

DISPUTATIO XXXV
DE IMMATERIALI SUBSTANTIA CREATA

Supponit hic titulus divisionem substantiae in immaterialem et materialem, quam consulto praetermitto, quia per se notum ad sensum nobis est esse aliquam substantiam materialem et nemo unquam dubitavit quin illa directe ac proprie in substantiae praedicamento collocetur. Quapropter ad constituendam et declarandam dictam divisionem, solum necesse est ut alterum membrum constituamus; quo posito et eius ratione explicata, etiam illa divisio declarata relinquatur et facile erit eius rationem et sufficientiam intelligere. Disputant autem de substantiis incorporeis latissime theologi sub nomine angelorum; nos vero hoc loco non persequemur omnia quae ab eis dicuntur, nec prolixam disputationem instituemus, sed brevem ac concisam, ea solum attingendo quae ex principiis et effectibus naturalibus potest ingenium humanum solo lumine naturae utens de his substantiis investigare, scilicet, an sint, quid sint, et quas proprietates et causas vel effectus habeant.

SECTIO PRIMA

UTRUM POSSIT RATIONE NATURALI PROBARI ESSE IN UNIVERSO ALIQUAS SUBSTANTIAS SPIRITUALES EXTRA DEUM

1. Primum oportet quid nominis substantiae spiritualis seu immaterialis supponere; potest enim horum verborum esse multiplex significatio, ut postea attingemus, declarando amplius essentiam huiusmodi substantiae. Nunc per substantiam immaterialem intelligimus eam quae non habet hanc corpoream molem quam in his materialibus substantiis experimur et a quantitate proxime credimus provenire quatenus per eam fit ut una pars substantiae sit extra aliam, ita ut non possint sese loco penetrare, quamvis radicaliter hoc proveniat ab ipsa substantia quae postulat quantitatem. Inquirimus ergo an sint in universo aliquae substantiae creatae quae neque huiusmodi habeant corpoream molem seu quantitatis extensionem, neque illam natura sua postulent.

Rationes dubitandi in negativam partem

2. Et videtur id non posse ratione naturali ostendi, primo, quia nos non possumus substantias cognoscere nisi ex effectibus quos experimur; sed nullus est effectus naturalis ex quo possimus colligere huiusmodi substantiam; ergo. Probatur minor, quia si esset aliquis effectus, maxime motus caeli; hoc enim solo usus est Aristoteles, in VIII Phys., et XII Metaph., ad has substantias demonstrandas; sed illo non possunt sufficienter probari, tum quia incertum est an caelum moveatur ab extrinseco motore, vel ab intrinseco potius et naturali impetu, tum etiam quia, licet extrinsecus moveatur, potest a solo primo motore sufficienter moveri; tum denique quia, licet admittamus habere singulos caelos proprios et immediatos motores, non inde colligi potest illos esse incorporeos; cur enim movere non possent caelos etiamsi corporei essent? Secundo argumentor quia, si tales substantiae dantur, vel sunt omnino improductae; et hoc non, quia ostensum est solum posse dari unum ens quod ex se et essentialiter habeat esse absque effectione ab alio; si vero sunt factae, aut per generationem, et consequenter necesse est ut habeant materiam ex qua generentur; non ergo erunt immateriales; si vero dicantur factae per creationem, id superat naturalem cognitionem; est enim philosophicum principium ex nihilo nihil fieri, et consequenter creationem, iuxta meram rationem naturalem, esse impossibilem. Tertio, quia, si esset aliqua substantia immaterialis, vel illa esset omnino indivisibilis ad modum puncti, ita ut in indivisibili tantum loco aut spatio esse posset, et hoc est valde imperfectum; unde videtur repugnare rei substantiali completae et perfectae. Vel talis substantia apta esset ad existendum in loco seu spatio extenso et divisibili; et ex hoc necessario videtur consequi ut talis substantia in se divisibilis sit, et consequenter materialis et partibus constans, ut secundum unam possit in una parte spatii esse et secundum aliam in alia. Nam si in se sit indivisibilis et adsit indivisibili loco, necesse est ut tota sit in toto et tota in qualibet parte illius; quem modum existendi vix capit humana mens; et ideo, licet illum in creatore admittat propter infinitam

perfectionem eius, tamen vix potest suaderi ut creaturae finitae id convenire possit; neque apparet naturalis ratio qua id possit demonstrari; nullo ergo modo potest ratione naturali ostendi dari aliquas substantias creatas hoc modo immateriales et indivisibiles. Aliud est quaerere aut probare has substantias esse possibles, aliud esse de facto; illud enim prius pendet ex sola divina potentia cum non repugnantia ex parte rei; hoc autem posterius praeter potentiam requirit divinam voluntatem, quae difficilius ostendi potest, quia eius decretum liberum est, cum tamen facultas aut potentia sit necessaria.

Prima ratio a priori, immateriales substantias creari posse ostendens

3. Dico ergo primo posse ratione naturali demonstrari esse possibles substantias creatas immateriales seu spirituales. Probatur primo a priori, quia non repugnat ex parte rei; neque etiam ex parte causae efficientis potest deesse virtus; ergo evidens est huiusmodi effectum esse possibilem. Minor probata est in superioribus tractando de infinita Dei virtute intensiva, quae vera est omnipotentia, quia vim habet efficiendi quidquid in sese non involvit repugnantiam, seu (quod idem est) quidquid non excedit aut superat limites creaturae. Maior vero probatur, quia quod substantia simul sit creata et immaterialis, nullam involvit repugnantiam, neque illud praedicatum, scilicet immateriale, excedit limites creaturae; cur enim? nam non requirit infinitam perfectionem essentialem, quia, licet res immaterialis sit, potest esse dependens, atque adeo finita simpliciter in essendo, in operando et in qualibet alia perfectione. Quin potius (si ita loqui licet) possibilis videtur dari immaterialem substantiam, quam materialem. Quod in hunc modum declaro, nam causa efficiens intendit sibi assimilare effectum suum; unde quo effectus est similior causae, eo aptior est ut ab illa fiat; cum ergo Deus sit prima causa omnium, et ipse sit substantia spiritualis, possibilis quodam modo et tali causae magis consentaneum est ut a tali causa prodeant immateriales substantiae, quam materiales. Unde quidam philosophi opinati sunt materiam primam propter imperfectionem suam et dissimilitudinem quam cum Deo habet, utpote pura potentia cum puro actu, non esse a Deo in quo quidem decepti sunt, in eo tamen quamdam veritatem adumbrarunt, quod substantia creata, quo actualior et immaterialior eo est Deo similior et ideo conformior divinae virtuti, et ex hac parte quodam modo possibilior, si tamen in hoc potest esse magis et minus, nam divina potentia cum sit infinita, ex se aequae potest omnia. Dices hoc discursu probaretur substantiam infinite perfectam esse maxime possibilem, quia esset simillima Deo. Respondetur negando sequelam; talis enim substantia non potest esse effectus Deo similis, quia non potest esse effectus, nam, hoc ipso quod sit effectus est in essentia dissimilis Deo, de cuius essentiali ratione est ut non sit effectus. Item si est effectus, est dependens; si est dependens, non est infinita per essentiam, quia haec infinitas requirit esse per essentiam absque dependentia. Repugnat ergo tanta similitudo ad Deum seu potius aequalitas rationi effectus; similitudo autem in sola ratione immaterialis substantiae non repugnat cum ratione effectus; et ideo, supposita divina omnipotentia, recte concluditur talem effectum esse maxime possibilem. Et hic discursus est proprie metaphysicus seu theologicus.

Alia ratio ex effectibus

4. Secundo argumentari possumus ex aliis rebus factis, in quo necesse est ut metaphysica aliquid ex philosophia supponat eiusque ministerio utatur. Praecipuum autem medium sumi videtur ex substantia animae rationalis; datur enim quaedam substantia immaterialis, incompleta, et pars alterius; ergo etiam est possibilis substantia completa omnino immaterialis. Antecedens supponitur ex philosophia; anima enim rationalis est substantia partialis et forma hominis et tamen illa est immaterialis, cum sit immortalis et independens a materia. Consequentia vero probatur, primo quidem, quia imperfectior est substantia incompleta quam integra et completa; si ergo illa quae minus perfecta est potest esse immaterialis, multo magis poterit illa quae est perfectior. Dices id non inferri recte, quia substantia incompleta interdum simplicior est quam completa et ex hac parte potest esse immaterialior; nam etiam anima equi, licet materialis dicatur quatenus pendet a materia, tamen revera est minus materialis quam equus, quia non constat intrinsece ex materia sicut

equus. Respondetur hoc recte procedere quando substantia incompleta comparatur ad completam cuius est pars; nos autem non ita argumentamur, sed ex una substantia incompleta talis ordinis et perfectionis colligimus posse dari aliam in suo ordine completam et quae non sit pars alterius, in qua similis perfectio nobiliori modo inveniatur. Atque hoc modo videtur consequentia per se nota, quia si illa perfectio non repugnat rei minus perfectae, cur repugnabit ordini rerum perfectiorum? Item, quia in anima rationali est inchoatus ordo substantiarum immaterialium; ergo possibile est talem ordinem compleri producendo substantias aliquas integras et immateriales. Item hoc clarius apparet ex operatione intelligendi seu ratiocinandi; haec enim consequitur ad immaterialitatem substantiae; sicut autem in anima rationali substantia immaterialis incompleta tantum est, ita operatio intelligendi est in illa quasi inchoata et imperfecta, et admixta aliis inferioribus operationibus et ab eis aliquo modo pendens vel originem ducens; ergo non repugnabit dari substantiam creatam in qua illa operatio intelligendi sit perfectior et abstractior a consortio corporis et veluti completa in suo ordine et adaequata tali substantiae; illa autem substantia, quae talem habuerit operationem, necessario esse debet completa et immaterialis. Quae ratio magis ex dicendis declarabitur.

Dari huiusmodi substantias eisdem fere rationibus ostenditur

5. Dico secundo ratione naturali posse sufficienter ostendi esse in universo substantias aliquas creatas omnino immateriales. Haec conclusio est conformis doctrinae D. Thomae, I, q. 50, et II cont. Gent., a c. 46. Alios auctores omitto, quia de hoc nihil fere expresse dicunt; quid vero philosophi de angelis senserint, referam inferius. Nunc probatur assertio applicando fere rationes factas in praecedenti conclusione. Prima ergo ratio et apud D. Thomam praecipua, est quia ad perfectionem universi pertinuit ut in eo esset hic gradus substantiarum immaterialium; sed Deus condidit universum perfectum; ergo sunt in eo huiusmodi substantiae. Maior probatur primo, quia ad perfectionem effectus pertinet ut sit perfecte similis causae; ergo ad perfectionem universi spectat ut sit similis Deo, quoad fieri possit; cum ergo Deus sit substantis immaterialis et intellectualis, ad perfectionem universi spectat ut in eo sint substantiae immateriales et intellectuales, ratione quarum sit simile Deo secundum hunc gradum. Minor vero per se et ex terminis videtur aut vera aut valde verisimilis, tum quia a perfecta causa et summe bona, quae nulli invidet, et potentissima, quae a nemine impediri potest, non debuit effectus prodire nisi perfectus; tum etiam quia Deus in condendo universo intendit et communicationem suae bonitatis et suae perfectionis manifestationem; ideoque condidit universum ex variis rerum gradibus et ordinibus constans, quia nullus per se sufficiebat ad finem quem in rerum conditione et universi perfectione Deus intendebat; ergo debuit universum constare ex hoc ordine rerum qui maxime ad perfectionem eius et ad finem praedictum conferre poterat. Hic discursus pro materiae capacitate est sine dubio efficacissimus et maxime a priori, nam, cum Deus non operetur ex necessitate naturae sed libera voluntate, quod tales substantiae existant ex divina voluntate pendet; et ideo, supposita effectus possibilitate, solum ex ratione movente divinam voluntatem et consentanea fini et intentioni eius colligere possumus has substantias non solum esse possibles, sed actu reperiri.

Quomodo verum sit produxisse Deum universum sibi perfecte simile

6. *Aliquot difficultatem ingerentes rationes.*— Ut autem sensus et vis huius rationis amplius declaretur, nonnulla obiicienda sunt. Primum, quia impossibile fuit Deum producere universum sibi simillimum in summo gradu, quia nullus est huiusmodi gradus summus; ergo ex perfecta similitudine universi ad Deum non potest colligi similitudo in substantiis spiritualibus. Secundo, hoc ipsum declaratur, quia sicut Deus potuit ultra materiales substantias immateriales condere, ita ultra quascumque immateriales potuit alias excellentiores creare, et quibuscumque factis adhuc sunt possibles aliae perfectiores; ergo ex perfectione, aut excessu perfectionis, aut maiori similitudine ad Deum spiritualium substantiarum ultra materiales, non potest concludi condidisse Deum huiusmodi immateriales substantias; alioqui idem semper concluderetur de quacumque substantia perfectiori. Quod si forte dicatur rationem factam non fundari in quacumque maiori

perfectione universi, neque tantum in maiori similitudine secundum quamcumque speciem creabilem, sed secundum supremum gradum seu ordinem rerum, contra hoc argumentor tertio, quia hic gradus supremus consistere videtur in intellectu et voluntate libera; sed hic gradus intellectualis iam est in universo ratione speciei humanae, quam propterea dicitur Deus speciali consilio condidisse ad imaginem et similitudinem suam; ergo ob hanc causam non oportet superiores aliquas substantias fuisse conditas. Dices in homine esse illum gradum quasi inchoatum tantum, et ideo necessarias esse immateriales substantias in quibus sit completus et perfectus. Sed contra hoc obiicitur quarto, nam hinc sequitur etiam posse probari ratione naturali dari in universo ordinem gratiae et gloriae, tum quia ille est novus ordo rerum, constituens non tantum perfectiorem speciem, sed etiam novum gradum, tum etiam quia sine illo ordine inferior intellectualis gradus quasi inchoatus et imperfectus manet et impotens ad obtinendam perfectam beatitudinem suam et claram suae conditoris visionem. Immo ulterius obiiciet theologus ex illo discursu sequi pertinuisse ad universi perfectionem gradum seu ordinem unionis hypostaticae. Posset ergo simili discursu naturali concludi esse in universo huiusmodi gradum rerum, quia maxime pertinet ad universi perfectionem. Similiter, si vera est quorundam theologorum sententia, posse, scilicet, dari supernaturalem substantiam cui connaturale sit suis solis naturalibus viribus videre Deum, sequitur ex eodem discursu concludi dari aliquam substantiam huiusmodi in universo, quia sine dubio constituet novum gradum rerum valde superiorem omni substantiae naturali et novo modo ac singulari similem Deo. Tandem idem argumentum fieri poterit de quacumque substantia quae et intelligatur esse possibilis, et habere singularem aliquem perfectionis modum alterius rationis et ordinis a caeteris substantiis, ut esset, verbi gratia, intelligere per suam substantiam, aut esse substantialiter omnino simplicem, vel aliqua huiusmodi, nam, hoc ipso quod talis substantia esset possibilis, concluderetur etiam esse, quia maxime pertineret ad universi perfectionem.

7. *Positis difficultatibus satisfi.*— Ad primam et secundam obiectionem recte ibi responsum est hic non esse considerandam perfectionem universi quae ex singulis rerum speciebus consurgit, nam haec, ut argumentum concludit, non habet certum terminum et in infinitum progredi potest, et ideo non potest ex ea concludi aliquam speciem rerum esse factam eo quod perfectior sit. Consideratur ergo, ut recte Caietanus notavit, perfectio universi, quae consurgit ex gradibus rerum, in quibus non sit progressus in infinitum, sed pervenitur ad summum, qui in naturalibus est intellectualis gradus, quidquid nunc sit de supernaturalibus perfectionibus quas Deus illi adiungere potest, quod ad metaphysicam considerationem non refert. Quod autem intellectualis gradus sit in supremo ordine naturalium rerum et est communis omnium consensus et videtur per se manifestum, quia Deus ipse intellectualis est, nec perfectior actus seu operatio in eo intelligi potest et propterea creatura intellectualis singulariter esse dicitur ad imaginem Dei, quia repraesentat Deum secundum supremum vitae gradum, qui est in ipso. Ad primam ergo obiectionem, si in antecedente sermo sit de maxima similitudine secundum perfectissimam specificam naturam, verum est hanc non requiri ad perfectionem universi, cum illa sit impossibilis, ut recte assumit obiectio secunda loquendo de perfectissima possibili de potentia absoluta; sic enim loqui oportet ut ratio et discursus factus vim aliquam habeat; nam, si esset sermo secundum ordinariam potentiam, clarum est, quacumque ratione constituatur universum, necessario esse in eo aliquam speciem secundum quam de facto et de possibili secundum legem ordinariam maxime imitatur divinam perfectionem. Non ergo loquimur de summa perfectione quae in speciebus rerum inveniri potest, sed de perfectione in gradibus rerum, et in hoc sensu negatur illud antecedens, scilicet, non posse dari in rebus creatis supremum gradum in quo Deo assimilentur. Atque ita etiam soluta est secunda obiectio, ut ibi bene responsum est, quia aperte procedit de maxima similitudine in perfectionibus specificis.

8. Sed urgebis: ergo ad perfectionem universi sufficeret gradus intellectualis, quia in illo solo salvatur perfectissima similitudo ad Deum. Respondetur imprimis in ipso consequente involvi repugnantiam, quia, si esset solus gradus intellectualis, non esset

universum, nam, ut ipsum nomen prae se fert, universum requirit ut ex rerum varietate, distinctione ac mira connexione resultet. Unde, ut sit consummatum et perfectum, constare debet saltem ex omnibus rerum gradibus, inter quos maxime postulatur is qui perfectissimus est magisque suum auctorem repraesentans. Deinde, non faciendo vim in nomine universi, et loquendo de effectu Dei, respondetur, si solus intellectualis gradus a Deo esset productus, illum in se habiturum maximam similitudinem intensivam quae nunc est in universo; nihilominus tamen in toto universo esse maiorem similitudinem quasi extensivam, propter quam tanta rerum varietas ad perfectionem universi necessaria est. Nam, quia nulla creatura per se sufficit repraesentare Deum, oportuit universum perfectum condi tamquam effectum adaequate intentum a Deo, ut saltem ex rerum multitudine et varietate haec repraesentatio perficeretur, quantum fieri posset aut oporteret iuxta divinae sapientiae ordinem. Quamvis enim res perfectior ex se perfectius repraesentet Deum, saepe tamen contingit ut res minus perfecta, vel alio modo, vel secundum distinctam perfectionem, Deum repraesentet.

9. *Ex suprema et infima intellectualitate, media, quae angelorum est, infertur.*— Ad tertium recte ibi responsum est intellectualem gradum esse in homine inchoatum et imperfectum, ac propterea non solum non inde probari non esse necessarias immateriales substantias, completas ac perfecte intellectuales, verum etiam oppositum posse inde concludi. Primo quidem, quia non debuit tam perfectus ordo rerum in tam infimo statu ac perfectione relinqui; immo, hoc ipso quod in homine est secundum infimam rationem suam et quasi admixtus inferioribus et velut extraneis naturis, oportuit ut in aliquibus substantiis esset purus et immixtus et secundum completam ac perfectam rationem suam. Deinde quia, cum dentur in universo creaturae omnino materiales et creatura composita ex materiali et immateriali, decuit ut etiam essent creaturae omnino immateriales, ut perfectio universi compleretur. Praeterea, quia, cum Deus sit substantia completa, immaterialis et intellectualis, perfecta similitudo ad Deum, quam universum requirit, non habetur sufficienter ex modo quo rationalis gradus ab homine participatur; praeter humanam ergo speciem necessariae sunt substantiae completae immateriales ac pure intellectuales. Tandem, quia Deus et homo sunt quasi duo extrema, supremum et infimum, totius ordinis seu gradus intelligendi, debuerunt ergo esse in universo aliae substantiae intelligentes mediae inter Deum et homines, ut ille gradus haberet in universo completum statum et convenientem varietatem. Quod ex inferioribus gradibus rerum confirmari potest, nam in singulis est mira varietas sentientium, vegetantium et aliorum corporum, quanta fuit expediens ut singuli rerum ordines completam perfectionem in universo habeant; ergo maiori ratione idem censendum est de intellectuali gradu. Immo, si huiusmodi coniecturae recte ponderentur, non solum probant esse in universo immateriales intelligentias, sed etiam esse in maiori numero, et in maiori specierum diversitate, quam sit aliquis ex inferioribus gradibus, vel etiam quam sint omnes simul sumpti, quod sensit D. Thomas, I, q. 50, a. 4, et infra iterum nobis occurret.

10. In quarta obiectione multa attinguntur, quae, quoniam theologica sunt, breviter nobis expedientur; nonnullam tamen lucem afferre possunt ad iudicium ferendum in aliquibus quaestionibus de possibili, ex his quae iam sunt facta. Ad priorem ergo partem de ordine gratiae et gloriae, concedo vim illationis esse eandem; atque adeo, si semel supponamus ordinem gratiae et gloriae esse possibilem, recte infertur dari in universo hunc ordinem rerum, pertinereque ad complementum operum Dei. Intercedit tamen duplex notanda differentia. Prior est, quod ordo gratiae et gloriae est supra totum ordinem naturae; substantiae autem immateriales naturales sunt; unde fit magis quodammodo requiri has substantias ad perfectionem universi quam ordinem gratiae et gloriae; illae enim requiruntur ad naturalem perfectionem universi, quae ad supernaturalem supponi debet; gratia vero et gloria solum necessaria est ad supernaturalem perfectionem; tamen, quia haec est perfectio simpliciter et consummata, et maxime consentanea fini divinatorum operum, et complens quodammodo similitudinem ad Deum in eius imagine, ut multi ex Patribus loquuntur, exponentes: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, per imaginem, naturalem intellectualis naturae perfectionem, per similitudinem, ornamentum gratiae intelligentes, ideo, considerando absolutam et consummatam perfectionem universi, efficax est illatio facta etiam quoad ordinem gratiae et gloriae. Est tamen aliud discrimen, quia non

potest tam efficaciter probari naturali ratione esse possibilem ordinem gratiae et gloriae, sicut esse possibilem gradum substantiarum intellectualium, quia quidquid supernaturale est difficilius cadit sub naturalem rationem, et quia si naturalis intellectus non potest vi sua claram Dei visionem attingere, in quo totus ordo gratiae fundatur, non potest facile intelligi quo modo possit ad tam excelsam beatitudinem elevari; unde multo minus potest ratione naturali probari hoc esse possibile, et ideo, simpliciter loquendo, probari non potest per solam naturalem rationem esse in universo hunc ordinem gratiae et gloriae, sicut potest probari esse aliquas substantias immateriales.

11. *An etiam de unione hypostatica.*— Atque idem dicendum censeo de gradu unionis hypostaticae; supponendo enim esse possibilem, existimo efficaciter probari illo discursu pertinere ad maximam perfectionem universi eiusque complementum, ideoque divinae sapientiae et bonitatis fuisse non privare universum tanta perfectione, de qua re disputatur latissime in III, q. 1, a. 3. De substantia item supernaturali opinor efficaciter procedere eadem rationem; ideoque, quam est certum Deum non fecisse talem substantiam, tam esse probabilius, et mihi fere certum, non esse possibilem. Etenim si talis substantia possibilis esset, nulla alia creatura esset per sua naturalia similis Deo in his quae sunt maxime propria Dei, nisi illa, quia per sua naturalia esset potens ad videndum Deum, prout in se est; et consequenter necessario videret illum, necessitate saltem naturali, sicut nunc intellectus illustratus lumine gloriae necessario videt Deum, et consequenter talis substantia ex natura sua semper esset beata et impeccabilis; atque ita esset simillima Deo in propriissimis eius attributis; talis ergo substantia maxime pertineret ad eam perfectam similitudinem cum Deo quam perfectio universi postulat; si ergo illa est possibilis, recte concluditur factam esse; quod si facta non est, ut revera non est, magnum est argumentum non esse possibilem. Quod aliis etiam rationibus confirmari potest; sed non attinet ad hunc locum.

12. Tandem idem sentio de quacumque substantia, quae fingatur habere aliquod genus perfectionis alterius ordinis ab his omnibus quae communicatae sunt substantiis de facto creatis, nimirum, de tali perfectione ac substantia dicendum esse, aut non esse possibilem, aut in suo gradu factam esse, vel saltem nulla sufficienti ratione ostendi posse inter substantias creatas nullam esse quae talem habeat connaturalem perfectionem. Nam, si haec est possibilis et illa perfectio talis esse ponitur ut ratione illius novus ordo rerum insurgat, cur non pertinebit ad perfectam universi varietatem habere in se talem substantialem ordinem, vel qua ratione ostendi poterit non esse factum? Quod si non ratione, sed revelatione et auctoritate supponitur id factum non esse, censeo inde magna probabilitate colligi non esse possibile. Quocirca, sicut de facto nulla est substantia creata omnino simplex, ita nec creari potest; et, sicut nulla est quae non sit capax accidentis, ita nec esse potest, et sic de aliis. Huiusmodi enim proprietates similes inesse credimus substantiis creatis, non ex revelatione, sed ratiocinatione, colligendo eas ex ratione substantiae creatae ac limitatae ut sic; unde recte concludimus oppositas proprietates aut perfectiones excedere rationem substantiae creatae aut limitatae; et ideo, sicut de facto colligimus nullas esse tales substantias, concluditur etiam esse non posse; vel e converso, si quis admittat eas esse posibles, non potest, seclusa revelatione, cum fundamento negare eas esse, maxime quando talis est perfectio ut substantia quae illam habeat novum quemdam rerum modum aut ordinem inducere videatur.

Discursus Aristotelis expenditur et rationibus dubitandi initio positus satisfit

13. Ad primam rationem in principio positam, imprimis dicendum est nos non tam a posteriori ex effectu, quam a priori ex causa efficiendi, exemplari et finali, cum non repugnantia ex parte talium rerum spiritualium ostendere illas esse posibles et de facto existere, et quoad priorem partem, demonstrationem esse simpliciter necessariam, quoad posteriorem autem non esse tam absolute necessariam, esse tamen, iuxta materiae capacitatem, efficacem. Cum autem dicimus hanc demonstrationem non procedere a

posteriori ex effectu, loquimur de effectibus ipsarummet substantiarum creaturarum ac immaterialium, non de effectibus ipsiusmet Dei. Unde illa demonstratio mediate est a posteriori, quia supponit cognitionem existentiae, potentiae et causalitatis ipsius Dei, quae omnia solum ex effectibus et a posteriori naturaliter cognoscuntur; illis tamen principiis cognitis, ex illis immediato discursu a priori procedimus ad probandum inter effectus Dei esse aliquos a materia separatos. Quaeritur vero in illo argumento an a posteriori ex aliquibus effectibus angelorum possimus in eorum cognitionem naturaliter devenire, et in particulari communiter id tractatur de motu caeli, quoniam de reliquis effectibus quos homines experiri possumus, manifestum videtur non posse ex eis inferri existentiam intelligentiarum. Ex motu autem caeli, philosophi, praesertim Aristoteles, devenerunt in intelligentiarum cognitionem.

An vero demonstrative vel solum probabiliter, non constat

14. Ego vero existimo illam non esse demonstrationem, fieri tamen posse probabilem coniecturam, si aliqua alia principia aliunde sumantur. Duo enim in illa ratiocinatione ex motu caeli colliguntur: primum est, caelum moveri ab aliquo motore distincto ab ipso caelo, et a Deo, primo et universali motore. Quae collectio multis capitibus est incerta. Primo, ex opinione eorum qui putarunt caelum esse intrinsece, proprie et formaliter animatum, quam multi et graves philosophi tenuerunt, ut de Platone refert August., I *Retract.*, c. 11; et Aristoteles non omnino videtur alienus ab illa sententia, ut constat ex secundo de Caelo, c. 2, et XII *Metaph.*, c. 7, quibus locis Aphrodisaeus et Simplicius ita eum interpretantur et sequuntur; tenuit etiam Avicenna, lib. IX suae *Metaph.*, c. 2, 3 et 4, et lib. de Anima, I p., c. 1. Quae opinio, licet falsa sit, non tamen potest opposita veritas evidenti demonstratione convinci; quod satis est ut alter discursus non sit demonstrativus; necessario enim supponit caelum non esse animatum, nam, si esset animatum, posset ab intrinseca anima moveri; unde non posset ex motu illo colligi extrinsecus motor. Quod enim Avicenna dicit, unumquodque caelum praeter intrinsecam animam intelligentem et effective moventem ipsum, habere extrinsecum motorem, qui est intelligentia separata, quae non effective sed finaliter movet caelum, hoc (inquam) qua facilitate dicitur, reiiciendum est, quia id ex motu caeli colligi non potest, neque est ulla ratio ponendi illum motorem seu finem medium inter caelum animatum et Deum. Posita ergo vera et propria animatione caeli, sine dubio enervatur omnino ille discursus.

15. Nihilominus tamen illa suppositio, nimirum, caelum non esse vere ac proprie animatum, probabilissima saltem ratione colligitur. Quia in caelo non est anima vegetativa nec sensitiva, tum quia actiones harum animarum postulant corpora corruptibilia et mixta ex primis qualitibus, tum etiam quia ipsa figura, dispositio et magnitudo caeli est improportionata his animabus. Substantia autem pure intellectiva non est apta ad informandum corpus, quia non potest illo uti ullo modo ad suam propriam operationem. Cum autem materia sit propter formam et corpus propter animam, si corpus nulli usui animae deservire potest quoad proprias operationes eius, revera non potest esse naturale corpus talis animae; ergo, et e contrario, si substantia pure intellectualis non potest uti corpore ad suam propriam operationem, non potest esse revera forma talis corporis. Unde anima hominis ideo potest esse forma corporis, quia per sensus potest illo uti ad suam propriam operationem. Igitur forma caeli non potest esse anima pure intellectualis. At vero praeter has tres animas nullam aliam agnoscimus, ut constat ex scientia de Anima. Nam, si quis fingat animam pure localiter motivam sine cognitione et appetitione vitali, errabit manifeste, quia motio localis per se sola, si non procedat ex cognitione et appetitu, non est actio vitae, cum possit et ab extrinseco motore et per naturalem dimanationem et quasi per intrinsecum impetum fieri. Quo fere discursu hanc veritatem probat D. Thomas, I, q. 70, a. 3; et Platonem ac Aristotelem in eadem sententiam inducit, quam Patres etiam Ecclesiae priori praeferunt, ut August. lib. I *Retract.*, c. 5 et 11, et lib. de Duabus animis, c. 4, ubi id insinuat, non tamen satis expresse loquitur. Clarius loquuntur Basilius, homilia III *Hexam.*; Damascenus, lib. II de Fide, c. 6; Hieronym., *Isai.*, 1. Et favet definitio Ecclesiae in c. Firmiter, quae non agnoscit aliam rationalem creaturam praeter humanam et angelicam. Itaque, quod ad hoc caput attinet, satis probabilis est ille discursus, quia in caelis nullum est vitae indicium

praeter motum localem; motus autem localis per se non est indicium vitae, seclusa cognitione et amore, ut dictum est.

16. *Secunda difficultatis ratio in aristotelico discursu.*— Ex alio vero capite oritur difficultas, quia etiam inanimata solent localiter moveri ab intrinseco per impetum innatum, ut terra per gravitatem, et tunc non indigent extrinsecis motoribus; si ergo opinemur ita moveri caelos, non poterunt ex eorum motibus abstractae intelligentiae colligi. Non apparet autem ulla ratio sufficiens, cur dici non possit caelos illo modo moveri per intrinsecum et naturalem impetum absque extrinsecis motoribus. Dicet aliquis, quando inanimata sic moventur ab intrinseco pondere aut alia qualitate, non movere seipsa, sed moveri ab alio, scilicet, a generante. Hoc vero nihil obstat, tametsi illum modum loquendi admittamus; eadem enim ratione dicemus caelos effective quidem et proxime moveri ab intrinseca et connaturali qualitate, illum vero motum, ut est ab illa qualitate, esse solum instrumentaliter, principaliter vero attribui auctori et creatori caelorum, qui eam virtutem indidit. Neque etiam satisfaciet qui dixerit aliis rebus inanimatis non esse impressum naturalem impetum ad aliquem motum, nisi pro eo tantum statu in quo sunt extra loca naturalia, ut ad ea reverti possint, quod in elementis et mixtis inanimatis notum est; caelos autem nunquam esse in eo statu, sed semper esse in suis locis naturalibus, et in illis moveri; hoc (inquam) non satisfacit, quia non est petenda omnimoda similitudo, sed proportio et ratio eius est attendenda, nimirum, quod naturalis perfectio consentanea intrinsecae naturae et via ad illam ab intrinseca etiam natura manant; unde, quia elementa naturaliter existunt et quiescunt in suis locis, ab intrinseca natura habent vim vel permanendi in illis, si in eis constituentur, vel tendendi ad illa, cum extra ea existunt, nisi impediuntur. Caelo autem naturale est et in suo naturali loco perpetuo manere, et intra illum perpetuo moveri ut operationem suam tamquam ultimam perfectionem assequatur, et ideo ad utrumque etiam dicitur recepisse internum principium seu quasi naturalem impetum.

17. *Secunda difficultas dissolvitur.*— Nihilominus tamen haec etiam evasio non obstat, quin discursus ille valde probabilis sit; quia revera motus caeli non est ita naturalis caelo, ut, spectata illius corporis privata et propria natura, vel ab illa intrinsece manet, vel ei sit debitus aut necessarius ad propriam et privatam perfectionem. Motus enim, cum solum sit via quaedam, tantum propter terminum solet esse vel necessarius, vel utilis, aut connaturalis, ut optime ostendit D. Thom., III cont. Gent., c. 23 et lib. IV, c. ultimo, et q. 5 de Potent., a. 4. Terminus autem proprius seu intrinsecus motus localis est ubi, seu praesentia localis, quae in motu circulari non immutatur vel innovatur, nisi secundum partes; per motum ergo circularem solum acquirit caelum quod habeat interdum hanc partem vel hoc astrum praesens huic hemisphaerio, interdum alteri, etc.; hoc autem quid refert ad perfectionem privatam ipsius caeli, cum totum ipsum caelum in eodem loco permaneat? Quod ergo sic moveatur, non est propter ipsum, sed propter actionem eius, scilicet, ut applicetur ad agendum in diversa loca seu corpora; ex qua actione, cum sit mere transiens, nihil commodi aut perfectionis illi accrescit, sed rebus in quas influit, et toti universo, quod illa influenza conservatur. Quocirca motus ille est quidem naturalis ipsi universo, et caelo, quatenus est praecipua pars eius; non vero tamquam debitus caelo secundum privatam propriamque perfectionem et naturam; unde, quamvis aliquando quiescat, non violenter quiescet, neque carebit aliqua perfectione debita. Corpora autem inanimata non recipiunt internum impetum innatum ad aliquem motum, nisi quando ille motus vel terminus eius est ita naturalis secundum propriam et privatam naturam ut sit etiam debitus et necessarius ad propriam perfectionem et statum naturae convenientem, ut inductione constat in omnibus aliis corporibus naturalibus. Atque ita recte concluditur caelos, cum ab intrinseco non moveantur, indigere extrinseco motore. Quod etiam satis persuadet conceptus ipse motuum caelestium et uniformis difformitas eorum; tota enim ita constituta est sicut expedit ad bonum regimen totius universi et ad eius conservationem per continuas temporum vicissitudines. Signum ergo est illos motus non esse propter ipsos caelos, neque esse opus privatae naturae, sed mentis quae providet universae naturae.

18. *Tertia difficultas circa eundem discursum.*— Statim vero oritur tertia evasio; nam, licet concedamus necessarium esse extrinsecum motorem caeli, non tamen ideo concluditur illum esse intelligentiam creatam, nam potest caelum a primo motore immediate moveri, idque dupliciter. Primo, concreando et imprimendo a principio ipsi caelo qualitatem aliquam per modum impetus habentis eam vim movendi. Secundo, per seipsum et sua voluntate movendo caelos omnes; eadem enim facilitate qua eos sua sola virtute creavit et conservat, potest etiam perpetuo movere. Accedit quod, iuxta sententiam Aristotelis (si vera est Commentatoris expositio), primus motor immediate movet primum mobile, ut patet ex XII Metaph., text. 38 et 43, ubi ait primam substantiam immobilem efficere primam lationem, ubi etiam D. Thom. ita videtur exponere; ergo pari ratione dici potest movere immediate caelos omnes; neque enim est maior ratio de uno quam de aliis, neque difficilius illi est omnes movere quam unum. Ac deinde, licet demus voluisse Deum non per se, sed ministerio alicuius intelligentiae caelos movere, quid necesse est iuxta caelorum numerum intelligentias multiplicare? Una enim intelligentia sola habere potest virtutem ad omnes illos motus efficiendos. Estque magis consentaneum ordini et proportioni illorum motuum quod omnes subordinati sint eidem voluntati eiusdem motoris. Denique quia numerus intelligentiarum, id est, quod sint tot et non plures, non potest colligi ex motu horum caelorum; ergo nec quod sint tot et non pauciores; ergo et absolute, quod sint intelligentiae creatae non potest colligi ex illis motibus.

19. *Quanam ratione expediri possit posita difficultas.*— Haec obiectio seu evasio sufficienter declarat non esse demonstrationem discursum praedictum; nihilominus tamen ita potest illi satisfieri, ut ratio, quantum est ex hoc capite, maneat valde probabilis. Nam imprimis, licet Deus se solo posset illum effectum efficere immediate, tamen non est consentaneum suavi providentiae eius, ad quam spectat ea quae per seipsum condidit, per creaturas sibi subiectas administrare; et hoc modo etiam ex doctrina revelata habemus Deum gubernare inferiora per superiora et corporalia per spiritualia. Non ergo decet Deum esse immediatum motorem caelorum vel alicuius caeli corporei, sive credatur illud movere immediate per voluntatem suam, sive per qualitatem aliquam impressam; nam utroque modo ipse esset principale movens immediate et imprimens qualitatem illam. Eo vel maxime quod illa qualitas supervacanea esset in praesentia proximi motoris principalis habentis sufficientem virtutem ad movendum per seipsum, unde, si Deus esset immediatus motor, non concurreret per qualitatem impressam, sed immediate efficiendo et imprimendo ipsum motum; hoc autem modo magis consentaneum est rationi ut effectum illum faciat per subiectam sibi creaturam; ergo non est ille motus in Deum immediate referendus, sed in aliquam mediam creaturam superiorem caelis et inferiorem Deo, quae non potest esse nisi intelligentia. De quo discursu legi potest D. Thom., I, q. 110, a. 1, et dicemus plura infra, tractando de vi agendi intelligentiarum.

De immediato motore primi mobilis

20. Unde ad confirmationem de motore primi mobilis negandum consequenter est (quod ad rem attinet) primum mobile moveri immediate a Deo, sed ab aliqua intelligentia superiori aliis motricibus aliorum orbium. Quod vero attinet ad mentem Aristotelis et Commentatoris, res est dubia quid ipsi senserint. Nam interdum Aristoteles significat primum movens, id est, Deum movere primum mobile immediate, ut XII Metaph., text. 38, ubi primo motori tribuit lationem primam, et text. 43 ait primum principium movere primo, sempiterno et uno motu. Et declarat statim hunc motum primum, quem primus motor efficit, esse motum primi mobilis, et ad efficiendos alios motus caelorum constituit alias intelligentias; unde videtur eadem proportione loqui de proximis motoribus; nam, si loqueretur de motione mediata vel universali per generalem concursum, deberet aequae tribuere primo motori motus omnium caelorum. Ubi D. Thomas et interpretatur ita Aristotelem, et in eandem sententiam inclinare videtur, reprehendens Avicennam; et Commentator ibidem, qui clarius, com. 94, idem docet, quamvis aliter illum interpretetur Iandunus, XII Metaph., c.; 17, contra quem disputat Iavellus, q. 15; sed parum nostra interest quid senserit Commentator. Aliis vero locis significat Aristoteles Deum tantum esse

motorem universalem, existentem supra totum ordinem universi et praesidentem illi, ut patet ex XII Metaph., text. 38, et clarius toto c. ult.; et ita attribuit D. Thomas, I cont. Gent., c. 13, et q. de Spirit. creat., a. 6, ad 10. Et revera est haec sententia magis consentanea discursui et rationi quam Aristoteles intendit, quamquam si verba eius spectentur, magis oppositae sententiae favere videatur. Quam si quis vellet defendere, posset ad confirmationem factam respondere negando consequentiam, quia motus primi mobilis est universalior causa rerum sublunarium, et potuit primus motor peculiari ratione illum sibi vindicare, etiamsi aliis caelis peculiare motores attribuerit; quam responsionem indicat D. Thomas citato loco XII Metaphysicae.

De numero intelligentiarum

21. Ad aliam confirmationem, in qua petitur quis numerus intelligentiarum ex motibus caelorum colligi possit, fateor quidem rem esse satis incertam; coniectura tamen probabilis est unicuique caelo propriam intelligentiam motricem esse assignandam, ideoque ex hoc sensibili effectu saltem hunc numerum intelligentiarum investigari posse. Quod vero singuli caeli singulos habeant motores, multi ex eo colligunt quod intelligentia movens caelum, quamvis non sit propria anima informans illud, habet tamen cum illo quamdam specialem unionem, ratione cuius participat caelum ab intelligentia non solum motum, sed etiam influentiam, immo et proprias et internas passiones et perpetuitatem; propter quam unionem dicitur caelum animatum, et seipsum movere, et distingui in eo partem per se moventem a parte per se mota. Ita philosophatur Averr., XII Metaph., com. 36 et 37, et II de Caelo, c. 61. Quia ergo una intelligentia non potest nisi cum uno caelo habere hanc unionem, ideo necesse est iuxta numerum caelorum multiplicari numerum intelligentiarum. Hic vero discursus non placet, quia illa unio aut fingitur maior quam sit inter motorem localem et mobile, aut non. Primum intelligi non potest; quae enim esse potest illa maior unio? Nam substantialis esse non potest, cum sit inter duo supposita integra et perfecta; accidentalis autem nulla intervenire potest, nisi media actione vel contactu virtuali; intelligentia autem non potest exercere circa caelum aliam actionem, nisi motionem localem, neque aliter caelum recipit ab intelligentia influentiam seu virtutem influendi, nisi in quantum actualis influentia caeli a motu locali pendet, de qua dependentia qualis sit non est hoc loco disputandum; sumi autem potest ex dictis de causa efficienti. Quod vero caelum habeat ab intelligentia proprias et internas passiones, ut quantitatem, figuram, lucem, et alias innatas virtutes, fictitium est, quia haec omnia vel oriuntur ex internis principiis rei, vel concreantur cum re et ab eadem causa fiunt a qua res ipsa creatur. Unde in primo instanti creationis habet caelum has omnes proprietates, cum tamen in illa nondum moveatur, neque unitum sit intelligentiae, ut efficienti aliquid in ipso. Ex quo etiam constat nec perpetuitatem habere caelum ab intelligentia, cum ex natura sua sit incorruptibile et a primo instanti suae creationis durationem habeat ex se perpetuam. Quin potius probabilius etiam est intelligentiam nullam qualitatem efficere in caelo per quam agat in haec inferiora, tum quia ad hoc sufficiunt caelo qualitates innatae, quarum participationem possunt fortasse inter se ipsi caeli communicare, ut influentia varietur; tum etiam quia, ut infra dicemus, substantiae separatae non possunt imprimere qualitates in corpora.

22. Solum ergo intervenit inter caelum et intelligentiam unio, vel potius propinquitas necessaria ad motum localem. Ex hac autem motione probabiliter colligi potest dictus numerus variis modis. Primo, quia, cum tanta sit magnitudo uniuscuiusque caeli et tanta diversitas in illis motibus, tam in velocitate et tarditate quam in terminis inter quos fiunt, non videtur verisimile omnes fieri ab uno et eodem motore finitae virtutis. Maxime cum motor debeat esse propinquus mobili et non possit eadem intelligentia finita esse praesens omnibus illis corporibus. Item, quia intelligentia movet caelum per intellectum et voluntatem; unde necesse est ut perpetuo attendat, consideret et velit illum motum, et ideo non est verisimile quod simul attendat ad tantam motuum varietatem et multitudinem. Quae rationes, mea sententia, non convincunt creari non posse a Deo aliquam intelligentiam, quae unica specie et simplici intuitu, attendere possit ad totam caelorum et eorum motuum varietatem, et unico

etiam actu velle efficere omnes illos motus et omnes differentias eorum, et quae potestatem etiam habeat ad huiusmodi voluntatem exsequendam, ac denique quae possit habere praesentiam seu propinquitatem ad omnem illum effectum sufficientem. Nam haec omnia non excedunt capacitatem substantiae finitae in tota sua latitudine, neque in illis omnibus apparet ulla implicatio contradictionis. Nihilominus verisimilius de facto est quod dixi quodque Aristoteles docet, et cum eo alii philosophi et theologi, praesertim cum angeli motores caelorum non credantur esse ex supremis, sed ex inferioribus ordinibus angelorum.

23. Ex motibus ergo caelorum similis numerus intelligentiarum colligitur; an vero maior sit numerus intelligentiarum quam caelorum mobilium, non videtur posse ex effectibus colligi. Unde D. Thom., I, q. 110, a. 1, ad 2, dicit Aristotelem posuisse numerum substantiarum spiritualium iuxta numerum motuum qui in caelestibus corporibus apparent, quia ex solis illis motibus illas substantias investigavit, quas non putavit habere in universo aliam actionem vel praesentiam praeter caelorum motiones. Avicenna vero, lib. IX suae Metaph., c. 4, addit illi numero quamdam intelligentiam quae sublunari mundo praeest et formas substantiales inducit in materiam dispositam. Sed haec praelatio vel operatio, in sensu quem Avicenna intendit, non convenit angelis, ut supra, in disputationibus de causa formali et efficienti, demonstratum est. Unde ex hoc capite non est verum augeri intelligentiarum numerum: *Est autem (ait D. Thom. supra) alia immediata praesidentia angelorum supra haec corpora inferiora, quam philosophi ignorarunt, quia ordinatur, non ad actiones mere naturales, sed ad supernaturales vel liberatas, vel quae aliquo modo fiunt praeter communem cursum naturae*; et ex hoc recte colligitur multo maiorem esse angelorum numerum, quam sit caelestium corporum. Addendum vero est, quamvis ex effectibus non possit terminate colligi nisi tantus numerus intelligentiarum, non recte tamen inde colligi non esse plures intelligentias quam ad tales effectus sint necessariae. Ita ut immerito dicat Comment., XII Metaph., Comment. 44, quod si aliquae essent substantiae immateriales non moventes, essent otiosae; id enim est falsum, quia primarius finis intelligentiarum non est movere corpora, neque habere aliquam aliam actionem vel praesentiam in res corporeas, sive caelestes, sive sublunares. Quod ratione etiam naturali potest esse evidens, quia substantiae spirituales sunt nobiliores corporalibus et habent suam absolutam perfectionem, non solum sine illis, sed etiam sine intrinseca habitudine ad illas, quia non sunt substantiae incompletae et partiales, ut anima rationalis, quae ob eam causam dicit intrinsecam habitudinem ad corpora, sed sunt substantiae integrae et absolutae omnino a corporibus, et superiores illis; ergo primarius finis earum non sunt corpora, vel actiones in corpora, sed sunt propter Deum ut ultimum finem, et extra illum non habent alium finem, sed sunt propter se, et propter suam perfectionem. Ex negatione ergo plurium effectuum vel motuum in corpora non infertur positive (ut sic dicam) non esse maiorem numerum angelorum, sed ad summum potest negative inferri ex eo capite non colligi maiorem.

24. Quod vero longe maior sit, praeterquam quod ex divina Scriptura et Patribus constat¹, ostendi etiam potest ratione naturali, saltem probabiliter, quia perfectum agens res perfectiores sibi quae similiores, si commode potest, in maiori facit multitudine. Et plures alias congruentias adducit D. Thomas, II cont. Gent., c. 92, et I, q. 50, a. 3; et alii Doctores, In II, dist. 2 et 3. Nec philosophi videntur omnino ignorasse hunc angelorum numerum, nam Aristoteles, I de Caelo, c. 9, dicit supra caelum esse entia quaedam sempiterna, nullis alterationibus vel passionibus subiecta, quae optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habent; et lib. I, c. 3, ait tam graecos quam barbaros, universosque omnes, deos esse putare eisque supremum locum tribuere, eo quod immortale ad immortale sit accommodatum. Idem repetit lib. II, c. 1. At vero, lib. I de Anima, c. 5, et in fine, ex Thalete refert omnia esse deorum plena, et lib. I de Partibus animal., c. 5, idem ex Heraclito refert, eamque sententiam approbare videtur, et XII Metaph., c. 8, declarat deorum nomine primas substantias intelligendam esse, id est, intelligentias separatas, dicitque a maioribus suis multa esse de diis tradita fabulose et ad populi persuasionem et ad legum et rerum humanarum

¹ Daniel, 7, Apocal., 5; Iob, 25; Luc., 3; Math., 23; Hyeron. his locis; Dion., de caelest. Hierach., c. 15; Greg., 17; Moral. c. 7.

opportunitatem: *E quibus (ait) si quis hoc solum separet et accipiat, scilicet, deos esse primas substantias, divine dictum putabit.* De quibus item diis, X Ethic., c. 8, dicit eos putandos esse maxime beatos atque felices, eorumque eximiam beatitudinem non in actione aliqua, sed in contemplatione positam esse. Addit vero, I Politic., c. 1, omnes gentes existimasse deos habere regem, indicans, quamvis intelligentiae dii appellentur, esse tamen inter eas unum supremum numen, quod veram divinitatem per essentiam habet; in VII autem Polit., c. 14, declarat deos manifestissime differre ab hominibus longeque antecellere; et ibidem etiam nominat heroas, quos ab hominibus separat. Ac denique, lib. III Rhetor., c. 18, ex Socrate et Melito refert esse quasdam substantias quae daemonia appellantur, quae Socrates appellabat deos, Melitus autem filios deorum. Ex his ergo omnibus colligitur Aristotelem agnovisse multitudinem intelligentiarum quae ad caelos movendos non sunt destinatae. Eamque fuisse sententiam Platonis constat ex Dialogo X Legibus, et ex Dialog. Critias, et ex Marsilio Ficino, in argumento eius. De qua re plura videri possunt in Plotino, Aenead. III, lib. V, c. 6; et Alcino, libro de doctrina Platonis, c. 15; et Proclo, lib. de Anima et daemon.; et Eugub., lib. III de Peren. philosoph., a c. 12 fere usque ad lib. V, et lib. VIII, c. 1 et sequentibus; ubi notat nomen deorum a gentilibus saepe fuisse tributum hominibus mortuis, nonnunquam corporibus vel sideribus caelestibus aut eorum motoribus, interdum vero substantiis separatis, quae nulli corpori alligatae sunt.

25. Ex quo tandem coniectare licet philosophos non ex solis motibus caelestibus pervenisse in cognitionem substantiarum separatarum, sed alia etiam via; alioqui non credidissent esse alias substantias huiusmodi praeter motrices caelorum. Qua autem via in hanc cognitionem pervenerint, non satis constat. Et Aristoteles interdum insinuat sola traditione et quadam humana fide id receptum fuisse, cuius traditionis nullum existimat fuisse initium. Unde XII Metaph., c. 8, verisimile putat saepius quaque arte et philosophia, quoad possibile fuit, inventa, rursusque corrupta, has illorum opiniones quasi quasdam reliquias huc usque servatas esse. Alii verisimile putant potuisse hanc cognitionem vel potius suspicionem comparari ex aliquibus effectibus quos homines experti sunt, vel circa seipsos, vel circa res suas, ut erant responsa idolorum, vaticinia, vel aliquae extraordinariae motiones factae ab invisibilibus motoribus, nam inde colligere potuerunt esse aliquas substantias invisibiles et intellectuales, quae inter homines versabantur. Et has appellarunt diversis nominibus, scilicet, deos, daemonia, lares, genios, heroas, de quibus et de earum significationibus variis legi potest Eugubinus supra, et Marsil. Ficin., orat. VI in Convivium Plat.; et Ludov. Vives, in Scholiis ad Aug., lib. VII de Civit., c. 13. Verum quidem est potuisse gentiles praedictos effectus tribuere animabus hominum mortuorum; sed multi illorum ignorabant immortalitatem animarum, alii vero non existimarunt omnes illos effectus potuisse fieri ab spiritibus humanis separatis; et (quod credibilis est), adiuncta traditione quam de his diis, angelis aut daemoniis habebant, facile sibi persuaserunt illos effectus a diis provenire.

De origine intelligentiarum

26. In secundo argumento petitur unde habeant esse huiusmodi substantiae, non secundum fidem, tum quia id ad nos nunc non spectat, tum quia certum est secundum fidem omnia esse creata a Deo, sed secundum philosophiam et philosophos, de qua re multa dici possent, nisi in superioribus essent sufficienter tacta. Nam, disputantes de causa efficienti, ostendimus creationem omnium rerum ab uno Deo ratione naturali cognosci, et ab Aristotele non omnino fuisse ignoratam. Disputantes autem de primo ente, demonstravimus unum tantum esse ens ex se necessarium, alia vero non esse nisi in quantum ab eo manant et efficiuntur. Sic ergo dicendum est substantias omnes spirituales praeter primam non esse entia necessaria simpliciter, sed per effectiorem et creationem Dei recipere esse, neque hoc esse alienum a philosophia; ratio enim praecipua qua supra ostendimus has substantias esse, ex causa efficienti earum desumpta est; modus autem effectiorem per creationem non solum non repugnat, verum etiam ex aliis rebus ostendi potest necessarius, ut supra ostensum est.

De tertio argumento dicemus in duabus sectionibus sequentibus; postulat enim ut explicemus modum essendi harum substantiarum.

SECTIO II

QUID POSSIT RATIONE NATURALI COGNOSCI DE QUIDDITATE ET ESSENTIA INTELLIGENTIARUM CREATARUM

1. Solet a scriptoribus et philosophis fuisse disputari an possimus in hac vita substantias separatas quidditative cognoscere; quam dubitationem videtur movisse Aristoteles, III de Anima, c. 7, dum dixit: *Si fieri possit ut aliquam ipse, scilicet humanus intellectus, non separatus a magnitudine, separatarum rerum intelligat, necne, considerandum est postea*; ubi Commentator advertit quaestionem ibi propositam nullo alio loco fuisse ab Aristotele definitam. Ipse autem cum Themistio, Alexand., et Avempace, quos ipse refert, eam definit affirmans posse nos in hac vita ad eum statum perfectae contemplationis pervenire in quo possimus illas substantias quidditative et per seipsas cognoscere; quam sententiam fusissime declarat.

Resolutio quaestionis

2. Supervacaneum autem existimo in ea vel exponenda vel confutanda operam perdere; nam si termini intelligantur, est per se evidens non posse nos in hac vita cognoscere quidditative illas substantias, maxime quia Commentator non solum de creatis intelligentiis, sed etiam de Deo, immo de illo maxime loquitur; quia in illius contemplatione nostra beatitudo et perfectio potissimum consistit, teste etiam Aristotele, XII Metaph., c. 7, et X Ethic., c. 7. Est autem evidens non posse nos Deum in hac vita quidditative cognoscere; immo etiam est certum non posse ullam creaturam suis naturalibus viribus talem cognitionem assequi, ut in superioribus late tractatum est. Loquimur autem hic de cognitione quidditativa eo modo quem ibi explicuimus, scilicet, pro tali cognitione essentiae et quidditatis rei, quae non tantum praedicata communia, sed etiam propria usque ad differentiam ultimam secundum propriam ac positivam eius cognitionem manifestat; de hac enim loquitur Averr., et haec est propria significatio vocis quidditativae cognitionis; nam quidditas rei non consistit tantum in communibus praedicatis, sed maxime in propriis.

3. De hac igitur cognitione loquendo, supponimus, ut vel ipsa experientia satis notum, non posse nos via aut modo naturali quidditative cognoscere intelligentias, licet possimus quidditatem earum per conceptus negativos, aut connotativos, vel confusos aliquo modo declarare. Prior pars est receptissima, ut patet ex D. Th., II Metaph., lect. 1, partic. 6, et I, q. 12, a. 12, q. 88, a. 2, quibus locis videndus est Caietan., de Ente et essentia, c. 6, q. 14; Ferrar., III cont. Gent., c. 45; Iavell., II Metaph., q. 3; Scot., In I, dist. 3, q. 1; Ant. Andreas, II Metaph., q. 3. Qui in modo quidem loquendi videntur differre, dicentes posse nos comparare quidditativam cognitionem substantiarum separatarum; sed dum explicant illam cognitionem, satis declarant in re non differre, quia cognitionem quidditativam vocant quamcumque quidditatis cognitionem, etiamsi sit per imperfectos conceptus, partim communes, partim negativos, ut thomistae etiam notarunt, et late Fonseca, II Metaph., c. 1, q. 2. Ratio autem assertionis est quia nos nullum habemus principium quo possimus in huiusmodi cognitionem perfectam substantiarum separatarum pervenire naturaliter. Cognitionis enim nostrae aut fit immediate per speciem rei, aut mediate et per discursum comparatur ab effectis aut proprietatibus; raro vero a priori procedimus ad effectus ex causis cognoscendos. Sed nos non habemus species proprias per quas intelligentias quidditative cognoscamus, neque ex effectibus vel causis possumus illam acquirere; ergo nullo modo. Minor quoad priorem partem probatur, quia non habemus illas species a natura congenitas, cum intellectus humanus a principio sit tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. Neque etiam possumus ex sensibilibus illas recipere, quia in eis nullo modo continentur, nec phantasmata sensibilia possunt deservire ad efficiendas species rerum spiritualium prout in se sunt. Nec denique possunt huiusmodi species pro eo statu huius vitae naturaliter comparari per influxum Dei aut intelligentiarum; quia pro statu isto nihil potest anima nostra concipere, nisi per conversionem ad phantasmata, unde influxus talium specierum omnino est praeter vel

supernaturalis. Quod autem Averroes comminiscitur de quodam statu in quo intellectus passivus (ut ipse loquitur) unitur intellectui agenti, et ex ea speciali unione elevatur ad cognoscendas substantias separatas, et fit (ut ait) intellectus adeptus, hoc (inquam) totum figmento simile est, et supponit errorem, quod intellectus tam passibilis, quam agens, sint substantiae separatae, ac per eorum unionem nos intelligimus absque propria informatione animae intellectivae, quod impossibile esse constat ex scientia de Anima. Et deinde falso et contra omnem experientiam fingit nos pervenire interdum ad tam perfectam unionem cum illo intellectu agente, vel potius intelligentia separata, ut perfecte cognoscamus alias substantias separatas; hunc enim statum neque ipse expertus est, ut eius errores satis manifestant, neque nos experimur, neque naturaliter cogitari aut intelligi potest, ut omittam rationes alias quas contra illam fictionem et similes produxit D. Thomas, III cont. Gent., a c. 41 ad 45.

4. Rursus non est aliquis effectus in natura per quem possimus quidditativam cognitionem intelligentiarum comparare, quod a fortiori patet ex dictis sectione praecedenti. Nam ex effectibus vix possumus probabiliter cognoscere has substantias esse, etiam in confuso et in communi; quomodo ergo cognoscemus per effectus earum quidditates, usque ad proprias differentias? Quin potius, licet essentia Dei incomprehensibilior nobis sit quam intelligentiarum, tamen per effectus notior nobis est quam aliae intelligentiae, nam ex effectibus evidentius cognoscimus Deum esse quam angelos, quia effectus quos experimur essentialiter pendent a Deo et non ab angelis. Et similiter plura essentialia attributa Dei cognoscimus quam angelorum, quia eius perfectiones et vires magis repraesentantur in effectibus sensibilibus quam angelorum naturae. Unde etiam fit ut, illo imperfecto modo quo possumus spirituales res concipere ex creaturis, perveniamus in conceptum magis proprium Dei quam alicuius intelligentiae creatae. De Deo enim multa cognoscimus ex effectibus quae in ipsum solum convenire possunt, ut est a se esse purum actum, et similia quae supra tacta sunt. De intelligentiis vero nihil assequi possumus, praesertim ex effectibus, nisi vel quod commune est omnibus entibus aut substantiis creatis, vel ad summum, quod commune est omnibus substantiis incorporeis. Nullus enim est effectus in natura pendens ab aliqua substantia immateriali qui non posset ab alia perfectiori, vel etiam ab imperfectiori fieri; non ergo pendet a differentia specifica, ut ita dicam, vel a facultate omnino propria alicuius intelligentiae, ut talis est; ergo ex effectibus deveniri non potest in conceptus específicos et proprios intelligentiarum, etiam negativos et imperfectos, nedum in quidditativam earum cognitionem.

5. Atque hinc tandem facile convinci potest non posse nos ex causarum cognitione comparare huiusmodi notitiam, quia intelligentiae non habent causam intrinsecam praeter simplicem naturam, quae in se immediate cognosci a nobis non potest, ut probatum est. Causam autem extrinsecam nullam habent nisi Deum, quem nos naturaliter non cognoscimus nisi quantum ex sensibilibus effectibus, vel ad summum quantum ex anima nostra manifestari potest, ut attigit August., IX de Trin., c. 3; ergo impossibile est ex hac cognitione Dei pervenire ad quidditativam cognitionem intelligentiarum. Patet consequentia, quia illa cognitione nec possumus Deum cognoscere prout in se est, neque prout eminenter continet hos effectus, neque etiam ipsas emanationes singulorum effectuum ab ipso. Unde ad summum ex illa causa et potentia eius discurremus posse efficere gradum quemdam substantiarum incorporearum vel intellectualium, et fortasse in eo posse fieri plura genera et species substantiarum; quales vero sint illae species, et quae sit uniuscuiusque propria quidditas, non possumus cognoscere ex vi eius cognitionis quam de Deo naturaliter habemus. Nulla ergo ratione aut via naturali possumus quidditativam cognitionem harum substantiarum comparare.

Solvitur obiectio de anima rationali

6. Una superest difficultas, quia anima nostra separata a corpore potest quidditative cognoscere intelligentias separatas, esto non possit comprehensive (haec enim duo distincta

sunt, ut in superioribus et alibi latius declaratum est); ergo etiam coniuncta corpori poterit in huiusmodi cognitionem pervenire. Patet consequentia, nam alias anima nostra ex unione ad corpus privaretur perfectissima operatione ad quam habet summam inclinationem et ita esset in corpore violenter, et naturaliter appeteret ab illo separari ut ultimam posset perfectionem assequi; hoc autem repugnat, cum illa sit naturalis forma corporis. Haec vero difficultas ex multis principiis pendet, spectantibus ad scientiam de Anima. Nam et antecedens, quod sumitur, incertum est, praesertim in doctrina D. Thomae, ut patet I, q. 89, a. 2. Quod si illud antecedens concedatur, est etiam controversum an anima secundum superiorem gradum et intellectivum informet corpus, necne. Unde qui partem sustinet negativam, fortasse respondebit animam ex unione ad corpus non impediri, quoad eas operationes quas potest habere ut forma corporis, posse vero impediri quoad alias quas habere potest secundum eum gradum quo non informat corpus. Verumtamen neque haec responsio sustineri potest neque satisfacit, tum quia falsam sententiam supponit, quia anima rationalis, secundum totam suam substantiam usque ad ultimum gradum et perfectissimum qui est in illa, est forma corporis, alias non constitueret formaliter hominem in specie humana et rationali; tum etiam quia non solvitur difficultas tacta, quo modo anima sit naturalis forma corporis et tamen ex eo impediatur a perfectissima operatione.

7. Quare dicendum est hanc esse animae nostrae conditionem ut duplicem statum habere possit, unum in corpore et alium extra corpus, et, consequenter, ut duplici via possit acquirere cognitionem intellectivam, scilicet, vel per corpus, vel per influxum alterius causae superioris. Quamdiu ergo anima est in corpore, solum potest per corpus acquirere cognitionem, naturaliter loquendo; ideoque nec seipsam potest per se cognoscere, sed per aliquos effectus quos in se experitur, nec etiam superiores substantias, nisi per effectus sensibiles, vel ad summum per proportionem et analogiam ad seipsam et ad effectus quos in se experitur. Quod vero ulterius ascendere non possit est ex naturali imperfectione sua, ex qua habet ut sit forma corporis, et quod pro illo statu eo utatur ut organo ad acquirendam cognitionem; neque proprie impedit illam corpus, sed iuvat potius ad cognitionem quantum ipsum potest; altius vero non iuvatur, quia altior cognitio est omnino improportionata corpori. At vero postquam anima est separata, habet alium modum acquirendi species magis immaterialem, per influxum superioris causae; habet etiam liberio rem usum earum sine dependentia a phantasmatis, et ideo potest aliquarum rerum perfectiorem cognitionem habere in eo statu. Quod in omni opinione necessario asserendum est; nam saltem est extra controversiam quod separata anima potest seipsam intuitive videre per seipsam, quod non potest dum est corpori coniuncta, ut experientia evidenter notum est. Quare difficultas illa non est specialis, sed communis in omni sententia, et ideo ab omnibus solvenda est dicendo animam esse finitae perfectionis et habere limitatas vires, ideoque non posse sibi coniungere perfectiones utriusque status; ac proinde mirum non est quod, dum est coniuncta, quoad aliquid non possit exercere tam libere et perfecte illas actiones, in quibus convenit cum substantiis separatis; sicut, e contrario, etiam dum est separata, privatur multis perfectionibus seu operationibus et causalitatibus, quas habet corpori coniuncta, propter quod hic status est illi magis naturalis, quamvis alter non sit positive (ut ita dicam) violentus, sed praeternaturalis.

8. Atque ex his quae in priori parte assertionis dicta sunt, obiter fere probata est altera pars conclusionis, nimirum, posse nos in hac vita quidditatem intelligentiarum aliquo modo intelligere, quia saltem in communi intelligimus eas esse possibles, immo et esse de facto. Rursusque intelligimus esse similes Deo in gradu intellectuali et spirituali completo; sed hoc est cognoscere aequaliter quidditatem earum. Atque hoc ad summum probant testimonia et rationes quae ad confirmandam Averrois sententiam adduci solent. Qualis est illa, quod huiusmodi substantiae continentur sub adaequato obiecto intellectus. Ex hoc enim principio ad summum colligi potest intelligentias posse a nobis confuse cognosci sub ratione entis vel substantiae; nam intellectus noster non potest aequae perfecte cognoscere omnia quae sub latitudine entis continentur, secundum proprias rationes eorum. Nam, ultra illam generalem rationem obiectivam, requiritur proportio tam inter naturales vires intellectus et perfectionem obiecti, quam inter speciem per quam potentia unitur obiecto et modum

connaturalem obtinendi talem speciem, quae omnia sunt in nobis improportionata respectu intelligentiarum, ut possint a nobis quidditative cognosci; conducunt tamen ad aliqualem cognitionem, propter similitudinem aliquam vel connexionem quam habent illae substantiae cum iis quae nobis notiores sunt.

9. Idem probat illa ratio, quod naturalis beatitudo hominis in contemplatione substantiarum separatarum consistit. Nam imprimis essentialis nostra beatitudo non consistit in cognitione intelligentiarum creatarum, sed solius primae increatae substantiae; sola enim illa est ultimus finis noster; creatarum vero intelligentiarum contemplatio ad summum spectat ad accidentalem perfectionem nostrae beatitudinis. At vero ad beatitudinem essentialem connaturalem homini non requiritur cognitio quidditativa summae ac increatae intelligentiae, quia illa non est possibilis homini per naturam, ut supra ostensum est. Neque est de ratione humanae beatitudinis quaelibet perfectio cognitionis, sed illa quae naturali capacitati est proportionata; nam, ut optime dixit eisdem locis Aristoteles, *homo solum potest esse beatus ut homo*. Igitur ad accidentalem beatitudinem, quae in aliarum intelligentiarum contemplatione sita est, non erit necessaria quidditativa earum cognitio, aliqualis tamen quidditatis earum conceptio necessaria erit. Atque hoc fortasse sensu dixit Aristoteles, lib. IX Metaph., c. 12, text. 22, ignorationem substantiarum immaterialium non esse in nobis ut caecitatem, quae consistit in privatione ipsius potentiae visivae, sed dicere tantum privationem actus, quia nimirum in nobis est potentia ad cognoscendas illas, licet multi illas ignorent. Quod potest intelligi vel de cognitione imperfecta, ad quam est in nobis potentia pro statu huius vitae, vel de cognitione quidditativa, ad quam est potestas in anima nostra, eaque uti poterit a corpore separata, etsi Aristoteles nunquam hoc expresse declaraverit. Sed iam superest ut in particulari explicemus quanta possit esse haec cognitio substantiarum separatarum in nobis pro statu huius vitae, quod in sequenti sectione praestabimus.

SECTIO III

QUAE ATTRIBUTA COGNOSCI POSSINT DE ESSENTIIS INTELLIGENTIARUM CREATARUM

1. *Intelligentias esse entia realia et substantias, naturaliter cognosci potest.*— Principio certum est cognosci de his substantiis quod sint entia realia per se existentia, et consequenter quod sint substantiae. Hoc per se clarum est ex dictis; nam cum demonstramus has substantias esse, demonstramus esse entia; non autem sunt entia quae alicui enti inhaereant, quia substantiae materiali inhaerere non possunt, cum sint superioris et perfectioris ordinis. Neque inhaerere possunt alicui substantiae immateriali, quia illa quae increata est non est capax alicuius entitatis sibi inhaerentis; si autem sit substantia creata et immaterialis, hanc nos vocamus intelligentiam separatam, sive una sit, sive plures, sicut iam dictum est. Unde, si in his entibus nulla sint accidentia, recte concluditur ea esse substantias; si vero accidentia habent, inde etiam convincitur in eis esse substantiam quae talibus accidentibus substet; ipsa ergo intelligentia essentialiter est substantia; quoad haec ergo praedicata communia, satis cognoscimus quidditatem harum substantiarum.

2. Quaeret vero aliquis an haec ipsa praedicata, scilicet, ens et substantia, prout de intelligentiis dicuntur, cognoscantur a nobis quidditative; nam Scotus, In I, dist. 3, q. 1, affirmat de ente et negat de substantia. Primo, quia conceptus entis est omnino simplex et unus; unde non potest partim cognosci, partim ignorari, et ideo si aliquo modo cognoscitur, quidditative cognoscitur. Secundo, quia nos non cognoscimus substantiam per propriam speciem, ergo nec quidditative. Alii vero e contra dicunt conceptum entis non cognosci quidditative a nobis; conceptum vero substantiae ita cognosci. Ratio prioris partis est quia conceptus entis non est unus nec praecisus ab inferioribus; unde non cognoscitur quidditative, saltem adaequate, nisi omnia inferiora cognoscantur, quod nobis possibile non est. Posterioris vero partis ratio est quia, si substantiam ut sic quidditative non cognoscimus, nihil prorsus quidditative cognoscimus, quia, ignorata substantia, non potest accidens quidditative cognosci, et, ignorato genere summo, non possunt quidditative cognosci quae

sub illo continentur. Aliquis vero fortasse opinabitur, utrumque praedicatum quidditative cognosci, propter utriusque sententiae fundamentum.

3. Ego vero opinor neutrum cognosci quidditative, si de quidditativa cognitione proprie loquamur. Nam ad cognitionem quidditativam non satis est quod sit cognitio propria alicuius rei vel praedicati, id est, non communis aliis; hoc enim modo essentiam Dei cognoscimus conceptu aliquo modo proprio, et tamen non cognoscimus eam quidditative, quia non cognoscimus illud ipsum quod est proprium Dei eo modo quo est, sed per negationes vel habitudinem ad res creatas. Similiter in hac vita cognoscimus animam nostram usque ad eius differentiam specificam aliquo modo, et tamen non cognoscimus quidditative, iuxta veriore sententiam, quia non concipimus illam per propriam substantiam ac speciem, nec modum intelligendi aut operandi eius satis perspicimus, nec denique modum substantiae eius positive (ut ita dicam), sed per negationem apprehendimus. Sic ergo nec rationem substantiae aut entis quidditative cognoscimus, quia proprias rationes horum conceptuum confuse tantum per negationes; vel habitudines quasdam explicare possumus.

4. Quod in particulari declaratur amplius; nam de ente ad summum cognoscimus esse id quod est, non cognoscimus autem quidditative quid sit ipsum esse; unde alii opinantur esse actum re distinctum ab essentia, alii vero non distinguunt. Item incertum est an illemet conceptus quem hac voce explicamus, scilicet, id quod est, sit obiective unus et habens unam quidditatem; ergo signum non est cognosci a nobis quidditative. Neque ad hoc satis est quod illa ratio sit simpliciter simplex et aliquo modo una, iuxta nostram sententiam, quia ratio, quamvis simplex, potest confuse et per improprius conceptus, vel negativos, vel connotativos, cognosci. Hoc ipsum evidentius constat in conceptu substantiae, cuius rationem non concipimus nisi aut per negationem non existendi in alio, aut per habitudinem substandi aliis, quae non pertinent ad quidditativam rationem substantiae. Rursus non cognoscimus quidditative rationem subsistentiae; immo, si lumine fidei non cognovissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiae; non cognita autem quidditative subsistentia, impossibile est quidditative cognoscere substantiam. Praeterea nec substantiam materialem, quae magis proportionata nobis esse videtur, quidditative cognoscere possumus, quia nec materiam quidditative cognoscimus, sed per analogiam, ut Aristoteles dixit, et consequenter nec formam, quod satis etiam manifestat diversitas opinionum in explicandis propriis rationibus et effectibus talium principiorum. Quid ergo mirum quod rationem substantiae ut sic, et prout in intelligentiis reperitur, quidditative cognoscere non possimus? Maxime cum non sit ita certum illarum rationem communem esse unam et univocam, immo de ea re sint variae philosophorum opiniones. Denique ratio Scoti est optima, quia non cognoscimus substantiam ut sic per propriam speciem, ut constat ex scientia de anima et attingemus paulo inferius comparando accidens ad substantiam.

5. Nec censeo inconveniens concedere nullam substantiam cognosci a nobis quidditative in hac vita; quin potius existimo sufficienti experimento id notum esse. Quod enim a tantis philosophis et tanta adhibita diligentia compertum non est, satis verisimile est excedere naturalem facultatem ingenii humani; non video autem adhuc inventam esse hanc quidditativam cognitionem alicuius substantiae; quam enim maxime videmur cognoscere est humana species vel anima, et illamet cognitio tam est imperfecta, ut quidditativa dici non possit. De accidentibus vero, quae non per se sentiuntur, idem dici facile potest; de iis vero quae per se sentiuntur, maior haberi potest cognitio, quia per propriam speciem concipiuntur. Sed adhuc illa non videntur quidditative cognosci (tanta est humani ingenii imbecillitas); quis enim adhuc satis explicuit quid sit sonus, odor et similia? Sed de his alibi latius; ex hoc tamen discursu confirmatur evidentius resolutio praecedentis sectionis.

Ostenditur angelos intellectuales esse et carere materia

6. Dico secundo: ratione naturali cognoscitur intelligentias esse substantias incorporeas, immateriales et intellectuales. Haec conclusio sumitur ex Aristotele, XII Metaph., ubi solum loquitur de motoribus orbium caelestium, sed est eadem ratio de reliquis,

atque idem sentiunt Commentator et alii posteriores philosophi et Aristotelis interpretes; theologi etiam et antiqui Patres hoc expresse docuerunt, quos infra commemorabo. Omitto Scripturae loca in quibus angeli spiritus vocantur, non communi appellatione, qua etiam aer vocari solet spiritus, sed propria, qua dicitur de re incorporea, ut sumitur ex c. Firmiter, de Sum. Trinit. et fide Cathol. Ratione igitur tantum agendum est, ad quam explicandam suppono duobus modis posse substantiam esse corpoream: uno modo omnino et quoad utramque partem, materiam, scilicet, et formam; suppono enim ex supra dictis de causa materiali omnem substantiam corpoream esse compositam ex materia et forma, quamvis si posset esse substantia simplex et corporea, omnino necessarium esset illam secundum se totam esse extensam et divisibilem in partes, quae est conditio et imperfectio substantiae materialis. Alio modo esse potest aliqua substantia corporea solum ex parte materiae, id est, composita ex corpore et spiritu, sicut est homo. Atque eadem distinctio adhiberi potest de aliis duobus attributis, scilicet, esse immaterialem et intellectualem; nam haec tria attributa, ut in progressu dicam, in praesenti materia convertuntur.

7. *Intelligentiae non sunt corporeae secundum se totas.*— De primo ergo attributo, scilicet incorporeum, si sumatur prout opponitur corporeo, primo modo dicto, evidentissimum est intelligentias non esse corporeas illo modo, quia res totaliter et quoad utramque partem corporea est valde imperfecta; nam in suo esse et operari nullo modo seiungitur a materia, nec dominatur illi. At vero intelligentiae ponuntur in universo in supremo gradu et ordine rerum, et ita Aristoteles, I de Caelo, c. 8, ait esse supra caelos entia sempiterna optimam vitam ducentia. Unde sine ulla dubitatione perfectiores sunt intelligentiae quam species humana. Quod etiam agnovisse gentiles probat late Franc. Georg., in Harm. mund., tom. VI, cant. 1, c. 32, quem refert Ioan. Arbor., lib. I Theosoph., c. 2, dicens illum sensisse oppositum. Quod tamen non solum est alienum a SS. Patribus et modo loquendi Scripturae, ut ibi Arboreus late tractat, sed etiam a traditione omnium gentium quae de his substantiis locuti sunt, et ab omni ratione. Nam si qui sunt effectus per quos in intelligentiarum cognitionem deveniamus, illi ostendunt seu indicant in intelligentiis maiorem, vel saltem non minorem vim potentiamque inesse, quam sit in humana natura, ut patet de motibus caelorum et de aliis effectibus quos in hominibus operantur, ut sunt praedictiones aut revelationes occultissimarum rerum, etc. Ratio item praecipua, qua supra probavimus intelligentias esse, ex perfectiori similitudine ad Deum, probat eas esse perfectiores omnibus rebus visibilibus, etiam homine, perfectiusque participare intellectualem gradum; alioqui non fuissent propter eam causam in universo necessariae. Cum ergo homo non sit substantia corporea illo modo, neque illo modo erunt corporeae intelligentiae. Item quia inde colligimus hominem non esse corporeum illo modo, sed habere saltem formam spiritualem, quia participat intellectualem operationem; sed intelligentiae sunt nobiliori modo intellectuales; ergo.

8. Ex ratione autem facta possumus ulterius progredi ad ostendendum intelligentias esse altero etiam modo incorporeas, id est, nullam in se habentes quantitatis molem aut extensionem. Nam Deus est hoc modo incorporeus; ergo ad perfectionem universi pertinet ut sit aliquis creaturarum gradus Deo similis in hoc modo essendi; nam participatio divini esse quoad similem substantiae modum non videtur involvere repugnantiam, nec excedit limites creaturae, et ideo ad perfectionem universi spectat huiusmodi substantia creata; substantias autem huius gradus et ordinis intelligentias vocamus. Quae ratio eadem est et eiusdem efficaciae cum illa quae sect. 1 tractata est late, et probat quidem dari aliquas substantias creatas hoc modo incorporeas, non tamen probat omnes illas quas intelligentias vocamus et superiores homine esse fatemur, esse illo modo incorporeas, quia similitudo ad Deum et perfectio universi satis salvatur si dentur aliquae supremae intelligentiae omnino incorporeae, quamvis dentur aliae inferioris ordinis habentes corpora. Immo, si huiusmodi varietas intelligentiarum possibilis est, pertinebit ad decorem universi ut insit uterque modus et ordo intelligentiarum.

9. Unde non solum multi ex antiquis philosophis, sed etiam moderni aliqui philosophi et theologi videntur hoc modo asseruisse aliquos angelos, praesertim daemones, esse corporeos. Quod de motoribus caelorum affirmat Caiet., in c. 4 Genes., et de daemonibus, in c. 2 ad Ephes., ubi adducit rationem tactam de perfectione et complemento universi, quod, scilicet, oportet in eo esse omnes gradus rerum, quorum unus est substantiae corporeae intellectualis non sentientis, sed tantum se loco moventis. Quod etiam tenuit Niph., lib. III de Daemon., c. 3 et sequent.; idem late Eugub., lib. VIII Peren. philos., c. 27 et 41, ubi non solum Plat., sed etiam Aristot. in eam sententiam adducit, qui videtur favere V Metaph., c. 8. Immo D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 1, ad 2, dicit probabile esse Dionys. credidisse daemones esse corporeos. Et Augustin., quem ibidem refert, lib. XI Genes. ad litter., c. 13, et aliis locis, in eadem videtur fuisse sententia.

Nullas dari intelligentias corporeas

10. Ut ergo ratio facta concludat universaliter, alia via excludenda est illa distinctio intelligentiarum in incorporeas et corporeas. Et imprimis ostendere possumus hanc distinctionem nulla ratione fulciri, neque ullum indicium a nobis assignari posse ob quod quosdam angelos iudicemus esse corporeos potius quam alios. Nam quod quidam sint boni et alii mali nullum argumentum est malos esse corporeos, bonos vero incorporeos, tum quia cum omnes sint creaturae, omnes cuiuscumque gradus et ordinis potuerunt ad malum declinare, et iuxta probabiliorem theologorum opinionem angelus praestantissimus in natura cecidit et daemon effectus est, cum quo ex singulis ordinibus et hierarchiis aliqui ceciderunt; ergo ex distinctione in bonitate vel malitia non potest sumi distinctio incorporei vel corporei in intelligentiis. Unde Dionys., c. 4 de Divinis nomin., dicit inde constare corpus non esse vitiorum propriam causam, quod daemones sine corpore lapsi sunt, et Damascen., lib. II, c. 3, moribus, non natura, dicit separari angelos bonos a malis. Quocirca trimembris illa distinctio veterum philosophorum, qui animalia rationalia dividebant in deos, daemones et homines, diis corpora caelestia, daemonibus aerea, hominibus terrestria tribuentes, prout meminit August., lib. VIII de Civit., c. 4, haec (inquam) divisio et sine fundamento data est, et ex aliquo falso errore introducta, quod putabant animas racionales pro diversitate meritorum diversis corporibus uniri, ut ex Plotino refert idem Augustinus, lib. IX de Civit., c. 10, 11 et 12. Rursus neque ex operatione discerni possunt angeli in incorporeos et corporeos, nam omnes sunt perfectae intelligentiae, quae ad usum intelligendi non indigent ministerio corporis, neque oppositum aliquo indicio de aliquibus probari potest. Omnis item actio quam extra se habent est eiusdem rationis in omnibus, quia non transcendit localem motionem, quae ab agente incorporeo fieri potest. Quin potius de motoribus caelorum, ex locali motu perpetuo conatur Aristoteles elicere esse incorporeos, quod licet non satis evidenter colligat, ut in superioribus visum est, certum est tamen illam motionem per se non requirere corpus, et magis expedite, uniformiter, et invariabiliter fieri, si fiat sine corpore.

11. Quod vero spectat ad illas intelligentias quas inter nos versari multi etiam ex gentilibus intellexerunt, nullae sunt actiones earum quae, etsi frequenter fiant ab inferioribus, non possint etiam a superioribus fieri; ergo neque illae actiones requirunt corpora substantialiter unita, sed ad illas sufficiunt assumpta, vel localiter mota, ut theologi latius tractant, I, q. 51. Denique neque ex sensibilibus et corporeis passionibus constare potest quosdam angelos esse corporeos potius quam alios, quia nulla naturali ratione constare potest in aliqua intelligentiarum habere locum huiusmodi passiones; illa enim praecipua passio qua nos credimus daemones pati ab igne corporeo, non potest ratione naturali cognosci et certum est non fieri virtute naturali. Unde, licet procedat ab agente seu instrumento corporeo, non tamen est corporea in se et ex parte recipientis; ideoque etiam in animabus separatis locum habet. Aliae vero passiones animales interdum solent tribui daemonibus, ut quod delectentur odoribus sensibilibus, ut ex gentilibus refert August., lib. VIII de Civit., c. 15, ex Apuleio, lib. de Deo Socratis, et lib. IX, c. 16, et lib. XI, c. 1, ex Porphyrio, epist. ad Anebundem; et similia refert Cyrill., lib. IV cont. Iulian., ex Porph., lib. II de Abstinencia animator., et ex Homero et aliis; referunt etiam Origen., lib. VII cont. Celsum; et Theodor., lib. III et VII de Affect. Graecar. Immo multi ex Patribus censuerunt daemones rebus venereis delectari, quos

referre nunc non est necesse; potest autem videri Pamel., in annotat. ad Tertullian., Parad. 1. Verumtamen, qui huiusmodi passiones daemonibus tribuerunt, si id proprie et formaliter intellexerunt, erraverunt existimantes eos esse animalia corporea habentia sensus, quod nullo sufficienti signo aut effectu cognoscere potuerunt, sed alioqui falso rumore et humana traditione decepti sunt qui ita senserunt. Si vero obiective tantum id intelligatur, ad illum effectum non erit necessarium corpus; possunt enim daemones intellectualiter percipere sensibiles odores aut nidores sacrificiorum gentilium, et in eis spirituali affectu complacere. Igitur ex effectibus nulla est ratio discernendi intelligentias corporeas ab incorporeis.

12. Dicit aliquis: etiamsi a nobis ex operatione id non percipiatur et ideo in particulari non possumus discernere quinam angeli corporei sint, qui vero incorporei, id est, an boni vel mali, an motores caelorum vel custodes hominum, etc., ex ratione tamen a priori intelligere possumus dari illos duos ordines intelligentiarum, quia et possibiles sunt et pertinet illa varietas ad perfectionem universi, solumque possumus in generali dicere intelligentias incorporeas esse natura sua perfectiores. Sed nihilominus dicendum est, philosophica ratione (etsi mathematica demonstratio non sit) sufficienter posse ostendi intelligentias corporeas non esse possibiles nec pertinere ad perfectionem universi. Quod ita ostendo: nam vel illae intelligentiae talia habent corpora quibus uti non possint ad sentiendum vel ad aliquem alium actum vitae, vel habent organa et operationes sensuum in corporibus. Neutrum dici potest; ergo. Primum probatur discursu D. Thomae, I, q. 51, a. 1, et q. 70, a. 3, quia forma quae est purum intelligendi principium et per corpus exercere non potest aliquem actum vitae, non potest esse vera forma et substantia incompleta, natura sua ordinata ad actuandum substantialiter corpus et cum illo substantiam completam per se unam constituens. Nam, cum forma sit perfectior materia, non unitur illi propter materiam principaliter, sed propter compositum et propter se et suam operationem; si ergo nulla operatio propria talis formae potest per corpus exerceri, esse talis formae non est natura sua ordinatum ad corpus; nam operatio indicat ipsum esse et modum eius, quia esse est propter operationem et operatio manat ab esse. Adde quod tale corpus nihil prorsus deserviret ad operationem intelligendi, quia corpus non deservit ad hanc actionem nisi mediis sensibus. Nec vero tale intellectivum principium uniendum est corpori propter solum localem motum, nam hic motus per se non est actio vitae, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu, et, servata proportione, non est actio viventis corporis, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu habentibus organa corporea, ut sunt phantasia et appetitus sensitivus. Si autem procedat a cognitione et affectu pure intellectuali et spirituali, sufficienter fit in corpore ab extrinseco movente; ergo propter hunc solum motum non potest principium intellectivum substantialiter et vitaliter uniri corpori; ergo non possunt intelligentiae esse compositae ex corporibus actionum vitae expertibus.

13. Neque etiam possunt intelligentiae habere corpora quae per se sentiant, nam talia corpora oportet habere organa sensibus accommodata, inter quos primum locum habet sensus tactus; haec autem organa requirunt corpus mixtum et ex primis qualitatibus temperatum, ut constat ex libris de Anima. Ergo non possunt habere intelligentiae talia corpora, nam intelligentiae sunt substantiae omnino incorruptibiles et incapaces alterationum naturalium quae ad corruptionem disponunt; huiusmodi autem corpora sunt natura sua corruptibilia et alterabilia, cum constent ex materia his elementaribus qualitatibus subiecta. Dices angelos non natura, sed gratia esse incorruptibiles. Sed hoc esse falsum infra ostendemus et per se constat esse alienum ab omni ratione naturali. Unde, etiam illi qui dicunt caelos esse corruptibiles ex parte materiae, nunquam vero corrumpi, neque in agentibus naturalibus esse vim activam in illos, ponunt in ipsis caelis dispositiones aliquas non habentes contrarium, ratione quarum corrumpi non possunt; alioqui si in illis esset temperamentum calidi et humidi, nulla posset reddi ratio cur non possent corrumpi. Si ergo in angelis essent corpora sic disposita et temperata, naturaliter possent corrumpi et alterari. Maxime cum illae non sint substantiae semper existentes in aliquo naturali loco ab his agentibus naturalibus remoto, sed quae varia loca circumeunt et per quaelibet loca quibusvis

qualitatibus affecta pertranseunt, a quibus nihil patiuntur; ergo signum non est habere corpora naturaliter corruptibilia.

14. Aliter responderi potest ad argumentum, solum concludere corpora intelligentiarum non habere talia organa et tales sensus, quales nostra habent; habere tamen posse aliud genus sensuum quod non requirat corpora corruptibilia neque organa ex primis qualitatibus temperata. Cur enim non posset Deus huiusmodi sensus et corpora facere? Sed quamvis demonstrare aperte non possimus hoc implicare contradictionem, nobis tamen satis est non esse in natura principium ad fingenda huiusmodi corpora, neque ex naturalibus principiis intelligi posse quomodo sint possibile, aut quales essent illi sensus, vel quos actus haberent. Unde qui tribuunt corpora daemonibus aut angelis, non tribuunt illis corpora organica aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut simularia, et ideo aerea illa vocant, quae sane non possent non esse imperfectissima. Ideoque longe verius est nulla esse intelligentiis corpora, neque esse aliam naturam ex corpore et spiritu constantem praeter humanam. Quod indicavit Concil. Lateran., in c. Firmiter, de Summ. Trinit., dicens *Deum ab initio temporis condidisse creaturam spiritualem et corporalem, id est, angelicam et mundanam, et deinde humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam*. Natura vero angelica tota, et ut omnes intelligentias complectitur, non constat corpore et spiritu, sed spiritualis tantum est. Atque hoc modo sentiunt de angelis eosque in eo sensu spirituales vocant Patres Ecclesiae, ut Dionysius, c. 1 et 2 de Caelest. hierar., et IV de Divin. nom.; Ignat., epist. 2 ad Trallian.; Damascen., lib. I de Fid., c. 17, et lib. II, c. 3; et Basil., homilia Quod Deus non est auctor malorum; Chrysostom., hom. XXII in Genes., et XLIV in Math.; Cyrill., lib. IV in Ioan., c. 10; Athan., orat. de Commun. essent. Patris et Filii et Spiritus Sancti, et in Ps. 79, circa id: *Qui sedet super Cherubim*, prout refertur in VII Syn., epist. Germani ad Thomam; Iren., lib. II cont. Haeres., c. 54 et 55; Gregor., II Moral., c. 5; Hilar., VIII de Trinit.; Hieron., Isaiae, 63; Leo Papa, epist. 96. Et Augustinus, licet multis modis videatur dubius, tamen, I lib. Retract., c. 11 et 12, et lib. II, c. 14, retractat quod alibi dixerat, angelos habere animas aut esse animas, sed appellandos dicit creaturas spirituales et spiritus.

15. *Patres dicentes angelos corporeos qualiter intelligendi.*— Scio posse etiam in contrarium multa obiici ex Patribus Ecclesiae et ex antiquis philosophis. Sed quod philosophi in re occulta et a sensibus valde distanti erraverint mirandum non est. Patres vero Ecclesiae interdum secuti sunt in his rebus, quae ad doctrinam fidei non pertinent, antiquos philosophos, praesertim Platonem; aliquando vero rem aliquam materialem vel corpoream vocant non absoluta proprietate, sed comparativa locutione; sic Damascenus supra simul dicit angelos esse incorporeos et immateriales in se, materiales autem respectu Dei. Et eodem modo exponi potest quod dicitur de Ecclesiast. dogmat., c. 12 et 13, nihil esse incorporeum praeter Deum; et ratio redditur, quia omnis creatura localiter circumscribitur, quod etiam lato modo intelligi potest, ut inferius dicam. Quin etiam Augustinus, haeres. 86, referens Tertullianum asserentem Deum esse corpus, pie dicit posse exponi vocasse Deum corporeum, id est, qui non est inane quid aut confictum, sed verum et perfectum ens. Quo sensu a nobis exponitur illud Pauli: *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*, id est, vere et naturaliter et non tantum figurate. Multo ergo magis possunt angeli dici corporei, non propter corpoream molem et extensionem, sed propter compositionem aliquam et imperfectionem quam habent in comparatione Dei.

16. *Angeli sunt immateriales.*— Ex hac parte conclusionis colligitur alia seu aliud attributum intelligentiarum, scilicet, angelos esse immateriales, id est, non compositos ex materia, seu ex partibus essentialibus realiter distinctis, quarum altera sit potentia, altera actus substantialis. Haec illatio constat ex alio principio, quod disp. XIII probatum est, scilicet, hanc compositionem non inveniri nisi in rebus quantis et corporeis; cum ergo ostensum sit angelos non habere quantitatem molis nec extensionem partium, recte concluditur eos esse immateriales. Et quia eo loco adduximus omnia quae hic desiderari poterant, nihil hoc loco addere aut repetere necesse erit.

Angelos esse intellectuales

17. Ultimo ex dictis attributis infertur aliud in tertia parte conclusionis positum, scilicet, angelos esse intellectualis naturae, quod etiam est naturaliter evidens, et in fide nostra certissimum, ut Bernardus notavit, lib. V de Consider. ad Eugenium. Nam angeli mali peccare potuerunt, et angeli boni semper vident faciem Patris, et utrique ad homines loquuntur, et eos docent, instruunt, tentant, etc.; quae omnia sine intellectu fieri non possunt. Denique, ipsum nomen intelligentiarum, quod philosophi angelis imposuerunt, satis indicat eos sensisse angelos esse intellectuales. Praeterea, ratio supra facta, qua ostendimus intelligentias esse, convincit eas debere esse naturae intellectualis, quia Deus in hoc supremo gradu constitutus est et ex similitudine ad ipsum et ex perfecta participatione illius gradus, quantum in natura creata esse potest, conclusimus necessarias esse in universo huiusmodi creaturas; ergo tales creaturae sunt substantiae viventes et intellectuales.

18. Tandem hoc ipsum probare possumus ex prioribus attributis; sic enim D. Thomas, I, q. 14, a. 1, probat Deum esse naturae intellectualis, quia est incorporeus et immaterialis. *Nam immaterialitas* (inquit) *alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et iuxta gradum immaterialitatis est gradus cognitionis*; et ideo Deus, sicut est summe immaterialis, ita est summe cognoscitivus; e contrario vero res corporeae usque ad gradum plantarum propter nimiam materialitatem nullam participant cognitionem, animalia vero aliquam participant cognitionem, eo quod aliquo modo incipiunt dominari materiae, et esse capacia formarum seu specierum sine materia; anima vero rationalis iam attingit intellectualem gradum, quia, licet informet materiam, subsistere tamen potest sine illa; ergo intelligentiae, quae magis accedunt ad immaterialitatem Dei, quia non solum subsistunt sine materia, sed etiam illam non possunt informare, neque ad eam habent essentialem habitudinem, neque illa indigent ullo modo ad suas proprias et vitales operationes, vivunt vita pure intellectuali, ut etiam Aristot. docuit, XII Metaph., c. 8, et I de Caelo, c. 8. Quod autem immaterialitas sit ratio alicui rei quod sit cognoscitiva, declarat D. Thomas ex eo quod materia est quae limitat et coarctat formam; natura autem rei cognoscentis postulat quamdam habitudinem et capacitatem, ratione cuius possit superiori modo fieri ea quae agnoscit, ex III de Anima, text. 34. Potest autem in hunc modum declarari, quia intellectualis vita est perfectissima; omnis autem vita actualis consistit in perfecto et interno quodam modo operandi, qui necessario provenit a forma et non a materia, quia materia non est activa, sed pure receptiva. Ergo, quo forma magis superat imperfectionem materiae, eo perfectius est operativa; et ideo formae inanimatarum, quia valde materiales sunt, licet aliquid extra se agere possint, non tamen perfecto et vitali modo operari. Reliquae vero formae vel attingunt gradum vitae, vel in eo tanto maiorem perfectionem participant, quanto in suo esse et perfectione magis distant ab imperfectione materiae; ergo formae omnino abstractae et elongatae a potentialitate materiae participabunt optimum vitae modum, qui in intelligendo consistit.

19. Sed obiiciet aliquis totum hunc discursum supponere omnem substantiam immaterialem esse intellectualem; hoc autem principium neque est per se notum, neque evidenter demonstratum. Quam enim contradictionem implicat creare Deum aliquam substantiam immaterialem non intelligentem? Si autem hoc non implicat, unde constat nullam ex creatis esse huiusmodi? Deinde, quomodo potest immaterialitas esse ratio intellectualitatis, cum illa sit negatio, haec perfectio positiva? Quod si per illam negationem aliqua positiva differentia circumscribatur, illa vel est communior quam intellectualitas et ita non potest esse ratio adaequata intellectualitatis, unde dantur accidentia immaterialia quae nullo modo sunt intellectualia; vel, si sumatur ut est perfectio substantiarum intellectualium, non dicit aliquid distinctum ab intellectualitate.

20. Haec et alia obiiciunt Gabr., In I, dist. 35, q. 1; et Aureol., apud Capr., *ibid.*, q. 1. Respondetur tamen verius videri esse impossibilem substantiam creatam spiritualem et incorpoream quae intellectualis non sit. Quod videntur divus Thom. et omnes theologi supponere; et Dionys., toto libro de Caelesti hierar. Nam inde colligit angelos esse

intelligentes, quia sunt similes Deo in esse spirituali et immateriali, et quo in hoc puriores sunt, eo esse in intelligendo perfectiores. Et August., lib. XII Genes. ad litter., c. 10, omnem substantiam actu intelligibilem ait esse intellectualem; et licet de facto loquatur, tamen sentit illam esse connexionem per se ac necessariam. Immo, si huiusmodi non esset, nemo certe affirmare cum fundamento posset omnem substantiam actu intelligibilem seu spiritualem esse intellectualem; nam cur Deus in illo ordine non fecisset substantiam cognoscentem et non cognoscentem, si esset possibilis utraque differentia, sicut est in corporali? Ratio autem cur hoc non sit possibile, tacta est supra et declaratur amplius, quia non potest intelligi substantia, praesertim actualis et habens esse simpliciter, quae non habeat operationem connaturaliter sibi proportionatam; ergo omnis substantia spiritualis necessario habebit huiusmodi operationem. Illa autem operatio non potest consistere in sola actione transeunte, tum quia huiusmodi actio prout esse potest inter res creatas, supponit communicationem aliquam in materia seu in modo compositionis, ut infra dicam, tum etiam quia talis actio, si non procedat ex operatione vitae, valde imperfecta est; substantia autem spiritualis, cum sit in perfectissimo ordine rerum, participare debet ex natura sua perfectum operandi modum; ergo operatio substantiae spiritualis, intrinseca et connaturalis, est immanens. Et consequenter etiam erit operatio vitalis, quia actio per se immanens, ut talis est, semper est vitalis, et quia gradus viventis perfectior est quam non viventis. Ergo substantia spiritualis, cum sit perfectissimi ordinis, in eo gradu constitui debet. Denique talis operatio necessario erit spiritualis, cum sit in substantia spirituali; operatio autem spiritualis, vitalis et immanens, tantum est illa quae ad gradum intellectualem pertinet.

21. Ad alteram partem obiectionis respondet Capreolus, cum esse immateriale dicitur ratio esse intellectualis, non sumi intellectuale pro differentia essentiali, seu (ut aiunt) radicaliter; sic enim ratio facta probat idem esse substantiam esse spiritualem et intellectualem, et ideo non posse unum esse rationem alterius; sed sumi intellectuale pro facultate proxima intelligendi, et hoc modo clarum est intellectum consequi ad talem substantiam, eo quod spiritualis sit. Adde vero, etiamsi sumatur intellectuale priori modo, posse verificari quod immaterialitas sit ratio eius, non quidem per modum proprii principii et causae, sed vel solum quatenus una conditio infert aliam, vel ad summum quatenus unus conceptus est ratio alterius, quomodo in Deo dicimus unum attributum esse rationem alterius. Et quidem, si immaterialitas sumatur pro negatione compositionis ex materia et forma in substantia completa seu actuali, sic dici potest ratio intellectualitatis solum per modum conditionis sine qua non, qua posita, necessario consequitur talem substantiam esse intellectualem. Si vero sumatur pro perfectione positiva quam per illam negationem circumscribimus, sic, licet in substantia spirituali non distinguatur spiritualitas (ut sic dicam) et intellectualitas, nihilominus nos possumus ea distinguere secundum praecisos et inadaequatos conceptus. Nam, sicut eadem forma secundum eandem omnino entitatem et rationem essentialem, et informat, et est principium operandi, quamvis haec duo per conceptus a nobis distinguantur, ita eadem forma separata ex vi eiusdem differentiae essentialis, et est in se talis perfectionis et ordinis, et est radicale principium satis operationis, quae est intelligere; nos vero ea duo ratione distinguimus per inadaequatos conceptus. De quorum priori (obiective eos comparando) verissime dicimus esse rationem posterioris, nam, quia forma in se talis est ut gradum et ordinem substantiarum spiritualium attingat, ideo necessario est intellectualis, id est, radicale principium intelligendi. Atque hoc modo sumpta immaterialitas non est quid communius quam intellectualitas, nec e converso, sed convertuntur inter se, et nihilominus una dicitur esse ratio alterius propter dictam praecisionem intellectus.

22. Unde non refert quod accidentia spiritualia intellectualia non sint, quia non sunt immaterialia eo modo quo nunc loquimur de re immateriali, scilicet, prout convenit enti per se. Et ratio est quia sola substantia est primum operandi principium; accidentia vero sunt facultates aut operationes vel dispositiones substantiae, et ideo, licet substantia immaterialis necessario sit principale principium intelligendi, accidentia, licet spiritualia etiam sint, non participant hanc perfectionem. Immo, licet quaedam sint principia proxima, non tamen omnia, quia vel sunt operationes ipsae et actus ultimi, vel sunt principia proxima aliarum

actionum, quae possunt etiam angelo convenire, ut sunt appetere, movere, etc., vel sunt tantum quidam modi ipsius substantiae, ut localis praesentia.

Angelos esse finitae perfectionis, et quo modo

23. Dico tertio, naturali ratione cognosci omnes intelligentias creatas esse limitatas et finitas in perfectione essentiali et consequenter in omni etiam virtute quae ad eandem essentiam consequitur. Haec assertio in se quidem omnino certa est, demonstratur enim facile ex principiis in superioribus positis et demonstratis. Probatum est enim omnes has substantias distinctas a prima necessario fore creatas, quia ens necessarium ex se solum unum esse potest in rerum natura. Deinde ostensum est de intrinseco et essentiali conceptu entis creati esse ut sit finitum essentialiter, quia de essentia eius est ut sit dependens; involvit autem repugnantiam quod ens infinitum dependeat, ut supra diximus, et inde etiam conclusimus fieri non posse ut Deus creet alium Deum seu aliud ens simpliciter infinitum; ergo commune attributum omnium intelligentiarum a Deo distinctarum est quod sint finitae et limitatae perfectionis essentialis, et in hoc omnes philosophi catholici conveniunt.

Quid Aristoteles in hoc senserit

24. Quaerunt tamen an Aristoteles ita de his intelligentiis senserit, vel putaverit potius eas esse simpliciter infinitas. Et ratio dubitandi est quia, XII Metaph., ex perpetua motione caeli colligit infinitam virtutem motoris; sed ipse sensit vel omnes, vel multas intelligentias perpetuo movere; ergo sensit omnes illas esse infinitas. Deinde non aliter probat immaterialitatem harum substantiarum, nisi ex infinitate earum, ut patet ex XII Metaph., text. 41, ubi ita ratiocinatur de primo motore; et text. 42 concludit plus res esse tales substantias perpetuo moventes, et text. 43 colligit omnes illas esse sempiternas, immobiles et sine magnitudine. Ubi D. Thom. advertit collectionem Philosophi in eo fundari, quod moveant tempore infinito, et consequenter virtute infinita. Nihilominus incredibile videtur Aristotelem existimasse omnes intelligentias motrices orbium esse infinitas simpliciter et in essentia, prout nunc loquimur. Nam ipse, ut in superioribus probatum est, non ignoravit omnes esse creatas a primo motore, quem solum fatetur, in fine Metaphysicae, esse unicum principem universi; ergo existimare non potuit illas intelligentias esse infinitae perfectionis simpliciter, cum haec plane repugnet cum dependentia ab alio, immo et cum inaequalitate. Quomodo enim possunt inferiores intelligentiae esse inaequales primae, si sunt simpliciter et in genere entis infinitae sicut prima? Immo, Aristoteles eas etiam inter se facit inaequales; ait enim, lib. XII Metaph., c. 8, ita esse perfectione ordinatas, sicut sunt caeli quos movent. Quomodo autem cum hac veritate consistere possit alter discursus Aristotelis, difficile est ad explicandum; quid vero a nobis dici possit, paulo post subiiciam.

Sintne intelligentiae in essentia infinitae, saltem secundum quid

25. Quaeri etenim ulterius potest, esto intelligentiae creatae non sint infinitae simpliciter in essentia seu in genere entis, possintne existimari infinitae secundum quid, id est, in aliquo genere vel specie, vel quoad aliquam proprietatem seu virtutem. Nonnulli enim putant non esse inconueniens attribuere huiusmodi infinitatem intelligentiis, quia ex hoc quod aliqua creatura sit infinita hoc modo, nullum sequitur inconueniens, quia nec sequitur talem creaturam non dependere, neque dari non posse plura entia tali modo infinita, et ultra illa aliud ens infinitum simpliciter, quod sit causa illorum. Angelos autem sic esse infinitos ut sit verisimile, quod quilibet eorum tam perfectus est, ut infra se continere possit rerum species infinitas, seu plures in infinita; Item, quia vim intelligendi habent quodammodo infinitam, cum ad infinitam rerum multitudinem et ad infinitum etiam obiectum extendi possint.

26. Verumtamen haec infinitas secundum quid et bene et male intelligi potest, et re declarata, fere nulla est, nisi nomine tantum. Duobus enim modis intelligi potest rem creatam esse infinitam secundum quid, formaliter, scilicet, vel virtualiter tantum. Priori modo esset infinitus calor, si formaliter reipsa haberet infinitos gradus intensionis; et similiter esset

infinita linea, si secundum longitudinem haberet infinitas partes aequales; utraque enim infinitas esset secundum quid, quia tantum esset in latitudine caloris vel lineae. Haec autem infinitas formalis repugnat (ut existimo) entitati creatae, quia, licet in genere entis dicatur secundum quid, tamen in aliqua ratione est infinita simpliciter, et constituit absolute infinitum in actu, vel in intensione, vel in extensione, et utrumque repugnat esse in rerum natura, ut nunc suppono. Haec ergo infinitas secundum quid non potest angelis attribui, nec secundum qualitatem, quia nullam habent infinite intensam, nec secundum multitudinem, quia non habent infinitam aliquam multitudinem perfectionum aut principiorum operantium; nec denique in essentia, quia haec infinitas formalis intelligi non potest in re indivisibili, quae nullam habet latitudinem et quae alioqui est simpliciter finita in perfectione sua, ut est substantia angelica, quia, seclusa infinitate perfectionis essentialis, non potest intelligi infinitas actualis et formalis, nisi in re vel habente quantitatem, vel latitudinem proportionatam quantitati, ut est latitudo intensiva.

27. Dices: sicut in essentia indivisibili et perfectissima intelligitur formalis infinitas simpliciter in perfectione, ut patet in essentia divina, ita in simplici substantia angelica posset intelligi formalis infinitas perfectionis, quamvis secundum quid et in certo genere. Respondetur negando similitudinem, quia hoc ipso quod huiusmodi essentia est finita simpliciter et constituitur per finitam et limitatam differentiam, per eandem ita limitatur in omni genere, ut in nullo habeat totam perfectionem essentialem quae in eo esse potest. Unde, discurrendo per omnes perfectiones formales et essentielles, in omnibus invenietur finita, scilicet, in ratione substantiae, spiritus, in bonitate, intellectualitate, etc. Secus vero est de essentia infinita simpliciter, quae per nullam differentiam limitata est, et ideo in qualibet perfectione simpliciter et in omnibus simul formaliter habet summam perfectionem simpliciter.

28. Virtualis autem infinitas duobus modis concipi et declarari potest: primo, per eminentiam quamdam et aequivalentiam ad res infinitas inferioris ordinis; quo modo facile admitti potest infinitas secundum quid in angelica natura, nec solum in illa, sed etiam in natura humana et in qualibet re perfecta superioris ordinis comparata ad res ordinis inferioris; sic enim humana natura perfectior est qualibet specie bruti, etiamsi in infinitum multiplicentur; immo, illa sola pluris aestimanda est quantum ad perfectionem naturae, quam omnes aliae simul sumptae. Haec tamen infinitas revera non est infinitas nisi nomine tantum, quia nihil aliud est quam finita quaedam perfectio, sub qua possunt infinitae, vel in infinitum multiplicari, eo quod nunquam attingant illum gradum et ordinem in quo res perfectior constituta est. Atque hoc modo quaelibet species angelica potest dici infinita, praecipue si ad res materiales comparetur, nec in substantia angelica secundum se sumpta potest alius modus infinitatis intelligi. Non desunt tamen qui alium etiam modum infinitatis intelligentiae tribuant, nimirum, quia unaquaeque continet totam perfectionem suae speciei, quae quodammodo est infinita, quatenus in aliis speciebus potest ad individua communicari in infinitum. Ita tenent qui existimant in unaquaque specie angelica unum solum individuum esse posse; de qua re late Caietanus, de Ente et essentia, c. 6. Sed haec infinitas (ut opinor) nulla est, falsumque fundamentum supponit, ut patet ex his quae de principio individuationis supra, disp. V, diximus.

29. Alio tandem modo potest illa infinitas virtualis declarari in ordine ad operationem vel effectum, et sic videtur virtus infinita, quae potest aliquo modo infinitum operari, et essentia secundum quid infinita dicetur illa ad quam talis virtus consequitur. Non potest autem huiusmodi virtus attribui angelis, nisi vel in ordine ad actus immanentes intellectus et voluntatis, vel in ordine ad transeuntem actionem, quae (ut suppono) in intelligentiis creatis esse non potest nisi motio localis. Quoad primos igitur actus impropriissime dicetur infinita virtus intellectiva vel appetitiva angeli, quia simpliciter habet finitum operandi modum et finitam vim seu attentionem in operando adhibere potest, unde unum tantum adaequatum actum valet exercere, vel ad summum plures per modum unius, qui vim finitam non excedat. Quod vero sit capax plurium specierum intelligibilium, etiam in infinitum, solum ad potentiam passivam pertinet, quae inde non augetur in perfectione.

Rursus quod successive possit plures actus in infinitum efficere, ad permanentiam tantum eiusdem virtutis pertinet, non ad augmentum in virtute agendi. Denique quod possit attingere varia obiecta in infinitum et inter ea aliquod obiectum simpliciter infinitum, indicat quidem capacitatem aliquo modo infinitam, id est, eminentem et universalem, absolute tamen non potest illa virtus proprie dici infinita, quia semper habet terminum in summo actu quem potest efficere.

30. *An potentia motiva angelorum infinita sit.*— Quod vero spectat ad virtutem motivam, duplicem infinitatem potest habere in effectum. Prior est continuationis et successionis perpetuae, et hoc modo existimant aliqui sensisse Aristotelem omnes intelligentias esse infinitas, quia movere possunt tempore infinito. Sed haec infinitas in effectum non indicat infinitam virtutem in causa, sed solum virtutem infatigabilem ac perpetuo durantem, ut supra ostendimus, cum de infinitate Dei ageremus. Ex hac ergo infinitate effectus non potest colligi infinita virtus intensiva, nec infinita essentia, etiam secundum quid. Nec etiam inde colligi potest, quod talis virtus omnino sit separata a quantitate, ut dicto loco ostendimus. Alius modus infinitatis in hoc [effectum]² esse potest quoad velocitatem motus, ut si dicamus intelligentiam quamlibet habere virtutem ad movendum quodlibet corpus quacumque velocitate maiori et maiori in infinitum; talis enim virtus sine dubio esset infinita secundum quid, scilicet, in genere virtutis motivae. Et hunc sensum aliqui Aristoteli attribuunt. Sed nec potest satis colligi ex discursu eius, nec sufficit intentioni eius. Primum patet, quia ipse solum colligit infinitatem intelligentiarum ex perpetuitate motus; ex hoc autem effectum non potest colligi quod motor habeat virtutem ad velociorem motum in infinitum efficiendum, quia potest esse virtus limitata ad tantam velocitatem efficiendam sine ulla defatigatione, et illa posset motum tantae velocitatis infinito tempore continuare, et non augere seu intendere velocitatem eius. Secundum vero patet, quia, etiamsi daremus intelligentias motrices orbium esse illo modo infinitas, inde per locum intrinsecum non sequitur esse virtutes extra omnem magnitudinem, ut facile patet ex supra dictis de attributis Dei.

31. Sed quamquam haec non fuerit mens Aristotelis, posset aliquis probabiliter defendere intelligentias habere hanc infinitatem secundum quid, quia ad eam non requiritur infinita essentia, nec qualitas aliqua formaliter infinita, sed solum virtus superioris ordinis, quae propterea in effectum inferioris ordinis non habet supremum aut maximum terminum. Et confirmari hoc potest, nam, iuxta probabilem sententiam, angelus motu discreto potest in momento seipsum transferre ab alio in alium, immo etiam in distantem locum (ut aliqui volunt); ergo et motu continuo poterit seipsum quacumque velocitate movere in infinitum; ergo similiter poterit movere eodem modo quodlibet corpus. Si ergo haec sententia vera est, poterunt intelligentiae dici infinitae secundum quid seu in movendo, quae infinitas potest dici radicaliter esse in essentia, quatenus illa virtus in essentia ipsa radicatur. Quamquam vero hic modus infinitatis ex se non repugnet naturae creatae, incertum tamen est an conveniat angelis, quia nullus est effectus ex quo sufficienter colligi possit, et alioqui cum omnis virtus eorum sit absolute finita, verisimile est terminari ad maximum in quavis latitudine effectus quem potest efficere. Itaque haec res dubia est, de qua iterum redibit sermo infra, sect. 6, cum de virtute activa intelligentiarum agemus. Nunc, quod ad essentiam et substantiam earum attinet, constat eas esse omnino finitas, meliusque ac proprius loquemur, si neque secundum quid infinitas eas appellaverimus.

32. Sed quid ad Aristotelem? Respondeo vix satis intelligi posse quid de his intelligentiis senserit, nam, quoad hanc partem, eodem modo loquitur et ratiocinatur de illis ac de primo motore, ut aperte D. Thomas fatetur et alii expositores. Potest autem dici Aristotelem suo discursu probasse quidem in motoribus caelorum esse virtutem infinitam, hanc autem non esse formaliter in omnibus, sed in aliquo primo et principali motore, in quo caeteri omnes aliquo modo nituntur, ut possint perpetuo movere, et ideo necessarium non

² [effectum], *alit. om.* "Falta en algunas ediciones". Cf. BHF, v. V, 553

esse ut affirmet Aristoteles omnes intelligentias motrices quae immediate movent caelum esse in se infinitas, sed movere aliquo modo virtute infinita, id est, niti ad movendum in aliqua infinita virtute. Sed, licet hoc verum sit, aegre tamen aut nullo modo potest ad Aristotelem applicari. Primo quidem, quia illa infinitas non potest colligi ex infinita duratione motus, ex qua Aristoteles argumentatur, sed ex subordinatione proximi motoris ad primum, seu causae secundae ad primam, quae in actione seu motione etiam momentanea intervenit. Secundo, quia inde non potuisset concludi omnes intelligentias motrices orbium esse incorporeas, quia, licet essent corporeae, possent niti in movendo virtuti infinitae primi motoris, seu ab illa pendere. Quare nihil invenio quod in hac parte ad explicandum Aristotelem mihi satisfaciat.

De simplicitate et actualitate substantiae angelicae

33. Dico quarto: intelligentiae creatae, licet sint substantiae simplices substantialiter ac physice, non tamen sunt omnino simplices metaphysice vel accidentaliter, ideoque non sunt puri actus, sed potentiales aliquo modo. Haec conclusio etiam est certa, et demonstrari potest ratione naturali. Nam prior pars de substantiali simplicitate physica ex dictis satis constat, quia in hoc tantum consistit, quod nec sunt compositae ex materia et forma, nec ex partibus integrantibus, quae nullae sunt sine quantitate, utrumque autem in superioribus ostensum est de huiusmodi substantiis. Metaphysica autem compositio substantialis multiplex est: una ex natura et supposito, alia ex esse et essentia, et hae duae, qualescumque illae sint, id est, sive modales, sive reales, sive rationis, in omnibus intelligentiis creatis reperiuntur, ut constat ex supra dictis de existentia et subsistentia in rebus creatis.

Sintne intelligentiae sub genere ex quo et differentiis constant

34. Alia compositio est ex genere et differentia. Et hanc aliqui negant convenire intelligentiis, quod significat Commentator, XII Metaph., text. 26, et II de Caelo, text. 49, quem sequuntur Durand., In II, dist. 3, q. 1, et Marsil., In II, q. 2. Fundamentum esse potest, primo, quia genus sumitur a materia, et differentia a forma; ergo ubi non est materia ac forma, non erit genus et differentia. Secundo, quia quod componitur ex genere et differentia, collocatur in praedicamento; sed intelligentiae non collocantur in praedicamento. Maxime enim in praedicamento substantiae; in illo autem esse non possunt, quia cum substantiis corruptibilibus genere non conveniunt. Tum quia dicit Aristoteles X Metaph., c. ult., corruptibile et incorruptibile differre genere. Tum etiam quia unum genus dicit unam naturam communem; non potest autem concipi una natura communis quae nec corporea sit nec incorporea; ergo neque unum genus commune intelligentiis et caeteris substantiis.

35. Verior tamen sententia est in angelis reperiri compositionem ex genere et differentia, quam tenent frequentius theologi, D. Thomas, I, q. 50, a. 2, et in opusc. de Ent. et essent., c. 6, et In III, dist. 3, q. 1. ubi Capreol, Scot., Herv. et alii; Ferrar., II cont. Gent., c. 95; Henric., Quodl. VII; q. 8; Alex. Alens., V Metaph., text. 33; Soncin., XII Metaph., q. 47; et idem tener Avicenna, lib. IX suae Metaph., c. 4. Ratio est, quia intelligentiae constitui possunt in praedicamento, nam Deus ideo excluditur quia est infinitus, et rationes omnium praedicamentorum in se eminenter continet, neque habet convenientiam univocam cum entibus creatis; sed hae omnes rationes deficiunt creatis intelligentiis; sunt enim finitae in essentia et virtute et nullo modo continent in sola sua substantia omnes perfectiones praedicamentorum omnium, neque formaliter, neque proprie eminenter; ideoque veris ac propriis accidentibus affici possunt, ut infra dicemus. Habent deinde univocam convenientiam cum caeteris substantiis creatis, tum quia conceptus substantiae communis est illis et nulla est ratio analogiae confingendae; tum etiam quia in modo subsistendi seu standi accidentibus propriam convenientiam seu similitudinem habent, absque dependentia et habitudine unius ad aliud. Collocantur ergo intelligentiae creatae in eodem praedicamento substantiae in quo sunt caeterae substantiae creatae; sicut etiam accidentia illarum substantiarum in propriis praedicamentis accidentium collocantur, ut infra videbimus. At vero quidquid est in praedicamento compositum est ex genere et differentia, quia necesse est ut sub supremo genere contineatur; ergo erit tale genus in illa re contractum

per aliquam differentiam. Item accidens, licet sit forma simplex, potest esse compositum ex genere et differentia propter convenientiam aliquam inadaequatam, ut ita dicam, et dissimilitudinem quam habere potest cum aliis accidentalibus formis; sed hoc totum reperitur in intelligentiis, quamvis sint formae physicae simplices; ergo optime possunt ex genere et differentia componi.

36. Denique haec compositio non praesupponit necessario compositionem ex materia et forma, quia, ut supra diximus, genus non sumitur a materia physica, sed dicitur sumi per quamdam proportionem ad illam, vel secundum id quod in re tamquam potentiale quid et actuabile concipitur. Et sane, cum illa compositio ex materia et forma sit realis et maxima quae esse potest in essentiali compositione, non est cur necessario praesupponatur ad compositionem ex genere et differentia, quae minima est et rationis tantum. Solet autem D. Thomas fundare aliquo modo compositionem ex genere et differentia in compositione ex esse et essentia, quia essentia comparatur ad esse sicut potentia ad actum. Verumtamen, si id intelligatur de essentia et esse realiter distinctis, necessarium sane non est, quia ad hanc compositionem rationis neque illa realis compositio ex necessitate praesupponitur. Quaecumque enim ratione intelligatur essentia finita, intelligitur capax alicuius propriae differentiae constitutivae, et alicuius convenientiae univocae et limitatae ac determinatae cum caeteris rebus, et hoc satis est ad compositionem ex genere et differentia. Atque hoc modo fundatur haec compositio in limitatione essentiae finitae, unde quia talis essentia semper est potentialis et non necessario aut ex se habet actualem existentiam, ideo in bono sensu dici etiam potest haec compositio ex genere et differentia supponere compositionem ex esse et essentia, qualiscumque illa sit.

Exponitur dictum Aristotelis: corruptibile et incorruptibile differunt genere

37. Primum itaque fundamentum alterius sententiae solutum iam est. Ad secundum etiam responsum est negando assumptum; ostendimus enim intelligentias vere collocari in praedicamento substantiae. Ad primam autem probationem in contrarium, communis interpretatio illius dicti aristotelici: *corruptibile et incorruptibile differunt genere*, est debere intelligi non de genere logico, sed physico. Ita Thomas, X Metaph., et opusc. 42, c. 6 et 7; et Alens., X Metaph., text 26, qui distinguit genus logicum et genus naturae; et Scot., ibidem. Alii respondent Aristotelem non esse locutum de genere praedicabili, sed de genere subiecto³; sic enim aliquando accipi apud Aristotelem nomen generis, constat ex IV Metaph., text. 2, et lib. V, text. 33, et ex I Poster., text. 19. Quae responsio non est diversa a praecedenti, nisi in verbis, nam quod prior responsio appellat genus physicum, appellat posterior genus subiectum, ut aperte declaravit Alensis, V Metaph., text. 33. Nam genus subiectum non est aliud quam potentia physica ad varias mutationes suscipiendas; hoc autem ipsum est genus physicum. Unde in summa, utriusque responsionis sensus est corruptibile et incorruptibile secundum Aristotelem differre non tantum forma, sed etiam materia vel materiali proprietate.

38. Et est quidem responsio consentanea menti Aristotelis, quod ita declaro. Posset enim aliquis existimare Aristotelem pro eodem ibi capere differre genere et differre specie; ita enim ibi colligit: *contraria sunt specie diversa; corruptibile et incorruptibile sunt contraria*; ergo necesse est esse diversa genere. Quae collectio ineptissima videtur, et in quatuor terminis, nisi pro eodem sumantur differre genere et specie. Videtur ergo nihil aliud Aristoteles intendere quam quod corruptibile et incorruptibile differant essentialiter, quod verissimum est, praesertim in substantiis. Videturque id sufficere intentioni Aristotelis, qui inde deducit Platonem non recte posuisse ideas rerum corruptibilium separatas et incorruptibiles, quia non potest individuum esse corruptibile et species incorruptibilis, cum species et individuum non differant specie. Huic vero interpretationi obstant ultima verba Aristotelis in illo capite, ubi sic concludit: *quae vero genere diversa sunt, plus distant quam quae specie*. Ubi aperte declarat illa duo esse diversa. Quocirca omnes interpretes advertunt

³ Fons., V Metaph., c 8, q. 5.

Aristotelem in illa ratione a nobis inducta non inferre corruptibile et incorruptibile differre genere ex eo solum quod contraria differant specie, sed ex eo quod corruptibile et incorruptibile differunt secundum potentiam et impotentiam, seu secundum potentiam subiectam vel non subiectam privationi.

39. Unde sensus illius rationis est, cum contraria soleant differre specie, nihilominus corruptibile et incorruptibile, etiamsi sint contraria, non tantum specie, sed etiam genere differre, quia non solum differunt ex parte actus, sed etiam ex parte potentiae, quod est differre in genere subiecto. Quod deinde declarat Aristoteles, nam contraria quae sola specie seu forma differunt, contingit esse in eodem, vel simul respectu speciei, ut homo est albus et niger, vel successive respectu individui; at vero corruptibile et incorruptibile ita sunt contraria, ut neque simul eidem speciei, neque successive eidem individuo seu subiecto convenire possint; nam haec praedicata non sunt ex eis quae accidentaliter seu contingenter, sed ex eis quae substantialiter et necessario conveniunt. Atque ita fit ut corruptibile et incorruptibile non tantum forma, sed absolute in tota substantia, atque adeo in materia differant, quod est esse physico genere diversa. Loquitur ergo Aristoteles de genere physico, non de praedicabili seu logico.

40. Ad alteram probationem illius sententiae respondent aliqui non esse inconveniens dari unum genus logicum commune substantiis materialibus et immaterialibus, quamvis non detur una natura communis. Et hoc modo interpretantur sententiam asserentem dari unum genus logicum, non physicum. Ita habetur nomine D. Thom., in opusc. 42, c. 6 et 7, quod non existimo esse illius. Nec satis intelligo quo sensu possit esse verum dari commune genus logicum absque convenientia reali in una natura, prout in illis capitulis dicitur. Nam omnis intentio generis et abstractio univoca nostri conceptus fundatur in reali convenientia specierum sub genere contentarum, et ideo unitas universalis quae concipitur in genere supponit unitatem formalem ipsius naturae genericae. Item, si substantia est genus, ergo conceptus substantiae univocus est; ergo per illum non repraesentatur immediate substantia corporea ut sic, nec spiritualis ut talis est; alias neque esset univocus, neque communis illis; ergo repraesentatur ratio substantiae ut sic et ut aequae participabilis ab inferioribus. Sed nihil est illa ratio communis substantiae, nisi natura quaedam realis habens ex se formalem unitatem et ex intellectu praecisionem et universalitatem; ergo aequae datur in hoc genere una natura communis sicut in aliis; solumque intervenit differentia maioris [vel minoris]⁴ universalitatis. Posset autem illa sententia in bono sensu exponi de natura reali non integra, sed partiali et potenciali et physice una; sic enim omnia generabilia dicuntur convenire in genere non tantum logico, sed etiam in eadem physica natura, saltem ratione materiae, quae genus physicum seu genus subiectum appellatur. Atque hoc modo verum est non oportere ut quae in uno genere logico seu metaphysico conveniunt, conveniant in una natura, cum possint esse physice diversa genere. Vereor tamen non fuisse hunc sensum auctoris illius opusculi; est tamen sine dubio aliorum auctorum, ut patet ex D. Thoma et Alensi, aliis locis citatis; et Soncin., XII Metaph., q. 47; Herv., In II, dist. 3, q. 3, et aliis scholasticis ibi; et Henric., Quodl. VII, q. 8.

41. Neque est inconveniens per abstractionem mentis dari naturam substantiae, quae nec corporea sit nec incorporea, nec corruptibilis nec incorruptibilis, quia, licet in re nunquam possit separari natura per se existens ab utraque differentia, potest tamen separari a singulis et cum singulis coniungi, et ideo potest mente ab utraque praescindi aut confuse concipi ut potentia utramque includens et actu neutram. Atque idem est de his duabus differentiis, scilicet, esse substantiam simplicem, vel compositam ex materia et forma; neutra enim ex his differentiis est de ratione substantiae ut sic, et ab utraque potest mente abstrahi, quia, licet videantur involvere immediatam contradictionem, tamen ut dicunt vel innuunt perfectionem positivam, possunt convenire in aliqua perfectione quae ab illis oppositis modis abstrahit, quae est esse per se. Unde substantia corporea, quatenus praecise substantia est, licet in re non componatur nisi ex materia et forma, tamen neque hoc habet ex ratione substantiae ut sic, neque sub ea ratione proprie componitur ex materia et forma ut tales sunt,

⁴ [vel minoris], 1960; *alit. om.* "Falta en algunas ediciones". Cf. BHE, 1960, v. V, p. 561.

sed ut sunt actus et potentia substantialis, ut in sequenti disputatione, tractando de ipsa substantia materiali proprius explicabimus.

An intelligentiae differant essentialiter, et in quo genere convenient

42. *Opinio negans.*— Ex his ergo satis probata relinquitur secunda pars conclusionis de compositione metaphysica intelligentiarum. Quaeri vero in hoc ulterius potest quanta sit haec compositio, an, scilicet, sit ex uno tantum genere et differentia, an ex pluribus. Quod dubium imprimis pendet ex alio, nempe an intelligentiae creatae differant inter se essentiali differentia, an tantum numerica. Hoc autem ultimum dubium attingens Augustinus, in Enchir., c. 58, et lib. contr. Priscillian. ad Oros., c. 11, clare fatetur se illius resolutionem nescire; et eodem modo loquitur Bern., lib. II de Consid. ad Eugen.; et Damascenus etiam, lib. II de Fide, c. 3. Qui tamen in lib. de Placit. primae instit., c. 1 et 7, inclinatur in sententiam affirmantem inter angelos esse personalem, non essentialem differentiam. Quod etiam docuit Athan., q. 3 et 4 ad Antioch., ex quorum Patrum testimoniis constat ex principiis revelatis certum non esse intervenire in angelis specificam differentiam. Quod si ex revelatis non ostenditur, certe naturali ratione demonstrari non potest, nisi quis fortasse existimet esse impossibile dari in intelligentiis individuorum multiplicationem sub eadem specie; quod verum non est, nec fortasse probabile, ut supra tactum est inter disputandum de principio individuationis. Unde non defuerunt scholastici, quibus haec sententia de unitate specifica omnium intelligentiarum placuerit, ut Albert., in Sum., II p., tract. II, q. 8; Bonavent., In II, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1. Ex qua plane sequitur in singulis angelis solum esse compositionem ex uno genere et una differentia essentiali, adiuncta in singulis individuali.

43. *Affirmans opinio probabilior.*— At vero opposita sententia est simpliciter probabilior, nimirum, esse inter angelos differentiam specificam et essentialem, quam communiter docent theologi, In II, dist. 8; et D. Thom., I, q. 50, a. 4; et sumitur ex Dionys., toto lib. de Caelest. Hierar.; praesertim c. 6; et Isidor., lib. I de Summ. bon., c. 21, et lib. VII Etymol., c. 5. Philosophi etiam magis inclinant in hanc sententiam; Aristoteles enim in XII Metaph., ut minimum ponit eam coordinationem intelligentiis quae est inter caelos, quam probabilius est esse specificam et essentialem. Ratio autem naturalis afferri potest, quia non repugnat dari in intelligentiis huiusmodi essentialem diversitatem. Nam, licet omnes convenient in gradu intellectuali, cum tamen illum non habeant in summa perfectione, possunt illum participare secundum varios et diversos modos essentielles, sicut omnia bruta participant gradum sentiendi, et intra illum habent diversitatem essentialem. Nec potest fingi ulla ratio ob quam ista multiplicatio specierum intra gradum intellectualem repugnet; praesertim cum in intelligentiis possint facile intelligi varii operandi seu intelligendi modi, qui essentialem diversitatem requirant, ut latius theologi tractant. Denique supra diximus ad omnipotentiam Dei pertinere, ultra quamlibet speciem substantiae, posse producere aliam perfectiorem; certum est autem substantiam intellectualem esse perfectiorem quacumque materiali; si ergo in illo gradu tantum posset dari una species ultima, illa esset suprema omnium quas Deus posset producere, quod repugnat omnipotentiae Dei. Potuit ergo Deus in illo intellectuali gradu plures species essentialiter diversas creare. Ergo longe verisimilius et perfectioni universi magis consentaneum est, esse in eo gradu plures intelligentiarum species essentialiter diversas; nam haec varietas maxime spectat ad perfectionem et decorem universi. Multiplicatio enim individuorum solet esse quasi per accidens; specierum autem varietas multo magis est per se, propter earum perfectionem. Et hac ratione in rebus corporalibus, quo est gradus perfectior, eo plures rerum species in illo multiplicantur; plures enim sunt species vegetabilium quam inanimatorum corporum, et plures differentiae ac species animalium quam plantarum; sunt enim animalia terrestria, aquatilia et volatilia, et in unoquoque horum ordinum sunt innumerae species. Gradus autem rationalis, quia ita est superior caeteris ut attingat infimum supremi, non fuit multiplicatus, nec fortasse multiplicari potuit intra latitudinem specierum materialium, et ideo intellectualis gradus in sua puritate existens debuit per innumeras species multiplicari seu dividi. Quem discursum attigit et optime declaravit D. Thomas, q. de Spiritual. creatur., a. 8 et 10.

44. Hoc vero tamquam veriori supposito, necessario concluditur ut minimum esse in angelis unum genus subalternum inter supremum et species infimas, atque adeo singulas species intelligentiarum constare saltem duplici genere et duplici differentia, seu (quod idem est) constare genere supremo et una differentia subalterna et alia infima. Patet, quia substantia est supremum genus commune omnibus intelligentiis. Deinde omnes conveniunt in ratione spiritus, quod est proximum genus corpori condistinctum. Vel (quod idem fere est) conveniunt omnes in ratione substantiae intellectualis; neque enim fingi potest ratio ob quam haec differentia abstrahibilis non sit ab omnibus intelligentiis, quae univoca sit et essentialis omnibus illis. Est autem illa differentia subalterna et ulterius determinabilis per varios modos et differentias participandi intellectualem gradum. An vero illud genus proximum sit omnibus intelligentiis, vel dari possint alia intermedia genera, incertum est. Et D. Thomas quidem, opusc. 42 (si tamen est eius), c. 5, sentit esse genus proximum, et omnes intelligentias ita differre specie ut solum in unico genere proximo omnes conveniant; idemque sentit Albert., in Summ. de Quatuor coaequaevis, I p., q. 5, a. 22; et inclinatur Durandus, In II, dist. 3, q. 1. Contrarium vero tenet Walricus, lib. IV suae Summae; et significat Henricus, Quodl. VII, q. 8. Et sumi potest ex Alens., II p., q. 20, membr. 6, a. 2. Sed utrumque incertum est, nec existimo ratione naturali posse alterutrum sufficienter probari. Quid vero sit consentaneum principiis theologicis, supposita distinctione hierarchiarum et ordinum quam sancti Patres tradunt, a theologis disputandum est. Rursus, an in singulis speciebus intelligentiarum dentur vel dari possint plura individua, et consequenter sit etiam in intelligentiis compositio metaphysica ex gradu specifico et differentia individuali, satis disputatum est supra⁵, dum de principio individuationis ageremus; et ex principiis ibi positis constas hanc etiam metaphysicam compositionem in intelligentiis reperiri.

45. *Intelligentiae creatae non sunt puri actus.*— *Quales putarint philosophi intelligentias.*— Ex his ergo satis probata est assertio quantum ad substantialem compositionem. Quod vero spectat ad accidentalem, constabit latius ex iis quae dicemus de intellectu, voluntate et limitatione intelligentiarum quoad defectum immensitatis; haec enim tria accidentium genera maxime possunt in illis substantiis reperiri. Atque ita fit (quod in ultima parte assertionis concludebamus), in his intelligentiis plurimum esse potentialitatis, ideoque non esse puros actus. Est enim imprimis in eis potentialitas obiectiva seu extrinseca, quatenus ex se non habent actu esse, sed solum non repugnantiam ut sint, et ideo solum sunt possibles esse per potentiam extrinsecam et per eandem possunt non esse. Et haec est maxima potentialitas, ad quam consequitur ut sint compositae secundum rationem ex essentia et esse, ut in superioribus declaratum est. Et hinc etiam sequitur quod sint compositae ex genere et differentia, in quo includitur quaedam (ut ita dicam) potentialitas metaphysica, quatenus genus ad differentiam ut potentia ad actum comparatur. Rursus est in intelligentiis potentialitas realis passiva seu receptiva accidentium, nam ubicumque est verum accidens, oportet esse potentiam ad illud; non sunt ergo intelligentiae [creatae]⁶ puri actus. Quid vero in hac re senserint philosophi, non potest una quaestione tractari, quia plures includit. Nam imprimis hoc pendet ex illa, an putarint has intelligentias esse creatas vel carere potius principio efficienti; nam, si hoc posterius existimarunt, necesse est ut crediderint eas esse puros actus, saltem quoad necessitatem essendi, quae excludit omnem potentialitatem obiectivam, seu omnem potentiam essendi et non essendi, etiam per potentiam extrinsecam. Et quia ita senserunt, revera non sunt locuti de intelligentiis creatis, sed de increatis, qui in eo errarunt, quod plures esse existimarunt, contra quos supra disputatum est et ita ibidem est impugnata haec sententia quoad hanc partem et ostensum Aristotelem et graviore philosophos in ea opinione non fuisse; pendet etiam illa quaestio ex mutabilitate vel immutabilitate intelligentiarum, et ex modo intelligendi vel amandi illarum, de quibus in sequenti dicemus.

⁵ Disp. V.

⁶ [creatae], 1960; *alit. om.* "Falta en algunas ediciones, Cf. BHF, Madrid 1960, v. V, p. 565.

Intelligentias creatas non esse immensas

46. *Carpitur Durandus.— Explicatur Damascenus.—* Dico quinto: omnes intelligentiae creatae carent immensitate, quapropter loco definitae sunt et consequenter etiam secundum locum mutabiles. Prior pars est non solum secundum fidem certa, sed etiam ratione naturali evidens. In quo male audit Durandus, In I, dist. 37, 2 p. dist., q. 2, eo quod significaverit quamlibet intelligentiam creatam esse ubique, licet diverso modo id tribuat Deo et angelis. In qua sententia fuit etiam Hervaeus, ibidem, q. 2, a. 2. Nihilominus conclusio, ut dixi, est certa, nam, proprie et simpliciter loquendo, esse immensum proprium est Dei, sicut esse infinitum; nam haec duo se consequuntur, si cum proportione sumantur. Ostensum est autem omnem intelligentiam creatam esse finitam simpliciter; ergo non potest esse immensa simpliciter. Hinc ergo necessario sequitur ut quaelibet intelligentia creata limitatum terminum habeat in eo spatio cui potest esse praesens, et hoc est esse definibilem loco seu spatio. Quae omnia constant ex dictis supra de immensitate Dei. Et iuxta hoc intelligendum est quod Damascenus ait, lib. II de Fide, c. 3, cum angelos circumscriptos vocat, nam perinde fuit ac dicere esse loco definitos, quod declarans subdit: *Nec enim in terra versantur, cum in caelo sunt; neque cum a Deo ad terram mittuntur, in caelo remanent.*

47. *Quam loci determinationem sibi vendicent intelligentiae.—* Est autem advertendum dupliciter intelligi posse angelum esse limitatum ad certum locum seu spatium. Primo, formaliter seu in communi; secundo, etiam materialiter seu in particulari. Intelligentia enim aliqua potest natura sua ita esse limitata, ut adesse possit spatio huius aulae, verbi gratia, et non maiori; non tamen determinatur natura sua ut sit praesens tanto spatio in aere vel in caelo, aut alio corpore, sed ubi vel quando voluerit, et hanc limitationem voco formalem et in communi. Esset autem materialis in particulari, si natura sua determinaretur ut illam praesentiam semper haberet in tali corpore vel spatio, ut si quis crederet intelligentiam moventem orbem lunae natura sua determinari ut sit quasi affixa et intime praesens illi orbi, vel alicui parti eius. Cum ergo dicuntur intelligentiae esse definitae natura sua ad limitatum locum, priori et non posteriori modo intelligendum est. Quia intelligentiae, cum sint formae abstractae, nullo modo sunt alligatae corporibus natura sua; ergo natura sua non determinant sibi ullum certum corpus cui necessario sint praesentes; ergo nec etiam determinant in particulari aliquod spatium cui necessario exhibere debeant praesentiam suam. Et confirmatur, nam corpus, licet non possit esse simul praesens nisi loco finito et sibi aequali, tamen absolute non determinatur ut semper sit in eodem numero loco; ergo maiori ratione angelus, qui liber est et perfectior, non est coarctandus ad unum numero definitum locum. Immo, quamvis corpora postulent sibi certa loca naturalia, res spirituales ex sola naturali propensione nullum certum locum sibi determinant, licet ex quadam congruitate et decentia expediat eas esse in superiori et nobiliori loco, si naturae dignitas spectetur et nihil aliud obstat. Ratio autem est, quia res spirituales neque indigent loco naturali ut in eo conserventur, neque etiam habent situm aut coordinationem in loco ut ea ratione certum ordinem appetant; id enim est proprium corporum. Sunt ergo intelligentiae loco definibiles, ita tamen ut nulla naturali necessitate cogantur adesse semper eidem corpori seu spatio.

48. *Angeli sunt loco mobiles.— Augustinus exponitur.—* Atque hinc fit ut sint etiam loco mutabiles; duplici enim de causa potest aliqua res esse immutabilis loco. Primo, propter immensitatem, quia, cum res immensa omnia occupet et ubique adsit, non habet quo moveatur, et haec radix immutabilitatis soli Deo convenit, ut ostensum est. Secundo, si ita sit affixa alicui loco ut nec illum deserere, neque alteri adesse possit, et hoc etiam non convenit intelligentiis creatis, ut ostensum est. Ergo nullo modo sunt immutabiles loco. Et confirmatur, nam, supposita limitatione et carentia immensitatis, ad perfectionem substantiae spectat posse se movere, ut in viventibus perfectioribus constat; sed omnes intelligentiae creatae habent priorem imperfectionem; ergo (illa supposita) ad earum perfectionem spectat ut possint se movere et diversis locis applicare. Denique huic veritati concordat Scriptura sacra, quae tribuit angelis motum, ut latius tractant theologi, I p., q. 52 et 53, et In I, dist. 37. Quod vero Augustinus, VIII Genes. ad litteram, c. 20, ait Deum movere creaturam

corporalem per tempus et locum, creaturam autem spiritualem tantum per tempus et non per locum, intelligendum est de motu physico, qui habet extensionem et divisionem ex parte mobilis. Sed de loco angeli et consequenter de motu eius fortasse dicemus plura inferius, pertractando praedicamentum ubi, in disputatione LI.

49. Contrarium huius assertionis docuisse Aristotelem et alios philosophos, saltem quoad immutabilitatem intelligentiarum, tenent Soncinas, XII Metaph., q. 6; Iavell., q. 4, et alii. Et sane Aristoteles id significare videtur, XII Metaph., text. 43, ubi concludit tot esse substantias natura sua sempiternas et immobiles, quot sunt orbis caelestes mobiles. Et potest hoc confirmari saltem de intelligentiis moventibus orbis caelestes; nam, si illae essent loco mobiles, etiam possent a suis orbibus discedere; id autem repugnat; alioqui etiam possent a motione caelorum cessare, cum non possint illos movere, si ab eis loco distent; ergo probabile est saltem de illis intelligentiis sensisse Philosophum esse natura sua quasi affixas caelis et inseparabiles ab illis, non propter unionem seu informationem substantialem, sed propter accidentalem naturalis motoris ad mobile. Et ideo Aristoteles videtur posuisse illas immobiles localiter, tam per se, ne a suis mobilibus separarentur et a movendo cessarent, aut motum difformem et varium efficerent, quam etiam per accidens proprie et secundum se, quia non sunt formae illorum corporum, ut sumitur VIII Phys., text. 52. De aliis vero substantiis separatis, quae non movent caelos, ubicumque Aristoteles aliquam mentionem facit, satis significat eas esse mutabiles, et inter nos versari, ut ex locis superioribus sectionibus adductis constare potest.

50. Nos autem dicimus etiam intelligentias motrices orbium, quamvis physico et corporali motu dici possint immobiles, quia non sunt capaces illius motus qui extensionem habet ex parte mobilis per comparisonem partis mobilis ad partem spatii, nihilominus tamen secundum suum proprium et spiritualem praesentiae modum non esse penitus immobiles, neque esse ex natura sua affixas suis orbibus, sed speciali ordinatione primae causae illis semper assistere, quantum necessarium est ad continuandum uniformem motum. Et ideo in sensu (ut aiunt) composito nunquam possunt deserere locum sibi necessarium ad illam actionem, quia Dei voluntati resistere non possunt, praesertim quia illae intelligentiae sunt ex numero angelorum beatorum, qui iussa Dei praeterire non possunt. Quanta vero sit illa assistentia et an sit semper intra idem spatium, vel possit variari saltem secundum diversos situs partiales eiusdem orbis, nihil ad praesentem quaestionem refert, sed in materia de Caelo disputandum est, et nonnihil supra tetigimus tractando de propinquitate necessaria inter causam efficientem et suum effectum, disp. VIII.

Intelligentias non esse aeternas

51. Dico sexto: intelligentiae creatae non sunt nec esse possunt vere ac proprie aeternae, tametsi incorruptibiles sint, et ea ratione entia necessaria et ab intrinseco immutabilia quoad esse existentiae dici possint. Non disputamus modo an intelligentiae fuerint ab aeterno creatae vel creari potuerint; certa enim fide credimus non fuisse creatas ab aeterno, et iuxta rationem naturalem hoc etiam existimamus esse magis consentaneum naturis earum, quamvis absolute non implicet contradictionem eas creari ex aeternitate; sed de hoc alias, nihil enim spectat ad naturam intelligentiarum declarandam, neque aliquid speciale habet in intelligentiis magis quam in aliis rebus permanentibus, de quibus proprie disputatur in VIII Phys., et supra nonnihil tetigimus, disp. XX. Sensus ergo assertionis est intelligentias non esse proprie aeternas, hoc est, durationem earum non esse aeternitatem; quod verum esset etiamsi ex aeternitate creatae essent. Est enim aeternitas duratio ab intrinseco necessaria et prorsus immutabilis, tam intrinsecus quam extrinsecus; at vero intelligentiae creatae non sunt capaces huiusmodi durationis, quia, licet sint aliquo modo substantialiter immutabiles, non tamen omnino. Maior constat ex dictis supra de aeternitate Dei et ex communi conceptu aeternitatis et propria significatione illius vocis; nam, licet interdum vulgari modo attribui soleat cuicumque rei quae vel non est habitura finem, vel supponitur non habuisse durationis initium, tamen proprie significat perfectissimam durationem habentem praedictas condiciones; in qua significatione a nobis sumitur, et latius tractabitur infra, disp. L.

Intelligentias esse incorruptibiles

52. Ut minor propositio demonstretur, declaranda prius est postrema pars assertionis. Nam quod intelligentiae incorruptibiles sint natura sua, certum est naturali ratione magisque consentaneum est principiis fidei, ut recte docuit D. Thomas, I, q. 50, a. 5, et cum eo caeteri theologi. Et ex principiis Aristotelis probatur primo, quia si caeli sunt incorruptibiles, multo magis intelligentiae quae illos movent; nam motor esse debet proportionatus mobili. Secundo, quia nihil est corruptibile nisi quod habet materiam, vel quod a materia pendet; intelligentiae autem omnino sunt abstractae et independentes a materia. Tertio, quia anima rationalis est natura sua incorruptibilis; ergo multo magis intelligentiae. Antecedens suppono ut certum, non solum ex fide, sed etiam ex ratione naturali, et (ut probabilius creditur) ex doctrina Aristotelis. Consequentia vero probatur quia omnis ratio incorruptibilitatis quae in anima rationali reperiri potest, perfectiori modo reperitur in angelis, nimirum esse res simplices, subsistentes et a materia abstractas, a qua magis absolutae sunt intelligentiae quam anima humana, quia non solum non pendent ab illa, sed etiam non dicunt essentialem aut transcendentalem ordinem ad illam. Tandem, ex dictis de simplicitate angelorum sequitur eorum naturalis incorruptibilitas. Quia corruptio non accidit nisi per separationem actus a potentia, seu formae a materia; in re autem simplici non potest esse haec divisio et separatio, et ideo nulla res simplex est proprie corruptibilis, tamquam id quod corrumpitur. Interdum vero contingit rem simplicem esse (ut ita dicam) concorruptibilem ad corruptionem et dissolutionem eius compositi quod componebat, quia nimirum extra illud naturaliter conservari non potest. At vero intelligentiae non solum compositae non sunt, verum etiam neque aliquam substantiam componunt, per cuius dissolutionem possint desinere esse; sunt ergo natura sua incorruptibiles. Atque ita de intelligentiis senserunt non solum Aristoteles, XII Metaph., text. 44, et IV de Caelo, textu 36; et alii philosophi, quos refert Eugub., lib. VIII Peren. philosoph.; verum etiam antiqui Patres Ecclesiae, ut constat ex Dionys., c. 4 et 6 de Divin. nomin.; et Sophron., in epistol. quae habetur in VI Syn., act. 11; et Nazianz., orat. II de Theolog.; Augustin., de Eccles. dogm., c. 12; Gregor., V Moral., c. 25; Damascen., lib. de Decret. et placit., c. 7; Theodor., in lib. Div. decret., c. de Angelis; Eusebio, lib. III de Praep., c. 3.

Sintne intelligentiae entia necessaria

53. Ex hoc autem quod intelligentiae sint incorruptibiles, ita D. Thomas de eis loquitur, ut ipsas etiam vocet entia necessaria et ab intrinseco immutabilia quoad substantiale esse, ut videre licet I, q. 9, et II cont. Gent., c. 30 et 55, et q. 5 de Potent., a. 3, praeferens in hoc sententiam Commentatoris, I de Caelo, com. 136, et XI Metaph., text. 41, et lib. de Substant. orbis, sententiae Avicennae, qui oppositum docuerat, lib. IV suae Metaph., c. 4 et 6. Et ratio est quia illud dicitur necessarium et immutabile quod non habet intrinsecam potentiam ad non esse seu ut transmutetur ab illo esse quod habet; sed intelligentiae, cum sint incorruptibiles natura sua, non habent potentiam intrinsecam ad non esse; ergo. Declaratur minor quia nulla est potentia intrinseca ad non esse nisi sit potentia ad aliud esse, quia nulla res inclinatur per se ad non esse, sed tantum per accidens et secundario, in quantum inclinatur ad aliud esse impossibile alteri esse; et ideo nulla est potentia intrinseca ad non esse substantiale nisi materia prima, et propter eandem causam sola materia prima est principium intrinsecum substantialis mutabilitatis; cum ergo intelligentiae careant materia, non possunt habere intrinsecam potentiam ad non esse; sunt ergo ab intrinseco entia necessaria et substantialiter immutabilia.

54. Et in idem etiam tendit ratio quam D. Thomas habet, I, q. 50, a. 1, scilicet, quod angeli sunt tantum formae quibus per se primo convenit esse, et ideo non habent principium intrinsecum ratione cuius esse ab eis separetur; ergo sunt ab intrinseco entia immutabilia in esse, atque adeo necessaria. Antecedens declaratur, quia esse completum et consummatum nulli rei convenit nisi per formam; formae autem non convenit per aliud intrinsecum principium, sed per seipsam, vel ut quo, si sit forma inexistens, vel ut quod, si sit subsistens,

et hoc modo dicitur esse per se convenire formae. Illud enim per se tantumdem valet quod non per aliud; excludit autem aliud principium intrinsecum, non vero extrinsecum. Hinc ergo fit ut res constituta per formam, ratione ipsius formae non inclinetur ad aliud esse, nec sit capax eius, sed tantum illius quod provenit ab ipsa forma, et ideo res ratione formae non potest habere potentiam intrinsecam ad non esse, sed solum ratione illius subiecti quod recipit formam. Ergo substantia illa in qua non est tale subiectum, sed est tantum forma subsistens, non potest habere potentiam intrinsecam ad aliud esse, et consequenter neque ad non esse; erit ergo ens necessarium et ab intrinseco immutabile in esse.

55. Non desunt autem quibus hic modus loquendi non placet, quia angeli absolute possunt desinere esse per Dei voluntatem; ergo non possunt dici entia necessaria; nam quod potest non esse, necessarium non est. Quo sensu interdum dicere solent sancti angelos non esse immortales per naturam, sed per gratiam, id est per Dei voluntatem, ut patet ex Sophron. supra; Iustino, q. 13 et 14; Damascen. Orthodox., lib. II, c. 3; Isid., lib. I de Summ. bon., c. 12; Cyril., VIII Thesaur., c. 2. Respondetur hoc argumentum probare priorem partem conclusionis et non repugnare posteriori. Probat enim intelligentias non esse entia necessaria necessitate absoluta (quam logicam necessitatem appellant), non vero non esse necessaria necessitate physica et naturali. Et idem est quod D. Thomas ait, intelligentias esse mutabiles quoad esse per potentiam extrinsecam, non vero per intrinsecam. Quo sensu dixit optime Method., apud Epiph., haeres. 64, *soli creatori solvere etiam immortalia possibile esse*. Sic etiam Damasc., lib. II, c. 3, illa duo coniunxit, angelicas substantias consecutas esse immortalitatem et natura et divinitus. Possumus etiam dicere esse entia necessaria negative, non positive, quia, nimirum, ex se non habent unde amittant esse, quamvis nec ita ex se habeant esse ut non indigeant actione alterius qui illud influat et conservet, per cuius actionis suspensionem possent illud amittere, quod tantum est per extrinsecam potentiam.

56. *Angelorum duratio cur non aeternitas.*— Hinc ergo constat cur angelorum duratio non possit esse vere aeternitas; nam haec requirit omnimodam necessitatem essendi, non solum negativam, sed etiam positivam, et immutabilitatem, non tantum per intrinsecam potentiam, sed etiam per extrinsecam, quae soli Deo convenire potest. In quo sensu recte intelligi potest illud I Timoth., 6: *Qui solus habet immortalitatem*, ut Patres exponunt. Dices discursum hunc solum procedere de aeternitate per essentiam, de qua satis clarum est non posse intelligentiis creatis convenire, quia includit durationem omnino independentem. At vero praeter aeternitatem per essentiam dari posse aeternitatem participatam, de cuius ratione non sit tanta independentia, neque intrinseca necessitas. Quomodo aiunt theologi visionem beatificam creatam mensurari aeternitate participata. Respondetur verum esse rationem factam directe procedere solum de aeternitate per essentiam, de qua sola intelligitur conclusio posita, quia illa sola est vere ac simpliciter aeternitas. An vero propria duratio intelligentiarum, cum sit creata et ex se necessaria, licet dependens ab alio, dicenda sit aeternitas participata, vel tantum aevum, fortasse solum est quaestio de modo loquendi, de qua re dicemus inferius, tractando de rerum durationibus, disp. L. Nunc iuxta communem usum vocis et iuxta receptam descriptionem aeternitatis, qua dicitur esse interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, dicimus intelligentias proprie non frui aeternitate ex natura sua sed aevo, nam aeternitas requirit omnimodam immutabilitatem, tam substantialem quam accidentalem, quam intelligentiae creatae non habent, ut ostensum est.

Intelligentias comprehensibiles esse

57. Ultimo dicendum est non esse intelligentias creatas natura sua invisibiles aut incomprehensibiles, sed naturaliter videri ac comprehendi posse, non solum a creatore, sed etiam ab aliis creaturis. Haec assertio sequitur ex superioribus, nam ex eo quod angelus infinitus in perfectione non est, sequitur non esse incomprehensibilem aut invisibilem, quia, ut supra vidimus, haec duo conveniunt Deo ex eo quod infinitus est et simplicissimus ac purus actus, ita ut illa sit adaequata ratio illorum attributorum, et ideo ex negatione unius recte infertur negatio alterius. Atque ad eundem modum inferri potest de quocumque alio attributo quod Deo conveniat ratione suae infinitatis. Cum autem dicimus angelum non esse natura sua invisibilem, loquimur de visione intellectuali, non corporea; nam respectu huius

invisibilis est, eo quod extra et supra obiectum corporalis oculi constituatur. Cum etiam dicimus intelligentiam creatam comprehendi posse non solum a creatore, sed etiam a creatura, indefinite ac proportione servata, non absolute et in universum intelligendum est. Potest enim intelligentia quaevis vel a seipsa vel a qualibet superiori comprehendi, quia vis intelligendi vel aequalis, vel maior est quam sit eius intelligibilitas. At vero ab inferioribus intelligentiis comprehendi non potest, quia vires earum non adaequant perfectionem talis obiecti. Quae omnia, servata proportione, facile constant ex superius dictis de incomprehensibilitate Dei.

58. *Exponitur Damascenus.*— Quod si quis obiiciat verba Damasc., lib. II de Fide, c. 3, ubi de natura angelica sic ait: *Cuius formae substantiam ac definitionem solus Deus perspectam ac exploratam habet*, respondendum est illa verba vel esse per exaggerationem dicta, vel subintelligendum esse solum creatorem habere ex se et natura sua illam cognitionem non communicatam ab alio. Vel certe dici potest illam particulam solum non excludere ipsos angelos, sed alias naturas extraneas, praesertim humanam. Aut certe solus Deus dicitur comprehendere illam naturam perfecte, tam quoad naturalia quam quoad libera, vel etiam quoad supernaturalia; nos autem de sola angelicae naturae comprehensione quoad naturalia locuti sumus.

SECTIO IV

QUID POSSIT RATIONE NATURALI DE INTELLECTU ET SCIENTIA INTELLIGENTIARUM COGNOSCI

1. Postquam dictum est de substantia intelligentiarum, superest ut de earum virtutibus, seu facultatibus, aut proprietatibus et operationibus dicamus, quae in tria capita distingui possunt, scilicet, intellectum, voluntatem et externam actionem seu operationem. Quod ergo ad primum attinet, supra demonstratum est esse intelligentias naturae intellectualis; unde fit esse in eis et actum et virtutem intelligendi. Quae autem sit haec virtus in eis et quid sit intellectio et qualiter fiat aut habeatur, adeo incertum nobis est sistendo in solo naturali lumine, ut vix aliquid affirmare possimus, nisi hoc solum, quod [intelligentiae]⁷ [4] intelligunt quidquid nos intelligimus perfectiori modo quam nos, et consequenter plura etiam quam nos. Haec enim facile probantur ex eo quod sunt perfectionis excellentioris in gradu intellectuali, et reipsa separatae a corporibus, quae efficacitatem in intelligendo impedire solent. Quantum autem sit ille excessus et quem gradum perfectionis attingat, ignotum nobis est, quia neque illas intelligentias in seipsis intuemur, neque est aliquis effectus ex quo gradum illum perfectionis metiri possimus.

Quid de praesenti quaestione philosophi senserint

2. Hinc facile erratum est a philosophis qui aliquid de hac quaestione definire voluerunt. Nam Aristoteles et Commentator sensisse videntur omnes intelligentias esse quodammodo actus puros in intelligendo, et praesertim hoc sentiunt de qualibet intelligentia intelligente seipsam, nam indicant unamquamque intelligere seipsam per suam substantiam, non solum tamquam per obiectum, speciem et principium, sed etiam tamquam per actum et intellectionem ipsam. Quod potest sumi ex Aristotele, XII Metaph., text. 51, ubi, licet in particulari videatur loqui de prima et increata intelligentia, tamen, si rationes eius expendantur, aut erunt invalidae, aut aequae concludent de omnibus intelligentiis; ut est illa, quod si intellectio non esset substantia eius, laboriosa esset ei continuatio intelligendi. Id autem expressius ibi docet Commentator, dicens in abstractis a materia idem esse intellectum, id est, rem intellectam et intellectum, id est, vim intelligendi et intellectionem, id est, actionem intelligendi. Idem sentit in comment. 30 et 39. De intellectione autem qua una intelligentia intelligit alias a se, Aristoteles nihil in particulari dicit de intelligentiis creatis; unde significare videtur quod, sicut intelligentia prima intelligendo se intelligit aliud, ita etiam quaelibet intelligentia. Quod si hoc verum est, plane sequitur quod, sicut intellectio

⁷ [intelligentiae], 1960; *alit. om.* "Falta en algunas ediciones." Cf. BHF, 1960, v. V, p. 576.

qua intelligentia quaelibet intelligit se est substantia eius, ita etiam intellectio qua intelligit alia a se, praesertim alias intelligentias. Praeterea Aristoteles, XII Metaph., text. 20 et 30 significat omnes substantias immateriales esse puros actus quoad carentiam potentiae receptivae et quoad compositionem ex illa et actu; ergo in universum sequitur intellectionem non esse actum accidentalem intelligentiae, sed ipsammet substantiam simplicem eius.

3. De Commentatore autem quidam ei imponunt quod senserit unam intelligentiam intelligere aliam per substantiam intelligentiae intellectae, ita ut in universum substantia intellecta, etiamsi sit aliena, sit intellectio alterius substantiae intelligentis ipsam. Sed hoc non solum in se est plane falsum, sed etiam falso imponitur Commentatori, ut bene probat Sonc., XII Metaph., q. 33. Et primum patet, quia impossibile est unam substantiam completam subsistentem ac separatam esse formalem perfectionem alterius et maxime perfectionem vitalem, quae, si sit distincta a vivente, debet intrinsece ab illo oriri; propter quod de ratione actus vitalis est quod sit immanens et de ratione actionis immanentis est quod maneat in agente; sed intellectio est formalis perfectio intelligentis et perfectio vitalis ac immanens; ergo. Adde absurdum esse dicere tot substantias immateriales informare aliam ex eo quod intelliguntur ab illa, aut intrinsece aut realiter uniri illi per seipsas. Neque Averroes unquam hoc monstrum confinxit, ut aperte constat ex XII Metaph., a comm. 30 usque ad 39. Potius ergo videtur Commentator intellexisse in universum intellectionem qua una intelligentia alias intelligit esse ipsam substantiam intelligentis, ut patet ex citatis locis et textu 51. Unde, si interdum significat intelligentiam per suam substantiam esse rem intellectam, vel loquitur respectu intellectionis sui, vel loquitur in esse intelligibili. Nam, sicut in III de Anima dicit, intellectum dum intelligit fieri rem intellectam, non realiter illam in se recipiendo, sed intentionaliter media specie vel actu, ita in proposito dicit unam intelligentiam esse actu alias quas intelligit, non realiter per ipsas sibi realiter unitas, sed in esse intelligibili ratione suae substantiae, quae est sua intellectio. Atque hinc ulterius videntur sensisse philosophi omnes substantias separatas esse prorsus immutabiles in actu intelligendi, ut potest sumi ex XII Metaph., textu 7; et latius probat Soncin., XII Metaph., q. 6; Iavell., q. 4; Herv., In II, dist. 14, q. 1, a. 13. Tamen revera Aristoteles id nunquam expresse docuit (quod ego viderim), sed solum hoc insinuat, quatenus de omnibus eodem fere modo loquitur in XII Metaph. nihil fere distinguens inter primam et caeteras.

De obiecto intellectus angelici

4. Omissis autem philosophorum sententiis, ut de re pauca dicamus, quatenus hic locus patitur, distinguenda sunt haec tria, obiectum quod intelligitur, actus intelligendi et principia talis actus, et de singulis breviter dicendum est. Et primo constat quamlibet intelligentiam posse intelligere seipsam et suum principium seu causam et reliquas omnes intelligentias, et a fortiori omnes alias res naturales universi. Hoc totum, ut existimo, potest sufficienter probari ratione naturali. Primo enim, cum quaelibet intelligentia spiritualis sit, de se est actu intelligibilis et proportionata intellectui, qui est potentia spiritualis; ergo est maxime proportionata et commensurata suo proprio intellectui; ergo maxime poterit seipsam intelligere, immo et intueri ac comprehendere. Deinde, comprehenso effectum, necessario cognoscitur aliquo modo causa eius; ergo, si intelligentia cognoscit se perfecte per seipsam, poterit cognoscere suum auctorem. Etenim, si nos ex effectibus devenimus in cognitionem Dei, evidens nobis est perfectiori modo posse quamlibet intelligentiam creatam ex se Deum cognoscere. Loquimur autem de cognitione aut intellectione absolute, non de comprehensione aut intuitione, immo nec de quidditativa cognitione; iam enim supra probavimus Deum non posse hoc modo naturaliter cognosci a creatura. Alias vero intelligentias creatas non potest dicto modo cognoscere aliqua intelligentia per seipsam, quia non est effectus aliarum; poterit tamen cognoscere intuitive ac quidditative, quia quaelibet intelligentia est finita et eiusdem ordinis ac compositionis cum reliquis. Et ideo quaelibet habet sufficientem virtutem intellectualem ut quamlibet aliam prout in se est intueri possit. Quod si ad hoc habet naturalem virtutem sufficientem, reliqua principia illi deesse non possunt, quia sunt naturaliter debita, eo quod ad actionem connaturalem coordinentur. Loquimur autem de cognitione quidditativa, ut dixi, quae non semper est comprehensiva;

haec enim requirit quamdam adaequationem, quam non potest habere unus angelus respectu omnium aliorum, sed solum respectu aequalium, si illos habet, vel respectu inferiorum, ut supra tetigimus.

5. *Liberos actus alterius unus angelus non cognoscit.*— Et sermo est de cognitione naturae aut proprietatum naturalium, non de actibus liberis; de quibus ex doctrina revelata habemus unum angelum non posse cognoscere suo arbitrio cogitationes alterius, sed dependenter ab illius consensu seu locutione. Quid autem ratione naturali de hoc iudicari posset, non satis constat. Mihi autem satis probabile videtur ratione naturali et praesertim morali hoc ostendi. Quia ad convenientem rationalium et intellectualium rerum societatem et gubernationem non expedit ut unus libere possit alterius cogitationes liberas intueri. Unde etiam merito coniectamus talem esse uniuscuiusque intelligentiae creatae naturam, ut illi non debeantur absolute principia omnia necessaria ad aliarum cogitationes cognoscendas, sed cum aliqua dependentia ab aliarum voluntate. Quae autem sit haec dependentia et quid desit cuilibet intelligentiae quominus haec possit cognoscere suo arbitrio, qualisve sit locutio qua unus angelus alteri has cogitationes manifestat, quamvis inter limites metaphysicae possit inquiri, tamen, quia haec inquisitio separari convenienter non potest ab his quae revelata sunt, ideo merito a theologis usurpatur, nec est in hunc locum transferenda. Quod in pluribus punctis huius materiae observare oportet; non enim pro sua dignitate tractanda sunt, sed pro loci capacitate.

6. *Res inferiores omnes angelus scire potest naturaliter.*— Denique ex dictis a fortiori constat posse intelligentiam creatam cognoscere omnia inferiora intra ordinem naturae contenta, quia ad illa intelligenda et comprehendenda minor virtus necessaria est quam ad intelligendas alias substantias separatas. Item, quia haec omnia comprehenduntur sub obiecto intellectus, quod est ens, et sunt in statu in quo per se aptae sunt ut cognoscantur; unde ab homine intelligi et cognosci possunt; ergo multo magis ab intelligentiis. Praeterea ratione naturali inventum est intelligentias movere caelestes orbis per intellectum et voluntatem; ergo supponitur ut manifestum cognoscere caelestes orbis et loca omnia ad quae seu per quae moventur, et consequenter etiam effectus propter quos moventur, et a paritate rationis reliqua omnia.

7. Hic vero occurrebant statim variae quaestiones, et tres praecipue. Prima est an effectus contingentes etiam cognoscant; secunda, an cognoscant essentias rerum possibilium, quas Deus absolute potest producere, nunquam tamen producet; tertia est de effectibus supernaturalibus, seu mysteriis gratiae. Sed haec ultima quaestio pure est theologica, et ideo nihil de ea dicendum est, sed supponenda pars negativa; quia supernaturalia ut sic excedunt quamlibet capacitatem naturalem. Dico autem ut sic, id est, quatenus supernaturalia sunt, tum quia est sermo de supernaturalibus quoad substantiam, quae propriissime sunt supernaturalia et per se non cadunt sub cognitione naturali; tum etiam quia ea quae sunt supernaturalia quoad modum, licet sub aliqua communi ratione vel sub ratione possibilis attingi possint naturaliter ab angelo, non tamen secundum proprium modum supernaturalem quem habent, ut supra tactum est tractando de omnipotentia primae causae. An vero et quomodo possint haec supernaturaliter cognosci, nullo modo pertinet ad metaphysicum, nec potest ratione naturali cognosci.

8. *An essentias rerum possibilium.*— Secunda etiam quaestio extra limites est metaphysicae; immo nec theologo aliquid certum in ea definire possunt, quia neque in revelatis, neque in evidentibus principiis continentur. Nihil enim repugnasset Deum dare angelis species plurium rerum possibilium, vel fortasse etiam omnium. Verisimilius tamen existimant theologo non dedisse, neque hoc esse debitum angelis, nam satis est creaturae ut cognoscat directe ea quae creata sunt et quae in illis continentur, et consequenter omnia possibilium contenta in his causis creatis, non vero quae in sola Dei potentia continentur.

9. *An effectus contingentes.*— Denique de prima quaestione dicendum est demonstrari posse ratione naturali non posse angelum naturaliter cognoscere certo et

infallibiliter quinam futuri sint ex effectibus contingentibus. Et ratio est quia non potest virtus creata evidenter cognoscere aliquid esse futurum nisi ex causis eius; ex causis autem non potest necessario inferri effectum esse futurum, cum tales causae eo ipso quod contingentes sunt, possint non efficere effectum. Alius autem modus altior cognoscendi futura, nec cognosci potest ratione naturali, nec possibilis est virtuti finitae, praesertim naturali, ut theologi latius tractant. Loquimur autem de contingentibus quatenus contingentia sunt, vel quae respectu omnium causarum simul sumptarum sunt contingentia; huiusmodi autem sunt sola illa quae a causa libera aliquo modo pendent, ut in superioribus tactum est. Unde illi effectus qui non dependent a causa [libera]⁸ quatenus libera est et dicuntur contingentes solum quia ab alia causa impediri possunt, licet ut contingentes seu ex praecisa habitudine ad suam causam proximam non cognoscantur ut infallibiliter futuri, tamen ex contemplatione omnium causarum cognosci possunt, quia respectu totius collectionis causarum non habent contingentiam sed necessitatem, et hoc totum videtur esse evidens ratione naturali. Rursus, licet contingentia aliquo modo libera, quae simpliciter contingentia sunt, nullo modo possint certo iudicio ab angelo naturaliter cognosci, possunt tamen verisimili coniectura ex aliquibus signis; et hoc modo interdum daemones aliqua per divinationem praedicunt, quamvis saepe decipiantur et homines decipiant ac illudant, ut recte declarat Damasc., lib. II de Fide, c. 4; Athanas., q. 27 ad Antioc. Et haec pro huius loci opportunitate et brevitate de primo puncto sufficiant; de quo plura apud D. Thomam et alios theologos, I, q. 56 et 57, et In II, dist. 3 et 6.

De actu cognoscendi intelligentiarum

10. De secundo, id est, de cognitione intelligentiarum, dicendum est non esse substantiam earum, sed aliquod accidens eis superadditum. Quod fere ut certum receptum est ab omnibus theologis⁹; estque sine dubio magis consentaneum principiis fidei et fere demonstrari potest ratione naturali. Quia intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi et non est mutabilis in substantia sua ab intrinseco; ergo actus intelligendi non est substantia eius; est ergo accidens ei superadditum. Consequentia videtur clara, et maior probatur (nam minor iam supra probata est), quia, cum angelus sit finitae virtutis, non est possibile ut simul cognoscat omnia quae sub objecto eius cadunt, quae in puncto primo annumeravimus, praesertim superiora et inferiora, cur non possit unam rem superiorem exacte comprehendere. Quod si fortasse aliquis est angelus, qui de facto possit contemplari simul omnia naturalia actu creata, non tamen omnia quae supra illum in infinitum multiplicari possunt, et ideo necesse est ut habeat mutabilem intellectionem; non ergo semper et ab intrinseco necessario persistit in unius rei contemplatione; ergo transfertur ab unius ad alterius rei considerationem; est ergo mutabilis secundum actum intelligendi. Quo sensu dicit Augustinus, VIII Genes. ad litter., c. 20, creaturam spiritualem moveri per tempora, etiamsi non moveatur per loca, id est, considerando praesentia, deinde praeterita, et postea futura.

11. *Obiectio.*— *Solutio.*— Dices rationem hanc ad summum concludere de illa intellectione secundum quam potest angelus mutari; si quae vero in eo est immutabilis ab intrinseco, de ea nihil probat ratio facta. Unde Durand., In II, dist. 3, q. 5, ad 1, significat eam intellectionem qua angelus se intelligit non differre a substantia eius. Respondetur primo incertum esse an aliqua intellectio angeli, etiam illa qua se cognoscit, sit omnino immutabilis naturaliter ab intrinseco. Deinde, etiamsi demus naturaliter esse immutabilem, nemo tamen prudens negabit supernaturaliter fieri posse ut, licet angelus sit, non tamen actu se intelligat; ergo saltem hoc modo est mutabilis seu separabilis talis intellectio a substantia angeli, et consequenter aliquid est in re distinctum ab ipsa; nam quod non est in re distinctum non potest per ullam potentiam separari. Praeterea, etsi illa ratio immediate non concludat de tali intellectione, mediate tamen concludit hoc modo, nam si aliae intellectiones sunt accidentia angeli, ergo naturalis modus intelligendi eius est per compositionem et informationem accidentalem, et actualis vita eius consistit in intrinseca efficientia et receptione proprii

⁸ [libera], 1960; *alit. om.* "Falta en algunas ediciones." Cf. BHF, v. V, p. 562.

⁹ Vide Scotum, In IV, dist. 1, q. 1, § Secunda propositio.

actus; ergo semper et respectu cuiuscumque obiecti vivit et intelligit hoc modo, quia non potest simul habere duos modos intelligendi adeo diversos sibi connaturales. Et haec ratio maiorem vim accipiet ex sequenti obiectione.

12. *Intellectio angelica an vera res, an tantum modus substantiae.*— Dicit enim aliquis rationem factam ad summum probare intellectionem esse modum ex natura rei distinctum a substantia angeli; non vero esse propriam formam et entitatem realiter distinctam. Respondetur primo concedendo hoc posterius non esse adeo evidens sicut illud prius. Deinde dicimus, admissa et probata distinctione ex natura rei, longe verisimilius esse facileque persuaderi posse esse distinctionem realem et non modalem tantum. Nam intellectio est forma perfecta; unde non est tantum modus, sed vera forma. Item, quia non nascitur ex solo intelligente, sed etiam ex obiecto, vel specie vicem eius tenente, a quo participat intentionalem repraesentationem eiusdem obiecti; haec autem, cum substantiae angelicae per seipsam non conveniant, conveniunt per novam formam accidentalem ab ea et ab obiecto manantem, quae vix potest intelligi ut modus tantum distinctus, et ideo melius constituitur ut vera entitas realiter distincta. Et hoc confirmari potest ex principio fidei, quo credimus esse in angelis sicut in hominibus aliquos intellectus supernaturales et habitus seu principia per se infusa ad illos eliciendos, ut est visio Dei, vel actus fidei. Qui actus et similes sine dubio sunt propriae entitates realiter distinctae a substantia vel intellectu angeli, neque aliter possunt convenienter intelligi. Ergo similiter intelligendum est quamcumque intellectionem elicitam esse realiter distinctam ab angelo; nam ratio intellectionis ut sic sufficiens est ad constituendam propriam entitatem et non est tantum ratio modalis; alias nunquam posset dari intellectio creata quae esset vera res distincta, sed tantum modus, et ideo quandocumque intellectio est distincta ex natura rei a substantia intelligente, distinguitur ut vera res et forma perfecta in suo genere, et non tantum ut modus imperfectus.

13. *Aliquot philosophicis obiectionibus satisfit.*— Neque contra hanc veritatem aliquid obiectum est a philosophis quod difficultatem habeat. Nam quod ex Aristotele obiici potest, scilicet, quod hae substantiae sunt perpetuo viventes et ideo perpetuo et immutabiliter intelligentes, difficultatem non habet, nam et supponit falsum; non enim perpetuo movent, sed ex tempore; et non recte infert, nam, licet intellectio sit accidentalis, potest intelligentia in ea perpetuo durare, quia non est illi laboriosa, aut in ea efficienda defatigatur, cum illa actio neque sit contra naturam, neque aliquo modo ei repugnet. Sed instabit aliquis, nam saltem poterit intelligentia cessare ab omni intellectione et manere ut dormiens, quod Aristoteles reputat magnum inconveniens, quia tunc posset cessare a movendo. Sequela vero patet, quia, si intellectio est accidens eius, ergo est actus eius; ergo ipsa est in potentia ad illum actum; ergo potest carere illo, ex alio principio in lib. IX posito, quod omnis potentia passiva est potentia contradictionis. Respondetur primo, quod attinet ad intellectionem necessariam ad movendum caelum, posse quidem intelligentiam, si libertatem eius intrinsicam spectemus, cessare ab illa, de facto tamen nunquam esse cessaturam ex imperio superioris causae.

14. Deinde generalius de omnibus intellectionibus respondetur angelum non ratione potentiae passivae, sed ratione libertatis, posse suspendere vel mutare intellectionem. Nam potentiae receptivae non repugnat habere actum perpetuum et inseparabilem, sicut supra dictum est de materia caeli, ubi declaravimus illud principium (potentia receptiva est potentia contradictionis) de potentia pure receptiva, quae non habet actum congenitum, et ideo de se est subiecta privationi. Ex eo ergo quod angelus habet potentiam receptivam suae intellectionis, non repugnat eum perpetuo durare in intellectione; ex eo tamen quod est liber, habet facultatem mutandi illam. Probabile autem est habere aliquam intellectionem naturalem ita necessariam ut non sit subiecta libertati, sed quasi resultans a natura, quia si omnes essent liberae, posset pro sua libertate angelus ab omnibus etiam collective cessare, quod est inconveniens; nam tunc non posset ab intrinseco iterum reduci in actum, quia nec voluntas posset applicare intellectum, cum omnis actio voluntatis supponat aliquam actionem intellectus, neque etiam intellectus posset applicare seipsum, quia non est liber. Hoc ergo

modo inconueniens est admittere intelligentiam posse manere aliquando tantum in actu primo ad modum dormientis; tamen hoc non sequitur, quia non repugnat intellectionem esse accidentalem et tamen aliquam esse ut proprietatem connaturalem et inseparabilem. Quod maxime videtur probabile de intellectione sui, tum quia est de obiecto maxime proportionato et intrinseco, tum etiam quia haec actio est veluti principium et fundamentum ad liberum usum aliarum, quia angelus intuendo se, intuetur aliquo modo omnes species intelligibiles quas in se habet, et ita potest libere uti illis sua voluntate.

15. Addo etiam probabile esse, licet alias intellectiones possit intelligentia pro sua libertate interrumpere et consequenter possit pro absoluta libertate omnes alios actus suspendere, tamen ex maiori perfectione et rationabili usu libertatis nunquam suspendere omnes illas simul, sed ab una in aliam transmutari. De quo latius disputatur in I, q. 58, ubi de qualitate et modo huius intellectionis alia multa disseruntur, quae neque hic breviter attingi possunt, neque ea fuse tractare praesentis est negotii; vix enim ex solis principiis naturae satis potest aliquid de illis omnibus definiri, et quidquid coniectandum est, magna ex parte pendet ex his quae per revelationem de angelis cognoscimus, et ideo illa omnia theologis relinquimus.

De principio intellectionis angelicae

16. *Quod sit principale.— Quod proximum.—* Venio ad tertium punctum, de principio intellectionis angelicae, quod triplex aut quadruplex esse potest, scilicet, principale, proximum ex parte intelligentis, quod est potentia, et proximum ex parte obiecti, quod est vel obiectum ipsum, vel species eius, quibus addi potest habitus, qui interdum adiungitur potentiae. Quoad primum, certum est principium principale intrinsecum intellectionis angelicae esse substantiam angeli, sicut in nobis est anima, et in aliis animalibus eorum animae quoad cognitionem eis proportionatam. Et ratio est quia substantia angeli non habet formam, sed est ipsa tota forma, et ideo ipsa tota est principium principale suae propriae operationis. De secundo, licet nihil sit evidens ratione naturali, probabilius existimamus contra Durandum, In II, dist. 3, q. 5, principium proximum intellectionis angelicae esse potentiam realiter distinctam a substantia angeli; quae est sententia D. Thomae, I, q. 54, a. 3; et communior theolog., In I, dist. 3, ubi Albertus, a. ult., et Bonavent., q. 3; Alens., II p., q. 65, memb. 1; Altisiodor., lib. III Summ., tract. X, q. 6. Estque consentanea Dionysio, de Caelest. Hierarch., c. 11, distinguenti in angelis essentiam, operationem et virtutem. Et potest sumi ex Augustino, XV de Trinit., c. 7, et lib. VII, c. 6; et Anselmo, libro de Casta diaboli, et libro de Concord. praesc. et praedest., c. ultimo. Ratio autem sumenda est ex his quae supra tractavimus, disp. XVIII, sect. 3, ubi generatim hoc ostendimus ratione universali, quae intelligentias creatas comprehendit.

17. De tertio principio seu de speciebus intelligibilibus intelligentiarum, nihil fere ex propria peculiari ratione definire possumus, sed solum per analogiam et proportionem ad ea quae de speciebus sensuum aut nostri intellectus opinamur, philosophandum nobis est de speciebus angelicis, addendo in his illam maiorem perfectionem quae consentanea videbitur maiori perfectioni substantiarum separatarum, quae tamen non excedat limitationem earum, et separando ab illis eas imperfectiones quae in anima nostra ob naturalem coniunctionem ad corpus reperiuntur.

18. *Ad sui cognitionem non indiget angelus specie accidentali.—* Ex quibus principiis haec inferunt theologi tamquam probabiliora. Primum, nullam intelligentiam indigere specie accidentali ad videndam seipsam, sed unamquamque cognoscere seipsam per suam substantiam, tamquam per obiectum actu intelligibile sibi maxime proportionatum et proprio intellectui intime unitum. Et in his verbis continetur ratio huius assertionis; nam species intelligibilis poni solet, vel ut obiectum intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu, vel ut obiectum quod erat separatum aut distans et improportionatum coniungatur vel proportionetur potentiae; sed in intelligentiis cessat omnis haec necessitas respectu propriae substantiae; ergo non indigent specie accidentali ad intelligendum se. Et quoad hanc partem bene senserunt philosophi qui dixerunt quamlibet intelligentiam intelligere se per seipsam, ut

notavit Soncin., XII Metaph., q. 59. Et haec est magis recepta sententia inter theologos, ut patet ex D. Thoma, I, q. 56, a. 1, ubi Caietan. et Capreol., In II, dist. 3, q. 3; Ferrar., I cont. Gent., c. 98; et consentit Scotus, In II, dist. 3, q. 8; Richardus, a. 6, q. 1. Quamvis non desint qui contradicant, sed nullam afferunt rationem efficacem. Vide Marsilium, II, q. 7, a. 1; Alens., II p., q. 24; Henric., Quodl. V, q. 14, et Quodl. XV, q. 9.

19. *Deum cognoscit angelus per suam substantiam, licet imperfecte.*— Secundum est angelum non posse alia extra se cognoscere propria cognitione per suam propriam substantiam, sed solum Deum, quem non cognoscit naturaliter propria cognitione, seu prout in se est, sed per effectus. Ratio prioris partis est, quia essentia cuiusvis intelligentiae est finita et non est causa aliarum, neque eas eminenter continet, et ideo non habet unde sit principium sufficiens ex parte obiecti ad res alias cognoscendas propria cognitione. Posterior autem constat ex superius dictis; ostendimus enim Deum a nulla creatura posse naturaliter videri prout in se est, neque per suam essentiam, neque per propriam speciem; neutro ergo modo potest cognosci naturaliter ab intelligentia creata; multo autem minus potest sic cognosci per propriam intelligentis essentiam, quia valde imperfecte et analogice divinam naturam repraesentat. Quia vero est effectus eius ab ea essentialiter pendens, ideo intelligentia se cognoscens, per suam substantiam et potentiam tamquam per medium cognitum et nobilissimum effectum ad imaginem Dei factum, in Dei cognitionem naturaliter ascendit. Non quod per hunc solum effectum Deum cognoscat, sed quod hoc sit primum medium et maxime accommodatum ad eam cognitionem, et quod per suam substantiam sine ulla specie superaddita illam cognitionem assequatur.

20. *Reliqua cognoscit angelus per species inditas.*— Tertium est, ad cognoscendas res alias indigere intelligentias speciebus intelligibilibus, eas tamen habere cum natura congenitas, saltem respectu naturalium rerum. Ratio prioris partis est sumenda ex illo principio generali, quod intellectio creata non fit sine concursu obiecti per se vel per suam speciem, eo quod fiat per repraesentationem intentionalem; extrinseca autem obiecta non possunt concurrere per seipsa una cum qualibet intelligentia ad intellectionem suam; ergo indigent intelligentiae speciebus intelligibilibus. Minor quoad res inferiores et materiales notissima est; quoad ipsas vero intelligentias inter se potest aliquis de illa dubitare, eo quod sint res actu intelligibiles. Sed nihilominus etiam de illis est magis consentanea rationi, tum propter vitandam imperfectionem, quae maxima esset si unaquaeque intelligentia penderet ab aliis, ut posset eas cognoscere; tum etiam ob naturalem impossibilitatem; non enim potest substantia creata et finita illabi alienae menti et cum illa ita intime coniungi ut fiat veluti forma intelligibilis illius, sed hoc proprium est divinae et simplicissimae naturae. Ratio vero posterioris partis est quia ad maiorem perfectionem intelligentiarum pertinet ut sint semper in actu primo respectu earum rerum quas naturaliter cognoscere possunt. Quae perfectio non excedit gradum et ordinem earum, sed potius est ipsis maxime consentanea. Unde Aristoteles a toto illo ordine intelligentiarum videtur maxime excludere illam potentiam remotam ad actum primum, et puerilem (ut ita dicam) addiscentium statum.

21. Accedit quod nulla est intelligentiis naturalis via ad sumendas species ab obiectis, praesertim materialibus, quia non habent sensus, quibus mediantibus ab eis immutentur; immediate autem immutari non possunt, cum intelligentiae sint omnino immateriales, haec vero obiecta materialia sint. Quare nec intellectum agentem habere possunt, quo ab his obiectis species abstrahant, quia intellectus agens, nisi coniungatur phantasmatis, non potest ad efficiendas et abstrahendas has species deservire. Et ideo necesse est ut intelligentiae alio superiori modo habeant harum rerum species sibi connaturales. De immaterialibus autem obiectis non potest tam firma ratione probari ex natura sua non sufficere ad communicandam vel efficiendam speciem sui in aliis; verumtamen, quidquid de hoc sit, si aliarum rerum habent intelligentiae innatas species, multo magis naturale ipsis erit non carere speciebus rerum sui ordinis, quarum cognitio et societas magis eis consentanea est, et suo modo magis debita. Dixi autem habere species naturalium rerum, tum quia de supernaturalibus speciebus ac illuminationibus hic nulla fit

mentio, tum etiam quia de actibus liberis et cordium cogitationibus probabile etiam est non habere congenitas species; de quo alias.

22. Quartum corollarium est has species perfectiores et eminentiores esse in intelligentiis quam in hominibus, tum quia habent nobiliores causas, tum etiam quia sunt proportionatae nobiliori lumini intellectuali et perfectioribus actibus. Quae ratio etiam probat inter ipsas intelligentias esse varietatem et inaequalitatem in his speciebus intelligibilibus, pro varietate et inaequalitate naturarum et specierum substantialium earumdem intelligentiarum, quia nobiliori naturae nobiliora principia operandi debentur. In quo autem consistat haec maior nobilitas specierum intelligibilium, an, scilicet, tantum in modo et (ut ita dicam) subtilitate vel simplicitate, aut immaterialitate entitatis, an vero etiam in maiori universalitate in repraesentatione seu efficacitate ad simul repraesentandas plures res seu naturas rerum, disputatur a theologis late cum multis aliis quaestionibus quae ex illo principio pendent et non possunt hoc loco pro dignitate tractari. Videatur D. Thomas, I, q. 55, per totam, et q. 58, a. 1, 2, 3, 4; et Commentatores ibi, et alii theologi, In II, dist. 3.

23. *Sintne in angelis aliqui intellectuales habitus.*— Ultimum principium intellectualis cognitionis esse solet habitus, qui praeter species adiungitur potentiae ut ei virtutem addat vel inclinationem ad actum. De quo principio respectu intelligentiarum non solum philosophi, verum etiam theologi perpauca dicunt; illudque solum compertum est apud theologos, quod sint angeli capaces infusorum habituum quibus ad supernaturales intellectiones eleventur; quod, licet sit certum, ad praesentem disputationem non spectat. De habitibus autem naturalibus seu acquisitis multi absolute sentiunt eos non esse in intelligentiis; quod ex philosophis etiam et Patribus refert D. Thomas, III, q. 10, a. 6, ubi ipse non videtur ab eadem sententia alienus, nam, licet dicat dari habitus in angelis, non tamen alios praeter species intelligibiles; nos autem loquimur de habitibus distinctis ab speciebus, de quibus latius dicturi sumus infra, disp. XLVI. Quod ergo tales habitus in angelis non sint, etiam videntur supponere antiqui theologi, cum de his habitibus intelligentiarum nihil fere dicant. Alii putant eosdem intellectuales habitus generari in intelligentiis qui in hominibus.

24. Ego vero distinctione utendum censeo. Nam intellectuales virtutes quae versantur circa veritatem evidenter cognitam, non puto acquiri per actus ab intelligentiis, nec distingui in eis a naturali lumine et facultate intelligendi. Nam hi habitus solum sunt necessarii quia potentia vel propter aliquam inclinationem oppositam non est satis propensa in actum, vel propter aliquam imperfectionem non est sufficiens ut facile et prompte exerceat actum, ut in nobis constat; nam, si neutrum horum intercedat, nulla est ratio adiungendi habitum; alias ponendi essent habitus etiam in potentiis naturaliter operantibus. Nulla autem ex dictis causis reperitur in intelligentiis quoad praedictos actus virtutum intellectualium, quia earum intellectuale lumen omnino est propensum, immo ex necessitate (quoad specificationem) fertur in huiusmodi actum, et alioqui est omnino expeditum ad operandum; adeo ut in his rebus non indigeat discursu aut compositione ad cognoscendam conclusionem in principiis, effectum in causa, proprietatem in essentia, et ideo neque indiget his habitibus, neque illorum est causa. At vero in his quae angelus coniectura tantum cognoscit, probabile est acquirere habitum per talem cognitionem, qui non est virtus intellectualis, sed similis nostrae opinioni aut fidei humanae. Hoc autem maxime accidere potest quando angelus, suae naturae relictus, coniectat aliquid de internis cogitationibus, aut de futuris contingentibus. Eademque ratione probabile est acquirere aliquid per modum habitus quo recordatur praeteritarum rerum quas antea cognoverat; sed de his plura in theologia.

SECTIO V

QUID POSSIT DE VOLUNTATE INTELLIGENTIARUM RATIONE NATURALI
COGNOSCI

1. *Quaestionis resolutio.*— Cum appetitus proprius et vitalis (ut demonstratur in scientia de Anima) non constituat peculiarem vitae gradum, sed ad principium cognoscendi cum proportione semper consequatur, eadem ratione qua ostendimus substantias separatas esse naturae intellectualis, constat in eis esse appetitum vitalem intellectivam cognitionem

consequentem, quem voluntatem appellamus. De qua imprimis possunt tria illa considerari quae in intellectu distinximus, scilicet, motum ipsum seu actum appetendi, obiectum eius, et principium, quibus possumus quartum addere quod huius facultatis proprium est, scilicet, modum appetendi.

2. *Quod sit obiectum voluntatis angelicae.*— De illis ergo tribus pauca dicere oportet, sed eadem proportione declaranda sunt qua in intellectu processimus. Itaque obiectum voluntatis angelicae tam late patet quam obiectum sui intellectus, quatenus sub ratione boni vel appetibilis ab ipsomet angelo naturaliter cognosci potest. Quia appetitus sequens potentiam cognoscentem est illi proportionatus, et ideo, si potentia cognoscens est universalis in suo genere, etiam appetitus est universalis in suo; atque ita fit ut angelus possit et seipsum amare et Deum et alias intelligentias et reliquas creaturas, unumquodque secundum propriam rationem appetibilis et secundum debitam proportionem. Qualis autem sit haec proportio, quantave appetibilitas in unaquaque re, ad praesentem disputationem non spectat, sed longiorem speculationem requirit, in qua eadem fere ratio est de omni voluntate creata secundum se sumpta, sive sit angelica, sive humana, et ideo a theologis in materia de gratia potissimum disputatur.

3. *Quis actus angelicae voluntatis.*— De actu huius appetitus in angelo, ratione naturali probabilius est iuxta superius tacta esse motum accidentalem reipsa distinctum a substantia intelligentiae et a potentia amandi. Quod eisdem argumentis probari potest quibus de intellectione id probavimus, quia appetitus sequitur cognitionem et est proportionatus illi; si ergo cognitio seu intellectio angeli est accidentalis, etiam erit appetitio. Quod etiam philosophi cognovisse videntur, ut notat Soncin., XII Metaph., q. 9, p. Quantum ad secundum. Idque colligit ex eo quod Philosophus et Commentator aiunt primum motorem effective causare voluntatem movendi in intelligentiis moventibus orbem. Idem tamen Sonc., q. 35, ait, secundum Commentatorem, volitionem intelligentiae non esse aliud a substantia eius, neque aliter esse effective a primo principio, nisi quatenus etiam substantia eius ab illo est effective. Et hoc est magis consequens, si verum est eum existimasse intelligentias creatas per suam substantiam intelligere; tamen, sicut principium illud falsum est, ita et consequens. Est ergo appetitio intelligentiae accidens eius. Unde fit multiplicari et variari posse secundum specificam distinctionem actuum amoris, desiderii, gaudii, odii, fugae seu timoris, et tristitiae, de quibus non possumus in intelligentiis philosophari, nisi ex nobis. An vero tanta sit distinctio inter hos actus in intelligentiis sicut in nobis, non potest certa ratione demonstrari.

4. *Quod principium appetitivum remotum et proximum in angelis.*— De principio huius actus constat principale esse ipsam substantiam; de proximo vero probabilius credimus esse specialem potentiam re distinctam a substantia et ab intellectu intelligentiae. Et primum quidem, id est, distinctio huius potentiae a substantia, eadem ratione qua de intellectu probandum est; secundum autem, id est, distinctionem voluntatis ab intellectu, ex magna actuum diversitate et ex diverso modo operandi colligimus, quantum rei materia patitur. In hoc enim nihil certa ratione demonstrare possumus, sed per quamdam analogiam ad res nostras de intelligentiis philosophamur, in his rebus in quibus cum eis convenimus, et nulla sufficiens ratio diversitatis apparet. Aliam rationem adducit D. Thomas, I, q. 59, a. 22, quae potest ad praecedentem revocari, nam sumitur ex diverso modo operandi intellectus et voluntatis, quia voluntas operatur per modum inclinationis et tendentiae in aliud; intellectus vero per modum assimilationis, et quasi trahendo res ad se. Eodem fere discursu concluditur huiusmodi potentiam unicam tantum esse in unaquaque intelligentia, quod D. Thomas ibidem docet, a. 4, quia, si in nobis haec potentia est una, multo magis in angelis. Item, quia, si intellectiva potentia unica est, etiam appetitiva quae illi correspondet; nam est universalis potentia sicut intellectus. Quocirca, quamvis in intelligentiis possit esse concupiscentia et ira, prout hae voces significare possunt spirituales motus abstrahentes a passionibus corporalibus, ut sumitur ex doctrina Dionysii, c. 4 de Divin. nomin., nihilominus ab eadem

potentia emanant, quia potentia est principium universale comprehendens sub suo obiecto formali illorum actuum obiecta.

5. Haec vero potentia non indiget speciebus ad operandum, quia non operatur per assimilationem, sed per inclinationem; at vero supponit obiectum cognitum in quod tendat, de quo quomodo concurrat vel ipsum, vel cognitio eius ad operationes voluntatis, idem iudicium est intelligentiis quod in anima nostra. De aliis vero habitibus qui in voluntate esse possunt tamquam principia eam coadiuvantia, ut facilius et promptius operetur, incertum existimatur an in intelligentiis locum habeant sistendo in sola ratione naturali, nam supernaturaliter loquendo de infusis habitibus, praesertim charitatis et spei, non est dubium quin angeli sint capaces eorum. De acquisitis vero res videtur dubia propter perfectam virtutem et naturalem inclinationem quam intelligentiae habent in sua voluntate ad actus eius, et quia non habent appetitus repugnantes sicut homines. Nihilominus mihi probabilis est esse angelos capaces horum habituum, nam de daemonibus non videtur dubium quin habeant plures habitus vitiorum suis actibus acquisitos, et in puris naturalibus videntur capaces earum virtutum quae ad alterum aliquo modo ordinantur, quia hae virtutes per se spectant ad voluntatem; et capacitas seu necessitas eorum non oritur praecipue ex repugnantia appetitus sensitivi, sed ex eo quod res non ita inclinatur ad alterum a quo non essentialiter pendet, sicut ad se, et ex repugnantia quae esse potest inter bonum proprium et alterius; sed de hoc latius alibi.

De libertate intelligentiarum

6. Quarto loco dicendum occurrebat de modo quo voluntas angelica operatur. Circa quod breviter dicendum est ratione naturali esse evidens intelligentias esse liberas in operando. Hoc patet primo a posteriori, nam voluntas hominis est libera; multo ergo magis voluntas angelica, quae perfectior est. Item a priori, quia radix libertatis voluntatis est iudicium intellectus eo modo quem supra declaravimus; ergo, cum in intelligentiis sit radix libertatis, erit etiam voluntas libera formaliter. Neque in hoc ulla est difficultas, praeter eas quae communes sunt libertati humanae, maxime quatenus pendet ex gratia vel auxilio Dei, quae a theologi tractantur; et quatenus concernunt aliquo modo necessitatem divini concursus naturalis, in superioribus tacta sunt.

7. *Ad quos actus se extendat angelorum libertas.*— Hic vero attingi poterant speciales quaestiones pertinentes ad libertatem angelorum, quatenus ratione naturali cognosci potest. Prima, an haec libertas se extendat ad omnes actus voluntatis angelicae, an vero habeat aliquos actus necessarios et quinam illi sint, et an sint necessarii quoad exercitium, vel quoad specificationem tantum. Secunda et praecipua, an haec libertas naturalis sit tantum inter actus honestos, an vero se extendat etiam ad actus pravos, quod alias theologi quaerunt, an intelligentiae in naturalibus possint peccare. Et quidam negant, ut Durand., In II, dist. 23, q. 1; Capreol dist. 22, a. 3, ad 1; Caietan., I, q. 59, a. 3, et q. 93, a. 1, quibus favet D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 3. Oppositum autem tenet Scotus, In II, dist. 23, q. unica, et magis in eam partem inclinat D. Thomas, I, q. 63, a. 1. Et quidem, licet neutra pars possit ratione sola naturali satis convinci, tamen philosophi qui nihil de supernaturalibus intellexerunt non omnino ignorarunt posse malitiam moralem habere locum in intelligentiis; distinctionem enim bonorum et malorum angelorum cognoverunt, ut ex Platone, X de Legib., refert Eusebius, lib. XI de Praepar. Evangel., c. 13, et lib. XIII, c. 7 et 9; et Cyprianus, lib. de Idol. vanitat., poetas gentium ait malos angelos cognovisse et daemones appellasse; quod idem de Socrate refert atque Platone. Ducti autem videntur ex effectibus ac deceptionibus pravorum angelorum ad existimandum esse aliquas substantias separatas pravas in moralibus. Supponebant ergo hoc non esse repugnans etiam in naturalibus. Nec fortasse immerito, nam cum intelligentiae habeant liberum arbitrium creatum, nihil est cur etiam intra obiecta naturalia non possint tendere in aliquod obiectum sub una ratione bonum, quamvis aliquam malitiam habeat adiunctam. Neque ab hac sententia dissident SS. Patres, qui ubique censent hanc esse sufficientem rationem ut angeli peccare possint. Quod absolute et sine ulla restrictione affirmant, praesertim Damascenus, lib. II de Fide, c. 3 et 28; Gregor., V Moral., c. 27; et August., lib. III contra Maximin., c. 12; Anselm., de Casu diab., c. 4 et 5.

8. *Angelus an et quo amore amet Deum necessario.*— Ex quo fit angelum non diligere Deum necessario super omnia dilectione naturali perfecta et obedientiali, quidquid sit de dilectione imperfecta et concupiscentiae. Quamvis enim illa dilectio sit valde consentanea inclinationi naturali, tamen, cum non supponat visionem claram summi boni, non est cur sit necessaria quoad exercitium; immo nec erit necessaria quoad specificationem, si supponat pravum affectum liberum sibi repugnantem. Sed haec latius in theologia tractanda et explicanda sunt.

SECTIO VI

QUID POSSIT RATIONE NATURALI COGNOSCI DE VI AGENDI ET EFFICACITATE INTELLIGENTIARUM

1. *Explicatur titulus.*— Constat ex duabus sectionibus proxime praecedentibus in hac sermonem esse de actione transeunte; nam de immanentibus satis dictum est in praecedentibus. Haec autem actio esse potest vel substantialis, id est, ad substantiam terminata, vel accidentalis, quae multiplex esse potest; tamen ad duo capita revocantur omnes, scilicet, ad alterationem seu productionem qualitatis, vel motum localem. Potest enim haec actio versari aut circa corpora, aut circa spiritus, nimirum, animas vel intelligentias ipsas; circa corpora versantur proprii motus physici localis et alterationis; omitto autem augmentationem, quia semper fit media alteratione, et ideo eadem est ratio de illa quae de alteratione; in spiritibus vero esse potest vel motus localis illis proportionatus, vel qualitas aliqua, quae sit principium cognoscendi et generali nomine intentionalis appellari potest. Intelligentias non posse aut substantiam aut qualitatem efficere

2. Dico primo: intelligentiae creatae nullam substantiam efficere possunt, nec materialem corporum alterationem. Haec assertio est contra Platonem, qui posuit substantias has inferiores fieri ab ideis, si tamen id asseruit in eo sensu quem Aristoteles imponit, nimirum, ideas esse quasdam substantias distinctas a Deo, et in re ipsa separatas a materia, et inducentes in materiam formas, et ita perficientes generationem substantialem. Est etiam contra Avicennam, qui secundam intelligentiam creatam a prima dixit creare tertiam, et hanc, quartam, et sic usque ad ultimam, quae omnes generationes substantiales perficit inducendo formam. Qui errores iam in superioribus tacti sunt et reprobati. Unde facile probatur conclusio, quia omnis substantia fit, aut per creationem, aut per eductionem formae substantialis de potentia materiae, aut in homine per solam substantialem unionem formae cum materia; sed intelligentiae creatae nullo ex his modis possunt substantiam producere; ergo simpliciter non possunt. Minor quoad priorem partem de creatione secundum fidem est certa. Unde Damascenus, II de Fide, c. 3, in fine, sic ait: *Quotquot autem sunt qui essentiam ullam, quaecumque tandem illa sit, ab angelis procreatam esse contendunt, horum ore pater ipsorum diabolus loquitur.* Idem loquitur Augustin., lib. XII de Civit., c. 24, et lib. XVIII, c. 18, et lib. IX Genes. ad lit., c. 18, et lib. III de Trinit., c. 8; et theologi omnes pro comperto id habent, ut constat ex I, q. 45, et q. 61, et II cont. Gent., c. 21, et In II, dist. 1, ubi late Capreolus, Albert., Richard., Gabriel, et alii quos supra citavimus tractando de creatione.

3. Ex quo loco petenda est ratio naturalis huius veritatis, scilicet, quia ad creandum requiritur infinita virtus, de quo ibi late dictum est. Et ex eodem principio solvenda est obiectio, scilicet, cur una intelligentia non possit aliam sibi similem et aequalem producere, quia, cum ille effectus non excedat perfectionem talis causae, non est cur excedat virtutem eius. Et alioqui videtur valde consentaneum rationi, cum inferiores creaturae possint producere sibi similes in specie, intelligentias, quae perfectiores sunt, posse etiam sibi similes producere. Respondetur enim ideo non posse, quia virtus creandi non est communicabilis creaturae ob infinitam vim requisitam ad creandum, quae, licet non requiratur ob perfectionem termini producti, necessaria tamen est propter modum productionis ex nihilo, ut ibidem dictum est. Et hinc provenit ut non possit angelus sibi similem creare, quod non enascitur ex imperfectione, sed potius quia est tantae perfectionis, ut non possit nisi per creationem fieri; sic enim caelum, quamvis sit perfectius quam

elementum, non potest producere aliud caelum sibi simile, cum tamen elementum possit, et similiter una anima rationalis non potest efficere aliam.

4. Secunda pars minoris, quae est de productione substantiae per educationem formae de potentia materiae, simul probanda est cum altera parte de alteratione materiali corporum; nam hae duae actiones ita sunt connexae naturaliter, ut forma substantialis educi non possit de materia, nisi praevia alteratione; qui ergo non potuerit materiam alterare et ad formam disponere, multo minus poterit formam substantialem educere aut unire. Quod ergo intelligentiae creatae neutrum horum possint, docet Thomas, I, q. 110, a. 2. Sicque interpretatur Augustinum, III de Trinitate, c. 8, dicentem materiam corporalem non obedire angelis ad nutum. Et eam sententiam communiter amplectuntur theologi, cui valde favet Concilium Braccar. I, c. 8, et definitio quam ex Concil. Ancyrano refert Gratian., in c. Episcopi, 26, q. 5, et Leo Pap., epist. 91. Ratio vero eius non est facilis, neque, ut existimo, potest a nobis reddi demonstrativa. D. Thomas ergo solum hanc reddit rationem: angelus non est compositum ex materia et forma; ergo nec potest producere compositum ex materia et forma; ergo nec potest educere formam de potentia materiae. Haec secunda consequentia probatur, quia, cum forma educitur, non fit per se primo forma, sed compositum. Prima vero probatur, quia agens debet esse simile suo effectui, vel formaliter, vel eminenter; si ergo effectus est ex materia et forma compositus, causa debet esse, vel formaliter composita, vel eminenter continens totum compositum; angelus autem non est formaliter compositus ex materia et forma neque eminenter continet totum compositum, cum certum sit non posse creare materiam ergo nullo modo potest tale compositum generare.

5. Hanc rationem impugnat Durand., I-II, dist. 7, q. 4, ex eo quod, licet forma non producat ut quod, tamen illa sola est terminus formalis generationis; ergo ut intelligentia possit efficere compositum ex materia et forma, non oportet ut virtute contineat materiam, sed satis est quod contineat formam. Et confirmatur, nam alias nec caelum posset generare compositum ex hac materia rerum generabilium et forma. Patet sequela, quia caelum nec formaliter est compositum ex tali materia, neque eminenter illam continet. Adde deinde saltem illa ratione non probari intelligentias non posse immutare corpora ad qualitatem; nam in ipsis intelligentiis datur compositio ex substantia et qualitate. Neque obstare potest quod substantia illa sit alterius rationis, sicut non obstat quod substantia vel materia caeli sit alterius rationis. Affert ergo Durandus rationem aliam, quia in materialibus causis est sufficiens virtus ad educendas formas de potentia materiae; ergo supervacaneum fuisset communicare illam virtutem intelligentiis; Deus autem nihil frustra facit, et ideo talem virtutem intelligentiis non indidit. Simili ratione usus est Comment., VII Metaph., comm. 21, ad probandum contra Platonem formas substantiales non infundi ab idea separata.

6. Quae quidem ratio, supposito antecedente, est efficax ad probandum ideam non esse causam necessario requisitam ad talem effectum, quod Plato asserebat; absolute tamen non est efficax ad probandum in intelligentiis non esse hanc potestatem. Primo quidem, quia non constat esse in his causis inferioribus sufficientia principia principalia ad educendas omnes formas substantiales de potentia materiae, ut ex multis difficultatibus superius proprio loco positae constare potest. Secundo, quia non est superfluum, sed valde frequens in natura, et ad eius divitias (ut ita dicam) et fecunditatem pertinet, quod ad eundem effectum plures causae habeant sufficientem virtutem; alioqui cur sol calefaceret, cum ignis sufficienter id agere possit? Quod si dicas ideo hoc providisse auctorem naturae quia non semper adest ignis, vel non semper potest accommodate calefacere iuxta exigentiam rerum vel effectuum naturalium, recte quidem id dicitur, nam in universum, si divinam providentiam et intentionem spectemus, ideo res variae conditae sunt cum sufficienti virtute ad eosdem effectus, ut, si una desit, altera applicari possit; hoc autem modo etiam intelligentiis communicare potuit virtutem transmutandi corpora ad formas seu qualitates, etiamsi in aliis causis naturalibus similis virtus reperiatur; non enim semper inferiores causae adsunt, et ideo necesse est ut per superiores earum absentia suppleatur. Accedit quod Deus, ut auctor naturae, non concedit rebus virtutes agendi ut alienas a propriis naturis, et quasi extrinsecus superadditas, sed ut intrinsece comitantes naturas rerum. Unde fit ut saepe creari possint

plures res habentes virtutem ad eundem effectum, non ex directa vel primaria intentione creandi plures causas quarum singulae per se sufficiant ad talem effectum, sed quia creando res illas propter proprium finem, consequenter fit ut habeant illam virtutem, ut, verbi gratia, praeter intelligentias moventes orbis caelestes, sunt innumerae aliae quae virtutem habent sufficientem ad eundem effectum, quae non sunt superfluae, quia non sunt creatae propter illum finem, sed propter suam perfectionem, et ut Deo fruantur; inde tamen naturali necessitate consecutum est ut omnes illa virtute polleant. Sic igitur in praesenti, non erit superfluum quod Deus dederit intelligentis virtutem ad transmutanda corpora ad formas vel qualitates, si talis virtus potest esse connaturalis ipsis intelligentiis, quia non propter illam actionem praecipue creatae sunt, sed naturali quadam consecutione haberent virtutem ad illam. Quod si Durandus supponat talem virtutem non posse esse connaturalem angelis, bene quidem infert supervacaneum esse dicere Deum virtutem illam praeter naturae debitum illis contulisse. Assumit vero quod probandum erat, cuiusque rationem inquirimus, scilicet, cur haec virtus non possit esse connaturalis intelligentiis.

7. D. Thomas ergo sua ratione conatus est aliquam huius rei causam et radicem afferre; et sane cum nobis sit ignota natura intelligentiarum, vix potest alia ratio probabilior aut congruentior excogitari. Quia intelligentiae neque ob infinitatem virtutis, nec propter modum essendi habent proportionem ad transmutandam materiam ad formam, quia neque infinitam virtutem habent, neque sunt formae corporum, sed omnino abstractae et habentes modum essendi longe diversum a corporalibus rebus. Et confirmatur hoc ac declaratur, quia non est cur intelligentiae contineant eminenter formas corporalium rerum, quia solum sunt species quaedam, perfectiores quidem in essentia, tamen limitatae et finitae; ut autem una species contineat eminenter aliam, non est satis quod sit perfectior illa, ut manifeste constat in speciebus rerum corporalium inter se comparatis, neque est ulla peculiaris ratio ob quam haec eminentia intelligentiis tribuatur. Non est autem simile quod de corporibus caelestibus afferebatur; nam, etiamsi caeli diversa materia constent, tamen, quatenus corporei sunt et compositi ex partibus essentialibus, sunt aliquo modo eiusdem ordinis cum caeteris corporibus; unde in aliquibus accidentibus specificam convenientiam habent, ut in quantitate, situ, motu, et fortasse etiam in luce, ideoque maiorem proportionem habent caeli ut per suas formas eminenter continere possint aliquas formas inferiorum corporum.

8. Aliis rationibus utitur Aristoteles contra Platonem, in VII Metaph., a textu 22 usque ad 32, quae, si efficaces sunt, eandem vim habent contra Avicennam, et ad confirmandam conclusionem positam. Summa rationum est quia idea separata non potest immediate transmutare materiam, nec aliqua intelligentia, sed solum mediante corpore caelesti. Assumptum probat quia idea separata est prorsus immobilis, quia est immaterialis et indivisibilis; quod autem indivisibile est, est per se immutabile, ex VI Phys.; ergo, si idea separata immediate per se aliquid ageret, semper ageret idem, quia eodem modo manens, semper agit idem. Quod autem est principium generationis et corruptionis rerum, oportet ut variis modis materiam immutet, et consequenter ut in se aliquo modo mutari atque aliter et aliter se habere possit. Unde concludit intelligentias separatas nihil posse agere in haec inferiora, nisi mediante motu caeli. Atque ita exponit eam rationem Soncin., VII Metaph., q. 25, ex Comment., VII Metaph., et D. Thomas, q. 6 de Potentia, a. 3. Mihi tamen non videtur efficax, primo quidem, quia, licet ad hominem procedat ex concessis a Platone, qui ponebat ideas immobiles, ut refert Aristoteles, lib. I, c. 6, textu 10, tamen absolute supponit falsum, nimirum, intelligentias esse omnino immobiles; quamvis enim physico motu non moventur, tamen motu sibi proportionato, et hoc satis est ut nunc agant in uno loco et postea in alio. Secundo, quia illud principium: *idem eodem modo se habens semper facit idem*, est verum de agente naturali quantum est ex parte eius, non vero de agente voluntario, quod per solam voluntatem suam potest agere, vel non agere; ad quod ad summum necessarium est in agente creato ut mutet voluntatem; sic autem evidentius est intelligentias non esse immutabiles quoad voluntatem. Tertio, etiamsi daremus esse immutabiles et naturaliter agere, non concludit ratio contra ideas Platonis, quia ex parte passi posset oriri varietas

actionis; nam idem agens naturale potest diversimode immutare passum, si vario modo dispositum ei applicetur. Sic ergo docent Plato et Avicenna motum caeli et inferiora agentia deservire ut ab eis proveniant variae dispositiones materiae, quibus positus, unaquaeque idea vel intelligentia influit formam iuxta exigentiam dispositionis, vel sua voluntate, vel naturali necessitate absque sui mutatione.

9. Unde non video qua consecutione inferat Aristoteles contra Platonem quod ponens ideas immutabiles abstulit illis efficientiam; ita enim argumentatur dicto c. 6, lib. I, textu 10. Illatio autem nulla est, ut ex dictis patet. Nec maiorem vim habet contra ideas separatas quam haberet contra illas prout sunt in mente divina; sic enim etiam sunt immutabiles. Igitur contra ideas separatas efficax est illa ratio, quod non possunt esse eiusdem speciei cum formis individuorum materialium et esse natura sua separatae a materia; nam forma, quae natura sua est forma materiae et quae natura sua est separata a materia, ita ut per se materiam informare non possit, sunt essentialiter diversae. Si autem non sunt eiusdem speciei, ergo idea non est ipsa natura specifica individuorum nec potest influere in materia formam talis speciei, generatione univoca, ut Plato aiebat. Omitto rationes alias, quibus probatur universalialia non posse esse in re separata a singularibus. Ex quo etiam evidenter fit non posse esse causas efficientes illorum.

10. De intelligentiis autem ratio D. Thomae, prout explicata est et confirmata, videtur sufficiens. Item, quia alias dici posset quamcumque intelligentiam ad nutum suae voluntatis posse producere ex materia quamcumque rem et formam etiam possibilem, saltem extra speciem humanam, propter necessariam creationem animae rationalis. Consequens autem est absurdum; ergo. Sequela patet, quia non est maior ratio de una forma quam de alia, cum quaelibet intelligentia sit superioris ordinis respectu cuiuscumque rei generabilis et respectu omnium graduum qui ab illa participari possunt; si ergo hoc satis est ut possit sua virtute educere formas ex materia, satis etiam erit ad quamcumque formam educibilem de potentia materiae. Falsitas autem consequentis constat, quia tum in naturali ratione, tum in fide nostra esset absurdissimum concedere posse angelos quascumque res producere et immutare ad nutum suae voluntatis. Quomodo multi intelligunt id Hebr., 2: *Non enim angelis subiecit Deus orbem terrae*. Satis enim esset illis subiectus, si possent in hoc inferiori orbe quascumque res sua voluntate generare aut corrumpere, ut recte argumentatur Victoria, relectio. de Arte magica, num. 35. Unde D. Thomas, q. 17 de Malo, a. 9, ad convenientem ordinem universi pertinere dicit ut infima a supremis non transmutentur nisi per media, quod fit ab angelis, ut statim dicemus, applicando activa passivis, quem ordinem ipsi immutare non possunt.

11. Ex his ergo satis probata est assertio quoad omnem educationem formae de potentia materiae, et consequenter etiam est probata quoad substantialem generationem, quae fit per solam unionem substantialem formae cum materia, qualis est sola humana, quia illa unio solum fieri potest, aut ab agente disponente materiam, aut a creante animam, si unio illa naturaliter resultat ex anima in tali corpore creata; intelligentiae vero neutrum horum possunt in corpore naturaliter efficere; ergo nec possunt rationalem animam corpori suo unire. Item quia alias possent etiam hominem suscitare, separatam animam uniendo corpori. Denique, quia eadem est ratio huius unionis quae productionis aliarum formarum, quia nullo modo continetur in virtute intelligentiae, nec formaliter, neque eminenter.

12. *Obiectio*.— Sed obiicit aliquis: nam intelligentiae creatae non repugnat producere formas in materia, eo quod spiritualis sit, nam Deus est immaterialior, et tamen id potest; neque etiam repugnat quia finita sit, nam etiam forma caeli est finita, et multo minus perfecta, et tamen id potest; ex nullo ergo capite repugnat. Et confirmatur, nam intelligentia mediante caelo, ut instrumento, producit aliquas formas viventium; ergo etiam per se immediate potest.

13. *Solvitur*.— Ad argumentum respondetur ex neutro illorum capitum sigillatim sumpto id provenire, sed ex utroque simul sumpto. Deus enim, licet sit summe immaterialis, propter summam eminentiam suam, sicut potest sua virtute materiam condere, ita potest

illam formis actuare; intelligentia vero finita non habet illam eminentiam, et illa ablata non habet proportionem ad efficiendam formam in materia. Et ideo non satis est quod sit forma perfectior quam forma caeli, quia non est ita proportionata. Unde, ex eo quod sit forma perfectior, solum inferri potest habere modum operandi nobiliorem, intelligendo, videlicet, et amando, non vero quod per se possit efficere omnem operationem quam potest inferior forma.

14. Ad confirmationem respondet Soncin., VII Metaph., q. 25, negando consequentiam. Quia licet intelligentia, inquit, non possit efficere in materia formam in esse quieto et perfecto, potest tamen influere formam se habentem per modum passionis intentionalis, sicut principale agens in instrumentum, et huiusmodi formam, quae potius est in fieri quam in facto esse, ait fieri in caelo ab intelligentia, et ideo, mediante illo, ut instrumento, posse efficere formas in materia, non autem immediate. Quae doctrina fundamentum habet in D. Thoma variis in locis, praesertim In II, dist. 15, q. 1, a. 2, ubi citat etiam Commentatorem, XI Metaph.; et Boetium, I de Trin., c. 3, in fine. Mihi tamen difficilis creditu est multis de causis. Primo, quia non loquitur consequenter; nam, si semel admittit intelligentiam introducere formas in materiam mediante caelo, ut instrumento, necesse est fateatur principalem causam illius effectus esse intelligentiam; ex quo fit consequens ut intelligentia eminenter contineat talem effectum seu formam eius. Hoc autem semel posito, nulla superest probabilis ratio, cur intelligentia non possit per seipsam immediate talem formam efficere. Cur enim indigebit illo circuitu seu illa virtute indita caelo, si ipsa in se habet sufficientem virtutem? Nam qua virtute sibi coniuncta efficit illam virtutem separatam in caelo et per illam agit formam, poterit ipsa immediate agere formam. Quae enim repugnantia afferri poterit, ob quam non possit agere formam in esse quieto (ut ait), possit autem efficere formam in illo esse fluente, cum tamen haec sit activa permanentis seu quietae formae? Accedit quod illa qualitas fluens impressa caelo ab intelligentia, gratis est conficta, nec satis explicari potest cur vocetur intentionalis et fluens, nisi quia fortasse ponitur pendens in fieri et conservari ab intelligentia; sed hoc non tollit veram rationem qualitatis realis et permanentis. Quare, si potest intelligentia hanc qualitatem in caelo producere, poterit etiam quamcumque aliam. Nam cur non? Et maxime poterit per se immediate efficere lumen in aere, vel influentias caelestes in terra; nam hae qualitates etiam sunt quasi instrumentariae et fluentes in illo sensu. Denique iuxta doctrinam in superioribus datam, illa instrumentaria virtus accidentaliter non sufficit ut per se sola sine actuali influxu agentis principalis, vel alicuius qui suppleat vicem eius, inducat in materiam substantialem formam; ergo si intelligentia per seipsam non potest influere, sine causa fingitur illa instrumentaria qualitas superaddita caelo omnino ab extrinseco. Respondeo igitur negando antecedens; intelligentia enim nihil agit in caelo nisi motum, neque aliter illo utitur ad agendum quam applicando illud ut suis naturalibus virtutibus operetur. Quod supra etiam tactum est, disp. XVIII, sect. 3.

De virtute intelligentiarum ad movenda corpora

15. Dico secundo: intelligentiae creatae vim habent et efficaciam ut moveant corpora locali motu et non alio motionis genere. Haec posterior pars sequitur ex priori assertionem a sufficienti partium enumeratione, quia praeter motum localem, generationem et alterationem, nulla est actio aut mutatio propria praeter augmentationem, de qua eadem est ratio quae de alteratione et generatione, tum quia etiam terminatur ad quamdam formam, tum etiam quia augmentatio media alteratione et aggeneratione perficitur. Unde mirum est, cum prior conclusio in doctrina D. Thomae tam certa sit, cur de hac exclusiva parte dubitent aliqui eius discipuli, dum agunt de modo quo angeli sunt in loco. Praesertim Ferrar., III cont. Gent., c. 68, ubi affert testimonium D. Thomae, In I, dist. 37, q. 3, a. 1, dicentis angelum efficere in corporibus vel lumen, vel motum, vel aliquid eiusmodi. Sed dubium non est quin aliae partes huius disiunctionis retractatae sint a D. Thoma, ubicumque nostram primam conclusionem docuit.

16. Prior autem pars certa est in philosophia, et multo magis in theologia. Philosophi enim docent intelligentias movere localiter corpora caelestia. Theologi autem docent intelligentias assumere corpora et movere illa, et ex divina Scriptura passim id constat. Neque oportet dicere angelos semper id facere virtute aliqua supernaturali, ut instrumenta Dei, tum quia neque effectus id postulat, neque Scriptura semper id narrat ut aliquid miraculosum et supernaturale, tum etiam quia non solum boni angeli, sed etiam mali id faciunt, quibus non datur ad hoc supernaturalis virtus, cum et potestate frequentius utentur ad decipiendos et tentandos homines, ut ex libris Exodi, Iob et aliis passim constat. Ratio autem est quia motus localis corporum non excedit virtutem activam intelligentiarum. Dices: si alteratio materialis excedit vim activam intelligentiae, cur non etiam motus localis, praesertim cum, secundum philosophos, motus localis perfectior sit? Respondetur primo motum localem dici perfectiorem quia minus transmutat mobile; unde fit ut in perfectissimis rebus creatis etiam incorruptilibus reperiri possit; non vero dicitur perfectior quia semper maiorem afferat perfectionem mobili, nam per alterationem fieri potest qualitas aliqua quae maiorem perfectionem addat substantiae vel quantitati quam praesentia localis, quae fit per motum. Unde ex hoc capite potius sumi potest nonnulla ratio differentiae. Primo, quia motus localis, eo quod minus transmutat materiam, facilius fieri potest quam alteratio; unde videmus etiam ab homine posse aliquo modo fieri. Secundo, quia motus localis potest aliquo modo in ipsis etiam intelligentiis reperiri; unde mirum non est quod, sicut habent virtutem ad se movendum, ita etiam per eandem possint corpus de uno loco in alium transferre.

17. Praeterea fuit necessaria haec virtus intelligentiis, ut possent aliquam connexionem et societatem habere cum hoc mundo corporeo, quod ad perfectam unitatem et convenientem gubernationem eius fuit expediens. Maior declaratur, quia, secluso motu locali, nihil omnino agere possent intelligentiae in res corporales, neque etiam ab eis pati naturaliter. Rursus nec continerent illas, neque continerentur ab illis. Denique nullo modo possent eas administrare. Atque ita tollitur omnis connexio et habitudo quae ad aliquam unitatem vel gubernationem pertineat. At vero mediante motu locali habere possunt intelligentiae aliquam causalitatem in res corporeas. Primo quidem movendo caelos, quorum varii motus et influentiae sunt causa perpetuae durationis generationum et corruptionum in his inferioribus. Secundo, applicando activa passivis; seclusa enim virtute ad per se alterandum vel generandum corpora, hoc tantum modo possunt rerum generationes et corruptiones procurare aut etiam impedire. Qui quidem modus, licet in genere physico pertineat ad causam per accidens, tamen in genere artificioso et morali reputatur aliquo modo per se, et ideo fuit valde necessarius in universo, ut tam res naturales quam humanae possent aliquo modo per intelligentias administrari; de qua re legi potest D. Thom., I, q. 110 et q. 113.

Corollaria ex praecedenti assertionem de custodia angelorum

18. Atque hinc constat primo qua ratione verum esse possit, quod non solum Sancti Patres, sed etiam philosophi cognoverunt, intelligentiis mandatam esse aliquo modo curam rerum huius universi. Nam, ut omittamus motus caelorum, diversas rerum species custodiunt, et varias partes aut orbis regiones tuentur. Sic Plato in Timaeo affirmat Deum universo mundo praefecisse daemones, id est, angelos qui regant tamquam ductores gregum totum genus humanum iuxta distributiones suas, quas assignavit eis Deus, quod observavit Eugub., lib. V, c. 12; et multa similia refert Clemens Alex., lib. IV Stromat., ex Orpheo, Menandro et aliis, quos dicit agnovisse etiam singulis hominibus singulos angelos datos in custodiam; et libro VI in fine, dicit per gentes et civitates esse distributas angelorum praefecturas. Similia de Socrate et Platone refert Eusebius, lib. III de Praeparatione, c. 7, qui multa etiam de eadem re tractat, lib. IV de Demonstratione, c. 6, 7 et 9, lib. VII, c. 2; et Epiphanius, contra haeres., in 51; et Chrysostomus, homil. IV ad Coloss.; Damascen., lib. II, c. 3: *Prout a summo (inquit) illo opifrice destinati et collocati sunt, certas quisque terrae partes custodiunt, gentesque et regiones tuentur, ac res nostras gubernant, nobisque opem ferunt.* Et Augustinus, VIII Genes. ad litter., c. 24, et III de Trinit., c. 4, et lib. LXXXIII Quaestionum, in 79, ita hoc confirmat, ut dicat unicuique rei visibili angelicam potestatem

esse praepositam. Quod etiam confirmat Gregor., IV Dialog., c. 5; et Origenes, homil. XIII in Numer. Qui Patres aliquibus testimoniis Scripturae moti sunt ad hoc dogma tradendum, ut Matth., 18; Apoc., 6 et 14, et aliis. Philosophi vero aliqua fortasse traditione vel communicatione cum fidelibus sui temporis id receperunt; nam sola ratione naturali id sufficienter demonstrari non potest, quamvis satis consentaneum rationi sit ut Deus haec inferiora per superiora gubernet ac regat, quoad commode fieri possit.

19. Haec autem administratio, quaecumque illa sit, non potest ab angelis nisi medio locali motu exerceri, quia, ut ostensum est, aliam actionem in corpora non habent; hic autem motus sufficit ut applicando quasdam res et removendo alias, rerum cursum promoveant aut impediunt. Item mediante hoc motu, interdum sunt ministri divinae iustitiae, destruendo et comburendo civitates, aut homines etiam occidendo. Legatur August., lib. II cont. Advers. leg. et Proph., c. 11. Praeterea, mediante hoc motu, efficiunt quaedam quae apparent mirabilia, non quia sint vera miracula aut supernaturalia opera; haec enim excedunt naturalem facultatem, tam ipsarum intelligentiarum, quam omnium causarum quae per illas applicari possunt; sed quod intelligentiae naturali cognitione perspectam habeant uniuscuiusque rei naturalis virtutem, materiae dispositionem et omnium astrorum influxum et aspectum; unde, si omnia observent, ut facillime possunt et citissime omnia applicent, facere possunt ut inusitati effectus, vel in re vel in modo, praeter frequentem cursum naturalium causarum fiant, et ideo hominibus miraculosi videantur. Atque hoc modo magi ope daemonum operantur effectus qui humanam facultatem excedere videntur, ut notat Augustinus, III de Trinit., c. 7 et 8, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 69, et XX de Civit., c. 29, et lib. XI, c. 11; Origines, homil. XIII in Marc.; D. Thomas, q. 6 de Potentia, a. 5. Nec mirum est quod angeli haec possint, nam homines etiam sapientes, per veram artem applicando diversas causas et materias, interdum aliqua faciunt quae aliis videntur prodigiosa, cum tamen veram habeant rationem naturalem; quanto ergo maior est angelorum scientia et potestas velociter et quasi invisibiliter applicandi res naturales, tanto maior est in hac parte eorum industria. Quamquam etiam merito advertat D. Augustinus, lib. XIX de Civitate, c. 16, 17 et 18, haec opera, quae arte daemonum fiunt, saepe non esse vera, sed apparentia tantum, aut per imaginationem, aut per illusionem sensuum humanorum. Nam interdum effectus tales sunt, ut etiam per applicationem naturalium causarum ab angelis fieri non possint, ut quod corpora humana in corpora brutorum convertantur, quod cum Augustino notavit D. Thom., dicta q. 6 de Potent., a. 5, ad 6, et q. 16 de Malo, a. 9, ad 2, qui etiam videri potest, II-II, q. 95, et quae Victoria tractat, relect. de Magia.

20. Denique per hunc solum localem motum possunt intelligentiae commercium habere cum hominibus mortalibus, eos alloquendo, vel ad bonum et malum incitando, quod quidem esse in potestate naturali intelligentiarum apud omnes etiam gentiles receptissimum est, ut ex hactenus dictis satis constat. Quod vero id facere non possint nisi per localem motum, patet, quia cum non possint immediate imprimere corporibus formas aut qualitates, multo minus poterunt imprimere sensibus internis aut externis proprios actus aut species vel phantasmata, atque eadem vel maiori ratione non possunt in intellectu aut voluntate immediate imprimere actus, vel alias qualitates spirituales; ergo solum possunt ad homines loqui mediante motu locali, vel proponendo obiecta sensibilia externis sensibus, vel interius excitando phantasmata, attrahendo sensitivos spiritus, vel alterando organum interioris sensus, applicando activa passivis, vel aliter immutando humores corporis, quibus mediantibus solent spiritus vitales aut phantasmata excitari. De qua re legi potest D. Thomas, I, q. 3, et alii doctores, In I, dist. 8.

Qualis facultas sit virtus motiva intelligentiarum

21. *Aliquorum opinio.*— Ex his ergo satis constat quam sit intelligentiis necessaria virtus ad movendum localiter corpora. Solet autem de hac virtute motiva quaeri quid sit in ipsis intelligentiis; multi enim censent nihil aliud esse quam voluntatem intelligentiae, quae per seipsam efficax est ut volendo efficiat motum. Ita indicat Durandus, In I, dist. 45, q. 2;

tenet Soncin., XII Metaph., q. 35, et probat, quia in re intellectuali non est alia facultas nisi intellectus et voluntas, quia in ea tantum sunt potentiae rationales; sed intellectus non potest habere rationem potentiae motivae, tum quia solum remote concurrat dirigendo voluntatem; tum etiam quia non operatur quasi impeliendo et tendendo ad rem prout in se est, sed trahendo rem ad se; ergo potentia motiva non potest esse alia nisi voluntas. Et confirmatur, quia alias in anima separata esset talis potentia motiva.

22. *Iudicium auctoris.*— Haec sententia est probabilis; tamen, suppositis quae supra dicta sunt de omnipotentia primae causae, quod, scilicet, sit ratione distincta a voluntate eius, probabilius videtur hanc potentiam non esse voluntatem angeli, sed specialem virtutem activam talis motus per actionem proprie transeuntem. Nam, si divinum velle ut sic praecise conceptum non operatur ad extra nisi modo nostro intelligendi, applicando potentiam quam ad operandum extra se habet, multo minus poterit voluntas creaturae per solum suum velle immutare res alias. Item, quia voluntas angeli non efficit motum caeli, verbi gratia, per suum velle tamquam per actionem, quia illa actio est in passo, ut etiam ibi Soncinas admittit, et alibi probandum est; nec tamquam per principium agendi, quia actus immanens, ut Aristoteles docuit, IX Metaph., non est operativus extra operantem per se, et tamquam propria virtus agendi, nec est cur hoc tribuamus huic volitioni magis quam aliis. Praeterea anima rationalis non potest hoc modo movere per suum velle proprium corpus sibi coniunctum, sed solum imperando seu applicando potentiam motricem; ergo neque angeli poterunt hoc modo movere externa corpora; nam, licet simpliciter maior sit vis intelligentiarum quam animae, tamen proportionate maius videtur esse dominium animae in proprium corpus; vel certe nulla potest assignari sufficiens ratio ob quam voluntas animae non habeat hanc immediatam efficaciam in suum corpus, nisi illa, quae sumitur ex diversitate actionum; nam, cum motio localis sit actio omnino diversa ab appetitione, requirit facultatem distinctam. Haec autem ratio eundem locum habet in intelligentiis; est ergo in eis etiam haec facultas diversa ab intellectu et voluntate. Neque obstare potest quod intelligentia per voluntatem efficaciter velit movere; nam etiam per voluntatem efficaciter vult intelligere; ex quo non sequitur quod per voluntatem intelligat, sed quod per voluntatem applicet potentiam intelligendi. Denique voluntas creata non est per se activa alicuius effectus ad extra, sed solum in quantum habet potentiam et facultatem proportionatam sibi subiectam. Unde etiam ad se movendum est mihi probabilius angelum habere propriam virtutem motivam distinctam a voluntate, propter easdem rationes.

23. Quocirca, licet in re pure intellectuali nulla sit potentia activa actione immanenti praeter intellectum et voluntatem, tamen potentia executiva et activa actione transeunte esse potest distincta. Quae potentia, licet ex se non sit rationalis, tamen subesse potest in operando potentiae rationali, et hoc satis est ut in natura intellectuali locum habere possit. Atque hanc sententiam insinuare videtur D. Thom., Quodl. IX, a. 10, ad 2, cum ait angelum movere corpus per imperium, non tamen sine virtute activa, et q. 6 de Potentia, a. 7, ad 12, dum ait imperium angeli requirere executionem virtutis. Et per haec responsum est ad fundamentum Soncinatis. Ad confirmationem autem de anima separata respondetur argumentum illud commune esse, sive potentia motiva sit voluntas, sive specialis potentia. Negatur ergo consequentia, quia anima est natura sua forma corporis; et ideo ad illud habet limitatam virtutem et proprium modum, scilicet, supposita informatione; et ideo, postquam est separata, nullum corpus movere potest, sed seipsam tantum, ad quod etiam habet potentiam a sua voluntate distinctam, propter eandem rationem.

Imprimantne angeli impetum dum movent

24. Rursus vero inquiri potest circa hanc facultatem an intelligentia ad movendum corpus imprimat in illo impetum distinctum ab ipso motu. Aliqui enim sentiunt, sicut homo imprimit impulsus dum movet aliquod corpus, ita etiam angelum, quia motus localis non videtur aliter posse fieri. Quod si obiicias, quia ille impetus est quaedam qualitas, respondent verum quidem esse, tamen esse totam ordinatam ad efficiendum motum localem, tamquam participationem quamdam virtutis motivae existentis in principali motore, et ideo eiusdem

virtutis esse posse producere hanc qualitatem et motum localem, et quoad hoc esse diversam rationem de hac et de caeteris qualitibus. Et potest facile defendi hic dicendi modus.

25. Fortasse tamen non est necessarium ut angelus, quando immediate movet corpus, imprimat ei impulsus, sed immediate ipsum motum et nihil aliud. Ratio est quia impulsus solum ponitur ut sit instrumentum moventis quando separatur a mobili; ergo quando movens immediate adest et in se habet sufficientem vim motivam, non indiget impulsu tamquam instrumento separato, quo moveat. Nec vero talis impulsus est de necessitate motus localis; alias nec Deus ipse posset movere corpus nisi imprimendo impulsus, quod videtur ridiculum et gratis dictum; cur enim non poterit Deus efficere in corpore solum localem motum absque alio novo effectu? Si ergo hic impulsus ex parte ipsius motus non est necessarius, neque etiam erit ex parte moventis, quia et in se habet sufficientem virtutem et est immediatus mobili. Nulla est ergo ratio vel necessitas imprimendi talem impulsus. Sicut angelus movendo se non imprimat suae substantiae impulsus, sed motum; quid enim necesse est multiplicare entia aut instrumenta sine causa? Idem ergo erit movendo caelum, verbi gratia, quia similiter habet proportionatam virtutem et praesentiam. Denique declaratur, quia, cum angelus movet, non est necesse ut velit imprimere impetum, sed tantum ut velit movere; nam ad hoc habet sufficientem virtutem et ille effectus motionis localis est de se factibilis absque alio; ergo tunc efficiet angelus solum motum absque alia priori qualitate vel impulsu; ergo verisimile est semper sic movere, quia frustra faciet per plura quod potest facere per pauciora. Immo verisimile etiam est non posse aliter movere, quando immediate per se movet; nam, si per unum corpus moveat vel impellat aliud, per illud poterit imprimere impetum, quia haec actio proportionata est corporibus. At vero quando angelus per se immediate movet, videtur superflua et improportionata illa actio, ut coniecturae factae suadent. Atque hoc etiam modo generalius defenditur angelos nullam qualitatem per se posse corporibus imprimere.

Quanta sit vis motiva intelligentiae

26. Tandem inquiri potest quanta sit vis motiva intelligentiarum. Sed hoc dubium satis tactum est superius, tractando de finita perfectione angelorum. Solum illud advertendum est, hic posse nonnullam ingerere difficultatem, si fortasse appareat tantam esse hanc virtutem intelligentiae, ut per illam possit quascumque res corruptibiles destruere, vel applicando activa passivis, vel certe eas dividendo aut conterendo per velocissimum motum. Ex quo fieri videtur, spectata sola natura cuiusvis intelligentiae, esse in potestate eius destruere totum hunc mundum inferiorem, eiusdem ordinem immutare et elevare, verbi gratia, totam terram usque ad caelum, et caelum ipsum velocius vel tardius agitare, quae videntur valde absurda.

27. Ad haec autem respondet D. Thomas, q. 18 de Malo, a. 6, ad 7, licet angelus moveat per voluntatem, habere ex natura sua definitum modum ac potestatem movendi, quam non potest excedere etiamsi velit, et a. 10, ad 8, addit non sequi posse angelum movere totam terram, quia non est proportionatum naturae eius ut mutet ordinem elementorum mundi. Sed nihilominus negari non potest quin, nude considerata virtute intelligentiarum, sufficiens esset per motum localem ad evertendum totum universum, quantum ad ordinem et compositionem eius. Considerata tamen illa potentia ut est sub legibus providentiae divinae, non potest eum ordinem immutare; ut, verbi gratia, non potest facere ut detur vacuum, quia, licet possit remove unum corpus a suo loco, non potest tamen simul impedire ne aliud succedat, non ex defectu intrinsecae virtutis absolute consideratae, sed quia non potest non subesse legibus creatoris. Et similiter, qua potestate angelus movet primum mobile ab oriente in occidentem, posset illud movere ab occidente in orientem, nisi obstaret ordo a creatore positus. Atque hoc modo intelligenda est praedicta sententia, quam his verbis declaravit August., XVIII de Civit., c. 18: *Firmissime credendum est omnipotentem Deum omnia posse facere quae voluerit, nec daemonem seu angelum aliquid operari secundum suae naturae potentiam, nisi quod ille permiserit.*

28. Ultimo ex dictis facile constat posse etiam unum angelum efficienter movere localiter alium angelum virtute naturali. Quod addo, quia certum est virtute supernaturali posse angelum beatum movere vel detinere daemonem, etiam natura superiorem; sicut, e converso, ex eodem ordine supernaturali oritur ut pravus angelus nullam similem actionem possit habere in bonum, etiamsi in natura illo sit inferior. Sed haec ad theologos spectant. Considerando igitur intelligentias in pura natura, videtur certa assertio posita, quia qua virtute angelus movet se ipsum, potest movere alium, cum possit etiam movere corpus; videtur enim esse maior proportio inter ipsas intelligentias inter se, quam cum corporibus. Item movere possunt animas separatas; ergo et alias intelligentias.

29. Loquimur autem de motione non solum morali, quae est per imperium, sed etiam de illa quae est per propriam efficientiam et impressionem ipsius motus. Quapropter si intelligentia superior ad inferiores in natura comparetur, conclusio absolute et sine restrictione vera est, quia non potest inferior superiori resistere; at vero e contrario de inferiori circa superiorem loquendo, limitatione indiget, nimirum si superior non resistat, sed moveri se sinat; nam si resistat, cum sit superioris virtutis, non poterit ab alia vinci. Et haec sint satis de hoc motu, de quo quid sit late tractant theologo, et fortasse aliquid attingemus infra, disputando de ubi, et quando.

30. De alia vero actione intentionali, certum est non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales pro suo arbitratu et absoluta potestate, quod a fortiori probari potest ex dictis de immutatione corporalis materiae ad formam. An vero per modum obiecti intelligibilis actu possit saltem sui vel suorum actuum speciem imprimere, vel una intelligentia in aliam, vel in animam separatam, res est quae longa indiget disputatione, theologorum propria, et a nobis aliquid supra tactum est, disp. XVIII, sect. 5. Et ideo de intelligentiis creatis haec dixisse sufficiat.