



**R. Patris, Francisci Svarez, E Societate Iesv,  
Metaphysicarvm Disputationvm, In Qvibvs Et Vniversa  
Natvralis Theologia Ordinate Traditvr, Et Qvæstiones Ad  
omnes duodecim Aristotelis Libros ...**

**Suárez, Francisco**

**Mogvntiæ ; [Coloniæ Agrippinæ], 1630**

Disp. XXXV. De immateriali substantia creata.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-94179](#)

## DISPUTATIO XXXV.

*De immateriali substantia creatâ.*

**S**upponit hic titulus divisionem substantiarum immaterialium & materialium, quam consilio prætermitto, quia per se notum ad sensum nobis est, esse aliquam substantiam materialiem, & non vñquam dubitauit, quin illa directe ac proprie in substantiæ prædicamento colloetur. Quapropter ad constitutandam & declarandam dictam divisionem, solum necesse est, ut alterum membrum constitutamus: quo posito, & eius ratione explicata, etiâ illa divisione declarata relinquatur, & facile erit eius rationem & sufficientiam intelligere. Disputant autem de substantiis incorporeis latissime Theologi sub nomine angelorum: nos vero hoc loco non persequemur omnia, quæ ab eis dicuntur, nec prolixam disputationem inservemus, sed breviter & concisam, ea solum attingendo, quæ ex principiis & effectibus naturalibus, potest ingenium humanum solo lumine natura vñs, de his substantiis inuestigare, scilicet, an sint, quid sint, & quas proprietates, & causas vel effectus habeant.

## SECTIO I.

*Virum posse ratione naturali probari, est in universo alias substantias spirituales extra Deum.*

**R**imū oportet quid nōminis substantia spiritualis, seu immaterialis supponere: potest enim horum verborum esse multiplex significatio, ut postea attingemus, declarando amplius essentiam huiusmodi substantiarum. Nunc per substantiam immaterialē intelligimus, quæ non habet hanc corpoream molēm, quam in his materialibus substantiis experimur, & à quantitate proxime credimus prouenire, quatenus pereat sit, ut vna pars substantia sit extra aliam, ita ut non possint se in loco penetrare, quamvis radicaliter hoc proueniat ab ipsa substantia, quæ postulat quātitatem. Inquirimus ergo an sint in vñiverso alias substantias creatas, quæ neque huiusmodi habeant corpoream molēm seu quantitatē extensionem, neque illam natura sua postulent.

*Rationes dubitandi in negatione pariem.*

**T**ridua. **E**t videtur id non posse ratione naturali ostendī, primo, quia nos non possumus substantias cognoscere, nisi ex effectibus quos experimur: sed nullus est effectus naturalis, ex quo possumus colligere huiusmodi substantiam, ergo. Probatur minor, quia si esset alius effectus, maximē motus coili: hoc enim solo vñus est Aristoteles in 8. Physic. & 12. Metaph. ad has substantias demonstrandas: sed illo non possunt sufficienter probari: tum quia i certum est, an cœlum moueat ab extrinseco motore, vel ab intrinseco potius & naturali impetu: tum etiam quia licet intrinsecus moueat, potest à solo primo motore sufficienter moueri, tum denique, quia licet admittamus habere singulos cœlos proprios & immediatos motores, non inde colligi potest illos esse incorporeos: cur nō mouere non possent cœlos etiā si corporei essent? Secundo argumentor, quia, si tales substantiarum dantur, vñ sunt omnino improductæ: &

hoc non, quia ostensum est solum posse dari vnum ens, quod ex se & essentialiter habeat esse absque effectione ab alio: si vero sunt factæ, aut per generationem, & cœsequenter necesse est, ut habeantur materialia, ex qua generentur, non ergo erunt immaterialia: si vero dicantur factæ per creationem, id superat naturali cognitionem: est enim Philosophicum principium, ex nihil nihilo fieri: & consequenter creationem, iuxta meram rationem naturalem, esse impossibilem. Tertio, quia si esset aliqua substantia immaterialis, vel illa esset omnino indubibilis ad modum puncti, ita vñ in indubibili tantum loco aut spatio esse posset: & hoc est valde imperfictum: vnde videtur repugnare rei substantialis completa & perfecta. Vel talis substantia apta esset ad existendum in loco seu spatio extenso & diuisibili: & ex hoc necessaria videtur consequi, ut talis substantia indubibilis sit, & consequenter materialis, & partibus constans, ut secundum vnum posset in una parte spatiis esse, & secundum aliām in alia. Nam si in se sit indubibilis, & addit in indubibili loco, necesse est, ut tota sit in toto, & tota in qualibet parte illius: quem modum existendi vix capit humana mens: & ideo licet illum in creatione admittat propter infinitam perfectionem eius, tamen vix potest suaderi, ut creature finita id conuenire possit: neque appetit naturalis ratio, quæ id possit demonstrari, nullo ergo modo potest ratione naturali ostendi, dari aliquas substantias creatas hoc modo immateriales, & indubibilis.

Aliud est querere aut probare has substantias esse possibles, aliud esse de facto: illud enim prius pendet ex sola diuina potentia cum non repugnante ex parte rei; hoc autem posterius propter potentiam requirit diuinam voluntatem, quæ difficilis ostendit potest, quia eius decretum liberum est, cum tamen facultas aut potentia sit necessaria.

*Primaratio à priori immateriales substantias creari posse ostendens.*

**D**ico ergo primo, posse ratione naturali demonstari esse possiles substantias creatas immateriales, seu spirituales. Probatur primo à priori, quia non repugnat ex parte rei, neque etiam ex parte cause efficientis potest esse virtus: ergo evidens est huiusmodi effectum esse possibilem. Minor probata est in superioribus tractando de infinita Dei virtute intensiva, quæ vera est omnipotencia, qui vim habet efficiendi quidquid in se non intulit repugnantiam, seu (quod idem est) quidquid non excedit a superiori limites creature. Maior vero probatur, quia quod substantia simul sit creata & immaterialis, nullam inuoluit repugnantiam: neque illud prædicatum, scilicet immateriale, excedit limites creature: cur enim? nam non requirit infinitam perfectionem essentialium, quia, licet res immaterialis, potest esse in operando, & in qualibet alia operatione. Quin potius (si ita loqui licet) possibilis videtur dari immateriale substantiam, quam materialē. Quid in hunc modum declaro: nam causa efficientis intendit sibi assimilare effectum suum: unde quo effectus similius causa, eo apriori est, ut ab illa fiat: cum ergo Deus sit prima causa omnium, & ipse sit substantia spiritualis, possibilis quoddam modo, & tali causa magis consentaneus est, ut à tali causa procedat immateriales substantiae, quam materiales. Vnde quidam Philosophi opinati sunt materiam primam proper imperfectionem suam, & dissimilitudinem quam cum Deo habet, ut pure pura potencia cum puro actu non esse à Deo: in quo quidem decepti sunt, in eo tamen quandam veritatem adumbrarunt, quod substantia creatura, quo actualior, & immaterialior, eo est Deo similius, & ideo conformior diuinæ.

Secunda.

divina virtuti, & ex hac parte quodammodo possibilior: si tamē in hoc potest esse magis, & minus: nam diuina potentia cum sit infinita, ex se & que potest omnia. Dices: hoc discursus probaretur substantiam infinite perfectam esse maxime possibilem, quia esse similia Deo. Respondetur negando sequelam: talis enim substantia non potest esse effectus Deo similis quia non potest esse effectus: nā hōc ipso, quod sic effectus, est in essentia di simili Deo, de cuius essentiali ratione est, ut non sit effectus. Item si est effectus, est dependens, si est dependens, non est infinita per se etiam: quia hæc infinitas requirit esse per se etiam abso lat dependentia. Repugnat ergo tanta similitudo ad Deum, seu potius & qualitas rationi effectus, similitudo autem in sola ratione immaterialia substantia non repugnat cum ratione effectus: & ideo supposita diuina omnipotencia, recte concluditur talem effectum esse maxime possibilem. Et hic discursus est proprie Metaphysicus seu Theologus.

*Alius ratio ex eff. cibis.*

Secundo argumentari possumus ex aliis rebus factis, in quo necesse est, ut Metaphysica aliquid ex Philosophia supponat, eiusque ministerio vratur. Præcipuum autem medium sumi videtur ex substantia animæ rationalis: datur enim quædam substantia immaterialis incompleta, & pars alterius: ergo etiam est possibilis substantia completa omnino immaterialis. Antecedens supponitur ex Philosophia: anima enim rationalis est substantia partialis & forma hominis, & tamē illa est immaterialis, cum simmortalis, & independens à materia. Consequenter vero probatur, primo quidem, quia imperfectior est substantia incompleta, quam integra, & completa: ergo illa, quæ minus perfecta est, potest esse immaterialis, multo magis poterit illa, quæ est perfectior. Dies id non inferri recte, quia substantia incompleta interdum simplicior est quam completa, & ex hac parte potest esse immaterialior, nam etiam anima equi, licet materialis dicatur, quatenus penderet à materia, tamen reuera est minus materialis, quam equus, quia non constat intrinseca ex materia, sicut equus. Responderetur, hoc recte procedere, quando substantia incompleta comparatur ad completam, cuius est pars: nos autem non ita argumentamur, sed ex una substantia incompleta talis ordinis & perfectionis colligimus posse dari aliam in suo ordine completam, & quæ non sit pars alterius, in qua simili perfectio nobislior modo inueniatur. Atque hoc modo videtur consequentia per se nota, quia si illa perfectio non repugnat rei minus perfectæ, cur repugnabit ordinis rerum perfectiori. Item, quia in anima rationali est inchoatus ordo substantiarum immaterialium, ergo possibile esse tales ordinem completi, producendo substantias aliquas, integras & immateriales. Item hoc clarius apparet ex operatione intelligendi seu ratiocinandi: hæc enim consequitur ad immaterialitatem substantiarum, sicut autem anima rationali substantia immaterialis incompleta tantum est, ita operatio intelligendi est in illa quasi inchoata & imperfecta, & admitta alii inferioribus operantibus, & ab eis aliquo modo pendens vel originem ducens: ergo non repugnabit dari substantiam creatam, in qua illa operatio intelligendi sit perfectior & abstractior à consortio corporis, & veluti completa in suo ordine, & adæquata tali substantiæ: illa autem substantia, quæ talem habuerit operationem, necessario esse debet complete & immaterialis. Quæ ratio magis ex dicendis declarabitur.

*Dari huiusmodi substantias eisdem fere rationibus ostenditur.*

V.

Dico secundo ratione naturali posse sufficienter ostendi esse in vniuerso substantias aliquas creatas omnino immateriales. Hæc conclusio est conformis doctrina Diuini Thomæ 1. part. quæstione 50. & 2. contra Gentes à cap. 46. alios authores omitti, quia de hoc nihil fere expresse dicunt, quid vero Philosophi de angelis senserint, referam inferius. Nunc probatur assertio applicando fere rationes factas in præcedente conclusione. Prima ergo ratio, & apud D. Thomam præcipua est, quia ad perfectionem Vniuersi pertinet, ut in eo esset hic gradus substantiarum immaterialium: sed Deus condidit vniuersum perfectum: ergo sunt in eo huiusmodi substantiae. Maior probatur primo, quia ad perfectionem effectus pertinet, ut sit perfecte similis causa: ergo ad perfectionem vniuersi spectat, ut sit similis Deo quoad fieri possit: cum ergo Deus sit substantia immaterialis, & intellectualis, ad perfectionem vniuersi spectat, ut in eo sint substantiae immateriales, & intellectuales, ratione quarum sit simile Deo secundū hunc gradum. Minor vero per se & ex terminis videtur aut vera, aut valde verisimilis, tum quia à perfecta causa, & summe bona, quæ nulli inuidet, & potentissima, quæ à nemine impeditur potest, non debuit effectus prodire, nisi perfectus: tum etiam quia Deus in condendo vniuerso intendit & communicacionem suæ bonitatis, & sua perfectionis manifestationem: ideoque condidit vniuersum ex variis rerum gradibus, & ordinibus constans, quia nullus per se sufficiebat ad finem, quem in rerum conditione, & vniuersi perfectione Deus intendebat: ergo debuit vniuersum constare ex hoc ordine rerum, qui maxime ad perfectionem eius, & ad finem prædictum conferre poterat. Hic discursus pro materia capacitate est sine dubio efficacissimus, & maxime à priori: nam, cum Deus non operetur ex necessitate naturæ, sed libera voluntate, quod tales substantiae existunt, ex diuina voluntate penderet: & ideo supposita effectus possibiliter solum ex ratione mouente diuinâ voluntatem, & consentanea fini, & intentioni eius colligere possumus, has substantias non solum esse possibles, sed actu reperiri.

*Quomodo verum sit produxisse Deum vniuersum sibi perfecte simile.*

VL  
Aliquot dis-  
siplinam  
ingerentes  
rationes,

V Tautem sensus & vis huius rationis amplius declaretur, nonnulla obicienda sunt. Primum quia impossibile fuit Deum producere vniuersum sibi simillimum in summo gradu, quianullus est huiusmodi gradus summus: ergo ex perfecta similitudine vniuersi ad Deum non potest colligi similitudo in substantiis spiritualibus. Secundo, hoc ipsum declaratur, quia sicut Deus non potuit ultra materialies substantias immateriales condere, ita ultra quascunque immateriales potuit alias excellentiores creare, & quibuscumque factis adhuc sunt possibles aliae perfectiores: ergo ex perfectione, aut excessu perfectionis, aut maiori similitudine ad Deum spiritualium substantiarum ultra materialies, non potest concludi, condidisse Deum huiusmodi immateriales substantias, alioqui id semper concluderetur de quacunque substantia perfectiori. Quod si forte dicatur, rationem factam non fundari in quacunque maiori perfectione vniuersi, neque tantum in maiori similitudine secundum quamcumque speciem creabilem, sed secundum supremum gradum, seu ordinem rerum: Contra hoc argumen-

tor

tor tertio, quia hic gradus supremus consistere videtur in intellectu & voluntate libera: sed hic gradus intellectualis iam est in vniuerso ratione speciei humanae, quam præterea dicitur Deus speciali consilio condicisse ad imaginem & similitudinem suam: ergo ob hanc causam non oportet superiores aliquas substantias fuisse conditas. Dices in homine esse illum gradum quasi inchoatum tantum, & ideo necessarias esse immateriales substantias, in quibus sit completus & perfectus. Sed contra hoc obicitur quarto, nam hinc sequitur etiam posse probari ratione naturali dari in vniuerso ordinem gratiae & gloriarum, tum quia ille est nouus ordo rerum, constitutus non tantum perfectior rem speciem, sed etiam nouum gradum: tum etiam quia sine illo ordine inferior intellectualis gradus quasi inchoatus, & imperfectus manet, & impotens ad obtainendam perfectam beatitudinem suam, & claram sui conditoris visionem. Imo ulterius obicitur Theologus ex illo discursu sequi, pertinuisse ad vniuersi perfectionem, gradum seu ordinem vniuersi hypostaticae. Posset ergo similis discursus naturali concludi esse in vniuerso huiusmodi gradum rerum, quia maxime pertinet ad vniuersi perfectionem. Similiter, si vera est quorundam Theologorum sententia, posse scilicet dari supernaturalem substantiam, cui conaturale sit suis solis naturalibus viribus videre Deum, sequitur ex eodem discursu concludi dari aliquid substantiam huiusmodi in vniuerso, quia sine dubio constituit nouum gradum rerum valde superiorem omnium substantiarum naturalium, & novo modo ac singulari similem Deo. Tandem idem argumentum sibi poterit de quacunque substantia, qua & intelligatur esse possibilis, & habere singularem aliquem perfectionis modum a verius rationis & ordinis a ceteris substantiis, ut esset verbi gratia intelligere per suam substantiam, aut esse substantialiter omnino simplicem, vel aliqua huiusmodi: nam hoc ipsum, quod talis substantia esset possibilis, concluderetur etiam esse, quia maxime pertineret ad vniuersi perfectionem.

VII. Ad primam & secundam obiectionem recte respondimus est hic, non esse considerandam perfectionem vniuersi, qua ex singulis rerum speciebus consurgit, nam hanc ut argumentum concludit, non habet certum terminum, & in infinitum progrederetur, & ideo non potest ex ea concludi aliquam speciem rerum esse factam, eo quod perfectior sit. Consideratur ergo, ut recte Caietanus notauit, perfectio vniuersi, qua consurgit ex gradibus rerum, in quibus non sit progressus in infinitum, sed peruenient ad summum, qui in naturalibus est intellectuialis gradus, quidquid nunc sit de supernaturalibus perfectionibus, quas Deus illi adiungere potest, non ad Metaphysicam considerationem non refert. Quod autem intellectualis gradus sit in supremo ordine naturalium rerum, & est communis omnium consensus, & videtur per se manifestum, quia Deus ipse intellectualis est, nec perfectior ad usum seu operationem in eo intelligi potest: & propterea creatura intellectuialis singulariter esse dicitur ad imaginem Dei, quia representat Deum secundum supremum vitæ gradum, qui est in ipso. Ad primam ergo obiectionem si in antecedente sermo sit de maxima similitudine secundum perfectissimam specificam naturam, verum est hanc non requiri ad perfectionem vniuersi, cum illa sit impossibilis, ut recte assumit obiectio secunda, loquendo de perfectissima possibili potentia absoluta: sic enim loqui oportet, ut ratio & discursus factus vim aliquam habeat: nam si esset sermo secundum ordinariam potentiam, clarum est quacunque ratione constitutur vniuersum, necessario esse in ea aliquam speciem secundum quam defato, & de possibili secundum legem ordinariam maxime imitatur diuinam perfectionem. Non ergo lo-

quimus de summa perfectione, qua in speciebus rerum inueniri potest, sed de perfectione in gradibus, & in hoc sensu negatur illud antecedens, scilicet non posse dari in rebus creatis supremum gradum in quo Deo a similitudine. Atque ita etiam soluta est secunda obiectio, ybi bene responsum est, quia aperte procedit de maxima similitudine in perfectis.

Sed verbis: Ergo ad perfectionem vniuersi sufficer gradus intellectualis, quia in illo solo salutis perfectissima similitudo ad Deum. Respondeatur in primis in ipsis consequente inquit repugnantiam, quia si esset solus gradus intellectualis, non esset vniuersum: nam, ut ipsum nomen praefecit, vniuersum requirit, ut ex rerum varietate, distinctione, amira connexione resulteret. Vnde, ut sit consummatum & perfectum, constare debet, saltem ex omnibus rerum gradibus, inter quos maxime postulatis, qui perfectissimus est, magis quam autorem representant. Deinde, non faciendo vim in nomine vniuersi, & loquendo de effectu Dei, responderet, solus intellectualis gradus a Deo effector proditus, illum in se habiturum maximam similitudinem intensuam, qua nunc est in vniuerso, nihilominus tamen in toto vniuerso esse maiorem similitudinem, quam extenuata propter quam tanta rerum varietas ad perfectionem vniuersi necessaria est. Nam quia nulla creatura per se sufficit representare Deum, oportuit vniuersum perfectum conditi tanquam effectum adequate intentum a Deo, ut saltem ex rerum multitudine & varietate haec representatione perficeretur, quantum fieri posset aut oportaret iuxta diuinum, sapientiam ordinem. Quamvis enim res perfectior ex se perfectius representet Deum: sapientiam contingit ut res minus perfecta, vel alio modo, vel secundum distinctam perfectionem Deum representet.

Ad tertium recte ibi responsum est, intellectualem gradum esse in homine inchoatum & imperfectum, ac propterea non solum non inde probari non esse necessarias immateriales substantias, compleas ac perfecte intellectuales, verum etiam oppotuit posse inde concludi. Primo quidem, quia non debuit agere tam perfectus ordo rerum in tam infimo statu a perfectione relinquere: imo hoc ipsum quod in homine est, secundum infimam rationem suam, & quasi admittens inferioribus, & velut extraneis naturis, oportuit ut in aliquibus substantiis esset purus & immensus, & secundum completam ac perfectam rationem suam. Deinde, quia cum dentur in vniuerso creatura omnino materialis, & creatura composita ex materiali, & immateriali, decuit ut iam essent creatura omnino immateriales, ut perfectio vniuersi completeretur. Præterea, quia cum Deus sit substantia completa, immaterialis, & intellectuialis, perfecta similitudo ad Deum quam vniuersum requirit, non habetur sufficienter ex modo, quod rationalis gradus ab homine participatur: præterea humanam ergo speciem necessariam sunt substantiae complete immateriales ac pure intellectuales. Tandem, quia Deus & homo sunt quasi duo extrema, supremum & infimum, totius ordinis seu gradus intelligendi: debetur ergo esse in vniuerso alia substantiae intelligentes medietate inter Deum & homines, ut ille gradus haberet in vniuerso completem statum & conuenientem varietatem. Quod ex inferioribus gradibus rerum confirmari potest, nam in singulis est mira varietas sentientium, vegetantium & animalium corporum, quanta fuit expediens, ut singuli rerum ordines completerent perfectionem in vniuerso habeant: ergo maiori ratione idem censendum est de intellectuali gradu. Imo si huiusmodi conjectura recte ponderetur, non solum probant esse in vniuerso immateriales intelligentias, sed etiam esse in maiori numero, & in maiori specierum diversitate, quam sit aliquis ex inferioribus gradibus, yel etiam quæ sint omnes simul summa.

pti, quod scripsit Diversus Thomas prima parte quæstio-  
ne quinquaginta, articulo quarto, & infra iterum  
nobis occurret.

In quarta obiectione multa attinguntur, quæ  
quoniam Theologica sunt, breuiter à nobis expedi-  
entur: nonnullam tamen lucem afferre possunt ad  
iudicium ferendum in aliquibus quæstionibus de  
possibili, ex his, quæ iam sunt facta. Ad priorem ergo  
partem de ordine gratia & gloria, concedo vim il-  
lationis esse eandem: atque adeo si ferner suppona-  
mus ordinem gratia & gloria esse possibilem, recte  
infetur dari in vniuerso hunc ordinem rerum, per-  
tinere ad complementum operum Dei. Intercedit  
tamen duplex notanda differentia. Prior est, quod  
ordo gratia & gloria est supra totum ordinem na-  
ture: substantia autem immateriales naturales sunt:  
vnde fit, magis quodammodo requiri has substantias  
ad perfectionem vniuersi, quam ordinem gratia &  
gloria: illæ enim requiruntur ad naturalem per-  
fectionem vniuersi, quæ ad supernaturale supponi  
debet: gratia vero & gloria solum necessaria est ad  
supernaturalem perfectionem: tamen, quia haec est  
perfectio simpliciter & consummata, & maxime co-  
sestanea fini diuinorum operum, & complecta quodammodo similitudinem ad Deum in eius imagine,  
ut multi ex Patribus loquuntur, exponentes: facia-  
mus hominem ad imaginem & similitudinem nostram,  
per imaginem, naturalem intellectualis naturæ per-  
fectionem, per similitudinem, ornamentum gratia &  
intelligentes: ideo considerando ab solutam & con-  
summatam perfectionem vniuersi, efficax est illatio-  
nata, etiam quoad ordinem gratia & gloria. Est ta-  
men aliud discriberem, quia non potest tam efficaciter  
probari naturali ratione, esse possibilem ordinem  
gratia & gloria, sicut esse possibilem gradum sub-  
stantiarum intellectualium, quia quidquid superna-  
turale est, difficultius cadit sub naturali actionem,  
& quia si naturalis intellectus non potest vi sua claram  
Dei visionem attingere, in quo totus ordo gratia funda-  
tur, non potest facile intelligi, quo modo possit ad  
tam excellens beatitudinem elevari: vnde multo mi-  
nus potest ratione naturali probari hoc esse possibi-  
le: ideo simpliciter loquendo probari non potest per  
solam naturali rationem esse in vniuerso hunc ordi-  
nem gratia & gloria: sicut potest probari esse ali-  
quas substantias immateriales.

Atque idem dictendum censeo de gradu vnionis  
hypothetice: supponendo enim esse possibilem, ex-  
istimo efficaciter probari illo discursu, pertinere ad  
maximam perfectionem vniuersi, cuiusque comple-  
mentum, ideoque diuina sapientia & bonitatis fu-  
isse non priuare vniuersum tantæ perfectione, de qua  
re disputatur latissime in 3. part. quæstione prima, ar-  
ticulo tertio. De substantia item supernaturali opini-  
or efficaciter procedere eandem rationem: ideoq  
quam esse certum, Deum non fecisse talem substan-  
tiæ, tam esse probabilis, & mihi fere certum, non  
esse possibilem. Etenim si talis substantia possibilis  
esset, nulla alia creatura esset per sua naturalia similiis  
Deo in his, quæ sunt maxime propria Dei, nisi illa,  
quia per sua naturalia esset potens ad videndum De-  
um, prout in se est: & consequenter necessario vide-  
ret illum, necessitate saltem naturali: sicut nunc in-  
tellectus illustratus lumine gloria necessario videt  
Deum, & consequenter talis substantia ex natura sua  
semper esse beatæ & impeccabilis: atque ita esset si-  
millima Deo in propriissimi eius attributis: talis ergo  
substantia maxime pertineret ad eam perfectam  
similitudinem cum Deo, quam perfectio vniuersi  
postulat: si ergo illa est possibilis, recte concluditur  
factam esse, quod si facta non est, vt re vera non est,  
magnum est argumentum non esse possibilem. Quod  
alii etiam rationibus confirmari potest, sed non at-  
tingit ad hunc locum.

Tandem idem sentio de quacunque substantia

quæ fungatur habere aliquod genus perfectiōnis al-  
terius ordinis ab his omnibus, quæ communicatæ  
sunt substantiis de facto creatis, nimirum de tali per-  
fectiōne ac substantia dicendum esse, aut non esse possi-  
blem, aut in suo gradu factam esse, vel saltem, nul-  
la sufficiēte ratione ostendi posse, inter substantias  
creatas nullam esse, quæ talem habeat connaturalem  
perfectionem. Nam si hæc est possibilis, & illa per-  
fectio talis esse ponitur, ut ratione illius nouus ordo  
rerum insurgat, cur non pertinebit ad perfectam v-  
niuersi varietatem habere in se talem substantialem  
ordinem, vel qua ratione ostendi poterit non esse fa-  
ctum. Quod si non ratione, sed reuelatione & autho-  
ritate supponitur id factum non esse, censeo inde  
magna probabilitate colligi, non esse possibile. Quo-  
circa, sicut de facto nulla est substantia creata omni-  
no simplex, ita nec creari potest, & sicut nulla est, quæ  
non sit capax accidentis, ita nec esse potest, & sic de aliis. Huiusmodi enim proprietates similes inesse ere-  
dimus substantiis creatis: non ex reuelatione, sed rati-  
ocinatione, colligendo eas ex ratione substantiæ  
creatae, ac limitatae ut sic, vnde recte concludimus,  
oppositas proprietates aut perfectiones excedere rationem  
substantiæ creatae aut limitatae: & ideo sicut  
de facto colligimus, nullas esse tales substantias, con-  
cluditur etiam, esse non posse, vel è conuerso si quis  
admittat eas esse possibles, non potest seclusa re-  
uelatione, cum fundamento negare eas esse: maxime  
quando talis est perfectio, ut substantia, quam illa  
habeat, nouum quandam rerum modum aut ordi-  
nem inducere videatur.

*Discursus Aristotelis expenditur, & rationi-  
bus dubitandi initio positis  
satisfit.*

**A**d primam rationem in principio positam in pri-  
mis dicendum est, nos non tam à posteriori ex effe-  
ctu, quam à priori ex causa efficiente, exemplari,  
& finali, cum non repugnat ex parte talium re-  
rum spiritualium, ostendere illas esse possibles, & de  
facto existere, & quoad priorem partem, demon-  
strationem esse simpliciter necessariam, quoad po-  
steriorē autem non esse tam absolute necessariam,  
esse tamen iuxta materię capacitatem, efficacem.  
Cum autem dicimus hanc demonstrationem non  
procedere à posteriori ex effectu, loquimur de effe-  
ctibus ipsarummet substantiarum creatorum ac im-  
materialium, non de effectibus ipsiusmet Dei. Vnde  
illa demonstratio mediate est à posteriori, quia sup-  
ponit cognitionem existentia, potentia & causalita-  
tis ipsius Dei, quæ omnia solum ex effectibus & à po-  
steriori naturaliter cognoscuntur, illis tamen prin-  
cipiis cognitis, ex illis immediato discursu à priori  
procedimus ad probandum inter effectus Dei esse  
alios à materia separatos. Quæritur vero in illo  
argumento, an à posteriori ex aliquibus effectibus  
angelorum possumus in eorum cognitionem natu-  
raliter deuenire, & in particulari communiter id tra-  
ctatur de motu cœli, quoniam de reliquis effectibus  
quos homines experiri possumus, manifestum vi-  
detur non posse ex eis inferri existentiam intelligentiarum.  
Ex motu autem cœli Philosophi, præsertim  
Aristoteles, deuenierunt in intelligentiarum cogni-  
tionem. An vero demonstrative, vel solum probabi-  
liter, non constat.

Ego vero existimo, illam non esse demonstratio-  
nem: fieri tamen posse probabilem conjecturam, si  
aliqua alia principia aliunde sumantur. Duo enim in  
illa ratiocinatione ex motu cœli colliguntur: pri-  
mum est, cœlum moueri ab aliquo motore distin-  
gito ab ipso cœlo, & à Deo primo & vniuersali moto-  
re. Quæ collectio multis capitibus est incerta. Pri-  
mo ex opinione eorum, qui putarunt cœlum esse in-

trinsecē, proprie, & formaliter animatum: quam multi & graves Philosophi tenuerāt, vt de Platone refert Augustinus. *Retractat. cap. 11.* & Aristoteles non omnino videtur alienus ab illa sententia, vt constat ex secundo de celo capite 2. & 12. *Metaphys. cap. 7.* quibus locis Aphrodītēs & Simplicius ita eum interpretantur & sequuntur: tenuit etiam Averna libro 9 sua Metaphysica cap. 2. 3. & 4. & libro de Anima, i. p. cap. 1. Quae opinio licet falsa sit, non tamen potest opposita veritas evidenter demonstratione conuincit: quod satis est, vt alter discursus non sit demonstratiuus: necessario enim supponit cœlum non esse animatum, nam si esset animatum posset ab intrinseca anima moueri: vnde non posset ex motu illo colligi extrinsecus motor. Quod enim Averna dicit, vnumquodque cœlum præter intrinsecam animam intelligentem, & effectiū mouentem ipsum, habere extrinsecum motorem, qui est intelligentia separata, qua non effectiū, sed finaliter mouet cœlum: hoc (inquam) qua facilitate dicitur, rei ciēdū est, quia id ex motu cœli colligi non potest, neque est vla ratio ponendi illum motorem seu in medium inter cœlum animatum & Deum. Posita ergo vera & propria animatione cœli, sine dubio eneruatur omnino ille discursus.

**XV.** Nihilominus tamen illa suppositio, nimur cœlum non esse vere ac proprie animatum, probabilissima saltem ratione colligitur. Quia in cœlo non est anima vegetativa, nec sensitiva: tum quia actiones harum animalium postulant corpora corruptibilia, & misera ex primis qualitatibus, tum etiam, quia ipsa figura, dispositio, & magnitudo cœli est improporationata his animalibus. Substantia autem pure intellectuā nō est apta ad informandum corpus, quia non potest illo vti illo modo ad suam propriam operationem. Cum autem materia sit proper formam, & corpus proper animam, si corpus nulli visui anima defervere potest quoad proprias operationes eius, re vera non potest esse naturale corpus talis anima: ergo & contrario, si substantia pure intellectualis nō potest vti corpore ad suam propriam operationem, non potest esse re vera forma talis corporis. Vnde anima hominis ideo nō potest esse forma corporis, quia per sensus potest illo vti ad suam propriam operationem. Igitur forma cœli non potest esse anima pure intellectualis. At vero præter has tres animas nullam aliam agnoscimus, ve constat ex scientia de Anima, Nam si quis singulā animam purè localiter motiuam sine cogitatione, & appetitione vitali, errabit manifeste, quia motio localis per se sola, si non procedat ex cognitione & appetitu, non est actio vita, cum possit & ab intrinseco motore, & per naturalem dimensionem, & quasi per intrinsecum impetum fieri. Quo vero discursu hanc veritatem probat D. Thom. prima parte, questione 70. art. 3. & Platonem, ac Aristotelem in eandem sententiam inducit, quā Patres etiam Ecclesiæ priori præferunt, vt Augustinus libro primo *Retractat. cap. 5. & 11.* & libro de duabus animis capite quarto, vbi id insinuat, non tamen facit expresse loquitur. Clarius loquuntur Basilius homilia tercia Hexam. Damascenus libro secundo de fide, capite sexto. Hieronym. Ifai. 1. Et fauet definitio Ecclesiæ in cap. Firmiter, quia non agnoscit aliam rationalem creaturam præter humanam & angelicam. Itaque, quod ad hoc caput attinet, satis probabilis est ille discursus, quia in cœlis nullum est vita indicium præter motum localem: motus autem localis per se non est indicium vita, seclusa cognitione & amore, vt dissum eff.

**XVI.** Secunda difficultas ratio in Aristotelis de cœlo diff. w/ s/a

Ex alio vero capite oritur difficultas, quia etiam inanimata solent localiter moueri ab intrinseco per impetum innatum, vt terra per gravitatem, & tunc non indigent extrinsecis motoribus: si ergo opinemur ita moueri cœlos, non poterunt ex eorum motoribus abstracte intelligentia colligi. Non apparent au-

tem vla ratio sufficiens, cur dici non possit, celo illo modo moueri per intrinsecum & naturalem impetum absque extrinsecis motoribus. Dicit aliquis, quando inanimata sic mouentur ab extrinseco pondere, aut alia qualitate, non mouere seipso, sed moueri ab alio, scilicet à generante. Hoc vero nihil obstat, tametsi illum modum loquendi admittamus: eadem enim ratione dicemus cœlos effectiū quidem & proxime moueri ab intrinseca & connaturali qualitate, illum vero motū, vt est ab illa qualitate esse solum instrumentaliter, principaliter ve- attribui authori & creatori cœlorum, qui cam virtutem indidit. Neque etiam satisfaciat, qui dixerit alii in rebus inanimatis, non esse impressum naturalem imperiū ad aliquem motum, nisi pro eo tantum statu, in quo sunt extra loca naturalia, vt ad eare reverti possint, quod in elemētis & misis inanimatis notum est: cœlos autem nunquam esse in eo statu, sed semper esse in suis locis naturalibus, & in illo moueri. Hoc (inquam) non satisfacit, quia non est perennia omnimoda timilitudo, sed proportio & ratio eius est attendenda: nimur quod naturalis perfectione consentanea intrinseca naturæ, & via ad illam, ab intrinseca etiam natura manant: vnde quia elementa naturalia existunt, & quiescent in locis, ab intrinseca natura habent vim vel permanendi in illis, si in eis constituantur, & tendendi ad illa, cum extra ea existunt, nisi impedianter. Cœlo autem naturali est, & in suo naturali loco perpetuo manere, & intra illum perpetuo moueri, ve operationem suam tanquam ultimam perfectionem assequatur, & ideo ad vitrumque etiam dicetur recipile internum principium, seu quasi naturalem imperium.

Nihilominus tamen hæc etiam euasio non obstat, XVII. quin discursus ille valde probabilis sit: quia re vera *Scindit* motus cœli non est ita naturalis cœlo ut spectata il- *difficilior* lus corporis privata & propria natura, vel ab illa difficiens intrinsece manet, vele si debitus aut necessarius ad propriam & priuatam perfectionem. Motus enim cum solum sit via quædam, tantum proper terminum solet esse vel necessarius, vel vilis, aut connaturalis, ut optime ostendit D. Thomas 3. cont. *Genes. capit. 23. & libro 4. cap. ultimo, & quas. 5. de potent. art. 5.* Terminus autem proprius seu intrinsecus modus localis est vbi, seu præsentialis localis, que in motu circulari non immutatur vel innovatur, nisi secundum partes, per motum ergo circularē solum acquirit cœlum, quod habeat interdum hæc partem vel hoc aurum præsens huic hemisphærio, interdum alteri, &c. hoc autem quid referat ad perfectionē priuatam ipsius cœli, cum totum ipsum cœlum in eodem loco permaneat? Quod ergo sic mouetur, non est propter ipsum, sed propter actionem eius, scilicet, vt applicetur ad agendum in diversa loca seu corpora: ex qua actione cum sit mere transiens, nihil commodi aut perfectionis illi accrescat, sed rebus, in quas influit, & toti vniuerso, quod illa influentia conferatur. Quocirca motus ille est quidem naturalis ipsi vniuerso, & cœlo, quatenus est præcipua pars eius: nō vero tanquam debitus cœlo secundum priuatam, propriamq; perfectionem & naturam: vnde quamvis aliquando quiescat, non violenter quiescat: nō cerebit aliqua perfectione debita. Corpora autem inanimata non recipiunt internum imperium innatum ad aliquem motum, nisi quando ille motus vel terminus eius est ita naturalis secundum propriam & priuatam naturam, vt sit etiam debitus, & necessarius ad propriam perfectionem & statum naturæ conuenientem, vt inductione confiat in omnibus aliis corporibus naturalibus. Atq; ita recte concluditur, cœlos cum ab intrinseco non moueantur, indigere extrinseco motore. Quod etiam satis persuader contentus ipse motuum cœlestium, & uniformis diffinitas eorum: tota enim ita constituta est, sicut expe-

uit ad bonum regimen totius vniuersi, & ad eius cōfuetationem per continuas temporum vicissitudines. Signum ergo est, illos motus non esse proprietas celos, neque esse opus priuatæ naturæ, sed mentis, que prouider vniuersa naturæ.

Statim vero oritur tertia eiusatio, nam licet conce-  
ditur, datum necessarium esse extrinsecum motorem co-  
muni, non tamen ideo concluditur, illum esse intellige-  
ndam creatam, nam potest cœlum à primo motore  
immediate moueri, idque dupliciter. Primo concre-  
ando & imprimendo à principio ipsi cœlo qualitatæ  
aliquam per modū imperii habent eam vim mo-  
uendi. Secundo per se ipsum & sua voluntate mo-  
uendo cœlos omnes: eadem enim facilitate qua eos  
sua sola virtute creavit & conseruat, potest etiam per  
seu mouere. Accedit, quod iuxta sententiam Aristoteles  
( si vera est Commentatoris expofitione ) pri-  
mus motor immediate mouer primum mobile, vt  
patet ex 13. Metaphysicæ textu 38. & 43. vbi ait primā  
substantia immobilem efficere primam lationem,  
vbi etiam D. Thom. ita videtur exponere: ergo pari-  
tione dici pō motuere immediate cœlos omnes:  
negenim est maior ratio de uno quam de aliis: ne-  
que difficilis illi est omnes mouere, quam vnum.  
Acdeinde, licet demus voluisse Deum non per se, sed  
ministerio alieuius intelligentiæ cœlos mouere quid  
necessæ est iuxta cœlorum numerum intelligentias  
multiplicare? Vna enim intelligentia sola habere po-  
tentia virtutem ad omnes illos motus efficiendos. Est  
que magis consentaneum ordinis & proportioni il-  
lorum motuum, quod omnes subordinati sint eidē  
voluntati eiusdem motoris. Denique quia numerus  
intelligentiarum, id est, quod sunt tot & non plures,  
non potest colligi ex motu horum cœlorum: ergo  
nequod sint tot & non pauciores: ergo & absolute  
quod sunt intelligentiæ creatæ non potest colligi ex il-  
lismotibus.

Hæc obiectio seu eiusatio sufficienter declarat non  
esse demonstrationem discursum prædictum: nihi-  
lominus tamen ita potest illi satisficeri, vt ratio quan-  
titatis tum est ex hoc capite maneat valde probabilis. Nam  
ita si insprimitur, licet Deus se solo posset illum effectum effi-  
cere immediate, tamen non est consentaneum suaii  
prudentiæ eius, ad quam spectat ea quæ per se  
ipsum condidit, per creaturas sibi subiectas adminis-  
trare: & hoc modo etiam ex doctrina reuelata habemus  
Deum gubernare inferiora per superiora, & cor-  
poralia per spiritualia. Non ergo decet Deum esse  
immediatum motorem cœlorum, vel alieuius cœli  
corpori, siue credatur illud mouere immediate per  
voluntatem suam, siue per qualitatem aliquam im-  
pressam; nam vtroque modo ipse esset principale  
motus, immediate, & imprimens qualitatem illam.  
Eo vel maxime, quod illa qualitas superuacanea es-  
set in proximi motoris principali haben-  
tis sufficiēt virtutem ad mouendum per se ip-  
sum; vnde, si Deus esset immediatus motor, non  
concurret per qualitatem impressam, sed imme-  
diato efficiendo, & imprimendo ipsum motum: hoc  
autem modo magis consentaneum est rationi, vt effec-  
tum illum faciat per subiectam sibi creaturam; ergo non est illi motus in Deum immediate referen-  
dis, sed in aliquam medium creaturam superiorem  
cœlis & inferiorem Deo, quæ non potest esse, nisi in-  
telligentia. De quo discursu legi potest Diuus Thom.  
prima parte, questione 110. articulo 1. & dice-  
mus plura infra, tractando de vi agendi intelligentiæ  
tum.

## De immmediato motore primi mobilis.

Vnde ad confirmationem de motore primi mo-  
bilis negandum consequenter est ( quod ad rem  
attinet ) primum mobile moueri immediate à Deo  
sed ab aliqua intelligentia superiori aliis motricibus  
Tom. II. Metaphys.

aliorum orbium. Quod vero attinet ad mentem Aristotelis & Commentatoris, res est dubia quid ipsi fenserint. Nam interdum Aristoteles significat primum mouens, id est, Deum mouere primum mobile immediate, vt duodecimo Metaphysica tex. 38. Vbi primo motori tribuit lationem primam: & tex. 43. ait: Primum principium mouere primo, sempiterno & uno motu. Et declarat statim hunc motum primum quem primus motor efficit, esse motum primi mobilis, & ad efficiendos alios motus cœlorum constituit alias intelligentias: vnde videretur eadem proportione loqui de proximis motoribus: nam si loquererur de motione mediata vel vniuersali per generalem concursum, deberet et que tribueret primo motori motus omnium cœlorum. Vbi Diuus Thomas, & interpretatur ita Aristotelem, & in eandem sententiam inclinare videtur, reprehendens Averroëm: & Com-  
mentator ibidem, qui clarius comment. 94. idem docet, quamvis alter illum interprete ut Iandunus 12. Metaphys. quæst. 17. contra quem disputatione Iauellus quæst. 15. sed parum nostra interest quid fenserit Cō-  
mentator. Aliis vero locis significat Aristoteles Deū tantum esse motorem vniuersalem, existentem supra totum ordinem vniuersi & præsidentem illi, vt patet ex 12. Metap. text. 38. & clarius toto capite ultimo, & ita illi attribuit Diuus Thomas. contra Gentes c. 13. & quæst. de spirit. creat. articul. 6. ad 10. Et reuera est hæc sententia magis consentanea discursui & rationi, quam Aristoteles intendit, quamquam si verba eius spectentur, magis opposita sententia fauere videantur. Quam si quis velleret defendere, posset ad confirmationem factam respondere, negando conse-  
quentiam, quia motus primi mobilis est vniuersalior causa rerum sublunarum, & potuit primus mo-  
tor peculiari ratione illum sibi vendicare, etiam si aliis cœlis peculiares motores attribuerit, quam respon-  
sionem indicat Diuus Thomas citato loco 12. Meta-  
physicæ.

## De numero intelligentiarum.

**A**d aliam confirmationem, in qua petitur, quis numerus intelligentiarum ex motibus cœlorum colligi posset, fateor quidem rem esse satis incertam. Coniectura tamen probabilis est vnicuique cœlo, propriam intelligentiam motricem esse assignandā ideoque ex hoc sensibili effectu saltem hunc numerum intelligentiarum inuestigari posse. Quod vero singuli cœli singulos habeant motores, multi ex eo colligunt quod intelligentia mouens cœlum, quamvis non sit propria anima informans illud, haberet tamen cum illo quandam specialem vniōnem, ratione cuius participat cœlum ab intelligentia non solum motum, sed etiā influentiam, imo & proprias, & internas passiones, & perpetuitatem: propter quam vniōnem dicitur cœlum animatum, & se ipsum mouere, & distinguiri in eo partem per se mouentem à parte per se mota. Ita philosophatur Auerr. 12. Metaphys. com. 36. & 37. & 2. de cœlo cap. 61. Quia ergo vna intelligentia non potest nisi cum uno cœlo haberet hanc vniōnem, ideo necesse est, iuxta numerum cœlorum multiplicari numerum intelligentiarum. Hic vero discursus non placet, quia illa vno aut singitur maior, quam sit inter motorem localem & mobile, aut non. Primum intelligentia non potest: quæ enim esse potest illa maior vno? Nam substantialis esse non potest, cum sit inter duo supposita integra & perfecta: accidentalis autem nulla interuenire potest: nisi media actione vel contactu virtuali: intelligentia autem non potest exercere circa cœlum aliam actionem: nisi motionem localem, neque aliter cœlum recipit ab intelligentia influentiam, seu virtutem influendi, nisi in quantum actualis influentia cœli à motu locali penderet, de qua dependentiæ qualis sit non est hoc loco disputandum: sumi autem potest ex dictis de causa

A 2. effici-

eficiente. Quid vero cœlum habeat ab intelligentia proprias & internas passiones, ut quantitatem, figuram, lucem, & alias innatas virtutes, hæc tamen est, quia haec omnia vel oriuntur ex internis principiis rei, vel cōcreantur cum re, & ab eadem causa sunt, à qua res ipsa creatur. Vnde in primo instanti creationis habet cœlum has omnes proprietates, cum tamen in illa nondum mouatur, neque vnitum sit intelligentia ut efficienti aliquid in ipso. Ex quo etiam conatur, nee perpetuitatem habere cœlum de intelligentia, cum ex natura sua sit incorruptibile & à primo instante sua creationis, durationem habeat ex se perpetuam. Quin potius probabilius etiam est intelligentia nullam qualitatem efficiere in celo per quam agat in hæc inferiora, tum quia ad hoc sufficiunt celo qualitates innatae, quarum participationem possunt fortasse inter se ipsi cœli communicare, ut influentia varietur: tamen etiam, quia, ut infra dicemus, substantiae separatae non possunt imprimere qualitates in corpora.

**XXII.** Solum ergo interuenient inter cœlum & intelligentiam unio, vel potius propinquitas necessaria ad motum localem. Ex hac autem motione probabiliter colligi potest dictus numerus variis modis. Primo, quia cum tanta sit magnitudo vniuersiusque cœli & tanta diuersitas in illis motibus, tam in velocitate & tarditate, quam in terminis inter quos sunt, non videtur verisimile omnes fieri ab uno & eodem motore finita virtutis. Maxime cum motor debeat esse propinquus mobilis, & non possit eadem intelligentia finita esse præsens omnibus illis corporibus. Item, quia intelligentia mouet cœlum per intellectum & voluntatem: vnde necesse est ut perpetuo attendat, consideret, & velit illum motum, & ideo non est verisimile, quod simul attendat ad tantum motuum varietatem & multitudinem. Quæ rationes mea sententia, non conuincunt, creati non posse à Deo aliquam intelligentiam, quæ vñica specie & simplici intuitu attendere posset ad totum cœlum, & eorum motu varietatem, & vñico etiam acta velle afficere omnes illos motus, & omnes differētias eorum, & quæ potestate erit habere ad huiusmodi voluntatem exequandam, ac denique quæ possit habere præsentiam seu propinquitatem ad omnem illum effectum sufficientem. Nam haec omnia non excedunt capacitatem substantiarum finitæ in tota sua latitudine neque in illis omnibus appetit villa implicatio contradictionis. Nihilominus verisimilis de facto est quod dixi, quodque Aristoteles docet, & cum eo alii Philosophi & Theologi. Præsertim cum angeli motores cœlorum non credantur esse ex supremis, sed ex inferioribus ordinibus angelorum.

**XXIII.** Ex motibus ergo colorum timilius numerus intelligentiarum colligitur: an vero maior sit numerus intelligentiarum, quam colorum mobilium, nō videatur posse ex effectibus colligi. Vnde Diuus Thomas prima parte, quæstione 110. articulo 1. ad 2. dicit Aristotelem posuisse numerum substantiarum spiritualium iuxta numerum motuum, qui in coelestibus corporibus apparent, quia ex solis illis motibus illas substantias inuestigantur, quas nō putauit habere in vniuerso aliama actionem, vel præsidentiam præter cœlorum motiones. Auctienna vero libro nono sua Metaphysicæ cap. 4. addit illi numero quadam intelligentiam, quæ sublunari mundo pœch., & formas substantiales inducit in materiam dispositam. Sed haec prælatio vel operatio, in sensu quem Auctienna intendit, nō conuenit angelis, vt supra in disputacionibus de causa formali & efficiente demonstratum est. Vnde ex hoc capite non est verum augeri intelligentiarum numerum: sicut autem (ait D. Thom. supra) alia immediata præsidentia angelorum supra haec corpora inferiora, quam Philosophi ignorarunt, quia ordinatur, non ad actiones mere naturales, sed ad supernaturales vel liberas, vel quæ aliquo modo sunt præter communem cursum naturæ, & ex hoc recte colligitur, multo maiorem esse angelorum

numerum, quam sit celestium corporum. Addendum vero est, quamvis ex effectibus non possit terminare colligi, nūstantius numerus intelligentiarum, non recte tamen inde colligi non esse plures intelligentias, quam ad tales effectus sint necessaria. Ita ut non immerito dicat Comment. 12. Metaphys. Com. 44 quod si aliqua efficiunt substantia immateriale non finis intelligentiarum nō est mouere corpora neque habere aliquam aliam actionem vel præsidentiam in res corporeas, sive coelestes, sive sublunares. Quodratione etiā naturali potest esse evidens, quia substantiae spirituales sunt nobiliores corporalibus, & habent suam absolutam perfectionem non solum sine illis, sed etiam sine inerupta habitudine ad illas, quia non sunt substantiarum incompletæ & partiales ut anima rationalis, quæ ob eam cauam dicit intrinsecam habitudinem ad corpora, sed sunt substantiae integre & absolute omnino à corporibus, & superiores illis: ergo primarius finis earum non sunt corpora, vel actiones in corpora, sed sunt propter Deum ut ultimum finem, & extra illum non habent alium finem, sed sunt propter se, & propter suam perfectionem. Ex negatione ergo plurimum effectum vel motuum in corpora non infertur positivè (vt sic dicunt) non esse maiorem numerum angelorum, sed ad finem potest negatiue inferri ex eo capite non colligi maiores.

Quod vero longe maior sit, præterquam quod ex diuina Scriptura & Patribus constat, ostendit etiam potest ratione naturali saltem probabiliter, quia perfectum agens res perfectiores sibi similes, si comode potest, in maiori facit multitudinem. Et plures alias congruentias adducit D. Thom. 2. cont. Gen. c. 9. 92. & 1. quæst. 50. art. 3. & alii Doctores in 2. dist. & loc. 3. Nec Philosophi videntur omnino ignorasse hunc angelorum numerum, nam Aristot. 1. de Cœlo c. 9. cap. 15. dicit supra cœlum esse entia quædam sempiterna, nul alterationib. vel paſſionib. subiecta, que optimam in vniuersa sempiternitate vitam, & sufficientiam habent, & lib. 1. cap. 3. ait, tam Græcos, quam barbaros vniuersosque omnes, Deos esse putare, eisque sum premium locū tribuere, eo quod immortalē sit accommodatum. Idem repetit lib. 2. c. 1. At vero libr. 1. de Anima cap. 5. & in fine, ex Thale refert omnia esse Deorum plena, & libr. 1. de partib. animal. cap. 5. idem ex Eratoco refert, eamq. sententiam approbare videtur, & 12. Metaphys. cap. 8. declarat Deorum nomine primas substantias intelligentias esse, id est, intelligentias separatas, dicitque à maioribus suis multa esse de Diis tradita fabulosæ, & ad populi persuasionem & ad legum & rerum humanaum oportunitatem: Equibus (ait) si quis hoc solum separat & accipiat, feliciter, Deos esse primas substantias, diuine dictum parabit. De quibus item Diu 10. Ethicor. capite 8. dicit, eos putandos esse maxime beatos, atque felices, eorumque eximiam beatitudinem non in actione aliqua sed in contemplatione possumit esse. Addit vero 1. Politic. cap. 1. Omnes gentes exsimplificat Deos habere Regem, indicans, quamus intelligentias Dii appellantur, esse tamen inter eas unum supremum numen, quod veram divinitatem per essentiam habet, in supremo autem Polit. cap. 14. declarat, Deos manifestissime differre ab hominibus longeque antecellere, & ibidem etiam nominat Heroas, quos ab hominibus separat. Ac denique lib. 3. Rheticor. cap. 18. ex Socrate & Melito refert, esse quafdam substantias quæ dæmonia appellantur, quæ Socrates appellabat Deos, Melitus autem filios Deorum. Ex his ergo omnibus colligitur Aristotelem agnouisse multitudinem intelligentiarum, que ad cœlos mouendos non sunt destinatae. Eamque suisse sententiam Platonis confat ex Dialogo 10. de Legibus, & ex Dialog. Critias, & ex Marsilio Ficino in argumento eius. De qua re plura videri possunt in Ploti. Encad. 3. lib.

## SECTIO II.

*Quid possit ratione naturali cognosci de quidditate & essentia intelligentiarum creatarum.*

**S**icut a Scriptoribus & Philosophis fuisse disputari, an possimus in hac vita substantias separatas quidditatibus cognoscere: quam dubitatione videtur mouisse Arist. 3. de anima c. 7. dum dicit: *Si fieri posset, ut aliquam ipse, scilicet humanus intellectus, non separatus a magnitudine separatarum rerum intelligentiarum, necne, considerandum est postea: vbi Commentator aduertit questionem ibi propositam nullo alio loco fuisse ab Aristotele definitam. Ipse autem cum Themistio, Alexan. & Auempate, quos ipse refert, eam definit, affirmans posse nos in hac vita ad eum statum perfectarum contemplationis peruenire, in quo possimus illas substantias quidditatibus & per se ipsas cognoscere: quam sententiam fuisse declarat.*

*Resolutio questionis.*

**S**uperueracaneum autem existimo in ea vel exponendum vel confutanda operam perdere, nam si termini intelligentur, est per se evidens, non posse nos in hac vita cognoscere quidditatibus illas substantias. Maxime quia Commentator non solum de creatis intelligentiis, sed etiam de Deo, imo de illo maxime loquitur: quia in illius contemplatione, nostra beatitudine & perfectio potissimum consistit, teste etiam Aristotele 12. Metaph. capit. 7. & 10. Ethicor. capit. 7. Est autem evidens non posse nos Deum in hac vita quidditatibus cognoscere; imo etiam est certum, non posse ullam creaturam suis naturalibus viribus tales cognitionem assequi, vt in superioribus late tractatum est. Loquimur autem hic de cognitione quidditatibus, eo modo quem ibi explicuimus, scilicet: pro tali cognitione essentia & quidditatis rei, qua non tantum praedicta communia, sed etiam propria vsque ad differentiam ultimam secundum propriam ac positivam eius cognitionem manifestata: de hac enim loquitur Auerr. & haec est propria significatio vocis quidditatibus cognitionis: non quidditas rei non consistit tantum in communibus praedicatis, sed maxime in propriis.

In secundo argumento petitur, unde habent esse huiusmodi substantias non secundum fidem, tum quia id ad nos nunc non spectat, tum quia certum est secundum fidem omnia esse creata a Deo, sed secundum Philosophiam & Philosophos, de qua re multa dicuntur, nisi in superioribus essent sufficienter testa. Nam disputantes de causa efficiente ostendimus creationem omnium rerum ab uno Deo, ratione naturali cognosci, & ab Aristotele non omnino fuisse ignorata. Disputantes autem de primo ente demonstramus unum tantum esse ens ex se necessarium: alia vero non esse nisi in quantum ab eo manant & efficiunt. Sic ergo dicendum est, substantias omnes spiritualibus praeter primam non esse entia necessaria simpliciter, sed per effectiōnem & creationem Dei recipere esse: neque hoc esse alienum a Philosophia, ratio enim pricipia, qua supra ostendimus has substantias esse, ex causa efficiente earum desumpta est: modus autem effectiōnis per creationem non solum non repugnat, verum etiam ex aliis rebus ostendit potest necessarius, vt supra ostensum est. De tertio argumento dicimus, in duabus sectiones seqq.

Postulat enim, ut explicemus modum ostendi harum substantiarum.

(:)

Tom. II. Metaphys.

II.

III.

De has igitur cognitione loquendo, supponimus vt vel ipsa experientia satis notum, non posse nos via aut modo naturali quidditatibus cognoscere intelligentias, licet possimus quidditatem earum per conceptus negatiuos, aut connotatiuos vel confusos aliquo modo declarare. Prior pars est receptissima, vt patet ex Diu Thom. 2. Metaph. lectio 1. partitio 6. & 1. parte quæstione 12. articulo 12. quæstione 88. articulo 2. quibus locis videndum est Caietanus & de ente & essentia capit. 6. quæst. 14. Ferrar. 2. contra Gentes capit. 45. Iauell. 2. Metaph. quæst. 3. Scotor. in 1. dist. 3. quæst. 1. Anton. Andreas 2. Metaphys. quæst. 3. Qui in modo quidem loquendi videntur differre, dicentes, posse nos comparare quidditatem cognitionem substantiarum separatarum: sed dum explicant illam cognitionem, satis declarant in re non differre, quia cognitionem quidditatem vocant quamcumque quidditatis cognitionem, etiam si per imperfectos conceptus, partim comunes, partim negatiuos, vt Thomistæ etiam notant, & late Fonseca 2. Metaph. ca. 1. quæstione secunda. Ratio autem assertoris est, quia nos nullum habemus principium, quo possumus in huiusmodi cognitionem perfectam substantiarum separatarum peruenire naturaliter. Cognitionem enim nostra aut sit immediate per speciem rei, aut mediaente & per discursum comparatur ab effectis aut pro-

Aa 2 prie

prietatis: raro vero à priori procedimus ad effectus ex causis cognoscendos. Sed nos non habemus species proprias, per quas intelligentias quidditatis cognoscamus, neque ex effectibus vel causis possumus illam acquirere: ergo nullo modo. Minor quoad priorem partem probatur, quia non habemus illas species à natura congenitas, cum intellectus humanus à principio sit tanquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. Neque etiam possumus ex sensibilibus illas recipere, quia in eis nullo modo continentur, nec phantasmatu sensibili possumus deseruire ad efficiendas species rerum spiritualium prout insunt. Nec denique possunt huiusmodi species pro eo statu huius vitæ naturaliter comparari per influxum Dei aut intelligentiarum: quia pro statu isto nihil potest anima nostra concipere, nisi per conuersionem adphantasmata, vnde influxus talium specierum omnino est præter, vel supernaturalis. Quod autem Averroes communis est de quodam statu in quo intellectus passiuus (vix loquitur) vnitur intellectui agendi, & ex ea speciali unione eleuator ad cognoscendas substantias separatas, & fit (ut ait) intellectus adeptus, hoc (inquam) totum figmento simile est, & supponit errorem, quod intellectus tam passibilis, quam agens sint substantias separatas, ac per eorum unionem nos intelligimus absque propria informatione animæ intellectuæ, quod impossibile est se constat, ex scientia de Animæ. Et deinde falso & contra omnem experientiam fingit, nos peruenire interdum ad tam perfectam unionem cum illo intellectu agente, vel potius intelligentias separatas, ut perfecte cognoscamus alias substantias separatas: hunc enim statum neque ipse expertus est, vt eius errores satis manifestant, neque nos experimur, neque naturaliter cogitari aut intelligi potest. Ut omittam rationes alias, quas contra illam fictionem & similes produxit Diuus Thomas 3. contra Gentes, à capit. 41. ad 45.

IV. Rursus non est aliquis effectus in natura per quem possumus quidditatiuam cognitionem intelligentiarum comparare, quod à fortiori patet ex dictis sc̄t. præced. Nam ex effectibus vix possumus probabiliter cognoscere haec substantias esse, etiam in confuso & in communi: quo modo ergo cognoscemus per effectus earum quidditates, vñque ad proprias differentias? Quin potius licet essentia Dei incomprehensibilior nobis sit quam intelligentiarum, tamen per effectus notior nobis est, quam alia intelligentia: nam ex effectibus evidenter cognoscimus Deum esse quam angelos: quia effectus quos experimur, essentialiter pendent à Deo, & non ab angelis. Et similiter plura essentia attributa Dei cognoscimus quam angelorum, quia eius perfectiones & vires magis repræsentantur in effectibus sensibilibus, quā angelorum natura. Vnde etiam sit, vt illo imperfecto modo quo possumus spirituales res concipere ex creaturis, perueniamus in conceptu magis proprium Dei, quam alicuius intelligentia creata. Deo enim multa cognoscimus ex effectibus, quæ in ipsum solum conuenire possunt, vt à se esse purum actum, & similia, quæ supra tacta sunt. De intelligentiis vero nihil assequi possumus, præsertim ex effectibus, nisi vel quod commune est omnibus entibus aut substantiis creatis, vel ad summum, quod commune est omnibus substantiis incorporeis. Nullus enim est effectus in natura pendens ab aliqua substantia immateriali, qui non posset ab alia perfectiori, vel etiam ab imperfectiori fieri: non ergo pendent à differentia specifica, vt ita dicam: vel à facultate omnia propria alicuius intelligentia, vt talis est: ergo ex effectibus deveniri non potest in conceptus specificos, & proprios intelligentiarum, etiam negatiuos & imperfertos, nedum in quidditatiuam earum cognitionem.

V. Atque hinc tandem facile conuinci potest, non

posse nos ex causarum cognitione comparare huiusmodi notitiam, quia intelligentias non habent causam intrinsecam, præter simplicem naturam, quæ se immediate cognosci à nobis non potest, vt probatum est. Causam autem extrinsecam nullam habent nisi Deum, quem nos naturaliter non cognoscimus, nisi quantum ex sensibilibus effectibus, vel ad sumnum quantum ex anima nostra manifestari potest, vt attigit August. 9. de Trin. c. 3, ergo impossibile est ex hac cognitione Dei peruenire ad quidditatiuam cognitionem intelligentiarum. Patet consequentia quia illa cognitione nec possumus Deum cognoscere prout in se est: neque prout eminenter continet hos effectus, neque etiam ipsas emanationes singulorum effectuum ab ipso. Vnde ad summum ex illa causa & potèria eius discurrimus, posse efficer gradum quædam substantiarum incorporearum vel intellectuallum, & fortasse in eo posse fieri plura genera & species substantiarum: quales vero sint illæ species, & quæ fit vniuersusque propria quidditas, non possumus cognoscere ex vi eius cognitionis quam de Deo naturaliter habemus. Nulla ergo ratione aut via natura li possumus quidditatiuam cognitionem harum substantiarum comparare.

### Solutio obiectio de anima rationali.

V Na superest difficultas, quia anima nostra separata à corpore potest quidditatiuam cognitionem intelligentiarum separatas: esto non possit comprehendere (hæc enim duo distincta sunt, vt in superioribus, & alibi latius declaratum est) ergo etiam coniuncta corporis poterit in huiusmodi cognitionem peruenire. Patet consequentia, nam aliæ anima nostra ex unione ad corpus priuaret perfectissima operationem, ad quam habet summam inclinationem, & ita esset in corpore violenter, & naturaliter appetere ab illo separari, vt ultimæ posset perfectionem alicuius: hoc autem repugnat, cū illa sit naturalis forma corporis. Hæc vero difficultas ex multis principiis pendet, spestantibus ad scientiam de Anima. Nā antecedens quod sumitur incertum est, præsercit in doctrina Diu Thomæ, vt patet prima part. qu. 3. art. 2. Quod si illud antecedens concedatur, est enim controuersum, an anima secundum superiore gradum & intellectuum informer corpus, neque. Vnde qui partem sustinet negatiuam, fortasse respondebit animam ex unione ad corpus non impediri, quod eas operationes, quas potest habere vt forma corporis, posse vero impediri quod alias, quas habere potest secundum eum gradum quo non informat corpus. Veruntamen neque hæc responsio sustineri potest, neque satisfacit, tunc quia falsam sententiam supponit, quia anima rationalis secundum totam suam substantiam vñq ad ultimum gradum & perfectissimum, quiet in illa, est forma corporis, aliæ non constitueret formam hominem in specie humana & rationali: etiam, quia non solvitur difficultas tacta, quo modo anima sit naturalis forma corporis, & tamen ex eo impediat à perfectissima operatione.

Quare dicendum est, hanc esse animæ nostræ conditionem, vt duplum statum habere posset, unum in corpore, & aliud extra corpus, & consequenter vt duplum via posset acquirere cognitionem intellectuam scilicet vel per corpus, vel per influxum alterius causæ superioris. Quamdiu ergo anima est in corpore, solum potest per corpus acquirere cognitionem, naturaliter loquendo: ideoq; ne se ipsam potest per se cognoscere: sed per aliquos effectus quos in se experitur, neque etiam superiores substantias, nisi per effectus sensibiles, vel ad summum per proportionem & analogiam ad seipsum, & ad effectus, quos in se experitur. Quod vero vñterius ascendere non posset, est ex naturali imperfectione sua, ex qua habet vt sit forma corporis, & quod pro illo statu eo vñatur vt organo

organo ad acquirendam cognitionem, neq; proprie  
impedit illam corpus, sed iuuat potius ad cognitionem  
quam quantum ipsum potest; altius vero non iuuatur,  
quia altior cognitio est omnino impropotionata  
corpori. At vero postquam anima est separata habet ali  
um modum acquirendi species magis immaterialem  
per influxum superioris causae, habet etiam liberio  
rem usum earum sine dependencia à phantasmatibus,  
& ideo potest aliquarum rerum perfectiorem  
cognitionem habere in eo statu. Quod in omni opinione  
necessario afferendum est, nam saltem est ex  
contraqueriam, quod separata anima potest se  
ipam intuitu videre per se ipsam, quod non potest,  
nam est corpori coniuncta, vt experientia euidenter  
notum est. Quare difficultas illa non est specialis, sed  
communis in omni sententia, & ideo ab omnibus solu  
enda est dicendo animam esse finitam perfectionis, &  
habere limitatas vires, ideoque non posse sibi con  
iungere perfectiones vtriusque status: ac proinde mi  
rum non est, quod dum est coniuncta, quoad aliquid non posse  
exercere tam libere & perfecte illas actiones, in quibus conuenit cum substantiis separatis: si  
curet etiam dum est separata priuatum multis  
perfectionibus seu operationibus & causalitatibus  
quas habet corpori coniuncta, propter quod hic sta  
tus est illi magis naturalis, quamvis alter non sit po  
tius (vita dicam) violentus, sed prænaturalis.

Atque ex his, quæ in priori parte assertione dicta  
sunt, obiter fere probata est altera pars conclusionis,  
nam iurum posse nos in hac vita quidditatem intelligentiarum,  
aliquo modo intelligere, quia saltem in  
communi intelligimus eas esse possibles, imo & esse  
de facto. Rursumque intelligimus esse similes Deo in  
gradu intellectuali, & spirituali completo, sed hoc est  
cognoscere aliquatenus quidditatem earum. Atq; hoc  
ad summum probant testimonia & rationes, quæ ad  
confirmandam Auctoris sententiam adduci solent.  
Qualis est illa, quod huiusmodi substantię continen  
tur sub ad quato obiecto intellectus. Ex hoc enim  
principio ad summum colligi potest intelligentias  
polles nobis confuse cognosci sub ratione entis vel  
substantie: nam intellectus noster non potest & que  
perfide cognoscere omnia: quia sub latitudine entis  
contingunt secundum proprias rationes eorum. Nam  
vitra generali ratione obiectuum, requiritur  
proportiona inter naturales vires intellectus, & per  
fectionem obiecti, quam inter speciem per quam po  
tentia vnitur obiecto, & modum connaturalem ob  
tinendi tales speciem, quæ omnia sunt in nobis im  
proportionata respectu intelligentiarum, ut possint à  
nobis quidditatem cognosci: conducent tamen ad a  
liquam cognitionem, propter similitudinem aliquā  
vel connexionem quam habent illæ substantię, cum  
quæ nobis notiores sunt.

Idem probat illa ratio, quod naturalis beatitudo  
homini in contemplatione substantiarum separa  
rum consistit. Nam in primis essentialis nostra beat  
itudo non consistit in cognitione intelligentiarum  
creatarum, sed solum primæ incretae substantię: sola  
enim illa est ultimum finis noster: creaturū vero intel  
ligientiarum contemplatio, ad summum spectat ad acci  
dentalē perfectionē nostrę beatitudinis. At vero  
ad beatitudinem essentiale connaturalem homini  
non requiritur cognitione quidditatiū a summa ac in  
creata intelligentia, quia illa non est possibilis ho  
mini per naturam, vt supra ostensum est. Neq; est de  
ratione humanae beatitudinis quilibet perfectio cognitio  
nis, sed illa quæ naturali capacitate est proportionata: nam vt optime dixit eisdem locis Arist. ho  
mo solum potest esse bonus homo. Igitur ad acci  
dentalē beatitudinem, quæ in aliarum intelligentiarum  
contemplatione sita est, non erit necessaria  
quidditatem earum cognitione, aliquis tamen quid  
ditatis earum conceptio necessaria erit. Atq; hoc for  
tasse sensu dixit Aristot. lib. 9. Metaph. cap. 12. tex. 22.

Tom. II. Metaphys.

ignorationem substantiarum immaterialium non  
esse in nobis vt ex cœlum, quæ consitit in priuatione  
ne ipsius potentia visus, sed dicere tantum priuationem  
aetus, quia nimurum in nobis est potentia ad  
cognoscendas illas, licet multi ignorant. Quod po  
tentia intelligi vel de cognitione imperfecta, ad quam  
est in nobis potentia pro statu huius virtutis vel de co  
gnitione quidditatis, ad quæ est potestas in anima  
nostra eaque ut poterit à corpore separata. et si Ari  
stot. nunquam hoc expresse declarauerit. Sed iam  
superest, vt in particuliari explicemus, quanta posse  
est haec cognitione substantiarum separatarum in no  
bis pro statu huius virtutis, quod in sequente sectione  
præstabimus.

### S E C T I O III.

#### Quæ attributa cognosci possint de essentiis intelli gentiarum creatarum.



Rincipio certum est, cognosci de his sub  
stantiis quod sunt entia realia per se exi  
stentia, & consequenter quod sunt sub  
sunt esse entia realia & substantia  
tias esse, demonstramus esse entia: non autem sunt naturaliter  
entia, quia alii enti inherent, qui substantiae ma  
teriali inherere non possunt cum sint superioris &  
perfectioris ordinis. Neque inherere possunt alii  
substantiae immateriali, quia illa quæ increata est,  
non est capax alicuius entitatis sibi inherentis: sicut  
sunt substantia creatura & immaterialis, hanc nos  
vocamus intelligentiam separatam, sive una sit, sive  
plures, sicut iam dictum est. Vnde in his entibus nul  
la sit accidentia, recte concluditur, ea esse substantias,  
si vero accidentia habent, inde etiam conuincitur  
in eis esse substantiam, quæ talibus accidentibus  
subste: ipsa ergo intelligentia essentialiter est substantia:  
quoad hæc ergo predicata communia satis cog  
noscamus quidditatem harum substantiarum.

Quare vero aliquis an hæc ipsa predicata scilicet  
ens & substantia, prout de intelligentiis dicuntur, co  
gnoscantur nobis quidditatem: nam Scotus in 1. d.  
3. quæst. 1. affirmat de ente, & negat de substantia. Pri  
mo, quia conceptus entis est omnino simplex & unus:  
vnde non potest partim cognosci partim ignorari, &  
ideo si aliquo modo cognoscitur, quidditatem co  
gnoscitur. Secundo quia nos non cognoscimus sub  
stantiam per propriam speciem: ergo nec quidditatem.  
Alii vero econtra dicunt conceptum entis non  
cognoscere quidditatem nobis; conceptum vero subst  
antia ita cognosci. Ratio prioris partis est, quia conce  
ptus entis non est unus, nec praecisus ab inferioribus:  
vnde non cognoscitur quidditatem, saltem adequa  
te, nisi omnia inferiora cognoscantur, quod nobis  
possibile non est. Posterioris vero partis ratio est, quia  
si substantiam vt sic quidditatem non cognoscimus  
nil profrus quidditatem cognoscimus, quia igno  
ratus substantia, non potest accidere quidditatem cognos  
ci & ignorato genere summo non possunt quidditatem  
cognosci, quæ sub illo continentur. Aliquis vero  
fortasse opinabitur, utrumque predicatum quidditatem  
cognosci, propter vtriusque sententia funda  
mentum.

Ego vero opinor neutrū cognosci quidditati  
ue, si de quidditatu cognitione proprie loquamur.  
Nam ad cognitionem quidditatum non satis est quod  
sit cognitione propria alicuius rei vel predicati, id est,  
non communis aliis, hoc enim modo essentiam Dei  
cognoscimus conceptu aliquo modo proprio, & ta  
men non cognoscimus eam quidditatem quia non co  
gnoscimus illud ipsum, quod est proprium Dei, eo mo  
do quo est, sed per negationes vel habitudinem ad  
res creates. Similiter in hac vita cognoscimus anima  
res creates. Tom. II. Metaphys.

Aa 3 nostram

I.

II.

III.

nostram *vñque ad eius differētiā specificā aliquo modo, & tamen non cognoscimus quidditatue, iuxta veri rem sententiam, quia non concipimus illā per propriam substantiam ac speciem, nec modum intelligendi aut opere, andi eius satis perspicimus, nec denique modum substantię eius politiue (vt ita dicā sed per negationem apprehendimus. Sic ergo nec rationem subtilitiae aut entis quidditatue cognoscimus, quia proprias rationes horum conceperūt confuse tantum per negationes, vel habitudines quasdam explicare possumus.*

**IV.** *Quod in particulari declaratur amplius, nam de ente ad summum cognoscimus esse id quod est, non cognoscimus autem quidditatue quid sit ipsum esse: unde alii opinantur esse actum re distinctum ab essentia, alii vero non distinguunt. Item in eum est, an ille meus conceptus, quem haec voce explicamus, scilicet id quod est, sit obiectus vñus, & habens vñam quidditatem: ergo signum non est cognoscibile à nobis quidditatue. Neq; ad hoc satis est, quod illa ratio sit simpliciter simplex, & aliquo modo, vna iuxta nostram sententiam, quia ratio quamvis simplex, potest confuse, & per improprios conceptus, vel negatiuos, vel connotatiuos cognoscibilis. Hoc ipsum euidentius constat in conceptu substantię, cuius rationem non concipimus, nisi aut per negationem non existenti in alio, aut per habitudinem substantię in aliis, quæ non pertinent ad quidditatuum rationem substantię. Rursum non cognoscimus quidditatue rationem substantię, immo si lumine fidei non cognoscimus incarnationis misterium, per solam naturalem cognitionem non distinximus substantiam ab essentia substantię, non cognita autem quidditatue substantię, impossibile est quidditatue cognoscere substantiam. Præterea nec substantiam materiale, quæ magis proportionata nobis esse videtur, quidditatue cognoscimus, quia nec materia rationem quidditatue cognoscimus, sed per analogiam, vt Aristoteles dicit, & consequenter nec formam: quod satis etiam manifestat diversitas opinionum ita explicandi propriis rationibus & effectibus talium principiorum. Quid ergo mirum quod rationem substantię vt sic, & prout in intelligentiis reperitur, quidditatue cognoscere non possumus? Maxime cum non sit icterum, illarum rationem communem esse vnam & uniuocam, immo de ea res sint variæ Philosopherum opiniones. Denique ratio Scotti est optimæ, quia non cognoscimus substantiam, vt sic per propriam speciem, vt constat ex sententia de anima, & attingemus paulo inferius comparando accidens ad substantiam.*

**V.** *Nec censeo inconveniens cōcedere, nullam substantiam cognoscibile à nobis quidditatue in hac vita: quin potius extimo sufficientem experimento id notum esse. Quod enim à tantis Philosophis, & tanta adhuc diligentia compertum non est, fatus verisimile est excedere naturalem facultatem ingenii humani: non video autem adhuc inuentam esse hanc quidditatuum cognitionem alieuius substantię, quæ enim maxime videtur cognoscere est humana species vel anima, vel illamem cognitionem tamen est imperfecta vt quidditatua dici non possit. De accidentibus vero quæ non per se sentiuntur, idem dici facile potest: de his vero quæ per se sentiuntur, maior haberi potest cognitionis, quia pro propriam speciem concipiuntur. Sed adhuc illa non videtur quidditatue cognoscibilis (tanta est humani ingenii imbecillitas) quis enim adhuc satis explicuit quid sit sonus, odor, & similia? Sed de his aliis ius ex hoc tamē discurso confirmatur euidentius resolutio præced. sect.*

*Ostenditur, angelos intellectuales esse & carere materia.*

**VI.** *Dico secundo: Ratione naturali cognoscitur intelligentias esse substantias incorporeas immate-*

*riales, & intellectuales. Hæc conclusio sumitrix Aristotel. 12. Metaph. vbi solum loquitur de mortibus orbium celestium, sed est eadem ratio de taliis, atque idem sentiuntur Commentator, & alii posteriores Philosopheri, & Aristotelis interpres. Theologici etiam & antiqui Patres hoc expresse docuerūt, quos infra commemorabo. Omitto Scripturæ loca, in quibus angeloi spiritus vocantur: non communia appellatione, qua etiam aer vocari solet spiritus, sed propria, qua dicitur de re incorpore, ut sumitur ex cap. Firmiter. de Sum. Trinit. & fide cathol. Ratione igitur tantum agendum est, ad quam explicandam suppono, duobus modis posse substantiam esse corpoream: uno modo omnino, & quadram partem, materiam scilicet & formam, suppono enim ex supradictis de causa materiali omnem substantiam corpoream esse compositam ex materia & formam, quamvis si posset esse substantia simplex & corporea omnino necessarium esset illam secundum se totam esse extensem & diuisibilem in partes, quæ est distinctio & imperfectio substantię materialis. Alio modo esse potest aliqua substantia corporea solum ex parte materia, id est, composita ex corpore & spiritu, sicut est homo. Atque eadem distinctio adhiberi potest de aliis duabus attributis, scilicet esse immateriale, & intellectuale: nam hæc tria attributa, ut in progressu dicam, in præsenti materia conviuntur.*

*De primo ergo attributo: scilicet incorporeo: si sumatur prout opponitur corporeo primo modo dicto, euidentissimum est, intelligentias non esse corporeas illo modo, quia res totaliter & quoad veram que partem corpoream, est valde imperfecta: nam in suo esse & operari nullo modo se jungitur à materia, nec dominatur illi. At vero intelligentias ponuntur in vniuerso in supremo gradu & ordine rerum, & ita Aristot. 1. de cœl. c. 8. ait esse supra cœlos entia sempera optimam vitam ducientia. Vnde sine vila dubitatione perfectiores sunt intelligentias, quam species humana. Quod etiam agnouisse Gentiles probat late Franc. Georg. in harm. mund. tom. 6. cant. 1. cap. 32. quem refert Ioan. Arbor. libr. 1. Theosoph. cap. 1. dicens illum sensisse oppositum. Quod tamen non solum est alienum à S. Petribus & modo loquendi stirgeatur, ut ibi Arboribus latractat, sed etiam à traditione omnium gentium, quæ de his substantiis locutis sunt, & ab omni ratione. Nam si qui sunt effectus, per quos in intelligentiarum cognitionem deueniamus, illi ostendunt seu indicant intelligentiam suam, vel saltem non minorem vim potentiamque in esse, quam sit in humana natura, ut pater de mortibus cœlorum, & de aliis affectibus, quos in hominibus operantur, ut sunt predicationes aut revelationes occultissimorum rerum, &c. Ratio itam principia, quæ supra probauimus intelligentias esse, ex perfectiori similitudine ad Deum: probat eas esse perfectiores omnibus rebus visibilibus etiam homine, perfectiusque participare intellectualem gradum: aliqui non sufficiunt propter eam causam in vniuerso necessariæ. Cum ergo homo non sit substantia corporealis illo modo, neq; illo modo erit corporis intelligentia. Item quia inde colligimus hominem non esse corporeum illo modo, sed habere saltem formam spiritualis, quia participat intellectualem operationes, sed intelligentias sunt nobiliiori modo intellectuales, ergo.*

*Ex ratione autem facta possumus vñterius progre-  
di ad ostendendum, intelligentias esse altero etiam modo incorporeas, id est, nullam in se habentes quātitatis molem aut extensionem. Nam Deus est hoc modo incorporeus: ergo ad perfectionem vniuersi pertinet ut sit aliquis creaturarum gradus Deo similis in hoc modo ostendendi: nam participatio diuini esse quoad similem substantię modum non videatur inuoluerre repugnantiam, nec excedit limites creatu-*

rz : & ideo ad perfectionem vniuersi spectat huiusmodi substantia creata: substantia autem huius gradus & ordinis intelligentias vocamus. Quæ ratio eadem est, & eiusdem efficaciz cum illa, quæ sectione prima tractata est late, & probat quidem dari aliquas substantias creatas hoc modo incorporeas, non tamen probat omnes illas quas intelligentias vocamus & superiores homine esse fatemur, esse illo modo incorporeas, quia similitudo ad Deum & perfectione vniuersi satis saluat, si dentur aliquæ supremæ intelligentie omnino incorporeæ, quamvis dentur alia inferiora ordinis habentes corpora. Imo si huiusmodi varietas intelligentiarum possibilis est, pertinebit ad decorum vniuersi, vt in eo sit eterque modus & ordo intelligentiarum.

Vnde non solum multi ex antiquis Philosophis, sed etiam moderni aliqui Philosophi, & Theologici videntur hoc modo affirmare aliquos angelos, præsertim dæmones esse corporeos. Quod de motoribus colorum affirmat Caet. in ca. 4. Genes. & de dæmonibus in ca. 2 ad Ephes. vbi adducit rationem tactam de perfectione & complemeto vniuersi, quod scilicet oportet in eo esse omnes gradus rerum, quorum unus est substantia corporeæ intellectus non sentientis, sed tantum se loco mouentis. Quod etiam tenet Niph. libr. 3. de dæmon. capite 3, & sequent. idem late Eugub. libr. 3. peren. Philos. c. 27. & 41. vbi non solum Plat. sed etiam Arift. in eam sententiam adducit qui videtur fauere 5. Metaphys. ca. 8. Imo D. Thom. quaest. 16. de mal. articulo 1. ad. 2. dicit probabile esse Dionysium credidisse dæmones esse corporeos. Et Augustinus, quem ibidem referit libro 11. Genes. ad litter. cap. 13, & aliis locis, in eadem videntur fuisse sententia.

## Nullas dari intelligentias corporeas.

Vt ergo ratio facta concludat vniuersaliter, alia via excludenda est illa distinctio intelligentiarum in incorporeas & corporeas. Et imprimit ostendere possumus hanc distinctionem nulla ratione fulciri, neque illum iudicium à nobis assignari posse, ob quod quosdā angelos iudicemus esse corporeos potius quam alios. Nam quod quidam sint boni & alli mali, nullum argumentum est malos esse corporeos, bonos vero incorporeos, tum quia cum omnes sint creature, omnes cuiuscunq; gradus & ordinis potuerunt ad malū declinare, & iuxta probabilitatem Theologorum opinionem angelus præstantissimus in natura cecidit, & dæmon effectus est, cum quo ex singulis ordinibus & Hierarchiis, aliqui ceciderūt: ergo ex distinctione in bonitate vel malitia non potest sumi distinctio incorporei vel corporei in intelligentias. Vnde Dionysius cap. de diuinis nominibus dicit, inde constare corpus non esse viatorum propriæ causam, quod dæmones sine corpore lapi sunt, & Damascenus libr. 2. capit. 3. moribus nō natura dicit separari angelos bonos à malis. Quocirca trimembra illa distinctio veterum Philosophorum, qui animalia rationalia diuidebant in Deos, dæmones & homines, Diis corpora celestia, dæmonibus aërea, hominibus terrestria tribuentes, prout meminit August. lib. 8 de Ciuit. cap. 4. Hæc (inquam) diuīsio & fundamento data est, & ex aliquo falso errore introducta, quod putabant animas rationales pro diueritate meritorum diuersis corporibus vñiri, vt ex Plotino referit idem Aug. libr. 9. de Ciuit. cap. 10. 11. & 12. Rursus neq; ex operatione discerni possunt angelos incorporeos & corporeos: nam omnes sunt perfecte intelligentia, quæ ad vñum in intelligendi nō indigent ministerio corporis, neq; opportuit aliquo indicio de aliquibus probari potest. Omnis item actio, quam extra se habent, est eiusdem rationis in omnibus, quia non transcedit localem motionem quæ ab agente incorporeo fieri potest. Quin potius de mo-

toribus colorum, ex ocali motu perpetuo conatur Aristoteles elicere, esse incorporeos, quod licet non satis evidenter colligat, vt in superioribus visum sit, certum est tamen illam motionem per se non requirere corpus & magis expedire uniformiter, & inviabiliter fieri si hat sine corpore.

Quod vero spectat ad illas intelligentias, quas inter nos versari multi etiam ex Gentilibus intellexerunt, nullæ sunt actiones earum, quæ esti frequentiter habent ab inferioribus, non possunt etiam à superioribus fieri: ergo neque illæ actiones requirunt corpus a substantialiter vñita, sed ad illas sufficiunt assumpta, vel localiter mota, vt Theologici tractat. i. parte quæst. 1. 5. Denique neque ex sensibilibus & corporeis passionibus constare potest, quosdam angelos esse corporeos potius quam alios: quia nulla naturali ratione constare potest in aliqua intelligentiarum habere locum huiusmodi passiones: illa enim præcipua passio, qua nos credimus dæmones pati ab igne corporeo, non potest ratione naturali cognosci, & certum est non fieri virtute naturali. Vnde licet procedat ab agente seu instrumento corporeo, non tamen est corpore in se & ex parte recipientis: ideoque etiam in animalibus separatis locum habet. Aliæ vero passiones animales interdum solent tribui dæmonibus, vt quod delectetur odoribus sensibilibus, vt ex Gentilibus refert Augustinus libro 8. de Ciuit. cap. 15. ex Apuleio libr. de Deo Socratis, & libr. 9. capit. 16. & libr. 11. ca. 1. ex Porphyrio epist. ad Anebundum, & similiter refert Cyrill. libr. 4. con. Julian. ex Porphy. lib. 2. de abstinentia animator. & ex Homero & aliis: refert etiam Origen. libr. 7. con. Celsum & Theodor. libr. 3. & 7. de affectione. Græcan. Imo multi ex Patribus censuerunt dæmones rebus venereis delectari, quos referre nunc non est necesse: potest autem videri Pamphilus annot. ad Tertullianum Parad. 1. Veruntamen, qui huiusmodi passiones dæmonibus tribuerunt, si id proprie & formaliter intellexerunt, errauerunt, existimantes eos esse animalia corporea, habentia sensus: quod nullo sufficiente signo aut effectu cognoscere potuerunt, sed aliqui falso rumore, & humana traditione decepti sunt, qui ita senserunt. Si vero obiectu tantum id intelligatur, ad illum effectum non erit necessarium corpus: possunt enim dæmones intellectualiter percipere sensibiles odores aut nidores sacrificiorum Gentilium, & in eis spirituali affectu complacere. Igitur ex effectibus nulla est ratio discernendi intelligentias corporeas ab incorporeis.

Dicit aliquis, etiam à nobis ex operatione id non percipiatur, & ideo in particulari non possimus discernere, quinam angeli corporei sint, qui vero incorporei, id est, an boni vel mali, an motores colorum, vel custodes hominum, &c. ex ratione tamen à priori intelligere possumus, dari illos duos ordines intelligentiarum: quia & possibles sunt, & pertinet illa varietas ad perfectionem vniuersi, solumq; possumus in generali dicere intelligentias incorporeas, esse natura sua perfectiores. Sed nihilominus dicendum est: Philolophica ratione (etsi Mathematica demonstratio non sit) sufficenter posse ostendit intelligentias corporeas non esse possibles, nec pertinere ad perfectionem vniuersi. Quod ita ostendo, nam vel illæ intelligentie talia habent corpora quibus vñi non possint ad sentendum, vel ad aliquid alium aetum vitæ, vel habent organa & operationes sensuum in corporibus. Neutrū dici potest, ergo. Primum probatur discursu D. Thomæ 1. part. quæstione 15. articul. 1. & quæstione 70. articulo 3. quia forma, quæ est purum intelligendi principium, & per corpus exercere non potest aliquem aetum vitæ, non potest esse vera forma & substantia incompleta natura sua ordinata ad actuandum substantialiter corpus, & cum illo substantiam completam per se vñam constitutus. Nam cum forma sit perfectior materia, nō vñitur illa

propter materiam principaliter, sed propter compositum, & propter suam operationem: si ergo nulla operatio propria talis formae potest per corpus exerceri, esse talis forma non est natura sua ordinatum ad corpus: nam operatio indicat ipsum esse, & modum eius, quia esse est propter operationem & operatio manat ab esse. Adde, quod tale corpus nihil prorsus deseruit ad operationem intelligendi, quia corpus non deseruit ad hanc actionem nisi mediis sensibus. Nec vero tale intellectuum principium vniendum est corpori propter solum localem motum: nam hic motus per se non est actio vita: nisi quatenus procedit a cognitione & appetitu, & seruata proportione non est actio viuentis corporis nisi quatenus procedit a cognitione & appetitu habentibus organa corporea, ut sunt phantasia, & appetitus sensibus. Si autem procedat a cognitione & effectu pure intellectuali & spirituali, sufficienter sit in corpore ab extrinseco mouente. ergo propter hunc solum motum non potest principium intellectuum substantialiter & vitaliter viri corporis: ergo non possunt intelligentiae esse compositae ex corporibus actionum virtutibus expertibus.

## XIII.

Neque etiam possunt intelligentiae habere corpora quae per se sentiantur: nam talia corpora oportet habere organa sensib. accommodata, inter quos primum locum habet sensus tactus: hoc autem organa requirunt corpus mistum, & ex primis qualitatibus temperatum, ut constat ex libris de anima. Ergo non possunt habere intelligentiae talia corpora. Nam intelligentiae sunt substantiae omnino incorruptibles, & in capaces alterationum naturalium, quae ad coruptiōnē disponunt: huiusmodi autem corpora sunt natura sua incorruptibilia & alterabiliā, cum constent ex materia his elementarib. qualitatibus subiecta. Dicces: angelos non natura sed gratia esse incorruptibles. Sed hoc est falsum infra ostendemus, & per se constat esse alienum ab omninitate naturali. Vnde, etiam illi qui dicunt coelos esse corruptibiles ex parte materiali, nūquam vero corrumpi, neque in agentibus naturalibus esse vim actiū in illis, per hanc in ipsis colis dispositiones aliquas non habentes contrarium, ratione quarum corrumpi non possunt; alioquin si in illis esset temperamentum calidi, & humidi, nulla posset redi ratio, cur non possint corrumpi. Si ergo in angelis essent corpora sic disposita & temperata, naturaliter possent corrumpi & alterari. Maxime cum illae non sint substantiae semper existentes in aliquo naturali loco, ab his agētibus naturalibus in moto, sed que varia loca circumneantur, & per qualibet loca quibusvis qualitatibus affecta pertransirent in quibus nihil patiuntur: ergo signum non est habere corpora naturaliter corruptibilia.

## XIV.

Aliter responderi potest ad argumentum, solum concludere corpora intelligentiarum non habere talia organa, & tales sensus, quales nostra habent: habere tamen posse aliud genus sensuum, quod non requirat corpora corruptibilia, neque organa exprimit qualitatibus temperata. Cur enim non possit Deus huiusmodi sensus & corpora facere? Sed quamvis demonstrare aperte non possumus hoc implicare contradictionem, nobis tamen satis est non esse in natura principium ad fingenda huiusmodi corpora, neque ex naturalibus principiis intelligi posse quomodo sint possibilia, aut quales essent illi sensus, vel quos aeternis haberent. Vnde qui tribuant corpora demonibus aut angelis, non tribuant illis corpora organica, aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut similia, & ideo aeterea illa vocant, quae sane non possent non esse imperfectissima. Ideoque longe verius est nulla esse intelligentias corpora, neque esse alii naturam ex corpore & spiritu constantem praeter humanam. Quod indicavit Concil. Lateran. in cap. Firmiter de summ. Trinit. dicens. Deum ab initio temporis condidisse creaturam spiritualen, & corporalem, id est, angelicam & mundanam, & deinde humanam quasi communem ex spiritu &

corpo constitutam. Natura vero angelica tota, & vt omnies intelligentias complectitur: non consistit corpore & spiritu, sed spiritualis tantum est. Atque hoc modo sentiunt de angelis, eosque in eo sensu spirituales vocat Patres Ecclesie, ut Dionyius cap. 1. & 2. de Coelest. hierar. & 4. de diuin. nom. Ignat. epistol. 2. ad Trallian. Damascenus lib. 1. de fid. capit. 17. & libro 2. capit. 3. & Basil. homilia. Quod Deus non est author malorum. Chrysostomus homilia 22. in Genes. & 44. in Matth. Cyril. libro 4. In Ioh. capit. 10. Athan. oratione communis. Effen. Par. & Fili. & Spiritus sancti. & in Psalm. 79. circa id. Quod selet super Cherubim, proferetur in VII. Synod. epistol. Germani ad Thomam. Iren. lib. 2. contr. Hares. capit. 54. & 55. Gregor. 2. Moral. capit. 5. Hilas. 8. de Trinit. Hieron. Isaia 63. Leo Papa. epist. 96. Et Augustin. licer multis modis videatur dubius, tamen i. lib. Rer. Nat. capit. 11. & 12. & lib. 2. c. 14. retractat quod alibi dixerat, angelos habere animas, aut esse animas, sed appellando dicit creaturas spirituales & spiritus.

Scio posse etiam in contrarium multa obici ex Patribus Ecclesie, & ex antiquis Philosophis. Sed quod Philosophi in re occultā, & a sensibus valde constanti erraverint, miradū non est. Patres vero Ecclesie interdum fecuti sunt in his rebus, quia ad doctrinam fidei non pertinent, antiquos Philosophos, praesertim Platonem: aliquando vero rem aliquam materialē vel corpoream vocare non absoluta proprietate, sed comparativa locutione: sic Damascenus supra, simul dicit angelos esse incorpores & immateriales in se, materialē autem respectu Dei. Et eodem modo exponi potest quod dicitur de Ecclesiast. dogmatis. capit. 12. & 13. nihil esse incorporeum prae Deum, & ratio redditur, quia omnis creatura localiter circumscribitur: quod etiam late modo intelligi potest. ut inferius dicam. Quin etiam Augustinus hares. 86. referens Tertullianum assertorem Deum esse corpus, pie dicit posse exponi, vocasse Deum corporeum, id est, qui non est inane quid aut confusum, sed verum & perfectum ens. Quod sensu à nobis exponatur illud Pauli. In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter, id est, vere & naturaliter, & non tantum figurate. Multo ergo magis posse sunt angelii dici corpori, non propter corporeum modum & extensionem, sed propter compositionem aliquam & imperfectionem quam habent in commemoratione Dei.

Ex hac parte conclusionis colligitur alia, seu aliud attributum intelligentiarum, scilicet, angelos esse immateriales, id est, non compositos ex materia, seu ex partibus essentialibus realiter distinctis, quarum altera sit potentia, altera aeternus substantialis. Hoc igitur constat ex alio principio, quod disputat. 13. prolatum est, scilicet hanc compositionem non inventari nisi in rebus quantis & corporeis: cum ergo ostensum sit, angelos non habere quantitatem molis, nec extensionem partium, recte concluditur eos esse immateriales. Et quia eo loco adduximus omnia, quae hic desiderari poterant, nihil hoc loco addere aut repetere necesse erit.

## Angelos esse intellectuales.

Vt imo ex dictis attributis infertur aliud in tercia parte conclusionis positum, scilicet, angelos esse intellectuales naturae, quod etiam est naturaliter evidens, & in fide nostra certissimum, ut Bernardus notauit libro 5. de Consider. ad Eugenium. Nam angelii mali peccare potuerunt, & angelii boni semper vident faciem Patris, & utriusque ad homines loquuntur, & eos docent instruunt, entant, &c. quae omnia hinc intellectu fieri non possunt. Denique, ipsum omnem intelligentiarum, quod Philosophi angelis imposuerunt, satis indicat eos sensisse angelos esse intellectuales. Præterea, ratio supra facta, qua offendimus

XV.

XVI.

XVII.

VIII. mus intelligentias esse, conuinicit eas debere esse naturę intellectualis, quia Deus in hoc supremo gradu constitutus est, & ex similitudine ad ipsum, & ex perfecta participatione illius gradus quantum ex natura creatuра esse potest, conclusimus necessarias esse in viuis huiusmodi creaturebus: ergo tales creature sunt substantia viventes & intellectuales.

Tandem hoc ipso probare possumus ex prioribus attributis, sic enim D. Thom. p. q. 14. a. 1. probat Deum esse naturę & intellectualis, quia est incorporatus & immaterialis. Nam immaterialis (inquit) aliquis meus ratio quod sit cognoscitiva, & iuxta gradum immaterialitatis est gradus cognitionis: & ideo Deus sicut est summe immaterialis, ita est summe cognoscitus: è contrario vero res corpora vsque ad gradum plantarum propter nimiam materialitatem nullam participant cognitionem, animalia vero aliquam participant cognitionem, eo quod aliquo modo incipiunt dominari materię, & esse capacia formarum seu specierum sine materia: anima vero rationalis iam attinet intellectualem gradum: quia licet informet materię, subsistere tamen potest sine illa: ergo intelligentia, quæ magis accedunt ad immaterialitatem Dei, quia non solum subsistunt sine materia, sed etiam illam non possunt informare, neque ad eam habet essentialē habitudinem, neque illa indigent ullo modo ad suas proprias & vitales operationes viventia vita pure intellectuali, ut etiam Arist. docuit 12. Metaphys. c. 8. & de celo c. 8. Quod autem immaterialitas sit ratio alicui rei, quod sit cognoscitiva, declarat D. Thos. ex eo quod materia est quæ limitat & coarctat formam: natura autem rei cognoscitivis postulat quendam habitudinem & capacitatem, ratione cuius possit superiori modo fieri ea, quæ agnoscat, ex 3. de anim. textu 34. Potest autem in hunc modum declarari, quia intellectualis vita est perfectissima, omnis autem vita actualis consistit in perfecto & interno quodam modo operandi, qui necessario prouenit à forma & non à materia, quia materia non est actua, sed pure receptiva. Ergo quo forma magis superat imperfectionem materię, eo perfectius est operativa; & ideo forma inanimatorum, quia valde materiales sunt, licet aliquid extra se agere possint, non tamē perfecto & vitali modo operari. Reliquæ vero formæ, vel attingunt gradum virtutum, vel in eo tātum maiore perfectionem participant, quanto in suo esse & perfectione magis distant ab imperfectione materię: ergo forma omnino abstracta & elongata à potentia materię participabunt optimum virtutum modū, quin intelligendo consistit.

Sed obiiciet aliquis, totum hunc discursum supponere, omnem substantiam immateriale esse intellectualem: hoc autem principium neque est per se notum, neq; evidenter demonstratum. Quam enim contrariactionem implicat, creare Deum aliquam substantiam intellectualem non intelligentem? Si autem hoc non implicat, unde constat nullam ex creatis esse huiusmodi? Deinde, quomodo potest immaterialitas esse ratio intellectualitatis, cu illa sit negatio, hec perfectio positiva. Quod si per illam negationem aliqua positiva differentia circumscribatur, illa vero est communior quam intellectualitas, & ita non potest esseratio ad aquata intellectualitatis unde datur aequalitate materialia, que nullo modo sunt intellectuali: vel si sumatur ut est perfectio substantiarum intellectuum, non dicit aliquid distinctum ab intellectualitate.

Hac & alia obiiciunt Gabr. in 1. d. 35. q. 1. & Aureol. apud Capr. ibidem. qu. 1. Respondeatur tamen verius videri esse impossibilem substantiam creatam spiritualē & incorporam, quæ intellectualis non sit. Quod videntur D. Thos. & omnes Theologi supponere, & Dionys. toto libro de cœlesti hierar. Nam inde colligit angelos esse intelligentes quia sunt similes Deo in esse spirituali, & immateriali, & quo in hoc

puriores sunt, eo esse in intelligendo perfectiores. Et Augustinus libro 12. Genes. ad liter. capite 10. omnem substantiam actu intelligibilem ait esse intellectualem: & licet de facto loquatur, tamen sentit illam esse connexionem per se a necessariam. Imo si huiusmodi non esset, nemo certe affirmare cum fundamento posset, omnem substantiam actu intelligibilem seu spiritualem esse intellectualem: nam cur Deus in illo ordine non fecisset substantiam cognoscitentem & non cognoscentem, si esset possibilis vtrāq; differentia, sicut est in corporali? Ratio autem cur hoc non sit possibile, tacta est supra: & declaratur amplius, quia non potest intelligi substantia praesertim actualis, & habens esse simpliciter, quæ nō habeat operationem connaturaliter sibi proportionatam: ergo omnis substantia spiritualis necessario habebit huiusmodi operationem. Illa autem operatio non potest consistere in sola actione transeunte, tum quia huiusmodi actio prout esse potest inter res creatas, supponit communicationem aliquam in materia seu in modo compositionis, vt infra dicam: tunc etiam quia talis actio si non procedat ex operatione vita, valde imperfecta est: substantia autem spiritualis cū sit in perfectissimo ordine rerum, participare debet ex natura sua perfectum operandi modum: ergo operatio substantia spiritualis, intrinseca & connaturalis est immanens. Et consequenter etiam erit operatio vitalis, quia actio per se immanens vt talis est, semper est vitalis, & quia gradus viuentis perfectionis est quam non viuentis. Ergo substantia spiritualis cum sit perfectissimi ordinis, in eo gradu constitui debet. Denique talis operatio necessario erit spiritualis, cum sit in substantia spirituali, operatio autem spiritualis vitalis & immanens, tantum est illa, quæ ad gradum intellectualis pertinet.

Ad alteram partem Objectionis respondet Caprolus, cum esse immateriale dicitur ratio esse intellectualis, non sumi intellectuale pro differentia essentiali, seu (vt aiunt) radicaliter, sic enim ratio facili probat idem esse substantiam esse spiritualem & intellectualem: & ideo non posse unum esse rationem alterius, sed sumi intellectuale pro facultate proxima intelligendi, & hoc modo clarum est, intellectum consequi ad talem substantiam, eo quod spiritualis sit. Addo vero, etiam sumatur intellectuale priori modo, posse verificari quo immaterialitas sit ratio eius, non quidem per modum proprii principii & caufæ, sed vel solum quatenus una conditio infert aliam, vel ad summum quatenus unus conceptus est ratio alterius: quomodo in Deo dicimus unum attributum esse rationem alterius. Et quidem si immaterialitas sumatur pro negatione compositionis ex materia & forma in substantia completa seu actuali, sic dici potest ratio intellectualitatis solù per modum conditionis fine qua nō, qua posita, necessario consequtitur, talem substantiam esse intellectualem. Si vero sumatur pro perfectione positiva quam per illam negationem circumscribimus: sic licet in substantia spirituali non distinguitur spiritualitas (vt sic dicā) & intellectualitas, nihilominus non possumus ea distinguere secundum præcises & inadæquatos conceptus. Nam sicut eadem forma secundum eandem omnino entitatem & rationem essentialis, & est in se talis perfectionis & ordinis & est radicale principium talis operationis, quæ est intelligere, nos vero ea duo ratione distinguimus per inadæquatos conceptus. De quorum priori (objectione eos comparando) verissime dicimus esse rationem posterioris: nam, quia forma in se talis est, vt gradum & ordinem substantiarum spiritualium attingat, ideo necessario est intellectualis, id est, radicale principium.

cipium intelligendi. Atque hoc modo sumpta immaterialitas non est quid communius quam intellectualis, nec è conuerso, sed convertitur inter se: & nihilominus vna dicitur esse ratio alterius propter dictam precisionem intellectus.

XXII.

Vnde non refert quod accidentia spiritualia, intellectua non sint, quia non sunt immaterialia modo, quo nunc loquimur de re immateriali, scilicet prout conuenit enti per se. Et ratio est, quia sola substantia est primum operandi principium: accidentia vero sunt facultates aut operationes vel dispositiones substantiarum: & ideo, licet substantia immaterialis necessario sit principale principium intelligentiae accidentia, licet spiritualia etiam sint, non participant hanc perfectionem. Imo licet quædam sint principia proxima, non tamen omnia, quia vel sunt operationes ipsæ & actus ultimi, vel sunt principia proxima aliarum actionum, quæ possunt etiam angelico conuenire, vt sunt appetere, mouere, &c. vel sunt tantum quidam modi ipsius substantiarum, ut localis presentia.

*Angelos esse finitæ perfectionis, & quomodo.*

XXIII. Dico tertio: Naturali ratione cognosci, omnes intelligentias creatas esse limitatas & finitas in perfectione essentiali, & consequenter in omni etiam virtute, quæ ad eandem essentialiam consequitur. Hæc assertio in se quidem omnino creata est: demonstratur enim facile ex principiis in superioribus positis, & demonstratis. Probatum est enim omnes habent distinctas à prima necessaria fore creatas, quia ens necessarium ex se solum unum esse potest in rerum natura. Deinde ostensum est, de intrinseco & essentiali conceptu entis creati esse ut sit finitus essentialiter, quia de essentia eius est ut sit dependens, inuoluit autem repugnantiam quod ens infinitum dependeat, ut supra diximus: & inde etiam conclusimus fieri non posse ut Deus creeret aliud Deum seu aliud ens simpliciter infinitum: ergo communem attributum omnium intelligentiarum à Deo distinctarum est, quod sunt finitæ & limitatae perfectionis essentialis, & in hoc omnes Philosophi Catholicci conueniunt.

*Quid Aristoteles in hoc senserit.*

XXIV. Quare tamen, an Aristoteles ita de his intelligentiis senserit, vel putauerit potius eas esse simpliciter infinitas. Et ratio dubitandi est, quia 12. Metaphysicorum ex perpetua motione cœli colligit infinitam virtutem motoris: sed ipse sensit, vel omnes, vel multis intelligentias perpetuo mouere: ergo sensit omnes illas esse infinitas. Deinde non aliter probat immaterialitatem harum substantiarum nisi ex infinite carum, ut patet ex 12. Metaphysicorum. textu 41, vbi ita ratiocinatur de primo motore, & textu 42, concludit plures esse tales substantias perpetuo mouentes, & textu 43, colligit omnes illas esse sempiternas, immobiles, & sine magnitudine. Vbi Diuus Thomas aduertit, collectionem Philosophi in eo fundari, quod inuenient tempore infinito, & consequenter virtute infinita. Nihilominus incredibile videtur Aristotelem existimasse omnes intelligentias motrices orbium esse infinitas simpliciter & in essentia, prout nunc loquimur. Nam ipse, ut in superioribus probatum est: non ignorauit omnes esse creatas à primo motore, quem solum satetur in fine Metaphysicæ esse vniuersum principem vniuersi: ergo existimare non potuit illas intelligentias esse infinita perfectionis simpliciter: cum hæc plane reputet cum dependentia ab alio, imo & cum inæqua-

litate. Quomodo enim possunt inferiores intelligentiae esse inæquales Prima, si sunt simpliciter & in genere entis infinita sicut Prima? Imo Aristoteles eas etiam inter se facit inæquales, ait enim li. 12. Met. capit. 8. ita esse perfectione ordinatas, sicut sunt eos quos mouent. Quomodo autem cum hac veritate consistere possit alter discursus Aristotelis, difficile est ad explicandum: quid vero à nobis dici possit, paulo post subiiciam.

*Sintne intelligentiae in essentia infinita saltem secundum quid.*

Quare etenim ulterius potest: esto intelligentia. XXV. Quæcātē non sint infinita & simpliciter in essentia seu in genere entis, possintne existimari infinita secundum quid, id est, in aliquo genere vel specie, vel quo ad aliquam proprietatem seu virtutem. Nonnulli enim putant non esse inconveniens attribuire huiusmodi infinitatem intelligentiis, quia ex hoc quod aliqua creatura sit infinita hoc modo nullum sequitur inconveniens, quia ne sequitur, tamen creaturam non dependere, neque dari non posse plura entia: alio modo infinita, & ultra illa aliud ens infinitum simpliciter quod sit causa illorum. Angelos autem sic esse infinitos inde fit verisimile, quod quilibet corūm perfectus est, ut infra se continere possit rerum species infinitas, seu plures in infinitum. Item quia vim intelligendi habent quodammodo infinitam, cum ad infinitam rerum multitudinem, & ad infinitum etiam obiectum extendi possint.

Verumtamen hoc infinitas secundum quid & bene & male intelligi potest, & recte declarata, fere nulla est nisi nomine tantum. Dubius enim modis intelligi potest, rem creatam esse infinitam secundum quid, formaliter, scilicet, vel virtualiter tantum. Prior modo esset infinitus calor, si formaliter & re ipsa haberet infinitos gradus intensiōnis, & similiter esset infinita linea, si secundum longitudinem haberet infinitas partes inæquales, utraque enim infinitas esset secundum quid, quia tantum esset in latitudine caloris vel lineæ: Hæc autem infinitas formalis reputat (ut existimo) entitati creati: quia licet in genere entis dicatur secundum quid, tamen in aliqua ratione est infinita simpliciter, & constituit absolute infinitum in actu, vel in intentione, vel in extensione, & utrumque repugnat esse in rerum natura, ut nunc suppono. Hæc ergo infinitas secundum quid, non potest angelis attribui, nec secundum qualitatem, quia nullam habent infinitæ intensam, nec secundum multitudinem, quia non habent infinitam aliquam multitudinem perfectionum, aut principiorum operantium. Nec denique in essentia, quia hæc infinitas formalis intelligi non potest in re indubitate, quæ nullam habet latitudinem, & quæ alioquin est simpliciter finita in perfectione sua. Ut et substantia angelica: quia seclusa infinitate perfectionis essentialis non potest intelligi infinita actualis & formalis nisi in re vel habente quantitatem & latitudinem proportionatā quantitatī, ut est latitudo intensiōis.

Dices: sicut in essentia diuisi & perfectissima intelligitur formalis infinitas simpliciter in perfectione, ut patet in essentia diuina, ita in simplici substantia angelica posset intelligi formalis infinitas perfectionis, quamvis secundum quid, & in certo genere. Responderetur negando similitudinem, quia hoc ipso, quod huiusmodi essentia est finita simpliciter, & constituitur per finitam & limitatam differentiationem, per eandem ita limitatur in omni genere, ut in nullo habeat totam perfectionem essentiale, quæ in eo esse potest. Vnde discurrendo per omnes perfectiones formales & essentiales, in omni-

bus inuenientur finita, scilicet in ratione substantiae, spiritus in bonitate, intellectualitate, &c. Secus vero est de essentia infinita simpliciter, quæ per nullam differentiam limitata est, & ideo in qualibet perfectione simpliciter, & in omnibus simul formaliter habet summam perfectionem simpliciter.

Virtualis autem infinitas duobus modis concipi & declarari potest: primo per eminentiam quandam: & equivalentiam ad res infinitas inferioris ordinis: quomodo facile admitti potest infinitas secundum quid in angelica natura, nec solum in illa, sed etiam in natura humana, & in qualibet re perfecta superioris ordinis comparata ad res ordinis inferioris: sicut enim humana natura perfectior est qualibet specie bruti, etiam si in infinitum multiplicentur: immo illa sola pluris estimanda est, quantum ad perfectionem nature, quam omnes aliae simul sumptate. Hæc tamen infinitas re vera non est infinitas nisi nomine tantum, quia nihil aliud est quam finita quadam perfectio, sub qua possunt infinitæ, vel in infinitum multiplicari, eo quod nunquam attingant illum gradum & ordinem in quo res perfectior constituta est. Atque hoc modo qualibet species angelica potest dici infinita, præcipue si ad res materiales comparetur, nec in substantia angelica secundum se sumpta potest aliud modus infinitatis intelligi. Non desunt tamen, qui a liueriam modum in infinitatis intelligenti tribuat, nimirum, qui unaquæcunque continet totam perfectionem sui speciei, quæ quodammodo est infinita, quatenus in aliis speciebus potest ad individua communicari in infinitum. Ita tenent qui existimant in unaquæcunque specie angelica unum solum individuum esse posse: de qua re late Caïetanus de ente & essentia capite 6. Sed hæc infinitas (ut opinor) nulla est, falsumque fundamentum supponit, ut patet ex his, quæ in principio individuationis supra Disputatione 5. diximus.

Alio tandem modo potest illa infinitas virtualis declarari in ordine ad operationem vel effectum, & sic videtur virtus infinita, quæ potest aliquo modo infinitum operari, & essentia secundum quid infinita dicuntur illa, ad quam talis virtus consequitur. Non potest autem huiusmodi virtus attribui angelis nisi vel in ordine, ad actus immanentes intelligentes & voluntatis, vel in ordine ad transuentem actionem, quæ (ut suppono) in intelligentiis creatis esse non potest nisi motio localis. Quidam primos igitur actus impropositissime dicunt infinita virtus in collectiva, vel appetitus angelii, quia simpliciter habet finitem operandi modum, & finitam vim seu attentionem in operando adhibere potest: unde unum tantum adæquatum actum valet exercere, vel ad summum plures per modum vniuersi, qui vim finitam non excedat. Quod vero sit capax plurimi specierum intelligibilium etiam in infinitum, solum ad potentiam passiuam pertinet, quæ inde non augetur in perfectione. Rursus quod successivæ possunt plures actus in infinitum efficere, ad permanentiam tantum eiusdem virtutis pertinent, non ad argumentum in virtute agendi. Denique quod possit attingere varia obiecta in infinitum, & inter ea aliquod obiectum simpliciter infinitum, indicat quidem capacitatem aliquo modo infinitam, id est, eminentem, & vniuersalem, absolute tamen potest illa virtus proprie dici infinita, quia semper habet terminum in summo actu, quem potest efficiere.

Quod vero spectat ad virtutem motiuam, duplum in infinitatem potest hadere in effectu. Prior est continuationis & successionis perpetuæ, & hoc modo existimant aliqui sensisse Aristotelem omnes intelligentias esse infinitas, quia mouere possunt tempore infinito. Sed hæc infinitas in effectu non indicat infinitam virtutem in causa, sed solum viri utrum infinitabilem ac perpetuo durantem, ut supra ostendit-

mus, cum de infinitate Dei ageremus. Ex hac ergo infinitate effectus non potest colligi infinita virtus intensiva, nec infinita essentia, etiam secundum quid. Nec etiam inde colligi potest, quod talis virtus omnino sit separata à quantitate, ut dicto loco ostendimus. Alius modus infinitatis in hoc effectu esse potest quod velocitatem motus: ut si dicamus intelligentiam qualibet habere virtutem ad mouendum quodlibet corpus quacunque velocitate maiori & maior in infinitum: talis enim virtus sine dubio esse infinita secundum quid, scilicet in genere virtutis motiuæ. Et hanc sensum aliqui Aristotelii attribuunt. Sed nec potest satis colligi ex discursu eius, nec sufficit intentionis eius. Primum patet, quia ipsa solum colligit infinitatem intelligentiarum ex perpetuitate motus, ex hoc autem effectu non potest colligi, quod motor habeat virtutem ad velocitatem motum in infinitum efficiendum, quia potest esse virtus limitata ad tantam velocitatem efficiendam fine villa defatigatione, & illa posset motum antea velocitatis infinito tempore continuare, & non augere seu intendere velocitatem eius. Secundum vero patet, quia etiam daremus intelligentias motrices orbium esse illo modo infinitas, inde per locum intrinsecum non sequitur esse virtutes extra omnem magnitudinem, ut facile patet ex supra dictis de attributis Dei.

Sed quamquam hæc non fuerit mens Aristotelis posset aliquis probabilitatem defendere intelligentias habere hanc infinitatem secundum quid. Quia ad eam non requiritur infinita essentia, nec qualitas aliqua formaliter infinita, sed solum virtus superioris ordinis, quæ propterea in effectu inferioris ordinis non habet supremum aut maximum terminum. Et confirmari hoc potest, nam iuxta probabilem sententiam angelus motu discreto potest in momento seipsum transferre ab alio in alium, immo etiam in distantia locum (ut aliqui volunt) ergo & motu continuo poterit seipsum quacunque velocitate mouere in finitu: ergo similiter poterit mouere eodem modo quodlibet corpus. Si ergo hæc sententia vera est, poterunt intelligentias dici infinitæ secundum quid, seu in mouendo, quæ infinitas potest dici radicaliter esse in essentia, quatenus illa virtus in essentia ipsa radicatur. Quamquam vero hic modus infinitatis ex se non repugnat naturæ creatæ, incertum tamen est an conueniat angelis: quia nullus est effectus ex quo sufficienter colligi posset, & alioqui cum omnis virtus eorum sit absolute finita, verisimile est terminari ad maximum in quauis latitudine effectus quæ potest efficeri. Itaque hæc res dubia est de qua iterum redibit sermo infra seft. 6. cum de virtute activa intelligentiarum agemus. Nunc quod ad essentiam, & substantiam earum attinet, constat eas esse omnino finitas, meliusque ac proprius loquemur, si neq; secundum quid infinitas eas appellauerimus.

Sed quid ad Aristotelem? Respondeo vix satis intelligi posse quid de his intelligentiis senserit, nam quoad hanc partem eodem modo loquitur & rationatur de illis ac primo motore ut aperte D. Thom. fatetur, & alii expositores. Potest autem dici, Aristotelem suo discursu probasse quidem in motoribus celorum esse virtutem infinitam: hanc autem non esse formaliter in omnibus, sed in aliquo primo & principali motore in quo ceteri omnes aliquo modo nuntiuntur ut possint perpetuo mouere, & ideo necessarium non erit ut affirmet Aristotel. omnes intelligentias motrices, quæ immediate mouent celum, esse in se infinitas, sed mouere aliquo modo virtute infinita, id est, niti ad mouendum in aliqua infinita virtute. Sed si et hoc verum sit, agere tamen aut nullo modo potest ad Aristotelem applicari. Primo quidem quia illa infinitas non potest colligi ex infinita duratione motus, ex qua Aristoteles argumentatur, sed ex

## XXXI.

## XXXII.

ex subordinatione proximi motoris ad primum seu cause secundæ ad primam, quæ in actione seu motione etiam momentanea interuenit. Secundo quia inde non potuisse concludi, omnes intelligentias motrices orbium esse incorporeas, quia licet essent corporeæ, possent nisi in mouendo virtuti infinitæ primi motoris seu ab illa p̄dere. Quare nihil inuenio, quod in hac parte ad explicandum Aristotelem mihi satisfaciat.

*De simplicitate & actualitate substantia angelice.*

XXXIII. Dico quarto: Intelligentiæ creatæ licet sint substantiæ simplices, substantialiter ac Phyllice: non tamen sunt omnino simplices Metaphyllice vel accidentaliter, ideoque non sunt puri actus, sed potentiales aliquo modo. Hæc conclusio etiam est certa & demonstrari potest ratione naturali. Nam prior pars de substantiæ simplicitate Physica ex dictis satis constat, quia in hoc tantum consistit, quod nec sunt composite ex materia & forma, nec ex partibus integrantibus, quæ nullæ sunt sine quantitate: utrumque autem in superioribus ostensum est de huiusmodi substantiis. Metaphysica autem compositio substantialis multiplex est: una ex natura & supposito, alia ex esse & essentia: & hæc duæ qualiterque illæ sint, id est, siue modales siue reales, siue rationis, in omnibus intelligentiis creatis reperiuntur, ut constat ex supra dictis de existentia & subsistencia in rebus creatis.

*Sinime intelligentia sub genere, ex quo & differentiis consistit.*

XXXIV. A lia compositio est ex genere & differentia. Et hanc aliqui negant conuenire intelligentiis, quod significant Commentator 12. Metaphysic. textu 26. & 2. de Cœlo text. 49 quem sequuntur Durand. in 3. dist. 3. quæstio. 1. & Marsil. in 2. quæst. 2. Fundamentū esse potest, primo quia genus sumitur à materia, & differentia à forma: ergo vbi non est materia ac forma non erit genus & differentia. Secundo, quia, quod componitur ex genere & differentia collocatur in prædicamento: sed intelligentia non collocatur in prædicamento. Maxime enim in prædicamento substantiæ: in illo autem esse non possunt, quia cum substantiis corruptibilibus genere non conuenient. Tum quia dicit Aristot. 10. Met. c. vlt. corruptibile & incorruptibile differt genere. Tum etiam quia vñ genus dicit vnam naturam communem: non potest autem concipi vna natura communis, quæ nec corporea sit, nec incorporea, ergo neque vnum genus commune intelligentiis & ceteris substantiis.

XXXV. Verior tamen sententia est, in angelis reperiuntur compositiones in genere & differentia, quam tenet frequentius Theolog. D. Thom. i. p. q. 50. art. 2. & in opus. de ent. & essent. ca. 6. & in 2. dist. 3. q. 1. vbi Capreol. Scotus, Heru. & alii, Ferrar. 2. cont. Gent. e. 95. Henric. quodlib. 7. q. 8. Alex. Alenf. 5. Metap. text. 33. Socrat. 12. Metaphys. quæst. 47. & idem tenet A. uicennalib. 9. sua Metaphysic. cap. 4. Ratio est, quia intelligentiæ constitui possunt in prædicamento, nam Deus ideo excluditur, quia est infinitus, & rationes omnium prædicatorum in se eminenter continent, neque habet conuenientiam vniuersitatem cum entibus creatis, sed hec omnes rationes desciunt creatis intelligentiis: sunt enim finitæ in essentia & virtute, & nullo modo continent in sola sua substantia omnes perfectiones prædicatorum omnium, neque formaliter, neque proprie eminenter: ideoque veris ac propriis accidentibus affici possunt, ut infra dicimus. Habent deinde vniuersitatem conuenientiam cum ceteris substantiis creatis, tum quia conceptus sub-

stantiæ communis est illis, & nulla est ratio Analogia confingendæ, tum etiam quia in modo substantiæ seu substantiæ accidentibus propriam conuenientiam seu similitudinem habent, absque dependentia & habitudine unius ad aliud: Collocantur ergo intelligentias creatæ in eodem prædicamento substantiæ, in quo sunt ceteræ substantiæ creatæ: sicut etiam accidentia illarum substantiarum in propriis prædicamentis accidentium colloccantur, ut infra videbimus. At vero quidquid est in prædicamento, compositum est ex genere & differentia, quia necesse est, ut sub supremo genere continetur: ergo erit tale genus in illa re contraatum per aliquam differentiam. Item accidens, licet sit forma simplex, potest esse compositum ex genere & differentia propter conuenientiam aliquam inaequatam, ut ita dicam, & dissimilitudinem quam habere potest cum aliis accidentibus formis: sed hoc totum reperitur in intelligentiis, quamuis sint formæ Phyllice simplices: ergo optimè possunt ex genere & differentia componi.

Denique hæc compositio non præsupponit necessario compositionem ex materia & forma, quia, ut supra diximus, genus, non sumitur à materia Phyllice, sed dicitur sumi per quandam proportionem ad illam, vel secundum id quod in re tamquam potest quid, & actuabile concipitur. Et sane cum illa compositio ex materia & forma sit realis, & maxima quæ esse potest in essentiali compositione, nō est cur necessario præsupponatur ad compositionem ex genere & differentia, quæ minima est, & rationis tantum. Soler autem D. Tho. fundare aliquo modo compositionem ex genere & differentia in compositione ex esse & essentia, quia essentia comparatur esse, sicut potentia ad actum. Veruntamen tibi id intelligatur de essentia & esse realiter distinctis, necessarium sane non est, quia ad hanc compositionem rationis, neque illa realis compositio ex necessitate præsupponitur. Quacunq; enim ratione intelligentia essentia finita, intelligitur capax aliquius proprii differentia constitutio, & aliquius conuenientiam vniuersitatem & limitationem ac determinatam cum ceteris rebus, & hoc satis est ad compositionem ex genere & differentia. Atque hoc modo fundatur hæc compositio in limitatione essentia finitæ, unde quia talis essentia semper est potentialis, & non necessaria, aut ex habet actualem existentiam, ideo in bono sensu dici etiam potest hæc compositio ex genere & differentia, supponere compositionem ex esse & essentia, qualisunque illa sit.

*Exponitur dictum Aristotelis, Corruptibile & incorruptibile differunt generi.*

Primum itaque fundamentum alteris sententiæ solutum iam est. Ad secundum etiam respondsum est negando assumptum: offendimus enim intelligentias vere collocari in prædicamento substantiæ. Ad primam autem probationem in contrarium, communis interpretatio illius dicti Aristotelici, Corruptibile & incorruptibile differunt generi, debere intelligi non de genere Logico, sed Physico. Ita D. Thomas 10. Met. & opus. 42. cap. 6. & 7. & Alenf. 10. Met. text. 26. qui distinguunt genus logicum, & genus naturæ, & Scotus ibidem. Alii respondent Aristotelem non feliciter de genere prædicabili, sed de genere subiecto, sic enim aliquando accipi apud Aristotelem, nomen generis constat ex 4 Metaphys. text. 2. & l. 5. Met. 4. text. 33. & ex 1. Posterior. text. 19. Quia responso non est q. 1. diuersa à præcedenti, nisi in verbis, nam quod prior responso appellat genus Physicum, appellat posterior genus subiectum, ut aperte declarauit Alenf. Metaph. text. 33. Nam genus subiectum non est aliud, quam potentia physica ad varias mutationes suscipiens

piendas: hoc autem ipsum est genus Physicum. Vnde in summa, utrinque responsoris sensus est, corruptibile & incorruptibile secundum Aristotelem differre non tantum forma, sed etiam materia vel materiali proprietate.

**XXXVIII.** Et est quidem responsio consentanea menti Aristotelis, quod ita declaro. Posset enim aliquis existimare, Aristotelem pro eodem ibi capite differre gener & differre specie: ita enim ibi colligit. Contraria sunt specie diuersa, corruptibile & incorruptibile sunt contraria: ergo necesse est esse diuersa gener. Quae collectio ineptissima videtur, & in quatuor terminis, nisi pro eodem sumatur differre gener & specie. Videtur ergo nihil aliud Aristoteles intendere, quam quod corruptibile & incorruptibile differant essentialiter: quod verissimum est, præfertur in substantiis. Videturque id sufficere intentioni Aristotelis, qui inde dedit: Platonem non rediposuisse, ideas rerum incorruptibilium separatas & incorruptibiles, quia non potest individuum esse corruptibile & species incorruptibilis, cum species & individuum non differant specie. Huic vero interpretationi obstant utim verba Aristotelis in illo capite vbi sic concludit, *Qua vero genere diuersa sunt, plus diuersa, quam que specie.* Vbi aperte declarat illa duo esse diuersa: *Quo circa omnes interpres aduerunt Aristotelem in illa ratione à nobis inducta non inferre corruptibile & incorruptibile differre gener, ex eo solum quod contraria differant specie, sed ex eo quod corruptibile & incorruptibile differunt secundum potentiam & importiam, seu secundum potentiam subiectam vel non subiectam priuationi.*

Vnde sensus illius rationis est, cum contraria soleant differre specie, nihilominus corruptibile & incorruptibile, etiam si sint contraria, non tantum specie, sed etiam gener differre: quia non solum differunt ex parte actus, sed etiam ex parte potentie, quod est differre in genere subiecto. Quod deinde declarat Aristoteles, nam contraria quae sola specie seu forma differunt, contingit esse in eodem, vel simili respectu speciei, vt homo est albus & niger, vel successor respectu individui: at vero corruptibile & incorruptibile ita sunt contraria, vt neque simul eidem specie, neque successione eidem individuo seu subiecto conuenire possint: nam hæc prædicata non sunt ex eis quae accidentaliter seu cōtingenter, sed ex eis quae substantialiter & necessario conuenient. Atq; ita fit ut corruptibile & incorruptibile non tantum forma, sed absolute in tota substantia, atq; adeo in materia differant, quod est esse Physico genere diuersa. Loquitur ergo Aristot. de genere Physico, non de praedicabili seu Logico.

Ad alteram probationem illius sententiae respondent aliqui, non esse inconveniens dari unum genus logicum commune substantiis materialibus & immaterialibus, quamvis non detur una natura communis. Et hoc modo interpretantur sententiam assertentem dari unum genus Logicum non Physicum. Ita habetur nomine D. Thom. in opusc. 42. cap. 6. & 7. Quod non existimo esse illius. Nec satius intelligo quo sensu posse esse verum, dari commune genus Logicum absque convenientia reali in una natura, prout in illis capitulis dicitur. Nam omnis intentio generis & abstractio vniuersa nostra conceptus fundatur in reali convenientia specierum sub genere contentarum, & ideo vnitatem vniuersalis, quæ concipiatur in genere, supponit vnitatem formalem ipsius naturæ genericæ. Item si substantia est genus: ergo conceptus substantiae vniuersus est: ergo per illum non representatur immediate substantia corporea vel sic, nec spiritualis vntalis est: alias neque esset vniuersus, neque communis illis: ergo representatur ratio substantiae vel sic, & vt & que participabili ab inferioribus. Sed nihil est illa ratio communis substantia.

Tom. II. Metaphys.

tix, nisi natura quædam realis habens ex se formalem vnitatem, & ex intellectu præcisionem & vniuersalitatem: ergo quæ datur in hoc genere una natura communis sicut in aliis: solumque interuenit differentia maioris vel minoris vniuersalitatis. Posset autem illa sententia in bono sensu exponi de natura reali non integra, sed partiali & potentiali & Physice una: sic enim omnia generabilia dicuntur conuenire in genere non tantum Logico, sed etiam in eadem Physica natura, saltem ratione materiae, quæ genus Physicum, seu genus subiectum appellatur. Atque hoc modo verum est, non oportere, vt quæ in uno genere Logico seu Metaphysico conueniunt, conueniat in una natura, cum posint esse Physice diuersa genere. Vereor tamen non fuisse hunc sensum auctoris illius opusculi: est tamen sine dubio, aliorum authorum, vt patet ex D. Thoma & Alenii aliis locis citatis & Soncin. 12. Metaphys. quæst. 47. Heru. in 2. d. 3. quæst. & aliis Scolasticis ibi, & Henric. quodlib. 7. quæst. 8.

Neque est inconveniens, per abstractionem mentalis dari naturam substantiae, quæ nec corporeæ sit nec incorporeæ, nec corruptibilis, nec incorruptibilis: quia licet in re nūquam possit separari natura p̄ se existens ab vtræque differentia, potest tamen separari à singulis, & cum singulis coniungi, & ideo potest mente ab vtræque præscindi, aut confuse concipi ut potentia vtræque includens, & actu neutram. Atque idem est de his duabus differentiis, scilicet, esse substantiam simplicem, vel compositam ex materia & forma: neutra enim ex his differentiis est de ratione substantiae vel sic, & ab vtræque potest mente abstracti, quia licet videantur inuolueret immediatam contradictionem, tamen ut dicunt vel innuunt perfectionem positivam, possunt conuenire in aliqua perfectione, quæ ab illis oppositis modis abstractis, quæ est esse p̄ se. Vnde substantia corporeæ quantum præcisæ substantia est, licet in re non componatur nisi ex materia & forma, tamen neque hoc habet ex ratione substantiae vel sic, neque sub ea ratione proprie compositus ex materia & forma ut tales sunt, sed ut sint actus & potentia substantialis, ut in sequ. disputat: tractando de ipsa substantia materiali explicabimus.

#### An intelligentie differant essentialiter, & in quo genere conueniant.

**XLI.** Ex his ergo satis probata relinquitur secunda pars conclusionis de compositione Metaphysica intelligentiarum. Queri vero in hoc vltius potest, quanta sit hæc compositionis, ac scilicet, sit ex uno tantum genere & differentia, an ex pluribus. Quod dubium in primis pender ex alio, nempe ac intelligentia creatæ differant inter se essentiali differentia, an tantum numerica. Hoc autem ultimum dubium attingens Augu. in Ench. c. 58. & libr. con. Priscillian. ad Oros. c. 11. clara fatetur se illius resolutionem nescire, & eodem modo loquitur Bern. libr. 2. de Confid. ad Eugen. & Damascenus etiam libr. 2. de fide capit. 3. Qui tamen in libr. de placit. primæ insit. cap. 1. & 7. inclinat in sententiam affirmantem inter angelos esse personalem, non essentiali differentiam. Quod etiam docuit Atha. q. 3. & 4. ad Antioch. ex quorum patrum testimoniosis constat, ex principiis relativis certum non esse, interuenire in angelis specificam differentiam. Quod si ex reuelatis non ostenditur, certe naturali ratione demonstrari non potest, nisi quis fortasse existimat esse impossibile dari intelligentiis individuorum multiplicationem sub ea-gans. **XLII.** dem specie: quod verum non est nec fortasse probabile, ut supra tactum est inter disputandum de principio individualizationis. Vnde non desuerunt Scholastici, quibus hæc sententia de vnitate specifica o-

mnium intelligentiarum placuerit, vt Alber. in sum.  
2. part. tract. 2. quæst. 8 Bonavent. in 2. dist. 3. part. 1. articul. 2. quæst. 1. Ex qua plane sequitur in singulis an-  
gelis solum esse compositionem ex uno genere, & v-  
na differentia essentiali, adiuncta in singulis individuali.

## XLIII.

*Affirmans  
opus o pre-  
babilius.*

At vero opposita sententia est simpliciter probabi-  
lior, nimirum esse inter Angelos differentiam speci-  
ficam & essentialiem, quam communiter docent Theolo-  
gi in 2. dist. 8. & D. Thom. 1. par. quæst. 50 artic. 4. &  
sumitur ex Dionys. toto libr. de celest. Hierar. pre-  
sertim cap. 6. & Iñdor. lib. 1. de summ. bon. c. 21. & liò.  
7. Etymol. cap. 5. Philosophi etiam magis inclinant  
in hanc sententiam. Ar. Stoteles enim in 12. Metaphys.  
ve minimum ponit eam coordinationem in intelligé-  
tis, que est inter celos, quam probabilitus est esse spe-  
cificam & essentialiem. Ratio autem naturalis afferri  
potest, quia non repugnat dari in intelligétiis huius-  
modi essentiali daueritatem. Nam licet omnes  
conueniant in gradu intellectuali, cum tamen illum  
non habeant in summa perfectione, possunt illi par-  
ticipare secundum varios & diuersos modos essen-  
tiales, sicut omnia bruta participant gradum senti-  
endi, & intra illum habent diuersitatem essentialiem.  
Nec potest fingi illa ratio, ob quam ista multiplicatio  
specierum intra gradum intellectualem reputa-  
retur: præterim cum in intelligentiis possint facile in-  
telligi varijs operandi seu intelligendi modi, qui esse  
tiale diuersitatem requirant, vt latius Theologi  
tractant. Denique utrū diximus ad omnipotentiam  
Dei pertinere, ultra quamlibet speciem substantiæ pos-  
se producere aliæm perfectiorem: certum est autem  
substantiam intellectualem esse perfectiorem qua-  
unque materiali: si ergo in illo gradu tantum posset  
dari una species ultima, illa esset suprema omnium,  
quas Deus posset producere, quod repugnat omnipotenti-  
tati Dei. Potuit ergo Deus in illo intellectuali  
gradu plures species essentialiter diuersas creare. Er-  
go longe verisimilium, & perfectioni vniuersi magis  
consentaneum est esse in eo gradu plures intelligenti-  
arum species essentialiter diuersas: nam hæc varie-  
tas maxime spectat ad perfectionem & decorum v-  
niuersi. Multiplicatio enim individuorum, solet esse  
quali per accidens: specierum autem varietas multo  
magis est per se, propter earum perfectionem. Et hac  
ratione in rebus corporalibus, quo est gradus perfe-  
ctior eo plures rerum species in illo multiplicantur:  
plures enim sunt species vegetabilium, quam inani-  
matorum corporum, & plures differentiae ac species  
animalium, quam plantarum: sunt enim animalia  
terrestria, aquatilia & volatilia, & in unoquoque ho-  
rum ordinum sunt innumeratae species. Gradus au-  
te rationalis, quia ita est superior ceteris vt attingat  
infimum supremi, non fuit multiplicatus, nec fortasse  
multiplicari potuit intra latitudinem specierum  
materialium, & ideo intellectualem gradus in sua pur-  
itate existens debuit per innumeratas species multi-  
plicari seu dividiri. Quem discursus attigit & optime  
declarauit D. Thom. quæst. de spiritual. creatur. articulo. 8. & 10.

## XLIV.

Hoc vero tanquam veriori supposito, necessario  
coeluditur, vt minimum esse in Angelis unum genus  
subalternum inter supremum & species infimas, atq[ue]  
adeo singulas species intelligentiarum constare sal-  
tem dupli genere & dupli differentia, seu (quod  
idem est, constare genere supremo, & una differen-  
tia subalterna, & alia infima). Patet, quia substantia est  
supremum genus commune omnibus intelligentiis.  
Deinde omnes conueniunt in ratione spiritus quod  
est proximum genus corpori conditum. Vel  
(quod idem fere est) conueniunt omnes in ratione  
substantiæ intellectualem, neque enim fingi potest ra-  
tio ob quamlibet differentia abstractibilis non sit ab o-  
mnibus intelligentiis, que vnuoca sit essentialis om-

nibus illis. Est autem illa differentia subalterna & vi-  
terius determinabilis per varios modos & differen-  
tias participandi intellectualem gradum. An ve-  
ro illud genus proximum fit omnibus intelligentiis  
vel dari possint alia intermedia genera, incertum est.  
Et D. Thom. quidem opuscul. 42. (si tamen est eius)  
cap. 5. sentit esse genus proximum, & omnes intel-  
ligentias ita differre specie, vt solum in uno genere  
proximo omnes conueniant: idemque sentit Albert.  
in summ. de quatuor coequauis 1. part. quæstione 3.  
articulo 22. & inclinat Durandus 2. distinct. 3. quæst.  
Contrarium vero tener. Valerius libro 4. sua sum-  
ma, & significat Henricus quodlib. 7. quæstione 8. Et  
sumi potest ex Ales. 2. par. quæst. 20. membr. 6. artic.  
2. Sed verumque incertum est, nec existimatio ratione  
naturali posse alterutrum sufficienter probari. Quid  
vero sit consentaneum principiis Theologiciis, sup-  
posita distinctione hierarchiaru & ordinum, quam  
sancti Patres tradunt, à Theologis disputandum est.  
Rursum, an in singulis speciebus intelligentiaru  
datur vel dari possint plura individua, & consequen-  
ter sit etiam in intelligétiis compositio Metaphysica  
ex gradu specifico & differentia individuali, fatis dis-  
putatum est supra, dum de principio individuacionis  
age remus. & ex principio ibi positis confat, hanc  
etiam Metaphysicam compositionem in intelligé-  
tis reperiri.

Ex his fatis approbata est assertio quæcum ad sub-  
stantialem compositionem. Quod vero spectat ad  
accidentalem, constabit latius ex iis quæ dicimus de  
intellectu, voluntate, & limitatio he intelligentiaru  
quod defectum imminet: hoc enim tria accidentia  
genera maxime possunt in illis substantiis  
reperi. Atq[ue] ita sit (quod in ultima parte assertio  
concludebamus) in his intelligentiis plurimum esse  
potentialitas, ideoq[ue] non est purus actus. Est enim  
in primis in eis potentialitas obiectiva seu extrinseca  
quatenus ex se non habent actu esse, sed solum non adi-  
repugnantiam vt sint: & ideo soli sunt possibles esse  
per potentiam extrinsecam, & per eandem possunt  
non esse. Et hoc est maxima potentialitas, ad quæ con-  
sequitur, vt sint compotis secundum rationem ex  
essentiali & esse, vt in superioribus declaratum est. Et  
hinc etiam sequitur quod sint compotis ex genere  
& differentia, in quo includitur quædam (vt ita dicam)  
potentialitas Metaphysica, quatenus genus ad differ-  
entiam vt poterit ad actum comparatur. Rursum est  
in intelligentiis potentialitas realis passiva seu rece-  
ptiva accidentium, nam vbiunque est verum acci-  
dens, oportet esse potentiam ad illud: non sunt ergo  
intelligentiæ creatæ puri actus. Quid vero in ha-  
re ferint Philosophi, non potest una quæstione tra-  
ctari, quia plures includit. Nam in primis hoc pen-  
satur ex illa, an putarint has intelligentias esse creatas,  
vel carere potius principio efficiente, nam si hoc po-  
sterius existimat, necesse est vt crediderint eas es-  
se purus actus, saltem quoad necessitatem eslendis  
qua excludit omnem potentialitatem obiectivam,  
seu omnem potentiam eslendi & non eslendi etiam  
per potentiam extrinsecam. Et quia ita ferint, re-  
vera non sunt locuti de intelligentiis creatris, sed de  
increatis, qui in eo errarunt, quod plures esse existi-  
marunt, contra quos supra disputatum est, & ita ibi-  
dem est impugnata hæc sententia quod hanc pat-  
tem: & ostensem, Aristotelem & grauiores Philoso-  
phos in ea opinione non fuisse: pender etiam illa quæ-  
stio ex mutabilitate vel immutabilitate intelligenti-  
rum, & ex modo intelligendi vel amandi illarum, de  
quibus in seq. dicimus.

*Intelligentias creatas non esse immensas.*

Dico quinto: omnes intelligentiæ create carent  
immensitate: quapropter loco definite sunt,  
& con-

& consequenter etiam secundum locum mutabiles. Prior pars est non solum secundum fidem certa, sed etiam ratione naturali evidens. In quo male auditur. distinctione 37. 2. part. distinctione. questione 2. eo quod significauerit, quamlibet intelligetiam creatam esse velique, licet diuerso modo id tribuat Deo & angelis. In qua sententia fuit etiam Heraclitus ibidem questione 2. articulo 2. Nihilominus conclusio, videlicet certa, nam, & proprie & simpliciter loquendo, esse immensum, proprium est Dei, sicut esse infinitum: nam haec duo consequuntur, si cum proportione sumantur. Oftensus est autem omnem intelligentiam creatam, esse finitam simpliciter: ergo non potest esse immensa simpliciter. Hinc ergo necessario sequitur, ut quilibet intelligentia creata limitatum terminum habeat in eo spatio cui potest esse presentes, & hoc est esse definitibilem loco seu spatio. Quia omnia conflant ex dictis supra de immensitate Dei. Et iuxta hoc intelligendum est quod Damascenus ait libro secundo, de fide capite 3. cum angelos circumscriptos vocat, nam perinde fuit ac dicere, esse loco definito, quod declarans subdit: Nec enim in terra reiuntur cum in celo sunt: neque cum a Deo ad terram revertuntur, in celo remanent.

XLVI. Et autem aduentum, duplicitate intelligi posse angelum esse limitatum ad certum locum seu spatiuum. Primo formaliter seu in communione secundo etiam materialiter seu in particulari. Intelligentia enim aliqua potest natura sua ita esse limitata, ut ad eam possit spacio huius aulae, verbi gratia, & non maiori: non tamen determinatur natura sua ut sit praesentato spatio in aere vel in celo, aut alio corpore, sed ubi vel quando voluerit, & habeat limitationem ratione formalem, & in communione. Eset autem etiam materialis in particulari, si natura sua determinaretur ut illa praesentia semper haberet in tali corpore vel spacio: ut si quis crederet intelligentiam mouentem orbem natura sua determinari ut sit quasi affixa, & intime praesens illi orbi, vel aliqui parti eius. Cum ergo dicuntur intelligentiae esse definitae natura ad limitatum locum, priori & non posteriori modo intelligendum est. Quia intelligentiae cum sint forma abstracta, nullo modo sunt aliquata corporibus natura sua: ergo natura sua non determinant similitudinem certum corpus, cui necessario sunt praesentes: ergo nec etiam determinant in particulari aliquid spatiu cui necessario exhibere debeant praeferentiam suam. Et confirmatur, nam corpus licet non possit esse simul praesens nisi loco finito & sibi & quilibet, tamquam absolute non determinatur ut semper sit in eodem numero loco: ergo majori ratione angelus, qui liber est, & perfectus, non est coarctandus ad unum numerum definitum locum. Imo, quāvis corpora poscent sibi certa loca naturalia, res spirituales ex sola naturali propensione nullum certum locum sibi determinant: licet ex quadam congruitate & decencia expedit, eas esse in superiori & nobiliiori loco, si natura dignitas spectetur, & nihil aliud obster. Ratio autem est, quia res spirituales neque indigent loco naturali, vi in eo conseruentur, neque etiam habent situm a coordinatione in loco, ut ea ratione certum modum appetant: id enim est proprium corporum. Sunt ergo intelligentiae loco definibiles, ita tamquam ut nulla naturali necessitate cogantur adesse semper eidem corpori seu spacio.

Atque hinc fit, ut sint etiam loco mutabiles, duplicitate enim de causa potest aliqua res esse immutabilis loco. Primo, propter immutabilitatem, quia cum res immensa omnia occupet, & ubique adsit, non habet quem moueat, & hinc radix immutabilitatis soli Deo couenient, ut oltensem est. Secundo, si ita sit affixa alii cui loco, ut nec illum deserere, neque alteri adesse possit, & hoc etiam non conuenit intelligentiae creatis ut ostendit. Ergo nullo modo sunt immutabiles loco. Et confirmatur, nam supposita limitations & ca-

rentia immutabilitatis, ad perfectionem substantiae spectat, ut in viventibus perfectioribus constat, sed omnes intelligentiae creatae habent priorem imperfectionem: ergo (illa supposita) ad earum perfectionem spectat ut possint se mouere, & diversis locis applicare. Denique huic veritati concordat Scriptura sacra, que tribuit angelis motum, ut latius tractant Theologi i. part. questione 52. & 53. & in i. d. 37. Quod vero Augustinus 8. Genes. ad literam capite Auguſt. 20. a. t. Deum mouere creaturem corporalem per ponitur.

Contrarium huius assertionis docuisse Aristotelem & alios Philosophos, saltem quoad immutabilitatem intelligentiarum, tenent Soncinas 12. Metaphysic. q. 6. lauelli. q. 4. & alii. Et sane Aristoteles id significare videtur 12. Met. text. 43. vbi cōcludit, tot esse substantias natura sua sempiternas, & immobiles, quod sunt orbis celestes mobiles. Et potest hoc confirmari saltem de intelligentiis mouentibus orbis celestes: nam si illae essent loco mobiles, etiam possent a suis orbibus descendere: id autem repugnat: alioquin etiam possent a motione celorum cessare, cum non possent illos mouere, si ab eis loco distent: ergo probabile est, saltem de illis intelligentiis sensisse Philosophum, esse natura sua quasi affixas celis, & inseparabiles ab illis, non propter unionem seu informationem substancialiem, sed propter accidentalem naturalis motoris ad mobile. Et ideo Aristoteles videot posuisse illas immobiles localiter, tam per se ne a suis mobilibus separarentur, & a mouendo cessarent, aut motum disformem & varium efficerent: quam etiam per accidens proprie & secundum se, quia non sunt formae illorum corporum, ut sumitur 8. Physic. text. 52. De aliis vero substantiis separatis que non mouent celos, vbi cunque Aristoteles aliquam mentionem facit, satis significat eas esse mutabiles, & inter nos veri, & ex locis superioribus sectionibus adductis constare potest.

Nos autem dicimus etiam intelligentias motrices orbium quamvis Physico & corporali motu dici possint immobiles, quia non sunt capaces illius motus, qui extensionem habet ex parte mobilis, per comparationem partis mobilis ad partem spatii: nihilominus tamen secundum suum proprium & spiritualem praesentiam modum non esse penitus immobiles: neque esse ex natura sua affixa suis orbibus, speciali ordinatione primae causae illis semper astante, quantum necessarium est ad continuandum uniformem motum. Et ideo in sensu (ut aiunt) composto nunquam possunt defere locum sibi necessarium ad illam actionem, quia Dei voluntati resistere non possunt. Præsertim quia illae intelligentiae sunt ex numero angelorum beatorum, qui iussa Dei præterire non possunt. Quanta vero sit illa existentia, & an sit semper intra idem spatiu, vel possit variari saltem secundum diuersos situs partiales eiusdem orbis, nihil ad praesentem questionem resert, sed in materia de Cœlo disputandum est, & nonnulli supra tetigimus tractando de propinquitate necessaria inter causam efficiētem & suum effectum, Disput. 8.

## Intelligentias non esse aeternas.

XLIX.

L.

LI.

Dico sexto: Intelligentiae creatae non sunt, nec esse possunt vere ac proprie aeternae, tametsi incorruptibles sint, & ea ratione entia necessaria, & ab intrinseco immutabilia quoad esse existentia dicci possint. Non disputamus modò an intelligentiae fuerint ab aeterno creatae, vel creari potuerint: certa enim

Bb 2 enim

enim fide credimus non fuisse creatas ab eterno, & iuxta rationem naturalem hoc etiam existimamus esse magis consentaneum naturis earum, quamvis absolute non impliet contradictionem eas creari ex eternitate sed de hoc alias, nihil enim spectat ad naturam intelligentiarum declaradam, neque aliquid speciale habet in intelligentiis, magis quā in aliis rebus permanentibus, de quibus proprie disputatione in 8. Physic. & supra nonnulli etigimus Disputatione 20. Sensus ergo assertio eius est, intelligentias non esse proprie eternas, hoc est, durationem earum non esse eternitatem: quod verum esset etiam ex eternitate creatarē essent. Est enim eternitas duratio ab intrinseco necessaria, & prorsus immutabilis, nam intrinsecus, quam extrinsecus: at vero intelligentias creatarē non sunt capaces huiusmodi durationis, quia licet sint aliquo modo substantiale immutabiles, nō tamē omnino. Maior constat ex dictis supra de eternitate Dei, & ex communi concepiū eternitatis, & propria significacione illius vocis: nam licet interdum vulgari modo attributi soleat cuicunque rei, quā vel non est habitura finem, vel supponitur non habuisse durationis initium, tamē proprie significat perfectissimam durationem habentem predictas conditiones: in qua significacione à nobis sumitur, & latius tractabitur infra Disp. 50.

### Intelligentias esse incorruptibiles.

LII.

**V**T minor propositio demonstretur, declaranda prius est postrema pars assertio eius. Nam quod intelligentias incorruptibiles sint natura sua, certum est naturaliter, magisque consentaneū est principiū fidei, ut recte docuit D. Thom. i. p. 950. art. 5. & cum eo ceteri Theologi. Et ex principiis Aristotelis probatur prima, quia si ceteri sunt incorruptibles, multo magis intelligentiae quā illos mouent: nam motor esse debet proportionatus mobilis. Secundo, quia nihil est corruptibile, nisi quod habet materiā, vel quod à materia pendeat: intelligentiae autem omnino sunt abstractae & indipendentes à materia. Tertio, quia anima rationalis est natura sua incorruptibilis: ergo multo magis intelligentiae. Ante edens suppono ut certum, non solum ex fide, sed etiam ex ratione naturali: & ut probabiliter creditur ex doctrina Aristotelis. Consequentia vero probatur, quia omnīs ratio incorruptibilitatis, q̄ in anima rationali reperiri potest, perfectiori modo reperitur in angelis nimirum esse res simplices, substantientes, & à materia abstractas, à qua magis absolute sunt intelligentiae quam anima humana, quia non solum non pendunt ab illa, sed etiam non dicunt essentialē aut transcendentalē ordinem illam. Tandem, ex dictis de simplicitate angelorum sequitur eorum naturalis incorruptibilitas. Quia corruptio nō accidit nisi per separationem actus à potentia, seu formae à materia: in re autem simplici non potest esse haec diuisio & separatio, & ideo nulla res simplex est propriè corruptibilis, tanquam id quod corruptitur. Interdum vero contingit rem simplicem esse (ut ita dicam) cōcorruptibilem ad corruptibilem & dissolutionem eius composti, quod componebat: quia nimirum extra illud naturaliter conseruari non potest. At vero intelligentiae non solum composita non sunt, verum etiam neque aliquam substantiam componunt, per cuius dissolutionem possint destruere esse: sunt ergo natura sua incorruptibles. Atq̄ ita de intelligentiis senserunt non solum Aristotel. 12. Metaph. text. 44. & 4. de Cœl. textu 36. & alii Philosophi, quos referit Euseb. lib. 8. peren. Philosoph. verum et antiqui Patres Ecclesiæ, ut constat ex Dionys. capit. 4. & 6. de diuin. nomin. & Sophron. in epistol. quā habetur in 6. Syn. act. 11. & Nazianzen. orat. 2. de Theolog. Augustin. de Eccles. dog. capit. 12. Gregor. 5. Moral. cap. 25. Damasceno libr. de decreto. & placit. capit. 7. Theodor. in

libr. diu. decret. capite de angelis. Euseb. libro 3. de præp. cap. 3.

### Sintne intelligentiae entia necessaria.

**E**X hoc autem quod intelligentiae sunt incorruptibles, ita D. Thom. de eis loquitur, ut ipsa etiam vocet entia necessaria, & ab intrinseco immutabili quod substantiale esse: ut videtur licet i. p. qu. 9. & cont. Gent. c. 30. & 55. & q. 5. de potent. art. 3. preferens in hoc sententiam Commentatoris: i. de Cœl. com. 136. & 11. Met. tex. 4. & lib. de substant. orbis, sententia Attingentia, qui oppositum docuerat libro 4. sive Met. ca. 4. & 6. Et ratio est, quia illud dicitur necessarium & immutabile, quod non habet intrinsecam potentiam ad non esse: seu ut transmutetur ab illo esse quod habet: sed intelligentiae, cum sint incorruptibles natura sua, non habent potentiam intrinsecam ad non esse: ergo. Declaratur minor, quia nulla est potentia extrinseca ad non esse, nisi sit potentia ad aliud esse, quia nulla res inclinatur per se ad non esse, sed tantum per accidens & secundario, in quantum inclinatur ad aliud esse: in comparsa alteri esse, & ideo nulla est potentia intrinseca ad non esse substantiale nisi materia prima: & propter eandem causam sola materia prima est principium intrinsecum substantialis immutabilitatis: cum ergo intelligentiae reant materia, non possunt habere intrinsecam potentiam ad non esse, sunt ergo ab intrinseco entia necessaria, & substantialiter immutabilia.

Et in idem etiam tendit ratio, quam D. Thom. habet i. part. q. 50. art. 1. scilicet quod angelii sunt tunc formæ, quibus per se primo conuenit esse, & ideo nō habet principium intrinsecum ratione cuius, esse ab eis separatur, ergo sunt ab intrinseco entia immutabilia in esse, atque adeo necessaria. Antecedens declaratur, quia esse completem & consummatum nulli rei conuenit nisi per formam: forma autem non conuenit per aliud intrinsecum principium, sed per se ipsam, vel ut quod, si sit forma inservient, vel ut quod, si sit substantia: & hoc modo dicitur esse per se conuenire formam. Illud enim per se tandem valet quod non per aliud, excludit autem aliud principium intrinsecum, non vero extrinsecum. Hinc ergo fit, ut res constituta per formam ratione ipsius formæ non inclinetur ad aliud esse, nec sit capax eius, sed tantum illius, quod prouenit ab ipsa formâ: & ideo res ratione formæ non potest habere potentiam intrinsecam ad nō esse, sed solum ratione illius subiecti quod recipit formam. Ergo substantia illa in qua non est tale subiectum, sed est tantum forma substantia, non potest habere potentiam intrinsecam ad aliud esse, & consequenter neque ad non esse: ergo ens necessarium, & ab intrinseco immutabile in esse.

Non desunt autem quibus hic modus loquendi non patet, quia angelii absoluē non possunt definire esse per Dei voluntatem: ergo non possunt dici entia necessaria: nam quod potest non esse, necessarium non est. Quo sensu interdum dicere solent sancti; angelos non esse immortales per naturam, sed per gratiam, id est, per Dei voluntatem, ut patet ex Sophron. supra, Iustino quæstion. 13. & 14. Orthodox. Damasc. lib. 2. c. 3. Iud. lib. de summi. bon. cap. 12. Cyril. 8. Theod. cap. 2. Respondet utrum hoc argumentum probare priorem partem conclusionis, & non repugnare posteriori. Probat enim intelligentias non esse entia necessaria necessitate absolute (quam logicam necessitatem appellant) non vero non esse necessaria necessitate physica & naturali. Et idem est quod D. Thom. ait intelligentias esse mutabiles, quoad esse per potentiam intrinsecam non vero per extrinsecam. Quo sensu dixit optime Method. apud Epiph. hæret. 64. Soli creatoris solvere etiam immortalia posse esse. Sic etiam Damasc. lib. 2. cap. 3. illa duo coniunxit, angelicas fab

phantias consecutas esse immortalitatem & naturam & di-  
uisus. Possumus etiam dicere esse entia necessaria  
negative, non positiue, quia nimirum ex se non ha-  
bent unde amittant esse, quamvis necita ex se habe-  
ant esse non indigeat actione alterius qui illud in-  
flatur, & conseruet per cuius actionis suspensionem  
possent illud amittere, quod tantum est per extrinse-  
cam potentiam.

Hinc ergo constat, cur angelorum duratio non  
potest esse verè eternitas: nam hec requirit omnino  
etiam necessitatem essendi, non solum negatiuum, sed  
etiam positivam, & immutabilitatem: non tantum  
per intersecam potentiam, sed etiam per extrinse-  
cam, quæ soli Deo conuenire potest. In quo sensu re-  
ste intelligi potest illud 1. Timoth. 6. Qui solus habet  
immortalitatem: ut Patres exponunt. Dices, disserum  
hunc solum procedere de eternitate per essentiam,  
de qua satis clarum est, non posse intelligentias crea-  
tis conuenire: quia includit durationem omnino in-  
dependentem. At vero præter eternitatem per essen-  
tiā dari posse eternitatem participatam: de cuius  
ratione non sit tanta independentia, neque intrinse-  
ca necessitas. Quomodo autem Theologi visionem  
beatificam creatam mensurari eternitate participata  
Respondet, verum esse rationem factam directe  
procedere solum de eternitate per essentiam, de qua  
sola intelligitur conclusio posita: quia illa sola est ve-  
reas simpliciter eternitas. An vero propria duratio  
intelligentiarum, cum sit creata, & ex se necessario,  
litter dependet ab alio, dicenda sit eternitas participata,  
vel tantum æcum, fortasse solum est quæstio  
modo loquendi, de quæ dicimus inferius tra-  
bando de rerum durationibus Disputatio. 50. Nunc  
iuxta communem vñus vocis, & iuxta receptam de-  
scriptionem eternitatis, qua dicitur esse intermina-  
bilis vita tota simul & perfecta possedit, dicimus in-  
telligentias propriæ nō frui eternitate ex natura sua,  
sed eis, nam eternitas requirit omnitudinem immu-  
tabilitatem tam substantialem quam accidentalem,  
quam intelligentiaz creatæ non habent, vt ostensum  
est.

## Intelligentias comprehensibiles esse.

Vltimo dicendum est, non esse intelligentias crea-  
tas natura sua in diuisibiles, aut incomprehensi-  
bles, sed naturaliter videri ac comprehensi posse, non  
solum à creatore, sed etiam ab aliis creaturis. Hæc af-  
fertio sequitur ex superioribus, nam ex eo quod an-  
gelus in initio in perfectione non est, sequitur nō es-  
se incomprehensibile, aut inuisibile, quia vt supra  
vidimus hæc duo conueniunt Deo ex eo quod in-  
finitus est, & simplicissimum ac purus actus, ita vt illa  
sit ad quadraturam illorum attributorum: & ideo ex  
negatione vñius recte infertur negatio alterius. Atq[ue]  
ad eundem modum omnis potest de quoconque alio  
attributo, quod Deo conuenienter ratione suis infini-  
tatis. Cum autem dicimus, angelum non esse natura  
sua inuisibilem, loquimur de visione intellectuali  
corpore: nam respectu huius inuisibilis est, eo quod  
extra & supra obiectū corporalis oculi constituantur.  
Cum etiam dicimus intelligentiam creatam compre-  
hendere posse non solum à creatore, sed etiam à creatu-  
ra, indeinde ac proportione seruata, non absolute &  
in vniuersum in intelligentium est. Potest n. intelligentia  
qua uis velà se ipsa, vel à qualibet superiori com-  
prehendi, quia vis intelligendi vel equalis, vel maior  
est, quā sit eius intelligibilitas. At vero ab inferiori-  
bus intelligentiis comprehendere nō potest, quia vires  
eorum non aequaliter perfectionem talis obiectū. Que  
omnia seruata proportione, facile constant ex super-  
ius dictis de incomprehensibilitate Dei.

Quod si quis obiciat verba Damasc. lib. 2. de fid.  
6. 3. vbi de natura angelica sic ait, Cuius forma substi-  
Tom. II. Metaphys.

tiam ac definitionem solus Deus perspectam ac exploratam ha-  
bet. Respondendum est, illa verba vel esse per exaggera-  
tionem dicta, vel subistelligendum esse, solum cre-  
atorem habere ex se & natura sua illam cognitionem  
non communicatam ab alio. Vel certe dici potest, illam  
particulam solum non excludere ipsos angelos,  
sed alias naturas extraneas, præsertim humanam. Aut  
certe, solus Deus dicitur comprehendere illam na-  
turam perfecte, tam quoad naturalia, quam quoad  
libera: vel etiam quoad supernaturalia: nos autem de  
sola angelica natura comprehensione quoad natu-  
ralia locuti sumus.

## SECTIO IV.

Quid possit ratione naturali de intellectu & scientia  
intelligentiarum cognosci.

I.

**D**istram dicendum est de substantia in-  
telligentiarum, supereft, vt de earum  
virtutibus, seu facultatibus, aut pro-  
prietatibus, & operationibus dicamus,  
qua in tria capita distinguuntur, scilicet  
intellectum, voluntarem, & externam actionem  
sua operationem. Quod ergo ad primum attinet, su-  
pra demonstratum est esse intelligentias natura in-  
tellectualis: inde fit esse in eis, & actum & virtutē in-  
telligendi. Quæ autem sit hæc virtus in eis, & quid sit  
intellectus, & qualiter fiat aut habeatur, ideo incer-  
tum nobis est sistendo in solo naturali lumine, vt vix  
aliquid affirmare possumus, nisi hoc solum, quod in-  
telligentiez intelligent quidquid nos intelligimus,  
perfectiori modo quam nos, & consequenter plura  
etiam quam nos. Hæc enim facile probatur ex eo  
quod sunt perfectionis excellentioris in gradu intel-  
lectuali, & re ipsa separata à corporibus, qua efficac-  
itatem in intelligendo impedit solent. Quantum  
autem sic ille excessus, & quem gradum perfectionis  
attingat, ignotum nobis est, quia neque illas intelligentias  
in se ipsis intuemur, neque est aliquis effectus,  
ex quo gradum illum perfectionis metiri possumus.

Quid de sequenti questione Philosophi  
senserint.

II.

**H**inc facile erratum est à Philosophis, qui aliquid  
de hac questione definire voluerunt. Nam Aristot. & Comment. sensisse videtur omnes intelligentias  
esse quodammodo actus puros in intelligendo:  
& præsertim hoc sentiunt de qualibet intelligentia  
intelligente se ipsum: nam indicant vnam quamq[ue] in-  
telligere se ipsum per suam substantiam, non solum  
tanquam per obiectum, speciem, & principiū, sed et  
tanquam per actum & intellectum ipsum. Quod  
potest sumi ex Arist. 12. Met. text. 51. vbi licet in parti-  
culari videatur loqui de prima & increata intelligentia,  
tamen si rationes eius expandantur, aut erunt  
invalide, aut æque concludent de omnibus intelligentiis.  
Vt est illi, quod si intellectus non esset sub-  
stantia eius, laboriosa esset ei continuatio intelligendi. Id autem  
expresius ibi docet Commentator, dicens in abstractis à materia idem esse intellectum, id  
est intellectam, & intellectum, id est, vim in-  
telligendi, & intellectum, id est, actionem intelligendi. Idem sentit in com. 30 & 39. De intellectione  
autem qua vna intelligentia intelligit alias à se, Ari-  
stotheles nihil in particulari dicit de intelligentiis  
creatris: vnde significare videtur, quod sicut intelligentia  
prima intelligendo se intelligit aliud, ita etiam  
qualibet intelligentia. Quod si hoc verum est, plane  
sequitur quod sicut intellectus qua intelligentia que-  
libet intelligit se, est substantia eius, ita etiam in-  
tellectus qua intelligit alias à se, præsertim alias intel-  
ligentias.

B b 3 ligentia

lgentias. Præterea Aristot. 12. Met. tex. 20. & 30. significat omnes substantias immateriales esse puros actus quoad careniam potentie receptivæ, & quoad compositionem ex illa & actu: ergo in vniuersum sequitur intellectuonem non esse actum accidentalem intelligentię, sed ipsammet substantiam simplicem eius.

## III.

De Commentatore autem quidam ei imponunt, quod senserit unam intelligentiam intelligere aliam per substantiam intelligentię intellectu: ita ut in vniuersum substantia intellectu, etiam si sit aliena, sit intellectio alterius substantie intelligentis ipsam. Sed hoc non solum in se est plane falsum, sed etiam falso imponitur Commentatori, vt bene probat Socr. 12. Metaph. quest. 33. Et primum patet, quia impossibile est unam substantiam completam substantem ac separata esse formalem perfectionem alterius, & maxime perfectionem vitalis, quæ si sit distincta à viuente, debet intrinsece ab illo oriri: propter quod de ratione actus vitalis est quod sit immanens: & de ratione actionis immanentis est quod maneat in agente: sed intellectio est formalis perfectio intelligentis, & perfectio vitalis ac immanens: ergo. Adeo, absurdum esse dicere tota substantia immaterialis informare aliam ex eo quod intelliguntur ab illa, aut intrinsece aut realiter uniri illi per se ipsas. Neque Averroes vñquam hoc monstru confinxit, vt aperie constat ex 12. Met. à com. 30. vsque ad 39. Potius ergo videtur Commentator intellectu: in vniuersum intellectuonem, quia una intelligentia alias interigit eis ipsam substantiam intelligentis, ut patet ex citatis locis, & textu 51. Vnde si interdum significat intelligentiam per suam substantiam esse rem intellectam vel loquitur respectu intellectus sui, vel loquitur in esse intelligibili. Nam sicut in 3. de Anima dicit, intellectum dum intelligit, fieri rem intellectam, non realiter illam in se recipiendo, sed intentionaliter media specie vel actu, ita in proposito dicit, unam intelligentiam esse actu alias quas intelligit, non realiter per ipsas sibi realiter unitas, sed in esse intelligibili ratione sua substantia, quæ est sua intellectio. Atq; hinc vñterius videntur sensisse Philosophi, omnes substantias separatas esse prorsus immutabiles in actu intelligendi, ut potest sumi ex 12. Metaph. textu 7. & latius probat Socr. 12. Metaphys. quest. 6. Iauell. quest. 4. Heru. in 2. distinet. 14. quest. 1. articul. 13. Tamen re vera Aristoteles id nunquam expresso docuit (quod ego viderim) sed solum hoc insinuat, quatenus de omnibus eodem fere modo loquitur in 12. Metaphysicæ nihil fere distinguens inter primam & ceteras.

## De obiecto intellectus Angelici.

## IV.

**O**MNIS autem Philosophorum sententiis, ut de ore pauca dicamus, quatenus hic locus patitur, distinguenda sunt haec tria, obiectum quod intelligitur, actus intelligendi, & principia talis actus, & de singulis breviter dicendum est. Et primo constat quilibet intelligentiam posse intelligere seipsum, & suum principium seu causam, & reliquas omnes intelligentias, & à fortiori omnes alias res naturales vniuersi. Hoc totū, ut existimo, potest sufficienter probari ratione naturali. Primo enim, cum quilibet intelligentia spiritualis sit, de se est actu intelligibilis, & proportionata intellectui, qui est potentia spiritualis. ergo est maxime proportionata & commensurata suo proprio intellectui: ergo maxime poterit se ipsum intelligere, imo & intuiti comprehendere. Deinde comprehenso effectu, necessario cognoscitur aliquo modo causa eius: ergo si intelligentia cognoscit se perfecte per se ipsam, poterit cognoscere suum authorem. Etenim si non ex effectibus deuenimus in cognitionem Dei, euidenter nobis est perfectiori modo posse quilibet intelligentiam crea-

tam ex se Deum cognoscere. Loquimur autem de cognitione aut intellectione absolute, non de comprehensione, aut intuitione, immo nec de quidditativa cognitione: iam enim supra probauimus Deum non posse hoc modo naturaliter cognosci à creatura. Alias vero intelligentias creatas non potest dicto modo cognoscere aliqua intelligentia per se ipsam, quia non est effectus aliarum: poterit tamen cognoscere intuitiue ac quidditatue, quia quilibet intelligentia est finita & eiusdem ordinis ac compositionis cum reliquis. Et ideo quilibet habet sufficientem uitam intellectualem, ut quilibet aliam prout in se est intueri possit. Quod si ad hoc habet naturalem virtutem sufficientem, reliqua principia illi desse non possunt, quia sunt illi naturaliter debita, eoque quod ad actionem connaturalem coordinantur. Loquimur autem de cognitione quidditativa, ut dixi, quia non semper est comprehendit: hec enim requirit quādam ad equationem, quam non potest habere unus angelus respectu omnium aliorum, sed solum respectu aequalium, si illos habet, vel respectu inferiorum, ut supra tergitum.

Et sermo est de cognitione naturæ aut proprietatum naturalium, non de actibus liberis: de quibus ex doctrina reuelata habemus unum angelum non posse cognoscere suo arbitrio cogitationes alterius, sed dependenter ab illius consentiū locutione. Quid autem ratione naturali de hoc indicari possit, non sat is constat. Mihi autem satis probable videtur ratione naturali, & præseruim moralis hoc ostendi. Quia ad conuenientem rationalem & intellectualem rem societatem, & gubernationem non expedit ut unus libere possit alterius cogitationes liberas intueri. Vnde etiam merito conieclamus, talem esse unusiusque intelligentia creatæ naturam, ut illi non debeantur absolute principia omnia necessaria ad aliarum cogitationes cognoscendas, sed cum aliqua dependentia, ab aliarum voluntate. Quia autem sit hæc dependencia & quid deit quilibet intelligentia, quo minus hoc possit cognoscere suo arbitrio, qualius si locutio, qua unus angelus alterius cogitationes manifestat, quāvis inter limites Metaphysicæ posset inquiri, tamen quia hæc inquisitio separari conuenienter non potest ab his quæ reuelata sunt: ideo merito à Theologis usurpatur, nec est in hunc locum transferenda. Quod in pluribus punctis huius materiae obseruare oportet: non enim pro sua dignitate tractanda sunt, sed pro loci capacitate.

Denique ex dictis à fortiori constat, posse intelligentiam creatam cognoscere omnia inferiora intra ordinem naturæ contenta, quia ad illa intelligenda & comprehendenda minor virtus necessaria est quam ad intelligentias alias substantias separatas. Item quia hæc omnia comprehenduntur sub obiecto intellectus quod est ens, & sunt in statu in quo per se aperte sunt ut cognoscantur: vnde ab homine intelligi & cognosci possunt: ergo multo magis ab intelligentiis. Præterea ratione naturali inveniuntur ei intellectus mouere coelestes orbes per intellectu & voluntate: ergo supponit ut manifestum cognoscere coelestes orbes, & loca omnia ad quæ seu per quæ mouentur, & conuenienter etiam effectus propter quos mouentur & paritate rationis reliqua omnia.

Hic vero occurrerant statim variae quæstiones, & tres præcipue. Prima est, an effectus contingentes etiam cognoscant: secunda, an cognoscant effectiones rerum possibilium, quas Deus absolute potest producere, nunquam tamen producere: tertia est de effectibus supernaturalibus seu mysteriis gratiae. Sed hæc ultima quæstio pure est Theologica, & ideo nihil de ea dicendum est, sed supponenda pars negligi: quia supernaturalia ut sic excedunt quilibet capacitate naturalem. Dico autem, ut sic, id est, quatenus supernaturalia sunt, tum quia est ferme de supernaturalibus quoad substantiam, quæ pro-

proprietatis sunt supernaturalia, & per se non cadunt sub cognitione naturali. Tu etiam quia ea quae sunt supernaturalia quoad modum, licet sub aliqua communi ratione, vel sub ratione possibilis attinendi possint naturaliter ab angelo non tamen secundum proprium modum supernaturalem quem habent, ut supra dictum est tractando de omni potentia prima causa. An vero & quomodo possint haec supernaturaliter cognosci, nullo modo pertinet ad Metaphysicam, nec potest ratione naturali cognosci.

Secunda enim quæstio extra limitem est Metaphysica, immo nec Theologi aliquid certum in ea desinere possunt, quia neque in reuelatis, neque in eidemque principiis continentur. Nihil enim repugnasset, Deum dare angelis species plurium rerum possibilium, vel fortasse est omnium. Verius similius tamen existimat Theologii non dedisse, neque hoc esse debitum angelis, nam satis est creatura ut cognoscatur directe ea quae creata sunt, & que in illis continentur, & consequenter omnia contenta in his causis creatis: non vero quia in sola Dei potentia continentur.

Denique de i. q. dicendum est, demonstrari posse ratione naturali non posse angelum naturaliter cognoscere certo & ineffabiliter quinam futuri sint effectibus contingentibus. Et ratio est, quia non potest virtus creata evidenter cognoscere aliquid esse futurum nisi ex causa eius: ex causa autem non potest necessario inferri effectum unum esse futurum, cum tales causa eo ipso quo contingentes sint, possint non efficiere effectum. Alius autem motus altior cognoscendi futura, nec cognosci potest ratione naturali, nec possibilis est virutis finitæ, præsertim naturali, ut Theologi latius tractant. Loquimur autem de contingentibus quatenus contingentia sunt, vel quæ respectu omnium causarum simul sumptuarum sunt contingentia: huiusmodi autem sunt sola illa, quæ à causa libera aliquo modo pendens, ut in superioribus tantum est. Vnde illi effectus qui non dependunt à causa quatenus libera est, & dicuntur contingentes solum, quia ab alia causa impediunt possunt, licet ut contingentes, seu ex præcisa habitudine ad suam causam proximam non cognoscantur ineffabiliter futuri, tam ex contemplatione omnium causarum cognoscuntur, quia respectu totius collectionis causarum non habent contingentiam, sed necessitatem, & hoc totum videtur esse evidens ratione naturali. Rursus licet contingentia aliquo modo libera, quæ simpliciter contingentia sunt, nullo modo possunt certo iudicio ab angelo naturaliter cognosci, possunt tamen verisimili conjectura ex aliquibus signis: & hoc modo interdum dæmones aliqua per diuinationem praedicunt, quamvis sepe decipiuntur, & homines decipiunt ac iludant, ut recte declarat Damasc. lib. 2. de fide c. 4. Athanas. quæst. 27. ad Antioch. Et hac pro huius loci opportunitate & breuitate de primo punto sufficiunt: de quo plura apud D. Thom. & alios Theologos, p. q. 56. & 57. & in 2. dist. 3. & 6.

## De actu cognoscendi intelligentiarum.

De secundo, id est, de cognitione intelligentiarum, dicendum est, non esse substantiam eorum, sed aliquid accidens eis superadditum. Quod vere ut certum receptionem estab omnibus Theologi: estq; sine dubio magis consentaneum principiis fidei, & fieri demonstrari potest ratione naturali. Quia intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligenti, & non est mutabilis in substantia sua ab intrinseco: ergo actus intelligenti non est substantia eius: ut ergo accidens ei superadditum. Consequens videatur clara, & maior probatur (nam minor iam supra probata est) quia cum angelus sit finitas virtutis, non est possibile ut simul cognoscat omnia quae sub obiecto eius cadunt, quae in puncto primo annumerantur.

mus, præsertim superiora & inferiora, cu[m] non possit vnam rem superior em exacte comprehendere. Quod si fortasse aliquis est angelus qui de facto possit contemplari simul omnia naturalia actu creata, non tamen omnia, quæ supra ipsum in infinitum multiplicari possunt: & ideo necesse est, ut habeat mutabilem intellectionem, non ergo semper & ab intrinseco necessario persistit in vniuersitate contemplatione: ergo transfiuerit ab unius ad alterius rei considerationem: est ergo mutabilis secundum actum intelligenti. Quo sensu dicit August. 8. Genes. ad litter. capit. 20. Creaturam spirituale moueripet tempora, etiam non mouetur per loca, id est, considerando præsencia, deinde præterita, & postea futura.

XI.  
Obiectio.

Dices rationem hanc ad summum concludere de illa intellectione secundum quam potest angelus mutari: si quæ vero in eo est immutabilis ab intrinseco, de ea nihil probat ratio facta. Vnde Durand. in 2. distin. 3. quæst. 5. ad 1. significat, eam intellectionem, quæ angelus se intelligit, non differre à substantia eius. Respondet primo incertum esse an aliqua solutio. intellectio angelii, etiam illa qua se cognoscit, sit omnino immutabilis naturaliter ab intrinseco. Deinde etiam si demus naturaliter esse immutabilem, nemo tamen prudens negabit supernaturaliter fieri posse, ut licet angelus sit, non tamen actu se intelligat: ergo saltem hoc modo est mutabilis seu separabilis talis intellectio à substantia angelii, & consequenter aliquid est in re distinctum ab ipsa: nam quod non est in re distinctum, non potest per illam potentiam separari. Præterea, eti[us] illa ratio immediate non concludat de tali intellectione, mediate tamen concludit, hoc modo: nam si aliae intellectiones sunt accidentia angelii: ergo naturalis modus intelligendi eius est per compositionem & informationem accidentalem, & actualis vita eius consistit in intrinseca efficientia & receptione proprii actus: ergo semper & respectu cuiusunque obiecti vivit & intelligit hoc modo: quia non potest simul habere duos modos intelligendi adeo diversos sibi connaturales. Et haec ratio maiorem vim accipiet ex sequente obiectione.

Dicit enim aliquis rationem factam ad summum probare intellectionem esse modum ex natura rei distinctum à substantia angelii: non vero esse propriam formam & entitatem realiter distinctam. Respondeatur primo concedendo, hoc posterius non est a deo evidens sicut illud prius. Deinde dicimus, admodum probata distinctione ex natura rei, longe verius melius esse, facileque persuaderi posse esse distinctionem realem, & non modalem tantum. Nam intellectio est forma perfecta: vnde non est tantum modus sed vera forma. Item, quia non nascitur ex solo intelligentia, seu etiam ex obiecto, vel specie vicem eius tenente, à quo participat intentionalem representationem eiusdem obiecti: haec autem, cum substantia angelicæ per seipsam non conueniant, conueniunt per nouam formam accidentalem ab ea & ab obiecto manantem, quæ vis potest intelligi ut modus tantum distinctus: & ideo melius constituitur ut vera entitas realiter distincta. Et hoc confirmari potest ex principio fidei, quo credimus, esse in angelis sicut in hominibus aliquos intellectus supernaturales, & habitus seu principia per se infusa ad illos elicendos ut est visio Dei, vel actus fidei. Qui actus & similes si ne dubio sunt proprie[tes] entitatis realiter distinctæ à substantia, vel intellectu angelii, neque aliter possunt conuenienter intelligi. Ergo similiter intelligendum est, quamcumque intellectionem elicitarum, esse realiter distinctam ab angelo: nam ratio intellectionis ut sic sufficiens est ad constituendam propriam entitatem, & non est tantum ratio modalis: alijs nunquam posset dari intellectio creata, que esset vera res distincta, sed tantum modus, & ideo quandomcumque intellectio est distincta ex natura rei à substantia

XII.  
Intellectio  
angelica  
an vera  
res: an tan-  
tum modus  
obiectus?

intelligente, distinguitur ut vera res, & forma perfecta in suo genere, & non tantum ut modus imperfectus.

XIII. Neque contra hanc veritatem aliquid obiectum est à Philosophis quod difficultatem habeat. Nam quod ex Aristotele obiecti potest, scilicet quod haec substantiae sunt perpetuo viventes, & ideo perpetuo, & immutabiliter intelligentes: difficultatem non habet, nam & supponit falsum: non enim perpetuo mouent, sed ex tempore, & non recte infert, nam licet intellectio sit accidentalis, potest intelligentia in ea perpetuo durare: quia non est illi laboriosa, aut in ea efficienda defatigatur, cum illa actio neque fit contra naturam, neque aliquo modo ei repugnet. Sed instabit aliquis, nam sicutem poterit intelligentia cessare ab omni intellectione, & manere ut dormiens, quod Aristotel. reputat magnum inconveniens: quia tunc posset cessare a mouendo. Sequela vero patet, quia si intellectio est accidens eius: ergo est actus eius: ergo ipsa est in potentia ad illum actu: ergo potest carere illo, ex alio principio in l. 9. q. 90, quod omnis potentia passiva est potentia contradictionis. Respondetur primo quod attinet ad intellectionem necessariam ad mouendum corpus, posse quidem inter ligentiam, si libertateni eius intrinsecam spectemus, cessare ab illa, de facto tamen nunquam esse cessaturam, ex imperio superioris causa.

XIV. Deinde generalius de omnibus intellectionibus respondetur, angelum non ratione potentia passiva, sed ratione libertatis posse suspendere, vel mutare intellectionem. Nam potentia receptiva non repugnat habere actum perpetuum & inseparabilem, sicut supra dictum est de materia cœli, vbi declaravimus illud principium (potentia receptiva est potentia contradictionis) de potentia purè receptiva, quæ non habet actum congenitum, & ideo de se est subiecta priuationi. Ex eo ergo quod angelus habet potentiam receptivam suæ intellectionis non repugnat eum per petuo durare intellectionem: ex eo tamen quod est liber, habet facultatem mutandi illam. Probabile autem est habere aliquam intellectionem naturalem ita necessariam, vt non sit subiecta libertati, sed quasi resultans à natura, quia omnes essent liberi, posset pro sua libertate angelus ab omnibus etiam colligi cesse, quod est inconveniens: nam tunc non posset ab intrinsecō iterum reduci in actu, quia nec voluntas possit applicare intellectum, cum omnis actio voluntatis supponat aliquam actionem intellectus: neque etiam intellectus posset applicare seipsum, quia non est liber. Hoc ergo modo inconveniens est admittere intelligentiam posse manere aliquando tantum in actu primo ad modum dormientis: tamen hoc non sequitur, quia non repugnat intellectionem esse accidentalem, & tamen aliquæ esse ut proprietatem conaturalem & inseparabilem. Quod maxime videtur probabile de intellectione sui, tum quia est de obiecto maxime proportionato & intrinseco, tum etiam quia hæc actio est veluti principium & fundamentum ad liberum usum aliarum, quia angelus intuendo se, intuetur aliquo modo omnes species intelligibles quas in se habet, & ita potest libere vitillis sua voluntate.

XV. Addo etiam probabile esse, licet altas intellectiones possit intelligentia pro sua libertate irrumperre & consequenter posse pro absoluta libertate omnes alios actus suspendere, tamen ex maiori perfectione, & rationabili usu libertatis nunquam suspendere omnes illas simul, sed ab una in aliam transmutari. De quo latius disputatur in 1. part. q. 59. vbi de qualitate & modo huius intellectionis alia multa differuntur, quæ neque hic breuiter attingi possunt, neque ea fuse tractare præsentis est negotij: vix enim ex solis principiis naturæ satis potest aliquid de illis omnibus definiri: & quidquid conjectandum est, magna ex parte pender ex his, quæ per reue-

lationem de angelis cognoscimus: & ideo illa omnia Theologis relinquimus.

### De principio intellectionis angelicae.

V Enio ad tertium punctum de principio intellectionis angelicae: quod triplex aut quadruplicem esse potest, scilicet principale proximum ex parte intellectus, quod est potentia, & proximum ex parte obiecti, quod est vel obiectum ipsum, vel species eius, quibus addi potest habitus, qui interdum adiungitur potentia. Quod ad primum, certum est principium principale intrinsecum in intellectionis angelicae esse substantiam angelicæ, sicut in nobis est anima, & in aliis animalibus eorum anima, quod cognitio eius proportionata est. Et ratio est, quia substantia angelicæ non habet formam, sed est ipsa tota forma, & ideo ipsa tota est principium principale suæ propriæ operationis. De secundo, licet nihil sit evidens ratione naturali, probabilis existimamus contra Durand. in 2. distin. 3. q. 5. principium proximum intellectionis angelicae esse potentiam realiter distinctam à substantia angelicæ: quæ est sententia D. Thomas 1. p. q. 54. art. 3. & communior Theologian. distin. 3. vbi Albertus artic. vlt. & Bonavent. q. 5. 3. Alexand. Alens. 2. part. q. 65. membr. 1. Alisdor. libro 3. Summ. tract. 10. q. 6. Estque consensu Dionysio de Coelest. Hierarch. capite 11. diliguerunt in angelis essentiam, operationem, & virtutem. Et potest sumi ex Augustino 15. de Trinit. cap. 7. & libro 7. cap. sexto, & Anselmus libro de casu diaboli, & libro de concord. præf. & prædicit. capit. ultimo. Ratio autem lumenda est exhibita, quæ supra tractauimus disputat. 18. sect. 3. vbi generatim hoc ostendimus ratione universalis, quæ intelligentias creatas comprehendit.

De tertio principio seu de speciebus intelligibili bus intelligentiarum nihil fere ex propria peculiaritate definire possumus, sed solum per analogiam & proportionem ad ea, quæ de speciebus sensibilibus, aut nostri intellectus opinamur, philosophandum nobis est de speciebus angelicis, addendo in his illam maiorem perfectionem, quæ consentanea videbitur maiori perfectioni substantiarum separatarum, quæ tamen non excedat limitationem ecarum, & separando ab illis eas imperfectiones, quas in anima nostra ab naturalem coniunctionem ad corpus reperiuntur.

Ex quibus principiis hæc inferunt Theologi quam probabiliora. Primum nullam intelligentiam adiungere specie accidentalis ad videndum, seipsum, quæ non est vnamquam cognoscere se ipsum perficiat, substantiam tanquam per obiectum actu intelligibilem, sibi maxime proportionatum, & proprio intellectui intime vnitum. Et in his verbis continetur ratio huius assertio: nam species intelligibilis ponit sole vel ut obiectum intelligibile in potentia, fiat intelligibile in actu, vel ut obiectum quod erat separatum aut distans & improportionatum, coniungatur vel proportionetur potentia: sed in intelligentiis cessat omnis hæc necessitas respectu propriæ substantiae: ergo non indigent specie accidentalis ad intelligentiam. Et quoad hanc partem bene senserunt Philosophi qui dixerunt quilibet intelligentiam intelligere se per seipsum ut norauit Socratis. Metaph. q. 59. Et hæc est magis recepta sententia inter Theologos, ut patet ex D. Thomas prima parte, q. 56. articul. 1. vbi Caietan. & Capreol. in 2. dist. 3. q. 5. Fertar. 1. contra Gentes. cap. 98. & confessus Scotus in secundum distinctione tertia: q. 59. & Richardus articulo 6. q. 59. Quamuis non definit qui contradicant, sed nullam afferunt rationem effectuam. Vide Marsilius 2. q. 59. art. 1. Alens. 2. p. q. 59. 24. Henric. quodl. 5. q. 59. 14. & quodl. 15. q. 59.

Secundum

Secundum est, angelum non posse alia extra se cognoscere propria cognitione per suam propriam substantialiam, sed solum Deum, quem non cognoscit naturaliter propria cognitione, seu prout in se est, sed perfectus. Ratio prioris partis est, quia essentia cuiusvis intelligentiae est finis, & non est causa aliarum, neque eas eminenter continet: & ideo non habet alias cognoscendas propria cognitione. Posterior autem pars constat ex superiori dictis: ostendimus enim, Deum à nulla creatura posse naturaliter videri prout in se est, neque per suam essentiam, neque per propriam speciem: neutro ergo modo potest cognoscere naturaliter ab intelligentia creatu: multo autem minus potest sic cognosci per propriam intelligentiam essentiam, quia valde imperfecte & analogice diuinam naturam representat. Quia vero est effectus eius ab ea essentia alterius pendens, ideo intelligentia se cognoscens, per suam substantialiam & potentiam tantum per medium cognitum & nobilissimum effectum ad imaginem Dei factum, in Dei cognitionem naturaliter ascendet. Non quod per hunc solum effectum, Deum cognoscat, sed quod hoc sit primum medium & maxime accommodatum ad eam cognitionem, & quod per suam substantialiam sine via specie superaddita illam cognitionem assequatur.

Tertium est ad cognoscendas res alias indigere intelligentias speciebus intelligibiliibus, eas tamen habere cum natura congenitis, saltem respectu naturalium rerum. Ratio prioris partis est sumenda ex illo principio generali, quod intellectio creata non fit sine concurso obiecti, per se, vel per suam speciem eo quod habet per representationem intentionalem; extrinseca autem obiecta non possunt eocurrere per se ipsa viva cum qualibet intelligentia ad intellectu suam: ergo indigent intelligentia speciebus intelligibiliibus. Minor quoad res inferiores & materiales notissima est, quoad ipsas vero intelligentias inter se potest aliquis de illa dubitare, eo quod sunt res actu intelligibles. Sed nihilominus etiam de illis est magis consentanea rationi, uti propter vitandum imperfectionem, qua maxima est, si unaquaque intelligentia penderet ab aliis, vt possit eas cognoscere, tumeriam ob naturalem impossibilitatem: non enim potest substantia creata & finita illabi aliena mente & cum illa intime coniungi, ut fiat veluti forma intelligentibilis illius: sed hoc proprium est diuina & simplicissimae naturae. Ratio vero posterioris partis est, quia ad maiorem perfectionem intelligentiarum pertinet, ut sint semper in actu primo respectu earum rerum, quas naturaliter cognoscere possunt. Qae perfectio non excedit gradum & ordinem eorum, sed potius est ipsis maxime consentanea. Vnde Aristoteles à toto illo ordine intelligentiarum videatur maxime excludere illam potentiā remotam ad actum primum, & puerilem (vt ita dicam) ad discendum statum.

Accedit quod nulla est intelligentia naturalis via ad sumendas species ab obiectis, prorsus materialibus, quia non habent sensus, quibus mediatis ab eis immutentur, immediate autem immutari non possunt, cum intelligentia sint omnino immaterialis: haec vero obiecta materialia sint. Quare nec intellectum agentem habere possunt, quo ab his obiectis species abstrahant, quia intellectus agens, nisi contingaturphantasmatis, non potest ad efficiendas & abstrahendas has species deseruire. Et ideo necessitate est ut intelligentia alio superiori modo habeant harum rerum species sibi connaturales. De immaterialibus autem obiectis non potest tam firma ratione probari, ex natura sua non sufficiere ad communicandas vel efficiendas speciem sui in aliis: verum tamen, quidquid de hoc sit, si aliarum rerum habent intelligentia innatas species, multo magis naturale i-

psis erit non carere speciebus rerum sui ordinis, quae cum cognitio & societas magis eis consentanea est, & suo modo magis debita. Dixi autem habere species naturalium rerum, tum quia de supernaturalibus speciebus ac illuminationibus hic nulla fit mentio, tum etiam, quia de astibus liberis, & cordium cognitionibus probable etiam est non habere congenitas species, de quo alias.

Quartum corollarium est, has species perfectiores & eminentiores esse in intelligentiis, quam in hominibus, tum quia habent nobiliores causas, tum etiam, quia sunt proportionata nobiliori lumini intellectuali, & perfectioribus actibus. Quae ratio etiam probat, inter ipsas intelligentias esse varietatem & inaequalitatem in his speciebus intelligibiliibus, pro varietate & inaequalitate naturalium, & specierum substantialium earundem intelligentiarum, quia nobilio natura, nobiliora principia operandi debentur. In quo autem consistat haec maior nobilitas specierum intelligibilius, an scilicet tantum in modo, & (ut ita dicam) subtilitate, vel simplicitate, aut immaterialitate entitatis: an vero etiam in maiori universalitate in representatione seu efficacitate ad simul representandas plures res seu naturas rerum, disputatur à Theologis late cum multis aliis questionibus, quae ex illo principio pendunt, & non possunt hoc loco pro dignitate tractari. Videatur Diversus Thomas. parte, quest. 55, per totam, & quest. 58 articul. 1. 2. 3. 4. & Commentatores ibi, & alii Theologi in secundum dist. 3.

Vtimum principum intellectualis cognitionis esse solet, habitus, qui prater species adiungitur posse in intelligentiis, ut ei virtutem addat, vel inclinationem ad angelum. De quo principio respectu intelligentiarum non solum Philosophi, verum etiam Theologi per pauca dicunt: illudque solum comprehendunt est apud Theologos, quod sunt angeli capaces infusorum habituum, quibus ad supernaturales intellections eleuentur: quod licet sit certum, ad presentem disputationem non spectat. De habitibus autem naturalibus seu acquisitis multi absolute sentiunt, eos non esse in intelligentiis: quod ex Philosophis etiam, & Patribus refert D. Tho. 1. 2. q. 10. a. 6. vbi ipse non videtur ab eadem sententia alienus, nam licet dicas, dari habitus in angelis, non tamen alios præter species intelligibilius: nos autem loquimur de habitibus distinctis ab species, de quibus latius dicti sumus infra dist. 46. Quod ergo tales habitus in angelis non sunt, etiam videntur supponere antiqui Theologi, cum de his habitu intelligentiarum nihil fere dicant. Alij putat eosdem intellectuales habitus generari in intelligentiis, qui in hominibus.

Ego vero distinctione vtendum enseco. Nam intellectuales virtutes, quæ versantur circa veritatem evidenter cognitam, non poterunt acquiri per actum ab intelligentiis, nec distinguuntur in eis à naturali lumine & facultate intelligendi. Nam hi habitus solum sunt necessarii, quia potentia vel propter aliquam inclinationem in opposita non est satis propensa in actu, vel propter aliquam imperfectionem non est sufficiens, vt facile & prompte exercat actum, vt in nobis constat: nā si neutrum horum intercedat, nulla est ratio adiungendi habitum: alia ponēdi essent habitus etiam in potentia naturaliter operantibus. Nulla autem ex dictis causis reperitur in intelligentiis quod predictos actus virtutum in intellectualium, quia earum intellectuale lumen omnino est propensum, in eo ex necessitate (quoad specificationem) fertur in huiusmodi actu, & alioqui est omnino expeditum ad operandum: adeo vt in his rebus non indigeat discursus aut compositione ad cognoscendam conclusionem in principiis, effectum in causa, proprietatem in essentia, & ideo neque indiget his habitibus, neque illorum est causa. At vero in his quæ angelus conjectura tantum cognoscit, probabile est, acquiri

rere habitum per talen cognitionem, qui nō est virtus intellectualis, sed simil s nostre opinioni, aut fidei humanae. Hoc autem maxime accidere potest quando angelus suæ naturæ relietus coniectat aliquid de internis cogitationibus, aut de futuris contingentibus. Eademque ratione probabile est acqui rere aliquid per modum habitus, quo recordatur præteritum rerum, quas antea cognoverat: sed de his plura in Theologia.

## SECTIO V.

*Quid posuit de voluntate intelligentiarum ratione naturali cognoscit.*

I.  
Quæst. onis  
resolutio.



Vm appetitus proprius & vitalis (vt demonstratur in scientia de Anima) non constitutus peculiarem vitæ gradū, sed ad principium cognoscendi cum proportione semper consequatur, eadem ratione, qua ostendimus substantias separatas esse naturæ intellectuales, constat in eis esse appetitum vitalis intellectuum cognitionem consequentem, quem voluntatem appellamus. De qua in primis possunt tria illa considerari qua in intellectu distinctus, scilicet motu ipsum seu actu appetendi, obiectum eius, & principium, quibus possumus quartum addere, quod huius facultatis proprium est, scilicet modum appetendi.

II.  
Quod si eis  
sedum vo  
luntas  
angelica.

De illis ergo tribus pauca dicere oportet, sed eadē proportione declaranda sunt, qua in intellectu processimus. Itaque obiectum voluntatis angelica tam late patet, quam obiectum sui intellectus, quatenus sub ratione boni vel appetibilis ab ipso etiā angelo naturaliter cognosci potest. Quia appetitus sequens potentiam cognoscet, et illi proportionatus, & ideo, si potentia cognoscens, est vniuersalis in suo genere, etiam appetitus est vniuersalis in suo: atque ita fit ut angelus possit & seipsum amare, & Deum, & alias intelligentias & reliquias creaturas. Vnquamquidque secundum propriam rationem appetibilis, & secundum debitam proportionem. Qualis autem sit haec proportio, quantaue appetibilitas in unaquaque re, ad presentem disp. non spectat, sed longiorem speculationem requirit, in qua eadem fere ratio est de omni voluntate creatuæ secundum se sumpta, sive sit angelica, sive humana, & ideo à Theologis in materia de gratia potissimum disputatur.

III.  
Quis adius  
angelica  
voluntas.

De actu huius appetitus in angelico ratione naturali probabilius est. Iuxta superiori tacta esse motu accidentalem, re ipsa distinctum à substantia intelligentiæ, & à potentia amandi. Quod eisdem argumentis probari potest, quibus de inrelectione id probauimus, quia appetitus sequitur cognitionem, & est proportionatus illi. Si ergo cognitione seu intellectu angelici est accidentalis, etiam erit appetitus. Quod etiam Philosophi cognoscentes videtur, ut notat Socratis. 12. Metap. q. 9. §. *Quoniam ad secundum.* Idque colligit ex eo, quod Philosophus & Commentator aiunt, primum motorem effectivæ causare voluntatem mouendi in intelligentiæ momentibus orbis. Idem tamen Socratis. q. 35. ait, secundum Commentatorem voluntatem intelligentiæ non esse aliud à substantia eius, neque alter esse effectivæ à primo principio, nisi quantum etiam substantia eius ab illo est effectivæ. Et hoc est magis consequens, si verum est eum existimasse intelligentias creatas per suam substantiam intelligentiam sicut principium illud falsum est, ita & consequens. Est ergo appetitus intelligentiæ accidens eius. Unde fit multiplicari & variari posse secundum specificam distinctionem actuum, amoris, desiderii, gaudi, odii, fugæ, seu timoris, & tristitiae, de quibus non possumus in intelligentiis philosophari, nisi ex nobis. An vero tanta sit distinctio inter hos actus in-

intelligentiis, sicut in nobis, non potest certa ratione demonstrari.

De principio huius actus constat, principale esse ipsam substantiam: de proximo vero probabilius edimus esse specialem potentiam re distinctam à substantia, & ab intellectu intelligentiæ. Et primum quidem, id est distinctio huius potentie à substantia eadem ratione, qua de intellectu, probandum est: secundum autem, id est, distinctionem voluntatis ab intellectu, ex magna actu dieritatem, & ex diuerso modo operandi colligimus, quantum rei materia patitur. In hoc enim nihil certa ratione demonstrare possumus, sed per quandam analogiam ad res nostras de intelligentiis philosopham in his rebus, in quibus cum eis conuenimus, & nulla sufficiens ratio dieritatis apparuit. Aliam rationem adduct D. Thomas prima parte quæstionis 59. articulo 22. qua potest ad precedentem reuocari, nam sumitum ex diuerso modo operandi intellectus & voluntatis, quia voluntas operatur per modum inclinationis, & tendentie in aliquid intellectus vero per modum assimilationis, & quasi trahendo res ad se. Eodem fere discursumcluditur huiusmodi potentiam vniuersam tantum esse in unaquaque intelligentia, quod D. Thomas ibidem docet articulo 4. quia si in nobis hac potentia est una, multo magis in angelis. Item, quia si intellectua potencia vniuersa est, etiam appetitiva, quia illi responderet: nam est vniuersalis potentia sicut intellectus. Quocirca quanvis in intelligentiis posset esse conceptientia & ira: prout haec significare possunt spirituales motus abstractentes à passionibus corporalibus, ut sumitur ex doctrina Dionysii, cap. 4. de diuin. nomin. nihilo minus ab eadem potentia emanant, quia potentia est principium vniuersale comprehendens sub suo obiecto formaliter illorum actuum obiecta.

Hæc vero potentia non indiget speciebus ad operandum, quia non operatur per assimilationem, sed per inclinationem: at vero supponit obiectum cognitionis in quod tendat, de quo quomodo occurrat, vel ipsum, vel cognitione eius ad operationes voluntatis, idem iudicium est in intelligentiis, quod in anima nostra. De aliis vero habitibus, qui in voluntate esse possunt, tâq[ue] principia eam coadiuvantia, ut facilius & promptius operetur, incertum existimat[ur] an in intelligentiis locum habeant, sistendo in sola ratione naturali, nam supernaturaliter loquendo de infusis habitibus, presertim charitatis & spei, non est dubium, quin angelii sint capaces eorum. De acquisitis vero res videretur dubia propter perfectam virtutem & naturalem inclinationem, quam intelligentias habent in sua voluntate ad actus eius, & quia non habent appetitus repugnantes sicut homines. Nihilominus mihi probabilius est esse angelios capaces horum habituum: nam de demonibus non videntur dubium, quin habeant plures habitus vitorum suis actibus acquisitos, & in puris naturalibus videntur capaces earum virtutum, que ad alterum aliquo modo ordinantur, quia haec virtutes per se spectant ad voluntatem & capacitas, seu necessitas eorum non oritur præcipue ex repugnancia appetitus sensitiuum, sed ex eo quod res non ita inclinatur ad alterum, à quo non essentialiter penderet, sicut ad se, & ex repugnancia, qua esse potest inter bonum proprium & alterius, sed de hoc latius alibi.

*De libertate intelligentiarum.*

Quarto loco dicendum occurrebat de modo quo voluntas angelica operatur. Circa quod breuiter dicendum est, ratione naturali esse evidens intelligentias esse liberas in operando. Hoc patet primo à posteriori, nam voluntas hominis est libera: multo ergo magis voluntas angelica, quæ per se factor est, licet a priori, quia radix libertatis voluntatis est iudicium intel-

Intellectus eo modo quem supra declarauimus; ergo cū in intelligentiis sit radix libertatis, erit etiam voluntas libera formaliter. Neque in hoc villa est diffūctas præter eas, qua communes sunt libertati humanae: maxime quatenus pendet ex gratia, vel auxilio Dei: qua à Theologis tractantur, & quatenus concernit aliquo modo necessaria: em diuini concursum naturalis in superioribus ratiæ sunt.

Hic vero attingi poterant speciales quæstiones, pertinentes ad libertatem angelorum, quatenus ratione naturali cognosci potest. Prima an hæc libertas se extendat ad omnes actus voluntatis angelicæ, an vero habeat aliquos actus necessarios, & quinam illi sint, & an sint necessarii, quoad exercitum, vel quoad specificationem tantum. Secunda & præcipua an hæc libertas naturalis sit tantum inter actus honestos, an vero se extendat etiam ad actus prauos quod alias Theologi querunt, an intelligentia in naturalibus possint peccare. Et quidam negant, vt Durand. in 2. distinç. 23. quæst. 1. Capreol. distinç. 22. art. 3. ad Caietan. 1. part. quæst. 59. art. 3. & quæst. 93. art. 1. quibus saepe Diuus Thomas quæst. 16. de malo, art. 3. Oppositum autem tenet Scotus in 2. d. 23. q. vnica, & magis in eam partem inclinat D. Thom. q. 63. art. 1. p[ro]ime pars s. Et quidem licet neutra pars possit ratione sola naturali satis conuinci, tamen Philosophi qui nihil de supernaturalibus intellexerunt, non omnino ignorarunt posse malitiam moralē habere locum in intelligentiis: distinctionem enim bonorum & malorum angelorum cognoverunt, vt ex Platone 10. de legibus refert Eusebius libro 11. de preparatione. Euangel. capite 13. & libro 13. capite 7. & 9. & Cyprianus libro de idol. vanitat. poetas gentium aut malos angelos cognouisse, & dæmones appellasse: quod idem de Socrate refert, atque Platone, Docti autem videntur ex affectibus ac deceptionibus prauorum angelorum ad existimandum esse aliquas substantias separatas prauas in moralibus. Supponerent ergo hoc non esse repugnans etiam in naturalibus. Nec fortasse immerito, nam cum intelligentia habeant liberum arbitrium creatum nihil est cur etiam intra obiecta naturalia quæ non possint tendere in aliquid obiectum sub una ratione bonum, quantumlibet malum habeat adiunctam. Neque ab hac sententia disident S. Patres, qui vbiique consentanea esse sufficientem rationem, vt angeli peccare posint. Quod absolute & sine villa restrictione affirman, præsertim Damascenus libro secundo de fide, cap. 1. & 27. Gregor. 5. Moral. cap. 27. & August. lib. 3. contra Maximin. cap. 12. Anselm. de casu diab. cap. 4. &c.

Ex quo fit, angelum non diligere Deum necessario super omnia dilectione naturali perfecta, & obedientia, quidquid sit de dilectione imperfecta, & concupiscentia. Quamvis enim illa dilectio sit valde consentanea inclinationi naturali, tamen cum nō supponat visionem claram summi boni, non est cur sit necessaria quoad exercitum, imo nec erit necessaria quoad specificationem, si supponat prauum affectum liberum sibi repugnantem. Sed hæc latius in Theologia tractanda & explicanda sunt.

## SECTIO VI.

*Quid possit ratione naturali cognosci de vi agendi, & efficacitate intelligentiarum.*

**O**nstat ex duabus sectionibus proxime precedentibus in hac sermonem esse de actione transeunte, nam de immaterialibus satis dictum est in præcedentibus. Hæc autem actio esse potest vel substantia, id est, ad substantiam terminata, vel ac-

cidentalis, quæ multiplex esse potest, tamen ad duo capita reuocantur omnes, scilicet ad alterationem, seu productionem qualitatis, vel motum localem. Potest enim hæc actio verari aut circa corpora, aut circa spiritus, nimirum animas vel intelligentias ipsas circa corpora verantur proprii motus physici localis, & alterationis. Omitto autem augmentationem, quia semper fit media alteratione, & ideo eadem est ratio de illa, quæ de alteratione: in spiritibus vero esse potest vel modus localis illis proportionatus, vel qualitas aliqua, quæ sit principium cognoscendi, & generali nomine, intentionis appellari potest.

*Intelligentias non posse aut substantiam, aut qualitatem efficere.*

**D**ico primo: Intelligentia creatæ nullam substantialiam efficere possunt, nec materialem corporum alterationem: Hæc assertio est contra Platonem qui posuit substantias has inferiores fieri ab ideis, si tam id asservit in eo sensu, quem Aristoteles illi imponit, nimirum ideas esse quadrata substantias distinctas à Deo, & in re ipsa separatas à materia, & inducentes in materiam formas, & ita perficientes generationem substantialiem. Est etiam contra Averrem, qui secundum intelligentiam creatam à prima dixit creare tertiam & hanc quartam, & sic usque ad ultimam, quæ omnes generationes substantialies perficit inducendo formam. Qui errores iam in superioribus tantum sunt, & reprobati. Vnde facile probatur conclusio, quia omnis substantia fit aut per creationem, aut per educationem formæ substantialis de potentia materia, aut in homine per solam substantialiem uniuersam formam cum materia, sed intelligentia creatæ, nullo ex his modis possunt substantiam producere: ergo simpliciter non possunt. Minor quoad priorem partem de creatione secundum fidem est certa. Vnde Damascenus 2. de fide capite tertio, in fine sic ait, *Quotquot autem sunt, qui efficiant villam quacunque tandem illasit, ab angelis procreatam esse contendunt, horum ore patet iporum diabolus loquitur.* Idem loquitur Augustinus. lib. 12. de Ciuit. cap. 24. & lib. 18. cap. 18 & lib. 9. Genes. ad lit. cap. 18. & lib. 3. de Trinit. cap. 8. & Theologi omnes pro comperto id habent, vt constat ex 1. parte qu. 45. & quæst. 61. & 2. contra Gentes cap. 21. & in 2. dist. 1. vbi late Capreolus, Albert. Richard. Gabriel, & alii, quos supra citauimus tractando de creatione.

Ex quo loco petenda est ratio naturalis huius veritatis, scilicet, quid ad circundum requiritur infinita virtus, de quo ibi late dictum est. Et ex eodem principio soluenda est obiectio, scilicet cur una intelligentia non possit aliam sibi similem & æqualem producere, quia cum ille effectus non excedat perfectionem talis cause, non est cur excedat virtutem eius. Et aliqui videtur valde consentaneum rationi, cum inferiores creature possint producere sibi similes in specie, intelligentias, quæ perfectiores sunt, posse etiam sibi similes producere. Respondeatur enim, ideo non posse, quia virtus creandi non est communicabilis creature, ob infinitam vim requisitam ad crudum, quæ licet non requiratur ob perfectionem termini producti, necessaria tamen est proper modum productionis ex nihilo, vt ibidem dictum est. Et hinc prouenit, vt non possit angelus sibi similem creare, quod non enascerit ex imperfectione, sed potius, quia est tanta perfectionis, vt non possit nisi per creationem fieri: sic enim celum, quamvis sit perfectius quam elementum, non potest producere aliud celum sibi simile, cum tamen elementum possit, & similiter una anima rationalis non potest efficere aliam.

Secunda pars minoris, quæ est de productione substantiali per educationem formæ de potentia materia,

## II.

## III.

## IV.

teriae simul probanda est cum altera parte de alteratione materiali corporum, nam haec duas actiones ita sunt connexae naturaliter, ut forma substantialis educi non possit de materia, nisi prævia alteratione: qui ergo non poterit materia alterare, & ad formam disponere, multo minus poterit formam substantialiem educere aut virire. Quod ergo intelligentia creatæ neutrorum horum possint, docet D. Thom. prima parte quæst. 110. articu. 2. Sicque interpretatur Augustinum 3. de Trinitate capite 8. dicentem, materiam corporalem non obediens angelis ad nutum. Et eā sententiam communiter amplectuntur Theologi, cui valde suauit Concilium Braccar. I. capite 8. & definitio, quam ex Concil. Aneyrano refert Gratian. in cap. Episcopi 26. quæst. 5. & Leo Pap. epist. 91. Ratio vero eius non est facilis, neque ut existimatio potest à nobis reddi demonstrativa. D. Thom. ergo solum hanc reddit rationem: Angelus non est compositum ex materia & forma: ergo nec potest producere compositum ex materia & forma: ergo nec potest educere formam de potentia materiæ. Hęc secunda consequētia probatur, quia cum forma educitur non fit per se primo forma, sed compositum. Prima vero probatur, quia agens debet esse simile suo effectui, vel formaliter, vel eminenter: si ergo effectus est ex materia & forma compositus, causa debere est, vel formaliter composita, vel eminenter continens totum compositum: angelus autem non est formaliter compositus ex materia & forma, neque eminenter continet totum compositum, cum certum sit, non posse creare materiam: ergo nullo modo potest tale compositum generare.

V. Hanc rationem impugnat Durand. in 2. dist. 7. qu. 4. ex eo quod, licet forma non producatur ut quod, tamen illa sola est terminus formalis generationis: ergo ut intelligentia possit efficere compositum ex materia & forma, non oportet ut virtute contineat materiam, sed satis est quod contineat formam. Et confirmatur, nam alia nec cœlum posset generare compositum ex hac materia rerum generabilium & forma. Paret sequela, quia cœlum nec formaliter est compositum ex tali materia, neque eminenter illam continet. Addo deinde, saltem illa ratione non probari intelligentias non posse immutare corpora ad qualitatem, nam in ipsis intelligentiis datur complicitio ex substantia & qualitate. Neque obstat potest quod substantia illa sit alterius rationis, sicut non obstat quod substantia vel materia cœli sit alterius rationis. Affert ergo Durandus rationem aliam, quia in materialibus causis est sufficiens virtus ad educandas formas de potentia materiæ: ergo supervacaneum fuisse communicare illam virtutem intelligentiis: Deus autem nihil frustra facit: & ideo talem virtutem intelligentiis non inuidit. Simili ratione vñus est Cöment. 7. Metaph. comm. 21. ad probandum contra Platonem, formas substantiales non infundi ab idea separata.

VI. Quæ quidem ratio, supposito antecedente est efficax ad probandum idem non esse causam necessaria requisitam ad talem effectum: quod Plato assertebat: absolute tamen non est efficax ad probandum in intelligentiis non esse hanc potentiam. Primo quidem, quia non constat esse in his causis inferioribus sufficiencia principia principalia ad educandas omnes formas substanciales de potentia materiæ: ut ex multis difficultatibus superius proprio loco positum constare potest. Secundo, quia non est superfluum, sed valde frequens in natura, & ad eius diuinias (vt ita dicam) & fecunditatem pertinet, quod ad eundem effectum plures cause habeant sufficiemtiam virtutem: aliqui cur Sol calefacret, cum ignis sufficienter id agere possit? Quod si dicas, ideo hoc prouidisse auctorem naturæ, quia non semper adest ignis, vel non semper potest accommodate calefactre iuxta exigentiam rerum, vel effectuum natu-

talium, restat quidem id dicetur, nam in vniuersum, si diuinam prouidentiam & intentionem spectemus, ideo res variaz condita sunt cum sufficiente virtute ad eosdem effectus ut si una deit, altera applicari possit: hoc autem modo etiam intelligentiis communicare potuit virtutem transmutandi corpora ad formas seu qualitates, etiam in aliis causis naturalibus similis virtus reperiatur, non enim semper inferiores causa adfuit, & ideo necesse est ut per superiora earum absentia suppleatur. Accedit, quod Deus ut auctor naturæ non concedit rebus virtutes a genere, ut alienas à propriis naturis, & quasi extrinsecus interadditas, sed ut intrinsecus comitantes naturas rerum. Vnde fit, ut sèpe creari possint plures res habentes virtutem ad eundem effectum non exirentia vel primaria intentione creandi plures causas, quarum singulæ per se sufficiant ad ealem effectum, sed quia creandores illas propter proprium finem, consequenter fit ut habeant illam virtutem, ut verbi gratia, præter intelligentias mouentes orbes celestes, sunt innumeræ aliae, que virtutem habent sufficiemtiam ad eundem effectum, que non sunt superflue, quia non sunt creatæ propter illum finem, sed propter suam perfectionem, & ut Deo fruuntur, inde tamen naturali necessitate consecutum est, ut omnes illa virtute polleant. Sic igitur in praefatis, non erit superfluum, quod Deus debeat intelligentiis virtutem ad transmutanda corpora ad formas, vel qualitates, si talis virtus possit esse conaturalis intelligentiis: quia non propter illam actionem præcipue creatæ sunt, sed naturali quadam consecutione haberent virtutem ad illam. Quod si Durandus supponat talem virtutem non posse esse conaturalem angelis, bene quidem infert supervacaneum esse dicere Deum virtutem illam præter naturæ debitum illis contulisse. Assumit vero quod probandum erat, cuiusque rationem inquirimus, scilicet, cur hæc virtus non possit esse connaturalis intelligentiis.

Diuinus Thomas ergo sua ratione conatus est aliquid huius rei causam & radicem afftere: & sane cum nobis sit ignota natura intelligentiarum, vix potest alia ratio probabilior aut coaguentiore exigitari. Quia intelligentias neque ob infinitatem virtutis, nec propter modum essendi habent proportionem ad transmutandam materiam ad formam, quia neque infinitam virtutem habent, neque sunt formæ corporum, sed omnino abstractæ, & habentes modum essendi longe diuersum ad corporibus rebus. Et confirmatur hoc ac declaratur, quia non est cur intelligentiis contineant eminenter formas corporalium rerum, quia solum sunt species quædam: perfectiores quidem in essentiâ, tamen limitatae & finitæ: ut autem una species contineat eminenter aliam, non est satis quod sit perfectior illa ut manifeste constat in speciebus rerum corporalium inter se comparatis, neque est illa peculiaris ratio ob quam hæc eminentia intelligentiis tributatur. Non est autem simile quod de corporibus celestibus afferebatur, nam etiam cœli diversa materia constat, tamen quatenus corporei sunt, & compositi ex partibus essentialibus, sunt aliquo modo eiusdem ordinis cum ceteris corporibus, vnde in aliquibus accidentibus specificam conuenientiam habent, ut in quantitate, situ, motu, & fortasse etiam in luce, id est quædam proportionem habent cœli, ut per suas formas eminenter continere possint alias formas inferiorum corporum.

VII. Aliis rationibus vñitur Aristoteles contra Platonem in septimo Metaphysic. à texu 22. vñque ad 24. quæ si efficaces sunt tandem vim habent contra auctoritatem, & ad confirmandam conclusionem possunt. Summa rationum est, quia idea separata non potest immediate transmutare materiam, nec aliqua intelligens, sed solum mediante corpore co-

lesti. Assumptum probat, quia idea separata est prorsus immobilia, quia est immaterialis & indivisiibilis: quod autem indivisiibile est, est per se immutabile ex sexto Phylie. ergo si idea separata immediate per se aliquid ageret semper ageret idem, quia eodem modo manens, semper agit idem. Quod autem est principium generationis, & corruptionis rerum, oportet ut variis modis materiam mutetur, & consequenter ut in alio modo mutari, atque alter & alter se habere possit. Vnde concludit intelligentias separatas nihil posse agere in hac inferiora, nisi mediante motu celi. Atque ita exponit eam rationem Soncini. septimo Metaphysicorum, questione 25. ex Comment. septimo Metaphysicorum, & Diuus Thomas questione sexta de potentia, articulo tertio. Mihi tamen non videtur efficax, primo quidem, quia licet ad hominem procedat ex concessis a Platone, qui ponebat ideas immobiles, ut refert Aristoteles libro primo, capite sexto, textu decimo: tamen absolute supponit falsum, nimisrum, intelligentias esse omnino immobiles; & quamvis enim physico motu non mouentur, tamen motu sibi proportionato, & hoc potest est, ut nunc agant in uno loco, & postea in alio. Secundo, quia illud principium, idem eodem modo se habens semper facit idem, est verum de agere naturali quantum est ex parte eius, non vero de a- gente voluntario, quod per solam voluntatem suam possit agere, vel non agere: ad quod ad summum necessarium est in agente creato, ut mutet voluntatem: sic autem evidentius est intelligentias non esse immutabiles quoad voluntarem. Tertio etiam dare musse immutabiles, & naturaliter agere, non concludit ratio contra ideas Platonis, quia ex parte passi possit oriiri varietas actionis, nam idem agens naturale potest diuersimode immutare passum, si variomodo dispositio ei applicetur. Sic ergo docent Plato, & Averroë motum celi & inferiora agentia deserire, ut ab eis proueniant variae dispositiones materiæ, quibus positis vnaquaque idea, vel intelligentia influit formam iuxta exigentiam dispositio- nis, vel sua voluntate, vel naturali necessitate absq; suam mutationem.

Vnde non video qua consecutione inferat Aristoteles contra Platonem, quod ponens ideas immutabiles, abstulit illis efficientiam: ita enim argumentatur dictum capite sexto, libro primo textu decimo. Illustratio autem nulla est, ut ex dictis patet. Nec maiorem vim habet contra ideas separatas, quam habere contrarias prout sunt in mente diuina, sic enim etiam sunt immutabiles. Igitur contra ideas separatas effectus illa ratio, quod non possunt esse eiusdem speciei cum formis individuorum materialium, & esse natura sua separata a materia: nam forma que natura sua effectus forma materie, & que natura sua est separata a materia, ita ut per se materiam informare non posse, sunt essentialiter diuersae. Si autem non sunt eiusdem speciei: ergo idea non est ipsa natura specifica individuorum, nec potest influere in materia formant tali speciei, generatione vniuersa, ut Plato aiebat. Omitto rationes alias, quibus probatur vniuersalia non posse esse in re separata a singularibus. Ex quo etiam evidenter fit, non posse esse causas efficientes illorum.

De intelligentiis autem ratio Diui Thomæ, prout explicata est & confirmata, videtur sufficiens. Item quia alia dicī posset, quamcūque intelligentiam ad nutum suæ voluntatis posse producere ex materia, quamcūque rem & formam etiam possibilem, saltem extra speciem humanam, propter necessariam creationem animæ rationalis. Consequens autem est absurdum: ergo. Sequela patet, qui non est maior ratio de vna forma, quam de alia, cum qua liber intelligentia sit superioris ordinis respectu cuiuscunqueri generabilis, & respectu omnium graduum, quia ab illa participi pari possunt: si ergo hoc satis est, vt

Tom. II. Metaphys.

possit sua virtute educere formas ex materia , sat & etiam erit ad quamcumque formam educibilem de potentia materiae : Falsitas autem consequens constat, quia tum in naturali ratione , tum in fide nostra esset absurdissimum concedere, posse angelos quacumque res producere , & immutare ad nutum sua voluntatis . Quomodo multi intelligentia id Hebrei secundo : Non enim angelis subiectis Deus orbem terra . Satis enim esset illis subiectus, si possent in hoc inferiori orbe quasunque sua voluntate generare, aut corrumperre, ut recte argumentatur Victoria, relection. de arte magica numero 35. Vnde Diuus Thomas questione 17.de malo, articulo nono, ad convenientem ordinem vniuersi pertinere dicit, ut infima a supremis non transmutentur nisi per media, quod fit ab angelis, ut latim dicemus, applicando actua passius , quem ordinem ipsi immutare non possunt.

Ex his ergo satis probata est assertio quoad omnē educationem formae de potentia materiæ, & consequenter etiam est probata quoad substantiam generationem, qua sit per solam vniōnem substantiam formę cum materia, qualis est sola humana: quia illa vno solum fieri potest aut ab agente disponente materiam, aut à creante animam, si vno illa natura-liter resultat ex anima in tali corpore creato: intelligentię vero neutrum horum possunt in corpore naturaliter efficere: ergo nec possunt rationalem animam corpori suo vnire. Item quia alia possent etiam hominem suscitare, separatam animam vniendo corpori. Deniq; quia eadem est ratio huius vniōnis, quia productionis aliarum formarum, quia nullo modo continetur in virtute intelligentiæ, nec formaliter, neque eminenter.

Sed obiiciet aliquis, nam intelligentia creatrix non  
repugnat producere formas in materia, eo quod spiri-  
tus isti sit: nam Deus est immaterialior, & tamen id  
potest: neque etiam repugnat, quia finita sit, nam et  
iam forma caeli est finita, & multo minus perfecta, &  
tamen id potest: ex nullo ergo capite repugnat. Et  
conferatur, nam intelligentia mediante caelo, vt in  
instrumento, producit alias formas viuentium: er-  
go etiam per se immediate potest.

XIII.  
Solum.

Ad argumentum responderetur, ex neutro illorum capitum signatim sumpto id prouenire, sed ex virtuote simul sumpto. Deus enim licet sit summe immaterialis propter summam eminentiam suam, sicut potest sua virtute materiam condere, ita potest illam formis actuare: intelligentia vero finita non habet illam eminentiam, & illa ablata non habet proportionem ad efficiendam formam in materia. Et ideo non satis est quod sit forma perfectior quam forma coeli: quia non est ita proportionata. Vnde ex eo quod sit forma perfectior, solum inferri potest habere modum operandi nobiliorum, intelligendo videlicet & amando, non vero quod per se possit efficere omnem operationem quam potest inferior forma.

Ad confirmationem respondet Soncin. 7. Metap. q.25.negando consequentiam. Quia licet intelligentia, inquit, non possit efficiere in materia formam in esse quinto & perfecto, potest tamē influere formam habentē per modum passionis intentionalis, sicut principale egēs in instrumentum, & huiusmodi formam, quæ potius est in fieri quam in facto esse, ait, fieri in celo ab intelligentia, & ideo mediante illo ut instrumento posse efficiere formas in materia, non autem immediate. Quæ doctrina fundamentum habet in D.Th. variis in locis, præsertim in 2.d. 15.q.1.art. 2.vbi citat etiam Cōmentatorem 11. Metaph. & Boetium 1. de Trin. c.3. in fin. Mihi tamen difficilis creditu est multis de causis. Primo, quia nō loquitur cōsequēter, nam si femele admittit intelligentiā introducere formas in materiā mediante celo ut instrumento, necessitatem principale causam illius effe-

ctus esse intelligentiam: ex quo si consequens vt intelligentia eminenter contineat talis effectum seu formam eius. Hoc autem semel posito nulla superest probabilis ratio, cur intelligentia non possit per se ipsam immediate talis formam efficiere. Cur enim indigebit illo circuitu, seu illa virtute indita celo, si ipsa in se habet sufficientem virtutem? nam qua virtute sibi coniuncta efficit illam virtutem separatam in celo, & per illam agit formam, poterit ipsa immediate agere formam. Quia enim repugnativa affirri poterit, ob quam non possit agere formam in esse quieto (vt ait) possit autem efficiere formam in illo esse fluente, cum tamen haec sit actua permanentis seu quiete forma? accedit, quod illa qualitas fluens impressa celo ab intelligentia, gratis est confusa, nec satius explicari potest, cur vocetur intentionalis & fluens, nisi quia fortasse ponitur pendens in fieri & conservari ab intelligentia: sed hoc non tollit veram rationem qualitatis realis, & permanentis. Quare si potest in intelligentia hanc qualitatem in celo producere, poterit etiam quamcumque aliam. Nam curnon? Et maxime poterit per se immediate efficeretur lumen in acre, vel influentias celestes in terra: nam hec qualitates etiam sunt quasi instrumentaria & fluentes in illo sensu. Denique iuxta doctrinam in superioribus datam, illa instrumentaria virtus accidentalis non sufficit, vt per se sola sine actuali influxu agentis principalis, vel aliqui qui supplet vicem eius inducat in materiam substantiali formam; ergo si intelligentia per se ipsam non potest influere, sine causa finitur illa instrumentaria qualitas superaddita celo omnino ab extrinseco. Respondeo igitur, negando antecedens: intelligentia enim nihil agit in celo nisi motum, neque aliter illo vicitur ad agendum quam applicando illud, vt suis naturalibus virtutibus operatur. Quid supra etiam tactum est disput. 18. sectio. 3.

*De virtute intelligentiarum ad mouenda corpora.*

XV.

Dico secundo: Intelligentiae creatae vim habent & efficiemant corpora locali motu, & non alio motionis genere. Haec posterior pars sequitur ex priori assertione à sufficienti partium enumeratione, quia præter motum localem, generationem & alterationem, nulla est actio, aut mutatio propria præter augmentationem, de qua eadem est ratio que de alteracione, & generatione, tū quia etiam terminatur ad quandam formam: tum etiam quia augmentatione media alteratione & aggeneratione perficitur. Vnde mirum est, cum prior conclusio in doctrina Diui Thomæ tam certa sit, cur de hac exclusiva parte dubitent aliqui eius discipuli, dum agunt de modo, quo angeli sunt in loco. Præsertim Ferrar. 3. contra Gen. cap. 68. vbi assertum est. D. Thom. in primo distinctione tricesima septima, quæstione tertia, articulo primo, dicentes, angelum efficiere in corporibus vel lumen, vel motum, vel aliquid eiusmodi. Sed dubium non est quin aliae partes huius disputationis retractata sint à D. Tho. vbiunque nostram primam conclusionem docuit.

XVI.

Prior autem pars certa est in Philosophia, & multo magis in Theologia, Philosophi enim docent intelligentias mouere localiter corpora celestia. Theologi autem docent, intelligentias assumere corpora & mouere illa, & ex diuina Scriptura paucim id constat. Neque oportet dicere, angelos semper id facere virtute aliqua supernaturale, vt instrumenta Dei, tum quia neque effectus id postular, neque Scriptura semper id narrat, vt aliiquid miraculosum & supernaturale, tum etiam quia non solum boni angelii, sed etiam mali id faciunt, quibus non datur ad hos supernaturales virtus, cum ea potestate frequen-

tius tantum ad decipiendos, & tentandos homines vt ex libris Exodi, Job, & alii paucim constat. Ratio autem est, quia motus localis corporum non excedit virtutem actiuan intelligentiarum. Dices, si alternatio materialis excedit vim actiuan intelligentiarum, cur non etiam motus localis? Præsertim cum secundum Philosophos motus localis perfectior sit. Respondet primo, motum localem dici perfectiore: quia minus transmutat mobile: vnde fit, vt in perfectissimis rebus creatis etiam incorruptibilis reperi poterit: non vero dicitur perfectior, quia semper maiorem afferat perfectionem mobili: nam per alternationem fieri potest qualitas aliqua, quæ maiorem perfectionem addat substantie, vel quantitat. quam præsentia localis, quæ fit per modum. Vnde ex his capite potius sumi potest nonnulla ratio differencie: Primo, quia motus localis, eo quod minus transmutat materiam, facilis fieri potest quam alteratio: unde videmus etiam ab homine posse aliquo modo in ipsis etiam intelligentias reperi: vnde mirum non est, quod sicut habent virtutem ad se mouendum, ita etiam per eandem possint corpus de uno loco in alium transferre.

Præterea fuit necessaria haec virtus intelligentiae, vt possint aliquam connexionem & societatem habere cum hoc mundo corporeo, quod ad perfectam unitatem, & conuenientem gubernationem eius fuit expediens. Major declaratur, quia secluso motu locali, nihil omnino agere possent intelligentiae in res corporales, neque etiam ab eis pati naturaliter. Rursum nec continent illas, neque continentur ab illis. Denique nullo modo possint eas administrare. Atque ita tollitur omnis connexione, & habitudo, quæ ad aliquam unitatem vel gubernationem pertinet. At vero mediante motu locali habere possit intelligentiae aliquam causalitatem in res corporeas: Primo quidem mouendo celos: quorum varij motus & influentiae sunt causa perpetuæ durationis generationum & corruptionum in his inferioribus. Secundo applicando actiua pauciis, seclusa enim virtute ad per se alterandum, vel generandum corpora, hoc tantum modo possunt rerum generationes & corruptions procurare, aut etiam impediare. Qui quidem modus licet in genere Physico pertinet ad causam per accidens, tamen in genere artificioso & morali reputatio aliquo modo per se, & id eo fuit valde necessarius in antiquo, vt tam res naturales, quam humanæ possent aliquo modo per intelligentias administrari: de qua re legi potest Diuis Thomas 1. part. quæstione centesima decima, & quæstione centesima dicimadertia.

*Corollaria præcedenti assertione de custodia angelorum.*

A Tque hinc constat primo, qua ratione verum est. XVIII. A se poscit, quod non solum Sancti Patres, sed etiam Philosophi cognoverunt, intelligentias mandatam esse aliquo modo curam rerum huius universi. Nam, vt omittamus motus celorum, diversas rerum species custodiunt, & varias partes, aut orbis regiones tenuunt. Sic Plato in Timao affirmat Deum uniuerso mundo præfuisse demones, id est, angelos, qui regant tanquam ductores gregum, totum genus humaanum iuxta distributiones suas, quas assignauit eis Deus: quod obseruauit Euseb. lib. 5. cap. 12. & multa similia refert Clemens Alex. lib. 4. Stromat. ex Orpho, Menandro, & alii. Quos dicit agnouisse etiam singulis hominibus singulos angelos datos esse in custodiā: & libro sexto, in fine dicit, per gentes & ciuitates esse distributas angelorum præfecturas. Similia de Socrate & Platone refert Eusebius libro tertio de preparatione capite, septimo

Septimo, quia multa etiam de eadē tractat libro quarto de demonstratione capite sexto, septimo, & 9. & libr. 7. capite 2. & Epiphanius, contra hæres. in 51. & Chrysostomus homil. 4. ad Colos. Damascen. libro 1. capite 3. Prout à summo (inquit) illo opifice destinatio, & collocati sunt, creatas quique terre partes cōficiantur, genesim & regiones tuerunt, ad res nostras gubernant, nō usque opeū ferunt. Et Augustinus 8. Genes. ad liter. cap. 24. & 3. de Trinit. capit. 4. & lib. 83. q. in 79. ita hoc confirmat, vt dicat vnicuique rei visibili angelicam potestatem esse præpostam. Quod etiam confirmat Gregor. 4. dialog. capite 5. & Origenes homil. 12. in Numer. Qui Patres aliquibus testimonii Scripturæ moti sunt ad hoc dogma tradendum. vt Matth. 18. Apoc. 6. & 14. & alii. Philosophi vero aliqua fortasse traditione, vel communicatione cum fidelibus sui temporis id receperūt: nam sola ratione naturali id sufficienter demonstrari non potest: quamvis satis consentaneum ratione sit, vt Deus haec inferiora per superiora gubernet, ac regat, quoad commode fieri possit.

Hac autem administratio quæcunq; illa sit, non potest ab angelis nisi medio locali motu exerceri, quia vt oftenum est, aliam actionem in corpora non habent: hic autem motus sufficit, vt applicando quasdam res, & remouendo a/s rerum cursum promoueant, aut impedian. Item mediante hoc motu interdum sunt ministrī diuinæ iustitie, defruendo & comburendo ciuitates, aut homines etiā occidendo. Legatu Auguſt. libr. 2. cont. aduers. leg. & Proph. ca. n. Præterea mediante hoc motu efficiunt quædam quæ apparent mirabilia: non quia sint vera miracula, aut supernatura opera, haec enim excedunt naturalem facultatem, tam ipsarum intelligentiarum, quam omnium causarum quæ per illas applicari possunt: sed quod intelligentia naturali cognitione perspectam habeant virtutem illiusq; rei naturalis virtutē materia dispositionem, & omnium astrorum influxū & aspectum: vnde si omnia obseruent, vt facilime possint, & citissime omnia applicent, facere possunt ut in utilitatē effectus, vel in re vel in modo, præter frequentem cursum naturalium causarum hant, & inde hominibus miraculose videantur. Atque hoc modo Magi ope demonum operantur effectus qui humanam facultatem excedere videtur, vt notat Augustinus 3. de Trinit. capite septimo, & octavo libr. 83. q. questione 69. & 20. de Ciuit. capite 29. & libr. 11. capite 11. Origenes homil. 12. in Marc. Diuus Thomas questione 6. de potentia articulo quinto. Nec mirum est, quod angelī haec possint: nam homines etiam sapientes per veram artem applicando diueras causas & materias interdum aliquā faciunt quæ aliis videntur prodigiosa, cūni tamen veram habent rationem naturalem: quanto ergo maior est angelorum scientia, & potestas velociter & quasi inuincibiliter applicandi res naturales, tanto maior est in hac parte eorum industria. Quanquam etiam merito aduertat D. Augustinus libr. 19. de Ciuitate capite 16. 17. & 18. haec opera, quæ arte dæmonum fiunt, non esse vera, sed apparentia tantum, aut per imaginationem, aut per illusionem sensum humanorum. Nam interdum effectus tales sunt, vt etiam per applicationem naturalium causarum ab angelis fieri non possint, vt quod corpora humana in corpora brutorum coherentur, quod cum Augustino notauit D. Thom. dicta questione sexta de potentia articul. 5. ad sextum, & questione 16. de malo articulo non ad secundum, qui etiam videri potest Secunda secundæ, quæst. 95. & quæ Victoria tractat relevant de Magia.

Denique per hunc solum localem motum possunt intelligentia commercium habere cum hominibus mortalibus, eos alloquendo, vel ad bonum & malum incitando, quod quidem esse in potestate naturali intelligentiarum, apud omnes etiam gentiles rece-

Tom. II. Metaphys.

*Qualis facultas sit virtus motiva intelligentiarum.*

**E**x his ergo satis constat, quam sit intelligentia XXI. Necessaria virtus ad mouendum localiter corpora. *Aliorum.* Solet autem de hac virtute motiva quæri quid sit opinio. in ipsis intelligentiis: multi enim censem nihil aliud esse quam voluntatem intelligentia, qua per se ipsam efficax est vt volendo efficiat motum. Ita indicat Durandus in primo distinctione 45. questione secunda tenet Soncin. 12. Metaph. quest. 35. & probat quia in re intellectuali non est alia facultas nisi intellectus & voluntas quia in ea tantum sunt potentiae rationales, sed intellectus non potest habere rationem potentiae motivæ, tum quia solum remote concurrit dirigendo voluntatem, tum etiam quia non operatur quasi impellendo & tendendo ad rem prout in se est, sed trahendo rem ad se: ergo potentia motiva non potest esse alia nisi voluntas. Et confirmatur, quia alias in anima separata esset talis potentia motiva.

**H**ec sententia est probabilis, tamen suppositis que supra dicta sunt de omnipotentiā primæ causa, quod Iudicium an scilicet fit ratione distincta à voluntate eius, probatur. bilius videtur haec potentiam non esse voluntatem angelī, sed specialem virtutem actiūam talis motus per actionem propriæ transuente. Nam si diuinum velle, vt sic præcise conceptum, non operatur ad extra, nisi modo nostro intelligendi applicando potentiam quam ad operandum extra se haber: multo minus poterit voluntas creature per solum suum velle immutare res alias. Item, quia voluntas angelī non efficit motum eoli, verbi gratia, per suum velle tanquam per actionem, quia illa actio est in passo, vt etiam ibi Soncinas admittit, & alibi probandum est, nec tanquam per principium agendi, quia actus immanens vt Aristoteles docuit nono Metaphysic. non est operatiuus extra operantem per se, & tanquam propria virtus agēdi; nec est cur hoc tribuamus huic voluntioni magis quam aliis. Præterea anima rationa lis non potest hoc modo mouere per suum velle proprium corpus sibi coniunctum: sed solum imperando seu applicando potentiam motricem: ergo neque angelī poterunt hoc modo mouere extera corpora: nam licet simpliciter maior sit vis intelligentiarum, quam anima: tamen proportionate maius videtur esse dominium animæ in proprium corpus, vel certe nulla potest assignari sufficiens ratio, ob quam voluntas animæ non habeat hanc immediatam efficaciam in suum corpus nisi illa quæ sumitur ex diuersitate actionum, nam cum motio localis sit actio omnino diuersa ab appetitione, requirit facultatem distinctam. Hæc autem ratio eundem locum habet in intelligentiis: est ergo in eis etiam haec facultas diuersa ab intellectu, & voluntate. Neque

C. 2 obitare

obstare potest, quod intelligentia per voluntatem efficaciter velit mouere, nam etiam per voluntatem efficaciter vult intelligere: ex quo non sequitur quod per voluntatem intelligat, sed quod per voluntatem applicet potentiam intelligendi. Denique voluntas creata non est per se activa alicuius effectus ad extra, sed solum in quantum habet potentiam & facultatem proportionatam sibi subiectam. Vnde etiam ad se mouendum est mihi probabilis angelus habere propriam virtutem motiuam distinctam à voluntate propter eadem rationes.

**XXXIII.** Quocirca licet in re pure intellectuali nulla sit potentia activa actione immanente præter intellectum & voluntatem, tamen potentia executiva, & activa actione transiente esse potest distincta. Quia potentia licet ex se non sit rationalis, tamen subesse potest in operando potentia rationali, & hoc satis est, ut in natura intellectuali locum habere possit. Atque hæc sententiam insinuare videtur D. Thomas quodlibet non articulo decimo ad 2. cum art. angelum mouere corpus per imperium, non tamen sine virtute activa, & quæstione sexta, de potentia articulo septimo ad 12. dum ait. imperium angelii requirere executionem virtutis. Et per hæc responsum est ad fundationem Soncinatis. Ad confirmationem autem de anima separata respondetur, argumentum illud commune esse, siue potentia motiva sit voluntas, siue specialis potentia. Negatur ergo consequentia, quia anima est natura sua forma corporis: & ideo ad illud habet limitatam virtutem & proprium modum, scilicet, supposita informatione: & ideo postquam est separata, nullum corpus mouere potest, sed se ipsa tantum, ad quod etiam habet potentiam à sua voluntate distinctam propter eandem rationem.

#### Imprimantur angelii impetum dum mouent.

**XXXIV.** Rerius vero inquiri potest circa hanc facultatem intelligentia ad mouendum corpus imprimit in illo imperium distinctum ab ipso motu. Aliqui enim sentiunt, sicut homo imprimit impulsum, dum mouet aliquid corpus, ita etiam angelum quia motus localis non videtur aliter posse fieri. Quod si obiciatis, quia ille impetus est quædam qualitas: respondent, verum quidem esse, tamen esse totam ordinatam ad efficiendum motum locali, tanquam participationem quandam virtutis motiuæ existentis in principali motore, & ideo eiusdem virtutis esse posse producere hanc qualitatem, & motum locali, & quod hoc esse diuersem rationem de hac & de ceteris qualitatibus. Et potest facile defendi hic dicendi modus.

Fortasse tamen non est necessarium, vt angelus quando immediate mouet corpus, imprimat ei impulsus, sed immediate ipsum motum, & nihil aliud. Ratio est, quia impulsus solum ponitur vt sit instrumentum mouentis quando separatur à mobili: ergo quando mouens immediate adest, & in se habet sufficientem vim motinam, non indiget impulsu tanquam instrumento separato quo moueat. Nec vero talis impulsus est de necessitate motus localis: alias nec Deus ipse posset mouere corpus nisi imprimente illum impulsu, quod videtur ridiculum & gratis dictum: cur enim non poterit Deus efficiere in corpore solum locali motum absque alio novo effectu? Si ergo hic impulsus ex parte ipsius motus non est necessarius, neque etiam erit ex parte mouentis: quia & in se habet sufficientem virtutem, & est immediatus mobili. Nulla est ergo ratio vel necessitas imprimendi talem impulsu. Sicut angelus mouendo se, non imprimit sive substantiæ impulsu sed motum: quid enim necesse est multiplicare ea-

tia aut instrumenta sine causa? Idem ergo erit mouendo celum verbi gratia, quia similiter haberet proportionatam virtutem & presentiam. Denique declaratur, quia cum angelus mouet, non est necesse ut velit imprimere impetum, sed tantum ut velit mouere, nam ad hoc habet sufficientem virtutem, & ille effectus motionis localis est de factibilis absque alio: ergo tunc efficit angelus solum motum ab alia priori qualitate vel impulsu: ergo verisimile est semper sic mouere: quia frustra faciet per plura, quod potest facere per pauciora. Imo verisimile etiam est, non posse aliter mouere, quando immediate per se mouet, nam si per unum, corpus moueat vel impellat aliud, per illud poterit imprimere impetum, quia haec actio proportionata est corporibus. At vero quando angelus per se immediate mouet, videtur superflua, & improportionata illa actio, ut conjecturæ factæ suadent. Atque hoc etiam modo generalius defenditur, angelos nullam qualitatem per se posse corporibus imprimere.

#### Quanta sit vis motiuæ intelligentie.

**XXXV.** Tandem inquiri potest quanta sit vis motiuæ intelligentiarum. Sed hoc dubium satis tacitum est superius tractando de finita perfectione angelorum. Solum illud aduertendum est, hic posse nonnullam ingenerare difficultatem, si fortasse appareat, tantam esse hanc virtutem intelligentie, ut per illam possit quæsunque res corruptibiles destruere, vel applicando activa passiva, vel certe eas diuidendo aut conterendo per velocissimum motum. Ex quo fieri videtur, si potest at sola natura cuiusvis intelligentie, esse in potestate eius destruere totum hunc mundum inferiorem, eiusque ordinem immutare, & levare v.g. totam terram usque ad costum, & celum ipsum velocius, vel tardius agitare, quæ videtur valde absurdum.

Ad hæc autem responderet D. Thomas quæst. 16. de XXXVII malo art. 6. ad 7. licet angelus moueat per voluntatem, habere ex natura sua definitum modum ac potestatem mouendi, quam non potest excedere etiam si velit, & articulo 10. ad 8. addit, non sequi posse angelum mouere totam terram, quia non est proportionatum natura eius, ut mutet ordinem elementorum mundi. Sed nihilominus negari non potest, quin nude considerata virtute intelligentiarum, sufficiens esset per motum localem ad suerendum totum universum, quantum ad ordinem & compositionem eius. Considerata tamen illa potentia, ut est sub legibus prouidentia diuinæ, non potest eum ordinem immutare, ut verbi gratia non potest facere ut detur vacuum, quia licet tamen simus impetrare corpus à suo loco, non potest tamen simus impetrare aliud illi succedat, non ex defectu intrinseca virtutis absolute consideratz, sed quia non potest non subesse legibus creatoris. Et similiter quia potestate angelus mouet primum mobile ab oriente in occidente, posset illud mouere ab occidente in oriente, nisi obstat ordo à creatore positus. Atque hoc modo intelligenda est prædicta sententia, quam his verbis declarauit Augustinus decimo octavo de Civitate cap. 18. Firmissime credendum est omnipotentem Deum omnino posse facere que voluerit, nec demonem seu angelum aliquid operari secundum sua natura potentiam, nisi quod ille permisit.

Vtimo ex dictis facile constat, posse etiam unum angelum efficienter mouere localiter alium angelum virtute naturali. Qod addo, quia certum est, virtute supernaturali posse angelum beatum mouere vel detinere dæmonem, etiam natura superiori: scit è conuerso ex eodem ordine supernaturali oriente, ut parvus angelus nullam similem actionem posset.

possit habere in bonum, etiam si in natura illo sit inferior. Sed haec ad Theologos spectant. Considerandoigitur intelligentias in pura natura, videtur certa alterio posita, quia qua virtute angelus mouet se ipsum potest mouere alium, cum possit etiam mouere corpus; videtur enim esse maior proportio inter ipsas intelligentias inter se, quam cum corporibus. Item moue: et possunt animas separatas: ergo & alias intelligentias.

Loquimur autem de motione non solum morali, quae est per imperium, sed etiam de illa quae est per propriam efficientiam, & impressionem ipsius motus. Quapropter si intelligentia superior ad inferiores natura comparetur, conclusio absolute & sine restrictione vera est, quia non potest inferior superior resistere, at vero est contrario de inferiori circa superiori rem loquendo, limitatione indiget, nimisrum si superior non resistat, sed moueri se finat: nam si refutat, cum sit superioris virtutis, non poterit ab alia vinci. Et haec fuit satis de hoc motu, de quo quid sit late tractant Theologi, & fortasse aliquid attingimus infra disputando de Vbi, & Quando.

De alia vero actione intentionalis certum est, non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales pro suo arbitrio, & absoluta potestate: quod à fortiori probatur potest ex dictis de immutacione corporalis materiae ad formam. An vero per modum obiecti intelligibilis actu, possit saltem sui vel suorum actuum speciem in primis, vel una intelligentia in aliam, vel in animam separatam, res est quia longa indiger disputatione, Theologorum propria, & nobis aliquid supra tactum est disp. 1. Sect. 5. Eredo de intelligentiis creatis haec dixisse sufficiat.

## DISPUTATIO XXXVI.

*De substantia materiali in communione.*

Vbstantiae consideratio, quatenus ad Metaphysicum spectare potest, in huius membris seu communis rationis contemplatione terminatur: nam inferiora omnia, quae sub materiali substantia continentur, sunt infra Metaphysicam abstractio nem, & ideo non ad Metaphysicum, sed ad Philosophum naturalem pertinent. Imo, per se ac directe loquendo, etiam substantia materialis ut sic, cadit sub obiectum totius Philosophiae naturalis, imo fortasse est proprium & ad eam obiectum illius scientiarum vel partis Philosophiae, qua in libris Physicorum continetur. Tamen, vt in disputatione proemiali dicitur etiiam est metaphysici munerus aliquid de substantia materiali secundum hanc praeclarissimam rationem eius contemplari, tum ut perficiat & exakte declarat divisionem substantiae in immaterialem & materialem, quam solas Metaphysicus tradere & explicare potest: tum maxime, ut ipsam rationem quodditatis in hac substantia explicet, & fines proprios Philosophice considerationis prescribat, suumque obiectum illi tribuat, & principia quibus vti debet, adpropriam & specificam essentiam vniuersitatem materialis substantiae inueniendam.

Sunt autem tam multa à nobis dicta in superioribus de materiali substantia, ut vix aliquid dicendum super sit. Dicitum est enim in primis Disputatione 13. & 15. de principiis intrinsecis huius substantiae, quae sunt materia & forma, quoniam haec inter causarum genera computantur: nec potuit commode vniuersitatis rationis consideratio ab alia sciungi. Dicitum deinde est disputatione 18. de vi agendi huius substantiae, quia necessarium fuit ad plene considerandam vim & rationem, cause efficientis, & ibi consequenter tactum est (quantum Metaphysica patitur, Tom. II. Metaphys.).

de modo generationis & effectionis eis substantiae: quia haec sunt quasi correlativa, & necessario connexa cum causarum consideratione. Dicitum est praterea Disputatione 30. de existentia huius substantiae, & quo modo ab eius essentia distinguitur. Ac denique dictum est de supposito eius, & de distinctione inter ipsum & naturam in materialibus substantiis in Disputatio. 34. De proprietatibus autem realibus huius substantiae quantum ad nos etiam spectat, dictum sumus inferius, cum de accidentibus disputabimus, ut in initio precedentis disputationis tacitum etiam est. Quocirca hic volumen pauca addemus, quae ad essentiam rationem huius substantiae magis declarandam pertinere videntur: nimirum, in quo haec ratio essentialis consistat, & quid ad illam conferant materia & forma, vel ligillatim vel simul sumpze.

## SECTIO I.

*Quae sit essentialis ratio substantia materialis, & an eadem omnino sit cum ratione substantia corporea.*

 Vnde attinet ad quid nominis, constat I. substantiam materiale illam esse quae Quid nomine materia & forma constat, siue forma materia sub- illa materialis sit siue spiritualis, dum hanc a ma- modo fit vera forma materie. Substan- terialis. tia vero corpoream dicitur illa, quae natura sua habet hanc corpoream molem, quae à nobis nec concepi, nec explicari potest, nisi per hanc extensionem partium, quam experimur in substantiis sensibilibus, ratione cuius extensum locum occupat, & una pars à suo loco alteram excludit, & una substantia alteram. Et quia haec extensio à quantitate prouenit, ut infra videbimus, ideo substantiam corpoream ut sic per ordinem ad quantitatem definimus, dicentes esse illam substantiam, quae est capax trinæ dimensionis, siue secundum totam, id est, secundum materiam & formam ita extendi possit, siue tantum secundum materiam.

Deinde, quod ad rem spectat, probatum est in superioribus, substantiam materiale & corpoream Quomodo in reidem esse, & reciproce dici: nulla est enim substantia se habeant corporeæ, quae ex materia & forma non constet, ratio sub- neque illa est substantia, materia & forma constans, ratio sub- substantia ma- que corporeæ & quanta non sit, saltem ratione ma- teria. Non possumus autem negare, quin secundum ratio sub- mentis precisionem alia sit ratio substantiae materia ratio sub- porea. ratio sub- substantia corporeæ ut sic: quia stante illo conceptu, & illa definitione substantia materialis, nimirum, quod confit materia & forma, seu actu & potentia substantialibus realiter distinctis, adhuc dubitatur intellectus an omnis huiusmodi substantia corporale sit, ita ut hoc sit de intrinseca ratione eius: nec solus in hoc repetitur prædictio intellectus, sed etiam inuenti multi sunt, qui id negauerint. Et similiter est contrario, stante illo conceptu substantiae corporeæ supra à nobis descripto, adhuc etiam dubitatur mens, an omnis substantia talis constet materia & forma: nec desuerunt qui id negauerint. Sunt ergo illæ rationes saltem secundum mentis præcisionem distinctæ. Et hinc oritur dubitatio, quæ illarum sit essentialis substantia materialis: essentialis (inquam) non tantum secundum rem, sed etiam secundum nostram rationem intelligendi. Dubitari etiam potest an una illarum rationum sit de se abstractior, & universalior quam alia, saltem secundum rationem.

In qua re variis possunt exegitari dicendi modi: vnu est rationem substantiae corporeæ ex se vniuersalorem esse, quia non repugnat intelligi substantiam corpoream ab aliis physica compositione partium essentialium, etiam fortasse repugnet in re