



**Commentariorvm, Ac Dispvationvm In Primam Partem  
Sancti Thomæ Tomvs ...**

Complectens Quæstiones à XXVII. vsque ad LXIV. & à Quæstione CVI.  
vsque ad CXIV.

**Vázquez, Gabriel**

**Antverpiæ, 1620**

Dispvt. CCXXIII. An cognoscat Angelus rem esse, vel non esse per  
compositionem, seu diuisionem.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-81000](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-81000)



CONCLUSIO est. Angelus non intelligit componendo & diuidendo, sed simplici conceptu & intuitu cognoscit quaecumque alicui rei conueniunt, aut non conueniunt.

## DISPVT. CCXXXIII.

An cognoscat angelus rem esse, vel non esse, per compositionem, seu diuisionem.

De compositione in Angelico intellectu, c. 1.

De diuisione in eodem intellectu, c. 2.

## CAPVT I.

De compositione in Angelico intellectu.

**N**Otissima apud logicos res est compositio & diuio in cognitione: de qua agit Aristot. 1. lib. de interpret. cap. 1. Est autem compositio affirmatio, qua intellectus vnum de alio enuntiat, quam his propositionibus affirmatiuis explicamus, & similibus; Homo est rationalis, homo est albus, &c. Diuio autem est negatio, qua vnum de alio negamus, & his propositionibus exprimimus, Homo non est equus, homo non est niger. Præsens igitur controuersia est, utrum intellectus Angeli compositione conceptum vnum de alio affirmet: an potius simplici conceptu dicat, & intelligat vnum esse aliud: & de diuisione eadem difficultas est. De compositione autem, de qua in hoc c. differemus, Theologi communiter docent, Angelum intelligere & enuntiare, vnum esse aliud, absque vlla conceptuum compositione, sed simplici tantum intelligentia: ita docent cum S. Thom. in hoc art. Caiet. Et recentiores Thomistæ, Aegidius in 2. d. 3. p. 2. q. 2. art. 3. in principio: Colligitur etiam ex doctrina Durand. in 2. d. 3. q. 3. nu. 7. Affirmat enim, ab Angelo omnia præsentia simul intelligi vnico simplicissimo actu. Hanc sententiam probat S. Tho. quia compositio provenit ex imperfectione luminis intellectus non manifestantis, omnia, quæ rei conuenire possunt, ex quo provenit ut vnico conceptu prædicatum, alio vero subiectum concipiat & inuicem comparans affirmatio vnum de alio componat: cum igitur intellectus Angeli quamcunque rem videns, eodem conceptu cognoscat, quidquid ei conuenire potest: efficitur ut intelligendo non componat. Ego quidem existimo primum ea, quæ sola ratione distinguuntur, non posse ab Angelo per compositionem cognosci aut vnum de alio enuntiare: nam compositio non est, nisi ubi sunt multi conceptus formales diuersi representantes: cum autem intellectus intelligit rem sicuti est, proprio & intuitiuo conceptu non distinguit per plures conceptus formales ea, quæ reipsa sunt idem, ut dist. 118. cap. 2. monstrauimus: ac proinde ut plura non concipit, quæ nos ut plura distinguimus & cognoscimus; sed vnico simplici conceptu rem intelligit: ergo componere non potest ea, quæ nos ut distincta, sola nostratatione componimus.

Deinde dico, ea omnia, quæ alicui rei conueniunt tanquam proprietates, aut communia accidentia, etiam si distinguantur realiter ab ipso subiecto, cognosci ab Angelo, & de subiecto enuntiare absque vlla compositione: quia probabilius existimo, hæc omnia non intelligi ab Angelo per plures species & conceptus formales, sed per eundem: nam cum intelligat quamlibet rem pro-

prio conceptu, mirum non est, si eodem simplici intuitu intelligat quaecumque illi conueniunt. Bene video, hæc non satis demonstrari posse; quia non est manifestum, Angelum cognoscere plura per vnum simplicem conceptum: tamen hoc videtur esse probabilius, & magis conueniens perspicacitati intellectus angelici; ut tam edicamus angelicum intellectum non componere, nihil obstat, obiecta ipsa, quæ cognoscit, esse reipsa distincta: Nam si hoc sufficeret ad compositionem, etiam intellectus diuinus componeret, quandoquidem plura reipsa distincta cognoscit, & inuicem comparat: sed quia ad rationem compositionis requiruntur plures conceptus formales, & Deus plura obiecta distincta cognoscit eodem simplicissimo conceptu, qui est sua essentia, ideo in ipso nulla est compositio. Eadem igitur ratione in intellectu angeli nulla est compositio, etiam si plura obiecta distincta intelligat, quia vnico simplici conceptu ea simul cognoscit.

Postremo mihi difficile apparet, angelum sine compositione intelligere omnia, quæ de re aliqua possunt enuntiare siue naturalia, siue supernaturalia, siue intrinseca, siue extrinseca: Nam de naturalibus intrinsecis facile defendi potest, nullam in Angelo esse compositionem: hæc enim omnia per vnā speciem & conceptum ab Angelo intelligi, difficile non est. Et quidem de his dixit Caiet. intelligi ab angelo per vnā speciem: huiusmodi sunt anima, & corpus in homine, propriæ passionēs, accidentia communia inseparabilia, separabilia & fortuita. At vero cum Angelus cognoscere possit de re aliqua, accidentia supernaturalia, difficile videtur, absque vlla compositione de re aliqua hæc enuntiare & intelligere, siue ea cognoscatur propria notitia, siue per coniecturam tantum, & per alienas species. Primum quidem si propria specie: quia non debemus, asserere eandem speciem esse rei naturalis & supernaturalis, nisi dicamus, infundi Angelo aliam speciem propriam rei naturalis distinctā ab ea, quam habuit ab initio rei naturalis, per quam cognoscatur simul res naturalis & supernaturalis. Deinde, si res supernaturalis cognoscatur per coniecturā, & per alienas species, videtur difficile, per eandem speciem & conceptum cognosci rem ipsam naturalem proprio & quidditatio conceptu, & rem supernaturalem non proprio & quidditatio, sed alieno, & tamen absque vlla compositione: cur enim dicere debemus in vnā simplicem qualitatem conuenire proprium conceptum vnus rei & non proprium, sed coniecturalem alterius? Quod veto ait Caietan. in artic. 5. huius questionis, supernaturalia cognosci ab Angelo per modum rerum naturalium, & ita in illis etiam non esse compositionem: nescio qua ratione efficaci probari possit.

Præterea cum Angelus non tantum enuntiet de re aliqua ea, quæ ipsi intrinseca sunt, sed res omnino diuersas (nam de vna substantia enuntiat quamlibet aliam specie diuersam) difficile videtur, in his non concedere Angelo compositionem. Porro enuntiare ab intellectu Angeli rem omnino diuersam de alia, manifestum est: quia Angelus non tantum negat rem vnā de alia, dicendo vnā non esse aliam, sed etiam affirmat vnā ab alia differre, & vnā esse alteri contrariam, aut diuersam, aut denique aliquo modo re-

Ddd 4

lataxx

Alia co-  
gnosci ab  
Angelo per  
compositionem  
efficaciter  
sua-

Caietani



latam relatione saltem secundi generis: hoc autem videtur fieri non posse per eandem speciem, & conceptum: alioqui angelus haberet speciem vnicā omnium rerum naturalium, quas inuicem referens inuicem etiam prædicare posset per vnicam simplicem conceptum: constaret enim ea tantum simplici conceptu ab Angelo concipi, quorum vnicam tantum haber speciem impressam: nullus autem ex Schola Doctoris Sancti hactenus concessit, dari vnicam speciem in quocumque Angelo omnium rerum creaturarum. Carterum res hæc minoris momenti est, & nobis satis incerta, cum oculum nobis sit, vtrum singulari rerum singulas species, an potius vnam omnium rerum speciem Angelus habeat.

## CAPVT II.

## De diuisione in eodem intellectu Angeli.

Angelum  
sine diuisione  
non cognoscere  
sensere  
plures.

**A**N vero Angelus intelligere possit diuidendo maior est difficultas. In qua quidem Doctores allegati in superiori dubio, qui docent angelum intelligere sine compositione, affirmant etiam, absque diuisione cognoscere; & S. Tho. in præfati articulo plane docet, vno simplici conceptu & intuitu Angelum intelligere rem, & quid ei conuenit, aut ei non conuenit. Quæ quidem sententia mihi difficilis semper visa est. Proponam igitur rationem sumptam ex principijs doctrinæ S. Thomæ, quæ in hac re difficultatem ingerere potest: referamque solutiones aliorum, & si quid in eis fuerit difficultatis, explicabo. Ratio igitur talis est: ex doctrina doctoris Angelici habemus, quemlibet Angelum intelligere plura per vnam speciem, non tamen omnia, etiam si quo perfectior fuerit Angelus, per pauciores species intelligat: ergo non potest vnicō simplici conceptu negare omnes res mundi de homine, quas de ipso non potest enuntiare, vt enim vnum de alio neget, & vtrumque diuisat, simplici cognitione vtrumque apprehendere debet per vnam speciem; quæuis ei go possit vnum animal de alio negare simplici cognitione, si omnium animalium naturas cognoscit per vnam speciem quod adhuc difficile est: tamen quamlibet aliam rem mundi non poterit hoc eodem modo negare absque diuisione, & pluralitate conceptuum: siquidem omnem rem mundi nullus angelus per vnam speciem, atque adeo nec per vnum conceptum expressum intelligit, præter supremum, vt arbitratu Caietani, cuius sententia in hac parte nobis non probatur, vt diximus disput. 203. c. 2.

Solutio ad  
quo in Thomæ  
mistarum.

Respondent nonnulli Thomistæ, omnes naturas rerum non cognosci ab Angelo per vnam speciem, nec per vnum simplicem conceptum; nihilominus fieri posse, vt Angelus simplici conceptu absque diuisione cognoscat, vnam rem non esse aliam ex his, quas non cognoscit angelus per eandem speciem & conceptum: vt sic constituamus, hominem & equum non cognosci per eandem speciem ab angelo: Nihilominus cognoscere poterit Angelus hominem non esse equum, eo modo, quo sensus omnis sine diuisione iudicat, colorem non esse sonum, percipiens simplici operatione differentiam vnius ab alio.

8.  
Responditur.

Verum hoc responsum difficultate non caret. Primum quia si eodem modo indicaret angelus, quo iudicat sensus; sicut in sensu non est veritas,

## ARTIC. IV.

aut falsitas sicut in enuntiante: ita nec in Angelo esset, quod est absurdum. Deinde sequeretur, perfectiorem modum cognoscendi esse nostri sensus qui simplici operatione iudicat, vnum non esse aliud, sicut Angelus; quam nostri intellectus, qui absque compositione & diuisione id efficere non potest: aut si dicendum est, sensum non componere, nec diuidere, nec iudicare vnum non esse aliud, sed plura simul diuerso modo intelligere, vt necessario asserendum est: efficitur, alius generis iudicij Angelo esse tribuendum, & alio modo explicandum, quam per iudicium sensus. Posueramus, vt modo dicebamus, sensum tam interior, quam exterior ita simul plura sensibilia diuersa concipit, vt diuersa; vt vnum non referat ad aliud, vel cum illo comparet, sed vnumquodque per se concipiat, & à singulis diuerso modo, & diuersa cognitione immutetur absque vlla inter se relatione: tamen iudicium Angeli quo intelligit, vnum esse aliud, aut non esse, non potest fieri nisi collatione facta inter obiecta, hoc est, vt tale iudicium de illis habeat, debet vnum concipere relatum ad aliud, siue id fiat vnicō conceptu pluribus, & iudicium compositionis, aut diuisionis vtrumque extremum completi debet: nam cum apprehenditur homo & equus & iudicatur intellectus, vnum non esse aliud, de vtroque iudicium habet: ergo si extrema diuisionis non cognoscantur ab Angelo per vnam speciem, & conceptum formalem iudicium de illis absque diuisione non erit: diuisione enim est enuntiatio, qua dicimus, vnum non esse aliud, diuersis conceptibus extremorum inter se collatis.

Secundo respondent alij Thomistæ, intelligi quidem interdictum ab Angelo, & apprehendi per diuersas species, & conceptus formales extrema diuisionis, de quibus angelus iudicat, vnum non esse aliud, vt argumentum factum demonstrat: tamen cum angelus hæc extrema cognoscit collata inuicem & iudicando de illis, vnum non esse aliud: per diuersas species intelligibiles, quas angelus habet de illis, elicere vnum conceptum formalem diuisionis, in quo iudicat, vnum alteri non conuenire. Hoc tamen videtur mihi effugium et cogitatum siue fundamentum: Nam quoties de diuersitate conceptuum formalium disputamus, non aliunde colligere possumus esse plures conceptus formales expressos, quam ex diuersitate specierum impressarum, & frustra quidem communiſcimus vnum conceptum formalem non tantum ordine vnum, sed simpliciter vnum, si existimatur ab intellectu virtute plurium specierum: quod enim intellectus per varias species plura ordinate intelligat, non est sufficiens causa, vt exprimat vnam simplicem qualitatem conceptus formalis, sed varios conceptus de varijs rebus cum ordine tamen vnius ad aliud; alioquin & hominem etiam per diuersas species necessario exprimeret vnum simplicem conceptum diuisionis, & compositionis, hoc ipso, quod extrema ordinate conciperet: aut si ordinare ea concipere, non est sufficiens causa in homine: in angelo etiam non erit, nisi alia noua addatur, quam debent nobis saltem sarij explicare. Quare hac ratione quasi constitutas Ferrar. 1. contra gent. cap. 55. Concedit etiam in homine per varias species extremorum producti ab intellectu simplici conceptum enuntiationis: quod quæ vnum extremum de alio enuntiamus: quod



sanè apertè falsum esse, quis dubitet? sic enim etiam in homine nec erit compositio, nec diuisione: sed solum in simplici apprehensione extremorum antequam enuntiatione conferantur, erunt diuersi conceptus, quod etiam in angelis accidere posset: quare nulla esset inter Angelos, & homines in componendo & diuidendo differentia.

Tertiò respondent alij Thomistæ, (quorum responsum ego libentius amplector) primum quidem, non intelligere Angelum diuidendo, quando extrema non apprehendit distinctè, sed alterum solum apprehendit confusè, & hoc tantum voluisse docere S. Thom. deinde, si extrema apprehendantur distinctè, non posse Angelum sine compositione intelligere ea extrema, quorum habet diuersas species: Postremò, ea extrema, quorum habet vnicam speciem, posse ab angelo intelligi, & vnum ab alio negari sine diuisione conceptuum. Primam partem hoc modo explicant, vt cum angelus indicat, hominem esse rem singularem, & non esse quidquam eorum, quæ irrationalia sunt, aut non viuientia, absque diuisione vno simplici conceptu iudicat, hominem non esse quidpiam eorum vniuersim. Hoc mihi non est creditu difficile: ad hoc enim, ita vt vniuersè iudicet angelus, hominem non esse iranimatum, fuffi ere videtur species ipsius hominis, quæ videtur esse animatum, & sic de alijs: & in hoc sensu placet mihi cum his Thomistis mentem S. Thomæ interpretari, ne cogamur aliquid contra illius doctrinam: de multitudine specierum in intellectu angelico asserere. Secundam vero & tertiam partem, huius sententiæ satis confirmant ea, quæ superius adducta sunt, quibus superfedere conueniens iudicau.

## CAPYT III.

## Corollarium precedentis doctrine.

¶ Vm antiqua, & peruulgata sententia imperfuerit, compositionem, & diuisionem, & discursum non esse vnum conceptum in mente, sed plures ordinatos: non defuere hac nostra ætate aliqui Philosophiæ professores qui dixerunt tam compositionem, quam diuisionem & syllogismum esse vnam qualitatem compositam ex pluribus per physicam & realem vnionem, quemadmodum ex duabus aquis per coniunctionem & continuationem fit vna aqua, ita, vt copula in compositione, diuisione habeat vim nexus physici & realis, sicut punctum inter partes lineæ, atque eodem modo particula illationis ergo eandem omnino vim habeat in consequentia, connectens nimirum antecedens cum consequenti, & efficiens vnam qualitatem: qui autem hoc modo Philosophantur asserere debent singula, quæ diximus, esse vnam simplicem qualitatem, non dico vnam qualitatem ita simplicem, vt composita non sit, neque habeat partes: sed ita vnā vt non sint duæ habentes solum ordinem inter se. Hanc vero sententiam sibi persuadent, quia contingere potest, vt quis apprehendat subiectū & prædicatum, & copulam propositionis, non solum quodlibet eorum seorsim, sed etiam simul tria quæ diximus, etiā si nondum ad iudicium & assensum pertineat. Addunt præterea intelligi & explicari non posse, quo pacto species illæ repræsentantes extrema & copulam

propositionis transeant in iudicium & assensum, nisi quia species expressa copulæ fiat re ipsa nexus physicus, quo duæ illæ species expressæ extremorum connectantur, & ita fiat compositio. Idem eadem proportionem & syllogismo dicunt, nempe esse compositionem per physicam coniunctionem & nexum realem, qui per notam illationis ergo denotatur, cum autem ab eis quaeritur, quo differat iudicium, quod habent angeli à nostro, respondet illud esse simplicem qualitatem sine hac compositione & nexu reali nostrum autem esse compositum coniunctione & nexu reali.

Mihi vero hæc opinio summpere displicet, primum quia infirmo fundamento nititur, vt impugna- tur efficien- cia. contra antiquam & communem sententiam stare queat; deinde quia multo faciliori modo à nobis explicabitur natura compositionis, & diuisionis atque discursus, vt communem sententiam tueamur. Primum quidem debilis est ratio præcedentis sententiæ, quia licet apprehendere possimus extrema propositionis (adde etiam, si placet, & copulam) antequam iudicemus & assensum præbeamus, non licet inferre iudicium & assensum fieri per hoc, quod conceptus illi nectantur conceptu copulæ est, tanquam reali vinculo & vnione, si alio modo faciliori, id fieri possit: oportebat enim auctores huius sententiæ refellere omnes alios modos, quibus dici posset assensum fieri sine hoc physico nexu & coniunctione, vt probarent fieri eo modo quem ipsi contendunt.

Deinde prædicta sententia refellitur efficaci ratione, quoniam aut nexus ille copulæ est, nec ite integros conceptus extremorum, quos antea habebat intellectus in sola apprehensione, aut non nectit integros conceptus qui per se integri, & sine coniunctione essent, aut esse possent, sed partes eiusdem conceptus, quarum quælibet soluta copula est non possit esse integer conceptus: argui neutro modo defendi potest hæc sententia, est ergo commentitium genus illud compositionis. Porro neutro modo defendi posse hanc sententiam facile etiam conuincitur. Primum quia copula illa nectere non potest integros conceptus, & physicè eos vnire, cum antea essent diuisi, nam quamuis duæ substantiæ corporeæ, vt duæ aquæ, aut duæ quantitates vt in sacramento Eucharistiæ re ipsa ita coniungi possint, vt fiant aut vna aqua, aut vna quantitas: tamen hæcenus in Philosophia inauditum est, duo accidentia prius diuisa & distincta postea inter se ita physicè coniungi vt fiant vnum accedens, nisi coniunctis, & physicè inter se vnitis substantijs, aut quantitibus, in quibus erant accidentia, veluti cum vniantur duæ frigiditates vnitis duabus aquis & facta vna aqua aut vnitis duabus quantitatibus consecratis in calice: ipsa tamen accidentia per se sola physicè non possunt vniri vt fiat vnum accedens & compositum ergo neque duo conceptus antea diuisi physicè vniri queunt, vt fiat vnus conceptus compositus. Ex quibus patet fieri non posse vt iidem conceptus extremorum, quos inter se solutos intellectus habebat in sola apprehensione, permaneant in compositione connecti re ipsa & physica vnione per conceptum copulæ est tali modo conceptæ vt fiat assensus: & quamuis iidem conceptus extremorum nempe subiecti & prædicati, qui erant in apprehensione sine iudicio connecti possent per conceptum copulæ est, tamen assensum

dum



dum non esset per eundem conceptum copulæ est, qui erat in apprehensione physice vniri: nam si in apprehensione possunt esse conceptus extremorum, & copulæ sine iudicio & assensu sicut aduersarij, fatentur certe vt postea esset assensus, & connecterentur extrema per copulam, necesse esset variari conceptum copulæ qui erat in apprehensione, & per illum nouiter aliquid representari, quod in apprehensione non representabatur: sic autem non esset idem conceptus copulæ siquidem ipsam non representaret eodem modo.

Præterea si conceptus copulæ est vniri non diuersos conceptus, sed partes eiusdem conceptus, vt ita sit vnus conceptus compositionis, & diuisionis extensionem aliquam habens representationis, sequitur etiam in intellectu Angeli posse reperiri compositionem: siquidem habere potest conceptum habentem aliquam extensionem representationis hoc ipso, quod representat rem aliquam cum extensione, hoc est, vario modo se habentem in seipso: & eodem modo sequitur posse Angelum omnes res per discursum intelligere, siquidem potest vnus conceptus compositionis habere eo modo quo nos habere possumus: aut potius sequitur neque nos discurrere posse, si discursus est vnus conceptus compositus, siquidem in vno conceptu non potest ab vno in aliud intellectus procedere. Adde etiam, quod licet conclusio syllogismi connekti possit cum antecedenti per particulam *ergo*, tamen duæ præmissæ in syllogismo nulla copula physice coniungi possent. Demum licet copula est affirmata neceßere possit prædicatum cum subiecto in propositione, tamen copula negata nescio qua ratione tali physice non neceßere possit.

Quomodo  
fiat compositio  
& diuisionis.

Postremo multo faciliori ratione secundum sententiam communem explicare possumus naturam compositionis, & diuisionis vt sint duo conceptus, alter prædicati, alter subiecti quibus non concipiuntur extrema absolute, sed ita relate vt vnus alteri conueniens representetur, & hoc sit cum altero vnus componere; cõtra vero diuidere sit concipere extrema, non absolute, sed ita relate, vt vnus representetur alteri non conueniens, sed ei dissidentem. Conuenientia autem extremorum denotatur a nobis per copulam est affirmatam, disconuenientia vero per eandem copulam negatam, ita vt in mente nostra non respondeat copulæ peculiaris conceptus rei, licet aliquem etiam conceptum vocis respondentem copulæ habeamus, sed compositio & diuisionis sit duorum conceptuum representantium res eo modo, quo diximus. & ideo dicatur compositio conceptuum, quia extrema eo modo conuenientia representantur: diuisionis vero quia extrema diuisa hoc est, secum pugnantia & minimè conuenientia concipiuntur. Est etiam in discursu in præmissis & conclusionis contextio quadam non physica & realis, sed representationis, eo quod res representantur per varios conceptus cum aliquo ordine: nam minor propositio representat extrema conexa cum maiori, eo quod alterum extremum minoris est in maiori, & demum conclusio representat sua extrema sub eodem ordine cum præmissis quasi ex illis oriatur, quod denotatur per particulam illationis, *ergo*, & ita rectè seruatur ratio compositionis & diuisionis nempe conceptuum

in propositione & consequentia in discursu, Porro ante compositionem & diuisionem non est vnus conceptus, sed plures ordinatos & distinctos, similiter supponunt aperte Scolastici allegati in hac disputatione, & supra etiam citati disputatione præcedenti.

Ex dictis sequitur nunquam esse compositionem & diuisionem in sola apprehensione sine iudicio & assensu, quia nunquàm est compositio nisi cognoscatur conuenientia extremorum, & diuisionem nisi cognoscatur intellectus extrema secum pugnare, & minimè conuenire. In hac autem cognitione est assensus, vt ex præfatis ostendimus 1. 2. disput. 62. cap. 3. & disput. 79. cap. 3. quocirca Aristot. 1. de Interpret. cap. 1. Inter tres alios & operationes intellectus non commemorat apprehensionem compositionis & diuisionis, & deinde iudicium, & tandem discursum; sed simplicium apprehensionem, compositionem & diuisionem; illo autem modo non numerasset tres actus intellectus, sed quatuor, vt constat addendo simplicium apprehensionem. Ex quo etiam refellitur sententia eorum, qui putant assensum esse nouum actum intellectus post cognitionem etiam conuenientiam, extremorum vt ostendimus 1. 2. disput. 79. cap. 3.

Deinde sequitur falsam esse eorum sententiam, qui dicunt, posse apprehendi in rebus conuenientiam vnus cum alio ratione ordinis per simplicem apprehensionem. Primum quoniam cum nihil aliud sit assensus, & compositio nobis, quam conceptum duarum rerum, aut rationem secum conuenientiam, & hoc ipso, quod quis apprehendit patrem relatum a filium, cognoscit conuenientiam inter se, sequitur nihil deesse ad veram compositionem & iudicium: præterea quia illa non potest dici simplex apprehensio relationis vnus ad aliud, cum qua non potest esse dissensus negans rem illam referri ad aliam, siquidem cum simplici apprehensione potest esse assensus & dissensus de re illa comparatione cuiuscumque alterius; atqui cum simplici apprehensione, qua quis apprehendit Patrem relatum ad filium non potest esse dissensus negans illam esse Patrem talis filij, ergo apprehensio illius relationis non fuit simplex, sed composita cognitio cum assensu & iudicio.

## ARTICVLVS V.

Verum in intellectu Angeli posita esse falsitas.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in intellectu Angeli posita esse falsitas. Proteruitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in demonibus est proteruitas proterua, vt dicit Dionys. 4. de diuinis nominibus. Ergo videtur quod in angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea. Nescientia est causa falsæ estimationis. Sed in angelis potest esse nescientia, vt Dionysius dicit 6. cap. Ecclesiæ. siast. hierarch. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

2. Præterea. Omne quod cadit a veritate sapientie & habet falsitatem vel errorem in



fuo intellectu. Sed hoc Dionys. dicit de dæmonibus cap. 7. de diuin. nomin. Ergo videtur quod in intellectu angelorum possit esse falsitas.

Sed contra, Philosophus dicit 3. de anima, quod intellectus semper verus est August. etiam dicit in lib. 83. questionum quod nihil intelligitur nisi verum. Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio & falsitas.

Respondeo dicendum, quod huius questionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est enim, quod angelus non intelligit componendo & diuidendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est, semper verus est, sicut & sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in 3. de anima. Sed per accidens in nobis accidit deceptio & falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis: vel cum definitionem vnius rei accipimus, ut definitionem alterius, vel cum partes definitionis sibi non coherent. Sicut si accipiat pro definitione alicuius rei animal quadrupes volatile. Nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diuersis sumitur: quorum vnum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices (ut dicitur in 9. Metaph.) non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, & nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius angeli. Sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam componendo & diuidendo quandoque ad intellectum quidditatis peruenimus, sicut cum diuidendo & demonstrando definitionem inuestigamus. Quod quidem in angelis non contingit: sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem, quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quæ naturaliter cõueniunt rei, vel ab ea remouentur: non autem eorum, quæ a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non iudicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salua ordinatione diuina. Vnde in eis non potest esse falsitas, aut terror. Dæmones vero per voluntatem peruersam subducentes intellectum a diuina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant

secundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quātum ad ea quæ supernaturalia sunt. Sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum. Et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum. Et per hoc patet responsio ad ea, quæ vtrinq̃ue obijciuntur: Nam protinus uitas dæmonum est secundum quod non subduntur diuinæ sapientiæ. Nescientia autem est in angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam, quod intellectus eius quod quid est, semper est verus: nisi per accidens secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem, vel diuisionem.

Notationes circa Articulum.

Prior conclusio articuli est. In intellectu Angelis non potest esse per se falsitas, hoc est in cognitione propria & quidditativa, quam de rebus naturaliter habet. Et ratio est manifesta; quia si Angelus intelligit rem quidditativam conceptu; sequitur intelligere eam sicut ipsa est, ac proinde non decipi in cognitione illius: deceptio enim in hoc consistit, ut intelligatur res aliter, quam est, affirmando de illa aliquid esse, quod non est; ideo dixit Aristot. lib. 9. Metaphys. textu 12. in cognitione quidditatis non esse falsitatem, quia vel in totum attingitur res, vel in totum ignoratur: de quo testimonio & sententia Aristot. satis superque dictum est à nobis supra disput. 75. cap. 2.

Posterior conclusio: Per accidens potest esse falsitas in intellectu Angelis. Dicit S. Thom. Per accidens, hoc est, in cognitione earum rerum, quas cognoscit non proprio & quidditativo conceptu, sed per coniecturam, & aliunde quam per supernaturalem revelationem, qualia sunt mysteria supernaturalia, cum ea cognosceret per coniecturam tantum, aut secreta cordium, aut futura libera similiter. Notat tamen S. Thom. Angelos bonos in hac coniectura non decipi; quia ita prudenter se gerunt, ut non audeant de his iudicium ferre: dæmones autem malitia sua temere iudicantes aliquando decipi. Quare non negat, Angelo secundum naturam conuenire per se deceptionem circa huiusmodi obiecta eo modo cognita.

Cæterum cum falsitas intellectus non reperitur in simplicium apprehensione, sed in compositione & diuisione, ut docet Aristot. lib. 1. de Interpret. cap. 1. & ut vidimus præced. disputat. Angelus non semper iudicat per compositionem & diuisionem: notat Caietan. in commentario huius articuli, in simplicium apprehensione, quam format noster intellectus, non esse veritatem aut falsitatem, sicut in enuntiante verum; quia neque est compositio ex parte conceptus formalis, cum sit vna simplex qualitas: neque ex parte obiecti, cum vna tantum res apprehendatur, aut si duæ apprehenduntur non cognoscantur ut inuicem relata: at vero in intellectu Angelis iudicante rem esse, aut non esse, est veritas & falsitas, ut in enuntiante: quia licet iudicium hoc faciat intellectu simpliciter quadam



quadam qualitate conceptus formalis, & ita ex parte illius non sit in intellectu Angeli compositio & diuisio, tamen ex parte obiecti est vera compositio & diuisio; quia reuera per eandem simplicem qualitatem Angelus enuntiat vnam rem de alia.

19.

Hæc tamen sententia Caietani, quamvis vera sit, quoties Angelus diuersas res cognoscit, & vnam de alia enuntiat, aut negat, ut albe dicitur de homine prædicans, & equum negans de Leone (sic enim ex parte obiecti est distinctio prædicati & subiecti) tamen quia interdum habere potest Angelus iudicium de eadem re, in qua non distinguit prædicatum à subiecto, etiam ex parte obiecti, sicut nos distinguimus: & tunc non minus dicat verum, quam si nos per compositionem enuntiauerimus: ideo aliter existimo Philosophandum de veritate. Porro autem angelum posse habere iudicium, in quo sit veritas ut enuntiante, ex eo probat, quia non minus ipse iudicare potest, hominem esse animal, & esse rationale, quam nos iudicamus; ipse tamen non potest distinguere rationem animalis ab homine, ut supra disput. 118. cap. 4. ostensum est, quare neque ex parte conceptus formalis, nec ex parte obiecti cogniti est in Angelo compositio. Nihilominus esse potest in eo veritas ut enuntiante, atque esse posset in eo falsitas eodem modo etiam in ijs, quæ sola nostra ratione distinguuntur, si circa hæc decipi posset non distinguens ex parte obiecti rationem prædicati à subiecto. Quocirca respondeo, ideo Angelum simplici conceptu non minus iudicare posse, rem esse, aut non esse, quam nos compositione & diuisione: & in eo posse reperiri veritatem ut enuntiante verum: imò & falsitatem, si aliunde non repugnaret, ut dixi; quia simplex illa cognitio ex parte conceptus formalis & obiecti, æquale nostræ compositioni, imo perfectiori multo modo habet vim enuntiationis, quam illa.

20.

Hæc eadem ratio in diuino intellectu reperitur veritas in enuntiante, sicut quæst. 16. art. 5. à nobis dictum est. An vero in intellectu angeli sit falsitas practica, vel qua ratione in eo sit defectus, qui præcedit semper peccatum, infra dicemus disput. 235. cap. 3.

## ARTICVLVS VI.

*Utrum in Angelis sit cognitio matutina, & vespertina.*

296.

a. d. 12. q. 3.  
eo. Et v. p. r.  
si 8. art. 16.  
Et 17. q. 3.  
opus 3. cap. 234.  
Et 2. q. 3.  
pho. 3. le. 3.  
col. 2. q. 3.  
Heb. 8. li. 3.  
eo. 1. fin.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur, quod in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio. Vespere enim & mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina, vel vespertina.

2. Præterea. Inter vespere & mane cadit nox, & inter mane & vespere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina & vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana & nocturna cognitio.

Lil. 3. de anima text. 3. 10. 2.

3. Præterea. Cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum: unde

in 3. de anima dicit Philosophus, quod scientiæ secantur quemadmodum & res. Triplex autem est esse rerum, scilicet in verbo, in propria natura & intelligentia angelica, ut August. dicit. super Genes. ad litteram. Ergo si ponatur cognitio matutina angelis, & vespertina propter esse rerum in verbo, & in propria natura, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter esse rerum in intelligentia angelica.

Sed contra est, quod August. 4. super Genes. ad lit. & 11. de Ciuit. Dei. distinguit cognitionem angelorum per matutinam & vespertinam.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur de cognitione matutina & vespertina in angelis, introductum est ab August. qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta Genes. 1. intelligi vult non hos vltimos dies, qui Solis circuitu peraguntur: cum Sol quarto die factus legatur, sed vnum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus prætentatam: Sicut autem in die conlucto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina. Et hæc est secundum quod res sunt in verbo: cognitio autem ipsius esse rei creatæ secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit à verbo sicut à quodam primordiali principio. Et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum, quod vespere & mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundum similitudinem principij & terminij. Vel dicendum: quod nihil prohibet, ut dicit August. 4. super Genes. ad lit. aliquid in comparatione ad vnum dici lux, & in comparatione ad aliud dici tenebræ: sicut vita fidelium & iustorum in comparatione ad impios dicitur lux, secundum illud Ephes. 6. Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ tenebrosa dicitur secundum illud 2. Pet. 1. Habetis propheticum sermonem, cui beneficiis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sic igitur cognitio angeli quæ cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem, sed obscura est per comparationem ad visionem verbi.

Ad secundum dicendum, quod matutina & vespertina cognitio ad diem pertinet,



rinet, id est, ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti à tenebris, id est, à malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebreferre, & noctem fieri: sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei: in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane, ita quod mane sit finis præcedentis diei, & principium sequentis, in quantum Angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsi Angeli creaturæ sunt. Unde esserum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione sicut & esserum in propria natura.

CONCLUSIO est affirmans.

## ARTICVLVS VII.

Utrum vna sit cognitio matutina & vespertina.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur, quod vna sit cognitio vespertina & matutina. Dicitur enim Genesim primo. Factum est vespere, & mane dies vnus. Sed per diem intelligitur cognitio angelica, vt Augustinus dicit. Ergo vna & eadem est cognitio in angelis, matutina & vespertina.

2. Præterea. Impossibile est vnā potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis matutinae, quia semper vident deum & res in deo, secundum illud Matth. 10. capite angeli eorum semper vident faciem patris mei, &c. Ergo si cognitio vespertina esset alia à matutina, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinae.

3. Præterea. Apostolus dicit 1. Corinth. 13. Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Sed si cognitio vespertina sit aliud à matutina comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse matutina.

In contrarium est quod dicit August. 4. super Genesim ad licet, quod multum interest inter cognitionem rei cuiuscunque in Verbo Dei & cognitionem eius in natura eius, vt illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, cognitio vespertina dicitur: quia angeli cognoscunt res in propria natura,

Vasquez in 1. p. Tom. 2.

Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant vt hæc præpositio. In, indicet habitudinem principij: quia non accipiunt angeli cognitionem à rebus, vt supra habitum est. Relinquitur igitur, quod hoc quod dicit in propria natura, accipiat secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni, vt scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum quod habet res propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, & per rationes rerum in verbo existentes. Non enim videndo verbo cognoscunt solum illud esse rerum, quod habent in verbo, sed illud esse quod habent in propria natura, sicut Deus, per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habet in propria natura videndo verbum: sic vna & eadem secundum essentiam est cognitio vespertina & matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina, & matutina. Et ita videtur intelligere Aug. cum vnā ponat imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut *Locis cit. in prin. corp. arti. præced.* numerus sex dierum secundum intellectum Aug. accipitur secundum sex genera rerum, quæ cognoscuntur ab angelis: ita vnitas diei accipitur secundum vnitatem rei cognite, quæ tamen diuersis cogitationibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum, quod duæ operationes possunt simul esse vnus potentia, quarum vna ad aliam refertur: vt patet cum voluntas simul vult & finem & ea quæ sunt ad finem. Et intellectus simul intelligit principia, & conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisiuit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur matutinam, vt Aug. dicit. *lib. 4. super Genesim, c. 23. Tomo. 3.* Vnde nihil prohibet vtramque simul esse in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod veniente perfecto euacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur. Sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, euacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per

Ecc du.



duo media, quorum vnum est perfectius, & aliud imperfectius, aliquid repugnans habet. Sicut ad eandem conclusionem habere possumus & medium demonstrativum, & dialecticum. Et similiter eadem res potest fieri ab angelo per verbum in creatum, & per speciem innatam.

**C**ONCLUSIO est: *Cognitio vespertina, quæ cognoscitur creatura secundum proprias rationales formales eadem visione, qua videtur verbum, non est distincta visio formalis, quamvis sit diversi obiecti: tamen vespertina quatenus est per innatas species rerum proprias, est diversa a visione verbi: & in hoc sensu loquitur Augustinus.* In hoc articulo solum videtur esse notandum, S. Thomam aperte concedere, eadem visione, qua videtur Deus, videri etiam creaturas secundum proprias ipsarum rationes: cuius oppositum diximus videri nobis probabilius supra disputatione 50. capit. 7.

De materia horum Articulorum, & de mente Augusti. circa illam, satis superque à nobis dictum est supra disputatione 51.

## QVÆSTIO LIX.

De voluntate Angelorum.

**C**onsequenter considerandum est de his, quæ pertinent ad voluntatem Angelorum. Et primo considerabimus de ipsa voluntate. Secundo de motu eius qui est amor siue dilectio.

Circa primum quærentur quatuor.

## ARTICULVS I.

Vtrum in Angelis sit voluntas.

**A**D primum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sit voluntas. Quia ut dicit Philosophus in 3. de Anima, voluntas in ratione est. Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea. Voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum in 3. de anima. Sed appetitus est imperfectus. Est enim eius quod notandum habetur. Cum igitur in angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

3. Præterea. Philosophus dicit in 3. de anima, quod voluntas est mouens motum: mouetur enim ab appetibili intellectu. Sed angeli sunt immobiles, cum sint incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.

Sed contra est quod Augustinus dicit 10. libr. de Trinitate quod imago Trinitatis inuenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam & voluntatem. Imago autem Dei inuenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica: cum etiam mens Angelica sit capax Dei, ergo in An-

gelis est voluntas.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Angelis voluntatem. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod cum omnia procedant ex voluntate diuina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diuersimode. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem abque cognitione, sicut plantæ & corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione: non quidem sic, quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce & album, & aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensibilis. Quædam vero inclinatur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissime inclinatur in bonum: non quidem quasi ab alio solummodo directam in bonum: sicut ea quæ cognitione carent, neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus sola sensitiua cognitio: sed tantum inclinata in ipsum vniuersale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. Vnde, cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam vniuersalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod si ratio transcendit sensum, & aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diuersitatem cognitorum. Nam sensus est particularium, ratio vero vniuersalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum vniuersale, qui debetur rationi: & alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus & ratio differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet intellectus cognoscit simpliciter intuitu, ratio vero discurrendo de vno in aliud. Sed tamen ratio per discursum peruenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet vniuersale. Idem est ergo obiectum quod appetitui proponitur, & ex parte rationis, & ex parte intellectus. Vnde angelis qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum, quod licet nomen appetitus partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur, tamen appetitiua pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia. Sicut & omnes lapidis sumptum est a latione pedis.

298.  
2. cor. 1. 46.  
et opus. 3.  
cap. 76.

Li. 3. de an.  
8. &  
seq. usque  
ad 5. 4. 1. 2.

Lib. 3. de an.  
10. 5. 4.  
10. 2.

Li. 10. 4. 11.  
et 12. 10. 3.



pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conueniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cum tamen in ea sint plures alie passionēs, vt spes & audacia & huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur mouens motum secundum quod velle est motus quidam & intelligere, & eiusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse: quia talis motus est actus perfectus, vt dicitur in 3. de Anima.

Textus 28.  
100.

**C**ONCLUSIO est affirmans. Circa cuius probationem nihil notat one dignum occurrit præter ea, quæ diximus supra quæstione 19. artic. 1. circa rationem, qua S. Thom. probat, in Deo esse voluntatem, ea enim omnia deseruiunt ad probandum, in angelo etiam esse.

## ARTICVLVS II.

*Vtrum in angelis voluntas differat ab intellectu.*

299.  
1442-1451.  
art. 3. Et  
sent. 4. 2.  
et. 10.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non differat voluntas ab intellectu & natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale, sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu eius. Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam & per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur angeli non est aliud quam eius natura vel intellectus.

2. Præterea. Obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem & verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas & intellectus non differunt realiter.

3. Præterea. Distinctio communis & proprii non diuersificat potentias. Eadem enim potentia visiva est coloris, & albedinis. Sed bonum & verum videntur se habere sicut commune & proprium: nam verum est quoddam bonum scilicet intellectus. Ergo voluntas cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu cuius obiectum est verum.

Sed contra. Voluntas in angelis est bonorum tantum, intellectus autem est bonorum & malorum. Cognoscunt enim vtrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quam eius intellectus.

Respondeo dicendum, quod voluntas in Angelis est quædam virtus vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum

*Valques in 1. part. tom. II.*

natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur: quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem: non est rei essentia. Vnde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentia, sed per materiam quæ appetit esse antequam habeat, & per formam quæ tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentia superadditum, sicut inclinatio ad locum est per grauitatem vel leuitatē. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates actiuas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Vnde ibi solum est idem essentia & voluntas, vbi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo qui nihil vult extra se nisi ratione suæ bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici, cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet causati. Vnde nec voluntas angeli, nec alterius creaturæ potest esse idem quod eius essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente. Vnde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se: secundum quod illud quod extra ipsum est, per essentiam naturæ est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorē. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod est extra se, & quod ipsum tendat in rem exteriorē. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus, & voluntas. Non autem in Deo qui habet & ens vniuersale, & bonum vniuersale in seipso. Vnde tam voluntas quam intellectus est eius essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum: sed in exterius inclinatur per aliquid additum, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod potentie non diuersificantur secundum materialem distinctionem obiectorum, sed secundum formalem distinctionem quæ attenditur secundum rationem obiecti. Et ideo diuersitas secundum rationem boni & veri sufficit ad diuersitatem intellectus & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quia bonum & verum conuertuntur secundum rem: inde est quod est bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri.

Ecc 2

82



& verum à voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamē diuersitas rationum ad diuersificandum potentias sufficit, vt dictum est.

*In cor. art. adiuncto ar. 3. & 4. q. 36.*  
**C**onclusio est affirmans: circa cuius confirmationem multa consumit Caietanus, quibus supersedere operæpretium duxi: eadem enim communisq̃ difficultas est de intellectu & voluntate Angeli, & hominis.

## ARTICVLVS III.

*Vtrum in angelis sit liberum arbitrium.*

300.

2. d. 7. q. 1. art. 1. 3. &  
 2. con. cap. 47. Et ver. quod 3. art. 1 corp. & q. 24. artic. 2. & 3. & mal. q. 16. art. 5. corp. & op. 3. ca. 66.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrij est eligere; sed electio non potest esse in angelis, cum electio sit appetitus præconscripti. Consilium autē est inquisitio quædā: vt dicitur in 3. Ethic. Angeli autē non cognoscūt inquirendo: quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea. Liberum arbitrium se habet ad vtrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad vtrumlibet in angelis, quia intellectus eorum nō fallitur in naturalibus intelligibilibus, vt dictum est. Ergo nec ea parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea. Ea quæ sunt naturalia in angelis, conueniunt eis secundum magis & minus: quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis & minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra. Libertas arbitrij ad dignitatē hominis pertinet: sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrij, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.

Respondeo dicendum, quod quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab alijs acta, & mota: sicut sagitta à sagittante mouetur ad finem. Quædam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia. Quicquid fugit lupum ex quodam iudicio quo existimat eum sibi noxium. Sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed à natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit vniuersalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Vnde vbicūque est intellectus, ibi est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis, etiam excellentius quam in hominibus, sicut & intellectum.

## ARTIC. II.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem existimatione hominis in speculatiuis differat ab electione in hoc quod vna est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem, ita & in operatiuis. Vnde in angelis est electio, non tamen cum inquisitione deliberatione consilij, sed per subitam acceptionem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, cognitio super hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectiōem autem alicuius rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Vnde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed ad appetitiuā virtutis est per hoc quod electio inclinatur ad rem exteriorē. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectiōem angelis, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectiōem eius, si in determinate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis quam in inferioribus, sicut & iudicium intellectus. Tamen verum est, quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quædam remotio conditionis, non suscipit magis & minus: quæ priuationes, & negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solum per suā causam, vel secundum aliquam affirmatiuam adiunctam.

CONCLUSIO est affirmans.

## ARTICVLVS IV.

*Vtrum in angelis sit irascibilis, & concupiscibilis.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod in angelis sit irascibilis & concupiscibilis. Dicit enim Dionysius 4. capit. de diuin. nomin. quod in demonibus est furor irrationabilis, & concupiscentia amaris. Sed demones eiusdem nature sunt cum angelis, quia peccatum non mutauit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis & concupiscibilis.

2. Præterea. Amor & gaudium in concupiscibili sunt: ita vero, spes, & timor in irascibili. Sed hæc attribuntur angelis bonis & malis in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis & concupiscibilis.

3. Præterea. Virtutes quædam dicuntur



tur esse in irascibili & concupiscibili, sicut charitas & temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem & fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæc sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis & irascibilis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. de Anima, quod irascibilis & concupiscibilis sunt in parte sensitiva, quæ non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis & concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod intellectui appetitus non dividitur per irascibilem & concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cuius ratio est, quia cū potentia non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti, si alicui potentia respondeant aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum obiectorum, quæ sub illo communi continentur. Sicut si proprium obiectum potentia visiva est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentia visiva secundum differentiam albi & nigri. Sed si proprium obiectum alicuius potentia esset album, in quantum album, distingueretur potentia visiva albi, à potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis, quod obiectum appetitus intellectui, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem. Nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Vnde inde parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Vnde cum in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem & concupiscibilem, sed remanet indivisus, & vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod furor, & concupiscentia metaphoricè dicuntur esse in demonibus: sicut & ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus.

Ad secundum dicendum, quod amor & gaudium, secundum quod sunt passionēs, sunt in concupiscibili. Sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum sic sunt in intellectiva parte: prout amare est velle bonum alicui, & gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et uniuersaliter nihil horum dicitur de angelis secundum passionem,

Vasquez in 1. p. Tom. 2.

vt August. dicit 9. de ciuit. Dei.

Ad tertium dicendum, quod charitas secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum. Huiusmodi autem non est bonum diuinum: quod est obiectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est, quod spes non est in irascibili: quia obiectum irascibilis est quoddam arduum, quod est sensibile, circa quod non est spes, quæ est virtus, sed circa arduum diuinum. Temperantia autem secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilem, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias, & timores, quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, & fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passionēs concupiscentiarum, vel timoris & audaciæ: quas oporteat per temperantiam & fortitudinem regulari. Sed temperantia in eis dicitur secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam diuinæ voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur secundum quod voluntatem diuinam firmiter exequitur. Quod totum fit per voluntatem, & non per irascibilem, & concupiscibilem.

Notationes circa articulum, & quæstionem totam.

Conclusio est: Appetitus intellectivus in angelis non dividitur per irascibilem, & concupiscibilem sicut per duas potentias, sed eadem est facultas individua.

Non negat S. Thom. facultatem voluntatis in Angelis habere actum appetendi, qui pertinet ad appetitivam potentiam: & actum pertinentem ad irascibilem: sed negat, esse diuersas facultates. Circa rationem huius articuli recole, quæ diximus supra disput. 9. c. 3. nempe practicum & speculativum non constituere diuersas facultates secundum speciem, quia conueniunt eidem facultati secundum rem: & varij respectus ad varios actus sub vna communi ratione in eadem facultate, aut habitu secundum rem, vt respectus ad album & nigrum in facultate videndi, non variant facultates, aut habitus secundum speciem. Cætera, quæ in hac quæstione disputatione dignæ erant, communem habent difficultatem in homine, & in angelo, de quibus Deo duce meliorem nacti temporis occasionem in materia de anima fusius differemus: de libero autem hominis arbitrio, an in eo libertas, sit multa diximus supra disput. 68. capit. 1. quæ eodem modo de Angelo intelligenda sunt.



## QVÆSTIO LX.

*De amore, seu dilectione Angelorum.*

**D**Einde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor siue dilectio. Nam omnis actus appetitiuæ virtutis ex amore seu dilectione deriuatur.

Et circa hoc quæruntur quinque.

## ARTICVLVS I.

*Utrum in Angelis sit amor seu dilectio naturalis.*

203.  
1. 2. q. 26. a.  
1. 2. q. 2. 3.  
dist. 17. q. 1.  
a. 2. corp. 3.  
quodlib. 3.  
9. 4. art. 3.  
Capit. 4. p. 2.

**A**D primum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis diuiditur contra intellectualem: vt patet per Dionys. 4. c. de diuin. nominib. Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea. Ea quæ amant amore naturali magis aguntur quam agant. Nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed Angeli non aguntur, sed agunt: cum sint liberi arbitrij, vt ostensum est. Ergo in angelis non est amor seu dilectio naturalis.

3. Præterea. Omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem. Dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam. Quia charitas est supra naturam iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

Sed contra est, quod dilectio sequitur cognitionem. Nihil enim amat nisi cognitum, vt August. dicit de Trinit. Sed in angelis est cognitio naturalis.

Respondetur dicendum, quod necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius euidentiam considerandū est, quod semper prius saluatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus. Quia natura cuiuscunque rei est essentia eius. Vnde id quod est natura, oportet saluari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, vt habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor. Quæ tamen inclinatio diuersimode inuenitur in diuersis naturis in vnaquaque secundum modum eius. Vnde in natura intellectuali inuenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem: in natura autem sensitiua secundum appetitum sensitiuum: in natura vero carente cognitione, secundum ordinem naturæ in aliquid. Vnde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum, quod in-

## CAP. I.

tellectualis amor diuiditur contranaturalem, qui est solum naturalis in quantum est natura, quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensus, aut intellectus.

Ad secundum dicendum, quod omnia, quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo præter primum agens, quod agit quod nullo modo ab alio agitur. In quo est idem natura & voluntas. Ex hoc non est inconueniens, si angelus agatur in quantum inclinatio naturalis est indita ab auctore suæ naturæ. Non autem sic agitur, quod non agat, cum habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sicut cognitio naturalis semper est vera: ita dilectio naturalis semper est recta cum amor naturalis nihil aliud sit, quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Docere ergo, quod inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis & alia est rectitudo charitatis & virtutis, quia vna rectitudo est perfectiua alterius: sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, & alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ.

*Notationes circa articulum.*

**C**ONCLVSTO est, in voluntate angelis est dilectio naturalis. Circa quam conclusionem doctrinam articuli notandum est primam. Th. hic agere de dilectione, qui est actus voluntatis: loquitur enim de inclinatione voluntatis: quod est actus voluntatis, de qua disputatur in præcedenti questione: de voluntate autem Angeli docet, ferri etiam naturaliter in obiectum, & hanc operationem appellat amorem naturalem: dicitur autem naturalis amor voluntatis, qui est per modum naturæ, hoc est, necessarius & determinatus aliquo modo, sicut est natura in sua operatione: non autem indifferens ad verumque, quod est proprium voluntatis, vt voluntas sua libera est, qua ratione Sanctus Thomas 1. 2. quest. 2. artic. 1. docet, voluntatem velle aliquam naturaliter, vt sensum & vitam: hoc est, necessario & determinate aliquo modo, vt ibidem vbius explicabimus, distinguitur autem hic amor naturalis ab electiuo, quod electiuus est liber & ad verumque indifferens: naturalis vero necessarius & determinatus ad vnam partem: cumque in actu voluntatis contingat duplex necessitas, vt ibidem dicemus, altera, quam vocant, quoad exercitium, quando ita amat voluntas aut operatur, vt non possit non amare, aut operari: altera vero quam dicunt quoad specificationem, quando voluntas ita amat, vt non possit odio habere, aut ita odire, vt non possit amare: admonet recte Calem. in commentar. S. Thomam hic solum docere vniuersum, aliquem actum amoris naturalem, hoc est, necessarium esse in voluntate: verum autem sit necessarius quoad exercitium, an vero quoad specificationem, non definit: quia vt sit in Angelo aliquo



aliquis actus amoris naturalis, satis est, esse necessarium quoad specificationem.

Deinde circa rationem S. Tho. in hoc ratio multa consumit Caietanus, quæ non oportet repetere: illud autem solum observandum est; ea ratione non solum probari esse in angelo actum amoris elicatum: sed etiam aliquem elicatum esse naturalem: quia ubi est posterius, semper est prius: amare autem naturaliter, & necessario, est aliquid prius, quam amare ex electione. Qua vero ratione voluntas angeli in aliqua feratur naturaliter, hoc est, necessario quoad specificationem: & an in aliquod obiectum ferri possit naturaliter, hoc est, necessario quoad exercitum eodem modo philosophandum est, atque de humana voluntate: de hac autem tractabimus prima secundæ quæstione illa 10.

## ARTICVLVS II.

*Utrum in angelis sit dilectio electiua.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit dilectio electiua. Dilectio enim electiua videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium quod in inquisitione consistit, ut dicitur in 2. Ethic. Sed rationalis amor diuiditur contra intellectualem, qui est proprius Angelorum, ut dicitur 4. c. de diuin. nom. Ergo in angelis non est dilectio electiua.

2. Præterea. In angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam, quia non discuntur de principiis ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent, sicut intellectus ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est. Ergo in angelis præter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiua.

Sed contra. Naturaliter neque mereamur, neque demeremur. Sed angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiua.

Respondeo dicendum, quod in angelis est quædam dilectio naturalis, & quædam electiua. Et naturalis dilectio in eis est principium electiue, quia semper id quod pertinet ad prius habet rationem principij. Vnde cum natura sit primum quod est in vnoquoque, oportet quod id, quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum & quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter. Et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusio- num, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per intentionem vel doctrinam. Similiter in voluntate, finis hoc

*Vasques in 1. part. tom. II.*

modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in 2. Physic. Vnde voluntas naturaliter tendit in suum finem vltimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni, quod diligitur propter finem, est dilectio electiua. Hoc autem differenter se habet ex parte intellectus & voluntatis. Quia, sicut supra dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognita sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habeat omnia intelligibilia, sed quædam, à quibus in alia quodammodo mouetur. Sed actus appetitiue virtutis est à conuerso secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quædam sunt secundum se bona, & ideo secundum se appetibilia. Quædam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, & sunt appetibilia propter aliud. Vnde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter, ut finem & aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, inuenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratio electiua: sed inuenitur in eis dilectio & naturalis & electiua. Hæc autem dicta sunt prætermisissis his quæ supranaturam sunt. Horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis dilectio electiua est amor rationalis, secundum quod rationalis amor diuiditur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem rationatam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, cum de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Vnde ratio non sequitur.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

*Notationes circa articulum*

**C**ONCLVSIO Articuli est affirmans. Circa doctrinam tamen illius notandum est, nomine dilectionis naturalis intelligere S. Thom. dilectionem finis: nomine vero electiue, dilectionem mediorum, quæ vtilia iudicantur ad finem. Ceterum nomine finis non intelligit quemcumque finem, sed beatitudinem in vniuersum; circa quæ voluntas quæcumque creata fertur necessitate quoad specificationem, quia non potest eam quis odio habere. Alios vero fines peculiares non omnes

*Ecc 4*

*dilige*

*Quest. 42*

*Præced. art. 3. ad 16.*

*254*



diligit voluntas creata necessario quoad specificationem: quia in multis illorum, siue appetantur sub ratione honesti, siue sub ratione delectabilis, potest apparere ratio mali, ob quam odio haberi possint, etiam in ipso opere virtutis: non dico, ipsam rationem honestatis posse odio haberi: sed opus ipsum, quod sub ratione honestatis appetitur posse odio haberi.

26.

Quæ vero obiecta sint, quæ in se, & secundum se non possint odio haberi, & ita necessario diligantur quoad specificationem, dicemus 1. 2. q. 110. art. 1. dilectio autem electiua dicitur à S. Thom. dilectio mediorum, quæ utilia sunt ad aliquem finem: quod si ita intelligatur, ut usurpetur electio in propria & primaria sua significatione, reuera electiua dilectio solum potest esse mediorum, nec vnus tantum, sed inter plura, ut 1. 2. q. 13. art. 6. ostendemus; electio enim, ut electio est vnus medij alijs prælati, per consultationem esse debet. Si vero nomine electiue dilectionis intelligamus liberam dilectionem, erit dilectio electiua, quæcunque voluntas finis singularis siue honesti: siue delectabilis, qui non appetitur necessario quoad exercitium, neque quoad specificationem: tamen si quadam ratione hæc voluntas dici solet mediorum, quatenus voluntas dicitur appetere omnia propter vltimum finem beatitudinis, ut explicabimus ex mente S. Thom. 1. 2. q. 1. art. 6. At vero Alex. ut colligitur ex 2. p. q. 30. membr. 1. & q. 31. membr. 3. vocat dilectionem naturalem in angelis dilectionem alicuius tantquam conuenientis: electionem autem vocat dilectionem vnus præ alio.

Alexand.

Deinde in hoc art. disputari posset, quare angelus velit vnum propter aliud, & tamen non intelligat vnum propter aliud? De hac tamen tractabimus 1. 2. q. 1. art. 4. ubi sententiam S. Tho. in hoc præfenti art. traditam elucidabimus.

## ARTICVLVS III.

Utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali & electiua.

304.  
1. 2. q. 10. ar.  
1. 2. q. 1.  
67. ar. 4. 1.  
q. 26. h.  
4. q. 22. q.  
67. ar. 5. 1.  
q. 110. 1. 2. 6.  
artic. 1.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur, quod angelus non diligat seipsum dilectione naturali & electiua. Dilectio enim naturalis est, ipsius finis sicut enim dictum est, dilectio autem electiua corum, quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis, & ad finem respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectione naturalis & electiua.

2. Præterea. Amor est virtus vnitiua & concretiva, ut Dionys. dicit 4. cap. de diuin. nomin. Sed vnitio & concretio est diuersorum in vnum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

3. Præterea. Dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiua.

Sed contra est, quod Philosophus dicit 9. Ethic. quod amabilia, quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus duæ sunt ad seipsum.

Respondeo dicendum, quod cum a-

mor sit boni, bonum autem sit in substantia & accidente, ut patet. 1. Ethic. dupliciter aliquid amatur. Vno modo ut bonum subsistens. Alio modo ut bonum accidentale siue inhærens: illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur, ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhærens amatur id, quod desideratur alteri. Sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habetur. Et hunc modum amoris quidam nominauerunt concupiscentiam, primum vero amicitiam. Manifestum est autem, quod in rebus cognitione carentibus vnumquodque naturaliter appetit consequi id, quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursum. Vnde & angelus & homo naturaliter appetunt suum bonum, & suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Vnde naturaliter tam angelus, quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiua.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus aut homo non diligit se dilectione naturali & electiua secundum idem, sed secundum diuersa: ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut plus est esse vnum quàm vniri: ita amor magis est vnus ad seipsum, quam ad diuersa, quæ ei vniuntur. Sed ideo Dion. vultur nomine vnionis & concretionis, ut ostenderet deriuationem amoris à se in alibi: ut ab ipso deriuatur vnitio.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in manente: non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate, sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut & cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

Notationes circa articulum.

**C**onclusio est, Vtroque modo Angelus diligit se. Hanc vero conclusionem sic explicat. S. Doctor, cum enim amare sit velle aliquid bonum ex Arist. 1. Rhet. ric. 4. & ex eodem S. Th. 1. 1. q. 10. ar. 4. & Caiet. ibid. sequitur ut optime notauit Caiet. & S. Th. vtrique in omni actu amoris esse duplicem respectum: alterum ad rem subsistentem, cui volumus bonum: alterum ad bonum concupitum. Respectu rei subsistentis, cui volumus bonum, dicitur amor amicitie: intelligi autem debet, si sit rationalis res, (nam res irrationalis non amamus, nisi amore concupiscentie: ut ostendi 3. de Adoratione disp. 1. 6. ex Arist. 1. Ethic. 12. & 7. & S. Th. 1. contra gent. c. 91.) respectu autem boni, quod volumus alicui, dicitur amor concupiscentie: vtrumque vero respectum esse in eodem actu amoris, ex eo patet, quia ipsa concupiscentia non refertur ad aliquem subsistentem, cui volumus



substantem, cui volumus illud bonum, & contra non est respectu amicitie ad rem substantem, nisi in concupiscentia ipsa boni. Cum igitur hæc ita sit, sequitur, Angelum posse seipsum diligere amore naturali, & electivo: quia & potest sibi velle bonum aliquod naturali dilectione & appetitu, hoc est, ita necessario, ut non possit illud sibi nolle, hoc est, odisse, ut cum sibi diligit beatitudinem, gratiam, & alia huiusmodi, & potest sibi velle bonum non naturaliter, sed ex electione, hoc est, ita libere, ut nullo modo necessario, illud concupiscit.

28. Notat tamen Caietanus, & bene, non solum amari posse amore, prout est concupiscentia, accedens aliquod alium substantem, sicut amamus nobis aut amico sanitatem, sed etiam unam rem supposito distinctam posse nobis, aut alteri amari, ut nobis amamus pecuniam, vinum, & alia huiusmodi, quatenus nobis coniungi possunt media aliqua operatione, ut 1. 2. q. 4. art. 1. fufius dicemus: & in hunc sensum interpretatur S. Thomas in hoc articulo, cum ex doctrina Aristotelis 1. Ethicorum capit. 6. docet dupliciter aliquid amari posse, & ut rem substantem, cui volumus bonum aliquod: & ut bonum accidentarium, quod alicui volumus: intelligens nempe per bonum accidentarium, etiam rem supposito distinctam, coniungendam tamen accidentarie media aliqua operatione.

Deinde ex doctrina præmissa de amore amicitie, & concupiscentie colligitur; quia ratione amor Angeli, quo seipsum diligit, sit naturalis, & electivus: nam si consideretur, ut amor amicitie, semper est amor naturalis, eo quod amor naturalis est ille, qui est necessarius aliquo modo, hoc est, vel quoad exercitium, vel quoad specificationem: amor autem, quo se amat Angelus, quatenus est amor amicitie, est necessarius quoad specificationem; quia ita seipsum diligit, ut non possit seipsum odisse: nemo enim unquam carnem suam odio habuit, ut inquit Paulus ad Ephes. 5. nam aliqui sibi inferunt malum mortis, aut pœnæ, quod videtur iudicium aliquod odij erga seipsos, non faciunt ex duplicentia sui, & ita non prosequuntur seipsos odio inimicitie, sed, tunc potius seipsos amant desiderantes uno malo ab alio maiori seipsos liberare.

Si vero amor, quo angeli seipsos diligunt, consideretur, ut est amor concupiscentie, ut ex quatenus refertur ad rem ipsam, & bonum, quod sibi concupiscunt: potest esse naturalis, & electivus pro diversitate eorum, quæ sibi Angeli concupiscunt, iuxta ea, quæ artic. præcedenti notata sunt.

Cæterum sunt nonnulli Thomistæ, qui censent Angelum seipsum semper & necessario amare, non tantum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, sicut seipsum semper & necessario intelligit, secundum quorundam sententiam & opinionem. Contrarium tamen mihi magis probatur, quod & Ferrariensis docuit 3. contra gentes capit. 109. §. Ad evidentiam, & ratio est manifestata, quia, ut dicemus 1. 2. q. 4. art. 1. tunc voluntas non potest ab actu aliquo cessare, sed necessario fertur quoad exercitium, quoties in ipsa operatione & exercitio non potest apprehendi ratio mali: Angelus autem potest apprehendere rationem mali, vel minoris boni in ipso actu amandi seipsum, nempe ut Deum toto corde amet, sui etiam obli-

us. Adde quod in alijs obiectis, quæ sibi amat ut bona, non inveniuntur aliquid præter Deum clare visum, a cuius amore non possit cessare: ac proinde cum amor amicitie, quo seipsum Angelus diligit, non sit distinctus ab amore concupiscentie, quo rem aliquam, ut bonum sibi concupiscit: efficitur, ut nullus sit actus amoris sui, necessarius quoad exercitium, nisi amor, quo Deum clare visum sibi amat, tamen si necessarium esset quoad exercitium, amare sibi aliquid bonum, hoc aut illud, quod tamen adhuc mihi non satis certum est. An vero seipsum semper intelligat, diximus supra disput. 219. cap. 3.

## ARTICULVS IV.

Utrum Angelus naturali dilectione diligit alium Angelum sicut seipsum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod unus angelus non diligit alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum. Quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, ut supra dictum est. Ergo videtur, quod unus angelus non diligit alium sicut seipsum.

2. Præterea. Causa est potior causato, & principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio, quæ est ad alium derivatur ab ea, quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus 9. Ethicorum. Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea. Dilectio naturalis est alicuius tanquam finis, & non potest remoueri. Sed unus Angelus non est finis alterius, & iterum hæc dilectio potest remoueri, ut patet in demonibus, qui non diligunt bonos angelos. Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est, quia illud, quod inuenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur Ecclesi. 13. Omne animal diligit sibi simile; ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, angelus & homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet. Unde unum quodque diligit id, quod est unum sibi. Et quidem si sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali. Si vero ut unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, in quantum est unum

cura



cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id, quod est vnum cum aliquo genere vel specie, est vnum per naturam. Et ideo dilectione naturali quilibet res diligit id, quod est secundum vnum secundum speciem in quantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his, quæ cognitione carent. Nam ignis naturalem inclinationem habet, ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius. Sicut naturaliter inclinatur ad hoc, quod quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est, quod vnus angelus diligit alium naturali dilectione in quantum conuenit cum eo in natura. Sed in quantum conuenit cum eo in aliquibus alijs, vel etiam in quantum differt ab eo secundum quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, sicut seipsum potest vno modo determinare cognitionem, seu dilectionem ex parte cogniti & dilecti: & sic cognoscit alium sicut seipsum quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem & dilectionem ex parte diligentis & cognoscentis: & sic non cognoscit alium sicut seipsum. Quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem alium autem non diligit per eius voluntatem.

*Ar. preced.*

Ad secundum dicendum, quod dicitur, sicut, non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud, quod est minus vnum cum eo, naturaliter minus diligit. Vnde naturaliter plus diligit, quod est vnum numero quam quod est vnum specie, vel genere. Sed naturale est, quod similem dilectionem habeat ad alium, sicut ad seipsum: quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligit, in quantum vult eius bonum.

Ad tertium dicendum, quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius, finis non tantum cui aliquis velit bonum, sed tantum bonum, quod quis vult sibi, & per consequens alij in quantum est vnum sibi. Nec ista dilectio naturalis remoueri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, in quantum cum eis communicant in natura. Sed odium eos, in quantum diuersificantur secundum iustitiam, & iniustitiam.

# ARTIC. IV. & V.

**C**ONCLUSIO est: Vnus Angelus alium diligit naturali dilectione, quatenus cum eo conuenit in natura. Ceterum quatenus cum eo conuenit in alijs rebus, & quatenus ab eo differt, non diligit eum dilectione naturali, sed electa. Doctrina huius articuli ex precedentibus explicari debet, ut dilectio naturalis eademque explicari dammodo necessaria, hoc est, quoad specificationem saltem, cumque Angelus, ita diligit alterum Angelum ratione nature ipsius, ut ratione illius non possit ipsum odio habere, nec sibi displicere possit: efficitur, ut ratione nature, in qua vnus cum alio conuenit, non possit ipsum odio habere: ac proinde ipsum diligit necessario, quoad specificationem, iuxta superius notata: nam si vnus angelus potest alterum odio habere, non electione nature, sed ratione aliorum, quæ nature coniunguntur, in quibus interdum vnus cum alio conuenit, interdum ab eo differt, ut ratione peccati, vel alia accidentaria ratione, & hoc est, quod ait S. Thom. in posteriori parte conclusionis, vnus angelum non diligit naturaliter ab alio, quatenus conuenit in alijs rebus, quam in natura, aut quatenus differt: quia ratione aliorum, quæ nature, potest vnus odio habere alterum: & ita si ipsum diligit, non diligit necessario quoad exercitium, ut constat, nec quoad specificationem: rem possit ipsum odio habere.

Cum autem dicemus, posse vnus Angelum odio habere alterum ratione aliarum rerum, quæ nature propriæ, non intelligimus, posse ipsum tantum odio habere volens ei malum aliquod accidentarium: sed etiam desiderando ipsum non esse, non quia natura ipsa displicet secundum se, sed ratione alicuius adiuncti.

## ARTICVLVS V.

*Vtrum Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam seipsum.*

**A**D quantum sic proceditur. Videtur, quod Angelus naturali dilectione non diligit Deum plus quam seipsum: quia ut dictum est, dilectio naturalis fundatur super vnionem naturalem. Ergo naturali dilectione angelus minus diligit Deum, quam se, vel etiam alium Angelum.

2. Præterea. Propter quod vnus quodque & illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se. Vnum quodque enim diligit aliquid, in quantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. Præterea. Natura reflectitur in seipsam. Videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conseruationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam naturam, si consideret in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quam se.

4. Præterea. Hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quam



quam seipsum diligit. Sed dilectio charitatis non est naturalis in angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum, qui datus est eis, ut dicit Augustinus 12. de ciuit. Dei. Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

5. Præterea dilectio naturalis semper manet manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum, non manet in peccatore angelo vel homine. Quia (ut August. dicit 14. de ciuitate Dei) fecerunt ciuitates duas amores duo, terrenam, scilicet amor sui vsque ad Dei contemptum, cœlestem vero amor Dei vsque ad contemptum sui. Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra, omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum, est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ. Ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum diuinum, quam bonum suum. Et quodammodo amore amicitiae, in quantum scilicet Deo vult naturaliter angelus maius bonum quam sibi. Vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum, quia intensius & principalius naturaliter diligit se quam Deum. Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet si quis in rebus naturalibus consideret, ad quas res naturaliter moueatur. Inclinatio enim naturalis in his, quæ sunt sine ratione, in his, quæ secundum rationem sunt, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Vnumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius, & magis inclinatur in id, cuius est, quam in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his, quæ naturaliter aguntur. Quia vnumquodque sicut agit naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in 2. Physicorum. Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conseruationem totius corporis. Sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conseruationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem inuenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosus ciuis, ut se exponat mortis peri-

culo pro totius Reipublicæ conseruatione. Et si homo esset naturalis pars huius ciuitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum vniuersale est ipse Deus, & sub hoc bono continetur etiam Angelus & homo, & omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est: sequitur, quod naturali dilectione etiam Angelus & homo plus & principalius diligit Deum quam seipsum: alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset peruersa, & quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in his, quæ ex æquo diuiduntur, quoniam vnum non est alteri ratio existendi & bonitatis. In talibus enim vnumquodque diligit naturaliter magis seipsum, quam alterum, in quantum est magis sibi ipsi vnum quam alteri. Sed illis quorum vnum est tota ratio existendi & bonitatis alij, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est, quod vnaquæque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quolibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum vnius speciei, sed est ipsum vniuersale bonum simpliciter. Vnumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo in quantum est ei bonus, si ly in quantum, dicat finem, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est. Non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod vnumquodque dependet à bono, quod est Deus.

Ad tertium dicendum, quod natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinitur enim vnumquodque ad conseruandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem vnumquodque in id quod est bonum vniuersale simpliciter.

Ad quartum dicendum, quod Deus secundum quod est vniuersale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab vnoquoque. In quantum vero est bonum beatificans natura-

Alias vniuersaliter.

tura.



turaliter omnes supernaturaliter beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo sit vnum & idem ens, substantia, & bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis mouentur in ipsam Dei essentiam, prout est ab alijs distincta, & secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia in quantum est bonum commune naturaliter amatur ab omnibus: quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi, qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen in quantum est bonum commune omnium, vnumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

Notationes circa Articulum

**C**ONCLUSIO est: Angelus naturaliter plus diligit Deum amore etiam amicitie, quam seipsum. Hanc conclusionem mea quidem sententia duobus modis videtur intelligere S. Thom. Vno modo ut angelus diligat Deum plus, quam seipsum, siue amore supernaturali, per charitatem, quatenus ipsum amat ut finem beatitudinis: siue amore non supernaturali, quatenus amat ipsum ut bonum vniuersale à quo pendent omnia: & utroque amore dicatur Angelus diligere Deum naturaliter, hoc est, per modum naturæ, siue necessario quoad specificationem propter rationem superius dictam. Altero modo intelligere videtur conclusionem, ita ut distinguat amorem charitatis, qui est ordinis supernaturalis, & refertur in Deum, quatenus est obiectum beatitudinis, ab amore ordinis naturalis, qui fertur in Deum ut est bonum vniuersale, à quo pendent omnia, & utroque modo Angelus plus diligat Deum, quam seipsum. Cæterum, quod attinet ad duplicem modum amoris amicitie Dei ut finis est, & bonum vniuersale omnium, & ut est finis beatitudinis, an sit necessarium ita distinguere 1.2. quæst. 109. artic. 3. dicemus. Siue autem illum distinguamus, siue non, nunquam debemus concedere aliquem actum amoris amicitie erga Deum absque omni auxilio gratiæ Dei, ut ibidem probabitur, neque vero Sanctus Thomas in hoc articulo in solutione 5. concedit, in demonibus manere actum aliquem amicitie erga Deum: hoc enim nimis absurdum videretur: sed inquit solum, posse demones, aut homines Deum odio habere ratione effectuum, quod sibi contrarios experiuntur: sub sit, cum tamen in quantum est bonum commune omnium, vnumquodque naturaliter diligat plus Deum, quam seipsum: hoc est, demon, aut homo non potest Deum odisse secundum se, quia ipsum secundum se naturaliter amat, hoc est necessario, saltem quoad specificationem, ut supra exposi-

ARTIC. VI.

tum est: ex quo non sequitur, demonem nunc in dilectione amicitie erga Deum vilo modo manere.

Ex Auctoribus vero, quos allegabimus prima secundæ quæstione 109. articulo 3. allegantibus, Deum diligere ab Angelo naturaliter amore amicitie, quatenus summum bonum nostrum est, omnes dicunt, magis diligere Deum ab Angelo hoc amore, quam ipse Angelus seipsum diligit, præter, Bonauenturam, qui nullam de hac re mentionem facit. Cæterum, ut intelligamus, quomodo ratione verum esse possit, Angelum plus, quam seipsum, posse diligere Deum hoc amore amicitie, notandum est, in eodem actu amoris esse duplicem illum respectum, amicitie, & concupiscentie, ut in secundo articulo notauimus. Præterea, ut ait Aristoteles & Sanctus Thomas, ibidem allegati, ea que amantur amicitie, dicuntur diligere per se: que vero amore concupiscentie, dicuntur amari per accidens. Quare si inuicem comparentur, quauis non sit idem respectus amoris, dicendum est, magis diligere ea, que amamus amore amicitie, quam ea, que amamus amore concupiscentie, & hac sola ratione Angelus magis diligit Deum quam seipsum, cum diligit Deum amore amicitie: hoc autem intelligo siue amor amicitie dicatur naturalis, siue supernaturalis. Hoc tamen nihil obstat, quo minus Angelus aut homo possit amare sibi Deum tanquam bonum sibi: nec autem magis diligit se, quam Deum: quia se diligit amore amicitie, Deum autem ut rem concupiscentiam amore concupiscentie. Neque in hoc amore est prauus animus, aut ordo præpositus aliocui & diligere nobis beatitudinem, & clarum Dei visionem, seu illam sperare, esset contra debetum ordinem: hoc enim amore non sumus obiectum amoris amicitie: Deus autem, ut bonum nostrum media operatione coniungendum est obiectum amoris concupiscentie: nemo autem audebit talem affectum damnare: quia necessario concedere debemus, in aliquo amore Angelum, & hominem magis seipsum diligere quam Deum: de exemplo vero, quo videtur Sanctus Doctor, ut probet, Angelum plus diligere Deum, quam seipsum: nempe de exemplo brachij, quod inclinatur magis ad defensionem capitis, quam sui ipsius dicemus 1.2. disputat. 26. capite 5.

Postremo notandum est, nonnullos recentiores Theologos existimasse, Deum etiam obscure cognitum ab Angelo diligere naturaliter, hoc est, necessario non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, sicuti etiam de dilectione, qua angelus seipsum diligit, philosophantur, ut supra vidimus. Cæterum siue loquamur de amore amicitie, siue concupiscentie erga Deum: non est cur affirmemus, Deum diligere necessario quoad exercitium, nisi sit clare visus: quia in exercitio talis amoris non potest appetere ratio omnino boni: quod quidem omnino necessarium erat, ut Angelus Deum diligeret necessario quoad exercitium, ut artic. 3. dictum est.



Postea, quæ præmissa sunt de natura Angelorum, & cognitione, & voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione: siue vniuersaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est tripartita.

ARTICVLVS I.

Utrum Angeli habeant causam sui esse.

**A**D primum sic proceditur. Videtur, quod Angeli non habeant causam sui esse: de his enim quæ sunt à deo creata, agitur Gen. 1. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati à deo.

2. Præterea. Philosophus dicit in 8. Metaphysicorum. quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens & vnum, & non habet causam, quæ faciat eam ens & vnum. Sed Angeli sunt formæ immateriales, vt supra ostensum est. Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea. Omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli cum sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 148. Laudate eum omnes Angeli eius. Et postea subdit, Quoniam ipse dixit, & facta sunt.

Respondendo dicendum, quod necesse est dicere & Angelos, & omne id, quod præter Deum est, à deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei & esse eius, vt ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est, quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem, quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Vnde necesse est, angelos à deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit in 11. de ciuitate Dei: quod Angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine cæli, aut etiam lucis. Ideo autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati: quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorporeorum naturam. Et si eis fuisset expressum ali-

Vasquez in p. tom. 2.

quas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, & à qua Moyses eos præcipue reuocare intendebat.

Ad secundum dicendum, quod substantiæ, quæ sunt formæ subsistentes non habent causam aliquam formalem sui esse & suæ vnitatis, nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum, sed habent causam producentem totam substantiam. Et per hoc patet solutio ad tertium.

Notatio circa Articulum.

**C**ONCLUSIO est affirmans. Ratio vero, quæ illam probat Sanctus Thomas, est, quia solus Deus est suum esse: & ita solus ille est ens per essentiam: cetera vero entia, quia non sunt suum esse, sunt entia per participationem: omne autem ens per participationem debet fieri ab eo, quod est tale per essentiam. In hac vero rationatione illud difficile est, quo pacto in rebus creatis esse distinguatur ab essentia: de qua re disputandum est 3. p. quæst. 17. ideo multo faciliori ratione hæc sententia Catholica probari potest ex doctrina supra disp. 19. vbi ex eo probauimus, esse Deum, quia debet esse aliquid ens non habens sui causam. Tum etiam ex eo, quod diximus disput. 25. infinitum per essentiam, quod est carere causa sui, soli deo conuenire.

ARTICVLVS II.

Utrum Angelus sit productus à deo ab æterno.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur, quod Angelus sit productus à deo ab æterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse. Non enim agit per aliquid additum suæ essentia. Sed esse eius est æternum. Ergo ab æterno Angelos produxit.

2. Præterea. Omne, quod quandoque est, & quandoque non est, subiaceret temporis. Sed Angelus est supra tempus, vt dicitur in libro de causis. Ergo Angelus non quandoque est, & quandoque non est, sed semper.

3. Præterea. Augustinus probat incorruptibilitatem animæ per hoc, quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis, & animæ, & Angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed contra est, quod dicitur Prou. 8. ex persona Sapientiæ genitæ, Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quicquam faceret à principio. Sed Angeli sunt facti à deo, vt ostensum est. Ergo Angeli aliquando non fuerunt.

F f f

Respon-



Respondeo dicendum, quod solus Deus Pater, & Filius, & Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides Catholica indubitanter tenet: & omne contrarium est sicut hæreticis refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, id est, postquam nihil fuerat.

Ad primum ergo dicendum, quod esse Dei est ipsum ens velle. Per hoc ergo quod Deus produxit Angelos, & alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est. Et ideo produxit & quæ voluit, & quando voluit.

Ad secundum dicendum, quod Angelus est supra tempus, quod est numerus motus cœli: quia est supra omnem motum corporalis naturæ. Non tamen est supra tempus, quod est numerus successionis esse eius post non esse: & etiam quod est numerus successionis, quæ est in operationibus eius. Vnde Augustinus dicit 8. super Gen. ad litteram, quod Deus mouet creaturam spiritualem per tempus.

Ad tertium dicendum, quod angeli & animæ intellectiue ex hoc ipso quod habent naturam, per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo, quando ipse voluit. Vnde non sequitur, quod angeli sint ab æterno.

CONCLUSIO est negans, & est de fide, ut patet ex iis, quæ diximus disput. 17. d. cap. 1. & dicemus seq. disp.

## ARTIC. III.

*Utrum Angeli sint creati ante mundum corporeum.*

309.  
2. d. 2. q. 1.  
ar. 3. Et po.  
q. 3. ar. 18.  
q. 1.  
Cap. 1. su-  
per illud,  
Quoniam  
pro ipse il-  
le, qui non  
est menti.  
suo, etc. co-  
mo 9.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hiero. super epist. ad Titu. Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum. Et quanta tempora, quantasque seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, ceterique ordines Deo seruierunt: Damasc. etiam dicit in 2. lib. Quidam dicunt, quod ante omnem creationem geniti sunt angeli, ut Theologus dicit Gregorius. Primum quidem excogitauit angelicas virtutes & cœlestes, & excogitatio opus eius fuit.

2. Præterea. angelica natura est media inter naturam diuinam, & naturam

## ARTIC. III.

corpoream. Sed natura diuina est æterna, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, & post æternitatem.

3. Præterea. Plus distat natura angelica à natura corporali, quam vna natura corporalis ab alia. Sed vna natura corporalis produktionis rerum in principio Genes. describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corpoream.

Sed contra est, quod dicitur Genes. In principio creauit Deus cœlum & terram. Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

Respondeo dicendum, quod circa hoc inuenitur duplex Sanctorum Doctorum sententia: illa tamen probabilior videtur, quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quædam pars vniuersi. Non enim constituntur per se vnum vniuersum, sed tam ipsi, quam creatura corporea in constitutione vniuersi conueniunt. Quod apparet ex ordine vniuersi creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad inuicem est bonum vniuersi. Nulla autem pars perfecta est à toto toto separata. Non est igitur probabile, ut Deus, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deuter. 32. Creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creauit. Quamuis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipue propter sententiam Gregor. Nazianz. cuius tanta est in doctrina Christiana autoritas, ut nullus vnquam eius dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasij documentis, ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieron. loquitur secundum sententiam Doctorum Græcorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum, quod Deus non est aliqua pars vniuersi: sed est supra totum vniuersum, præhabens in se eminentiori modo totam vniuersi perfectionem. Angelus autem est pars vniuersi. Vnde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ corporeæ omnes sunt vnum in materia: sed angeli non conueniunt in materia cum creatura corporea. Vnde creata materia corporalis creaturæ, omnia quodammodo sunt creata: non autem creatis angelis esset ipsum vniuersum creatum. Si vero contrarium teneretur: quia dicitur Genes. 1. In principio creauit



## DISPVT. CCXXIV.

creavit Deus cœlum & terram, exponendum est in principio, id est, in Filio, vel in principio temporis: non autem in principio, id est, antequam nihil fieret, nisi dicatur, antequam nihil in genere corporali fieret creaturarum.

CONCLUSIO est negans, de qua futura nobis est disputatio.

## DISPVT. CCXXIV.

An creati fuerint Angeli ante mundum corporeum.

Angelos creatos fuisse initio durationis, ante mundum tamen visibilem, non pauci Patres sentiunt. cap. 1.

Predictam sententiam non posse ex Scriptura aperte demonstrari. cap. 2.

Non fuisse sufficiens aliud fundamentum ut predicta sententia damnaretur. cap. 3.

Verba Concilij Lateranensis non continent damnationem superioris sententia. cap. 4.

Angelos simul duratione cum creatura corporea conditos fuisse fert probabilior opinio. cap. 5.

Diluantur rationes prioris sententia. cap. 6.

## CAPVT I.

Angelos creatos fuisse initio durationis ante mundum tamen visibilem, non pauci Patres sentiunt.

Contra Aristoteli quoque philosophos indubitata apud Patres, & Ecclesiam Catholicam fides est, nullam spirituales creaturas ab æterno fuisse: sed initium habuisse suæ durationis: nam Proverb. 8. dicitur, Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret, secundum lectionem nostræ vulgatæ: nam Septuaginta pro eo quod est, Antequam quidquam faceret, transulerunt, ad opera sua, quam lectionem non pauci Latini, & Græci Patres secuti sunt, quos in 3. p. 1. q. 2. allegabimus. Definunt quoque hæc verba in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. & refertur in c. firmiter, de summa Trinitate, & fide Catholica. Ceterum verum aliquo tempore ante creaturam omnem corpoream, an vero simul cum ipsa Angeli fuerint producti, non est apud veteres Patres extra controversiam. Nam multi affirmant, ante mundum visibilem & corporeum fuisse Angelos à Deo productos. In hac sententia fuere ex Græcis Patribus Origen. hom. 4. in Esaiam, in principio, (quamvis in proœmio librorum Perierarchou, in fine existimet, rem esse dubiam) Basil. homil. 1. in Genes. ante medium, & homil. 2. in illa verba: Terra erat inanis & vacua. Nazianz. orat. panegyrica in natale Domini quæ est 38. ante medium §. Sic nimirum & sequenti, quem sequitur Nicetas ibid. Præterea idem Nicetas in orat. 39. Nazianz. quæ est in sancta lumina, in illa verba, At vero nobis, & idem Nazianz. orat. 42. quæ est secunda in Pascha, §. Quoniam autem, ubi repetit quæ dixerat oratione illa 38. sententiam vero Nazianz. veriorē existimat. Damasc. lib. 2. de fide, cap. 3. sub finem.

Ex Latinis vero hoc idem docuerunt Hilarius lib. 12. de Trinitate, post medium, Ambrosius in præfat. Psal. 1. & lib. 1. Hexameron, cap. 5. post medium, Hieronym. in epist. ad Titum, in magnis commentarijs, qui habentur in 6. tomo in illa verba capitis 1. Quam promissi non mendax Deus. Cassianus collat. 8. cap. 7. qui

Vasquez in 1. p. tom. 2.

## CAP. I.

615

non solum existimat, hanc sententiam esse veriorē, sed etiam affirmat, neminem fidelium de ea dubitare. Refertur etiam solet in hanc opinionem, author libri de Ecclesiasticis dogmatibus apud Augustin. cap. 10. ibi tamen solum docet, cum tenebræ adhuc ipsam aquam occultarent, quam Deus ex nihilo in terra creauerat, & ipsa aqua terram abscideret, factos esse Angelos, & omnes cœlestes virtutes, ut bonitas Dei non esset otiosa, sed haberet Deus in quibus per multa antespacia bonitatem suam ostenderet. Quibus verbis non significat hic auctor, Angelos fuisse creatos ante omnem corpoream creaturam, cum iam esset terra, & aqua: sed productos fuisse ante lucem, cum adhuc tenebræ essent ante faciem abyssi, & antequam terra luce ipsa visibilis redderetur. Refertur etiam pro hac sententia August. in illud Psal. 89. iniquam montes fierent, & id tamen ibi non docet. Demum allegari solet Chrysost. homil. 22. in Genes. sed eo loco solum docet, Angelum peccasse, antequam formaretur primus noster parens.

Hoc tamen sententia favere videntur Gregor. lib. 28. moral. cap. 7. in illud, Cum me laudarent astra matutina, &c. ubi inquit: Prima in tempore condita est natura rationalium spirituum. Adde etiam Isid. lib. 1. de summo bono. 2. sententia 4. qui hoc ipsum sentire videtur: imo etiam addit, demonem prius creatum fuisse, quam bonos Angelos: probat autem ex illo Job 4. Ipsi (scilicet Behemoth) est principium viarum Dei. Nomine autem Behemoth multo demonem intelligunt. Con erit etiam Beda lib. 1. Quæstionum, q. 9. in 8. to. qui verba Isidori refert: ea tamen explicat in hunc modum, ut diabolus dicatur prius creatus, quam bonus Angelus ordine secundum dignitatem nature, non secundum durationem, in quem sensum ipsum etiam Bedam, Isidorum, & Gregorium interpretari possemus in eo, quod docent, Angelum creatum fuisse ante mundum corporeum, ut intelligantur de ordine secundum dignitatem, non secundum durationem: à qua explicatione non abhorret ipse Gregor. lib. 28. moral. cap. 18. cum de diabolo ait, primum conditum fuisse, quia ipsum eminentiorem fecit Deus. Fundamenta vero huius sententia, quæ affirmat, Angelum ante mundum corporeum conditum fuisse, inferius afferemus, & confutabimus.

Ceterum, contra id, quod supra ex communi sensu Patrum præsumimus, videlicet Angelum initio durationis, & non ab æterno conditum fuisse videtur docere Basil. loco superius allegato: inquit enim, Erat quidem vetustior quidam mundi generatione, status supermundanis potentis conveniens, super temporalia, æternus, sempiternus, opificia autem omnium conditor, & opifex perfectus. Quibus verbis sentire videtur, supermundanas substantias, quia potentias vocat, fuisse in æterno seculo ipsis convenienti. Ego tamen sic intelligerem Basilium, ut Angeli fuerint ante motum cœli, quem appellamus tempus: ante tempus autem fuit quoddam intervallum imaginarium, ut ex mente Sæctorum aliquorum explicavimus supra d. put. 31. cap. 6. quod concipitur ad modum fluentis. In hoc igitur, inquit Basil. Angelos fuisse, non quia sine initio creati fuerint, sed quia nondum esset tempus, quod in motu corporum est: hoc enim denotavit, cum dixit, esse statum quandam tempore & generatione vetustiorē, & super temporealem.

Fff 2

ralem