ista non potest esse per aliquid absolutum, quia omne huiusmodi est unum tantum in Deo; nec per respectum identitatis, ut cum dicimus idem eidem idem, quia talis respectus nullam pluralitatem inducit; nec per respectum diversitatis, quia causa non plurificatur, quamvis effectus sint plures. Ergo nullo modo potest distingui alia idea speculativae cognitionis ab idea practicae cognitionis.

[52265] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 7 Sed dicebat, quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculativa cognoscendi.- Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo ex hoc idea speculativa a practica non distinguitur.

[52266] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 8 Praeterea, cognitio speculativa nihil aliud videtur esse in Deo quam simplex ipsius notitia. Sed simplex notitia nihil praeter notitiam aliud habere potest. Ergo, cum idea addat respectum ad res, videtur quod non pertineat ad speculativam cognitionem, sed ad practicum tantum.

[52267] De veritate, q. 3 a. 3 arg. 9 Praeterea, finis practici est bonum. Sed respectus ideae non potest determinari nisi ad bonum, quia mala praeter intentionem accidunt. Ergo idea solum practicum intellectum respicit.

[52268] De veritate, q. 3 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Cognitio practica non extendit se nisi ad facienda. Sed Deus per ideas non solum scit facienda, sed praesentia et facta. Ergo ideae non se extendunt solum ad practicum cognitionem.

[52269] De veritate, q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Deus perfectius cognoscit creaturas quam artifex artificata. Sed artifex creatus, per formas quibus operatur, habet speculativam cognitionem de operatis; ergo multo fortius Deus.

[52270] De veritate, q. 3 a. 3 s. c. 3 Praeterea, cognitio speculativa est quae considerat principia et causas rerum, et passiones earumdem. Sed Deus per ideas cognoscit omnia quae in rebus cognosci possunt. Ergo ideae in Deo pertinent non ad practicum solum, sed speculativam cognitionem.

[52271] De veritate, q. 3 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut dicitur in III de anima, intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ut dicitur in II Metaphys. Aliqua ergo cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque enim ad opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit; et tunc est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est pure speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per

scientiam cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producit. Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando ergo consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones eius, et genus et differentias, et alia huiusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando considerantur in ipsa omnia quae ad eius esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim eius est causativa rerum. Quaedam ergo cognoscit ordinando ea proposito suae voluntatis ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu. Quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in praecedenti quaestione, dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. Et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes etiam intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles. Scit etiam et quaedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus. Nunc ergo videndum, secundum quem modum praedictorum, idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut Augustinus dicit, secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; sed si rem attendamus, idea est rei ratio, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primus. Hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur; sive talis formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. Sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non se extendit nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam practicam quam speculativam.

[52272] De veritate, q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus formationem ideae refert non tantum ad ea quae fiunt, sed etiam ad ea quae fieri possunt; de quibus, si nunquam fiant, est cognitio aliquo modo speculativa, ut ex dictis, patet.

[52273] De veritate, q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione illa quae est practica virtute, non actu; quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum.

[52274] De veritate, q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod exemplar, quamvis importet respectum ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem causae; et ideo, proprie loquendo, ad cognitionem pertinet quae est practica habitu vel virtute; non autem solum ad illam quae est actu practica: quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri, etsi nunquam fiat; et similiter est de ideis.



[52275] De veritate, q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quocumque modo, sed in quantum sunt per nos operabilia. Unde et de eis quorum causae sunt in nobis, habere possumus speculativam scientiam, ut ex dictis, patet.

[52276] De veritate, q. 3 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non etiam oportet ut omnes formae quae sunt intellectus speculativi, sint acceptae a rebus.

[52277] De veritate, q. 3 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duae ideae; sed quia secundum rationem intelligendi, practica addit super speculativam ordinem ad actum; sicut homo addit super animal rationale; nec homo tamen et animal sunt duae res.

[52278] De veritate, q. 3 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem esse principia essendi et cognoscendi, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi; non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul.

[52279] De veritate, q. 3 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiae; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentielles eius, sed commixtionem extranei.

[52280] De veritate, q. 3 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod verum et bonum se invicem circumincedunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum omne est verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum: sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis. Et sic patet quod non sequitur ideas vel similitudines aut rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

[52281] De veritate, q. 3 a. 3 ad s. c. 1 Ad primum vero quod contra obiicitur, dicendum quod apud Deum non currunt tempora neque decurrunt, quia ipse sua aeternitate, quae totum est simul, totum tempus includit; et sic eodem modo cognoscit praesentia, praeterita et futura; et hoc est quod dicitur Eccli., XXIII, 29: *domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia; sic et post perfectum cognoscit omnia*. Et sic non oportet quod idea proprie accepta limites practicae cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam praeterita cognoscuntur.

[52282] De veritate, q. 3 a. 3 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod illa cognitio quam artifex creatus habet per formas operativas de suo artificio, si cognoscit ipsum ut est producibile in esse, quamvis operari non intendat, non est usquequaque speculativa cognitio, sed habitualiter practica; cognitio autem artificis qua cognoscit artificiata non ut sunt productibilia ab ipso, quae est pure speculativa, non habet ideas respondententes sibi, sed forte rationes vel similitudines.

[52283] De veritate, q. 3 a. 3 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod est commune practicae et speculativae scientiae quod sit per principia et causas; unde ex hac ratione non potest probari de aliqua scientia neque quod sit speculativa, neque quod sit practica.

#### Articulus 4

[52284] De veritate, q. 3 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum malum habeat ideam in Deo

[52285] De veritate, q. 3 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52286] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 1 Deus enim habet scientiam simplicis notitiae de malis. Sed idea aliquo modo respondet scientiae simplicis notitiae, secundum quod large sumitur pro similitudine vel ratione. Ergo malum habet ideam in Deo.

[52287] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 2 Praeterea, malum nihil prohibet esse in bono quod non est ei oppositum. Sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo nigri albo, quia species contrariorum in anima non sunt contrariae. Ergo nihil prohibet, in Deo, quamvis sit summum bonum, ponere ideam vel similitudinem mali.

[52288] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 3 Praeterea, ubicumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo. Sed ex hoc ipso quod aliquid est privatio entis, suscipit entis praedicationem; unde dicitur in IV metaphysicorum, quod negationes et privationes dicuntur entia. Ergo ex hoc ipso quod malum est privatio boni, habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

[52289] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 4 Praeterea, omne illud quod per seipsum cognoscitur, habet ideam in Deo. Sed falsum per seipsum cognoscitur, sicut et verum; sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. Ergo falsum habet ideam in Deo. Falsum autem est quoddam malum, sicut et verum est intellectus bonum, ut dicitur in VI Ethicorum. Ergo malum habet ideam in Deo.

[52290] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 5 Praeterea, quidquid habet naturam aliquam, habet ideam in Deo. Sed vitium, cum sit virtuti contrarium, ponit aliquam naturam in genere qualitatis. Ergo habet ideam in Deo. Sed ex hoc ipso quod est vitium, est malum. Ergo malum habet ideam in Deo.

[52291] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 6 Praeterea, si malum non habet ideam, non est hoc nisi quia malum non est ens. Sed formae cognitivae possunt esse de non entibus; nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut Chimaeram. Ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

[52292] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 7 Praeterea, inter res signatas non habere signum est esse signatum, ut patet in ovibus quae signantur. Sed idea est quoddam signum ideati. Ergo ex hoc ipso quod, rebus bonis habentibus ideam in Deo, malum non habet, debet dici ipsum esse ideatum vel formatum.

[52293] De veritate, q. 3 a. 4 arg. 8 Praeterea, quidquid est a Deo, habet ideam in eo. Sed malum est a Deo, poenae scilicet. Ergo habet ideam in ipso.

[52294] De veritate, q. 3 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Omne ideatum habet esse terminatum per ideam. Sed malum non habet esse terminatum, cum non habeat esse, sed privatio sit entis. Ergo malum non habet ideam in Deo.

[52295] De veritate, q. 3 a. 4 s. c. 2 Praeterea, secundum Dionysium, idea vel exemplar est praedefinitio divinae voluntatis. Sed voluntas Dei non habet se nisi ad bona. Ergo malum non habet ideam in Deo.

[52296] De veritate, q. 3 a. 4 s. c. 3 Praeterea, malum est privatio speciei, modi et ordinis, secundum Augustinum. Sed ipsas ideas Plato species appellavit. Ergo malum non potest habere ideam.

[52297] De veritate, q. 3 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, importat formam, quae est principium formationis alicuius rei. Unde, cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea. Sed nec etiam si accipiatur communiter pro ratione vel similitudine; quia, secundum Augustinum, malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest esse quod malum similitudinem aliquam in Deo habeat, cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.

[52298] De veritate, q. 3 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod scientia simplicis notitiae non solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: et respectu horum ponitur idea in scientia simplicis notitiae, non autem respectu malorum.

[52299] De veritate, q. 3 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum; sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo eius accipi possit.

[52300] De veritate, q. 3 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid communiter praedicatur de ente et non ente, est rationis tantum, quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis: talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua nunc loquimur.

[52301] De veritate, q. 3 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc principium: nullum totum est maius sua parte, esse falsum, quoddam verum est; unde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum. Falsitas tamen eius principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis, sicut caecitas per privationem visus.

[52302] De veritate, q. 3 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut actiones malae quantum ad id quod habent de entitate, bonae sunt, et a Deo sunt, ita est etiam et de habitibus qui sunt earum principia vel effectus; unde ex hoc quod sunt mala, non ponunt aliquam naturam, sed solum privationem.

[52303] De veritate, q. 3 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione eius, sicut caecitas dicitur non ens; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione; et huiusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in eius definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia, et eorum formas concipere.

[52304] De veritate, q. 3 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem

ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideae respondeat ei pro idea, quia in Deo privatio esse non potest.

[52305] De veritate, q. 3 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod poenae malum exit a Deo sub ratione ordinis iustitiae; et sic bonum est, et ideam habet in Deo.

## Articulus 5

[52306] De veritate, q. 3 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum materia prima habeat ideam in Deo

[52307] De veritate, q. 3 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[52308] De veritate, q. 3 a. 5 arg. 1 Idea enim, secundum Augustinum, forma est. Sed materia prima nullam habet formam. Ergo idea in Deo nulla ei respondet.

[52309] De veritate, q. 3 a. 5 arg. 2 Praeterea, materia non est ens nisi in potentia. Si ergo idea debet ideato respondere si habet ideam, oportet quod eius idea sit in potentia tantum. Sed in Deum potentialitas non cadit. Ergo materia prima non habet ideam in ipso.

[52310] De veritate, q. 3 a. 5 arg. 3 Praeterea, ideae sunt in Deo eorum quae sunt vel esse possunt. Sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest. Ergo non habet ideam in Deo.

[52311] De veritate, q. 3 a. 5 arg. 4 Praeterea, idea est ut secundum ipsam aliquid formatur. Sed materia prima nunquam potest formari, ita ut forma sit de essentia eius. Ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo; quod est absurdum.

[52312] De veritate, q. 3 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso. Materia est huiusmodi. Ergo habet ideam in Deo.

[52313] De veritate, q. 3 a. 5 s. c. 2 Praeterea, omnis essentia derivatur ab essentia divina. Ergo quidquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo. Sed materia prima est huiusmodi. Ergo, et cetera.

[52314] De veritate, q. 3 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod Plato, qui invenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiae primae aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum; materia autem prima non erat causatum ideae, sed erat ei concausa. Posuit enim duo principia ex parte materiae, scilicet magnum et parvum; sed unum ex parte formae, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam esse causatam a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima habeat per se ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, neque formae tantum; sed toti composito respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse.

[52315] De veritate, q. 3 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae: quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

[52316] De veritate, q. 3 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ideam et ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem tantum; unde et rerum compositarum est simplex idea; et similiter existentis in potentia est idealis similitudo actu.

[52317] De veritate, q. 3 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari; et sic potest habere per se similitudinem.

[52318] De veritate, q. 3 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu vel virtute, quae est rei prout est in esse producibilis; et talis idea materiae primae non convenit.

[52319] De veritate, q. 3 a. 5 ad s. c. 1 Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito; et sic ei idea, proprie loquendo, respondet.

[52320] De veritate, q. 3 a. 5 ad s. c. 2 Et similiter dicendum ad secundum, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius.

## Articulus 6

[52321] De veritate, q. 3 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum in Deo sit idea eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt

[52322] De veritate, q. 3 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[52323] De veritate, q. 3 a. 6 arg. 1 Quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nullo modo habet esse terminatum. Ergo nec ideam.

[52324] De veritate, q. 3 a. 6 arg. 2 Sed dicebat, quod quamvis non habeat esse terminatum in se, habet tamen esse terminatum in Deo. Sed contra, ex hoc est aliquid terminatum quod unum ab alio distinguitur. Sed omnia, prout sunt in Deo, sunt unum, et ab invicem indistincta. Ergo nec etiam in Deo habet esse terminatum.

[52325] De veritate, q. 3 a. 6 arg. 3 Praeterea, Dionysius dicit, quod exemplaria sunt divinae et bonae voluntates, quae sunt praedeterminativae et effectivae rerum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nunquam fuit praedeterminatum a divina voluntate. Ergo non habet ideam vel exemplar in Deo.

[52326] De veritate, q. 3 a. 6 arg. 4 Praeterea, idea ordinatur ad rei productionem. Si ergo sit idea eius quod nunquam in esse producitur, videtur quod sit frustra; quod est absurdum; ergo et cetera.

[52327] De veritate, q. 3 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Deus habet cognitionem de rebus per ideas. Sed ipse cognoscit ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut dictum est supra in quaestione de scientia Dei. Ergo est in eo idea etiam eorum quae nec sunt, nec fuerunt, nec erunt.

[52328] De veritate, q. 3 a. 6 s. c. 2 Praeterea, causa non dependet ab effectu. Sed idea est causa essendi rem. Ergo non dependet ab esse rei aliquo modo: potest igitur esse etiam de his quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

[52329] De veritate, q. 3 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. Unde, cum Deus de his quae facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquatur quod idea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit; non tamen eodem modo sicut est eorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt; quia ad ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda, determinatur ex proposito divinae voluntatis, non autem ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas.

[52330] De veritate, q. 3 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis quod nec est, nec fuit, nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione.

[52331] De veritate, q. 3 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliud est esse in Deo, et aliud in cognitione Dei: malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in Dei scientia quod a Deo cognoscitur; et quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in praecedenti quaestione dictum est, ideo in eius scientia res distinctae sunt, quamvis in ipso sint unum.

[52332] De veritate, q. 3 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus nunquam voluerit producere huiusmodi res in esse quarum ideas habet, tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi; unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas praedefiniens et efficiens, sed definitiva et effectiva.

[52333] De veritate, q. 3 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ideae illae non sunt ordinatae a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

## Articulus 7

[52334] De veritate, q. 3 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum accidentia habeant ideam in Deo

[52335] De veritate, q. 3 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[52336] De veritate, q. 3 a. 7 arg. 1 Quia idea non est nisi ad cognoscendum et ad causandum res. Sed accidens cognoscitur per substantiam, et ex eius principiis causatur. Ergo non oportet quod in Deo ideam habeat.

[52337] De veritate, q. 3 a. 7 arg. 2 Sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione quia est, non autem cognitione quid est.- Sed contra, quod quid est significat definitio rei, et maxime ratione generis. Sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur VII Metaphysicor., et subiectum, ita quod subiectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, ut cum dicitur: simum est nasus curvus. Ergo etiam quantum ad cognitionem quid est accidens per substantiam cognoscitur.

[52338] De veritate, q. 3 a. 7 arg. 3 Praeterea, omne quod habet ideam, est participativum ipsius. Sed accidentia nihil participant; cum participare sit tantum substantiarum, quae aliquid recipere possunt; ergo non habent ideam.

[52339] De veritate, q. 3 a. 7 arg. 4 Praeterea, in illis quae dicuntur per prius et posterius, non est accipere ideam communem, sicut in numeris et figuris, secundum opinionem Platonis, ut patet in III Metaphys. et in I Ethic.; et hoc ideo quia primum est quasi idea secundi. Sed ens dicitur de substantia et accidente per prius et posterius. Ergo accidens non habet ideam sed substantia est ei loco ideae.

[52340] De veritate, q. 3 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso. Sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentium. Ergo accidentia habent ideam in Deo.

[52341] De veritate, q. 3 a. 7 s. c. 2 Praeterea, omne quod est in aliquo genere, oportet reduci in primum illius generis, sicut omne calidum ad calidum ignis. Sed ideae sunt principales formae, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum. Ergo, cum accidentia sint formae quaedam, videtur quod habeant ideas in Deo.

[52342] De veritate, q. 3 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per philosophum in I Metaphys. Cuius ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum; unde illud cui inveniebat proximam causam praeter ideam, non ponebat habere ideam; et inde est quod ponebat, in his quae dicuntur per prius et posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi. Et hanc etiam opinionem tangit Dionysius, in V cap. de divinis nominibus, imponens eam cuidam Clementi philosopho, qui dicebat, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria; et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex eius praedefinitione proveniant: ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum in eo ideas ponimus et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode. Quaedam enim sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, quae secundum esse nunquam a suis subiectis separantur. Et huiusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subiecto. Unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis in quantum huiusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una idea; sicut aedificator unam formam habet de domo et omnibus quae domui accidunt in quantum huiusmodi, per quam, domum cum omnibus talibus suis accidentibus simul in esse producit, cuiusmodi accidens est quadratura ipsius, et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent. Et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua producitur subiectum; sicut non ex hoc ipso quod homo fit homo sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem. Et talium accidentium est idea in Deo distincta ab idea subiecti, sicut etiam artifex concipit formam picturae domus praeter formam domus. Sed si large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt; unde et philosophus dicit in I Metaphysic., quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiae; sed quantum ad alia, propter quae Plato ponebat ideas, ut scilicet essent causae generationis et essendi, ideae videntur esse substantiarum tantum.

[52343] De veritate, q. 3 a. 7 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dictum est, in Deo non est idea solum primorum effectuum, sed etiam secundorum; unde, quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas.

[52344] De veritate, q. 3 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi. Uno modo in abstracto; et sic consideratur secundum propriam rationem; sic enim assignamus in accidentibus genus et speciem; et hoc modo subiectum non ponitur in definitione accidentis ut genus, sed ut differentia, ut cum dicitur: simitas est curvitas nasi. Alio modo possunt accipi in concreto; et sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subiecto; unde sic non assignantur eis nec genus nec species, et ita verum est quod subiectum ponitur ut genus in definitione accidentis.

[52345] De veritate, q. 3 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, quamvis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio; et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo, vel similitudo.

[52346] De veritate, q. 3 a. 7 ad 4 Ad quartum patet responsio ex dictis.

## Articulus 8

[52347] De veritate, q. 3 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum singularia habeant ideam in Deo

[52348] De veritate, q. 3 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[52349] De veritate, q. 3 a. 8 arg. 1 Quia singularia sunt infinita in potentia. Sed in Deo est idea non solum eius quod est, sed etiam eius quod esse potest. Si ergo singularium esset idea in Deo, essent in ipso ideae infinitae; quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

[52350] De veritate, q. 3 a. 8 arg. 2 Praeterea, si singularia habent ideam in Deo; aut est eadem idea singularis et speciei, aut alia et alia. Si alia et alia: tunc unius rei sunt multae ideae in Deo, quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una et eadem; cum in idea speciei omnia singularia quae sunt eadem specie, conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum; et sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

[52351] De veritate, q. 3 a. 8 arg. 3 Praeterea, multa singularium casu accidunt. Sed talia non sunt praedefinita. Cum ergo idea requirat praedefinitionem, ut ex praedictis, patet, videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

[52352] De veritate, q. 3 a. 8 arg. 4 Praeterea, quaedam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino et equo. Si ergo talia habent ideam, videtur quod unicuique eorum respondeat duplex idea; et hoc videtur absurdum, cum inconueniens sit ponere multitudinem in causa, et unitatem in effectu.

[52353] De veritate, q. 3 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Ideae sunt in Deo ad cognoscendum et operandum. Sed Deus est cognitor et operator singularium. Ergo in ipso sunt eorum ideae.

[52354] De veritate, q. 3 a. 8 s. c. 2 Praeterea, ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia habent verius esse quam universalia, cum universalia non subsistant, nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideas quam universalia.

[52355] De veritate, q. 3 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod Plato, non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cuius duplex fuit ratio. Una, quia, secundum ipsum, ideae non erant factivae



materiae, sed formae tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singulare collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari in quantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quae per se sunt intenta, ut ex dictis, patet. Intentio autem naturae est principaliter ad speciem conservandam; unde, quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturae est quod generet hominem. Et propter hoc etiam philosophus dicit in XIX de animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignandae causae finales, non autem in accidentibus singularium, sed efficientes et materiales tantum; et ideo idea non respondet singulari, sed speciei. Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturae non terminatur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei. Nos autem ponimus Deum causam esse singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos etiam singularium ponere ideas.

[52356] De veritate, q. 3 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ideae non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res: non est autem inconueniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit.

[52357] De veritate, q. 3 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individuatis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei secundum hoc plures ideae vel similitudines.

[52358] De veritate, q. 3 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquid sit a casu respectu proximi agentis, nihil tamen est a casu respectu agentis qui omnia praecognoscit.

[52359] De veritate, q. 3 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod mulus habet speciem mediam inter asinum et equum; unde non est in duabus speciebus, sed in una tantum, quae est effecta per commixtionem seminum, in quantum virtus activa maris non potuit perducere materiam feminae ad terminos propriae speciei perfectae, propter materiae extraneitatem, sed perduxit ad aliquid propinquum suae speciei; et ideo eadem ratione assignatur idea mulo et equo.

#### Quaestio 4 Prooemium

[52360] De veritate, q. 4 pr. 1 Primo utrum verbum proprie dicatur in divinis.

[52361] De veritate, q. 4 pr. 2 Secundo utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum.

[52362] De veritate, q. 4 pr. 3 Tertio utrum verbum spiritui sancto conveniat.

[52363] De veritate, q. 4 pr. 4 Quarto utrum pater dicat creaturam verbo quo dicit se.

[52364] De veritate, q. 4 pr. 5 Quinto utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam.

[52365] De veritate, q. 4 pr. 6 Sexto utrum res verius sint in verbo vel in seipsis.

[52366] De veritate, q. 4 pr. 7 Septimo utrum verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

[52367] De veritate, q. 4 pr. 8 Octavo utrum omne quod factum est, sit vita in verbo.

## Articulus 1

[52368] De veritate, q. 4 a. 1 tit. 1 Quaestio est de verbo. Et primo quaeritur utrum verbum proprie dicatur in divinis

[52369] De veritate, q. 4 a. 1 tit. 2 Et videtur quod non.

[52370] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 1 Est enim duplex verbum, scilicet interius et exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale et transiens; similiter nec verbum interius, quod Damascenus definiens, dicit, in II libro: *sermo interius dispositus est motus animae in excogitativo fiens, sine aliqua enuntiatione*. In Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quae discursu quodam perficitur. Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis.

[52371] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, Augustinus in XV de Trinit. probat, quod verbum quoddam est ipsius mentis, ex hoc quod etiam eius aliquod os esse dicitur, ut patet Matth., XV, 11: *quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem*; quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quae sequuntur: *quae autem procedunt de ore, de corde exeunt*. Sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus. Ergo nec verbum.

[52372] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, verbum ostenditur esse medium inter creatorem et creaturas, ex hoc quod Ioan. I, 3, dicitur: *omnia per ipsum facta sunt*; et ex hoc ipso probat Augustinus, quod verbum non est creatura. Ergo eadem ratione potest probari quod verbum non sit creator; ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

[52373] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Si igitur verbum medium est inter patrem dicentem et creaturam quae dicitur, oportet quod verbum per essentiam distinguatur a patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur. Sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum. Ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

[52374] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, quidquid non convenit filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis; sicut esse hominem, vel ambulare, aut aliquid huiusmodi. Sed ratio verbi non convenit filio nisi secundum quod est incarnatus, quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem; filius autem non manifestat patrem nisi secundum quod est incarnatus, sicut nec verbum nostrum manifestat intellectum nostrum nisi secundum quod est voci unitum. Ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

[52375] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 6 Praeterea, si verbum proprie esset in divinis, idem esset verbum quod fuit ab aeterno apud patrem, et quod est ex tempore incarnatum, sicut dicimus quod est idem filius. Sed hoc, ut videtur, dici non potest; quia verbum incarnatum comparatur verbo vocis, verbum autem apud patrem existens, verbo mentis, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit.: non est autem idem verbum cum voce prolatum, et verbum in corde existens. Ergo non videtur quod verbum quod ab aeterno dicitur apud patrem fuisse, proprie ad naturam divinam pertineat.

[52376] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 7 Praeterea, quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi, sicut vinum est causa finalis dolii, et ulterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum; unde circulus maxime habet rationem signi. Sed verbum quod est in voce, est effectus postremus ab intellectu progrediens. Ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptui mentis; et similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur. Omne autem quod per prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. Ergo verbum non proprie dicitur de ipso.

[52377] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 8 Praeterea, unumquodque nomen illud praecipue significat a quo imponitur. Sed hoc nomen verbum imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu, secundum quod verbum nihil est aliud quam verum boans. Ergo hoc est quod praecipue significatur nomine verbi. Sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

[52378] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 9 Praeterea, verbum alicuius dicentis videtur esse similitudo rei dictae in dicente. Sed pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam. Ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se, non generet aliquod verbum sui. Sed nihil est aliud dicere summo spiritui quam cogitando intueri, ut Anselmus dicit. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

[52379] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 10 Praeterea, omne quod dicitur de Deo ad similitudinem creaturae, non dicitur de eo proprie, sed metaphorice. Sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit. Ergo videtur quod metaphorice, et non proprie, in divinis dicatur.

[52380] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 11 Praeterea, Basilius dicit, quod Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur; sapientia, quo omnia cognoscuntur; lux, quo omnia manifestantur. Sed proferre non proprie dicitur in Deo, quia prolatio ad vocem pertinet. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

[52381] De veritate, q. 4 a. 1 arg. 12 Praeterea, sicut se habet verbum vocis ad verbum incarnatum, ita verbum mentis ad verbum aeternum, ut per Augustinum patet. Sed verbum vocis non dicitur de verbo incarnato nisi metaphorice. Ergo nec verbum interius dicitur de verbo aeterno nisi metaphorice.

[52382] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Augustinus dicit in IX de Trinitate: *verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est*. Sed notitia et amor proprie dicuntur in divinis. Ergo et verbum.

[52383] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus in XV de Trinitate dicit: *verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen: nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est*. Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam de corporali. Sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo verbum propriissime in Deo dicitur.

[52384] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 3 Praeterea, Richardus de sancto Victore dicit quod verbum est manifestativum sensus alicuius sapientis. Sed filius verissime manifestat sensum patris. Ergo nomen verbi propriissime in Deo dicitur.

[52385] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 4 Praeterea, verbum, secundum Augustinum in XV de Trinit., nihil est aliud quam cogitatio formata. Sed divina consideratio nunquam est formabilis, sed semper formata, quia semper est in suo actu. Ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

[52386] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 5 Praeterea, inter modos unius, illud quod est simplicissimum, primo et maxime proprie dicitur unum. Ergo et similiter in verbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur verbum. Sed verbum quod est in Deo, est simplicissimum. Ergo propriissime dicitur verbum.

[52387] De veritate, q. 4 a. 1 s. c. 6 Praeterea, secundum grammaticos, haec pars orationis quae verbum dicitur, ideo sibi commune nomen appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi praecipua pars ipsius; et quia per verbum manifestantur aliae partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen. Sed verbum divinum est perfectissimum inter omnes res, et est etiam manifestativum rerum. Ergo propriissime verbum dicitur.

[52388] De veritate, q. 4 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus. Et quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod frequenter secundum nominis impositionem, aliquod nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero per nomen significata res prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, bonum, et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum per prius inveniatur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa et efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificii, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice: prout scilicet ipsae, creaturae, a Deo productae verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, in quantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod habet imaginem vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum; ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

[52389] De veritate, q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. Ipse autem actus intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III Phys.; sed motus perfecti, qui est operatio ut dicitur in III de anima; et ideo Damascenus dixit, verbum interius esse motum mentis, ut tamen accipiatur motus pro eo ad quod motus terminatur, id est operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi quod actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare; sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud

nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus, propter hoc Damascenus et Anselmus definientes verbum, utuntur cogitatione loco considerationis.

[52390] De veritate, q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod argumentum Augustini non procedit a simili, sed a minori; minus enim videtur quod in corde os dici debeat quam verbum; et ideo ratio non procedit.

[52391] De veritate, q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod medium potest accipi dupliciter. Uno modo inter duo extrema motus: sicut pallidum est medium inter album et nigrum in motu denigrationis vel dealbationis. Alio modo inter agens et patiens: sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum; et similiter omne illud quo agit; et hoc modo filius est medium inter patrem creantem et creaturam factam per verbum; non autem inter Deum creantem et creaturam, quia ipsum verbum etiam est Deus creans; unde sicut verbum non est creatura, ita non est pater. Et tamen etiam praeter hoc ratio non sequeretur. Dicimus enim, quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam, ut sic sapientia sua medium dici possit inter Deum et creaturam; et tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat verbum non esse creaturam, quia est medium, sed quia est universalis creaturae causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum, sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quod reducuntur creata omnia, oportet esse non creatum.

[52392] De veritate, q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum aequidistantiam terminorum, aliquando autem non. Sed medium quod est inter agens et patiens, si sit quidem medium, ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque propinquius ultimo patienti; et quandoque se habet secundum aequidistantiam ad utrumque; sicut patet in agente cuius actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis. Sed medium quod est forma qua agens agit, semper est propinquius agenti, quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem in patiente nisi secundum sui similitudinem. Et hoc modo verbum dicitur esse medium inter patrem et creaturam. Unde non oportet quod aequaliter distet a patre et creatura.

[52393] De veritate, q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis apud nos manifestatio, quae est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad seipsum fit etiam per verbum cordis; et haec manifestatio aliam praecedit; et ideo etiam verbum interius verbum per prius dicitur. Similiter etiam per verbum incarnatum pater omnibus manifestatus est; sed verbum ab aeterno genitum eum manifestavit sibi ipsi; et ideo non convenit sibi nomen verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

[52394] De veritate, q. 4 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cuius unum alteri comparatur: quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est verbum aeternum. Sed quantum ad hoc est dissimile: quod ipsa caro assumpta a verbo aeterno, non dicitur verbum, sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed verbum incarnatum est idem quod verbum aeternum, sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis.

[52395] De veritate, q. 4 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit. Sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc, sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando; et ideo verbum interius per

prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

[52396] De veritate, q. 4 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter: aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur. Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat; et hoc est differentia specifica illius rei. Et hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia differentiae essentialia sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII Metaph. dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectu, qui est laedere pedem. Et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur. Similiter dico, quod nomen verbi imponitur a verberatione vel a boatu ex parte imponentis, non ex parte rei.

[52397] De veritate, q. 4 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam. Constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur; et ideo omne intellectum, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur, potest verbum interius dici.

[52398] De veritate, q. 4 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod de his quae dicuntur de Deo et creaturis, quaedam sunt quorum res significatae per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis, quamvis nomina prius fuerint creaturis imposita; et talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas sapientia, et huiusmodi. Quaedam vero sunt nomina quorum res significatae Deo non conveniunt, sed aliquid simile illis rebus; et huiusmodi dicuntur metaphorice de Deo, sicut dicimus Deum leonem vel ambulans. Dico ergo, quod verbum in divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi, ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei; unde non oportet quod metaphorice dicatur.

[52399] De veritate, q. 4 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei. Et ideo quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicatur; sicut etiam Damascenus dicit, quod hoc nomen Deus dicitur ab ethin, quod est ardere: et tamen, quamvis ardere dicatur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen Deus.

[52400] De veritate, q. 4 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quamdam similitudinem tantum, ut ex dictis, patet; et ideo verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice. Sed verbum aeternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris; et ideo verbum proprie dicitur utrobique.

## Articulus 2

[52401] De veritate, q. 4 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum

[52402] De veritate, q. 4 a. 2 tit. 2 Et videtur quod etiam essentialiter possit dici.

[52403] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 1 Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est. Sed essentia divina potest se per seipsam manifestare. Ergo ei per se verbum competit et ita verbum essentialiter dicitur.

[52404] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, significatum per nomen est ipsa definitio, ut in IV Metaphysic. dicitur. Sed verbum, secundum Augustinum in IX de Trinitate, est notitia cum amore; et secundum Anselmum in Monologio, dicere summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. In utraque autem definitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum. Ergo verbum essentialiter dicitur.

[52405] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid dicitur, est verbum. Sed pater dicit non solum seipsum, sed etiam filium et spiritum sanctum, ut Anselmus dicit in libro praedicto. Ergo verbum tribus personis commune est; ergo essentialiter dicitur.

[52406] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, quilibet dicens habet verbum quod dicit, ut Augustinus dicit VII de Trinit. Sed, sicut dicit Anselmus in Monol., sicut pater est intelligens, et filius intelligens, et spiritus sanctus intelligens et tamen non sunt tres intelligentes, sed unus intelligens: ita pater est dicens, et filius est dicens, et spiritus sanctus est dicens: et tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens. Ergo cuilibet eorum respondet verbum. Sed nihil est commune tribus nisi essentia. Ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

[52407] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, in intellectu nostro non differt dicere et intelligere. Sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu. Ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere; ergo et verbum nihil aliud quam intellectum. Sed intellectum in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

[52408] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 6 Praeterea, verbum divinum, ut Augustinus dicit, est potentia operativa patris. Sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis. Ergo et verbum essentialiter dicitur.

[52409] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 7 Praeterea, sicut amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus. Sed amor in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

[52410] De veritate, q. 4 a. 2 arg. 8 Praeterea, illud quod potest intelligi in divinis non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter. Sed verbum est huiusmodi: quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit seipsum. Ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

[52411] De veritate, q. 4 a. 2 s. c. 1 In contrarium. Est quod Augustinus dicit in VI de Trinitate, quod solus filius dicitur verbum, non autem simul pater et filius verbum. Sed omne quod essentialiter dicitur, communiter utrique convenit. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

[52412] De veritate, q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Ioan. I, 1, dicitur: *verbum erat apud Deum*. Sed *ly* apud, cum sit praepositio transitiva, distinctionem importat. Ergo verbum a Deo distinguitur. Sed nihil distinguitur in divinis quod dicatur essentialiter. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

[52413] De veritate, q. 4 a. 2 s. c. 3 Praeterea, omne illud quod in divinis importat relationem personae ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter. Sed verbum est huiusmodi. Ergo, et cetera.

[52414] De veritate, q. 4 a. 2 s. c. 4 Praeterea ad hoc est etiam auctoritas Richardi de sancto Victore, qui ostendit in Lib. suo de Trinitate, solum filium verbum dici.

[52415] De veritate, q. 4 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod verbum secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, proculdubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem quaerimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Quaestio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quod verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur. Sed, interius considerata, difficilior invenitur, eo quod in divinis invenimus quaedam quae originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen operatio, quae proculdubio importat aliquid procedens ab operante: et tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur, quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio. Unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen verbum processum realem importet, sicut hoc nomen filius; vel rationis tantum, sicut hoc nomen operatio; et ita utrum personaliter vel essentialiter dicatur. Unde, ad huius notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per nomen verbi processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum, sic hoc nomen verbum in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen intellectum. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem, quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicuius auferatur, iam non erit propria acceptio. Unde verbum si proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen, quia nominibus utendum ut plures, secundum philosophum, usus maxime est aemulandus in significationibus nominum; et quia omnes sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur, ideo hoc magis dicendum est, quod personaliter dicatur.

[52416] De veritate, q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum de ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio. Et quia essentia non realiter progreditur a seipsa, quamvis manifestet seipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiae ad personam; sicut etiam dicitur pater vel filius.

[52417] De veritate, q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod notitia quae ponitur in definitione verbi est intelligenda notitia expressa ab alio, quae est in nobis notitia actualis. Quamvis autem sapientia vel notitia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter. Similiter etiam quod Anselmus dicit, quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.



[52418] De veritate, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. Dico igitur, quod pater dicitur, non sicut verbum, sed sicut res dicta per verbum; et similiter spiritus sanctus, quia filius manifestat totam Trinitatem; unde pater dicit verbo uno suo omnes tres personas.

[52419] De veritate, q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi. Dicit enim, quod verbum non dicitur nisi personaliter, et convenit soli filio; sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Similiter etiam verbo Anselmi contrariatur verbum Augustini in VII de Trinitate, ubi dicit, quod non singulus in Trinitate est dicens, sed pater verbo suo; unde, sicut verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, et convenit soli filio, ita et dicere et soli patri convenit. Sed Anselmus accepit dicere communiter pro intelligere, et verbum proprie; et potuisset facere e converso si ei placuisset.

[52420] De veritate, q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intelligens et intellectum et intelligere: quod in nobis non accidit; et ideo non omne intelligere in Deo, proprie loquendo, dicitur dicere.

[52421] De veritate, q. 4 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut verbum non dicitur notitia patris nisi notitia genita ex patre, ita et dicitur et virtus operativa patris, quia est virtus procedens a patre virtute. Virtus autem procedens personaliter dicitur. Et similiter potentia operativa procedens a patre.

[52422] De veritate, q. 4 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod dupliciter aliquid potest procedere ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctae, scilicet tres personae; et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem: quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI Metaphysic. Et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa, quod in ea sit nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae. Et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

[52423] De veritate, q. 4 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicet seipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

[52424] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

[52425] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. 1 Ad hoc enim quod obiicit de verbis Augustini, posset dici, quod Augustinus accipit verbum, secundum quod importat realem originem.

[52426] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. 2 Ad secundum posset dici, quod etsi haec praepositio apud importet distinctionem, haec tamen distinctio non importatur in nomine verbi; unde ex hoc quod verbum dicitur esse apud patrem, non potest concludi quod verbum personaliter dicatur quia etiam dicitur Deus de Deo, et Deus apud Deum.

[52427] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. 3 Ad tertium potest dici, quod relatio illa est rationis tantum.

[52428] De veritate, q. 4 a. 2 ad s. c. 4 Ad quartum sicut ad primum.

### Articulus 3

[52429] De veritate, q. 4 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum verbum spiritui sancto conveniat

[52430] De veritate, q. 4 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52431] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 1 Sicut enim dicit Basilius in III sermone de spiritu sancto, sicut filius se habet ad patrem, eodem modo spiritus se habet ad filium; et propter hoc Dei quidem verbum filius, verbum autem filii spiritus. Ergo spiritus sanctus dicitur verbum.

[52432] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, Hebr. I, 3, dicitur de filio: *cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae*. Ergo filius habet verbum a se procedens, quo omnia portantur. Sed in divinis non procedit a filio nisi spiritus sanctus. Ergo spiritus sanctus dicitur verbum.

[52433] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, verbum ut dicit Augustinus, IX de Trinitate, est notitia cum amore. Sed, sicut notitia appropriatur filio, ita amor spiritui sancto. Ergo, sicut verbum convenit filio, ita et spiritui sancto.

[52434] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, Hebr., I, 3, super illud, *portans omnia verbo virtutis suae*, dicit Glossa, quod verbum accipitur ibi pro imperio. Sed imperium ponitur inter signa voluntatis. Cum ergo spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod verbum possit dici.

[52435] De veritate, q. 4 a. 3 arg. 5 Praeterea, verbum de sui ratione manifestationem importat. Sed, sicut filius manifestat patrem, ita spiritus sanctus manifestat patrem et filium; unde dicitur Ioan., XVI, 13, quod spiritus sanctus docet omnem veritatem. Ergo spiritus sanctus debet dici verbum.

[52436] De veritate, q. 4 a. 3 s. c. Sed contra est quod Augustinus dicit VI de Trinit., quod filius eo dicitur verbum quo filius. Sed filius dicitur filius eo quod genitus; ergo et verbum dicitur eo quod est genitus; sed spiritus sanctus non est genitus. Ergo non est verbum.

[52437] De veritate, q. 4 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod usus horum nominum, scilicet verbum et imago, aliter est apud nos et sanctos nostros, et aliter apud antiquos doctores Graecorum. Illi enim uti sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit; unde indifferenter spiritum

sanctum et filium, verbum et imaginem appellabant. Sed nos et sancti nostri in usu nominum horum aemulamur consuetudinem canonicae Scripturae, quae aut vix aut nunquam verbum aut imaginem ponit nisi pro filio. Et de imagine quidem ad praesentem quaestionem non pertinet. Sed de verbo satis rationabilis usus noster apparet. Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu. Si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu: sed remotum potest esse etiam extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu. Quod vero ab intellectu non procedit, non potest dici verbum nisi metaphorice, in quantum, scilicet, est aliquo modo manifestans. Dico ergo, quod in divinis solus filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno; spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis; et ideo spiritus sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice, secundum quod omne manifestans verbum dicitur. Et hoc modo exponenda est auctoritas Basilii.

[52438] De veritate, q. 4 a. 3 ad 1 Et sic patet responsio ad primum.

[52439] De veritate, q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum Basilium, accipitur ibi pro spiritu sancto, et sic dicendum sicut ad primum. Vel potest dici secundum Glossam, quod accipitur pro imperio filii; quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevimus imperare.

[52440] De veritate, q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam eius, sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit; et ideo non potest concludi quod spiritus sanctus sit verbum, sed quod procedat ex verbo.

[52441] De veritate, q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, secundum quod ipsa voluntas est etiam intellecta; et ideo imperium quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum, et ad intellectum pertinet.

[52442] De veritate, q. 4 a. 3 ad 5 Ad quintum patet solutio ex dictis.

#### Articulus 4

[52443] De veritate, q. 4 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum pater dicat creaturam verbo quo dicit se

[52444] De veritate, q. 4 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[52445] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 1 Quia cum dicimus: pater dicit se; non significatur ibi nisi dicens et dictum; et ex utraque parte significatur pater tantum. Cum ergo pater non producat ex se verbum nisi secundum quod dicit se, videtur quod verbo, quod ex patre procedit, non dicatur creatura.

[52446] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, verbum quo unumquodque dicitur, est similitudo illius. Sed verbum non potest dici similitudo creaturae, ut Anselmus probat in Monolog.; quia vel verbum perfecte conveniret cum creaturis, et sic esset mutabile, sicut et creaturae, et periret in eo summa immutabilitas: vel non summe conveniret; et sic non esset in eo summa veritas, quia similitudo tanto

terior est, quanto magis convenit cum eo cuius est similitudo. Ergo filius non est verbum quo creatura dicatur.

[52447] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 3 Praeterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo sicut verbum artificiatorum in artifice. Sed verbum artificiatorum in artifice non est nisi dispositio de artificiatibus. Ergo et verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis. Sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur, et non personaliter. Ergo verbum quo creaturae dicuntur, non est verbum quod personaliter dicitur.

[52448] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 4 Praeterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis. Exemplaris quidem, quando verbum est causa rei sicut accidit in intellectu practico; imaginis autem, quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo. Sed in Deo non potest esse verbum creaturae quod sit creaturae imago. Ergo oportet quod verbum creaturae in Deo sit creaturae exemplar. Sed exemplar creaturae in Deo est idea. Ergo verbum creaturae in Deo nihil est aliud quam idea. Idea autem non dicitur in divinis personaliter, sed essentialiter. Ergo verbum personaliter dictum in divinis, quo pater dicit seipsum, non est verbum quo dicuntur creaturae.

[52449] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 5 Praeterea, magis distat creatura a Deo quam ab aliqua creatura. Sed diversarum creaturarum sunt plures ideae in Deo. Ergo et non est idem verbum, quo pater se et creaturam dicit.

[52450] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 6 Praeterea, secundum Augustinum, eo dicitur verbum quo imago. Sed filius non est imago creaturae. Sed solius patris; ergo filius non est verbum creaturae.

[52451] De veritate, q. 4 a. 4 arg. 7 Praeterea, omne verbum procedit ab eo cuius est verbum. Sed filius non procedit a creatura. Ergo non est verbum quo creatura dicatur.

[52452] De veritate, q. 4 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Anselmus dicit, quod pater dicendo se dixit omnem creaturam. Sed verbum quo se dixit, est filius. Ergo verbo, quod est filius, dicit omnem creaturam.

[52453] De veritate, q. 4 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus, sic exponit, *dixit et factum est*: id est verbum genuit, in quo erat ut fieret. Ergo verbo, quod est filius, dicit omnem creaturam.

[52454] De veritate, q. 4 a. 4 s. c. 3 Praeterea, eadem est conversio artificis ad artem et ad artificiatum. Sed ipse Deus est ars aeterna, a qua creaturae producuntur sicut artificiatum quaedam. Ergo pater eadem conversione convertitur ad se et ad omnes creaturas; et sic, dicendo se, dicit omnes creaturas.

[52455] De veritate, q. 4 a. 4 s. c. 4 Praeterea, omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere, sicut ad causam. Sed creaturae dicuntur a Deo. Ergo reducuntur ad primum, quod a Deo dicitur. Sed ipse primo seipsum dicit. Ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

[52456] De veritate, q. 4 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod filius procedit a patre et per modum naturae, in quantum procedit ut filius, et per modum intellectus, in quantum procedit ut verbum. Uterque autem processionis modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad idem. Nihil enim est apud nos quod per modum intellectus et naturae ex alio procedat, quia intelligere et esse non est idem apud nos, sicut apud Deum; uterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis et in Deo invenitur. Filius enim hominis, qui a patre homine per viam naturae procedit, non habet in se totam substantiam patris, sed partem substantiae eius recipit. Filius autem Dei, in quantum per

viam naturae procedit a patre, totam in se naturam patris recipit, ut sic sint naturae unius numero filius et pater. Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua priorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quidquid habituali cognitione tenemus, hoc totum exprimit intellectus in unius verbi conceptione, sed aliquid eius. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur omne id quod erat virtutis in principiis. Sed in Deo, ad hoc quod verbum eius perfectum sit, oportet quod verbum eius exprimat quidquid continetur in eo ex quo exoritur; et praecipue cum Deus omnia uno intuitu videat, non divisim. Sic igitur oportet quod quidquid in scientia patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimat, et hoc modo quo in scientia continetur, ut sit verbum verum suo principio correspondens. Per scientiam autem suam pater scit se, et cognoscendo se omnia alia cognoscit, unde et verbum ipsius exprimit ipsum patrem principaliter, et consequenter omnia alia quae cognoscit pater cognoscendo seipsum. Et sic filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens patrem, exprimit omnem creaturam. Et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi, qui dicit, quod dicendo se, dixit omnem creaturam.

[52457] De veritate, q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur: pater dicit se; in hac dictione includitur etiam omnis creatura; in quantum, scilicet, pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturae totius.

[52458] De veritate, q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et Dionysius, in IX cap. de divinis nominibus ubi dicit, quod *in aequae ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis reciprocationem*; ut scilicet unum dicatur alteri simile, et e converso. Sed in his quae se habent per modum causae et causati, non invenitur, proprie loquendo, reciprocatio similitudinis: dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi sed non e converso. Unde, quia verbum divinum non est factum ad imitationem creaturae, ut verbum nostrum, sed potius e converso; ideo Anselmus vult quod verbum non sit similitudo creaturae, sed e converso. Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod verbum est similitudo creaturae, non quasi imago eius, sed sicut exemplar; sicut etiam Augustinus dicit, ideas esse rerum similitudines. Nec tamen sequitur quod in verbo non sit summa veritas, quia est immutabile, creaturis existentibus mutabilibus: quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem quae per verbum dicitur, secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem, ut in quaestione de scientia Dei dictum est.

[52459] De veritate, q. 4 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dispositio creaturarum non dicitur verbum, proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero progrediens, quae est dispositio genita; et dicitur personaliter, sicut et sapientia genita, quamvis dispositio simpliciter sumpta, essentialiter dicatur.

[52460] De veritate, q. 4 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute; sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet. Sed verbum ad personam.

[52461] De veritate, q. 4 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturae, tamen Deus est creaturae exemplar; non autem una creatura est exemplar alterius; et ideo per verbum quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura, non autem idea qua exprimitur una creatura, exprimitur alia. Ex quo etiam apparet alia differentia inter verbum et ideam: quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures ideae, sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creaturas. Et quia creaturae secundum quod in Deo sunt, unum sunt, ideo creaturarum omnium est unum verbum.

[52462] De veritate, q. 4 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod filius eo dicitur verbum quo imago, intelligit quantum ad proprietatem personalem filii, quae est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur filius, sive verbum, sive imago. Sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio trium nominum praedictorum: verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis, sed etiam manifestationis; et hoc modo verbum est aliquo modo creaturae, inquantum scilicet per verbum creatura manifestatur.

[52463] De veritate, q. 4 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verbum est alicuius multipliciter: uno modo ut dicentis, et sic procedit ab eo cuius est verbum; alio modo ut manifestati per verbum, et sic non oportet quod procedat ab eo cuius est, nisi quando scientia ex qua procedit verbum, est causata a rebus; quod in Deo non accidit; et ideo ratio non sequitur.

## Articulus 5

[52464] De veritate, q. 4 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam

[52465] De veritate, q. 4 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[52466] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 1 Omne enim nomen quod importat respectum ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, ut creator et dominus. Sed verbum de Deo ab aeterno dicitur. Ergo non importat respectum ad creaturam.

[52467] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne relativum, vel est relativum secundum esse, vel secundum dici. Sed verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret a creatura; nec iterum secundum dici, quia oporteret quod in aliquo casu ad creaturam referretur, quod non invenitur: maxime enim videretur referri per genitivum casum, ut diceretur: verbum est creaturae; quod Anselmus in Monolog., negat. Ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

[52468] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 3 Praeterea, omne nomen importans respectum ad creaturam, non potest intelligi non intellecto quod creatura sit, actu vel potentia: quia qui intelligit unum relativorum, oportet quod intelligat et reliquum. Sed non intellecto aliquam creaturam esse, vel futuram, esse adhuc verbum in Deo intelligitur, secundum quod pater dicit seipsum. Ergo verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

[52469] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 4 Praeterea, respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causae ad effectum. Sed, sicut habetur ex dictis Dionysii, cap. II de divinis nominibus, omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti Trinitati. Verbum autem non est huiusmodi. Ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

[52470] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 5 Praeterea, Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, potentiam et bonitatem. Sed omnia ista non dicuntur de verbo nisi per appropriationem. Cum ergo verbum non sit appropriatum, sed proprium, videtur quod verbum non importet respectum ad creaturam.

[52471] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 6 Praeterea, homo, quamvis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. Ergo, quamvis per verbum omnia disponantur, non tamen nomen verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

[52472] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 7 Praeterea, verbum relative dicitur, sicut et filius. Sed tota relatio filii terminatur ad patrem: non est enim filius nisi patris. Ergo similiter tota relatio verbi; ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

[52473] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 8 Praeterea, secundum philosophum, V Metaphys., omne relativum dicitur ad unum tantum; alias relativum haberet duo esse, cum esse relativi sit ad aliud se habere. Sed verbum relative dicitur ad patrem. Non ergo relative dicitur ad creaturas.

[52474] De veritate, q. 4 a. 5 arg. 9 Praeterea, si unum nomen imponatur diversis secundum speciem, aequivoce eis conveniet, sicut canis latrabili et marino. Sed suppositio et superpositio sunt diversae species relationis. Si ergo unum nomen importet utramque relationem, oportebit nomen illud esse aequivocum. Sed relatio verbi ad creaturam non est nisi superpositionis; relatio autem verbi ad patrem est quasi suppositionis, non propter inaequalitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem. Ergo verbum quod importat relationem ad patrem, non importat relationem ad creaturam, nisi aequivoce sumatur.

[52475] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaest., sic dicens: *in principio erat verbum, quod Graece logos dicitur, Latine rationem et verbum significat; sed hoc loco melius verbum interpretamur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per verbum facta sunt operativa potentia.* Ex quo patet propositum.

[52476] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 2 Praeterea, super illud Psalmistae, Ps. LXI, 12, *semel locutus est Deus*, dicit Glossa: *semel, id est verbum aeternaliter genuit, in quo omnia disposuit.* Sed dispositio dicit respectum ad disposita. Ergo verbum relative dicitur ad creaturas.

[52477] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 3 Praeterea, verbum omne importat respectum ad id quod per verbum dicitur. Sed, sicut dicit Anselmus, Deus dicendo se, dixit omnem creaturam. Ergo verbum importat respectum non solum ad patrem, sed ad creaturam.

[52478] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 4 Praeterea, filius, ex hoc quod est filius, perfecte repraesentat patrem, secundum id quod est ei intrinsecum. Sed verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur pater per creaturas, quae est quasi manifestatio ad exterius. Ergo verbum importat respectum ad creaturam.

[52479] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 5 Praeterea, Dionysius dicit, VII cap. de Divin. Nomin., *quod Deus laudatur ratio vel verbum, quia est sapientiae et rationis largitor;* et sic patet quod verbum de Deo dictum importat rationem causae. Sed causa dicitur ad effectum. Ergo verbum importat respectum ad creaturas.

[52480] De veritate, q. 4 a. 5 s. c. 6 Praeterea, intellectus practicus refertur ad ea quae operata sunt per ipsum. Sed verbum divinum est verbum intellectus practici, quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit. Ergo verbum dicit respectum ad creaturam.

[52481] De veritate, q. 4 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod quodcumque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet ad alterum, sed non e converso; in eo quod dependet ab altero, est

realis relatio; sed in eo ad quod dependet, non est relatio nisi rationis tantum; prout, scilicet, non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin cointelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius, ut patet in scientia, quae dependet ad scibile, sed non e converso. Unde, cum creaturae omnes a Deo dependeant, sed non e converso, in creaturis sunt relationes reales, quibus referuntur ad Deum; sed in Deo sunt relationes oppositae secundum rationem tantum. Et quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur, quae important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est. Relationes enim reales in Deo sunt illae tantummodo quibus personae ab invicem distinguuntur. In relativis autem invenimus quod quaedam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen similitudo; quaedam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus, sicut hoc nomen scientia imponitur ad significandum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, et quae ab aeterno et quae ex tempore de Deo dicuntur. Hoc enim nomen pater, quod ab aeterno de Deo dicitur, et similiter hoc nomen dominus, quod dicitur de eo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc nomen creator, quod de Deo ex tempore dicitur, imponitur ad significandum actionem divinam, quam consequitur respectus quidam; similiter etiam hoc nomen verbum, imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adiuncto; est enim verbum idem quod sapientia genita, ut Augustinus dicit. Nec ob hoc impeditur quin verbum personaliter dicatur, quia, sicut pater personaliter dicitur, ita et Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem ut aliqua res absoluta ad plura habere possit respectum. Et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam et hoc nomen verbum habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur; ad quod quidem potest dici dupliciter. Uno modo secundum convertentiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia pater principaliter dicit se, generando verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas: ideo principaliter, et quasi per se, verbum refertur ad patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim verbo ut per ipsum creatura dicatur.

[52482] De veritate, q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum dicendum, quod ratio illa tenet in illis quae important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quae important respectum habituales; et dicitur respectus habitualis qui non requirit creaturam simul esse in actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animae, quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est actu existens. Verbum autem importat processionem intellectus; et ideo ratio non sequitur.

[52483] De veritate, q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem, quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter, sed dicitur secundum dici. Nec est remotum quin dicatur in aliquo casu; possum enim dicere quod est verbum creaturae, id est de creatura, non a creatura; in quo sensu Anselmus negat. Et praeterea, si non referretur secundum aliquem casum, sufficeret quocumque modo referretur; ut puta si referatur per praepositionem adiunctam casuali, ut dicatur quod verbum est ad creaturam, scilicet constituendam.

[52484] De veritate, q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quae per se important respectum ad creaturam. Hoc autem nomen non est huiusmodi, ut ex dictis, patet; et ideo ratio non sequitur.

[52485] De veritate, q. 4 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex illa parte qua hoc nomen verbum importat aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.



[52486] De veritate, q. 4 a. 5 ad 5 Et per hoc patet responsio ad quintum.

[52487] De veritate, q. 4 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa patris dispositio de rebus creandis; et ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

[52488] De veritate, q. 4 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod filius importat tantum relationem alicuius ad principium a quo oritur; sed verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur, et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod per verbum manifestatur; quod quidem principaliter est pater, sed ex consequenti est creatura, quae nullo modo potest esse divinae personae principium; et ideo filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut verbum.

[52489] De veritate, q. 4 a. 5 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quae imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniuntur.

[52490] De veritate, q. 4 a. 5 ad 9 Et similiter etiam est dicendum ad nonum.

[52491] De veritate, q. 4 a. 5 ad s. c. Rationes autem quae sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur verbum; non autem quod hanc relationem per se importet, et quasi principaliter; et in hoc sensu concedendae sunt.

## Articulus 6

[52492] De veritate, q. 4 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum res verius sint in verbo vel in seipsis

[52493] De veritate, q. 4 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non sint verius in verbo.

[52494] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 1 Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam, quam ubi per suam similitudinem tantum. Sed in verbo res non sunt nisi per suam similitudinem, in se autem sunt per suam essentiam. Ergo verius sunt in seipsis quam in verbo.

[52495] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 2 Sed dicebat, quod pro tanto sunt nobilior in verbo, quia ibi habent nobilior esse.- Contra, res materialis nobilior esse habet in anima nostra quam in seipsa, ut etiam Augustinus dicit in Lib. de Trin., et tamen verius est in seipsa quam in anima nostra. Ergo eadem ratione verius est in se quam sit in verbo.

[52496] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 3 Praeterea, verius est id quod est in actu, quam id quod est in potentia. Sed res in seipsa est in actu, in verbo autem est tantum in potentia, sicut artificiatum in artifice. Ergo verius est res in se quam in verbo.

[52497] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 4 Praeterea, ultima rei perfectio est sua operatio. Sed res in seipsis existentes habent proprias operationes, quas non habent ut sunt in verbo. Ergo verius sunt in seipsis quam in verbo.

[52498] De veritate, q. 4 a. 6 arg. 5 Praeterea, illa solum sunt comparabilia quae sunt unius rationis. Sed esse rei in seipsa, non est unius rationis cum esse quod habet in verbo. Ergo, ad minus, non potest dici quod verius sit in verbo quam in seipsa.

[52499] De veritate, q. 4 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Creatura in creatore est creatrix essentia, ut Anselmus dicit. Sed esse increatum est verius quam creatum. Ergo res verius esse habet in verbo quam in seipsa.

[52500] De veritate, q. 4 a. 6 s. c. 2 Praeterea, sicut ponebat Plato ideas rerum esse extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus eas. Sed secundum Platonem, verius erat homo separatus, homo, quam materialis; unde hominem separatum per se hominem nominabat. Ergo et secundum positionem fidei verius sunt res in verbo quam sint in seipsis.

[52501] De veritate, q. 4 a. 6 s. c. 3 Praeterea, illud quod est verissimum in unoquoque genere, est mensura totius generis. Sed similitudines rerum in verbo existentes, sunt mensurae veritatis in rebus omnibus, quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundum quod imitatur exemplar suum, quod est in verbo. Ergo res verius sunt in verbo quam in seipsis.

[52502] De veritate, q. 4 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Dionysius II cap. de divinis nominibus, causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quae eis supercollocantur. Et propter istam distantiam causae a causato, aliquid vere praedicatur de causato quod non praedicatur de causa, sicut patet quod delectationes non dicuntur proprie delectari, quamvis sint nobis causae delectandi: quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quae de effectibus praedicantur. Et hoc invenimus in omnibus causis aequivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant; quod est propter ipsius solis supereminentiam ad ea quae calida dicuntur. Cum ergo quaeritur utrum res verius sint in seipsis quam in verbo, distinguendum est: quia ly verius potest designare vel veritatem rei, vel veritatem praedicationis. Si designet veritatem rei, sic proculdubio maior est veritas rerum in verbo quam in seipsis. Si autem designetur veritas praedicationis, sic est e converso: verius enim praedicatur homo de re quae est in propria natura, quam de ea secundum quod est in verbo. Nec hoc est propter defectum verbi, sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

[52503] De veritate, q. 4 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod si intelligatur de veritate praedicationis, simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem. Sed si intelligatur de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitudinem quae est causa rei; minus autem vere ubi est per similitudinem causatam a re.

[52504] De veritate, q. 4 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo rei quae est in anima nostra, non est causa rei sicut similitudo rerum in verbo; et ideo non est simile.

[52505] De veritate, q. 4 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia activa est perfectior quam sit actus, qui est eius effectus; et hoc modo creaturae dicuntur esse in potentia in verbo.

[52506] De veritate, q. 4 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis creaturae in verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, inquantum sunt effectivae rerum, et operationum ipsarum.

[52507] De veritate, q. 4 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis non sint unius rationis, esse creaturarum in verbo et in seipsis secundum univocationem, sunt tamen aliquo modo unius rationis, secundum analogiam.

[52508] De veritate, q. 4 a. 6 ad s. c. 1 Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit de veritate rei, non autem de veritate praedicationis.

[52509] De veritate, q. 4 a. 6 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod Plato in hoc reprehenditur quod posuit formas naturales secundum propriam rationem esse praeter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales; et secundum hoc res naturales vere praedicari possent de his quae sunt sine materia. Nos autem hoc non ponimus; et ideo non est simile.

[52510] De veritate, q. 4 a. 6 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.

## Articulus 7

[52511] De veritate, q. 4 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum verbum sit eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt

[52512] De veritate, q. 4 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52513] De veritate, q. 4 a. 7 arg. 1 Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu. Sed intellectus divinus est etiam de his quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut in quaestione de scientia Dei, dictum est. Ergo verbum etiam de his esse potest.

[52514] De veritate, q. 4 a. 7 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, Lib. VI de Trinit., filius est ars patris plena rationum viventium. Sed, sicut dicit August. in Lib. LXXXIII quaestionum, ratio, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur. Ergo verbum est etiam eorum quae nec fient, nec facta sunt.

[52515] De veritate, q. 4 a. 7 arg. 3 Praeterea, verbum non esset perfectum nisi contineret in se omnia quae sunt in scientia dicentis. Sed in scientia patris dicentis sunt ea quae nunquam erunt, nec facta sunt. Ergo et ista erunt in verbo.

[52516] De veritate, q. 4 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Est quod Anselmus dicit in Monologio: *eius quod nec est, nec fuit nec futurum est, nullum verbum esse potest.*

[52517] De veritate, q. 4 a. 7 s. c. 2 Praeterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet, ut quidquid dicit, fiat. Sed Deus est potentissimus. Ergo verbum eius non est de aliquo quod non aliquando fiat.

[52518] De veritate, q. 4 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod aliquid potest esse in verbo dupliciter. Uno modo sicut id quod verbum cognoscit, vel quod in verbo cognosci potest, et sic in verbo est etiam illud quod nec est, nec erit, nec factum est, quia hoc cognoscit verbum sicut et pater; et in verbo etiam cognosci potest sicut et in patre. Alio modo dicitur aliquid esse in verbo sicut id quod per verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem, quia verbo instigamus alios ad agendum, et ordinamus aliquos ad exequendum id quod mente concepimus; unde etiam dicere Dei, disponere ipsius est, ut patet per Glossam super illud Psalm. LXI, 12: *semel locutus est Deus*, et cetera. Unde, sicut Deus non disponit nisi quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, ita nec dicit; unde verbum est horum tantum, sicut per ipsum dictorum. Scientia autem et ars et idea, vel ratio, non important ordinem ad aliquam executionem, et ideo non est simile de eis et de verbo.

[52519] De veritate, q. 4 a. 7 ad arg. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

## Articulus 8

[52520] De veritate, q. 4 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum omne quod factum est, sit vita in verbo

[52521] De veritate, q. 4 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[52522] De veritate, q. 4 a. 8 arg. 1 Quia secundum hoc verbum est causa rerum, quod res sunt in ipso. Si ergo res in verbo sunt vita, verbum causat res per modum vitae. Sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sunt bona. Ergo ex hoc quod causat res per modum vitae, sequitur quod omnia sint viva: quod falsum est; ergo et primum.

[52523] De veritate, q. 4 a. 8 arg. 2 Praeterea, res sunt in verbo sicut artificiata apud artificem. Sed artificiata in artifice non sunt vita: nec enim ipsius artificis vita sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiorum, quae vita carent. Ergo nec creaturae in verbo sunt vita.

[52524] De veritate, q. 4 a. 8 arg. 3 Praeterea efficientia vitae magis appropriatur in Scriptura spiritui sancto quam verbo, ut patet Ioan. VI, 64: *spiritus est qui vivificat*; et in pluribus aliis locis. Sed verbum non dicitur de spiritu sancto, sed de filio tantum, ut patet ex dictis. Ergo nec convenienter dicitur quod res in verbo sit vita.

[52525] De veritate, q. 4 a. 8 arg. 4 Praeterea, lux intellectualis (non) est principium vitae. Sed res in verbo non sunt lux. Ergo videtur quod in eo non sint vita.

[52526] De veritate, q. 4 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Ioan. cap. I, vers. 3: *quod factum est in ipso vita erat*.

[52527] De veritate, q. 4 a. 8 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in VIII physicorum, motus caeli dicitur vita quaedam omnibus natura existentibus. Sed magis influat verbum in creaturas quam motus caeli in naturam. Ergo res, secundum quod sunt in verbo, debent dici vita.

[52528] De veritate, q. 4 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod res, secundum quod sunt in verbo, considerari possunt dupliciter: uno modo per comparisonem ad verbum; alio modo per comparisonem ad res in propria natura existentes; et utroque modo similitudo creaturae in verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicimus quod in seipso habet principium motus vel operationis cuiuscumque. Ex hoc enim primo sunt dicta aliqua vivere, quia visa sunt in seipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum. Et hinc processit nomen vitae ad omnia quae in seipsis habent operationis propriae principium; unde et ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur, non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum. Illud ergo esse quod habet res prout est movens seipsam ad operationem aliquam, proprie dicitur vita rei, quia vivere viventis est esse, ut in II de anima dicitur. In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum; unde intelligere nostrum non est vita nostra, proprie loquendo, nisi secundum quod vivere accipitur pro opere, quod est signum vitae; et similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra. Sed intelligere verbi est suum esse, et similiter similitudo ipsius; unde similitudo creaturae in verbo, est vita eius. Similiter etiam similitudo creaturae est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur,

quod anima quodammodo est omnia. Unde ex hoc quod similitudo creaturae in verbo est productiva et motiva creaturae in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse producat, inquantum scilicet producit in esse, et movetur a sua similitudine in verbo existente. Et ita similitudo creaturae in verbo est quodammodo creaturae vita.

[52529] De veritate, q. 4 a. 8 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod creatura in verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creaturae, sed ad modum quo est in verbo. Unde, cum non sit eodem modo in seipsa, non sequitur quod in seipsa vivat, quamvis in verbo sit vita; sicut non est in seipsa immaterialis, quamvis in verbo sit immaterialis. Sed bonitas, entitas, et huiusmodi, pertinent ad propriam rationem creaturae; et ideo, sicut secundum quod sunt in verbo, sunt bona, ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

[52530] De veritate, q. 4 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita, quia non sunt ipsum esse artificis viventis, nec etiam ipsa eius operatio, sicut in Deo accidit; et tamen Augustinus dicit, quod arca in mente artificis vivit; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitae pertinet.

[52531] De veritate, q. 4 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vita spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in rebus omnibus movens eas, ut sic modo quodam omnes res a principio intrinseco motae videantur; sed vita appropriatur verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis patet.

[52532] De veritate, q. 4 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod similitudines rerum in verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

## Quaestio 5 Prooemium

[52533] De veritate, q. 5 pr. 1 Primo ad quod attributorum providentia reducatur.

[52534] De veritate, q. 5 pr. 2 Secundo utrum mundus providentia regatur.

[52535] De veritate, q. 5 pr. 3 Tertio utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.

[52536] De veritate, q. 5 pr. 4 Quarto utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae.

[52537] De veritate, q. 5 pr. 5 Quinto utrum humani actus providentia regantur.

[52538] De veritate, q. 5 pr. 6 Sexto utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur.

[52539] De veritate, q. 5 pr. 7 Septimo utrum peccatores divina providentia regantur.

[52540] De veritate, q. 5 pr. 8 Octavo utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia mediante creatura angelica.

[52541] De veritate, q. 5 pr. 9 Nono utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora.

[52542] De veritate, q. 5 pr. 10 Decimo utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

#### Articulus 1

[52543] De veritate, q. 5 a. 1 tit. 1 Quaestio est de providentia. Et primo quaeritur ad quod attributorum providentia reducatur

[52544] De veritate, q. 5 a. 1 tit. 2 Et videtur quod tantum ad scientiam.

[52545] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 1 Quia, sicut dicit Boetius in IV de consolatione Philos., *illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam*. Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quae ad scientiam pertinet. Ergo et providentia ad cognitionem pertinet.

[52546] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 2 Sed dicebat, quod providentia pertinet ad voluntatem etiam in quantum est causa rerum.- Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

[52547] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, Boetius dicit in Lib. praedicto: *modus rerum gerendarum, cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur*. Sed puritas intelligentiae ad cognitionem speculativam pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam pertinet.

[52548] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, Boetius dicit in V de consolatione Philos., quod providentia dicitur: *eo quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat*. Sed prospicere cognitionis est, et praecipue speculativae. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

[52549] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Boetius in IV de consolatione, uti est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinet communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

[52550] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII quaestionum dicit, *lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima gubernatione moderatur*. Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia. Sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et providentia.

[52551] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 7 Praeterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis; unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; et sic idem quod prius.

[52552] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 8 Praeterea, Boetius dicit in IV de consolatione, quod *providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta*. Sed ratio rei in Deo est idea, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII quaestionum. Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et providentia.

[52553] De veritate, q. 5 a. 1 arg. 9 Praeterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum iam productas res. Sed producere res non est providentiae, quia providentia praesupponit res provisas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculativam tantum.

[52554] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 1 Sed e contra. Videtur quod pertineat ad voluntatem, quia sicut dicit Damascenus in Lib. II: *providentia est voluntas Dei, propter quam omnia quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt*.

[52555] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illos qui sciunt quid agendum est et tamen nolunt facere, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

[52556] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 3 Praeterea, sicut dicit Boetius in IV de Consol., Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo et providentia, cuius est gubernare.

[52557] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 4 Praeterea, disponere non est scientiae, sed voluntatis. Sed secundum Boetius in IV de Consol., providentia est ratio per quam Deus cuncta disponit. Ergo providentia ad voluntatem pertinet, non ad notitiam.

[52558] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 5 Praeterea, provisum, inquantum provisum, non est sapiens vel scitum, sed est bonum. Ergo nec providens, inquantum providens, est sapiens, sed bonus; et ita providentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

[52559] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 6 Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam, quia Boetius dicit in Lib. de Consol.: *providentia dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possint, naturaliter manere desiderent*. Ergo providentia est creationis principium. Sed creatio appropriatur potentiae. Ergo providentia ad potentiam pertinet.

[52560] De veritate, q. 5 a. 1 s. c. 7 Praeterea, gubernatio est providentiae effectus, ut dicitur Sapient., XIV, 3: *tu autem, pater, gubernas omnia providentia*. Sed, sicut Hugo dicit in Lib. de sacramentis, voluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens; et sic potentia est gubernationi propinquior quam scientia vel voluntas. Ergo providentia pertinet magis ad potentiam quam scientiam vel voluntatem.

[52561] De veritate, q. 5 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod ea quae de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quae apud nos sunt; et ideo, ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis. Sciendum est ergo, quod Tullius providentiam ponit prudentiae partem in II libro veteris rhetoricae, et est pars prudentiae quasi completiva. Quia aliae duae partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quaedam praeparationes ad prudentiae actum. Prudentia autem, secundum philosophum in VI Ethic., est recta ratio agibilium. Et differunt agibilia a factibilibus, quia factibilia dicuntur illa quae procedunt ab agente in exteriorem materiam, sicut scamnum et domus: et horum recta ratio est ars; sed agibilia dicuntur actiones quae non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum, sicut caste vivere, patienter se habere, et huiusmodi: et horum recta ratio est prudentia. Sed in istis

agibilibus duo quaedam consideratae occurrunt: scilicet finis, et id quod est ad finem. Prudentia ergo praecipue dirigit in his quae sunt ad finem; ex hoc enim aliquis dicitur prudens, quod est bene consiliativus, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Sed finis agibilium praeexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; quae quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum philosophum in VI Ethic., qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem Lib. dicitur. Alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. Et similiter ad ea quae sunt ad finem perficimur, et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur. Patet ergo quod prudentiae est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quae sunt ad finem, in finem per prudentiam est per modum cuiusdam ratiocinationis, cuius principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatibus); ideo ad hoc quod aliquis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines. Non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur. Et ideo ad prudentiam requiritur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in VI Ethic. dicitur. In omnibus autem viribus et actibus animae ordinatis hoc est commune, quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus; et ideo in prudentia quodammodo includitur et voluntas, quae est de fine, et cognitio finis. Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habeat ad alia quae de Deo dicuntur. Scientia enim se habet communiter ad cognitionem finis, et eorum quae sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se et creaturas. Sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quae sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiae; unde actus potentiae praesupponit actum providentiae sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas.

[52562] De veritate, q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in re creata duo possunt considerari: scilicet ipsa species eius absolute, et ordo eius ad finem; et utriusque forma praecessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia. Ipse autem ordo a divina providentia rebus inditus, fatum vocatur, secundum Boetium. Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum; et tamen, quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad practicam pertinet; eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante pervenitur ad finem.

[52563] De veritate, q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem; unde non praesupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas in scientia includatur; sicut de providentia dictum est.

[52564] De veritate, q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod puritas intelligentiae non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

[52565] De veritate, q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiae rationem, sed nominis rationem assignat; unde, quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et praeterea, secundum hoc Boetius exponit providentiam quasi procul videntiam, quia ipse Deus ab excelso rerum



cacumine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia causat et ordinat: et sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

[52566] De veritate, q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod comparatio illa Boetii accipitur secundum similitudinem proportionis simplicis ad compositum, et quieti ad mobile: sicut enim intellectus simplex est et sine discursu, ratio autem discurrendo circa diversa vagatur; ita etiam providentia simplex est et immobilis, fatum autem multiplex et variabile: unde non sequitur ratio.

[52567] De veritate, q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens. Lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiae, sive providentiae; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium indemonstrabile ad demonstrationem. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est ipsa providentia, sed providentiae quasi principium; unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae, sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.

[52568] De veritate, q. 5 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis. Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo vivo procedunt omnia viva, et haec ratio causandi est communis omnibus attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et secundum hunc modum causandi non oportet quod causatum habeat similitudinem causae: non enim quae per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita. Et per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur; unde, quamvis a providentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex aeterna.

[52569] De veritate, q. 5 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adiuncto ordine ad finem, ad quem praesupponitur voluntas finis; unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

[52570] De veritate, q. 5 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem. Sed quia ex fine artificiatu colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa, et propter hoc actus dispositionis frequenter providentiae attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quae respicit productionem rerum, nec dispositio quae respicit rerum ordinem ad invicem, non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

[52571] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 1 Ad primum vero quod de voluntate obiicitur, dicendum est, quod pro tanto Damascenus providentiam dicit esse voluntatem, quia voluntatem includit et praesupponit, ut dictum est.

[52572] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod secundum philosophum in VI Ethic., nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines;

sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia; et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem, non quia providentia sit in voluntate.

[52573] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia, sed quia est providentiae principium, cum habeat rationem finis; et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos.

[52574] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod disponere, quamvis voluntatem praesupponat, non tamen est actus voluntatis: quia ordinare quod in dispositione intelligitur, est sapientis, ut philosophus dicit; et ideo dispositio et providentia essentialiter ad cognitionem pertinent.

[52575] De veritate, q. 5 a. 1 ad s. c. 5 Ad quintum dicendum, quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum, et non sicut scientia ad scientem; unde non oportet quod provisum, in quantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum. Alia duo concedimus.

## Articulus 2

[52576] De veritate, q. 5 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum mundus providentia regatur

[52577] De veritate, q. 5 a. 2 tit. 2 Et videtur quod non.

[52578] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 1 Nullum enim agens ex necessitate naturae, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturae, quia, ut dicit Dionysius IV cap. de divinis nominibus, *divina bonitas se creaturis communicat sicut noster sol, non praeeligens neque praecognoscens, radios suos in corpora diffundit*. Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

[52579] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, et per consequens etiam providentia, quae voluntatem praesupponit; natura autem est principium uniforme, quia determinatur ad unum. Ergo natura praecedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

[52580] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 3 Sed dicebat, quod principium uniforme praecedit multiforme in eodem, non in diversis. Sed contra, quanto aliquod principium maiorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto magis est uniforme, maiorem habet virtutem in causando, quia, ut dicitur in Lib. de causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Ergo, sive in eodem sive in diversis accipiantur uniforme principium multiforme praecedet.

[52581] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum Boetium in sua arithmetica, omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur, et multitudo ad unitatem. Ergo et omnis actio voluntatis, quae multipliciter habet, ad actionem naturae, quae simplex est et aequalis, reduci debet; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat, et non per providentiam; et sic idem quod prius.

[52582] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente, quia ad hoc alicui regimen adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

[52583] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 6 Sed dicebat, quod ad hoc providentiae gubernatione indigent, ut conserventur in esse.- Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriori conservante. Sed quaedam res sunt in quibus non est potentia ad corruptionem quia nec ad generationem, sicut patet in corporibus caelestibus et substantiis spiritualibus, quae sunt principales partes mundi. Ergo huiusmodi non indigent providentia conservante in esse.

[52584] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 7 Praeterea, quaedam sunt in rerum natura quae nec etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare et negare et quod fuit non potest non fuisse, ut Augustinus dicit in libro contra Faustum: ergo ad minus huiusmodi providentia gubernante et conservante non indigent.

[52585] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 8 Praeterea, ut Damascenus dicit in libro II, non est conveniens alium esse factorem rerum, et alium provisorem. Sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus; non enim videtur quod spiritus possit producere aliquod corpus, sicut nec corpus potest aliquem spiritum producere. Ergo huiusmodi corporalia a divina providentia non reguntur.

[52586] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 9 Praeterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit. Sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in libro de causis. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

[52587] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 10 Praeterea, quae sunt in seipsis ordinata, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales sunt huiusmodi, quia, ut dicitur II de anima, *omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti*. Ergo res naturales non ordinantur per providentiam divinam.

[52588] De veritate, q. 5 a. 2 arg. 11 Praeterea, si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari. Sed, sicut dicit Damascenus in II libro, *oportet omnia admirari omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quae providentiae sunt*. Ergo providentia mundus non regitur.

[52589] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod Boetius dicit: *o qui perpetua mundum ratione gubernas*.

[52590] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quaecumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur. Sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. Ergo providentia reguntur.

[52591] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ea quae sunt diversa, non conservantur in aliqua coniunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem; unde etiam quidam philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere. Ergo mundus providentia regitur.

[52592] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 4 Praeterea, sicut dicit Boetius in IV de consolatione, *fatum singula in motu digerit locis, formis ac temporibus distributa; et haec temporis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectu, providentia est*. Cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora et loca, necesse est ponere fatum, et sic etiam providentiam.

[52593] De veritate, q. 5 a. 2 s. c. 5 Praeterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante, quo conservetur. Sed res creatae per se in esse conservari non possunt, quia,

quae ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit. Ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

[52594] De veritate, q. 5 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod providentia respicit ordinem ad finem; et ideo quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in II Physic. Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio. Quidam enim antiquissimi philosophi posuerunt tantum causam materialem; unde, cum non ponerent causam agentem, nec finem ponere poterant, qui non est causa nisi in quantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant ex necessitate causarum praecedentium, vel materiae, vel agentis. Sed haec positio hoc modo a philosophis improbatur. Causae enim materialis et agens, in quantum huiusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectui, secundum quam sit conveniens et in seipso, ut permanere possit, et aliis, ut opituletur. Verbi gratia, calor de sui ratione, quantum ex se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, nisi poneremus aliam causam praeter calorem et huiusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Et ideo oporteret secundum positionem praedictam, ut omnes, convenientiae et utilitates quae inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam Empedocles posuit, dicens casu accidisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in maiori parte; unde non potest esse quod casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod praexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittae, sed proiicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae. Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui ordinem praedictum naturae indidit, mundus gubernetur. Et similatur providentia ista qua Deus mundum gubernat providentiae oeconomicae, qua aliquis gubernat familiam, vel politicae qua aliquis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis ordinat actus aliorum in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

[52595] De veritate, q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in ipso est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione; non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

[52596] De veritate, q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii; in quantum scilicet, est compositum: et sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit: et sic multiforme est prius quam uniforme, quia quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura; et per hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

[52597] De veritate, q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

[52598] De veritate, q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus per essentiam suam est causa rerum; et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas. Sed essentia eius non est causa rerum nisi secundum quod est scita, et per consequens, secundum quod est voluta communicari creaturae per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiae et voluntatis procedunt; et ita per providentiam.

[52599] De veritate, q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

[52600] De veritate, q. 5 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod corruptio et generatio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod eius materia est in potentia ad contrarias formas; et hoc modo corpora caelestia et substantiae spirituales nec ad generationem nec ad corruptionem potentiam habent. Alio modo dicuntur communiter pro quolibet exitu rerum in esse, et pro quolibet transitu in non esse; ut sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicatur, et ipsa rei annihilatio dicatur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsius productionem; et similiter dicitur aliquid habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem; cuncta enim quae Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse. Cum ad hoc quod creaturae subsistant, oportet quod semper in eis Deus esse operetur, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram; non per modum quo domus fit ab artifice, cuius actione cessante adhuc domus manet, sed per modum quo illuminatio aeris est a sole; unde ex hoc ipso quod non praeberet creaturae esse, quod in eius voluntate est constitutum, creatura in nihilum redigeretur.

[52601] De veritate, q. 5 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod necessitas principiorum dicatorum consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc est necessitas in omnibus aliis principiis, ut dicitur in IV metaphysicorum.

[52602] De veritate, q. 5 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod effectus non potest esse praestantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa; et quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest spiritum producere, sed e converso.

[52603] De veritate, q. 5 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod Deus secundum hoc similiter dicitur se habere ad res, quod in eo nulla est diversitas; et tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam suam rationes diversarum rerum penes se continet.

[52604] De veritate, q. 5 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; et ideo indiget natura providentia, a qua talis instituitur in ea.

[52605] De veritate, q. 5 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod creaturae deficiunt a repraesentatione creatoris. Et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in creatoris cognitionem; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui nec totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo. Et ideo prohibemur perscrutari ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset. Non autem prohibemur scrutari cum

ista modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo Hilarius dicit, quod *qui pie infinita persequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficiet prodeundo.*

### Articulus 3

[52606] De veritate, q. 5 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat

[52607] De veritate, q. 5 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[52608] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 1 Causa enim et effectus sunt eiusdem coordinationis. Sed creaturae corruptibiles sunt causae culpa, ut patet: quod species mulieris est fomentum et causa luxuriae; et Sap., XIV, 11, dicitur quod *creaturae Dei factae sunt in muscipulam pedibus insipientium.* Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiae divinae, videtur quod ordini providentiae corruptibilia non subdantur.

[52609] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus eius, quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi, eadem aedificans et destruens. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, et corruptiva illius. Ergo non sunt provisae a Deo.

[52610] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut dicit Damascenus in II Lib., *neesse est omnia quae providentia fiunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, et sicut potest melius fieri.* Sed corruptibilia possent fieri meliora, quia incorruptibilia. Ergo providentia divina ad corruptibilia se non extendit.

[52611] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnia corruptibilia de sua natura corruptionem habent, alias non esset neesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisae a Deo, qui non potest esse causa alicuius defectus. Ergo naturae corruptibiles non sunt provisae a Deo.

[52612] De veritate, q. 5 a. 3 arg. 5 Praeterea, sicut dicit Dionysius in IV de Divin. Nomin., providentiae non est naturam perdere, sed salvare. Ergo providentiae omnipotentis Dei est res perpetuo salvare. Sed corruptibilia non perpetuo salvantur. Ergo non subiacent divinae providentiae.

[52613] De veritate, q. 5 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Sapient., cap. XIV, 3: *tu autem, pater, gubernas omnia providentia.*

[52614] De veritate, q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Sapient., XIII, dicitur quod ipse est Deus, *cui est cura de omnibus.* Ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia eius providentiae subsunt.

[52615] De veritate, q. 5 a. 3 s. c. 3 Praeterea, sicut dicit Damascenus in II libro, non est conveniens alium esse factorem rerum, et alium provisorum. Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium. Ergo et eorum provisor.

[52616] De veritate, q. 5 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, ut dictum est, est similis providentiae qua paterfamilias gubernat domum, aut rex civitatem aut regnum: in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gentis est divinius quam bonum civitatis vel familiae vel personae, ut habetur,

in principio Ethicorum. Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum. Hoc ergo quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua quae possent meliora esse secundum seipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo, dixerunt ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia; ex quorum persona dicitur Iob cap. XXII, 14: *nubes latibulum eius, scilicet Dei, nec nostra considerat, sed circa cardines caeli perambulat*. Haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore temere agi, vel a contrario principio gubernari. Quam positionem philosophus in XI Metaphysic. reprobat per similitudinem exercitus, in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet bonum ducis; et ordo ille quo partes exercitus ordinantur ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quamcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi, corruptibiles et incorruptibiles, sunt ad invicem ordinatae, non per accidens, sed per se: videmus enim ex corporibus caelestibus utilitates provenientes in corporibus corruptibilibus vel semper vel in maiori parte secundum eundem modum; unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiae principii exterioris, quod est extra universum. Unde philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum et non plures. Sciendum tamen, quod aliquid providetur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter aliud; sicut in domo propter se providentur ea in quibus consistit essentialiter bonum domus, sicut filii, possessiones, et huiusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et huiusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus consistit essentialiter perfectio universi; et haec perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quae vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter aliud. Et ideo substantiae spirituales et corpora caelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem, et secundum individuum, sunt provisae propter se et in specie et in individuo. Sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisae nisi propter perpetuum esse speciei conservandum. Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod ad huiusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei: hoc enim est verum (si) intelligatur de providentia qua aliqua propter se providentur.

[52617] De veritate, q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod creaturae corruptibiles non sunt per se causa culpa, sed occasio tantum, et per accidens causa: causa autem per accidens et effectus non oportet esse unius coordinationis.

[52618] De veritate, q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quae suae providentiae subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicuius rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

[52619] De veritate, q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet, melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret, quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Nec multiplicatio individuorum in una natura posset aequivalere diversitati naturarum, cum bonum naturae, quod est communicabile, praemineat bono individuali, quod est singulare.

[52620] De veritate, q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut tenebrae sunt a sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod lumen non immittit, ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuente permanentiam.

[52621] De veritate, q. 5 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illa quae propter se providentur a Deo, perpetuo manent. Non autem hoc oportet de illis quae propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere quantum est necessarium his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam, quia propter se non sunt provisa, corrumpuntur, ut ex dictis patet.

#### Articulus 4

[52622] De veritate, q. 5 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae

[52623] De veritate, q. 5 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[52624] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 1 Deus enim non est provisor eius cuius non est actor, quia non est conveniens ponere alium provisorum et alium conditorem, ut Damascenus dicit in II libro. Sed Deus non est actor mali, cum omnia, in quantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in motibus et actionibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum, divinae providentiae subsint.

[52625] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 2 Praeterea, contrarii motus non videntur esse unius ordinis. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariae actiones. Ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinae providentiae.

[52626] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 3 Praeterea, nihil cadit sub providentia nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem: quinimmo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentia. In his autem inferioribus multa mala accidunt. Ergo, et cetera.

[52627] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 4 Praeterea, non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quorum actus eius providentiae subsunt, si possit impedire. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Cum ergo multa mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinae providentiae non subdantur.

[52628] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 5 Sed dicebat, quod Deus ideo permittit mala fieri, quia potest ex eis elicere bona.- Sed contra, bonum est potentius quam malum. Ergo magis ex bono potest elici bonum quam ex malo; ergo non est necesse quod Deus mala permittat fieri ut eliciat ex eis bona.

[52629] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 6 Praeterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita etiam omnia sua bonitate gubernat, ut Boetius dicit in IV de Consol. Sed divina bonitas non permittit ut aliquid ab eo malum producat. Ergo nec divina bonitas permittet aliquid malum suae providentiae subesse.



[52630] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 7 Praeterea, nullum provisum est casuale. Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, et ita omnia ex necessitate contingerent; quod est impossibile.

[52631] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 8 Praeterea, si omnia ex necessitate materiae contingerent in his inferioribus, haec inferiora non regerentur providentia, ut Commentator dicit, II Physicor. Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiae. Ergo ad minus ista divinae providentiae non subduntur.

[52632] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 9 Praeterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum. Ergo eadem ratione nullus prudens permittit malum ut veniat bonum. Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant; et ita videtur quod mala quae fiunt in his inferioribus, non cadant etiam sub providentia concessionis.

[52633] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 10 Praeterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est. Sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet Roman. III, 8: *sicut blasphemamur, et sicut quidam aiunt nos dicere: faciamus mala ut veniant bona*. Ergo Deo non competit ut sub eius providentia cadant mala, ut bona ex eis eliciantur.

[52634] De veritate, q. 5 a. 4 arg. 11 Praeterea, si actus inferiorum corporum divinae providentiae subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinae iustitiae conveniret. Sed non hoc modo inveniuntur inferiora elementa agere, quia ignis aequaliter comburit domum iusti hominis et iniusti. Ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiae divinae.

[52635] De veritate, q. 5 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Matth. X, vers. 19: *nonne duo passeressse veneunt? Et unus ex eis non cadet in terram sine patre vestro*; ubi dicit Glossa: *magna est Dei providentia, quam nec parva latent*. Ergo etiam minimi motus horum inferiorum subduntur providentiae.

[52636] De veritate, q. 5 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Genesim ad litteram: *secundum divinam providentiam videmus caelestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aera altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiori naturalique motu geritur*. Ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur providentiae divinae.

[52637] De veritate, q. 5 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis, eodem modo aliqua progrediuntur a principio primo et ordinantur in finem ultimum. In progressu autem rerum a principio invenimus, quod ea quae sunt propinqua principio, esse indeficiens habent; quae vero distant, habent esse corruptibile, ut dicitur in II de Generat.; unde et in ordine rerum ad finem, illa quae sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quae vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua vel remota respectu principii et finis; unde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem, sicut sunt corpora caelestia quorum motus nunquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt praeter rectum ordinem ex defectu naturae; unde philosophus in XI Metaph. dicit, quod in ordine universi substantiae incorruptibiles simulantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus; sed corpora corruptibilia comparantur servis et animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit, quod ultra orbem lunae non est malum, sed solum in his inferioribus. Nec tamen

isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus, omnino sunt extra ordinem providentiae. Dupliciter enim aliquid subest providentiae: uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur; alio modo sicut quod ad alterum ordinatur. In ordine autem eorum quae sunt ad finem, omnia intermedia sunt fines et ad finem, ut dicitur in II physicorum et V metaphysicae; et ideo quidquid est in recto ordine providentiae, cadit sub providentia non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut ad quod aliud ordinatur. Sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non quod aliquid ordinetur ad ipsum; sicut actus virtutis generativae, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generativa; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hoc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicuius causae. Et respectu primi est providentia approbationis, respectu autem secundi est providentia concessionis, quos duos modos providentiae Damascenus ponit in II libro. Sciendum tamen quod quidam praedictum providentiae modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi in quantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia; dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicuius speciei ordinavit, ut ex virtute quae consequitur speciem, talis actio consequi deberet; et si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur, sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius; non tamen hanc virtutem particularem ad hunc particularem actum ordinavit, nec hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus; et ideo praedictum providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam in quantum singularia sunt.

[52638] De veritate, q. 5 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de providentia approbationis; sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

[52639] De veritate, q. 5 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis; sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum quae ordinantur in uno ordine civitatis unius.

[52640] De veritate, q. 5 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur, tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur; et sic sub providentia cadit.

[52641] De veritate, q. 5 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis. Non posset autem impediari malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quae talis est, ut possit deficere vel non deficere, et quae alicui particulari nocumentum infert, et tamen in universo quamdam pulchritudinem addit. Et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala, sed permittit unumquodque agere secundum quod natura eius requirit; ut enim Dionysius dicit, IV cap. de Divin. Nomin., providentiae non est naturam perdere, sed salvare.

[52642] De veritate, q. 5 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo, sicut bonum patientiae non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum poenitentiae ex malo culpae; nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni, quia huiusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter.

[52643] De veritate, q. 5 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod illud quod producit, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis, quia productio rei terminatur ad esse rei; unde non

potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem. Ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non est impossibile aliquod malum a bono ordinari in bonum; sed impossibile est a bono aliquid ordinari in malum; sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisus.

[52644] De veritate, q. 5 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas, et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam, et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant, quia effectus non sequuntur in necessitate et contingentia causas primas, sed proximas.

[52645] De veritate, q. 5 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod illa quae ex necessitate materiae proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem et secundum hoc ipsa etiam sub providentia cadere possunt, quod non esset, si omnia ex materiae necessitate contingerent.

[52646] De veritate, q. 5 a. 4 ad 9 Ad nonum dicendum, quod malum est contrarium bono. Nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium contrarium sibi inducit ad sibi simile; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur. Similiter etiam nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

[52647] De veritate, q. 5 a. 4 ad 10 Ad decimum dicendum, quod facere malum, ut ex dictis patet, nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui. Sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati alicuius; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.

## Articulus 5

[52648] De veritate, q. 5 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum humani actus providentia regantur

[52649] De veritate, q. 5 a. 5 tit. 2 Et videtur quod non.

[52650] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 1 Quia, ut dicit Damascenus in II libro, *quae in nobis sunt, non providentiae sunt, sed nostri liberi arbitrii*. Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

[52651] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 2 Praeterea, eorum quae sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quae semper cursum suum tenent, nec excidunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

[52652] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 3 Praeterea, malum culpa maxime est odibile Deo. Sed nullus providens, illud quod ei maxime displicet, permittit propter aliquid aliud, quid sic absentia illius alterius magis ei displiceret. Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpa accidere, videtur quod humani actus providentia eius non regantur.

[52653] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 4 Praeterea, illud quod dimittitur sibi, non gubernatur providentia. Sed Deus *dimisit hominem in manu consilii sui*, ut dicitur Eccli., XVII. Ergo humani actus providentia non reguntur.

[52654] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 5 Praeterea, Eccle. IX, 11 dicitur: *vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, sed tempus casumque in omnibus*; et loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, et non gubernentur providentia.

[52655] De veritate, q. 5 a. 5 arg. 6 Praeterea, in his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur. Sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt: Eccle., IX, 2: *universa aequae eveniunt iusto et impio, bono et malo*. Ergo res humanae providentia non reguntur.

[52656] De veritate, q. 5 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Matth. X, 30, dicitur: *vestri autem capilli omnes numerati sunt*. Ergo etiam minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

[52657] De veritate, q. 5 a. 5 s. c. 2 Praeterea, punire et praemiare et praecepta dare, sunt providentiae actus, quia per huiusmodi quilibet provisor suos subditos gubernat. Sed Deus haec omnia circa humanos actus agit. Ergo omnes humani actus divinae providentiae subduntur.

[52658] De veritate, q. 5 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et eius imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisae, sed etiam quod provideant. Et haec est causa quare praedictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum, non autem providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis: et quia primus providens ipsemet est sicut providentiae finis, habet regulam providentiae sibi coniunctam; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisae ab ipso: et sic non est defectus in eis nisi ex parte provisorum. Sed creaturae, quibus providentia est communicata, non sunt fines suae providentiae, sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum; unde oportet quod rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiantur. Et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium. Secundum tamen quod aliqua creatura magis inhaeret regulae primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiae eius. Quia igitur huiusmodi creaturae deficere possunt in suis actibus, et ipsae sunt causae suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpae habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum. Quia vero huiusmodi spirituales creaturae incorruptibiles sunt etiam secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisae; et ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in poenam vel praemium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur. Et inter has creaturas est homo, quia eius forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, et a qua etiam corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet. Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod et ipsi provisorum sunt suorum actuum, et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum eius, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur, vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam iustitiam, dum pro peccato punitur. Sed defectus in creaturis sensibilibus contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis, sicut corruptio huius ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiae modum, quo Deus humanos actus gubernat, dicitur sapientiae XII, 18: *cum reverentia disponis nos*.

[52659] De veritate, q. 5 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnino ea quae sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.

[52660] De veritate, q. 5 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; et ideo non potest ibi accidere defectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte provisorum. Humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiae humanae; et ideo plures defectus et inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in actibus naturalibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum, ad nobilitatem eius pertinet; unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub providentia teneat.

[52661] De veritate, q. 5 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus plus amat quod magis bonum est, et ideo magis vult praesentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est: et ideo ad hoc ut aliqua bona maiora eliciantur, permittit aliquos etiam in mala culpa cadere, quae maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

[52662] De veritate, q. 5 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus permisit hominem in manu consilii sui, in quantum constituit eum propriorum actuum provisorum; sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit divinam providentiam de eisdem, sicut nec virtutes activae creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

[52663] De veritate, q. 5 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis multa in humanis actibus casu eveniant, si considerentur inferiores causae; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentia, quae omnibus praeeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur consideratis inferioribus causis, ostendit quod humani actus divina providentia gubernantur; ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt: ostenditur enim per hoc quod victor magis est ex divina providentia quam humana virtute; et similiter est in aliis.

[52664] De veritate, q. 5 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia aequaliter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quae eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilis essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili esse apparet ei qui virtutem artis intuetur.

## Articulus 6

[52665] De veritate, q. 5 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur

[52666] De veritate, q. 5 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[52667] De veritate, q. 5 a. 6 arg. 1 Quia I Cor., IX 9, dicitur quod *non est Deo cura de bobus*. Ergo nec de aliis brutis, eadem ratione.

[52668] De veritate, q. 5 a. 6 arg. 2 Praeterea, Habacuc, I, 14, dicitur: *numquid facies homines sicut pisces maris?* Et sunt verba prophetae conquerentis de perturbatione ordinis, quae videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentia non gubernentur.

[52669] De veritate, q. 5 a. 6 arg. 3 Praeterea, si homo sine culpa puniretur, et poena in eius bonum non cederet, non videretur quod res humanae providentia gubernarentur. Sed in brutis animalibus non est culpa; nec hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordinatur, quia nullum est eis praemium post mortem. Ergo eorum vita providentia non regitur.

[52670] De veritate, q. 5 a. 6 arg. 4 Praeterea, nihil regitur divina providentia nisi quod ordinatur ad finem quem ipsa intendit, qui non est aliud quam ipse Deus. Sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis. Ergo videtur quod divina providentia non gubernentur.

[52671] De veritate, q. 5 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur, Matth. cap. X, vers. 29, quod unus ex passeribus non cadit in terram sine patre caelesti.

[52672] De veritate, q. 5 a. 6 s. c. 2 Praeterea, bruta animalia sunt digniora aliis insensibilibus creaturis. Sed aliae creaturae cadunt sub divina providentia; et etiam omnes actus ipsarum. Ergo et multo magis bruta.

[52673] De veritate, q. 5 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod circa hoc duplex fuit error. Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentia, nisi in quantum participant naturam speciei, quae est a Deo provisa et ordinata: et ad hunc providentiae modum referunt omnia quae in sacra Scriptura inveniuntur, quae videntur importare providentiam Dei circa bruta, sicut illud: *qui dat iumentis escam ipsorum, et pullis etc.*; et iterum: *catuli leonum rugientes etc.*; et multa huiusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo attribuit: non enim potest esse quod sciat singulares actus brutorum animalium, et eos non ordinet, cum sit summe bonus, et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. Unde praedictus error vel derogat divinae scientiae, subtrahens ei particularium cognitionem, vel divinae bonitati subtrahens ei ordinationem particularium in quantum sunt particularia. Unde alii dixerunt, quod etiam brutorum actus sub providentia cadunt, et eodem modo quo actus rationalium; ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quin ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc est longe etiam a ratione: non enim debetur praemium vel poena nisi ei qui liberum arbitrium habet. Et ideo dicendum est, quod bruta et omnes eorum actus etiam in singulari sub divina providentia cadunt; non tamen eodem modo quo homines, et eorum actus: quia de hominibus etiam in singulari est providentia propter se; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud, sicut et de aliis creaturis corruptibilibus dictum est. Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum eius, sed in bonum alterius, sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi. Sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principaliter ad poenam eius, vel ad augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

[52674] De veritate, q. 5 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod apostolus non intendit universaliter bruta a cura divina remove; sed intendit dicere quod Deus non hoc modo curat de brutis quod propter bruta homini legem det ut scilicet eis beneficiat, vel ab eorum occisione absteineat, quia bruta in usum hominum facta sunt; unde non sunt propter se provisa, sed propter hominem.

[52675] De veritate, q. 5 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in piscibus et in brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora infirmiora subiiciant absque alicuius meriti vel demeriti consideratione, sed solummodo ad conservationem boni naturae; et ideo admiratur propheta, si hoc modo etiam res humanae gubernentur; quod est inconveniens.

[52676] De veritate, q. 5 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in rebus humanis alius ordo requiritur providentiae quam in brutis; unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur, in humanis rebus esset, res humanae improvisae viderentur; sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

[52677] De veritate, q. 5 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum illae creaturae participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationabilium, quae possunt Deum cognoscere et amare, in quo earum beatitudo consistit.

## Articulus 7

[52678] De veritate, q. 5 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum peccatores divina providentia regantur

[52679] De veritate, q. 5 a. 7 tit. 2 Et videtur quod non.

[52680] De veritate, q. 5 a. 7 arg. 1 Quia illud quod sibi relinquitur, non gubernatur; sed mali sibi relinquuntur; Psalm. LXXX, 13: *dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt* etc.; ergo mali per providentiam non gubernantur.

[52681] De veritate, q. 5 a. 7 arg. 2 Praeterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat, pertinet quod eis Angelorum custodiam adhibet. Sed Angeli custodientes, quandoque homines derelinquunt, ex quorum voce dicitur Ierem., LII: *curavimus Babylonem, et non est curata; derelinquamus ergo eam*. Ergo et mali divina providentia non gubernantur.

[52682] De veritate, q. 5 a. 7 arg. 3 Praeterea, illud quod datur bonis in praemium, non convenit malis. Sed hoc in praemium bonis repromittitur, quod a Deo gubernentur; Psalm. XXXIII, 16: *oculi domini super iustos*; ergo et cetera.

[52683] De veritate, q. 5 a. 7 s. c. Sed contra, nullus punit iuste eos qui non sunt de suo regimine. Sed Deus iuste punit malos pro his in quibus peccant. Ergo eius ipsi regimini subduntur.

[52684] De veritate, q. 5 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod providentia divina se extendit ad homines dupliciter: uno modo inquantum ipsi providentur; alio modo inquantum providentes fiunt. Ex hoc autem quod in providendo deficiunt, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur eis a Deo, bona vel mala praestantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis. Si enim rectum ordinem in providendo servent; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut, scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat; et quod omnia quae eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum id quod dicitur Rom. VIII, 28: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. Si autem in providendo ordinem non servent, qui congruit rationali creaturae, sed provideant secundum modum animalium

brutorum, et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quae in eis bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum, secundum id quod in Psalm. XLVIII, 13, dicitur: *homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus* et cetera. Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis voluntas divina fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae.

[52685] De veritate, q. 5 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab eius providentia alieni, sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem; et praecipue quantum ad reprobos.

[52686] De veritate, q. 5 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunquam totaliter hominem dimittunt; sed dicuntur eum dimittere, inquantum ex iusto Dei iudicio permittunt eum cadere in culpam vel poenam.

[52687] De veritate, q. 5 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod specialis modus providentiae repromittitur bonis in praemium; et hic non competit malis, ut dictum est.

## Articulus 8

[52688] De veritate, q. 5 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, mediante creatura angelica

[52689] De veritate, q. 5 a. 8 tit. 2 Et videtur quod non.

[52690] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 1 Quia dicitur Iob XXXIV, 13.: *quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius: *mundum quippe per se ipsum regit, qui per se ipsum condidit.* Ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

[52691] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 2 Praeterea, Damascenus dicit, II libro, quod non est conveniens alium esse factorem, et gubernatorem. Sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediate. Ergo et ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

[52692] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 3 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit in Lib. de Sacram., quod divina providentia est eius praedestinatio, quae est summa sapientia et summa bonitas. Sed summum bonum, sive summa sapientia, nulli creaturae communicatur. Ergo nec providentia; non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporalibus.

[52693] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 4 Praeterea, secundum hoc corporales creaturae reguntur providentia, quod ordinantur in finem; sed corpora ordinantur in finem per suas operationes naturales, quae consequuntur naturas determinatas ipsorum. Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint naturae determinatae naturalium corporum, sed immediate a Deo; videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.



[52694] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 5 Praeterea, Augustinus, VIII super Genes. ad litteram, distinguit duplicem operationem providentiae: quarum una est naturalis, alia voluntaria: et dicit, quod naturalis est quae lignis et herbis dat incrementum, voluntaria vero quae est per Angelorum opera et hominum; et sic patet quod omnia corporalia naturali providentiae operatione reguntur. Non ergo gubernantur mediantibus Angelis, quia sic esset operatio voluntaria.

[52695] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 6 Praeterea, illud quod attribuitur alicui ratione suae dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet. Sed, sicut dicit Hieronymus, *magna est dignitas animarum, quarum unaquaqueque habet Angelum ad sui custodiam deputatum*. Haec autem dignitas in corporalibus creaturis non invenitur. Ergo providentiae et gubernationi Angelorum commissa non sunt.

[52696] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 7 Praeterea, horum corporalium effectus et debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset si mediantibus Angelis gubernarentur: quia aut defectus isti acciderent eis volentibus; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturam in suo debito ordine; aut accideret eis nolentibus, quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret. Ergo corporales creaturae mediantibus spiritualibus non gubernantur.

[52697] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 8 Praeterea, quanto aliqua causa est nobilior et potentior, tanto habet perfectiorem effectum. Causae autem inferiores tales effectus producant, qui possunt conservari in esse, etiam remota operatione causae producentis, sicut cultellus remota operatione fabri. Ergo multo fortius effectus divini per seipsos subsistere poterunt absque alicuius causae providentis gubernatione; et ideo non indigent quod per Angelos gubernentur.

[52698] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 9 Praeterea, divina bonitas ad sui manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov., XVI, 4: *universa propter semetipsum operatus est dominus*. Magis autem manifestatur divina bonitas, ut etiam Augustinus dicit, in diversitate naturarum quam in numerositate eorum quae eandem naturam habent: et propter hoc non fecit omnes creaturas rationales vel per se existentes, sed quasdam irracionales, et quasdam existentes in alio, sicut accidentia. Ergo videtur quod ad maiorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quae indigent alieno regimine, sed etiam aliquas quae nullo regimine indigeant; et sic idem quod prius.

[52699] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 10 Praeterea, duplex est creaturae actus: scilicet primus et secundus. Primus autem est forma, et esse quod forma dat; quorum forma dicitur primo primus, et esse secundo primus: secundus autem actus est operatio. Sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. Ergo et actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi in quantum est causa operationis eius aliquo modo. Ergo huiusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

[52700] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 11 Praeterea, duplex est modus gubernationis: unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas, et rector civitatem; alius per influentiam motus, sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturae non gubernant corporalia per influentiam cognitionis aut luminis quia haec corporalia non sunt cognitionis receptiva; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse coniunctum mobili, ut probatur VII Phys.: substantiae autem spirituales his inferioribus corporibus non sunt coniunctae. Ergo nullo modo corporales substantiae (spiritualibus) mediantibus gubernantur.

[52701] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 12 Praeterea, secundum sententiam Augustini, Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum, ut in hoc eius potentia magis ostendatur; sed similiter

etiam magis commendabilis ostenderetur sua providentia, si omnia immediate gubernaret. Ergo non gubernat creaturas corporales spiritualibus mediantibus.

[52702] De veritate, q. 5 a. 8 arg. 13 Praeterea, Boetius dicit in III de Consol.: *Deus per se solum cuncta disponit*. Non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

[52703] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 1 Sed contra. Est quod Gregorius dicit in IV Dialog.: *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest*.

[52704] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in III de Trinit.: *omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitae reguntur*.

[52705] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 3 Praeterea, Augustinus, in Lib. LXXXIII quaestionum, dicit, quod *Deus quaedam facit per seipsum, sicut illuminare animas, et beatificare eas; alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam usque ad passerum administrationem, et usque ad feni decorem, usque etiam ad numerum capillorum nostrorum divina providentia pertendente*. Sed creatura Deo ministrans integerrimis legibus ordinata, est creatura angelica. Ergo Deus per eam gubernat corporalia.

[52706] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 4 Praeterea, Num., XXII, 21 super illud: *surrexit Balaam mane, et strata etc.*, dicit Origenes in Glossa: *opus est mundo Angelis, qui sunt super bestias et praesunt animalium nativitati, virgultorum, plantationumque, et ceterorum incrementis*.

[52707] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 5 Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod ministerio Angelorum non solum vita humana regitur, sed etiam ea quae ad vitam hominum ordinantur. Sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata. Ergo omnia gubernantur mediantibus Angelis.

[52708] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 6 Praeterea, in omnibus coordinatis ad invicem priora agunt in posteriora, et non e converso. Sed substantiae spirituales sunt priores corporalibus substantiis, utpote primo propinquiores. Ergo per actionem substantiarum spiritualium gubernantur corporales, et non e converso.

[52709] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 7 Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus humanum sicut Deus totum universum; in quo etiam anima prae Angelis ad imaginem dicitur. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animae. Ergo et Deus reget corporalem creaturam mediantibus creaturis spiritualibus.

[52710] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 8 Praeterea, anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere et velle; quasdam vero mediantibus corporeis instrumentis, sicut operationes animae sensibilis et vegetabilis: sed quasdam operationes Deus exercet immediate, sicut beatificare animas, et alia quae agit in substantiis supremis. Ergo etiam aliquae operationes eius erunt in infimis substantiis, mediantibus supremis substantiis.

[52711] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 9 Praeterea, prima causa non aufert operationem suam a causa secunda, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in Lib. de causis dicitur. Sed si Deus immediate omnia gubernaret, tunc secundae causae nullam operationem habere possent. Ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

[52712] De veritate, q. 5 a. 8 s. c. 10 Praeterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum; aliquid autem regens, et non rectum sicut Deus. Ergo aliquid erit regens et rectum, quod est medium inter utrumque. Ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

[52713] De veritate, q. 5 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius et Augustinus dicunt. Voluit enim Deus perfectionem suae bonitatis, creaturae alteri communicare secundum quod possibile erat. Divina 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, unde et divinae bonitati congruebat ut utraque creaturae communicaretur; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur; sicut etiam sol per diffusionem radorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quae magis sunt soli conformia, plus de lumine eius recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum aliis. Unde et in ordine universi creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in seipsis bonae sint; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quae extremum modum participationis divinae bonitatis habent; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent. Et inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit et philosophus. Inter superiores autem creaturas maxime Deo propinquaе sunt creaturae rationales, quae ad Dei similitudinem sunt, vivunt et intelligunt; unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eundem modum influendi retineant quo influit Deus; scilicet per voluntatem, et non per necessitatem naturae. Unde Deus inferiores creaturas gubernat et per creaturas spirituales, et per corporales digniores; sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes, sed agentes tantum; per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales animae tenent, et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in Angelis; unde et particulariorem cognitionem habent, ut Dionysius dicit; et inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca, scilicet ad res humanas, et ea quae in usum humanae vitae venire possunt. Sed providentia Angelorum universalis est, et extenditur super totam creaturam corporalem; et ideo tam a sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus Angelis a divina providentia gubernantur. In hoc tamen oportet nos a philosophis differre, quod quidam eorum ponunt Angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam et creata esse; quod est a fide alienum. Unde oportet ponere, secundum sanctorum sententias, quod administrantur mediantibus Angelis huiusmodi corporalia per viam motus tantum; inquantum scilicet movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

[52714] De veritate, q. 5 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod dictio exclusiva non excludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens: ut si dicatur: solus Socrates facit cultellum; non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri. Ita etiam quod dicitur, quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi mediis instrumentis Deus agit, sed excluditur regimen alterius principaliter gubernantis.

[52715] De veritate, q. 5 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gubernatio rei pertinet ad ordinem eius in finem. Ordo autem rei ad finem praesupponit esse eius; sed esse nihil aliud praesupponit; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deductae sunt, est illius solius causae quae nullam aliam praesupponit qua sustinetur; sed gubernatio potest esse illarum causarum quae alias praesupponunt; et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat.

[52716] De veritate, q. 5 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa quae a Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt; et ideo inter nomina quae de Deo dicuntur, talis

apparet differentia; quod illa quae absolute aliquam perfectionem exprimunt, sunt creaturis communicabilia; illa vero quae exprimunt cum perfectione modum quo inveniuntur in Deo, creaturae communicari non possunt; ut omnipotentia, summa sapientia et summa bonitas; et ideo patet quod quamvis summum bonum creaturae non communicetur, providentia tamen communicari potest.

[52717] De veritate, q. 5 a. 8 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis institutio naturae, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo; tamen eorum motus et actio potest esse mediantibus Angelis; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori a Deo tantum, sed per providentiam agricolae adiuvantur, ut in actum exeant; unde, sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per Angelos omnis operatio creaturae corporalis administratur.

[52718] De veritate, q. 5 a. 8 ad 5 Ad quintum dicendum, quod naturalis operatio providentiae dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis, quia alicuius operationis divinae providentiae subiacentis proximum principium est natura, alicuius vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina; unde ratio non procedit.

[52719] De veritate, q. 5 a. 8 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut omnia corporalia divinae providentiae subiacent, et tamen cura dicitur esse ei de hominibus tantum, propter specialem providentiae modum; ita etiam quamvis omnia corporalia Angelorum gubernationi sint subdita, quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati.

[52720] De veritate, q. 5 a. 8 ad 7 Ad septimum dicendum, quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus accidunt, sed concedit sive permittit eos; ita etiam omnino est de voluntatibus Angelorum, quae divinae voluntati conformantur perfecte.

[52721] De veritate, q. 5 a. 8 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna in sua metaphysica, nullus effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa eius in quantum huiusmodi. Sed in causis inferioribus quaedam sunt causae fiendi, quaedam vero essendi: et dicitur causa fiendi quod educit formam de potentia materiae per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rem est illud a quo per se esse rei dependet, sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat fieri cultelli, non autem esse eius; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creaturae omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi.

[52722] De veritate, q. 5 a. 8 ad 9 Ad nonum dicendum, quod ista conditio non est in creatura possibilis, ut habeat esse sine aliquo conservante: hoc enim rationi creaturae repugnat, quae, in quantum huiusmodi, esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

[52723] De veritate, q. 5 a. 8 ad 10 Ad decimum dicendum, quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum: et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicuius quantum ad motum et operationem, quod non sit causa eius quantum ad esse.

[52724] De veritate, q. 5 a. 8 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus; nec oportet, propter hoc, quod omnibus corporibus coniungantur, sed eis solum quae immediate movent, scilicet corporibus primis; nec eis coniunguntur ut formae, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

[52725] De veritate, q. 5 a. 8 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod divinae providentiae et bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret

immediate: quia secundum hoc, quantum ad plura divinae bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet.

[52726] De veritate, q. 5 a. 8 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod cum dicitur per alterum aliquid fieri, haec praepositio per importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum, potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum; et sic per instrumentum dicitur aliquid fieri: vel secundum quod exit ab operante; et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis (non enim instrumentum est causa agenti, quod agat; sed forma agentis solum vel aliquis superior agens); instrumentum vero est causa operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur, quod Deus per se solum cuncta disponit, ly per denotat causam dispositionis divinae secundum quod exit a Deo disponente; et sic per se solum dicitur disponere, quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam disponit, sed per propriam bonitatem.

## Articulus 9

[52727] De veritate, q. 5 a. 9 tit. 1 Nono quaeritur utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora

[52728] De veritate, q. 5 a. 9 tit. 2 Et videtur quod non.

[52729] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 1 Quia ut dicit Damascenus in II Lib.: *nos autem dicimus, quoniam ipsa, scilicet superiora corpora, non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur.* Ergo, cum haec inferiora sint generabilia et corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

[52730] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 2 Sed dicebat, quod dicuntur non esse causa horum, quia non inducunt in his inferioribus necessitatem.- Sed contra, si effectus caelestis corporis impeditur in his inferioribus hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inventam. Sed si haec inferiora per illa superiora gubernantur, oportet etiam illam dispositionem impediendam in aliquam virtutem corporis caelestis reducere. Ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum; et ita, si superiora habent necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent, si a superioribus gubernantur.

[52731] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 3 Praeterea, ad completionem alicuius actionis sufficit agens et patiens. Sed in istis inferioribus inveniuntur virtutes activae naturales, et etiam virtutes passivae. Ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis caelestis; ergo non gubernantur mediantibus corporibus caelestibus.

[52732] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, quod in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid vero agens et non actum, sicut Deus; aliquid vero agens et actum, sicut spirituales substantiae. Sed caelestia corpora sunt corporalia pura. Ergo non habent virtutem agendi in haec inferiora; et sic inferiora non disponuntur eis mediantibus.

[52733] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 5 Praeterea, si corpus caeleste agit aliquid in haec inferiora: aut agit in quantum est corpus, per formam scilicet corporalem; aut per aliquid aliud. Sed non in quantum est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conveniret; quod non videtur secundum Augustinum. Ergo si

agunt, agunt per aliquid aliud; et sic illi incorporeae virtuti debet attribui actio et non ipsis caelestibus corporibus; et sic idem quod prius.

[52734] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 6 Praeterea, quod non convenit priori, non convenit etiam posteriori. Sed, sicut dicit Commentator in Lib. de substantia orbis, formae corporales praesupponunt dimensiones interminatas in materia; dimensiones autem non agunt, quia quantitas nullius actionis principium est. Ergo nec corporales formae sunt principia actionum; et sic nullum corpus aliquid agit nisi per virtutem incorporalem in eo existentem; et sic idem ut prius.

[52735] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 7 Praeterea, in libro II de causis, super illam propositionem: *omnis anima nobilis tres habet operationes* etc., dicit Commentator, quod anima agit in naturam cum divina virtute quae est in ea. Sed anima est multo nobilior quam corpus. Ergo nec corpus potest aliquid agere in animam nisi per aliquam virtutem divinam in eo existentem; et sic idem quod prius.

[52736] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 8 Praeterea, illud quod est simplicius, non movetur ab eo quod est minus simplex. Sed rationes seminales quae sunt in materia inferiorum corporum, sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius caeli; quia virtus illa est extensa in materia, quod de rationibus seminalibus dici non potest. Ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis caelestis: et ita non gubernantur haec inferiora in suis motibus per corpora caelestia.

[52737] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 9 Praeterea, Augustinus dicit in V de civitate Dei: *nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis sexus; et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus in geminis concipi potuerunt*. Ergo etiam in corporalia superiora corpora influxum non habent; et sic idem quod prius.

[52738] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 10 Praeterea, causa prima plus influit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda, ut dicitur in principio de causis. Sed si inferiora corpora per superiora disponantur, tunc virtutes superiorum corporum erunt sicut causae primae respectu inferiorum virtutum, quae erunt sicut causae secundae. Ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum caelestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum. Sed in illis invenitur necessitas, quia semper eodem modo se habent. Ergo et effectus inferiores necessarii erunt. Hoc autem est falsum. Ergo et primum; scilicet quod inferiora per superiora corpora disponantur.

[52739] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 11 Praeterea, motus caeli est naturalis, ut in I caeli et mundi dicitur; et ita non videtur esse voluntarius vel electivus; et ita quae per ipsum causantur, non causantur ex electione; et ita non subduntur providentiae. Sed inconveniens est quod inferiora corpora non gubernentur providentia. Ergo inconveniens est quod corporum superiorum motus sit causa inferiorum.

[52740] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 12 Praeterea, posita causa ponitur effectus. Ergo esse causae est sicut antecedens ad esse effectus. Sed si antecedens est necessarium, et consequens est necessarium. Ergo si causa est necessaria, et effectus. Sed effectus qui in inferioribus corporibus accidunt non sunt necessarii, sed contingentes. Ergo non causantur a motu caeli, qui est necessarius, cum sit naturalis; et sic idem quod prius.

[52741] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 13 Praeterea, illud propter quod fit aliud, est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora caelestia, ut dicitur Deuteronom. IV, 19: *ne forte, oculis elevatis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea quae creavit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt*. Ergo homo est dignior

creaturis caelestibus. Sed vilius non influit in nobilius. Ergo corpora caelestia non influunt in corpus humanum; et eadem ratione, nec in alia corpora, quae sunt priora humano corpore, sicut sunt elementa.

[52742] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 14 Sed dicebat, quod homo est nobilior caelestibus corporibus quantum ad animam, sed non quantum ad corpus.- Sed contra, nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio. Sed corpus hominis habet nobiliorem formam quam corpus caeli; forma enim caeli est pure corporalis, qua est multo nobilior rationalis anima. Ergo et corpus humanum est nobilius caelesti corpore.

[52743] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 15 Praeterea, contrarium non est causa sui contrarii. Sed virtus corporis caelestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis; sicut corpus caeleste quandoque ad humiditatem movet, cum medicus intendit materiam digerere desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore caelesti in contraria dispositione. Ergo corpora caelestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

[52744] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 16 Praeterea, cum omnis actio fiat per contactum, quod non tangit, non agit. Sed corpora caelestia non tangunt ista inferiora. Ergo non agunt in ea; et sic idem quod prius.

[52745] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 17 Sed dicebat, quod corpora caelestia tangunt, haec per medium.- Sed contra, quandocumque est contactus et actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum; sicut ignis prius calefacit aerem quam nos. Sed effectus stellarum et solis non possunt recipi in orbibus inferioribus, qui sunt de natura quintae essentiae, et ita non sunt susceptivi caloris aut frigoris, aut aliarum dispositionum quae in his inferioribus inveniuntur. Ergo non potest, eis mediantibus, a supremis corporibus actio in haec infima pervenire.

[52746] De veritate, q. 5 a. 9 arg. 18 Praeterea, ei quod est medium providentiae, providentia communicatur. Sed providentia communicari non potest corporibus caelestibus, cum ratione careant. Ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

[52747] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 1 Sed contra. Est quod Augustinus dicit Lib. III de Trinit.: *corpora crassiora et infirmiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur*. Sed corpora caelestia sunt subtiliora et potentiora quam inferiora. Haec ergo inferiora reguntur per illa.

[52748] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod radius solaris generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget. Hi autem sunt nobiliores effectus in his inferioribus. Ergo et omnes alii effectus corporales producuntur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

[52749] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 3 Praeterea, secundum philosophum in Lib. II Metaph., illud quod est primum in aliquo genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere. Sed corpora caelestia sunt prima in genere corporum, et motus eorum sunt primi inter alios motus corporales: ergo sunt causa corporalium quae hic aguntur; et sic idem quod prius.

[52750] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 4 Praeterea, philosophus dicit in II de generatione quod allatio solis in circulo declivi est causa generationis et corruptionis in his inferioribus; unde et generationes et corruptiones mensurantur per motum praedictum. In libro etiam de animalibus dicit, quod omnes diversitates quae sunt in conceptibus, sunt ex corporibus caelestibus. Ergo eis mediantibus, haec inferiora disponuntur.

[52751] De veritate, q. 5 a. 9 s. c. 5 Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod caelum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab anima mediante corde. Ergo omnia corpora alia gubernantur a Deo mediante caelo.

[52752] De veritate, q. 5 a. 9 co. Responsio. Dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, tentaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, multa aut unum, et in qualitates elementares. Sed ista positio non est rationabilis. Qualitates enim elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cuius signum est, quod non eundem modum actionis habent in omnibus, nec ad eundem terminum perveniunt actiones ipsorum; alium enim effectum habent in auro et in ligno, et animalis carne; quod non esset, nisi agerent in quantum essent ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducit, sicut in principium, in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serrae sed artificii: unde et effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares sicut in prima principia. Unde alii, scilicet Platonici, reduserunt eos in formas simplices et separatas, sicut in prima principia: ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis. Sed hoc etiam non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus semper eodem modo se habens: formae autem illae ponebantur esse immobiles: unde oporteret ut semper ab eis generatio esset uniformiter in istis inferioribus; cuius contrarium videmus ad sensum. Unde oportet ponere, principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus, esse aliqua quae non semper eodem modo se habeant: oportet tamen ea semper manere quasi prima generationis principia ut generatio continua esse possit: et ideo oportet ea esse invariabilia secundum substantiam, moveri autem solum secundum locum; ut, per accessum et recessum contrarios et diversos motus in his inferioribus efficiant; et huiusmodi sunt corpora caelestia; et ideo omnes effectus corporales oportet reducere in ea sicut in causas. Sed in hac reductione duplex error fuit. Quidam enim haec inferiora in corpora caelestia reduserunt sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur; unde priora in corporibus dixerunt esse prima inter entia. Sed hoc manifeste apparet esse falsum. Omne quod enim movetur, oportet in principium immobile reduci, cum nihil a seipso moveatur, et non sit abire in infinitum. Corpus autem caeleste, quamvis non varietur secundum generationem et corruptionem, aut secundum aliquem motum qui variet aliquid quod insit substantiae eius, movetur tamen secundum locum: unde oportet in aliquod prius principium reductionem fieri, ut sic ea quae alterantur, quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum; et ulterius in id quod nullo modo movetur. Quidam vero posuerunt corpora caelestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem; sicut Avicenna dicit in sua Metaphys., quod ex eo quod est commune omnibus corporibus caelestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima; et ex his in quibus corpora caelestia differunt ad invicem, causatur diversitas formarum in his inferioribus: ut sic caelestia corpora sint media inter Deum et ista inferiora etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc est alienum a fide, quae ponit omnem naturam immediate esse a Deo conditam secundum sui primam institutionem. Unam autem creaturam moveri ab altera, praesuppositis virtutibus naturalibus utrique creaturae ex divino opere attributis; et ideo ponimus corpora caelestia esse causas inferiorum per viam motus tantum; et sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

[52753] De veritate, q. 5 a. 9 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Damascenus intendit a corporibus caelestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam necessitatem inducentem. Corpora enim caelestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quae in contrariis dispositionibus frequenter



inveniuntur; unde virtutes caelestes non semper inducunt effectus suos in his inferioribus propter impedimentum contrariae dispositionis. Et hoc est quod philosophus dicit in Lib. de somno et vigilia quod frequenter fiunt signa imbrium et ventorum, quae tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

[52754] De veritate, q. 5 a. 9 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dispositiones istae quae contrariantur caelesti virtuti, non sunt ex prima institutione causatae a corpore caelesti, sed ex divina operatione, per quam ignis effectus est calidus, et aqua frigida, et sic de aliis; et sic non oportet omnia impedimenta huiusmodi in causas caelestes reducere.

[52755] De veritate, q. 5 a. 9 ad 3 Ad tertium dicendum, quod virtutes activae in his inferioribus sunt instrumentales tantum; unde, sicut instrumentum non movet nisi motum a principali agente, ita nec virtutes activae inferiores agere possunt nisi motae a corporibus caelestibus.

[52756] De veritate, q. 5 a. 9 ad 4 Ad quartum dicendum, quod obiectio illa tangit quamdam opinionem quae habetur in Lib. fontis vitae, qui ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas quae in est materia, impedit formam ab actione; et omnis actio quae attribuitur corpori, est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore. Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum: dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus in igne. Sed haec positio stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis philosophorum et sanctorum. Unde dicimus, quod corpora per virtutem corporalem agunt, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod igitur inducitur, quod corpora aguntur tantum et non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam; secundum quem modum loquendi dicit Damascenus, quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. Per hoc tamen non excluditur quin agant secundum quod agere est aliquam actionem exercere.

[52757] De veritate, q. 5 a. 9 ad 5 Ad quintum dicendum, quod agens semper est diversum vel contrarium patienti, ut dicitur in I de generatione; et ideo corpori non competit agere in aliud corpus, secundum hoc quod habet commune cum eo, sed secundum id in quo ab eo distinguitur. Et ideo corpus non agit in quantum est corpus, sed in quantum est tale corpus; sicut etiam animal non ratiocinatur in quantum est animal, sed in quantum est homo; et similiter ignis non calefacit in quantum est corpus, sed in quantum est calidus; et similiter etiam est de corpore caelesti.

[52758] De veritate, q. 5 a. 9 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dimensiones praeintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto; et ideo sunt prius in via materiae et generationis; sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc autem aliquid agit quod completum est et ens actu, non secundum quod est in potentia; secundum hoc enim patitur; et ideo non sequitur, si materia vel dimensiones in materia praeexistentes non agunt, quod forma non agat; sed e converso. Sequeretur autem quod si non patiuntur, quod forma non patiatur; et tamen forma corporis caelestis non inest ei mediante huiusmodi dimensionibus, ut Commentator dicit ibidem.

[52759] De veritate, q. 5 a. 9 ad 7 Ad septimum dicendum, quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum. In causis autem, secundum auctorem illius libri, talis ordo invenitur, quod primum est causa prima, scilicet Deus; secundum autem intelligentia; tertium vero anima: unde et primus effectus, qui est esse, proprie attribuitur causae primae; et secundus, qui est cognoscere, attribuitur intelligentiae; et tertius, qui est movere, attribuitur animae. Sed tamen causa secunda semper agit in virtute causae primae, et sic aliquid habet de operatione eius; sicut etiam inferiores orbis habent aliquid de motu primi orbis; unde et intelligentia, secundum ipsum, non solum intelligit, sed et dat esse; et anima, quae

est effecta ab intelligentia secundum eum, non solum movet, quod est actio animalis, sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, et dat esse, quod est actio divina; et hoc dico de anima nobili, quam intelligit ille esse animam caelestis corporis, vel quamlibet aliam rationalem animam. Sic ergo non oportet quod sola virtus divina immediate moveat, sed etiam inferiores causae per virtutes proprias, secundum quod participant virtutem superiorum causarum.

[52760] De veritate, q. 5 a. 9 ad 8 Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae a Deo creaturis collatae, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit; unde ipse dicit in III de Trinitate, quod sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activae corporum caelestium, quae sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere; et dicuntur rationes seminales inquantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligantur rationes seminales inchoationes formarum quae sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem, sicut et materia prima est simplex; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima.

[52761] De veritate, q. 5 a. 9 ad 9 Ad nonum dicendum, quod oportet sexuum diversitatem in aliquas causas caelestes reducere. Omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest; unde vis activa quae est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cuius dicitur femina mas occasionatus, tamen de intentione est naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit. Sed potest esse impedimentum ex parte materiae, quod nec virtus caelestis nec particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore caelesti ad contrarium, propter materiae indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem caelestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione naturae materia separatur, cuius una pars magis obedit virtuti agenti quam altera, propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus femineus, in altera masculinus, sive corpus caeleste disponat ad unum, sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus caeleste disponit ad femineum sexum.

[52762] De veritate, q. 5 a. 9 ad 10 Ad decimum dicendum, quod causa prima magis dicitur influere quam secunda inquantum eius effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae; effectus tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actio primae causae ad hunc effectum.

[52763] De veritate, q. 5 a. 9 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod quamvis motus caelestis, secundum quod est actus mobilis corporis, non sit motus voluntarius, secundum tamen quod est actus moventis, est voluntarius, id est ab aliqua voluntate causatus; et secundum hoc, ea quae ex motu illo causantur, sub providentia cadere possunt.

[52764] De veritate, q. 5 a. 9 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda; unde necessitas causae primae non inducit necessitatem in effectu nisi posita necessitate in causa secunda.

[52765] De veritate, q. 5 a. 9 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod corpus caeleste non est factum propter hominem sicut propter principalem finem; sed finis principalis eius est bonitas divina. Et iterum, quod homo sit nobilius caelesti corpore, non est ex natura corporis, sed ex natura animae rationalis. Et praeterea, dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius quam corpus caeli, nihil prohiberet corpus caeli secundum aliquid esse nobilius humano corpore, inquantum illud scilicet, habet virtutem activam, hoc autem passivam, et sic poterit agere in ipsum; et sic etiam ignis, inquantum est actu calidus, agit in corpus humanum, inquantum est potentia calidum.

[52766] De veritate, q. 5 a. 9 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod anima rationalis, et est substantia quaedam, et est corporis actus. Inquantum ergo est substantia, est nobilior forma caelesti; non autem inquantum est corporis actus. Vel potest dici, quod anima est perfectio corporis humani et ut forma, et ut motor; corpus autem caeleste, quia perfectum est, non requirit aliquam substantiam spiritualem quae perficiat ipsum ut forma, sed quae perficit ipsum ut motor tantum; et haec perfectio secundum naturam est nobilior quam anima humana. Quamvis etiam quidam posuerint motores coniunctos orbium esse formas eorum; quod sub dubio ab Augustino relinquitur super Genes. ad Litt. Hieronymus etiam asserere videtur, Eccle. I, 6, super illud: *lustrans universa in circuitu*, etc., Glossa: *spiritum solem nominavit, quod animal sit, spiret et vigeat*. Damascenus tamen in Lib. II contrarium dicit: *nullus, inquit, animatos caelos vel luminaria existimet: inanimati sunt enim et insensibiles*.

[52767] De veritate, q. 5 a. 9 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod actio etiam contrarii, quod repugnat virtuti activae alicuius corporis caelestis, habet aliquam causam in caelo: per motum enim primum ponitur a philosophis quod res inferiores conservantur in suis actionibus; et ita illud contrarium, quod agit impediendo effectum alicuius corporis caelestis, utpote calidum quod impedit humectationem lunae, habet etiam aliquam causam caelestem; et sic etiam sanitas quae consequitur, non omnino contrariatur actioni caelestis corporis, sed habet ibi aliquam radicem.

[52768] De veritate, q. 5 a. 9 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod corpora caelestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in I de Gener.; nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediate, sed per medium, ut dicebatur.

[52769] De veritate, q. 5 a. 9 ad 17 Ad decimumseptimum dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum medii; et ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo; sicut virtus magnetis attrahentis defertur ad ferrum per medium aerem, qui non attrahitur; et virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante rete quod non stupescit, ut dicit Commentator in VIII physicorum. Corpora autem caelestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, et non prout sunt in his; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, ut alterentur sicut haec inferiora.

[52770] De veritate, q. 5 a. 9 ad 18 Ad decimumoctavum dicendum, quod huiusmodi inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur, sed quia efficiuntur divinae providentiae instrumenta; sicut ars non communicatur martello, quod est instrumentum artis.

## Articulus 10

[52771] De veritate, q. 5 a. 10 tit. 1 Decimo quaeritur utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus

[52772] De veritate, q. 5 a. 10 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52773] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 1 Dicit enim Damascenus, quod corpora caelestia constituunt in nobis complexiones et habitus et dispositiones. Sed habitus et dispositiones pertinent ad intellectum et voluntatem, quae sunt principia humanorum actuum. Ergo humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur a Deo.

[52774] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 2 Praeterea, dicitur in sex principiis, quod anima coniuncta corpori corporis complexionem imitatur. Sed corpora caelestia imprimunt in complexionem humanam. Ergo et in ipsam animam; et ita possunt esse causa humanorum actuum.

[52775] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 3 Praeterea, omne illud quod agit in prius, agit in posterius. Sed essentia animae est prius quam eius potentiae, scilicet voluntas et intellectus, cum ex essentia animae orientur. Cum igitur corpora caelestia imprimant in ipsam essentiam animae rationalis (imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit), videtur quod corpora caelestia imprimant in intellectum et voluntatem; et sic sunt principia humanorum actuum.

[52776] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 4 Praeterea, instrumentum non solum agit in virtute propria, sed in virtute principalis agentis. Sed corpus caeli, cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiae moventis; et motus eius non solum est actus corporis moti, sed actus spiritus moventis. Ergo motus eius non solum agit in virtute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus moventis. Sed sicut corpus illud caeleste praeeminet humano corpori, ita spiritus ille praeeminet humano spiritui. Ergo, sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam; et ita videtur quod sint principia humanorum actuum.

[52777] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 5 Praeterea, experimentaliter invenitur aliquos homines a sua nativitate esse dispositos ad addiscenda vel exercenda aliqua artificia; quidam ad hoc quod sint fabri, quidam ad hoc quod sint medici et sic de aliis; nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proxima generationis, quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quaedam ad quae parentes non inclinabantur. Ergo oportet quod haec diversitas dispositionum reducatur sicut in causam in corpora caelestia. Sed non potest dici, quod huiusmodi dispositiones sint in animabus, mediantibus corporibus, quia ad has inclinationes nihil operantur corporeae qualitates, sicut operantur ad iram et gaudium, et huiusmodi animae passiones. Ergo corpora caelestia immediate et directe in animas humanas imprimunt; et ita humani actus mediantibus ipsis caelestibus corporibus disponuntur.

[52778] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 6 Praeterea in humanis actibus isti videntur caeteris praeeminere, scilicet regnare, gerere bella, et huiusmodi. Sed, sicut dicit Isaac in Lib. I de definitionibus, *Deus fecit regnare orbem super regna et super bella*. Ergo multo fortius alii humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur.

[52779] De veritate, q. 5 a. 10 arg. 7 Praeterea, facilius est transmovere partem quam totum. Sed ex virtute corporum caelestium quandoque commovetur tota multitudo unius provinciae ad bellandum, ut philosophi dicunt. Ergo multo fortius virtute corporum caelestium commovetur aliquis homo particularis.

[52780] De veritate, q. 5 a. 10 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Damascenus in libro II: *nostrorum actuum nequaquam sunt causa*, scilicet corpora caelestia: *nos enim liberi arbitrii a conditore facti, domini nostrorum existimus actuum*.

[52781] De veritate, q. 5 a. 10 s. c. 2 Praeterea, ad hoc etiam facit quod Augustinus determinat in V de civitate Dei, et in fine super Genes. ad litteram, et quod Gregorius determinat in homilia Epiphaniae.

[52782] De veritate, q. 5 a. 10 co. Responsio. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam, oportet scire qui dicantur actus humani. Dicuntur enim proprie illi actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem sive per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii quaestio ista versatur. Actus enim alii qui sunt in homine non subiacent imperio voluntatis, sicut actus nutritivae et generativae potentiae, eodem modo subiacent virtutibus caelestibus sicut et alii corporales actus. De actibus autem humanis praedictis multiplex fuit error. Quidam enim posuerunt, actus humanos ad divinam providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram. Et huius positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augustinus in V de Civit. Dei. Sed istud non potest esse. Voluntas enim est movens motum, ut in III de anima probatur; unde oportet eius actum reducere in aliquod primum principium, quod est movens non motum. Et ideo quidam omnes actus voluntatis reducerunt in corpora caelestia, ponentes sensum et intellectum idem esse in nobis, et per consequens omnes virtutes animae corporales esse, et ita actionibus caelestium corporum subdi. Sed hanc positionem philosophus destruit in III de anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, et quod actio eius non est corporalis: et, sicut dicitur in XVI de animalibus, *quorum principiorum actiones sunt sine corpore, oportet principia incorporea esse*; unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis, per se loquendo, in aliqua principia corporalia reducantur. Et ideo Avicenna posuit in sua metaphysica, quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita etiam corpus caeleste; et sicut actiones corporis humani et motus reducuntur in corpora caelestia, ita actiones animae omnes reducuntur in animas caelestes sicut in principia; ita quod omnis voluntas quae est in nobis, causatur a voluntate animae caelestis. Et istud quidem potest esse conveniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis, quem ponit esse in coniunctione animae humanae ad animam caelestem, vel ad intelligentiam. Cum enim perfectio voluntatis sit finis et bonum, quod est obiectum eius, sicut visibile est obiectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis, quia efficiens non agit, nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam eius. Secundum autem sententiam fidei, ipse Deus immediate est finis humanae vitae; eius enim visione perfruente beatificabimur; et ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quae sunt in nobis, utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis, quamvis in aliquo alio respectu intellectus voluntatem praecedat. Propinquius autem voluntati est intellectus, et remotiora sunt corporales vires. Et ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimit solus in voluntatem nostram. Angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum, secundum quod per Angelos illuminamur, purgamur et perficimur ut Dionysius dicit. Sed corpora, quae sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, et alias organis affixas. Secundum vero quod motus unius potentiae animae redundat in aliam, contingit quod impressio corporis caelestis redundat in intellectum quasi per accidens, et ulterius in voluntatem; et similiter impressio Angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus et voluntatis ad vires sensitivas; intellectus enim noster naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva per modum quo obiectum movet potentiam, quia phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum, ut dicitur in III de anima; et ideo, perturbata vi sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod laeso organo phantasiae, de necessitate impeditur actio intellectus. Et secundum hunc modum in intellectum potest redundare actio

vel impressio corporis caelestis, quasi per viam necessitatis; per accidens tamen, sicut in corpora per se; et dico necessitatem, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis, sicut appetitus sensitivus non est naturaliter motivus voluntatis, sed e converso; quia appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera sphaeram, ut dicitur in III de anima. Et quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem ut irae vel concupiscentiae, non oportet quod voluntas perturbetur; immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationem, ut dicitur Genes. IV, 7: *subter te erit appetitus tuus*. Et ideo ex corporibus caelestibus non inducitur aliqua necessitas, nec ex parte recipientium nec ex parte agentium, in actibus humanis; sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

[52783] De veritate, q. 5 a. 10 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intelligit de dispositionibus et habitibus corporalibus.

[52784] De veritate, q. 5 a. 10 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis patet, anima quantum ad actum voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem, sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quae voluntatis sunt.

[52785] De veritate, q. 5 a. 10 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus caeleste posset imprimere in essentiam animae per se; impressio autem corporis caelestis non pervenit ad animae essentiam nisi per accidens; scilicet per corporis mutationem, cuius ipsa est actus. Voluntas autem non oritur ex essentia animae secundum quod est corpori coniuncta; et ideo ratio non sequitur.

[52786] De veritate, q. 5 a. 10 ad 4 Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis non agit secundum virtutem spiritualem nisi ex hoc quod agit secundum virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus caeleste non potest agere nisi in corpus; et ideo etiam actio quae est secundum virtutem spiritualem, non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante. Sed in corpus utroque modo actio eius pervenit; ex virtute enim corporali movet qualitates elementares, scilicet calidum et frigidum, et huiusmodi; sed ex virtute spirituali movet ad speciem, et ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

[52787] De veritate, q. 5 a. 10 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus caelestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido et frigido, sicut magnes attrahit ferrum; et per hunc modum ex corpore caelesti aliqua dispositio in corpore humano relinquatur, ex qua contingit ut anima ei coniuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

[52788] De veritate, q. 5 a. 10 ad 6 Ad sextum dicendum, quod verbum Isaac, si debet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo praedicto.

[52789] De veritate, q. 5 a. 10 ad 7 Ad septimum dicendum, quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, in quantum homines multitudinis acquiescunt passionibus; sed sapientes ratione superant passiones et inclinationes praedictas. Et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinatur corpus caeleste, quam de uno singulari, qui forte per rationem superat inclinationem praedictam. Et simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moverentur, quamvis de uno posset magis accidere.

[52790] De veritate, q. 6 pr. 1 Primo utrum praedestinatio pertineat ad scientiam vel voluntatem.

[52791] De veritate, q. 6 pr. 2 Secundo utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis.

[52792] De veritate, q. 6 pr. 3 Tertio utrum praedestinatio certitudinem habeat.

[52793] De veritate, q. 6 pr. 4 Quarto utrum numerus praedestinatorum sit certus.

[52794] De veritate, q. 6 pr. 5 Quinto utrum praedestinati sit certa sua praedestinatio.

[52795] De veritate, q. 6 pr. 6 Sexto utrum praedestinatio possit iuari precibus sanctorum.

## Articulus 1

[52796] De veritate, q. 6 a. 1 tit. 1 Quaestio est de praedestinatione. Et primo quaeritur utrum pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem

[52797] De veritate, q. 6 a. 1 tit. 2 Et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus.

[52798] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 1 Quia, ut dicit Augustinus in Lib. de praedestinatione sanctorum, praedestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis. Ergo et praedestinatio.

[52799] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 2 Praeterea, praedestinatio videtur idem esse cum electione aeterna, de qua dicitur Ephes., I, 4: *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, quia idem dicuntur electi et praedestinati. Sed electio, secundum philosophum in VI et X Ethicorum, magis est appetitus quam intellectus. Ergo et praedestinatio magis ad voluntatem, quam ad scientiam pertinet.

[52800] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 3 Sed dicebat, quod electio praedestinationem praecedit, nec est idem ei.- Sed contra, voluntas sequitur scientiam, et non praecedit. Sed electio ad voluntatem pertinet. Si igitur electio praedestinationem praecedit, praedestinatio non potest ad scientiam pertinere.

[52801] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 4 Praeterea, si praedestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse praedestinatio quod praescientia; et sic quicumque praesciret salutem alicuius, praedestineret illum. Sed hoc est falsum. Prophetae enim praesciverunt salutem gentium, quam non praedestinauerunt. Ergo et cetera.

[52802] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 5 Praeterea, praedestinatio causalitatem importat. Sed causalitas non est de ratione scientiae, sed magis de ratione voluntatis. Ergo praedestinatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

[52803] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 6 Praeterea, voluntas in hoc a potentia differt quod potentia effectus respicit tantum in futuro (non enim est potentia respectu eorum quae sunt vel fuerunt), voluntas vero respicit aequaliter effectum praesentem et futurum. Sed praedestinatio habet effectum in praesenti et in

futuro; unde et ab Augustino dicitur, quod praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. Ergo praedestinatio ad voluntatem pertinet.

[52804] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 7 Praeterea, scientia non respicit res ut factas vel faciendas, sed magis ut scitas vel sciendas; praedestinatio vero respicit id quod faciendum est. Ergo praedestinatio ad scientiam non pertinet.

[52805] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 8 Praeterea, effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota, sicut homo generatus ab homine generante magis quam a sole. Sed praeparatio est a scientia et voluntate; scientia autem est causa prior et remotior quam voluntas. Ergo praeparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam. Sed praedestinatio est praeparatio alicuius ad gloriam, ut Augustinus dicit. Ergo et praedestinatio magis erit voluntatis quam scientiae.

[52806] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 9 Praeterea, quando multi motus ordinantur ad unum terminum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus; sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiae ordinatur primo alteratio et secundo generatio, et totum nominatur generatio. Sed ad aliquid praeparandum ordinatur primo motus scientiae et deinceps motus voluntatis. Ergo totum debet voluntati attribui; et ita praedestinatio praecipue in voluntate esse videtur.

[52807] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 10 Praeterea, si unum contrariorum appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem. Sed mala maxime appropriantur divinae praescientiae; malos enim praescitos dicimus; ergo praescientia non respicit bona. Sed praedestinatio est de bonis salutaribus tantum. Ergo praedestinatio non pertinet ad praescientiam.

[52808] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 11 Praeterea, illud quod proprie dicitur, glosatione non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet in I Cor., cap. VIII, 3: *si quis diligit Deum, hic cognitus est ab eo* id est approbatus: et II Tim. II, 19: *novit dominus qui sunt eius*, id est approbat. Ergo notitia non est proprie de bonis. Sed praedestinatio est bonorum. Ergo, et cetera.

[52809] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 12 Praeterea, praeparare est motivae virtutis, quia ad opus pertinet. Sed praedestinatio est praeparatio, ut dictum est. Ergo praedestinatio ad virtutem motivam pertinet: ergo ad voluntatem, et non ad scientiam.

[52810] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 13 Praeterea, ratio exemplata sequitur rationem exemplarem. Sed in ratione humana, quae est exemplata a divina, videmus quod praeparatio est voluntatis, et non scientiae. Ergo et in praeparatione divina erit similiter; et sic idem quod prius.

[52811] De veritate, q. 6 a. 1 arg. 14 Praeterea, omnia attributa divina sunt idem secundum rem, sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum. Ad illud ergo attributum reduci debet aliquid de Deo dictum, cui eius effectus appropriatur. Sed gratia et gloria sunt effectus praedestinationis, et appropriantur voluntati, sive bonitati. Ergo et praedestinatio ad voluntatem pertinet, non ad scientiam.

[52812] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Glossa Rom. VIII, 29 super illud quos praescivit, hos et praedestinavit: *praedestinatio, inquit, est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei*, et cetera.

[52813] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne praedestinatum est scitum, sed non convertitur. Ergo praedestinatum est in genere sciti. Ergo et praedestinatio est in genere scientiae.



[52814] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 3 Praeterea, magis est ponendum unumquodque in genere eius quod convenit ei semper, quam in genere eius quod non convenit ei semper. Sed praedestinationi semper convenit id quod est ex parte scientiae: semper enim praedestinationem praescientia concomitatur, non autem semper concomitatur eam appositio gratiae, quae est per voluntatem: quia praedestinatio est aeterna, appositio autem gratiae est temporalis. Ergo praedestinatio magis debet poni in genere scientiae quam voluntatis.

[52815] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 4 Praeterea, habitus cognitivi et operativi inter intellectuales virtutes a philosopho computantur, qui ad rationem pertinent magis quam ad appetitum, ut patet de prudentia et arte in VI Ethic. Sed praedestinatio importat principium cognitivum et operativum quia est et praescientia et praeparatio, ut ex definitione inducta patet. Ergo praedestinatio magis pertinet ad cognitionem quam ad voluntatem.

[52816] De veritate, q. 6 a. 1 s. c. 5 Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed praedestinationi est contraria reprobatio. Cum ergo reprobatio sit in genere scientiae, quia Deus praescit malitiam reproborum et non facit eam, videtur quod etiam praedestinatio sit in genere scientiae.

[52817] De veritate, q. 6 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod destinatio, unde nomen praedestinationis accipitur, importat directionem alicuius in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia id quod proponimus, ad executionem dirigimus, sicut ad finem; ideo id quod proponimus, dicimur destinare, secundum illud II Machab., cap. VI, 20, de Eleazaro, quod *destinavit* in corde suo *non admittere illicita propter vitae amorem*. Sed haec praepositio prae, quae adiungitur, adiungit ordinem ad futurum; unde cum destinare non sit nisi eius quod est, praedestinare potest esse etiam eius quod non est: et quantum ad haec duo praedestinatio sub providentia collocatur ut pars eius. Dictum est enim in praecedenti quaestione quod ad providentiam pertinet directio in finem: providentia etiam a Tullio ponitur respectu futuri; et a quibusdam definitur, quod providentia est *praesens notio futurum pertractans eventum*. Sed tamen praedestinatio quantum ad duo a providentia differt: providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia sive irrationalia, sive bona sive mala; sed praedestinatio respicit tantum illum finem qui est possibilis rationali creaturae, utpote gloriam; et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et respectu horum quae pertinent ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare: scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo, ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam homines omnes ad beatitudinem ordinantur. Sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel eventum: quod enim aliqui finem gloriae consequuntur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex auxilio gratiae divinitus dato. Unde, sicut de providentia, supra dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare; ita etiam et praedestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem praexigitur voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quem non vult: unde etiam et perfecta prudentiae electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum philosophum in VI Ethicorum: per virtutem enim moralem affectus alicuius in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem praedestinatio dirigit, non est universaliter consideratus, sed secundum comparisonem eius ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur: et ideo praedestinatio praesupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicuius. Ut sicut prudens non ordinat in finem nisi in quantum est temperatus vel iustus, ita Deus non praedestinat nisi in quantum est diligens. Praexigitur etiam et electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur qui non

hoc modo in finem ordinantur. Haec autem separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur quae posset ad amorem incitare: quia *cum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui*; ut dicitur Roman., cap. IX, 11-13. Et ideo praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem; electio vero dilectionem. Ad praedestinationem vero duo sequuntur: scilicet consecutio finis, quod est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiae, quae ad vocationem pertinet; unde et praedestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria.

[52818] De veritate, q. 6 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti: et quia praedestinatio praesupponit dilectionem, quae est actus voluntatis, ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens, et propter hoc, propositum, et alia ad voluntatem pertinentia, in definitione praedestinationis quandoque ponuntur.

[52819] De veritate, q. 6 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praedestinatio non est idem electioni, sed praesupponit eam, ut dictum est; et ideo est quod idem sunt praedestinati et electi.

[52820] De veritate, q. 6 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum electio sit voluntatis et directio rationis, semper directio electionem praecedit, si referantur ad idem; sed si ad diversa, tunc non est inconueniens quod electio praecedat praedestinationem, quae directionis rationem importat: electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum in finem dirigere; et ideo electio in proposito praedestinationem praecedit.

[52821] De veritate, q. 6 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedestinatio, quamvis ponatur in genere scientiae, tamen aliquid supra scientiam et supra praescientiam addit: scilicet directionem vel ordinationem in finem, sicut etiam prudentia supra cognitionem; unde, sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens, ita nec omnis praesciens est praedestinans.

[52822] De veritate, q. 6 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis causalitas non sit de ratione scientiae in quantum huiusmodi, est tamen de ratione scientiae in quantum est dirigens et ordinans in finem; quod non est voluntatis, sed rationis tantum; sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, non in quantum est animal, sed in quantum est rationale.

[52823] De veritate, q. 6 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut voluntas respicit effectum praesentem et futurum, ita scientia; unde quantum ad hoc non magis potest probari quod praedestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum. Sed tamen praedestinatio, proprie loquendo, non respicit nisi futurum, quod ex praepositione designatur, quae importat ordinem ad futurum; nec est idem dicere habere effectum in praesenti, et habere effectum praesentem, quia in praesenti esse dicitur quidquid pertinet ad statum huius vitae, sive sit praesens, sive praeteritum, sive futurum.

[52824] De veritate, q. 6 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia in quantum est scientia, non respiciat faciendam, tamen scientia practica faciendam respicit; et ad talem scientiam praedestinatio reducitur.

[52825] De veritate, q. 6 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod praeparatio proprie importat dispositionem potentiae ad actum. Est autem duplex potentia: scilicet activa et passiva: et ideo duplex est praeparatio: una patientis, secundum quem modum materia dicitur praeparari ad formam; alia agentis, secundum quam aliquis dicitur se praeparare ad aliquid agendum; et talem praeparationem

praedestinatio importat, quae nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicuius in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio, sed remotum voluntas, ut ex dictis patet; et ideo secundum rationem inductam, praedestinatio principaliter rationi quam voluntati attribuitur.

[52826] De veritate, q. 6 a. 1 ad 9 Similiter autem dicendum est ad nonum.

[52827] De veritate, q. 6 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod mala appropriantur praescientiae, non quia praescientia sit magis proprie de malis quam de bonis, sed quia bona habent aliquid aliud respondens in Deo quam praescientiam, mala vero non; sicut etiam convertibile non indicans substantiam appropriat sibi nomen proprii, quod etiam aequae proprie definitioni convenit, propter hoc quod definitio aliquid dignitatis addit.

[52828] De veritate, q. 6 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod glossatio non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur; et hoc modo glossatur notitia per approbationem.

[52829] De veritate, q. 6 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod praeparare vel ordinare est motivae tantum; sed motiva non solum est voluntas, sed etiam ratio practica, ut patet in III de anima.

[52830] De veritate, q. 6 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod etiam in ratione humana ita est, quod praeparatio, secundum quod importat ordinationem vel directionem in finem, est actus proprius rationis, et non voluntatis.

[52831] De veritate, q. 6 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod in attributo divino non solum est considerandus effectus, sed respectus eius ad effectum: quia idem est effectus scientiae et potentiae et voluntatis, sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatur. Respectus autem quem praedestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiae, in quantum est dirigens, magis convenit quam cum respectu potentiae et voluntatis; et ideo praedestinatio ad scientiam reducitur.

[52832] De veritate, q. 6 a. 1 ad s. c. 2 Alia concedimus: quamvis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus, sit genus, quia potest accidentaliter praedicari.

[52833] De veritate, q. 6 a. 1 ad s. c. 3 Ad tertium etiam posset dici, quod quamvis dare gratiam non semper concomitetur praedestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

[52834] De veritate, q. 6 a. 1 ad s. c. 4 Ad quintum etiam posset dici, quod reprobatio directe non opponitur praedestinationi, sed electioni, quia qui eligit, alterum accipit et alterum reiicit, quod dicitur reprobare; unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem: est enim reprobare quasi refutare; nisi forte dicatur reprobare idem quod iudicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad praescientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpae; non enim vult culpam, sicut vult gratiam. Et tamen etiam reprobatio dicitur praeparatio quantum ad poenam, quam etiam Deus vult voluntate consequenti, sed non antecedenti.

## Articulus 2

[52835] De veritate, q. 6 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis

[52836] De veritate, q. 6 a. 2 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52837] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 1 Quia Rom., IX 15, super illud, *miserebor cui misereor* etc., dicit Glossa Ambrosii: *miseritiam illi dabo, quem praescio post errorem toto corde reversurum ad me. Hoc est dare illi cui dandum est et non dare illi cui dandum non est; ut eum vocet quem sciat obedire, illum vero non quem sciat non obedire.* Sed obedire et toto corde ad dominum reverti ad meritum pertinet; contraria vero ad demeritum. Ergo praescientia meriti vel demeriti est causa quare Deus proponat alicui misericordiam facere vel aliquem a misericordia excludere; quod est praedestinare vel reprobare.

[52838] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 2 Praeterea, praedestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanae; nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem, quia hac voluntate Deus vult omnes salvos fieri, ut dicitur I Timoth., II, 4, et sic sequeretur quod omnes homines essent praedestinati, relinquitur igitur quod includat voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus, est ex nostra causa, scilicet in quantum nos diversimode nos habemus ad merendam salutem vel damnationem. Ergo merita nostra praescita a Deo, sunt causa praedestinationis.

[52839] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 3 Praeterea, praedestinatio principaliter dicitur propositum divinum de salute humana. Sed salutis humanae causa est humanum meritum; scientia etiam causa et ratio est voluntatis, quia appetibile scitum voluntatem movet. Ergo praescientia meritorum causa est praedestinationis, cum duo eorum quae praescientia continet, sint causa illorum duorum quae in praedestinatione continentur.

[52840] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 4 Praeterea, reprobatio et praedestinatio significant divinam essentiam, et connotant effectum; in essentia autem divina non est aliqua diversitas. Ergo tota diversitas praedestinationis et reprobationis ex effectibus procedit. Effectus autem sunt considerati, ex parte nostra. Ergo ex parte nostra causa est quod praedestinati a reprobis segregantur, quod per praedestinationem fit. Ergo idem quod prius.

[52841] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 5 Praeterea, sicut sol uniformiter se habet quantum est de se, ad omnia corpora illuminabilia, quamvis non omnia possint eius lumen aequaliter participare; ita Deus se habet aequaliter ad omnia quamvis non omnia aequaliter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a sanctis et philosophis communiter dicitur. Sed propter similem habitudinem solis ad omnia corpora, sol non est causa huius diversitatis, quare aliquid sit tenebrosum et aliquid luminosum, sed diversa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius. Ergo et similiter causa huius diversitatis, quod quidam perveniunt ad salutem, quidam autem damnantur, aut quod quidam praedestinantur et quidam reprobantur, non est ex parte Dei, sed nostra; et sic idem quod prius.

[52842] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 6 Praeterea, bonum est communicativum sui ipsius. Ergo summi boni est summe communicare se ipsum, secundum quod unumquodque est capax. Si ergo alicui non se communicat, hoc est quia illud non est capax eius. Sed aliquis est capax vel non capax salutis, ad quam praedestinatio ordinat, propter qualitatem meritorum. Ergo merita praescita sunt causa quare aliqui praedestinantur, et aliqui non.

[52843] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 7 Praeterea, Numer., III, 12: *ego tuli Levitas*, etc. dicit Glossa Origenis: *Iacob, natu posterior, primogenitus iudicatus est; ex proposito enim cordis, quod Deo patuit priusquam in hoc mundo nascerentur, aut aliquid agerent boni vel mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui*. Sed hoc pertinet ad praedestinationem Iacob, ut sancti communiter exponunt. Ergo praecognitio propositi quod habiturus erat Iacob in corde, fuit ratio praedestinationis eius; et sic idem quod prius.

[52844] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 8 Praeterea, praedestinatio non potest esse iniusta, cum universae viae domini sint misericordia et veritas; nec potest ibi alia iustitia attendi inter Deum et homines quam distributiva; non enim cadit ibi commutativa iustitia, cum Deus, qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat. Iustitia autem distributiva, inaequalia non nisi inaequalibus dat; inaequalitas autem non potest attendi inter homines nisi secundum diversitatem meritorum. Ergo, quod Deus aliquem praedestinat et alium non, ex praescientia meritorum diversorum procedit.

[52845] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 9 Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem, ut supra dictum est. Sed electio non potest esse rationalis, nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur: nec in electione de qua loquimur, potest alia ratio discretionis assignari nisi ex meritis. Ergo, cum electio Dei irrationalis esse non possit, ex praevisione meritorum procedit, et per consequens etiam praedestinatio.

[52846] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 10 Praeterea, Augustinus exponens illud Malach., I, 2: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, dicit, quod voluntas ista Dei qua unum elegit, et alium reprobavit, non potest esse iniusta; venit enim ex occultissimis meritis. Sed haec occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in praescientia. Ergo praedestinatio de praescientia meritorum venit.

[52847] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 11 Praeterea, sicut se habet abusus gratiae ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiae ad ultimum praedestinationis effectum. Sed abusus gratiae in Iuda fuit ratio reprobationis eius; secundum hoc enim reprobatus effectus est quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit causa quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit, ut Anselmus dicit, et Dionysius. Ergo et bonus gratiae usus in Petro vel alio quolibet, est causa quare ipse est electus vel praedestinatus.

[52848] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 12 Praeterea, unus potest alteri mereri primam gratiam; et eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiae continuationem usque in finem. Sed ad gratiam finalem sequitur esse praedestinatum. Ergo praedestinatio potest ex meritis provenire.

[52849] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 13 Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia, secundum philosophum; sed hoc modo se habet praescientia ad praedestinationem, quia omnia Deus praescit quae praedestinat; mala autem praescit, quae non praedestinat. Ergo praescientia est prius quam praedestinatio. Sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. Ergo praescientia est causa praedestinationis.

[52850] De veritate, q. 6 a. 2 arg. 14 Praeterea, nomen praedestinationis a destinatione vel missione imponitur. Sed missionem vel destinationem cognitio praecedit: nullus enim mittit nisi quem cognoscit. Ergo et cognitio est prior praedestinatione; et ita videtur esse causa ipsius; et sic idem quod prius.

[52851] De veritate, q. 6 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Rom. IX, 12, in Glossa super illud: *non ex operibus, sed ex vocante dictum est*, quae sic dicit: *sicut non pro meritis praecedentibus illud fuisse*

*dictum ostendit, scilicet Iacob dilexi, etc., ita nec pro meritis futuris. Et infra, super illud: numquid iniquitas est apud Deum? Nemo dicat Deum, quia futura opera praevidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse. Et sic ut prius.*

[52852] De veritate, q. 6 a. 2 s. c. 2 Praeterea, gratia est effectus praedestinationis, est autem principium meriti. Ergo non potest esse quod praescientia meritorum sit praedestinationis causa.

[52853] De veritate, q. 6 a. 2 s. c. 3 Praeterea, ad Tit., III, 5, dicit apostolus: *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos. Sed secundum suam misericordiam* et cetera. Ergo praedestinatio salutis humanae non provenit ex praescientia meritorum.

[52854] De veritate, q. 6 a. 2 s. c. 4 Praeterea, si praescientia meritorum esset praedestinationis causa, nullus esset praedestinatus qui non esset merita habiturus. Sed aliqui sunt huiusmodi, sicut patet de pueris. Ergo praescientia meritorum non est praedestinationis causa.

[52855] De veritate, q. 6 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causae, oportet esse causam effectus; non autem quod est causa effectus, oportet quod sit causa causae; sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, et sic causa secunda causat aliquo modo effectum causae primae; cuius tamen causae causa non est. In praedestinatione autem est duo accipere; scilicet ipsam praedestinationem aeternam, et effectum eius temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam: quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiae causa non potest esse humanus actus per modum meriti, sed sicut dispositio materialis quaedam, in quantum per actus praeparatur ad gratiae susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam praecedant, sive sequantur, sint ipsius praedestinationis causa. Ad inveniendum autem causam praedestinationis oportet accipere quod prius dictum est, scilicet quod praedestinatio est quaedam directio in finem, quam facit ratio a voluntate mota; unde secundum hoc potest aliquid esse praedestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est, quod aliquid movet voluntatem dupliciter: uno modo per modum debiti, alio modo sine debiti ratione. Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter voluntatem: uno modo absolute, et alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis ultimus, qui est voluntatis obiectum: et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit; unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut Augustinus dicit in Lib. de libero Arbit. Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest. Illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet voluntatem secundum debitum, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum. Sed tamen ex quo voluntas libere inclinata est iam in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex praesuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis praedictae quod ei det equum. Finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas eius non inclinatur ad aliquid primo faciendum per modum alicuius debiti, sed liberaliter tantum, in quantum sua bonitas in eius opere manifestatur. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit; per modum cuiusdam debiti ex suppositione liberalitatis ipsius sequitur quod faciat ea sine quibus res illa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubi cumque autem occurrerit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quae ex liberalitate tantum procedunt causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa praedestinationis nihil est aliud quam

bonitas Dei. Et modo etiam praedicto potest solvi quaedam controversia quae inter quosdam versabatur: quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere, quibusdam vero asserentibus omnia procedere a Deo secundum debitum. Quarum opinionum utraque falsa est: prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia a Deo procedere secundum necessitatem naturae. Media autem via est eligenda; ut ponatur ea quae sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quae ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen: quod debitum non ostendit Deum esse rebus debitorem, sed suae voluntati, ad cuius expletionem debetur id quod dicitur a Deo secundum debitum procedere.

[52856] De veritate, q. 6 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod debitus gratiae usus est quiddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat: unde non potest esse quod ipse rectus gratiae usus praescitus sit causa movens ad gratiam dandum. Quod ergo Ambrosius dicit: *dabo illi gratiam quem scio, ad me toto corde reversurum*, non est intelligendum quasi perfecta cordis reversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam, sed quia gratiam datam ad hoc ordinat ut aliquis ex accepta gratia, perfecte convertatur in Deum.

[52857] De veritate, q. 6 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat; vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur.

[52858] De veritate, q. 6 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod scientia est movens voluntatem; non autem quaelibet scientia, sed scientia finis, quod est obiectum movens voluntatem; et ideo ex cognitione suae bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet; et ex hoc procedit quod eam in alios diffundere velit; non autem propter hoc sequitur quod meritorum scientia sit causa voluntatis, secundum quod in praedestinatione includitur.

[52859] De veritate, q. 6 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum diversitatem effectuum sumatur diversa ratio attributorum divinatorum, non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint attributorum divinatorum causae: non enim hoc modo accipiuntur rationes attributorum secundum ea quae in nobis sunt, sicut secundum causas, sed magis sicut secundum signa quaedam causarum; et ideo non sequitur quod ea quae ex parte nostra sunt, sint causa quare unus reprobetur et alius praedestinetur.

[52860] De veritate, q. 6 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare. Uno modo quantum ad primam rerum dispositionem, quae est secundum divinam sapientiam diversos gradus in rebus constituentem; et sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo secundum quod iam rebus dispositis providet; et sic similiter se habet ad omnia, in quantum omnibus aequaliter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem pertinet totum hoc quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quae etiam praeparatio gratiae computatur.

[52861] De veritate, q. 6 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ad bonitatem divinam pertinet, in quantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaquaeque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod eius est capax; non autem requiritur hoc de perfectionibus superadditis, inter quas est gloria et gratia; et ideo ratio non sequitur.

[52862] De veritate, q. 6 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod propositum cordis Iacob praescitum a Deo, non fuit causa quare ei dare gratiam voluit, sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam ei

dandam ordinavit. Et ideo dicitur, quod ex proposito cordis, quod ei patuit, eum dilexit, quia scilicet ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia praevidit quod propositum cordis eius fuit ad gratiae susceptionem dispositio.

[52863] De veritate, q. 6 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod in illis quae sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda, esset contra rationem iustitiae distributivae, si aequalibus inaequalia darentur; sed in his quae ex liberalitate donantur, in nullo iustitiae contradicit; possum enim uni dare, et alteri non dare, pro meae libitu voluntatis. Huiusmodi autem est gratia; et ideo non est contra rationem iustitiae distributivae, si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et non alteri, nulla inaequalitate meritorum considerata.

[52864] De veritate, q. 6 a. 2 ad 9 Ad nonum dicendum, quod electio Dei qua unum reprobatur et alterum eligit, rationalis est; non tamen oportet quod ratio electionis sit meritum; sed ratio electionis est divina bonitas. Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut Augustinus dicit, vel infuit hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferretur. Rationabiliter enim possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur.

[52865] De veritate, q. 6 a. 2 ad 10 Ad decimum dicendum, quod Magister distinct. 41, 1. I dicit illam auctoritatem esse retractatam ab August. in suo simili. Vel si debeat sustineri, referendum est ad effectum reprobationis et praedestinationis, qui habet aliquam causam vel meritoriam vel dispositivam.

[52866] De veritate, q. 6 a. 2 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod praescientia abusus gratiae, non fuit causa reprobationis in Iuda, nisi forte ex parte effectus, quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam denegat; sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex praedestinatione divina; unde non potest esse praedestinationis causa.

[52867] De veritate, q. 6 a. 2 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod quamvis meritum possit esse causa effectus praedestinationis, non tamen potest esse praedestinationis causa.

[52868] De veritate, q. 6 a. 2 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod licet illud a quo non convertitur consequentia, sit aliquo modo prius, non tamen sequitur quod semper sit eo modo prius quo causa prius dicitur, sic enim coloratum esset causa hominis; et propter hoc non sequitur quod praescientia sit causa praedestinationis.

[52869] De veritate, q. 6 a. 2 ad 14 Et per hoc patet solutio ad ultimum.

### Articulus 3

[52870] De veritate, q. 6 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur de certitudine praedestinationis

[52871] De veritate, q. 6 a. 3 tit. 2 Et videtur quod certitudinem non habeat.

[52872] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 1 Nulla enim causa cuius effectus variari potest habet certitudinem respectu effectus sui. Sed effectus praedestinationis potest variari, quia ille qui est praedestinatus, potest non consequi praedestinationis effectum; quod patet ex hoc quod Augustinus dicit, exponens illud quod habetur Apocal., III, 11: *tene quod habes ne alius accipiat etc.: si, inquit, alius non est*



*accepturus nisi iste perdidit, certus est electorum numerus.* Ex quo videtur quod unus possit amittere, et alius accipere coronam, quae est praedestinationis effectus.

[52873] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut res naturales subduntur divinae providentiae, ita et res humanae. Sed illi soli effectus naturales certitudinaliter ex suis causis procedunt secundum ordinem divinae providentiae, quos necessario causae suae producant. Cum igitur effectus praedestinationis, qui est salus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo praedestinationis non sit certus.

[52874] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 3 Praeterea, si aliqua causa habet certum ordinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti causae agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventae resistunt interdum actioni caelestium corporum, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. Sed praedestinationi divinae nihil potest resistere: *voluntati enim eius quis resistit?* Ut dicitur Rom. IX, 19. Ergo si habet certum ordinem ad effectum suum, effectus eius necessario produceretur.

[52875] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 4 Sed dicebat, quod certitudo praedestinationis ad effectum, est cum praesuppositione causae secundae.- Sed contra, omnis certitudo quae est cum suppositione alicuius, non est certitudo absoluta, sed conditionalis; sicut non est certum quod sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita, propter hoc quod certitudo solis ad effectum praedictum praesupponit plantae virtutem quasi causam secundam. Si igitur certitudo divinae praedestinationis sit cum praesuppositione secundae causae, non erit certitudo absoluta, sed conditionalis tantum; sicut in me est certitudo quod Socrates movetur si currit, et quod iste salvabitur, si praeparabit se; et ita non erit in divina praedestinatione alia certitudo de salvandis quam apud me; quod est absurdum.

[52876] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 5 Praeterea, Iob XXXIII, 24, dicitur: *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*: quod exponens Gregorius dicit: *locum vitae, aliis cadentibus, alii sortiuntur.* Sed locus vitae est ad quem praedestinatio ordinat. Ergo a praedestinationis effectum praedestinatus deficere potest; et sic non est certa praedestinatio.

[52877] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 6 Praeterea, secundum Anselmum, eadem est veritas praedestinationis et propositionis de futuro. Sed propositio de futuro non habet veritatem certam et determinatam, sed variari potest, ut patet per philosophum in Lib. Periher., et in II Perigeneseos, ubi dicit, quod futurum quis incedere, non incedet. Ergo nec veritas praedestinationis certitudinem habet.

[52878] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 7 Praeterea, aliquis praedestinatus quandoque est in peccato mortali, sicut patet de Paulo, quando Ecclesiam persequebatur. Potest autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem, vel tunc statim tunc interfici; quorum utrolibet posito, praedestinatio effectum suum non consequetur. Ergo possibile est praedestinationem non consequi effectum suum.

[52879] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 8 Sed dicebat, quod cum dicitur praedestinatus potest in peccato mortali mori, si accipiatur subiectum prout stat sub forma praedestinationis, sic est composita, et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa, et vera.- Sed contra, in formis illis quae non possunt removeri a subiecto, non differt utrum aliquid attribuatur subiecto sub forma considerato, vel sine forma; utroque enim modo haec est falsa: corvus niger potest esse albus. Sed praedestinatio est talis forma quae non potest a praedestinato removeri. Ergo praedicta distinctio in proposito locum non habet.

[52880] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 9 Praeterea, si aeternum coniungatur temporali et contingenti, totum erit temporale et contingens: sicut patet de creatione, quae est temporalis, quamvis claudat in sua ratione essentiam Dei aeternam et effectum temporalem; et similiter missio, quae importat processionem aeternam et effectum temporalem. Sed praedestinatio, quamvis importet aliquid aeternum, tamen importat etiam cum hoc effectum temporalem. Ergo totum hoc quod est praedestinatio, est temporale et contingens; et ita non videtur certitudinem habere.

[52881] De veritate, q. 6 a. 3 arg. 10 Praeterea, quod potest esse et non esse, non habet aliquam certitudinem. Sed praedestinatio Dei de salute alicuius potest esse et non esse; sicut enim potuit ab aeterno praedestinare et non praedestinare, ita et nunc potest praedestinasse et non praedestinasse; cum in aeternitate non differant praesens, praeteritum et futurum. Ergo praedestinatio non habet certitudinem.

[52882] De veritate, q. 6 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Roman. VIII, 29: *quos praescivit et praedestinavit*, et cetera. Glossa: *praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur*.

[52883] De veritate, q. 6 a. 3 s. c. 2 Praeterea, illud cuius est immobilis veritas, oportet esse certum. Sed veritas praedestinationis est immobilis, ut Augustinus dicit in Lib. de praedestinatione sanctorum. Ergo praedestinatio habet certitudinem.

[52884] De veritate, q. 6 a. 3 s. c. 3 Praeterea, cuicumque convenit praedestinatio, ab aeterno ei convenit. Sed quod est ab aeterno, invariabile est. Ergo praedestinatio est invariabilis, et ita certa.

[52885] De veritate, q. 6 a. 3 s. c. 4 Praeterea, praedestinatio includit praescientiam, ut patet ex Glossa inducta; sed praescientia habet certitudinem, ut probat Boetius in V de Consolat. Ergo et praedestinatio.

[52886] De veritate, q. 6 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod duplex est certitudo: scilicet cognitionis, et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de ea sicut est; et quia certa existimatio de re praecipue habetur per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ad ordinem causae ad effectum, ut dicatur ordo causae ad effectum esse certus, quando causa infallibiliter effectum producit. Praescientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causae respectu omnium quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum; sed praedestinatio, quia praescientiam includit, et habitudinem causae ad ea, quorum est, addit, inquantum est directio sive praeparatio quaedam; sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua solum certitudine praedestinationis nunc quaerimus: de certitudine enim cognitionis, in ipsa inventa, patere potest ex his quae dicta sunt, cum de scientia Dei quaereretur. Sciendum est autem, quod, cum praedestinatio sit quaedam providentiae pars, sicut secundum suam rationem supra providentiam addit, sic etiam et certitudo eius supra certitudinem providentiae. Ordo enim providentiae dupliciter certus invenitur. Uno modo in particulari; quando scilicet res quae a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus caelestibus, et in omnibus quae necessario aguntur in natura. Alio modo in universali sed non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatae sicut ad proprios fines, sicut virtus formativa quandoque deficit a perfecta consummatione membrorum; sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis, dum de providentia ageretur; et sic nihil potest deficere a generali fine providentiae, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo praedestinationis est certus non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati, quia ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem, nunquam

deficit a consecutione salutis. Nec tamen hoc modo est certus ordo praedestinationis respectu particularis finis, sicut erat ordo providentiae: quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis; et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum arbitrii libertate. Non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addat nisi certitudinem praescientiae; ut scilicet dicatur, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de praedestinato scit, quod non deficiet a salute. Sic enim non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus; et sic praescientia esset causa praedestinationis, nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta sanctorum. Unde etiam praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem infallibilem esse respectu alicuius dupliciter. Uno modo inquantum una causa singularis necessario inducit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo quando ex concursu multarum causarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quae defecit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest secundum naturam in eis salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente: et hoc modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadit, quod resurgat, sicut exhortationes, suffragia orationum, gratiae donum, et omnia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, certitudinem habet.

[52887] De veritate, q. 6 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi vel de corona praesentis iustitiae, vel de corona gloriae. Utrolibet autem modo intelligatur, secundum hoc unus dicitur accipere coronam alterius, alio cadente, inquantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti, vel etiam in augmentum gloriae propter connexionem caritatis, quae facit omnia bona membrorum Ecclesiae communia esse; et ita contingit quod unus coronam alterius accipit, dum, aliquo per peccatum cadente et ita suorum meritorum praemium non consequente, alius fructum percipit de meritis quae ille habuit, sicut etiam percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod praedestinatio umquam cassetur. Vel potest dici, quod unus coronam alterius accipere dicitur, non quod aliquis amittat coronam quae est ei praedestinata, sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum praesentem iustitiam, et in locum eius alius substituitur ad complendum numerum electorum, sicut in locum Angelorum cadentium sunt homines substituti.

[52888] De veritate, q. 6 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex una causa proxima in effectum necessario ordinata; ordo autem praedestinationis non est certus per hunc modum, sed per alium, ut dictum est.

[52889] De veritate, q. 6 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corpus caeleste agit in haec inferiora necessitatem quasi inducens, quantum est de se; et ideo effectus eius necessario provenit, nisi sit aliquid resistens. Sed Deus agit in voluntate non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit: et ideo, quamvis nihil divinae voluntati resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas

impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam vero contingenter, quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

[52890] De veritate, q. 6 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subiacet; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicuius virtutis superioris agentis. Et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam certitudinem habet, etsi contrarium in exemplo inducto appareat.

[52891] De veritate, q. 6 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verba illa Iob et Gregorii sunt referenda ad statum praesentis iustitiae, a quo aliqui quandoque decidunt, aliis subrogatis; unde per hoc non potest concludi aliquid incertitudinis circa praedestinationem quia illi qui finaliter a gratia deficiunt, nunquam praedestinati fuerunt.

[52892] De veritate, q. 6 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet, quod, sicut veritas propositionis de futuro non aufert futuro contingentiam, ita nec veritas praedestinationis; sed differt quantum ad hoc, quod propositio de futuro respicit futurum ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas praescientiae et praedestinationis respicit futurum ut est praesens, ut in quaest. de scientia Dei dictum est; et ideo certitudinem habet.

[52893] De veritate, q. 6 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quae in ipso est, sicut dicitur quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est, sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quae in ipso sit, sed per potentiam proiicientis. Cum ergo dicitur: praedestinatus iste potest in peccato mori; si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem prius inductam, scilicet cum forma, vel sine forma consideratio subiecti.

[52894] De veritate, q. 6 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subiecto, quod dicitur album vel nigrum; et ideo non potest aliquid attribui subiecto nec secundum potentiam nec secundum actum, quod repugnet formae praedictae, quamdiu in subiecto manet. Sed praedestinatio non est forma existens in praedestinato, sed in praedestinate, sicut et scitum denominatur a scientia quae est in sciente; et ideo quantumcumque immobiliter stet sub ordine scientiae, tamen potest ei aliquid attribui considerando suam naturam, etsi etiam repugnet ordini praedestinationis. Hoc enim modo praedestinatio est aliquid praeter ipsum hominem qui dicitur praedestinatus, sicut nigredo est aliquid praeter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest aliquid ei attribui quod repugnat nigredini eius; secundum quem modum dicit Porphyrius, quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini praedestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub praedestinatione.

[52895] De veritate, q. 6 a. 3 ad 9 Ad nonum dicendum, quod creatio et missio, et huiusmodi, important productionem alicuius temporalis effectus, et ideo ponunt temporalem effectum esse; et propter hoc oportet ea esse temporalia, quamvis in se aliquid aeternum claudant. Sed praedestinatio non importat productionem alicuius effectus temporalis secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas, potentia, et huiusmodi omnia: et ideo, quia non ponitur effectus temporalis

esse in actu, qui etiam est contingens, non oportet quod praedestinatio sit temporalis et contingens: quia ad aliquod temporale et contingens potest aliquid ordinari ab aeterno et immutabiliter.

[52896] De veritate, q. 6 a. 3 ad 10 Ad decimum dicendum, quod, absolute loquendo, Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare, aut praedestinasse vel non praedestinasse: quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, nunquam cedit in praeteritum, sicut nunquam est futurus; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non praedestinare cum suppositione quod praedestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest; et ita non sequitur quod praedestinatio possit variari.

#### Articulus 4

[52897] De veritate, q. 6 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum numerus praedestinatorum sit certus

[52898] De veritate, q. 6 a. 4 tit. 2 Et videtur quod non.

[52899] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 1 Quia nullus numerus cui potest fieri additio, est certus. Sed numero praedestinatorum additio fieri potest: hoc enim petit Moyses Deuter. cap. I, 11,; *dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum multa millia*. Glossa: *definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius*. Frustra autem peteret, nisi fieri posset. Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

[52900] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut dispositio naturalium bonorum est praeparatio ad gratiam, ita per gratiam praeparatur ad gloriam. Sed in quocumque est praeparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam. Ergo etiam in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam. Sed aliquis non praedestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam; ergo erit praedestinatus. Ergo aliquis non praedestinatus potest fieri praedestinatus, et sic augeri numerus praedestinatorum; et ita non erit certus.

[52901] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 3 Praeterea, si aliquis habens gratiam non sit habiturus gloriam: aut hoc erit propter defectum gratiae, aut propter defectum dantis gloriam. Non autem est ex defectu gratiae, quae, quantum est in se, sufficienter ad gloriam disponit; nec ex defectu dantis gloriam, quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. Ergo quicumque habet gratiam, de necessitate habebit gloriam; et sic aliquis praescitus habebit gloriam; et erit praedestinatus; et sic idem quod prius.

[52902] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 4 Praeterea, quicumque praeparat se ad gratiam sufficienter, habet gratiam. Sed aliquis praescitus potest se ad gratiam praeparare. Ergo potest habere gratiam. Sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa. Ergo praescitus potest usque ad mortem in gratia perseverare, et sic fieri praedestinatus, ut videtur; et sic idem quod prius.

[52903] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 5 Sed dicebat, quod praescitum mori sine gratia, est necessarium necessitate conditionata, quamvis non absoluta.- Contra, omnis necessitas carens principio et fine, et continuata in medio, est simplex et absoluta, et non conditionata. Sed talis est necessitas praescientiae, cum sit aeterna. Ergo est simplex, et non conditionata.

[52904] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 6 Praeterea, quolibet numero finito potest esse aliquis maior. Sed numerus praedestinatorum est finitus. Ergo eo potest esse aliquis maior: ergo non est certus.

[52905] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 7 Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, infinita bonitas non debet terminum ponere suae communicationi. Sed praedestinitis divina bonitas se maxime communicat. Ergo non est eius statuere certum praedestinatorum numerum.

[52906] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 8 Praeterea, sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita et hominum praedestinatio. Sed Deus plura potest facere quam fecit: subest enim ei, cum voluerit, posse, ut dicitur Sap. XII, 18. Ergo similiter non tot praedestinat quin plures possit praedestinare; et sic idem quod prius.

[52907] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 9 Praeterea, quidquid Deus potuit, adhuc potest. Sed Deus potuit ab aeterno illum praedestinare quem non praedestinavit. Ergo modo etiam potest eum praedestinare, et sic potest fieri additio numero praedestinatorum.

[52908] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 10 Praeterea, in omnibus potentiis quae non sunt determinatae ad unum, quod potest esse, potest non esse. Sed potentia praedestinantis ad praedestinatum, et potentia praedestinati ad consequendum praedestinationis effectum sunt huiusmodi, quia et praedestinitans voluntate praedestinat, et praedestinitatus voluntate effectum praedestinationis consequitur. Ergo praedestinitatus potest esse non praedestinitatus, et non praedestinitatus potest esse praedestinitatus; ergo idem quod prius.

[52909] De veritate, q. 6 a. 4 arg. 11 Praeterea, Luc. V, 6, super illud: *rumpebatur autem rete eorum*, dicit Glossa: *in Ecclesia circumcisionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Iudaeis, quot apud (Deum ad) vitam erant praeordinati*. Ergo numerus praedestinatorum potest diminui, et ita non est certus.

[52910] De veritate, q. 6 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Dicit Augustinus in libro de correctione et gratia: *certus est praedestinatorum numerus, qui nec augeri potest nec minui*.

[52911] De veritate, q. 6 a. 4 s. c. 2 Praeterea, Augustinus in Enchiridio, dicit: *superna Ierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse regnabit*. Sed cives illius civitatis sunt praedestinati. Ergo praedestinatorum numerus non potest augeri nec minui, et ita est certus.

[52912] De veritate, q. 6 a. 4 s. c. 3 Praeterea, quicumque est praedestinitatus, ab aeterno est praedestinitatus. Sed quod est ab aeterno, est immutabile; et quod non fuit ab aeterno, nunquam potest esse aeternum. Ergo ille qui non est praedestinitatus, non potest esse praedestinitatus, nec e contrario.

[52913] De veritate, q. 6 a. 4 s. c. 4 Praeterea, omnes praedestinati post resurrectionem erunt cum corporibus suis in caelo Empyreo. Sed locus ille finitus est, cum omne corpus sit finitum: duo etiam glorificata corpora, ut communiter dicitur, non possunt esse simul. Ergo oportet esse determinatum praedestinatorum numerum.

[52914] De veritate, q. 6 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem quidam ita distinxerunt dicentes, quod numerus praedestinatorum certus est, si loquamur de numero numerante, sive de numero formaliter; non autem est certus, si loquamur de numero numerato, sive materialiter accepto; puta, si diceretur, quod certum est esse centum praedestinitatos, non autem est certum qui centum sint. Et istud dictum occasionem sumere videtur ex verbo Augustini supra inducto, in quo

innuere videtur quod unus amittere possit, et alius accipere praedestinatum coronam, numero tamen praedestinatorum nullatenus variato. Sed si haec opinio loquatur de certitudine per comparisonem ad causam primam, scilicet Deum praedestinantem, omnino apparet absurda: ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero praedestinatorum et formali et materiali: scit enim quot et qui sint salvandi, et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic, quantum ex parte Dei est, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri praedestinatorum per comparisonem ad causam proximam salutis humanae, ad quam praedestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali et materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subiacet voluntati humanae, quae est variabilis, inquantum salus uniuscuiusque est sub libertate arbitrii constituta, sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret. Sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri praedestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnibus modis certus. Et sic potest praedicta distinctio sustineri, ut tamen simpliciter concedatur, quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet. Sciendum tamen est quod numerus praedestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quod additionem vel diminutionem non patitur. Secundum autem hoc pateretur additionem, si aliquis praescitus posset praedestinatus fieri, quod esset contra certitudinem praescientiae vel reprobationis; secundum hoc autem posset diminui, si aliquis praedestinatus posset effici non praedestinatus, quod est contra certitudinem praedestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri praedestinatorum colligitur ex duplici certitudine: scilicet ex certitudine praedestinationis, et certitudine praescientiae vel reprobationis. Sed hae duae certitudines differunt: quia certitudo praedestinationis est certitudo cognitionis et ordinis, ut dictum est, certitudo autem praescientiae est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus praeordinat ad peccandum homines reprobos, sicut praedestinos ordinat ad merendum.

[52915] De veritate, q. 6 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda non de numero praedestinatorum, sed de numero eorum qui sunt in statu praesentis iustitiae; quod patet ex interlineari, quae ibi dicit: *numero et merito*. Numerus autem iste et augetur et minuitur, quamvis praefinitio Dei, qua etiam istum numerum praediffinit, nunquam fallatur. Diffinit enim quod uno tempore sint plures et alio pauciores; vel etiam diffinit per modum sententiae aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quae definitio mutari potest; sed praediffinit alium per modum consilii secundum rationes superiores; et haec praefinitio invariabilis est, quia ut dicit Gregorius: *Deus mutat sententiam, sed non consilium*.

[52916] De veritate, q. 6 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nulla praeparatio disponit ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore; sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiae, sed tempore perfectae aetatis. Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore praeparationis naturae; unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercidere; et sic in quocumque invenitur praeparatio naturae, invenitur et gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiae; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere; et propter hoc non est necessarium quod praescitus qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.

[52917] De veritate, q. 6 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est neque ex defectu gratiae neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloria privetur, sed ex defectu recipientis, in quo impedimentum intervenit.

[52918] De veritate, q. 6 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse praescitus, ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur ad res futuras sicut super praesentia, ut alibi dictum est; et ideo, sicut huic quod est non esse habiturum finalem gratiam, est

impossibile hoc quod est eundem esse habiturum finalem gratiam quamvis in se sit possibile, ita est impossibile ei quod est esse praescitum, quamvis in se scit possibile.

[52919] De veritate, q. 6 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est defectus ex divina scientia, quin scitum a Deo sit simpliciter necessarium, sed est defectus ex causa proxima. Aeternitatem autem, ut sit sine principio et fine durans in medio, habet praedicta necessitas ex divina scientia, quae aeterna est, non ex causa proxima, quae est temporalis et mutabilis.

[52920] De veritate, q. 6 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse eo aliquis maior, tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate divinae praescientiae, ut in proposito apparet; sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta, non possit alia maior inveniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex condicione rei naturalis.

[52921] De veritate, q. 6 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod bonitas divina non communicat seipsam nisi secundum ordinem sapientiae; hic est enim optimus communicandi modus. Ordo autem divinae sapientiae requirit ut omnia sint facta in numero et pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI, 21; et ideo convenit divinae bonitati ut sit certus praedestinatorum numerus.

[52922] De veritate, q. 6 a. 4 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut ex dictis patet, quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen supposito quod praedestinaverit, non potest non praedestinare, vel e contrario, quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare; in sensu composito est falsa sed in diviso est vera. Et propter hoc omnes illae locutiones quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter. Unde non est concedendum quod numero praedestinatorum possit fieri additio vel subtractio, quia additio praesupponit illud cui additur, et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures praedestinare quam praedestinet, vel pauciores. Nec est simile quod inducitur de factione, quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exterius; et ideo quod Deus facit primo, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed in effectu solum. Sed praedestinatio et praescientia, et huiusmodi sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine variatione Dei; et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat concedi debet.

[52923] De veritate, q. 6 a. 4 ad 9 Ad nonum autem et decimum patet responsio per haec quia procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua praesuppositione de praedestinatione facta vel non facta.

[52924] De veritate, q. 6 a. 4 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod Glossa illa intelligenda est hoc modo quod non intrant tot de Iudaeis, quot sunt omnes qui sunt praeordinati ad vitam, quia non soli Iudaei sunt praedestinati. Vel potest dici, quod non loquitur de praeordinatione praedestinationis, sed praeparationis, qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici, quod non intraverunt tot in primitiva Ecclesia, quia *cum plenitudo gentium intraverit, tunc et omnis Israel salvus fiet* in Ecclesia finali.

## Articulus 5

[52925] De veritate, q. 6 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum praedestinis sit certa sua praedestinatio



[52926] De veritate, q. 6 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52927] De veritate, q. 6 a. 5 arg. 1 Quia, ut dicitur I Ioan. cap. II, 27: *unctio docet nos de omnibus*: et intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Sed praedestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. Ergo per unctionem acceptam omnes homines certi redduntur de sua praedestinatione.

[52928] De veritate, q. 6 a. 5 arg. 2 Praeterea, divinae bonitati convenit, cuius est omnia optimo modo facere, ut homines optimo modo ducat ad praemium. Sed optimus modus videtur ut unusquisque sit certus de suo praemio. Ergo unusquisque certus redditur, quod ad praemium perveniet, qui illuc est perventurus; et sic idem quod prius.

[52929] De veritate, q. 6 a. 5 arg. 3 Praeterea, dux exercitus omnes quos adscribit ad meritum pugnae, adscribit etiam ad praemium; ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de praemio. Sed homines certi sunt quod sint in statu merendi. Ergo et certi sunt quod ad praemium pervenient. Et sic idem quod prius.

[52930] De veritate, q. 6 a. 5 s. c. Sed contra, est quod dicitur Eccle. IX, 1: *nemo scit utrum dignus odio vel amore sit*.

[52931] De veritate, q. 6 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod non est inconueniens alicui suam praedestinationem revelari: sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt praedestinati. Si enim omnibus praedestinati sua praedestinatio sic nota esset, tunc omnibus non praedestinati certum esset se praedestinos non esse, ex hoc ipso quod se praedestinos nescirent; et hoc quodammodo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte ipsorum praedestinatorum. Securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua praedestinatione, securi essent de sua salute; et ita non tantam sollicitudinem apponerent ad mala vitanda. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam praedestinationem vel reprobationem ignorent.

[52932] De veritate, q. 6 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quod *unctio docet de omnibus pertinentibus ad salutem*, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quae secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio autem praedestinationis non est necessaria ad salutem, etsi ipsa praedestinatio sit necessaria.

[52933] De veritate, q. 6 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non esset conveniens modus dandi praemium, certificare de praemio habendo certitudine absoluta; sed conveniens modus est ut illi cui praemium praeparatur, detur certitudo conditionata; hoc est quod perveniet, nisi ex ipso deficiat. Et talis certitudo unicuique praedestinato per virtutem spei infunditur.

[52934] De veritate, q. 6 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod etiam hoc non potest esse alicui per certitudinem notum utrum sit in statu merendi, quamvis ex aliquibus coniecturis hoc possit probabiliter existimare. Habitus enim nunquam possunt cognosci nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum habent maximam similitudinem cum actibus virtutum acquisitarum, ut non possit de facili per huiusmodi actus certitudo de gratia haberi, nisi forte per revelationem inde certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et praeterea in pugna saeculari ille qui est a duce exercitus adscriptus ad pugnam, non certificatur de praemio nisi sub conditione, *quia non coronabitur, nisi (qui) legitime certaverit*.

[52935] De veritate, q. 6 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum praedestinatio possit iuari precibus sanctorum

[52936] De veritate, q. 6 a. 6 tit. 2 Et videtur quod non.

[52937] De veritate, q. 6 a. 6 arg. 1 Quia eiusdem est adiuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest impediri. Ergo nec aliquo adiuvari.

[52938] De veritate, q. 6 a. 6 arg. 2 Praeterea, illud quo posito vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non iuvat ipsum. Sed praedestinatio oportet quod suum effectum habeat, cum falli non possit: sive oratio fiat, sive non fiat. Ergo praedestinatio orationibus non iuvatur.

[52939] De veritate, q. 6 a. 6 arg. 3 Praeterea, nullum aeternum praeceditur ab aliquo temporali. Sed oratio est temporalis, praedestinatio autem aeterna. Ergo praedestinationem oratio praecedere non potest, et ita nec eam adiuvari.

[52940] De veritate, q. 6 a. 6 arg. 4 Praeterea, membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet I Corinth., cap. XII, 12 ss. Sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem suam per alterum. Ergo nec in corpore mystico. Sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per praedestinationis effectus. Ergo unus homo non iuvatur ad effectus praedestinationis consequendos precibus alterius.

[52941] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicitur Genes. cap. XXV, 21: quod *Isaac rogavit dominum pro Rebecca uxore sua, eo quod sterilis esset; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeckae*; et ex illo conceptu natus est Iacob, qui ab aeterno praedestinatus fuerat; nec unquam fuisset praedestinatio impleta, nisi natus fuisset. Quod oratione Isaac est impetratum; ergo praedestinatio orationibus iuvatur.

[52942] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 2 Praeterea, in quodam sermone de conversione sancti Pauli legitur quasi ex persona domini dicentis ad Paulum: *disposui in mente mea perdere te nisi Stephanus servus meus orasset pro te*; ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberavit; ergo et per eam est praedestinatus; et sic idem quod prius.

[52943] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 3 Praeterea, aliquis potest alicui mereri primam gratiam. Ergo eadem ratione et gratiam finalem. Sed quicumque gratiam finalem habet, est praedestinatus. Ergo aliquis potest iuari orationibus alterius ad hoc quod sit praedestinatus.

[52944] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 4 Praeterea, Gregorius oravit pro Traiano, et eum ab Inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis; et ita videtur quod ipse liberatus sit a societate reprobatorum orationibus Gregorii; et sic idem quod prius.

[52945] De veritate, q. 6 a. 6 s. c. 5 Praeterea, membra corporis mystici sunt similia membris corporis naturalis. Sed membrum unum iuvatur per alterum in corpore naturali. Ergo etiam in corpore mystico; et sic idem quod prius.

[52946] De veritate, q. 6 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod praedestinationem iuari precibus sanctorum dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod orationes sanctorum iuvent ad hoc quod aliquis praedestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, praedestinatio autem aeterna; neque etiam secundum quod existunt in Dei praesentia, quia praesentia meritorum vel priorum vel alienorum non est praedestinationis causa, ut supra dictum est. Alio modo potest intelligi praedestinationem precibus sanctorum iuari, quod oratio iuvet ad consequendum praedestinationis effectum, sicut aliquis iuvatur instrumento, quo suum opus perficit; et sic est inquisitum de hac quaestione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt; sed diversimode est ab eis determinatum. Quidam enim, attendentes immobilitatem divinae ordinationis, posuerunt quod oratio vel sacrificium vel huiusmodi in nullo prodesse potest. Et haec dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter evenire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quae deos nominabant. Alii autem dixerunt, quod secundum hoc sacrificia et orationes valent, quia per huiusmodi mutatur praeordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis. Et haec dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos deos vocabant; et cum ab eis esset aliquid praedefinitum, orationibus et sacrificiis poterat obtineri ut talis definitio mutaretur, placatis deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna in fine suae Metaph.: ponit enim omnia quae aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in voluntates animarum caelestium. Ponit enim, corpora caelestia esse animata; et sicut corpus caeleste habet influentiam super corpus humanum, ita animae caelestes, secundum eum, habent influentiam super animas humanas, et quod ad earum imaginationem sequuntur ea quae in his inferioribus eveniunt. Et ideo sacrificia et orationes valent, secundum eum, ad hoc quod huiusmodi animae concipiant ea quae nobis volumus evenire. Sed istae positiones a fide sunt alienae; quia prima positio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit praedestinationis certitudinem. Et ideo aliter dicendum est quod praedestinatio divina nunquam mutatur; sed tamen orationes et alia bona opera valent ad consequendum praedestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum, attendendus est non solum ordo primae causae ad effectum, sed etiam ordo causae secundae ad effectum, et ordo causae primae ad secundam, quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causae primae. Causa enim prima dat secundae quod influat super effectum suum, ut patet in Lib. de causis. Dico igitur, quod praedestinationis effectus est salus humana, quae ab ea procedit sicut a causa prima; sed eius possunt esse multae causae aliae proximae quasi instrumentales, quae sunt ordinatae a divina praedestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum. Unde, sicut praedestinationis divinae est effectus quod iste salvetur, ita et quod per orationes talis vel per talia merita salvetur. Et hoc est quod Gregorius dicit in I libro dialogorum ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur; propter quod, ut dicit Boetius in libro V de consolatione: *preces, cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt.*

[52947] De veritate, q. 6 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod nihil est quod ordinem praedestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multa sunt quae ordini praedestinationis subiacent ut causae mediae; et ista dicuntur iuvare praedestinationem, modo praedicto.

[52948] De veritate, q. 6 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex quo praedestinatum est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi praedestinatione remota; sicut nec salus humana, quae est praedestinationis effectus.

[52949] De veritate, q. 6 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non iuvet praedestinationem quasi causa; et hoc concedendum est.

[52950] De veritate, q. 6 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod effectus praedestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primae, sed per modum perfectionis secundae. Membra autem corporis naturalis, quamvis non iuventur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, iuvantur tamen invicem, quantum ad perfectiones secundas; et est etiam aliquod membrum in corpore quod primo formatum iuvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor; unde ratio procedit ex falso.

[52951] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 1 Ad primum autem in contrarium concedimus.

[52952] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 2 Ad secundum dicendum, quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinae sententiae quae accipitur secundum inferiores causas, quae quandoque mutantur. Unde non sequitur quod oratio fuerit praedestinationis causa, sed quod iuverit solum ad praedestinationis effectum.

[52953] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis praedestinatio et gratia finalis convertantur, tamen non oportet quod quidquid est causa gratiae finalis, quocumque modo, sit etiam causa praedestinationis, sicut patet ex supra dictis.

[52954] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Traianus esset in loco reproborum, non tamen erat simpliciter reprobatus; praedestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

[52955] De veritate, q. 6 a. 6 ad s. c. 5 Quintum concedimus.

## Quaestio 7 Prooemium

[52956] De veritate, q. 7 pr. 1 Primo utrum liber vitae sit quid creatum.

[52957] De veritate, q. 7 pr. 2 Secundo utrum liber dicatur essentialiter vel personaliter in divinis.

[52958] De veritate, q. 7 pr. 3 Tertio utrum liber vitae approprietur filio.

[52959] De veritate, q. 7 pr. 4 Quarto utrum liber vitae idem sit quod praedestinatio.

[52960] De veritate, q. 7 pr. 5 Quinto utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae.

[52961] De veritate, q. 7 pr. 6 Sexto utrum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis.

[52962] De veritate, q. 7 pr. 7 Septimo utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae.

[52963] De veritate, q. 7 pr. 8 Octavo utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae.

## Articulus 1

[52964] De veritate, q. 7 a. 1 tit. 1 Quaestio est de libro vitae. Et primo quaeritur utrum liber vitae sit quid creatum

[52965] De veritate, q. 7 a. 1 tit. 2 Et videtur quod sic.

[52966] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 1 Quia Apocal. cap. XX, 12, super illud: *alius liber apertus est, qui est vitae*, Glossa: *id est Christus, qui tunc apparebit potens, et suis dabit vitam*. Sed Christus in iudicio apparebit in forma humana, quae non est aliquid increatum. Ergo liber vitae nihil increatum dicit.

[52967] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius in moralibus dicit, quod liber vitae dicitur ipse iudex venturus: quia quisquis eum viderit, mox cuncta quae fecit, ad memoriam revocabit. Sed Christo datum est iudicium secundum humanam naturam, ut patet Ioannis cap. V, vers. 27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est*. Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitae; et sic idem quod prius.

[52968] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 3 Praeterea, liber dicitur ex hoc quod est receptivus Scripturae. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, quae in Deo esse non potest. Ergo liber vitae non dicit aliquid increatum.

[52969] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 4 Praeterea, liber, cum importet quamdam collectionem, designat distinctionem et differentiam. Sed in natura increata, quae est simplicissima, nulla diversitas invenitur. Ergo liber ibi dici non potest.

[52970] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 5 Praeterea, in quolibet libro differt Scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri sunt figurae, quibus cognoscuntur quae in libro leguntur. Ideae autem quibus Deus res cognoscit, non sunt aliud quam divina essentia. Ergo ipsa natura increata liber dici non potest.

[52971] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 6 Sed dicebat, quod quamvis in natura divina non sit aliqua differentia realis, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem.- Sed contra, quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia quam liber requirit, est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vitae; et ita non erit aliquid increatum.

[52972] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 7 Praeterea, liber vitae videtur esse cognitio divina de salvandis. Cognitio autem salvandorum sub visionis scientia continetur: cum igitur anima Christi in verbo omnia videat quae Deus cognoscit scientia visionis, videtur quod etiam numerum electorum et omnes electos cognoscat. Ergo anima Christi liber vitae dici potest; et sic dicit aliquid creatum.

[52973] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 8 Praeterea, Eccli., XXIV, 32, dicitur: *haec omnia liber vitae*. Glossa: *id est novum et vetus testamentum*. Sed novum et vetus testamentum sunt quid creatum. Ergo liber vitae dicit quid creatum.

[52974] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 9 Praeterea, liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum. Scriptura autem aliquam difformitatem requirit; unde et intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulae in qua nihil est scriptum. Sed divina natura est purior multo et simplicior quam intellectus noster. Ergo non potest dici liber.

[52975] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 10 Praeterea, liber est ad hoc ut in eo legatur. Sed non potest dici quod divina natura sit liber, quia ipse in seipso legat; ut patet per Augustinum, qui dicit, quod non dicitur liber vitae, quia aliquid in seipso legat ad hoc quod cognoscat in se quae prius nescivit. Similiter nec potest dici liber quia aliquis alius in eo legat: nullus enim potest legere aliquid nisi ubi invenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui uniformitatem. Ergo divina natura increata liber dici non potest.

[52976] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 11 Praeterea, a libro non accipitur cognitio de rebus quasi a causa rerum, sed quasi a signo. Sed in Deo accipitur notitia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. Ergo liber vitae divina cognitio dici non potest.

[52977] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 12 Praeterea, nihil est signum sui ipsius. Liber autem est signum veritatis. Ergo cum Deus sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

[52978] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 13 Praeterea, alio modo est scientiae principium liber et magister. Sed sapientia omnis dicitur esse a Deo quasi a magistro. Non ergo quasi a libro.

[52979] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 14 Praeterea, alio modo repraesentantur res in speculo et in libro. Sed Deus dicitur speculum, sapientiae cap. VII, 26, propter hoc quod res omnes repraesentantur in ipso. Ergo non potest vel debet dici liber.

[52980] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 15 Praeterea, ab uno libro originali, etiam qui transcribuntur, libri dicuntur. Sed mentes hominum et Angelorum quodammodo transcribuntur a mente divina, dum ab ea cognitionem de rebus suscipiunt. Si ergo mens divina liber vitae dicitur, et mentes creatae libri debent dici; et sic liber vitae non semper dicit aliquid increatum.

[52981] De veritate, q. 7 a. 1 arg. 16 Praeterea, liber vitae videtur importare repraesentationem vitae, et quamdam causalitatem ad vitam. Sed hoc totum convenit Christo secundum quod homo, quia in ipso, sicut in exemplari, repraesentatur omnis vita gratiae et gloriae, ut dictum est Moysi Exod. XXV, 4: *vade, et fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est*. Similiter ipse nobis vitam promeruit. Ergo ipse Christus secundum quod homo, potest dici liber vitae.

[52982] De veritate, q. 7 a. 1 s. c. 1 Sed contra. Est quod dicit Augustinus in libro XX de civitate Dei: *quaedam vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, in memoriam revocentur; quae nimirum vis divina libri nomen accepit*. Sed vis divina est quid increatum. Ergo et liber vitae dicit quid increatum.

[52983] De veritate, q. 7 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro, quod liber vitae est praescientia divina, quae falli non potest. Sed praescientia est quid increatum. Ergo et liber vitae.

[52984] De veritate, q. 7 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod liber in divinis non potest dici nisi metaphorice, ut ipsa repraesentatio vitae liber vitae dicatur. Et secundum hoc sciendum est, quod vita dupliciter repraesentari potest: uno modo ipsa vita secundum se; alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. Vita autem secundum seipsam repraesentari potest dupliciter. Uno modo per modum doctrinae: quae quidem repraesentatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinalis, ut dicitur in principio de sensu et sensato; et hoc modo liber vitae dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda; et sic novum et vetus testamentum liber vitae dicitur. Alio modo per modum exemplaris: et haec quidem repraesentatio pertinet ad visum; et sic liber vitae dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad

vitam aeternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitae; sed secundum quod liber vitae dicitur repraesentatio eorum qui ad vitam perveniunt, qui dicuntur in libro vitae conscripti secundum quamdam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine quae providentia regitur alicuius gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur nisi secundum gubernantis ordinationem; et ideo illi qui debent admitti in collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; et ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium multitudinis sibi subiectae. Multitudo autem illa quae eminentissimo modo divina providentia gubernatur, est collegium Ecclesiae triumphantis, quae et civitas Dei nominatur in Scripturis; et ideo conscriptio eorum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive repraesentatio, liber vitae dicitur: quod patet ex modo loquendi in Scripturis. Dicitur enim Lucae cap. X, 20: *gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in libro vitae, in caelis*, et Isaia IV, 3: *sanctus vocabitur omnis qui scriptus est in vita in Ierusalem*; et Hebr., XII, 22: *accessistis ad civitatem Dei viventis, Ierusalem caelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis*. Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini praeest; quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. Unde liber vitae, secundum quod nunc de eo loquimur, aliquid increatum dicit.

[52985] De veritate, q. 7 a. 1 ad 1 Ad primum igitur et secundum, patet responsio ex dictis. Loquitur enim Glossa et auctoritas Gregorii de libro vitae secundum aliam acceptionem, secundum quam dicitur exemplar vivendi: quo inspecto quilibet scire poterit in quo exemplari concordaverit et in quo discordaverit.

[52986] De veritate, q. 7 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in illis quae translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum, quod secundum nihil imperfectionis in divinam praedicationem assumuntur: et ideo auferendum est quidquid ad materialitatem vel privationem vel temporalitatem pertinet. Quod autem liber sit receptivus alicuius extraneae impressionis, convenit libro in quantum est temporalis, et de novo conscriptus; et secundum hoc in divinam praedicationem non venit.

[52987] De veritate, q. 7 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod de ratione libri est quod importet differentiam eorum quae cognoscuntur per librum, quia per unum librum multorum cognitio traditur. Sed quod oporteat, ad multorum cognitionem tradendam, in ipso libro esse diversitatem, est ex defectu libri: multo enim esset liber perfectior, si per unum quid posset omnia edocere quae per multa edisserit. Unde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est qui multa demonstrat per id quod est maxime unum.

[52988] De veritate, q. 7 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod litterae in eo scriptae differunt a charta in qua scribuntur: hoc enim ad eius compositionem pertinet, ex qua contingit ut habens non sit id quod habetur; et ideo in Deo huiusmodi rationes rerum non differunt ab eius essentia secundum rem, sed secundum rationem tantum.

[52989] De veritate, q. 7 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis diversitas inter Scripturam et id in quo scribitur, sit in ratione tantum, tamen repraesentatio, quae complet rationem libri, non est tantum in ratione nostra, sed in Deo; et ideo liber vitae secundum rem est in Deo.

[52990] De veritate, q. 7 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod liber vitae, ut dictum est, habet dirigere Deum, qui dat vitam, in hoc quod vitam det. Quamvis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium salvandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus, sed ex cognitione increata, quae est ipse. Unde scientia animae Christi non potest dici liber vitae secundum quod nunc de eo loquimur.

[52991] De veritate, q. 7 a. 1 ad 8 Ad octavum patet responsio ex dictis.

[52992] De veritate, q. 7 a. 1 ad 9 Ad nonum dicendum, quod quamvis in Deo nulla sit diversitas, sed summa puritas, tamen comparatur libro scripto, et non tabulae non scriptae, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc tabulae rasae comparatur, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles, et nullam earum habet in actu; sed in intellectu divino sunt omnes formae rerum in actu, et omnes in eo sunt unum; et ideo cum uniformitate stat ibi ratio Scripturae.

[52993] De veritate, q. 7 a. 1 ad 10 Ad decimum dicendum, quod in libro vitae et ipse Deus legit, et alii legere possunt secundum quod eis datur. Nec Augustinus remove intendit quin Deus in libro vitae legat; sed quia hoc modo non legit ut cognoscat ea quae prius nescivit. Alii etiam in eo legere possunt, quamvis sit uniformis per totum, inquantum secundum unum et idem est ratio diversorum.

[52994] De veritate, q. 7 a. 1 ad 11 Ad undecimum dicendum, quod similitudo rei est duplex: una est quae est exemplaris, et haec est causa rei; alia quae est exemplata, et haec est effectus et signum rei. Liber autem apud nos conformatur scientiae nostrae, quae est causata a rebus; et ideo ab eo accipitur cognitio de rebus non sicut a causa, sed sicut a signo. Sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares; et ideo a libro vitae accipitur scientia sicut a causa, et non sicut a signo.

[52995] De veritate, q. 7 a. 1 ad 12 Ad duodecimum dicendum, quod liber vitae et est ipsa veritas increata, et est similitudo veritatis creatae, sicut liber creatus est signum veritatis.

[52996] De veritate, q. 7 a. 1 ad 13 Ad decimumtertium dicendum, quod in Deo exemplaris causa et efficiens incidunt in idem; et ideo ex hoc quod est causa exemplaris, potest dici liber; ex hoc autem quod efficiens sapientiae causa est, potest dici magister.

[52997] De veritate, q. 7 a. 1 ad 14 Ad decimumquartum dicendum, quod repraesentatio speculi in hoc differt a repraesentatione libri, quod repraesentatio speculi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione. Continentur enim in libro figurae, quae sunt signa vocum, quae sunt signa intellectuum, qui sunt similitudines rerum; in speculo autem ipsae rerum formae resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, inquantum ipse cognoscit res, et cognoscit se cognoscere eas; et ideo ratio speculi et ratio libri ibi inveniuntur.

[52998] De veritate, q. 7 a. 1 ad 15 Ad decimumquintum dicendum, quod etiam mentes sanctorum libri dici possunt, ut patet Apocal., cap. XX, 12: *libri aperti sunt*: quod Augustinus exponit de cordibus iustorum; non possunt tamen dici libri vitae per modum prius dictum; ut ex dictis patet.

[52999] De veritate, q. 7 a. 1 ad 16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus, secundum quod homo, sit exemplar et causa vitae aliquo modo; non tamen, secundum quod homo, est causa vitae gloriae per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam; unde, secundum quod homo, non potest dici liber vitae.

## Articulus 2

[53000] De veritate, q. 7 a. 2 tit. 1 Secundo quaeritur utrum liber vitae dicatur essentialiter vel personaliter in divinis



[53001] De veritate, q. 7 a. 2 tit. 2 Et videtur quod personaliter.

[53002] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 1 In Psalm. enim XXXIX, 9, dicitur: *in capite libri scriptum est de me*; Glossa: *apud patrem, qui est caput mei*. Sed nihil habet caput in divinis nisi quod habet principium; quod autem habet principium, in divinis dicitur personaliter. Ergo liber vitae personaliter dicitur.

[53003] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita et liber, quia Scriptura libri a scriptore procedit. Sed verbum, ratione praedicta, dicitur personaliter in divinis. Ergo et liber vitae.

[53004] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 3 Sed dicebat, quod verbum importat processum realem, liber autem vitae processum rationis tantum.- Sed contra, nos non possumus nominare Deum nisi ex his quae apud nos sunt. Sed sicut apud nos verbum procedit a prolatore realiter distinctum ab eo, ita et liber a scriptore. Ergo eadem ratione utrumque importabit in divinis distinctionem realem.

[53005] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 4 Praeterea, verbum vocis magis distat a dicente quam verbum cordis; et adhuc magis verbum Scripturae, quod significat verbum vocis. Si ergo verbum divinum, quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit, realiter distinguitur a dicente, multo fortius liber, qui Scripturam importat.

[53006] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 5 Praeterea, illud quod attribuitur alicui, oportet quod ei conveniat secundum omnia quae sunt de ratione ipsius. Sed de ratione libri non solum est quod aliquid repraesentet, sed etiam quod ab aliquo scribatur. Ergo in divinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio; et sic personaliter dicitur.

[53007] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 6 Praeterea, sicut de ratione libri est quod legatur, ita et quod scribatur. Sed, secundum quod scribitur, est ab alio; secundum autem quod legitur, est ad alium. Ergo de ratione libri est quod sit ab alio et ad alium; ergo liber vitae dicitur personaliter.

[53008] De veritate, q. 7 a. 2 arg. 7 Praeterea, liber vitae dicit notitiam expressam ab alio. Sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. Ergo liber vitae importat relationem originis, et sic dicitur personaliter.

[53009] De veritate, q. 7 a. 2 s. c. Sed contra, est, quod liber vitae est ipsa divina praedestinatio, ut Augustinus dicit in Lib. de civitate Dei, et ut habetur in Glossa Apocal. cap. XX, 12. Sed praedestinatio dicitur essentialiter, et nunquam personaliter. Ergo et liber vitae.

[53010] De veritate, q. 7 a. 2 co. Responsio. Dicendum, quod quidam dixerunt quod liber vitae dicitur quandoque personaliter, quandoque essentialiter; secundum enim quod transfertur in divina ex ratione Scripturae, personaliter dicitur, secundum hoc enim importat originem ab alio (liber enim non nisi ab alio scribitur); secundum autem quod importat repraesentationem eorum quae in libro scribuntur, sic dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur esse rationabilis, quia nomen aliquod dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione relationem originis importet, secundum hoc quod in divinam praedicationem venit. In his autem quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quae est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Unde et liber vitae non transfertur ad divina secundum id quod est commune omni artificiatio, sed secundum id quod est proprium libri in quantum est liber. Procedere autem a scriptore convenit libro non in quantum est liber, sed in quantum est artificiatum; sic enim et domus est ab aedificatore et cultellus a fabro. Sed repraesentatio eorum

quae scribuntur in libro, est de propria ratione libri inquantum huiusmodi; unde, tali repraesentatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificiatu. Unde patet quod liber non transmittitur ad divina ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod repraesentat ea quae scribuntur in libro. Et ideo, cum repraesentatio sit communis toti Trinitati, liber in divinis non dicitur personaliter, sed essentialiter tantum.

[53011] De veritate, q. 7 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ea quae in divinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt; unde hoc nomen Deus quandoque supponit pro persona patris et quandoque pro persona filii, ut cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus; et ita etiam liber, quamvis essentialiter dicatur, tamen potest supponere pro persona filii; et secundum hoc dicitur habere caput vel principium in divinis.

[53012] De veritate, q. 7 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum suam rationem qua in divinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quaest. de verbo, art. 1 et 2, dictum est; liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad divina transmittitur; et ideo non est simile.

[53013] De veritate, q. 7 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolato, tamen ista processio non importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi; non enim plus importatur in nomine libri processio a scriptore quam in nomine domus processio ab aedificatore.

[53014] De veritate, q. 7 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si in ratione libri esset ratio verbi scripti; hoc autem non est verum; unde ratio non sequitur.

[53015] De veritate, q. 7 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratio illa tenet in his quae proprie dicuntur; in his autem quae metaphorice dicuntur, sicut liber, non oportet quod conveniat ei de quo praedicatur secundum omnia praedicta quae ei conveniunt proprie; alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphorice, haberet ungulas et pilos.

[53016] De veritate, q. 7 a. 2 ad 6 Ad sextum patet ex dictis, et similiter ad septimum.

### Articulus 3

[53017] De veritate, q. 7 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum liber vitae approprietur filio

[53018] De veritate, q. 7 a. 3 tit. 2 Et videtur quod non.

[53019] De veritate, q. 7 a. 3 arg. 1 Liber enim vitae ad vitam pertinet; sed vita spiritui sancto attribuitur in Scripturis; Ioan., VI, 64: *spiritus est qui vivificat*. Ergo et liber vitae spiritui sancto appropriari debet, et non filio.

[53020] De veritate, q. 7 a. 3 arg. 2 Praeterea, principium in unoquoque potissimum est. Sed pater dicitur caput sive principium libri, ut patet in Psalmo XXXIX, 9: *in capite libri scriptum est de me*. Ergo patri appropriari debet nomen libri.

[53021] De veritate, q. 7 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud in quo aliquid scribitur, habet proprie rationem libri. Sed in memoria dicitur aliquid scribi. Ergo memoria habet rationem libri. Sed memoria appropriatur patri, sicut intelligentia filio, et sicut voluntas spiritui sancto. Ergo liber vitae debet patri appropriari.

[53022] De veritate, q. 7 a. 3 arg. 4 Praeterea, caput libri pater est. Sed in capite libri, ut in Psalm. habetur, scribitur de filio. Ergo pater est liber filii, et sic patri debet liber appropriari.

[53023] De veritate, q. 7 a. 3 s. c. 1 Sed contra. Est Augustinus dicit, quod liber vitae, est praescientia Dei. Sed scientia filio appropriatur, I Corinth., cap. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Ergo et liber vitae filio appropriatur.

[53024] De veritate, q. 7 a. 3 s. c. 2 Praeterea, liber representationem importat, sicut et speculum et imago et figura et character. Sed omnia ista filio attribuuntur. Ergo et liber vitae filio appropriari debet.

[53025] De veritate, q. 7 a. 3 co. Responsio. Dicendum, quod appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest trahi ad proprium alicuius personae, ex hoc quod magis uni personae quam alii conveniat: hoc enim aequalitati personarum repugnaret; sed ex hoc quod id quod est commune, habet maiorem similitudinem cum proprio unius personae quam cum proprio alterius; sicut bonitas habet quamdam convenientiam cum proprio spiritus sancti, qui procedit ut amor (est enim bonitas obiectum amoris) unde spiritui sancto appropriatur; et similiter potentia patri, quia potentia inquantum huiusmodi est quoddam principium: patri autem proprium est esse principium totius deitatis; et eadem ratione sapientia appropriatur filio, quia habet convenientiam cum proprio eius: procedit enim filius a patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus. Unde, cum liber vitae ad notitiam pertineat, filio appropriari debet.

[53026] De veritate, q. 7 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis vita approprietur spiritui sancto, cognitio vitae appropriatur filio: hanc autem liber vitae importat.

[53027] De veritate, q. 7 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conveniat quam filio, sed quia filius, cui appropriatur liber vitae, a patre oritur.

[53028] De veritate, q. 7 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est inconueniens aliquid appropriari diversis personis ratione diversa, sicut donum sapientiae appropriatur spiritui sancto inquantum est donum: omnis enim doni principium est amor; sed appropriatur filio inquantum est sapientia. Similiter etiam memoria appropriatur patri inquantum est principium intelligentiae; secundum autem quod est quaedam potentia cognitiva, appropriatur filio. Et hoc modo in memoria dicitur aliquid scribi: et sic memoria potest habere rationem libri. Unde et liber magis appropriatur filio quam patri.

[53029] De veritate, q. 7 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis liber approprietur filio, tamen etiam convenit patri, cum sit commune, non proprium; et ideo non est inconueniens, si in patre aliquid scribi dicatur.

#### Articulus 4

[53030] De veritate, q. 7 a. 4 tit. 1 Quarto quaeritur utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio

[53031] De veritate, q. 7 a. 4 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53032] De veritate, q. 7 a. 4 arg. 1 Augustinus enim dicit, quod liber vitae est praedestinatio eorum quibus debetur vita aeterna.

[53033] De veritate, q. 7 a. 4 arg. 2 Praeterea, attributa divina per effectus eorum cognoscimus. Sed idem est effectus praedestinationis et libri vitae, scilicet finalis gratia et gloria. Ergo idem est praedestinatio, quod liber vitae.

[53034] De veritate, q. 7 a. 4 arg. 3 Praeterea, quidquid dicitur metaphorice in divinis, oportet reduci ad aliquid proprie dictum. Sed liber vitae dicitur metaphorice in divinis ut ex dictis patet. Ergo oportet ad aliquid proprie dictum reducere. Sed non potest ad aliud reduci quam ad praedestinationem. Ergo liber vitae est idem quod praedestinatio.

[53035] De veritate, q. 7 a. 4 s. c. 1 Sed contra. Liber dicitur ex hoc quod in eo aliquid scribitur. Sed ratio Scripturae ad praedestinationem non pertinet. Ergo praedestinatio non est idem quod liber vitae.

[53036] De veritate, q. 7 a. 4 s. c. 2 Praeterea, liber, de sui ratione, nullam causalitatem importat respectu eorum ad quae dicitur; praedestinatio autem importat. Ergo praedestinatio non est idem cum libro vitae.

[53037] De veritate, q. 7 a. 4 co. Responsio. Dicendum, quod sicut ex dictis, patet, liber vitae dicitur in divinis ad similitudinem Scripturae, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a suae civitatis consortio. Haec autem Scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos quos vult admittere ab his quos excludit, et praecedit ipsam admissionem vel exclusionem: Scriptura enim praedicta non est nisi quaedam representatio suae praedestinationis. Ita etiam et liber vitae nihil aliud esse videtur quam quaedam conscriptio divinae praedestinationis in mente divina: praedestinando enim praedeterminat Deus qui sint ad vitam gloriae admittendi. Huius autem praedestinationis notitia semper apud ipsum manet; et hoc quod est cognoscere se praedestinasse aliquos, est suam praedestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vitae. Liber ergo vitae et praedestinatio, formaliter loquendo, non sunt idem; sed materialiter est liber vitae ipsa praedestinatio; sicut dicimus, materialiter loquendo, quod liber iste, est doctrina apostoli, quia doctrina apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur August. cum dicit, librum vitae esse praedestinationem.

[53038] De veritate, q. 7 a. 4 ad 1 Unde patet responsio ad primum.

[53039] De veritate, q. 7 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis eundem effectum respiciat liber vitae et praedestinatio, non tamen eodem modo; sed praedestinatio respicit illum effectum immediate, liber autem vitae mediante praedestinatione; sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate, sed in libro conscribuntur signa vocum, quae sunt notae in anima passionum; et ita liber mediate est signum rei.

[53040] De veritate, q. 7 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod liber vitae ad aliquid proprie in divinis dictum reducitur: hoc autem non est praedestinatio, sed praedestinationis cognitio, qua Deus aliquos se praedestinasse cognoscit.

[53041] De veritate, q. 7 a. 4 ad s. c. Ad ea quae contra obiiciuntur, non esset difficile respondere.

## Articulus 5

[53042] De veritate, q. 7 a. 5 tit. 1 Quinto quaeritur utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae

[53043] De veritate, q. 7 a. 5 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53044] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 1 Quia, ut Augustinus dicit, liber vitae est notitia Dei. Sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam. Ergo liber vitae respicit etiam vitam increatam.

[53045] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 2 Praeterea, liber vitae est repraesentativus vitae. Sed non vitae creatae: primum enim non repraesentat secundum, sed e converso. Ergo liber vitae est repraesentativus vitae increatae.

[53046] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 3 Praeterea, quod de pluribus dicitur, de uno per prius, de alio per posterius dictum, simpliciter intelligitur de eo quod per prius dicitur. Sed vita per prius de Deo dicitur quam de creaturis, quia eius vita omnis vitae est origo, ut ostendit Dionysius de divinis Nomin. Ergo cum in libro vitae, vita simpliciter nominetur, intelligi debet de vita increata.

[53047] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 4 Praeterea, sicut liber repraesentationem importat, ita et figura; maxime cum liber figuris quibusdam repraesentet. Sed filius dicitur figura patris, ut patet Hebr. I, 3. Ergo et filius potest dici liber respectu vitae patris.

[53048] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 5 Praeterea, liber dicitur respectu eius quod in libro scribitur. Sed in libro scribitur de filio, iuxta illud in Psalmo XXXIX, 9: *in capite libri scriptum est de me*. Vita autem filii est increata. Ergo liber vitae potest respicere vitam increatam.

[53049] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 6 Praeterea, non potest esse idem liber et cuius est liber, respectu eiusdem. Sed creatura est liber respectu Dei. Ergo Deus non potest dici liber respectu vitae creatae; ergo restat quod dicatur liber vitae respectu vitae increatae.

[53050] De veritate, q. 7 a. 5 arg. 7 Praeterea, sicut liber ad cognitionem pertinet, ita et verbum. Sed verbum per prius est divinae essentiae ipsius quam creaturae: pater enim, dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo et liber vitae per prius respicit vitam increatam quam creatam.

[53051] De veritate, q. 7 a. 5 s. c. 1 Sed contra. Secundum Augustinum, liber vitae est praedestinatio. Praedestinatio autem non respicit nisi creaturas. Ergo nec liber vitae.

[53052] De veritate, q. 7 a. 5 s. c. 2 Praeterea, liber non repraesentat aliquid nisi per aliquas figuras et similitudines. Sed Deus non cognoscit seipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. Ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

[53053] De veritate, q. 7 a. 5 co. Responsio. Dicendum, quod sicut ex dictis patet, liber vitae est quaedam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitae in vitae collatione, secundum quod de aliquo praeordinatum erat; et ideo vita respectu cuius liber vitae dicitur, duo habet. Unum est, quod est acquisita per collationem alicuius; aliud est, quod consequitur conscriptionem praedictam dirigentem in ipsam. Utrumque autem horum deest vitae increatae, vita enim gloriae non inest Deo per

acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam eius praecedat, sed ipsa Dei vita praecedat, secundum modum intelligendi, etiam ipsius notitiam. Unde liber vitae non potest dici respectu vitae increatae.

[53054] De veritate, q. 7 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non quaelibet Dei notitia dicitur liber vitae; sed illa quae est de vita quam habituri sunt praedestinati, ut ex sequentibus verbis haberi potest.

[53055] De veritate, q. 7 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod repraesentare aliquid est similitudinem eius continere. Duplex autem est rei similitudo. Una quae est factiva rei, sicut quae est in intellectu practico; et per modum huius similitudinis primum potest repraesentare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cuius est; et per hunc modum posterius repraesentat primum, et non e converso. Liber autem vitae non hoc modo, sed primo, vitam repraesentat.

[53056] De veritate, q. 7 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid simpliciter dictum intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur, ratione alicuius adiuncti; sicut ens in alio intelligitur accidens; et similiter vita ratione eius quod adiungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quae per posterius vita dicitur.

[53057] De veritate, q. 7 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod figura repraesentat id cuius est figura, quodammodo ut principium, eo quod figura et imago deducitur ab exemplari sicut a principio; sed liber vitae repraesentat vitam ut principiatam ab ipso. Deo autem competit esse principium filii, qui est figura patris, sed non competit vitae eius quod aliquid sit ipsius principium; et ideo non est simile de vita et figura.

[53058] De veritate, q. 7 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud Psalmi intelligitur de filio secundum humanam naturam.

[53059] De veritate, q. 7 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod et causa repraesentat effectum, et effectus causam, ut ex dictis patet; et secundum hoc Deus potest dici liber creaturae, et e converso.

[53060] De veritate, q. 7 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod verbum non significatur ut principium eius quod per verbum dicitur, sicut liber vitae, prout hic accipitur; et ideo non est simile.

## Articulus 6

[53061] De veritate, q. 7 a. 6 tit. 1 Sexto quaeritur utrum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis

[53062] De veritate, q. 7 a. 6 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53063] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 1 Quia sicut vita gloriae repraesentatur in Dei notitia, ita et vita naturae. Sed Dei notitia dicitur liber vitae respectu vitae gloriae. Ergo et debet dici liber respectu vitae naturae.

[53064] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 2 Praeterea, divina notitia continet omnia per modum vitae; quia, ut dicitur Ioan. I, 3, *quod factum est, in ipso vita erat*. Ergo debet dici liber vitae respectu omnium, et maxime viventium.

[53065] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 3 Praeterea, sicut ex divina providentia aliquis praeordinatur ad vitam gloriae, ita et ad vitam naturae. Sed notitia praeordinationis ad vitam gloriae dicitur liber vitae, ut dictum est prius. Ergo et notitia praeordinationis ad vitam naturae dicitur liber vitae.

[53066] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 4 Praeterea, Apoc. III, 5, super illud: *non delebo nomina eorum de libro vitae*, dicit Glossa: *liber vitae est divina notitia, in qua omnia constant*. Ergo liber vitae dicitur respectu omnium; et ita etiam respectu vitae naturae.

[53067] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 5 Praeterea, liber vitae est notitia quaedam de vita gloriae. Sed non potest cognosci vita gloriae nisi cognoscatur vita naturae. Ergo liber vitae respicit similiter vitam naturae.

[53068] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 6 Praeterea, nomen vitae translatum est a vita naturae ad vitam gloriae. Sed verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur, quam de eo quod ad hoc transumitur. Ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam gloriae.

[53069] De veritate, q. 7 a. 6 arg. 7 Praeterea, illud quod est permanentius et communius, est nobilius. Sed vita naturae est permanentior quam vita gloriae vel gratiae; et similiter communior, quia vita naturae sequitur ad vitam gratiae et gloriae, sed non convertitur. Ergo vita naturae est nobilior quam vita gratiae vel gloriae; ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam gratiae vel gloriae.

[53070] De veritate, q. 7 a. 6 s. c. 1 Sed contra. Liber vitae quodammodo est praedestinatio, ut per Augustinum patet. Sed praedestinatio non est de vita naturae. Ergo nec liber vitae.

[53071] De veritate, q. 7 a. 6 s. c. 2 Praeterea, liber vitae est de illa vita quae immediate a Deo datur. Sed vita naturae datur a Deo mediantibus naturalibus causis. Ergo liber vitae non est de vita naturae.

[53072] De veritate, q. 7 a. 6 co. Responsio. Dicendum, quod liber vitae est quaedam notitia dirigens datorem vitae in vitae collatione, ut dictum est. In collatione autem aliqua non indigemus directione nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab his quibus dandum non est. Unde liber vitae non est nisi respectu illius vitae quae cum electione datur. Vita autem naturae sicut et alia bona naturalia, communiter omnibus exhibetur, secundum quod unusquisque est capax; et ideo respectu vitae naturae non est liber vitae, sed solum respectu illius vitae quae, secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur et quibusdam non.

[53073] De veritate, q. 7 a. 6 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis vita naturae repraesentetur in Dei notitia, sicut et vita gloriae, non tamen notitia vitae naturae habet rationem libri vitae, sicut notitia vitae gloriae, ratione praedicta.

[53074] De veritate, q. 7 a. 6 ad 2 Ad secundum dicendum, quod liber vitae non dicitur liber qui vivit; sed liber qui est de vita ad quam aliqui per electionem praeordinantur, qui sunt conscripti in libro.

[53075] De veritate, q. 7 a. 6 ad 3 Ad tertium dicendum, quod providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum naturae ipsorum; sed vitam gloriae non providet nisi ex beneplacito suae voluntatis; et ideo

vitam naturae dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriae. Et propter hoc non est aliquis liber vitae naturae, sicut vitae gloriae.

[53076] De veritate, q. 7 a. 6 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non est intelligenda hoc modo quod omnia constant, id est contineantur in libro vitae; sed quia omnia quae in eo scribuntur, constant, id est firma sunt.

[53077] De veritate, q. 7 a. 6 ad 5 Ad quintum dicendum, quod liber vitae non solum importat notitiam respectu vitae gloriae, sed etiam quamdam electionem; non autem respectu vitae naturae, ut dictum est.

[53078] De veritate, q. 7 a. 6 ad 6 Ad sextum dicendum, quod vita gloriae est minus nota nobis quam vita naturae; et ideo ex vita naturae devenimus in cognitionem vitae gloriae; et similiter ex vita naturae vitam gloriae nominamus, quamvis vita gloriae plus habeat de ratione vitae; sicut et ex his quae sunt apud nos, nominamus Deum. Unde non oportet quod nomen vitae intelligatur de vita naturae, quando simpliciter profertur.

[53079] De veritate, q. 7 a. 6 ad 7 Ad septimum dicendum, quod vita gloriae, quantum est in se, est permanentior quam vita naturae, quia per vitam gloriae naturae vita stabilitur; sed per accidens vita naturae est permanentior quam vita gloriae; in quantum, scilicet, est propinquior viventi, cui secundum essentiam suam debetur vita naturae, non autem vita gratiae. Communior autem est quodammodo vita naturae, et quodammodo non. Dupliciter enim dicitur aliquid commune. Uno modo per consecutionem vel praedicationem; quando, scilicet, aliquid unum invenitur in multis secundum rationem unam; et sic illud quod est communius, non est nobilius, sed imperfectius, sicut animal homine; et hoc modo vita naturae est communior quam vita gloriae. Alio modo per modum causae, sicut causa quae, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic id quod est communius, est nobilius, ut conservatio civitatis quam conservatio familiae. Hoc autem modo vita naturae non est communior quam vita gloriae.

## Articulus 7

[53080] De veritate, q. 7 a. 7 tit. 1 Septimo quaeritur utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae

[53081] De veritate, q. 7 a. 7 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53082] De veritate, q. 7 a. 7 arg. 1 Quia quod est in effectu, nobilius invenitur in causa, ut patet per Dionysium in libro de divinis nominibus. Sed gloria est effectus gratiae. Ergo vita gratiae est nobilior quam vita gloriae; ergo liber vitae principalius respicit vitam gratiae quam vitam gloriae.

[53083] De veritate, q. 7 a. 7 arg. 2 Praeterea, liber vitae est quaedam praedestinationis conscriptio, ut supra, art. 1 et 5 huius quaest. dictum est. Sed praedestinatio est communiter praeparatio gratiae et gloriae. Ergo et liber vitae utramque vitam communiter respicit.

[53084] De veritate, q. 7 a. 7 arg. 3 Praeterea, per librum vitae aliqui designantur ut cives illius civitatis in qua est vita. Sed, sicut per vitam gloriae aliqui efficiuntur cives Ierusalem caelestis, ita per vitam



gratiae aliquis efficitur civis Ecclesiae militantis. Ergo liber vitae respicit vitam gratiae sicut et vitam gloriae.

[53085] De veritate, q. 7 a. 7 arg. 4 Praeterea, quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita gratiae est prior quam vita gloriae. Ergo, cum dicitur liber vitae, intelligitur de vita gratiae.

[53086] De veritate, q. 7 a. 7 s. c. 1 Sed contra. Ille qui habet praesentem iustitiam, simpliciter habet vitam gratiae. Non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vitae, sed solum secundum quid, scilicet secundum praesentem iustitiam. Ergo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae.

[53087] De veritate, q. 7 a. 7 s. c. 2 Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed vita gloriae est finis gratiae. Ergo est nobilior; ergo vita simpliciter dicta intelligitur de vita gloriae, et ita liber vitae simpliciter non respicit nisi vitam gloriae.

[53088] De veritate, q. 7 a. 7 co. Responsio. Dicendum, quod liber vitae significat quamdam conscriptionem alicuius ad vitam obtinendam quasi quoddam praemium, et quasi possessionem quamdam, ad huiusmodi enim homines conscribi consueverunt. Illud autem proprie dicitur haberi ut possessio quod habetur ad nutum; et hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Unde philosophus dicit in principio metaphysicorum, quod scientia quae est de Deo, non est humana possessio, sed divina, quia solus Deus perfecte seipsum cognoscit; homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens invenitur. Et ideo tunc vita habetur ut possessio, quando per vitam omnis defectus vitae oppositus excluditur. Hoc autem facit vita gloriae, in qua mors omnis et corporalis et spiritualis penitus absorbebitur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi; non autem vita gratiae. Et ideo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae, sed vitam gloriae tantum.

[53089] De veritate, q. 7 a. 7 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quaedam causae sunt nobiliores his quorum sunt causae, sicut efficiens, forma et finis; et ideo quod est in talibus causis, nobilius est in eis quam in his quorum sunt causae. Sed materia est imperfectior eo cuius est causa; et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam in materiato; in materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quae praeparat subiectum ad aliquam perfectionem recipiendam, reducit ad causam materialem; et hoc modo gratia est causa gloriae; et ideo vita est in gloria nobiliter quam in gratia.

[53090] De veritate, q. 7 a. 7 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praedestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; unde esse praedestinatum non convenit nisi his qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

[53091] De veritate, q. 7 a. 7 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis illi qui habent vitam gratiae, sint cives Ecclesiae militantis, tamen status Ecclesiae militantis non est status in quo vita plene habeatur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem; et ideo respectu huius non dicitur liber vitae.

[53092] De veritate, q. 7 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis vita gratiae sit prior in via generationis quam vita gloriae; tamen vita gloriae est prior secundum viam perfectionis, ut finis his quae sunt ad finem.

## Articulus 8

[53093] De veritate, q. 7 a. 8 tit. 1 Octavo quaeritur utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae

[53094] De veritate, q. 7 a. 8 tit. 2 Et videtur quod sic.

[53095] De veritate, q. 7 a. 8 arg. 1 Luc. X, 20, super illud: *gaudete, quia nomina vestra* etc., dicit Glossa: *si quis caelestia sive terrestria opera gesserit, per haec quasi litteris annotatus apud Dei memoriam aeternaliter est affixus*. Sed sicut per opera caelestia, quae sunt opera iustitiae, aliquis ordinatur ad vitam; ita per opera terrestria, quae sunt opera peccati, aliquis ordinatur ad mortem. Ergo sicut in Deo est conscriptio ordinata ad vitam, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem; ergo sicut in Deo dicitur liber vitae, ita debet ibi dici liber mortis.

[53096] De veritate, q. 7 a. 8 arg. 2 Praeterea, liber vitae ideo ponitur in quantum ipse (Deus) apud se conscriptos habet quos ad aeterna praemia praeparavit, ad similitudinem eius quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad aliquas dignitates determinavit. Sed sicut princeps civitatis habet descriptas dignitates et praemia, ita etiam poenas et supplicia. Ergo et similiter apud Deum debet poni liber mortis.

[53097] De veritate, q. 7 a. 8 arg. 3 Praeterea, sicut Deus cognoscit praedestinationem suam, qua aliquos praeparavit ad vitam; ita cognoscit reprobationem suam, qua aliquos praeparat ad mortem. Sed ipsa notitia quam Deus habet de sua praedestinatione, dicitur liber vitae, ut dictum est art. 1 huius quaest. Ergo et notitia reprobationis debet dici liber mortis.

[53098] De veritate, q. 7 a. 8 s. c. Sed contra. Secundum Dionysium in libro de divinis nominibus in principio, de divinis non est audendum aliquid dicere nisi quod est per auctoritatem sacrae Scripturae introductum. Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici sicut liber vitae. Ergo non debemus ponere librum mortis.

[53099] De veritate, q. 7 a. 8 co. Responsio. Dicendum, quod de eo quod in libro scriptum habetur, habet quis aliquam notitiam prae aliis privilegiatam; unde et respectu illorum a Deo scitorum liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam habet prae aliis. Est autem in Deo duplex cognitio: scilicet scientia simplicis notitiae, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiae omnibus communis est et bonis et malis; scientia autem approbationis est bonorum tantum: et ideo bona habent in Deo aliquam privilegiatam cognitionem prae aliis, ratione cuius in libro conscribi dicuntur; non autem mala. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vitae.

[53100] De veritate, q. 7 a. 8 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quidam exponunt opera caelestia de operibus contemplativae vitae, opera autem terrestria de operibus vitae activae. Per utraque autem aliquis conscribitur ad vitam, non ad mortem; et ita utraque conscriptio ad librum vitae pertinet, et neutra ad librum mortis. Quidam vero per opera terrestria intelligunt opera peccati, per quae quamvis aliquis, per se loquendo, ordinetur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam, in quantum aliquis post peccatum resurgit cautiior et humiliior. Vel potest dici, et melius, quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut praepositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis; et sic non potest intelligi in proposito, quia opera quae quis facit, bona vel mala, non sunt causa neque divinae praescientiae vel praedestinationis, neque reprobationis aeternae. Alio modo ut designet causam ex parte cogniti; et sic intelligitur in proposito. Dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam per opera quae gessit, non quia huiusmodi

opera sint causa quare Deus cognoscat, sed quia Deus cognoscit quod propter huiusmodi opera aliquis habiturus est mortem vel vitam. Unde patet quod Glossa illa non loquitur de conscriptione quae pertinet ad librum vitae, quae est ex parte Dei.

[53101] De veritate, q. 7 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliqua conscribuntur in libro, ut perpetuo in notitia maneant. Illi autem qui puniuntur, per poenas ipsas exterminantur a notitia hominum; et ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus, quousque eis poena infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates et praemia, conscribuntur simpliciter, ut quasi in perpetua memoria habeantur.

[53102] De veritate, q. 7 a. 8 ad 3 Ad tertium dicendum, quod de reprobis Deus non habet aliquam notitiam privilegiatam, sicut de praedestinitis; et ideo non est simile.