



**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](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-94179)

DISPUTATIO XXXV.

De immateriali substantia creata.

Supponit hic titulus diuisionem substantiæ in immaterialem, & materialem, quam consulto prætermitto, quia per se notum ad sensum nobis est, esse aliquam substantiam materialem, & nemo vnquam dubitauit, quin illa directe ac proprie in substantiæ prædicamento collocetur. Quapropter ad constituendam & declarandam dictam diuisionem, solum necesse est, ut alterum membrum constituamus: quo posito, & eius ratione explicata, etiã illa diuilio declarata relinquetur, & 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 instituemus, sed breuè ac concisam, ea solum attingendo, quæ ex principiis & effectibus naturalibus, potest ingenium humanum solo lumine naturæ vtens, de his substantiis inuestigare, scilicet, an sint, quid sint, & quas proprietates, & causas vel effectus habeant.

SECTIO I.

Virum possit ratione naturali probari, esse in vniuerso aliquas substantias spirituales extra Deum.

Rimum oportet quid hominis substantiæ spiritualis, seu immaterialis supponere: potest enim horum verborum esse multiplex significatio, ut postea attingemus, declarando amplius essentiam huiusmodi substantiæ. Nunc per substantiam immaterialem intelligimuseam, quæ non habet hanc corpoream molem, quam in his materialibus substantiis experimur, & à quantitate proxime credimus prouenire, quatenus per eam sit, ut vna pars substantiæ sit extra aliam, ita vt non possint sese loco penetrare, quamuis radicaliter hoc proueniat ab ipsa substantia, quæ postulat quantitatem. Inquirimus ergo an sint in vniuerso aliquæ substantiæ creatæ, quæ neque huiusmodi habeant corpoream molem seu quantitatis extensionem, neque illam naturæ suæ postulent.

Rationes dubitandi in negatiuam pariem.

I.
Prima.

ET videtur id non posse ratione naturali ostendi, primo, quia nos non possumus substantias cognoscere, nisi ex effectibus quos experimur: sed nullus est effectus naturalis, ex quo possumus colligere huiusmodi substantiam, ergo. Probat minor, quia si esset aliquis effectus, maxime motus cœli: hoc enim solo vsus est Aristoteles in 8. Physic. & 12. Metaph. ad has substantias demonstrandas: sed illo non possunt sufficienter probari: tum quia incertum est, an cœlum moueatur ab extrinseco motore, vel ab intrinseco potius & naturali impetu: tum etiam quia licet intrinsecus moueatur, 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: cum mouere non possent cœlos etiam si corporei essent. Secundo argumentor, quia, si tales substantiæ dantur, vel sunt omnino improductæ: &

hoc non, quia ostensum est solum posse dari vnum ens, quod ex se & essentialiter habeat esse absque effectione ab alio: si verò sunt factæ, aut per generationem, & consequenter necesse est, ut habeant materiam, ex qua generentur, non ergo erunt immateriales: si vero dicantur factæ per creationem, id superat naturalem cognitionem: est enim Philosophicum principium, ex nihilo nihil fieri: & consequenter creationem, iuxta meram rationem naturalem, esse impossibilem. Tertio, quia si esset aliqua substantia immaterialis, vel illa esset omnino indiuisibilis ad modum puncti, ita vt in indiuisibili tantum loco aut spatio esse posset: & hoc est valde imperfectum: vnde videtur repugnare rei substantiæ completæ & perfectæ. Vel talis substantia apta esset ad existendum in loco seu spatio extenso & diuisibili: & ex hoc necessario videtur consequi, ut talis substantia indiuisibilis sit, & consequenter materialis, & partibus constans, vt secundum vnum possit in vna parte spatii esse, & secundum aliam in alia. Nam, si in se sit indiuisibilis, & adsit indiuisibili loco, necesse est, vt 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 creaturæ finite id conuenire possit: neque apparet naturalis ratio, quæ id possit demonstrari: nullo ergo modo potest ratione naturali ostendi, dari aliquas substantias creatas hoc modo immateriales, & indiuisibiles.

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

Prima ratio à priori immateriales substantias creati posse ostendens.

Dico ergo primo, posse ratione naturali demonstrari esse possibiles substantias creatas immateriales, seu spirituales. Probat primo à priori, quia non repugnat ex parte rei, neque etiam ex parte causæ efficiens potest deesse virtus: ergo euident est huiusmodi effectum esse possibilem. Minor probata est in superioribus tractando de infinita Dei virtute intensiua, quæ vera est omnipotentia, quia vim habet efficiendi quidquid in se non inuoluit repugnantiam, seu (quod idem est) quidquid non excedit aut superat limites creaturæ. Maior vero probatur, quia quod substantia simul sit creata & immaterialis, nullam inuoluit repugnantiam: neque illud prædicatur, scilicet, immateriale, excedit limites creaturæ: cur enim? nam non requirit infinitam perfectionem essentialem, quia, licet res immaterialis sit, potest esse in operando, & in qualibet alia perfectione. Quin potius (si ita loqui licet) possibilis videtur dari immaterialem substantiam, quam materialem. Quod in hunc modum declaro: nam causa efficiens intendit sibi assimilare effectum suum: vnde quo effectus similior causæ, eo aprior est, ut ab illa fiat: cum ergo Deus sit prima causa omnium, & ipse sit substantia spiritualis, possibilis quodam modo, & tali causæ magis consentaneum est, ut à tali causa prodeat immateriales substantiæ, quam materiales. Vnde quidam Philosophi opinati sunt materiam primam propter imperfectionem suam, & dissimilitudinem quam cum Deo habet, ut pure pura potentia cum puro actu non esse à Deo: in quo quidem decepti sunt, in eo tamen quandam veritatem adumbrarunt, quod substantia creata, quo actualior, & immaterialior, eo est Deo similior, & ideo conformior diuinæ

Secunda.

diuinae virtuti, & ex hac parte quodammodo possibilibior: si tamē in hoc potest esse magis, & minus: nam diuina potentia cum sit infinita, ex se æque potest omnia. Dices: hoc discursu probaretur substantiam infinite perfectam esse maxime possibilem, quia esset similissima Deo. Respondetur negando sequelam: talis enim substantia non potest esse effectus: nā hoc ipso, quod sit effectus, est in essentia dissimilis Deo, de cuius essentia ratione est, vt non sit effectus. Item si est effectus, est dependens, si est dependens, non est infinita perfectissima: quia hæc infinitas requirit esse perfectissimam absque dependentia. Repugnat ergo tanta similitudo ad Deum, seu potius æqualitas rationi effectus, similitudo autem in sola ratione immaterialis substantiæ non repugnat cum ratione effectus: & ideo supposita diuina omnipotentia, recte concluditur talem effectum esse maxime possibilem. Et hic discursus est proprie Metaphysicus seu Theologicus.

Aliaratio ex effectibus.

Secundo argumentari possumus ex aliis rebus factis, in quo necesse est, vt Metaphysica aliquid ex Philosophia supponat, eiusque ministerio vtatur. Præcipuum autem medium sumi videtur ex substantiæ animæ rationalis: datur enim quadam 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 sit immortalis, & independēs à materia. Consequentia vero probatur, primo quidem, quia imperfectior est substantia incompleta, quā integra, & completa: si ergo illa, quæ minus perfecta est, potest esse immaterialis, multo magis poterit illa, quæ est perfectior. Dices id non inferri recte, quia substantia incompleta, interdum simplicior est quā completa, & ex hac parte potest esse immaterialior, nam etiam anima equi, licet materialis dicatur, quatenus pendet à materia, tamen reuera est minus materialis, quā equus, quia non constat intrinseca ex materia, sicut equus. Respondetur, hoc recte procedere, quando substantia incompleta comparatur ad completam, cuius est pars: nos autem non ita argumentamur, sed ex vna substantia incompleta talis ordinis & perfectionis colligimus posse dari aliam in suo ordine completam, & quæ non sit pars alterius, in qua similitudo perfectio nobiliori modo inueniatur. Atque hoc modo videtur consequentia per se nota, quia si illa perfectio non repugnat rei minus perfectæ, cur repugnat ordini rerum perfectiorum. Item, quia in anima rationali est inchoatus ordo substantiarum immaterialium, ergo possibile esse talem ordinem compleri, producendo substantias aliquas, integras & immateriales. Item hoc clarius apparet ex operatione intelligendi seu ratiocinandi: hæc enim consequitur ad immaterialitatem substantiæ, sicut autem anima rationali substantia immaterialis incompleta tantum est, ita operatio intelligendi est in illa quasi inchoata & imperfecta, & admittit aliis inferioribus operantibus, & ab eis aliquo modo pendens vel originem ducens: ergo non repugnat 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 completa & immaterialis. Quæ ratio magis ex dicendis declarabitur.

Dari huiusmodi substantias eidem fere rationibus ostenditur.

Dico secundo ratione naturali posse sufficienter ostendi esse in vniuerso substantias aliquas creatas omnino immateriales. Hæc conclusio est conformis doctrinæ Diui Thomæ 1. part. quæstione 50. & 2. contra Gentes à cap. 46. alios authores omitto, 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, vt in eo esset hic gradus substantiarum immaterialium: sed Deus condidit vniuersum perfectum: ergo sunt in eo huiusmodi substantiæ. Maior probatur primo, quia ad perfectionem effectus pertinet, vt sit perfecte similis causæ: ergo ad perfectionem vniuersi spectat, vt sit similis Deo quoad fieri possit: cum ergo Deus sit substantia immaterialis, & intellectualis, ad perfectionem vniuersi spectat, vt in eo sint substantiæ 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 impediri potest, non debuit effectus prodire, nisi perfectus: tum etiam quia Deus in condendo vniuerso intendit & communicationem suæ bonitatis, & suæ 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 materiæ capacitate est sine dubio efficacissimus, & maxime à priori: nam, cum Deus non operetur ex necessitate naturæ, sed libera voluntate, quod tales substantiæ existunt, ex diuina voluntate pendet: & ideo supposita effectus possibilitate solum ex ratione mouente diuinā voluntatem, & consentanea fini, & intentioni eius colligere possumus, has substantias non solum esse posibles, sed actu reperiri.

Quomodo verum sit produxisse Deum vniuersum sibi perfecte simile.

Vt autem sensus & vis huius rationis amplius declaretur, nonnulla obicienda sunt. Primum quia impossibile fuit Deum producere vniuersum sibi simillimum in summo gradu, quia nullus 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 materiales substantias immateriales condere, ita ultra quascunque immateriales potuit alias excellentiores creare, & quibuscunque factis adhuc sunt posibles aliæ perfectiores: ergo ex perfectione, aut excessu perfectionis, aut maiori similitudine ad Deum spiritualium substantiarum ultra materiales, non potest concludi, condidisse Deum huiusmodi immateriales substantias, alioqui idem semper concluderetur de quacunque substantia perfectiori. Quod si forte dicatur, rationem factam non fundari in quacunque maiori perfectione vniuersi, neque tantum in maiori similitudine secundum quamcunque speciem creabilem, sed secundum supremum gradum, seu ordinem rerum: Contra hoc argumen-

V.

VL
Aliquot dissimilitudines ingerentes rationes.

tor

tor tertio, quia hic gradus supremus consistere videtur in intellectu & voluntate libera: sed hic gradus intellectualis iam est in vniuerso ratione speciei humanæ, quam præterea dicitur Deus speciali consilio condidisse 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 hic sequitur etiam posse probari ratione naturali dari in vniuerso ordinem gratiæ & gloriæ, tum quia ille est nouus ordo rerum, constitutus non tantum perfectiorem speciem, sed etiam nouum gradum: tum etiam quia sine illo ordine inferior intellectualis gradus quasi inchoatus, & imperfectus manet, & impotens ad obtinendam perfectam beatitudinem suam, & clarum sui conditoris visionem. Imo ulterius obicitur Theologus ex illo discursu sequi, pertinuisse ad vniuersi perfectionem, gradum seu ordinem vniuersi hypostatice. Posset ergo simili discursu 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 aliquam substantiam huiusmodi in vniuerso, quia sine dubio constitueret nouum gradum rerum valde superiorem omni substantia naturali, & nouo modo ac singulari similem Deo. Tandem idem argumentum fieri poterit de quacunque substantia, quæ & intelligatur esse possibilis, & habere singularem aliquem perfectionis modum a terius rationis & ordinis à cæteris substantiis, ut esset verbi gratia intelligere per suam substantiam, aut esse substantialiter omnino simplicem, vel aliquid huiusmodi: nam hoc ipso, quod talis substantia esset possibilis, concluderetur etiam esse, quia maxime pertineret ad vniuersi perfectionem.

VII. Ad primam & secundam obiectionem recte ibi responsum est hic, non esse considerandam perfectionem vniuersi, quæ ex singulis rerum speciebus confurgit, nam hæc ut argumentum concludit, non habet certum terminum, & in infinitum progredi potest, & ideo non potest ex ea concludi aliquam speciem rerum esse factam, eo quod perfectior sit. Consideratur ergo, ut recte Caietanus notauit, perfectio vniuersi, quæ confurgit ex gradibus rerum, in quibus non sit progressus in infinitum, sed peruenitur ad summum, qui in naturalibus est intellectualis gradus, quidquid nunc sit de supernaturalibus perfectionibus, quas Deus illi adiungere potest, quod ad Metaphysicam considerationem non refert. Quod autem intellectualis gradus sit in supremo ordine naturalium rerum, & est communis omnium consensus, & videtur perfecte manifestum, quia Deus ipse intellectualis est, nec perfectior actus seu operatio in eo intelligi potest: & propterea creatura intellectualis singulariter esse dicitur ad imaginem Dei, quia repræsentat Deum secundum supremum vite 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 de 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 eo aliquam speciem secundum quam de facto, & de possibili secundum legem ordinariam maxime imitatur diuinam perfectionem. Non ergo lo-

quimur de summa perfectione, quæ in speciebus rerum inueniri potest, sed de perfectione in gradibus rerum, & in hoc sensu negatur illud antecedens, scilicet non posse dari in rebus creatis supremum gradum in quo Deo assimilantur. Atque ita etiam soluta est secunda obiectio, ubi bene responsum est, quia aperte procedit de maxima similitudine in perfectionibus specificis.

Sed vrgebis: Ergo ad perfectionem vniuersi sufficeret gradus intellectualis, quia in illo solo saluatur perfectissima similitudo ad Deum. Respondetur in primis in ipso consequente inuolui repugnantiam, quia si esset solus gradus intellectualis, non esset vniuersum: nam, ut ipsum nomen præ se fert, vniuersum requirit, ut ex rerum varietate, distinctione, ac mira connexionem resulter. Vnde, ut sit consummatum & perfectum, constare debet, saltem ex omnibus rerum gradibus, inter quos maxime postulat is, qui perfectissimus est, magisque suum autorem repræsentans. Deinde, non faciendo vim in nomine vniuersi, & loquendo de effectu Dei, respondetur, si solus intellectualis gradus à Deo esset productus, illum in se habiturum maximam similitudinem intentionum, quæ nunc est in vniuerso, nihilominus tamen in toto vniuerso esse maiorem similitudinem, quæ extensionem propter quam tanta rerum varietas ad perfectionem vniuersi necessaria est. Nam quia nulla creatura per se sufficit repræsentare Deum, oportuit vniuersum perfectum conditi tanquam effectum adæquate intentum à Deo, ut saltem ex rerum multitudine & varietate hæc repræsentatio perficeretur, quantum fieri posset aut oporteret iuxta diuinam sapientiam ordinem. Quamuis enim res perfectior ex se perfectius repræsentet Deum: sæpe tamen contingit ut res minus perfecta, vel alio modo, vel secundum distinctam perfectionem Deum repræsentet.

Ad tertium recte ibi responsum est, intellectuale gradum esse in homine inchoatum & imperfectum, ac propterea non solum non inde probari non esse necessarias immateriales substantias, completas ac perfecte intellectuales, verum etiam oppositum posse inde concludi. Primo quidem, quia non debuit tam perfectus ordo rerum in tā infimo statu ac perfectione relinqui: imo hoc ipso quod in homine est, secundum infimam rationem suam, & quasi admissus inferioribus, & velut extraneis naturis, oportuit ut in aliquibus substantiis esset purus & immixtus, & secundum completam ac perfectam rationem suam. Deinde, quia cum dentur in vniuerso creaturæ omnino materiales, & creatura composita ex materiali, & immateriali, decuit ut iam essent creaturæ omnino immateriales, ut perfectio vniuersi completaretur. Præterea, quia cum Deus sit substantia completa, immaterialis, & intellectualis, perfecta similitudo ad Deum quam vniuersum requirit, non habetur sufficienter ex modo, quo rationalis gradus ab homine participatur: præter humanam ergo speciem necessariae sunt substantiæ completæ immateriales ac purè intellectuales. Tandem, quia Deus & homo sunt quasi duo extrema, supremum & infimum, totius ordinis seu gradus intelligendi debuerunt ergo esse in vniuerso alia substantiæ intelligentes mediae inter Deum, & homines, ut ille gradus haberet in vniuerso completum statum & convenientem varietatem. Quod ex inferioribus gradibus rerum confirmari potest, nam in singulis est mira varietas sentientium, vegetantium & aliorum corporum, quanta fuit expediens, ut singuli rerum ordines completam perfectionem in vniuerso habeant: ergo maiori ratione idem censendum est de intellectuali gradu. Imo si huiusmodi coniecturæ recte ponderentur, non solum probant esse in vniuerso immateriales intelligentias, sed etiam esse in maiori numero, & in maiori specierum diuersitate, quam sit aliquis ex inferioribus gradibus, vel etiam quæ sint omnes simul sumpti.

per, quod sentit Dñus Thomas prima parte quæstionis quinquagesimæ, articulo quarto, & infra iterum nobis occurrit.

In quarta obiectione multa attinguntur, quæ quoniam Theologica sunt, breuiter à nobis expediuntur: nonnullam tamen lucem asserere possunt ad iudicium ferendum in aliquibus quæstionibus de possibili, ex his, quæ iam sunt facta. Ad priorem ergo partem de ordine gratiæ & gloriæ, concedo vim illuminationis esse eandem: atque adeo si semel supponamus ordinem gratiæ & gloriæ esse possibilem, recte inferetur dari in vniuerso hunc ordinem rerum, pertinereque ad complementum operum Dei. Intercedit tamen duplex notanda differentia. Prior est, quod ordo gratiæ & gloriæ est supra totum ordinem naturæ: substantiæ autem immateriales naturales sunt: vnde fit, magis quodammodo requiri has substantias ad perfectionem vniuersi, quam ordinem gratiæ, & gloriæ: illæ enim requiruntur ad naturalem perfectionem vniuersi, quæ ad supernaturalem supponi debet: gratia vero & gloria solum necessaria est ad supernaturalem perfectionem: tamen, quia hæc est perfectio simpliciter & consummata, & maxime cōsentanea fini diuinorum operum, & complens quodammodo similitudinem ad Deum in eius imagine, vt multi ex Patribus loquuntur, exponentes: *faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, per imaginem, naturalem intellectuales naturæ perfectionem, per similitudinem, ornamentum gratiæ intelligentes: ideo considerando absolutam & consummatam perfectionem vniuersi, efficax est illatio facta, etiam quoad ordinem gratiæ & gloriæ. Est tamen aliud discrimen, quia non potest tam efficaciter probari naturali ratione, esse possibilem ordinem gratiæ & gloriæ, sicut esse possibilem gradum substantiarum intellectualium, quia quidquid supernaturale est, difficilius cadit sub naturalem actionem, & quia si naturalis intellectus nō potest vi sua claram Dei visionē attingere, in quo totus ordo gratiæ fundatur, non potest facile intelligi, quo modo possit ad tam excessam beatitudinē eleuari: vnde multo minus potest ratione naturali probari hoc esse possibile, & ideo simpliciter loquēdo probari non potest per solam naturalem rationem esse in vniuerso hunc ordinem gratiæ & gloriæ: sicut potest probari esse aliquas substantias immateriales.

Atque idem dicendum cenſeo de gradu vnionis hypotaticæ: supponendo enim esse possibilem, existimo efficaciter probari illo discursu, pertinere ad maximam perfectionem vniuersi, eiusque complementum, ideoque diuinæ sapientiæ & bonitatis fuisse non priuare vniuersum tanta perfectione, de qua re disputatur latissime in 3. part. quæstione prima, articulo tertio. De substantia item supernaturali opinor efficaciter procedere eandem rationem: ideoque quam esse certum, Deum non fecisse talem substantiam, tam esse probabilius, & mihi fere certum, non esse possibilem. Etenim si talis substantia possibilis esset, nulla alia creatura esset per sua naturalia similis Deo in his, quæ sunt maxime propria Dei, nisi illa, quia per sua naturalia esset potens ad videndum Deum, prout in se est: & consequenter necessario videret illum, necessitate saltem naturali: sicut nunc intellectus illustratus lumine gloriæ necessario videt Deum, & cōsequenter talis substantia ex natura sua semper esset beata & impeccabilis: atque ita esset simillima Deo in propriissimis 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 nō esse possibilem. Quod aliis etiam rationibus confirmari potest, sed non attinet ad hunc locum.

Tandem idem sentio de quacunque substantia

quæ fingatur habere aliquod genus perfectionis alterius ordinis ab his omnibus, quæ communicatæ sunt substantiis de facto creatis, nimirum de tali perfectione ac substantia dicendum esse, aut nō esse possibilem, aut in suo gradu factam esse, vel saltem, nulla sufficiente ratione ostendi posse, inter substantias creatas nullam esse, quæ talem habeat connaturalem perfectionem. Nam si hæc est possibilis, & illa perfectio talis esse ponitur, vt ratione illius nouus ordo rerum insurgat, cur non pertinebit ad perfectam vniuersi varietatem habere in se talem substantialem ordinem, vel qua ratione ostendi poterit non esse factum. Quod si non ratione, sed reuelatione & auctoritate supponitur id factum non esse, cenſeo inde magna probabilitate colligi, non esse possibile. Quocirca, sicut de facto nulla est substantia creata omnino simplex, ita nec creari potest, & sicut nulla est, quæ non sit capax accidentis, ita nec esse potest, & sic de aliis. Huiusmodi enim proprietates similes inesse credimus substantiis creatis: non ex reuelatione, sed ratiocinatione, colligendo eas ex ratione substantiæ creatæ, ac limitatæ vt sic, vnde recte concludimus, oppositas proprietates aut perfectiones excedere rationem substantiæ creatæ aut limitatæ: & ideo sicut de facto colligimus, nullas esse tales substantias, concluditur etiam, esse non posse, vel è conuerso si quis admittat eas esse posibles, non potest seclusa reuelatione, cum fundamento negare eas esse: maxime quando talis est perfectio, vt substantia, quam illa habeat, nouum quendam rerum modum aut ordinem inducere videatur.

Discursus Aristotelis expenditur, & rationibus dubitandi initio positus satisficit.

Ad primam rationem in principio positam in primis dicendum est, nos non tam à posteriori ex effectu, quam à priori ex causa efficiente, exemplari, & finali, cum non repugnantia ex parte talium rerum spiritualium, ostendere illas esse posibles, & de facto existere, & quoad priorem partem, demonstrationem esse simpliciter necessariam, quoad posteriorem 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 effectibus ipsarummet substantiarum creaturarum ac immaterialium, non de effectibus ipsiusmet Dei. Vnde illa demonstratio mediate est à posteriori, quia supponit cognitionem existentię, potentię & causalitatis ipsius Dei, quæ omnia solum ex effectibus & à posteriori naturaliter cognoscuntur, illis tamen principiis cognititis, ex illis immediato discursu à priori procedimus ad probandum inter effectus Dei esse aliquos à materia separatos. Quæritur vero in illo argumento, an à posteriori ex aliquibus effectibus angelorum possimus in eorum cognitionem naturaliter deuenire, & in particulari communiter id tractatur de motu celi, quoniam de reliquis effectibus quos homines experiri possumus, manifestum videtur nō posse ex eis inferri existentiam intelligentiarum. Ex motu autem celi Philosophi, præsertim Aristoteles, deueniunt in intelligentiarum cognitionem. An vero demonstratiue, vel solum probabiliter, non constat.

Ego vero existimo, illam non esse demonstrationem: fieri tamen posse probabilem coniecturam, si aliqua alia principia aliunde sumantur. Duo enim in illa ratiocinatione ex motu celi colliguntur: primum est, cælum moueri ab aliquo motore distincto ab ipso cælo, & à Deo primo & vniuersali motore. Quæ collectio multis capitibus est incerta. Primum ex opinione eorum, qui putarunt cælum esse in-

XIII.

XIV.

trinsece, proprie, & formaliter animatum : quam multi & graues Philosophi tenuerunt, vt de Platone refert Augustinus 1. Retraſtat. capit. 11. & Aristoteles non omnino videtur alienus ab illa ſententia, vt conſtat ex ſecundo de celo capite 2. & 12. Metaphyſ. capit. 7. quibus locis Aphrodiſæus & Simplicius ita eum interpretantur & ſequuntur : tenuit etiam Auicenna libro 9. ſuæ Metaphyſicæ cap. 2. 3. & 4. & libro de Anima, 1. p. capit. 1. Quæ opinio licet falſa ſit, non tamen poteſt oppoſita veritas euidenti demonſtratione conuinci: quod ſatis eſt, vt alter diſcurſus non ſit demonſtratiuus: neceſſario enim ſupponit celum non eſſe animatum, nam ſi eſſet animatum poſſet ab intrinſeca anima moueri: vnde non poſſet ex motu illo colligi extrinſecus motor. Quod enim Auicenna dicit, vnum quodque celum præter intrinſecam animam intelligentem, & effectiue mouentē ipſum, habere extrinſecum motorem, qui eſt intelligentia ſeparata, quæ non effectiue, ſed finaliter mouet celum: hoc (inquam) qua facilitate dicitur, reiiciendum eſt, quia id ex motu celi colligi non poteſt, neque eſt vlla ratio ponendi illum motorem ſeu finē medium inter celum animatum & Deum. Poſita ergo vera & propria animatione celi, ſine dubio eneruatur omnino ille diſcurſus.

XV.

Nihilominus tamen illa ſuppoſitio, nimirum celum non eſſe vere ac proprie animatum, probabiliffima ſaltem ratione colligitur. Quia in celo non eſt anima vegetatiua, nec ſenſitiua: tum quia actiones harum animarum poſtulant corpora corruptibilia, & miſta ex primis qualitatibus, tum etiam, quia ipſa figura, diſpoſitio, & magnitudo celi eſt improporcionata his animabus. Subſtantia autem pure intellectiua nõ eſt apta ad informandum corpus, quia non poteſt illo vti vlllo modo ad ſuam propriam operationem. Cum autem materia ſit proper formam, & corpus propter animam, ſi corpus nulli vſui animæ deſeruire poteſt quoad proprias operationes eius, re vera non poteſt eſſe naturale corpus talis animæ: ergo & contrario, ſi ſubſiſtentia pure intellectiua nõ poteſt vti corpore ad ſuam propriam operationem, non poteſt eſſe re vera forma talis corporis. Vnde anima hominis ideo nõ poteſt eſſe forma corporis, quia per ſenſus poteſt illo vti ad ſuam propriam operationem. Igitur forma celi non poteſt eſſe anima pure intellectiua. At vero præter has tres animas nullam aliam agnoſcimus, vt conſtat ex ſcientia de Anima, Nam ſi quis fingat animam purē localiter motiuam ſine cognitione, & appetitione vitali, errabit manifeſte, quia motio localis per ſe ſola, ſi non procedat ex cognitione & appetitu, non eſt actio vitæ, cum poſſit & ab intrinſeco motore, & per naturalem diminutionem, & quaſi per intrinſecum impetum fieri. Quo vero diſcurſu hanc veritatem probat D. Thom. prima parte, quaſtione 70. art. 3. & Platonem, ac Ariſtotelem in eandem ſententiā inducit, quā Patres etiam Eccleſiæ priori præferunt, vt Auguſtinus libro primo Retraſtat. cap. 5. & 11. & libro de duabus animis capite quarto, vbi id inſinuat, non tamen ſatis expreſſe loquitur. Clariuſ loquuntur Baſilius homilia tertia Hexam. Damascenus libro ſecundo de fide, capite ſexto. Hieronym. Iſai. 1. Et fauet definitio Eccleſiæ in capit. 1. ſimiliter, quæ non agnoſcit aliam rationalem creaturam præter humanam & angelicam, Itaque, quod ad hoc caput attinet, ſatis probabilis eſt ille diſcurſus, quia in celis nullum eſt vitæ indicium præter motum localem: motus autem localis per ſe non eſt indicium vitæ, ſecluſa cognitione & amore, vt diſtum eſt.

XVI.

Secunda
difficultas
ratio in
Ariſtotele
eo diſ. in ſu

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

tem vlla ratio ſufficiens, cur dici non poſſit, celos illo modo moueri per intrinſecum & naturalem impetum abſque extrinſecis motoribus. Dicit aliquis, quando inanimata ſic mouentur ab extrinſeco pondere, aut alia qualitate, non mouere ſeipſa, ſed moueri ab alio, ſcilicet à generante. Hoc vero nihil obſtat, tamen illud modum loquendi admittamus: eadem enim ratione dicemus celos effectiue quidem & proxime moueri ab intrinſeca & connaturali qualitate, illum vero motū, vt eſt ab illa qualitate eſſe ſolum inſtrumentaliter, principaliter vero attribui auctori & creatori celorum, qui eam virtutem indidit. Neque etiam ſatisfaciet, qui dixerit aliis in rebus inanimatis, non eſſe impreſſum naturalem impetū ad aliquem motum, niſi pro eo tantum ſtatu, in quo ſunt extra loca naturalia, vt ad ea reuerſi poſſint, quod in elemētis & miſtis inanimatis notum eſt: celos autem nunquam eſſe in eo ſtatu, ſed ſemper eſſe in ſuis locis naturalibus, & in illo moueri. Hoc (inquam) non ſatisfacit, quia non eſt petenda omnimoda ſimilitudo, ſed proportio & ratio eius eſt attendenda: nimirum quod naturalis perfectio conſentanea intrinſecæ naturæ, & via ad illam, ab intrinſeca etiam natura manant: vnde quia elementa naturaliter exiſtunt, & quieſcunt in locis, ab intrinſeca natura habent vim vel permanendi in illis, ſi in eis conſtituantur, & tendendi ad illa, cum extra ea exiſtunt, niſi impediuntur. Celum autem naturale eſt, & in ſuo naturali loco perpetuo manere, & intra illum perpetuo moueri, vt operationem ſuam tanquam vltimam perfectionem aſſequatur, & ideo ad vtrumque etiam dicitur recepiſſe internum principium, ſeu quaſi naturalem impetum.

Nihilominus tamen hæc etiam euasio non obſtat, XVII. quin diſcurſus ille valde probabilis ſit: quia reuera ſecunda motus celi non eſt ita naturalis celo vt ſpectata illius corporis priuata & propria natura, vel ab illa intrinſece manet, vel ei ſit debitus aut neceſſarius ad propriam & priuatam perfectionem. Motus enim cum ſolum ſit via quædam, tantum propter terminum ſolet eſſe vel neceſſarius, vel vtilis, aut connaturalis, vt optime offendit D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 23. & libro 4. cap. vltimo, & quaſt. 5. de potent. art. 5. Terminum autem proprium ſeu intrinſecum modus localis eſt vbi, ſeu præſentia localis, quæ in motu circulari non immutatur vel innouatur, niſi ſecundum partes, per motum ergo circularē ſolum acquirit celum, quod habeat interdum hæc partem vel hoc aurum præſens huic hemiſphærio, interdum alteri, &c. hoc autem quid refert ad perfectionē priuatam ipſius celi, cum totum ipſum celum in eodem loco permaneat? Quod ergo ſic moueatur, non eſt propter ipſum, ſed propter actionem eius, ſcilicet, vt applicetur ad agendum in diuerſa loca ſeu corpora: ex qua actione cum ſit mere tranſiens, nihil commodi aut perfectionis illi accreſcit, ſed rebus, in quas influit, & toti vniuerſo, quod illa influentia conſeruatur. Quocirca motus ille eſt quidem naturalis ipſi vniuerſo, & celo, quatenus eſt præcipua pars eius: nõ vero tanquam debitus celo ſecundum priuatam, propriamque perfectionem & naturam: vnde quauis aliquando quieſcat, non violentè quieſcet: neque carebit aliqua perfectione debita. Corpora autem inanimata non recipiunt internum impetum innatum ad aliquem motum, niſi quando ille motus vel terminus eius eſt ita naturalis ſecundum propriam & priuatam naturam, vt ſit etiam debitus, & neceſſarius ad propriam perfectionem & ſtatum naturæ conuenientem, vt inductione conſtat in omnibus aliis corporibus naturalibus. Atque ita recte concluditur, celos cum ab intrinſeco non moueantur, indigere extrinſeco motore. Quod etiam ſatis perſuadet conſentus ipſe morum celeſtium, & vniſormis diſſimilitas eorum: tota enim ita conſtituta eſt, ſicut ex-

ad ad bonum regimen totius vniuersi, & ad eius cōseruationem per continuas temporum vicissitudines. Signum ergo est, illos motus non esse propter ipsos cœlos, neque esse opus priuata natura, sed mentis, quæ prouidet vniuersæ naturæ.

Statim vero oritur tertia euasio, nam licet concedamus necessarium esse extrinsecum motorem cœli, non tamen ideo concluditur, illum esse intelligentiam creatam, nam potest cœlum à primo motore immediate moueri, idque dupliciter. Primo concreando & imprimendo à principio ipsi cœlo qualitatem aliquam per modum impetus habentis eam vim mouendi. Secundo per se ipsum & sua voluntate mouendo cœlos omnes: eadem enim facilitate qua eos sua virtute creauit & conseruat, potest etiam per petuo mouere. Accedit, quod iuxta sententiam Aristotelis (si vera est Commentatoris expositio) primus motor immediate mouet primum mobile, vt patet ex 12. Metaphysicæ textu 38. & 43. vbi ait primam substantiam immobilem efficere primam lationem, vbi etiam D. Thom. ita videtur exponere: ergo pari ratione dici potest mouere immediate cœlos omnes: negemur est maior ratio de vno quam de aliis: neque difficilius illi est omnes mouere, quam vnuni. Accedente, licet demus voluisse Deum non per se, sed ministerio alicuius intelligentiæ cœlos mouere quid necesse est iuxta cœlorum numerum intelligentias multiplicare? Vna enim intelligentia sola habere potest virtutem ad omnes illos motus efficiendos. Estque magis consentaneum ordini & proportioni illorum motuum, quod omnes subordinati sint eidem voluntati eiusdem motoris. Denique quia numerus intelligentiarum, id est, quod sint tot & non plures, non potest colligi ex motu horum cœlorum: ergo nec quod sint tot & non pauciores: ergo & absolute quod sint intelligentiæ creatæ non potest colligi ex illis motibus.

Hæc obiectio seu euasio sufficienter declarat non esse demonstrationem discursum prædictum: nihilominus tamen ita potest illi satisfieri, vt ratio quantum est ex hoc capite maneat valde probabilis. Nam si imprimis, licet Deus se solo posset illum effectum efficere immediate, tamen non est consentaneum suau proouidentia eius, ad quam spectat ea quæ per se ipsum condidit, per creaturas sibi subiectas administrare: & hoc modo etiam ex doctrina reuelata habemus Deum gubernare inferiora per superiora, & corporalia per spiritualia. Non ergo decet Deum esse immediatum motorem cœlorum, vel alicuius cœli corporei, siue credatur illud mouere immediate per voluntatem suam, siue per qualitatem aliquam impressam; nam vtroque modo ipse esset principale mouens, immediate, & imprimens qualitatem illam. Eo vel maxime, quod illa qualitas superuacanea esset in præsentia proximi motoris principalis habentis sufficientem virtutem ad mouendum per se ipsum; vnde, si Deus esset immediatus motor, non concurreret per qualitatem impressam, sed immediate efficiendo, & imprimendo ipsum motum: hoc autem modo magis consentaneum est rationi, vt effectum illum faciat per subiectam sibi creaturam; ergo non est ille motus in Deum immediate referendus, sed in aliquam mediam creaturam superiorem cœlis & inferiorem Deo, quæ non potest esse, nisi intelligentia. De quo discursu legi potest Diuus Thomas prima parte, quæstione 110. articulo 1. & dicemus plura infra, tractando de vi agendi intelligentiarum.

De immediato motore primi mobilis.

Vnde ad confirmationem de motore primi mobilis negandum consequenter est (quod ad rem attinet) primum mobile moueri immediate à Deo sed ab aliqua intelligentia superiori aliis motoribus

Tom. II. Metaphys.

aliorum orbium. Quod vero attinet ad mentem Aristotelis & Commentatoris, res est dubia quid ipsi senserint. Nam interdum Aristoteles significat primum mouens, id est, Deum mouere primum mobile immediate, vt duodecimo Metaphysicæ tex. 38. Vbi primo motori tribuit lationem primam: & tex. 43. ait: *Primum principium mouere primo, sempiterno & vno motu.* Et declarat statim hunc motum primum quem primus motor efficit, esse motum primi mobilis, & ad efficiendos alios motus cœlorum constituit alias intelligentias: vnde videtur eadem proportionem loqui de proximis motoribus: nam si loqueretur de motione mediata vel vniuersali per generalem concursum, deberet æque tribuere primo motori motus omnium cœlorum. Vbi Diuus Thomas, & interpretatur ita Aristotelem, & in eandem sententiam inclinare videtur, reprehendens Auicennam: & Commentator ibidem, qui clarius commen. 94. idem docet, quamuis aliter illum interpreteut Iandunus 12. Metaphys. quæst. 17. contra quem disputat Iauellus quæst. 15. sed parum nostra interest quid senserit Commentator. Aliis vero locis significat Aristoteles Deum tantum esse motorem vniuersalem, existentem supra totum ordinem vniuersi & præsentem illi, vt patet ex 12. Metaphys. text. 38. & clarius toto capite vltimo, & ita illi attribuit Diuus Thomas 1. contra Gentes c. 13. & quæst. de spirit. creat. articulo. 6. ad 10. Et reuera est hæc sententia magis consentanea discursui & rationi, quam Aristoteles intendit, quamquam si verba eius spectentur, magis opposita sententiæ fauere videantur. Quam si quis veller defendere, posset ad confirmationem factam respondere, negando consequentiam, quia motus primi mobilis est vniuersaliior causa rerum sublunarium, & potuit primus motor peculiari ratione illum sibi vindicare, etiam si aliis cœlis peculiare motores attribuerit, quam responsum indicat Diuus Thomas citato loco 12. Metaphysicæ.

De numero intelligentiarum.

Ad aliam confirmationem, in qua petitur, quis colligi possit, fateor quidem rem esse satis incertam. coniectura tamen probabilis est vnicuique cœlo, propriam intelligentiam motricem esse assignandam ideoque ex hoc sensibili effectu saltem hunc numerum intelligentiarum inuestigare posse. Quod vero singuli cœli singulos habeant motores, multi ex eo colligunt quod intelligentia mouens cœlum, quamuis non sit propria anima informans illud, habet tamen cum illo quandam specialem vñionem, ratione cuius participat cœlum ab intelligentia non solum motum, sed etiā influentiam, imo & proprias, & internas passionēs, & perpetuitatem: propter quam vñionem dicitur cœlum animatum, & se ipsum mouere, & distingui 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 vno cœlo habere hanc vñionem, ideo necesse est, iuxta numerum cœlorum multiplicari numerum intelligentiarum. Hic vero discursus non placet, quia illa vñio aut fingitur maior, quam sit inter motorem localem & mobile, aut non. Primum intelligi non potest: quæ enim esse potest illa maior vñio? Nam substantialis esse non potest, cum sit inter duo supposita integra & perfecta: accidentaliter 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 pendet, de qua dependentia qualis sit non est hoc loco disputandum: sumi autem potest ex dictis de causâ

A a effect-

XXI.

efficiente, Quod vero cœlum habeat ab intelligentia proprias & internas passiones, ut quantitatem, figuram, lucē, & alias innatas virtutes, fictitū est, quia hæc omnia vel oriuntur ex internis principis rei, vel cōcreantur cum re, & ab eadem causa fiunt, à qua res ipsa creatur. Vnde in primo instanti creationis habet cœlum has omnes proprietates, cum tamen in illa nondum moueatur, neque vnitum sit intelligentiæ ut efficienti aliquid in ipso. Ex quo etiam constat, nec perpetuitatem habere cœlum de intelligentia, cum ex natura sua sit incorruptibile & à primo instante suæ creationis, durationem habeat ex se perpetuam. Quin potius probabilius etiam est intelligentiā nullam qualitatem efficere in cœlo per quam agat in hæc inferiora, tum quia ad hoc sufficiunt cœlo qualitates innatæ, quarum participationem possunt fortasse inter se ipsi cœli communicare, ut influentia varietatū etiam, quia, ut infra dicemus, substantiæ separatae nō possunt imprimere qualitates in corpora.

XXII.

Solum ergo interuenit inter cœlum & intelligentiam vnio, vel potius propinquitas necessaria ad motum localem. Ex hac autem motione probabiliter colligi potest dictus numerus variis modis. Primo, quia cum tanta sit magnitudo vniuscuiusque cœli & tanta diuersitas in illis motibus, tam in velocitate & tarditate, quam in terminis inter quos fiunt, non videtur verisimile omnes fieri ab vno & eodem motore finitæ virtutis. Maxime cum motor debeat esse propinquus mobili, & 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 tantam motuum varietatem & multitudinem. Quæ rationes mea sententia, non conuincunt, creati non posse à Deo aliquam intelligentiam, quæ vnica specie & simplici intuitu attendere possit ad totam cœlorum, & eorum motuum varietatem, & vnico etiam actu velle afficere omnes illos motus, & omnes differentias eorum, & quæ potestatem etiam habeat ad huiusmodi voluntatem exequendam, ac denique quæ possit habere præsentiam seu propinquitatem ad omnem illum effectum sufficientem. Nam hæc omnia non excedunt capacitatem substantiæ finitæ in tota sua latitudine neque in illis omnibus apparet vlla implicatio contradictionis. Nihilominus verisimilius 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 cœlorum similis numerus intelligentiarum colligitur: an vero maior sit numerus intelligentiarū, quam cœlorum mobilium, nō videtur 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 cœlestibus corporibus apparent, quia ex solis illis motibus illas substantias inuestigauit, quas nō putauit habere in vniuerso aliam actionem, vel præsentiam præter cœlorum motiones. Auicenna vero libro nono suæ Metaphysicæ cap. 4. addit illi numero quandam intelligentiam, quæ subleuari mundo præest, & formas substantiales inducit in materiam dispositam. Sed hæc prælatio vel operatio, in sensu quem Auicenna intēdit, nō conuenit angelis, ut supra in disputationibus de causa formali & efficiente demonstratum est. Vnde ex hoc capite non est verum augeri intelligentiarum numerum: ista autem (ait D. Thom. supra) alia im-

numerum, quam sit cœlestium corporum. Addendum vero est, quamuis ex effectibus non possit terminare colligi, nō tantus numerus intelligentiarum, non recte tamen inde colligi non esse plures intelligentias, quam ad tales effectus sint necessariæ. Ita ut non immerito dicat Comment. 12. Metaphysicæ. Comment. 4. 4. quod si aliquæ essent substantiæ immateriales non mouentes, essent otiosæ: id enim est falsum, quia primarius finis intelligentiarum nō est mouere corpora neque habere aliquam aliam actionem vel præsentiam in res corporeas, siue cœlestes, siue sublunares. Quod ratione etiā naturali potest esse euidens, quia substantiæ spirituales sunt nobiliores corporalibus, & habent suam absolutam perfectionem non solum sine illis, sed etiam sine intrinseca habitudine ad illas, quia non sunt substantiæ incomplete & partiales ut anima rationalis, quæ ob eam causam dicit intrinsecam habitudinem ad corpora, sed sunt substantiæ integre & absolute omnino à corporibus, & superiores illis: ergo primarius finis earum non sunt corpora, vel actiones in corpora, sed sunt propter Deum ut vltimum finem, & extra illum non habent alium finem, sed sunt propter se, & propter suam perfectionem. Ex negatione ergo plurium effectuum vel motuum in corpora non inferitur positue (ut sic dicam) non esse maiorem numerum angelorum, sed ad summum potest negatiue inferri ex eo capite non colligi maiorem.

Quod vero longe maior sit, præterquam quod ex diuina Scriptura & Patribus constat, ostendi etiam potest ratione naturali saltem probabiliter, quia perfectum agens res perfectiores sibi quæ similiores, si commode potest, in maiori facit multitudine. Et plures alias congruentias adducit D. Thom. 2. cont. Gent. c. 92. & 1. quæst. 50. art. 3. & alii Doctores in 2. dist. 2. & loci. 3. Nec Philosophi videntur omnino ignorasse hunc angelorum numerum, nam Aristot. 1. de Cœlo c. 9. dicit supra cœlum esse entia quædam sempiterna, nullis alterationibus vel passionibus subiecta, quæ optimam in vniuersa sempiternitate vitam, & sufficientissimam habent, & lib. 1. cap. 3. ait, tam Græcos, quam barbaros vniuersosque omnes, Deos esse putare, eisque supremum loci tribuere, eo quod immortale ad immortale sit accommodatum. Idem repetit lib. 2. c. 1. At vero lib. 1. de Anima cap. 5. & in fine, ex Thalete refert omnia esse Deorum plena, & lib. 1. de partibus animal. cap. 5. idem ex Eraclito refert, eamque sententiam approbare videtur, & 12. Metaphysicæ cap. 8. declarat Deorum nomine primas substantias intelligentias esse, id est, intelligentias separatas, dicitque à maioribus suis multa esse de Diis tradita fabulose, & ad populi persuasionem & ad legum & rerum humanarum oportunitatem: Equibus (ait) si quis hoc solum separat & accipiat, scilicet, Deos esse primas substantias, diuine dictum putabit. De quibus item Diis 10. Ethicor. capite 8. dicit, eos putandos esse maxime beatos, atque felices, eorumque eximiam beatitudinem non in actione aliqua sed in contemplatione positam esse. Addit vero 1. Politicæ cap. 1. Omnes gentes existimasse Deos habere Regem, indicans, quamuis intelligentiæ Diis appellentur, esse tamen inter eas vnum supremum numen, quod veram diuinitatem per essentiam habet, in supremo autem Politicæ cap. 1. 4. declarat, Deos manifestissime differre ab hominibus longeque antecellere, & ibidem etiam nominat Heroas, quos ab hominibus separat. Ac denique lib. 3. Rhetoricæ cap. 18. ex Socrate & Melito refert, esse quasdam substantias quæ dæmonia appellantur, quæ Socrates appellabat Deos, Melitus autem filios Deorum. Ex his ergo omnibus colligitur Aristotelem agnouisse multitudinem intelligentiarum, quæ ad cœlos mouendos non sunt destinate. Eamque fuisse sententiam Platonem constare ex Dialogo 10. de Legibus, & ex Dialog. Critias, & ex Marfilio Ficino in argumento eius. De qua re plura videri possunt in Ploti. Enead. 3. lib.

SECTIO II.

Quid possit ratione naturali cognosci de quidditate & essentia intelligentiarum creaturarum.



Olet à Scriptoribus & Philosophis fuisse disputari, an possimus in hac vita substantias separatas quidditative cognoscere: quam dubitationē videtur mouisse Arist. 3. de anima c. 7. dum dixit: Si fieri possit, ut aliquam ipse, scilicet humanus intellectus, non separatus à magnitudine separatarum rerum intelligat, necne, considerandum est postea: vbi Commentator aduertit quæstionem ibi propositam nullo alio loco fuisse ab Aristot. definitam. Ipse autem cum Themistio, Alexan. & Auempace, quos ipse refert, eam definit, affirmans posse nos in hac vita ad eum statum perfectæ contemplationis peruenire, in quo possumus illas substantias quidditative & per se ipsas cognoscere: quam sententiam fufissime declarat.

Resolutio quæstionis.

SVperuacaneum autem existimo in ea vel exponenda vel confutanda operam perdere, nam si termini intelligantur, est per se evidens, non posse nos in hac vita cognoscere quidditative illas substantias. Maxime quia Commentator non solum de creatis intelligentiis, sed etiam de Deo, imo de illo maxime loquitur: quia in illius contemplatione, nostra beatitudo & perfectio potissimum consistit, teste etiam Aristotele 12. Metaph. capit. 7. & 10. Ethicor. capite 7. Est autem evidens non posse nos Deum in hac vita quidditative cognoscere: imo etiam est certum, non posse vllam creaturam suis naturalibus viribus talē cognitionem assequi, ut in superioribus late tractatum est. Loquimur autem hic de cognitione quidditative, eo modo quem ibi explicuimus, scilicet, pro tali cognitione essentia & quidditatis rei, quæ nō tantum prædicata communia, sed etiam propria vsque ad differentiam vltimam secundum propriam ac positivam eius cognitionem manifestat: de hac enim loquitur Auerr. & hæc est propria significatio vocis quidditative cognitionis: nā quidditas rei nō consistit tantum in cōmunibus prædicatis, sed maxime in propriis.

De hac igitur cognitione loquendo, supponimus ut vel ipsa experientia satis notum, non posse nos vlt aut modo naturali quidditative cognoscere intelligentias, licet possumus quidditatem earum per conceptus negatiuos, aut connotatiuos vel confusos aliquo modo declarare. Prior pars est receptissima, ut patet ex Dico Thom. 2. Metaph. lectio. 4. partia. 6. & 1. parte quæstione 12. articulo 12. quæstione 88. artic. 2. quibus locis videndus est Caietanus & de ente & essentia capit. 6. quæst. 14. Ferrar. 3. contra Gentes capit. 45. Iauell. 2. Metaph. quæst. 3. Scotus in 1. dist. 3. quæst. 1. Anton. Andreas 2. Metaphys. quæst. 2. Qui in modo quidem loquendi videntur differre, dicentes, posse nos comparare quidditativam cognitionem substantiarum separatarum: sed dum explicant illam cognitionem, satis declarant in re non differre, quia cognitionem quidditativam vocant quamcunque quidditatis cognitionē, etiam si sit per imperfectos conceptus, partim cōmunes, partim negatiuos, ut Thomistæ etiam notarunt, & late Fonseca 2. Metaph. ca. 1. quæstione secunda Ratio autem assertionis est, quia nos nullum habemus principium, quo possumus in huiusmodi cognitionem perfectam substantiarum separatarum peruenire naturaliter. Cognition enim nostra aut sit immediate per speciem rei, aut mediate & per discursum comparatur ab effectis aut pro-

Aa 2

prius

lib. 5. capite 6. & Alcino libro de doctrina Platonis capite 15. & Proclo lib. de Anima, & demon. & Eugub. lib. 3. de peren. Philosoph. a. cap. 12. fere vsq. ad librum quintum, & libro 8. cap. 1. & sequentibus. Vbi notat nomen Deorum à Gentilibus sæpe fuisse tributum hominibus mortuis, nonnunquam corporibus vel sideribus cœlestibus aut eorum motoribus, interdum vero substantiis separatis, quæ nulli corpori alligatæ sunt.

Ex quo tandem coniectare licet Philosophos non ex solis motibus cœlestibus peruenisse in cognitionē substantiarum separatarum, sed alia etiam via: alioqui non credidissent, esse alias substantias huiusmodi præter motrices cœlorum. Qua autem via in hanc cognitionem peruenierint, non satis constat. Et Aristot. quidem interdū insinuat, sola traditione, & quadam humana fide id receptum fuisse, cuius traditionis nullum existimat fuisse initium. Vnde 12. Metaph. c. 8. verisimile putat, sapius quaque arte, & Philosophis quo ad possibile fuit inuenta, rursusque corrupta, has illorum opiniones quasi quasdam reliquias huc vsque servatas esse. Alii verisimile putant, potuisse hanc cognitionem, vel potius suspicionem comparari ex aliquibus effectibus, quos homines experti sunt, vel circa se ipsos, vel circa res suas, ut erant responsa idolorum, vaticinia, vel aliquæ extraordinariæ motiones factæ ab inuisibilibus motoribus, nam inde colligere poterunt esse aliquas substantias inuisibiles & intellectuales, quæ inter homines versabantur. Et has appellarunt diuersis nominibus, scilicet Deos, demones, Lares, Genios, Heroas, de quibus & de earum significationibus variis legi potest Eugubinus supra, & Marfil. Ficin. Orat. 6. in Conuiuium Plat. & Ludou. Vives in scholiis ad Aug. lib. 7. de Ciui. cap. 13. Verum quidem est, potuisse Gentiles prædictos effectus tribuere animabus hominum mortuorum: sed multi illorum ignorabant immortalitatem animarum: alii vero non existimarunt, omnes illos effectus potuisse fieri ab spiritibus humanis separatis (& quod credibilis est) adiuncta traditione, quam de his Diis, angelis, aut demoniis habebant, facile sibi persuaserunt, illos effectus à Diis provenire.

De origine intelligentiarum.

IN secundo argumento petitur, vnde habent esse huiusmodi substantias non secundum fidem, tum quia id ad nos nunc non spectat, tum quia certum est secundum fidem omnia esse creata à Deo, sed secundum Philosophiam & Philosophos, de qua re multa dici possent, nisi in superioribus essent sufficienter tractata. Nam disputantes de causa efficiente ostendimus creationem omnium rerū ab vno Deo, ratione naturali cognosci, & ab Arist. non omnino fuisse ignoratam. Disputantes autem de primo ente demonstrauimus vnum tantum esse ens ex se necessarium: alia vero non esse nisi in quantum ab eo manant & efficiunt. Sic ergo dicendum est, substantias omnes spirituales præter primam nō esse entia necessaria simpliciter, sed per effectiōnem & creationem Dei recipere esse: neque hoc esse alienum à Philosophia, ratio enim præcipua, qua supra ostendimus has substantias esse, ex causa efficiente earum desumpta est: motus autem effectiōnis per creationem non solum nō repugnat, verum etiam ex aliis rebus ostendi potest necessarius, ut supra ostensum est. De tertio argumento dicemus, in duabus sectio. seqq. postulat enim, ut explicemus modum efficiendi harum substantiarum.

(.)

Tom. II. Metaphys.

prietatibus: raro vero à priori procedimus ad effectus ex causis cognoscendos. Sed nos non habemus species proprias, per quas intelligentias quidditatiue 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 phantasmata sensibilia possunt deferre ad efficiendas species rerum spiritualium prout in se sunt. 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 conversionem ad phantasmata, unde influxus talium specierum omnino est præter, vel supernaturalis. Quod autem Averroes comminiscitur de quodam statu in quo intellectus passivus (ut ipse loquitur) vnitur intellectui agendi, & ex ea speciali vnione eleuatur ad cognoscendas substantias separatas, & sit (ut ait) intellectus adeptus, hoc (inquam) totum figmento simile est, & supponit errorem, quod intellectus tam passibilis, quam agens sint substantiæ separatae, ac per eorum vnionem nos intelligimus absque propria informatione animæ intellectiue, quod impossibile est se constare, ex scientia de Anim. Et deinde falso & contra omnem experientiam fingit, nos peruenire interdum ad tam perfectam vnionem cum illo intellectu agente, vel potius intelligentias separatas, ut perfecte cognoscamus alias substantias separatas: hunc enim statum neque ipse expertus est, ut eius errores satis manifestant, neque nos experimur, neque naturaliter cogitari aut intelligi potest. Ut omittam rationes alias, quas contra illam fictionem & similes produxit Dñus Thomas 3. contra Gentes, à capit. 41. ad 45.

IV.

Rursus non est aliquis effectus in natura per quem possumus quidditatiue cognitionem intelligentiarum comparare, quod à fortiori patet ex dictis sect. præced. Nam ex effectibus vix possumus probabiliter cognoscere has substantias esse, etiam in confuso & in communi: quo modo ergo cognoscemus per effectus earum quidditates, usque ad proprias differentias? Quin potius licet essentia Dei incomprehensibilior nobis sit quam intelligentiarum, tamen per effectus notior nobis est, quam aliarum intelligentiarum: nam ex effectibus euidentius cognoscimus Deum esse quam angelos: quia effectus quos experimur, essentialiter pendunt à Deo, & non ab angelis. Et similiter plura essentialia attributa Dei cognoscimus quam angelorum, quia eius perfectiones & vires magis representantur in effectibus sensibilibus, quam angelorum naturæ. Unde etiam sit, ut illo imperfecto modo quo possumus spirituales res concipere ex creaturis, perueniamus in conceptum magis proprium Dei, quam alicuius intelligentiæ creatæ. De Deo enim multa cognoscimus ex effectibus, quæ in ipsum solum conuenire possunt, ut 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 pendet à differentia specifica, ut ita dicam: vel à facultate omnino propria alicuius intelligentiæ, ut talis est: ergo ex effectibus deueniri non potest in conceptus específicos, & proprios intelligentiarum, etiam negatiuos & imperfectos, nedum in quidditatiue earum cognitionem.

V.

Atque hinc tandem facile conuinci potest, non

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

Soluitur obiectio de animarationali.

VNa superest difficultas, quia anima nostra separata à corpore potest quidditatiue cognoscere intelligentias separatas: esto non possit comprehendere (hæc enim duo distincta sunt, ut in superioribus, & alibi latius declaratum est) ergo etiam coniuncta corpori poterit in huiusmodi cognitionem peruenire. Patet consequentia, nam alias anima nostra ex vnione ad corpus priuaretur perfectissima operatione, ad quam habet summam inclinationem, & ita esset in corpore violenter, & naturaliter appetere ab illo separari, ut vltimā posset perfectionem assequi: hoc autem repugnat, cum illa sit naturalis forma corporis. Hæc vero difficultas ex multis principis pendet, spectantibus ad scientiam de Anima. Nā & antecedens quod sumitur incertum est, præsertim in doctrina Dñi Thomæ, ut patet prima part. qu. 8. art. 2. Quod si illud antecedens concedatur, est enim controuersum, an anima secundum superiorem gradum & intellectuum informet corpus, necne. Unde qui partem sustinet negatiue, fortasse respondebit animam ex vnione ad corpus non impediri, quoad eas operationes, quas potest habere ut forma corporis, posse vero impediri quoad alias, quas habere potest secundum eum gradum quo non informat corpus. Veruntamen neque hæc responsio sustineri potest, neque satis facit, tum quia falsam sententiam supponit, quia anima rationalis secundum totam suam substantiam usque ad vltimum gradum & perfectissimum, quiescit in illa, est forma corporis, alias non constitueret formaliter hominem in specie humana & rationali: tum etiam, quia non soluitur difficultas tacta, quo modo anima sit naturalis forma corporis, & tamen ex eo impediatur à perfectissima operatione.

Quare dicendum est, hanc esse animæ nostræ conditionem, ut duplicem statum habere possit, vnum in corpore, & alium extra corpus, & consequenter ut duplici via possit acquirere cognitionem intellectiue scilicet vel per corpus, vel per influxum altius causæ superioris. Quamdiu ergo anima est in corpore, solum potest per corpus acquirere cognitionem, naturaliter loquendo: ideoque nec seipsam potest per se cognoscere: sed per aliquos effectus quos in se experitur, nec etiam superiores substantias, nisi per effectus sensibiles, vel ad summum per proportionem & analogiam ad seipsam, & ad effectus, quos in se experitur. Quod vero vltius ascendere non possit, est ex naturali imperfectione sua, ex qua habet ut sit forma corporis, & quod pro illo statu eo vultur ut organo

organo ad acquirendam cognitionem, neque proprie impedit illam corpus, sed iuvat potius ad cognitionem quantum ipsum potest: alius vero non iuatur, quia aliorum cognitio est omnino improporcionata corpori. At vero postquam anima est separata habet alium modum acquirendi species magis immaterialem per influxum superioris causae, habet etiam liberiorum usum earum sine dependentia à phantasmatibus, & ideo potest aliquarum rerum perfectiorem cognitionem habere in eo statu. Quod in omni opinione necessario asserendum est, nam saltem est extra controuersiam, quod separata anima potest se ipsam inquitine videre per se ipsam, quod non potest, nam est corpori coniuncta, ut experientia euidenter notum est. Quare difficultas illa non est specialis, sed communis in omni sententia, & ideo ab omnibus soluenda est dicendo animam esse finitæ perfectionis, & habere limitatas vires, ideoque non posse sibi coniungere perfectiones vtriusque status: ac proinde mirum non est, quod, dum est coniuncta, quoad aliquod non possit exercere tam libere & perfecte illas actiones, in quibus conuenit cum substantiis separatis: sicut est contrarium etiam dum est separata priuatur multis perfectionibus seu operationibus & casualitatibus quas habet corpori coniuncta, propter quod hic status est illi magis naturalis, quamuis alter non sit positius (vita dicam) violentus, sed præternaturalis.

Atque ex his, quæ in priori parte assertionis dicta sunt, obiter fere probata est altera pars conclusionis, nimirum posse nos in hac vita quidditatem intelligentiarum, aliquo modo intelligere, quia saltem in communi intelligimus eas esse posibles, imo & esse de facto. Rursusque intelligimus esse similes Deo in gradu intellectu, & spiritali completo, sed hoc est cognoscere aliquantulum quidditatem earum. Atque hoc ad summum probant testimonio & rationes, quæ ad confirmandam Auerois sententiam adduci solent. Qualis est illa, quod huiusmodi substantiæ continentur sub adæquato objecto intellectus. Ex hoc enim principio ad summum colligi potest intelligentias posse à nobis confuse cognosci sub ratione entis vel substantiæ: nam intellectus noster non potest æque perfecte cognoscere omnia: quæ sub latitudine entis continentur secundum proprias rationes eorum. Nam ultra generalem rationem obiectiuam, requiritur proportio tam inter naturales vires intellectus, & perfectionem obiecti, quam inter speciem per quam potentia vnitur obiecto, & modum connaturalem obtinendi talem speciem, quæ omnia sunt in nobis improporcionata respectu intelligentiarum, ut possint à nobis quidditatiue cognosci: conducunt tamen ad æqualem cognitionem, propter similitudinem aliquam vel connexionem quam habent illæ substantiæ, cum illis quæ nobis notiores sunt.

Idem probat illa ratio, quod naturalis beatitudo hominis in contemplatione substantiarum separatarum consistit. Nam in primis essentialis nostra beatitudo non consistit in cognitione intelligentiarum creaturarum, sed solius primæ increatæ substantiæ: sola enim illa est ultimus finis noster: creaturæ vero intelligentiarum contemplatio, ad summum spectat ad accidentalem perfectionem nostræ beatitudinis. At vero ad beatitudinem essentialem connaturalem homini non requiritur cognitio quidditatiua summæ ac increatæ intelligentiæ, quia illa non est possibilis homini per naturam, ut supra ostensum est. Neque est de ratione humanæ beatitudinis quælibet perfectio cognitionis, sed illa quæ naturali capacitate est proportionata: nam ut optime dixit eisdem locis Arist. homo solum potest esse beatus homo. Igitur ad accidentalem beatitudinem, quæ in aliarum intelligentiarum contemplatione fita est, non erit necessaria quidditatiua earum cognitio, aliquis tamen quidditatis earum conceptio necessaria erit. Atque hoc fortasse sensu dixit Arist. lib. 9. Metaph. cap. 12. tex. 22.

Tom. II. Metaphys.

ignorationem substantiarum immaterialium non esse in nobis ut cecitatem, quæ consistit in priuatione ipsius potentie visuæ, sed dicere tantum priuationem actus, quia nimirum in nobis est potentia ad cognoscendas illas, licet multi ignorent. Quod potest intelligi vel de cognitione imperfecta, ad quam est in nobis potentia pro statu huius vite vel de cognitione quidditatiua, ad quæ est potestas in anima nostra eaque uti poterit à corpore separata. et si Aristoteles nunquam hoc expresse declarauerit. Sed iam superest, ut in particulari explicemus, quanta possit esse hæc cognitio substantiarum separatarum in nobis pro statu huius vite, quod in sequente sectione præstabitur.

SECTIO III.

Quæ attributa cognosci possint de essentiis intelligentiarum creaturarum.



Rincipio certum est, cognosci de his substantiis quod sint entia realia per se existentia, & consequenter quod sint substantiæ. Hoc per se clarum est ex dictis, nam cum demonstramus hæc substantias esse, demonstramus esse entia: non autem sunt entia, quia alicui enti inhaereant, qui substantiæ materiali inhaerere non possunt cum sint superioris & perfectioris ordinis. Neque inhaerere possunt alicui substantiæ immateriali, quia illa quæ increata est, non est capax alicuius entitatis sibi inhaerentis: si autem sit substantia creata & immaterialis, hanc nos vocamus intelligentiam separatam, siue una sit, siue plures, sicut iam dictum est. Unde in his entibus nulla sint accidentia, recte concluditur, ea esse substantias, si vero accidentia habent, inde etiam conuincitur in eis esse substantiam, quæ talibus accidentibus subteripitur ergo intelligentia essentialiter est substantia: quoad hæc ergo prædicata communia satis cognoscimus quidditatem harum substantiarum.

Quæret vero aliquis an hæc ipsa prædicata scilicet ens & substantia, prout de intelligentiis dicuntur, cognoscantur à nobis quidditatiue: nam Scotus in 1. d. 3. quæst. 1. affirmat de ente, & negat de substantia. Primo, quia conceptus entis est omnino simplex & vnus: unde non potest partim cognosci partim ignorari, & ideo si aliquo modo cognoscitur, quidditatiue cognoscitur. Secundo quia nos non cognoscimus substantiam per propriam speciem: ergo nec quidditatiue. Alii vero e contra dicunt conceptum entis non cognosci quidditatiue à nobis; conceptum vero substantiæ ita cognosci. Ratio prioris partis est, quia conceptus entis non est vnus, nec præcisus ab inferioribus: unde non cognoscitur quidditatiue, saltem adæquate, nisi omnia inferiora cognoscantur, quod nobis possibile non est. Posterioris vero partis ratio est, quia si substantiam ut sic quidditatiue non cognoscimus nihil prorsus quidditatiue cognoscimus, quia ignorata substantia, non potest accides quidditatiue cognosci & ignorato genere summo non possunt quidditatiue cognosci, quæ sub illo continentur. Aliquis vero fortasse opinabitur, utrumque prædicatum quidditatiue cognosci, propter vtriusque sententiæ fundamentum.

Ego vero opinor neutrum cognosci quidditatiue, si de quidditatiua cognitione proprie loquamur. Nam ad cognitionem quidditatiuam non satis est quod sit cognitio propria alicuius rei vel prædicati, id est, non communis aliis, hoc enim modo essentiam Dei cognoscimus conceptu aliquo modo proprio, & tamen non cognoscimus eam quidditatiue quia non cognoscimus illud ipsum, quod est proprium Dei, eo modo quo est, sed per negationes vel habitudinem ad res creatas. Similiter in hac vita cognoscimus animam

Aa 3

nostram

nostram vsque ad eius differentiam specificam aliquo modo, & tamen non cognoscimus quidditativè, iuxta veriorè sententiam, quia non concipimus illà per propriam substantiam ac speciem, nec modum intelligendi aut operandi eius satis perspicimus, nec denique modum substantiæ eius posuimus (ut ita dicam) sed per negationem apprehendimus. Sic ergo nec rationem substantiæ aut entis quidditativè cognoscimus, quia proprias rationes horum concepi non possumus 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 quidditativè quid sit ipsum esse: unde alii opinantur esse actum re distinctum ab essentia, alii vero non distinguunt. Item incertum est, an illemet conceptus, quem hac voce explicamus, scilicet, *id quod est*, sit obiectivè unus, & habens unam quidditativè: ergo signum non est cognosci à nobis quidditativè. Neque ad hoc satis est, quod illa ratio sit simpliciter simplex, & aliquo modo, una iuxta nostram sententiam, quia ratio quamvis simplex, potest confusi, & per improprios conceptus, vel negativos, vel connotativos cognosci. Hoc ipsum evidentiis constat in conceptu substantiæ, cuius rationem non concipimus, nisi aut per negationem non existendi in alio, aut per habitudinè substantiæ in aliis, quæ non pertinent ad quidditativam rationem substantiæ. Rursus non cognoscimus quidditativè rationem substantiæ: imo si lumine huius non cognovissemus incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinguissemus substantiam ab essentia substantiæ, non cognita autem quidditativè substantiæ, impossibile est quidditativè cognoscere substantiam. Præterea nec substantiam materialem, quæ magis proportionata nobis esse videtur, quidditativè cognoscere possumus, quia nec materiam quidditativè cognoscimus, sed per analogiam, ut Aristoteles dixit, & consequenter nec formam: quod satis etiam manifestat diversitas opinionum ita explicandis propriis rationibus & effectibus talium principiorum. Quid ergo mirum quod rationem substantiæ ut sic, & prout in intelligentiis reperitur, quidditativè cognoscere non possimus? Maxime cum non sit ita certum, illarum rationem communem esse unam & vniuocam, imo de ea res sint varis Philosophorum opiniones. Denique ratio Scoti est optima, quia non cognoscimus substantiam, ut sic per propriam speciem, ut constat ex scientia de anima, & attingimus paulo inferius comparando accedens ad substantiam.

V.

Nec censeo inconueniens cōcedere, nullam substantiam cognosci à nobis quidditativè in hac vita: quin potius existimo sufficienti experimento id notum esse. Quod etiam à tantis Philosophis, & tanta adhibita diligentia compertum non est, satis verisimile est excedere naturalem facultatem ingenii humani: non video autem adhuc inuentam esse hanc quidditativam cognitionem alicuius substantiæ, quæ enim maxime videmur cognoscere est humana species vel anima, vel illamet cognitio tamen imperfecta ut quidditativè 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 cognitio, quia per propriam speciem concipiuntur. Sed adhuc illa non videtur quidditativè cognosci (tanta est humani ingenii imbecillitas) quis enim adhuc satis explicuit quid sit sonus, odor, & similia? Sed de his alibi latius ex hoc tamen discursu confirmatur evidentiis resolutio præced. sect.

Ostenditur, angelos intellectuales esse & carere materia.

VI.

Deo secundo: Ratione naturali cognoscitur intelligentias esse substantias incorporeas immate-

riales, & intellectuales. Hæc conclusio sumitur ex Aristotel. 12. Metaph. ubi solum loquitur de motoribus orbium cælestium, sed est eadem ratio de reliquis, atque idem sentiunt Commentator, & alii posteriores Philosophi, & Aristotelis interpretes: Theologi etiam & antiqui Patres hoc expresse docuerunt, quos infra commemorabo. Omitto Scripturæ loca, in quibus angeli, spiritus vocantur: non communi appellatione, qua etiam aer vocari solet spiritus, sed propria, qua dicitur de re incorporea, ut sumitur ex 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, & quoad utramque 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 extensam & diuisibilem in partes, quæ est conditio & imperfectio substantiæ materialis. Alio modo esse potest aliqua substantia corporea solum ex parte materiæ, id est, composita ex corpore & spiritu, sicut est homo. Atque eadem distinctio adhiberi potest de aliis duobus attributis, scilicet, esse immaterialem, & intellectualem: nam hæc tria attributa, ut in progressu dicam, in præsentia materia conuertuntur.

De primo ergo attributo: scilicet incorporeum: si sumatur prout opponitur corporeo primo modo dicto, evidentiissimum est, intelligentias non esse corporeas illo modo, quia res totaliter & quoad utramque partem corporea, est valde imperfecta: nam in suo esse & operari nullo modo se iungit ad materiam, nec dominatur illi. At vero intelligentiæ ponuntur in vniuerso in supremo gradu & ordine rerum, & ita Aristot. 1. de celo c. 8. ait supra celos entia sempiterna optimam vitam ducentia. Unde sine ulla dubitatione perfectiores sunt intelligentiæ, 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. 2. dicens illum sensisse oppositum. Quod tamen non solum est alienum à S. Patribus & modo loquendi stringitur, ut ibi Aristoteles late tractat, sed etiam à traditione omnium gentium, quæ de his substantiis locuti sunt, & ab omni ratione. Nam si qui sunt effectus, per quos in intelligentiarum cognitionem deueniamus, illi ostendunt seu indicant in intelligentiis maiorem, vel saltem non minorem vim potentiamque in esse, quam sit in humana natura, ut patet de motoribus cælorum, & de aliis affectibus, quos in hominibus operantur, ut sunt prediæiones aut reuelationes occultissimarum rerum, &c. Ratio itam præcipua, qua supra probauimus intelligentias esse, ex perfectiori similitudine ad Deum, probat eas esse perfectiores omnibus rebus visibilibus etiam homine, perfectiusque participare intellectualem gradum: alioquin non fuissent propter eam causam in vniuerso necessariæ. Cum ergo homo non sit substantia corporea illo modo, neque illo modo erunt corporeæ intelligentiæ. Item quia inde colligimus hominem non esse corporeum illo modo, sed habere saltem formam spirituales, quia participat intellectualem operationem, sed intelligentiæ sunt nobiliori modo intellectuales, ergo.

Ex ratione autem facta possumus ulterius progredi ad ostendendum, intelligentias esse altero etiam modo incorporeas, id est, nullam in se habentes quantitatis molem aut extensionem. Nam Deus est hoc modo incorporeus: ergo ad perfectionem vniuersi pertinet ut sit aliquis creaturarum gradus Deo similis in hoc modo essendi: nam participatio diuini esse quoad similem substantiæ modum non videtur inuoluere repugnantiam, nec excedit limites creatu-

re: & 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 & perfectio vniuersi satis saluatur, si dentur aliquæ supremæ intelligentiæ omnino incorporeæ, quamuis dentur aliæ inferioris ordinis habentes corpora. Imo si huiusmodi varietas intelligentiarum possibilis est, pertinebit ad decorem vniuersi, vt in eo sit vterque modus & ordo intelligentiarum.

Vnde non solum multi ex antiquis Philosophis, sed etiam moderni aliqui Philosophi, & Theologi videntur hoc modo asseruisse aliquos angelos, præsertim demones esse corporeos. Quod de motoribus colorum affirmat Caiet. in ca. 4. Genes. & de demonibus in ca. 2. ad Ephes. vbi adducit rationem tactam de perfectione & complemento vniuersi, quod scilicet oportet in eo esse omnes gradus rerum, quorum vnus est substantiæ corporeæ intellectualis non sentientis, sed tantum se loco mouentis. Quod etiam tenuit Niph. libr. 3. de demon. capite 3. & sequent. idem late Eugub. lib. 3. peren. Philos. c. 27. & 41. vbi non solum Plat. sed etiam Arist. in eam sententiam adducit qui videtur fauere 5. Metaphysic. ca. 8. Imo D. Thom. quæst. 16. de mal. articulo 1. ad 2. dicit probabile esse Dionysium credidisse demones esse corporeos. Et Augustinus, quem ibidem refert libro 11. Genes. ad liter. cap. 13. & aliis locis, in eadem videtur fuisse sententia.

Nullas dari intelligentias corporeas.

Vt ergo ratio facta concludat vniuersaliter, alia via excludenda est illa distinctio intelligentiarum in incorporeas & corporeas. Et in primis ostendere possumus hanc distinctionem nulla ratione fulciri, neque vllum iudicium à nobis assignari posse, ob quod quosdā angelos iudicemus esse corporeos potius quam alios. Nam quod quidam sint boni & alii mali, nullum argumentum est malos esse corporeos, bonos vero incorporeos, tum quia cum omnes sint creature, omnes cuiuscunque gradus & ordinis potuerunt ad malū declinare, & iuxta probabiliorē Theologorum opinionem angelus præstantissimus in natura cecidit, & demon effectus est, cum quo ex singulis ordinibus & Hierarchiis, aliqui ceciderunt: ergo ex distinctione in bonitate vel malitia non potest sumi distinctio incorporei vel corporei in intelligentiis. Vnde Dionysius cap. de diuinis nominibus dicit, inde constare corpus non esse vitiorum propriā causam, quod demones sine corpore lapsi sunt, & Damascenus libr. 2. capit. 3. moribus nō natura dicit separari angelos bonos à malis. Quocirca trimembris illa distinctio veterum Philosophorum, qui animalia rationalia diuidebant in Deos, demones & homines, Diis corpora cælestia, demonibus aërea, hominibus terrestria tribuentes, prout meminit August. lib. 8. de Ciuit. tap. 4. Hæc (inquam) diuisio & sine fundamento data est, & ex aliquo falso errore introducta, quod putabant animas rationales pro diuersitate meritum diuersis corporibus vniri, vt ex Plotino refert idem Aug. libr. 9. de Ciuit. cap. 10. 11. & 12. Rursus neq; ex operatione discerni possunt angeli in incorporeos & corporeos: nam omnes sunt perfectæ intelligentiæ, quæ ad vsum intelligendi nō indigent ministerio corporis, neq; oppositu aliquo indicio de aliquibus probari potest. Omnis item actio, quam, extra se habent, est eiusdem rationis in omnibus, quia non transcendit localem motionem quæ ab agente incorporeo fieri potest. Quin potius de mo-

toribus colorum, ex locali motu perpetuo conatur Aristoteles elicere, esse incorporeos, quod licet non satis euidenter colligat, vt in superioribus visum est, certum est tamen illam motionem per se non requirere corpus & magis expedire vniiformiter, & inuariabiliter fieri si fiat sine corpore.

Quod vero spectat ad illas intelligentias, quas inter nos versari multi etiam ex Gentilibus intellexerunt, nullæ sunt actiones earum, quæ etsi frequenter fiant ab inferioribus, non possunt etiam à superioribus fieri: ergo neque illæ actiones requirunt corpus a substantialiter vnita, sed ad illas sufficiunt assumpta, vel localiter mota, vt Theologi latius tractāt. 1. 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 passionis: illa enim præcipua passio, qua nos credimus demones 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 corporea in se & ex parte recipientis: ideoque etiam in animalibus separatis locum habet. Aliæ vero passionis animales interdum solent tribui demonibus, 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 Iulian. ex Porph. lib. 2. de abstinentia animator. & ex Homero & aliis: referunt etiam Origen. libr. 7. con. Celsum & Theodor. libr. 3. & 7. de affection. Græcan. Imo multi ex Patribus censuerunt demones rebus venericis delectari, quos referre nunc non est necesse: potest autem videri Pamel. in annotat. ad Tertullianum Parad. 1. Veruntamen, qui huiusmodi passionis demonibus 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 obiectiue tantum id intelligatur, ad illum effectum non erit necessarium corpus: possunt enim demones intellectualiter percipere sensibiles odores aut nidores sacrificiorum Gentilium, & in eis spiritali affectu complacere. Igitur ex effectibus nulla est ratio discernendi intelligentias corporeas ab incorporeis.

Dicit aliquis, etiam si à nobis ex operatione id non percipiatur, & ideo in particulari non possumus 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 & possibiles sunt, & pertinet illa varietas ad perfectionem vniuersi, solumq; possumus in generali dicere intelligentias incorporeas, esse natura sua perfectiores. Sed nihilominus dicendum est: Philosophica ratione (etsi Mathematica demonstratio non sit) sufficienter posse ostendi intelligentias corporeas non esse passibiles, nec pertinere ad perfectionem vniuersi. Quod ita ostendo, nam vel illæ intelligentiæ talia habent corpora quibus vt non possint ad sentiendum, vel ad aliquem alium actum vitæ, vel habent organa & operationes sensuum in corporibus. Neutrum dici potest, ergo. Primū 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 actum vitæ, non potest esse vera forma & substantia incōpleta natura sua ordinata ad actuandū substantialiter corpus, & cum illo substantiam completam per se vnā constituens. Nam cum forma sit perfectior materia, nō vnitur illi

propter materiam principaliter, sed propter compositum, & propter se & suam operationem: si ergo nulla operatio propria talis formæ potest per corpus exerceri, esse talis formæ 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 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 vite: nisi quatenus procedit à cognitione & appetitu, & seruata proportionem non est actio viuētis corporis nisi quatenus procedit à cognitione & appetitu habētibus organa corporea, ut sunt phantasia, & appetitus sensitivus. Si autē procedat à cognitione & effectu pure intellectuāli & spirituali, sufficienter fit in corpore ab extrinseco mouente, ergo propter intellectum solum motum non potest principium intellectuum substantialiter & vitaliter vni corpori: ergo non possunt intelligentiæ esse compositæ ex corporibus actionum vitæ expertibus.

XIII.

Neque etiam possunt intelligentiæ habere corpora quæ per se sentiant: nam talia corpora oportet habere organa sensibilia accommodata, inter quos primum locum habet sensus tactus: hæc autem organa requirunt corpus mistum, & ex primis qualitatibus temperatum, ut constat ex libris de anima. Ergo non possunt habere intelligentiæ talia corpora. Nam intelligentiæ sunt substantiæ omnino incorruptibiles, & incapaces alterationum naturalium, quæ ad corruptionem disponunt: huiusmodi autem corpora sunt natura sua incorruptibilia & alterabilia, cum consistant ex materia his elementaribus, qualitatibus subiecta. Dices: angelos non natura sed gratia esse incorruptibiles. Sed hoc esse falsum infra ostendemus, & per se constat esse alienum ab omni ratione naturali. Vnde, etiam illi qui dicunt celos esse corruptibiles ex parte materiæ, nunquam vero corrumpi, neque in agentibus naturalibus esse vim actiuam in illos, perunt in ipsis celis dispositiones aliquas non habentes contrarium, ratione quarum corrumpi non possunt, alioquin in illis esset temperamentum calidi, & humiditatis, nulla posset reddere ratio, cur non possent corrumpi. Si ergo in angelis essent corpora sic disposita & temperata, naturaliter possent corrumpi & alterari. Maxime cum illæ non sint substantiæ semper existentes in aliquo naturali loco, ab his agentibus naturalibus remota, sed quæ varia loca circumeunt, & per quolibet loca quibusvis qualitatibus affecta pertranseunt, & 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 ex primis qualitatibus temperata. Cur enim non possit Deus huiusmodi sensus & corpora facere? Sed quamuis demonstrare aperte non possimus hoc implicare contradictionem, nobis tamen satis est non esse in natura principium ad fingenda huiusmodi corpora, neque ex naturalibus principiis intelligi posse quomodo sint possibilia, aut quales essent illi sensus, vel quos actus haberent. Vnde qui tribuunt corpora demonibus aut angelis, non tribuunt illis corpora organica, aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut similia, & ideo ærea illa vocant, quæ sane non possent non esse imperfectissima. Ideoque longe verius est nulla esse intelligentiis corpora, neque esse aliā naturam ex corpore & spiritu constantem præter humanam. Quod indicauit Concil. Lateran. in cap. Firmiter de summ. Trinit. dicens. Deum ab initio temporis condidisse creaturam spirituales, & corporales, id est, angelicam & mundanā, & deinde humanam quasi communem ex spiritu &

corpore constitutam. Natura vero angelica tota, & vt omnes intelligentias complectitur: non constat corpore & spiritu, sed spiritualis tantum est. Atque hoc modo sentiunt de angelis, eosque in eo sensu spirituales vocat Patres Ecclesiæ, vt Dionysius cap. 1. & 2. de Cœlest. 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 12. in Genes. & 44. in Matth. Cyrill. libro 4. In Ioā. capit. 10. Athan. orat. de commun. essen. Pat. & Filii, & Spiritus sancti. & in Psalm. 79. circa id. Quis sedet super Cherubim, prout refertur in VII. Synod. epistol. Germani ad Thomam. Iren. lib. 2. contr. Hæres. capit. 54. & 55. Gregor. 1. Moral. capit. 5. Hilar. 8. de Trinit. Hieron. Isaia 63. Leo Papa epistol. 96. Et Augustin. licet multis modis videatur dubius, tamen lib. Retract. cap. 11. & 12. & lib. 2. c. 14. retractat quod alibi dixerat, angelos habere animas, aut esse animas, sed appellandos dicit creaturas spirituales & spiritus.

Scio posse etiam in contrarium multa obici ex Patribus Ecclesiæ, & ex antiquis Philosophis. Sed quod Philosophi in re occultat, & à sensibus valde distanti errauerint, mirandum non est. Patres vero Ecclesiæ interdum secuti sunt in his rebus, quæ ad doctrinam fidei non pertinent, antiquos Philosophos, præsertim Platonem: aliquando vero rem aliquam materialem vel corpoream vocant non absoluta proprietate, sed comparatiua locutione: sic Damascenus supra, simul dicit angelos esse incorporeos & immateriales in se, materiales autem respectu Dei. Et eo dem modo exponi potest quod dicitur de Ecclesiā. dogmat. capit. 12. & 13. nihil esse incorporeum præter Deum, & ratio redditur, quia omnis creatura localiter circumscriptur: quod etiam lato modo intelligi potest, vt inferius dicam. Quin etiam Augustinus hæres. 86. refert Tertullianum asserentem Deum esse corpus, pie dicit posse exponi, vocasse Deum corporeum, id est, qui non est inane quid aut confictum, sed verum & perfectum ens. Quo sensu à nobis exponatur illud Pauli. In quo habitat plenitudo diuinitatis corporaliter, id est, vere & naturaliter, & non tantum figurate. Multo ergo magis possunt angeli dici corporei, non propter corpus 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 reatiter distinctis, quarum altera sit potentia, altera actus substantialis. Hęc illatio constat ex alio principio, quod disputat. 13. prolatum est, scilicet hanc compositionem non inueniri 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, quæ hic desiderari poterant, nihil hoc loco addere aut repetere necesse erit.

Angelos esse intellectuāles.

Vltimo ex dictis attributis inferitur aliud in certia parte conclusionis positum, scilicet, angelos esse intellectuāles naturæ, quod etiam est naturaliter euidens, & in fide nostra certissimum, vt Bernardus notauit libro 5. de Consider. ad Eugenium. Nam angeli mali peccare potuerunt, & angeli boni semper vident faciem Patris, & vtique ad homines loquuntur, & eos docent, instruunt, tentant, &c. quæ omnia sine intellectu fieri non possunt. Denique, ipsum nomen intelligentiarum, quod Philosophi angelis imposuerunt, satis indicat eos sensisse angelos esse intellectuāles. Præterea, ratio supra facta, quæ ostendit

mus intelligentias esse, conuincit eas debere esse naturæ intellectuales, quia Deus in hoc supremo gradu constitutus est, & ex similitudine ad ipsum, & ex perfecta participatione illius gradus quantum ex natura creata esse potest, conclusimus necessarias esse in vniuerso huiusmodi creaturas: ergo tales creaturæ sunt substantiæ viuientes & intellectuales.

Tandem hoc ipso probare possumus ex prioribus attributis; sic enim D. Thom. 1. p. q. 14. a. 1. probat Deum esse naturæ intellectuales, quia est incorporeus & immaterialis. Nam immaterialis (inquit) alicuius rei est ratio quod sit cognoscitua, & iuxta gradum immaterialitatis est gradus cognitionis: & ideo Deus sicut est summe immaterialis, ita est summe cognoscitiuus: è contrario vero res corporeæ vsque ad gradum plantarum propter nimiam materialitatem nullam participant cognitionem, animalia vero aliquam participant cognitionem, eo quod aliquo modo incipiunt dominari materiæ, & esse capacia formarum seu specierum sine materia: anima vero rationalis iam attingit intellectualem gradum: quia licet informet materiam, subsistere tamen potest sine illa: ergo intelligentiæ, quæ magis accedunt ad immaterialitatem Dei, quia non solum subsistunt sine materia, sed etiam illam non possunt informare, neque ad eam habent essentialē habitudinē, neque illa indigent villo modo ad suas proprias & vitales operationes viuere vita pure intellectuāli, vt etiam Arist. docuit 12. Metaphysic. c. 8. & 1. de celo c. 8. Quod autem immaterialitas sit ratio alicui rei, quod sit cognoscitua, declarat D. Tho. ex eo quod materia est quæ limitat & coardat formam: natura autem rei cognoscens postulat quandam habitudinem & capacitatem, ratione cuius possit superiori modo fieri ea, quæ agnoscit, ex 3. de anim. textu 34. Potest autem in hunc modum declarari, quia intellectualis vita est perfectissima, omnis autē vita actualis consistit in perfecto & interno quodam modo operandi, qui necessarij prouenit à forma & non à materia, quia materia non est actiua, sed pure receptiua. Ergo quo forma magis superat imperfectionem materiæ, eo perfectius est operatiua; & ideo formæ inanimatarum, quia valde materiales sunt, licet aliquid extra se agere possint, non tamē perfectio & vitali modo operari. Reliquæ vero formæ, vel attingunt gradum vitæ, vel in eo tātum maiore perfectionem participant, quanto in suo esse & perfectione magis distant ab imperfectione materiæ: ergo formæ omnino abstractæ & elongatæ à potentialitate materiæ participant optimum vitæ modū, qui in intelligendo consistit.

Sed obicitur aliquis, totum hunc discursum supponere, omnem substantiam immaterialem esse intellectualem: hoc autem principium neque est per se notum, neque euidenter demonstratum. Quam enim contradiotionem implicat, creare Deum aliquam substantiam intellectualem non intelligentem? Si autem hoc non implicat, vnde constat nullam ex creatis esse huiusmodi? Deinde, quomodo potest immaterialitas esse ratio intellectualitatis, cū illa sit negatio, hæc perfectio positiua. Quod si per illam negationem aliqua positiua differentia circumscriptur, illa vero est cōmuniōr quam intellectualitas, & ita non potest esse ratio ad æquata intellectualitatis vnde datur accidentia materialia, quæ nullo modo sunt intellectuales: vel si sumatur vt est perfectio substantiarum intellectualium, non dicit aliquid distinctum ab intellectualitate.

Hæc & alia obiiciunt Gabr. in 1. d. 35. q. 1. & Aureol. apud Capr. ibidem. qu. 1. Respondetur tamen verius videri esse impossibilem substantiam creatam spiritualemente & incorpoream, quæ intellectualis non sit. Quod videntur D. Tho. & omnes Theologi supponere, & Dionys. toto libro de celesti 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 ac necessariam. Imo si huiusmodi non esset, nemo certe affirmare cum fundamento posset, omnem substantiam actu intelligibilem seu spiritualemente esse intellectualem: nam cur Deus in illo ordine non fecisset substantiam cognoscentem & non cognoscentem, si esset possibilis vtriusque differentia, sicut est in corporali? Ratio autem cur hoc non sit possibile, tacta est supra: & declaratur amplius, quia non potest intelligi substantia præsertim actualis, & habens esse simpliciter, quæ non habeat operationem connaturaliter sibi proportionatam: ergo omnis substantia spiritualis necessario habebit huiusmodi operationem. Illa autem operatio non potest consistere in sola actione transeunte, tum quia huiusmodi actio prout esse potest inter res creatas, supponit communicationem aliquam in materia seu in modo compositionis, vt infra dicam: tum etiam quia talis actio si non procedat ex operatione vitæ, valde imperfecta est: substantia autem spiritualis cū sit in perfectissimo ordine rerum, participare debet ex natura sua perfectum operandi modum: ergo operatio substantiæ spiritualis, intrinseca & connaturalis est immanens. Et consequenter etiam erit operatio vitalis, quia actio per se immanens vt talis est, semper est vitalis, & quia gradus viuētis perfectior est quam non viuētis. 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 intellectualem pertinet.

Ad alteram partem Obiectionis respondet Capreolus, cum esse immateriale dicitur ratio esse intellectualis, non sumi intellectualem pro differentia essentiali, seu (vt aiunt) radicaliter, sic enim ratio facti probat idem esse substantiam esse spiritualemente & intellectualem: & ideo non posse vnum esse rationem alterius, sed sumi intellectualem pro facultate proxima intelligendi, & hoc modo clarum est, intellectum consequi ad talem substantiam, eo quod spiritualis sit. Adde vero, etiam si sumatur intellectualem priori modo, posse verificari quo immaterialitas sit ratio eius, non quidem per modum proprii principii & causæ, sed vel solum quatenus vna conditio infert aliam, vel ad summum quatenus vnus conceptus est ratio alterius: quomodo in Deo dicimus vnum attributum esse rationē alterius. Et quidem si immaterialitas sumatur pro negatione compositionis ex materia & forma in substantia completa seu actuali, sic dici potest ratio intellectualitatis solum per modum conditionis sine qua non, quæ posita, necessario consequitur, talem substantiam esse intellectualem. Si vero sumatur pro perfectione positiua quam per illam negationem circumscribimus: scilicet in substantia spirituali non distinguatur spiritualitas (vt sic dicā) & intellectualitas, nihilominus non possumus ea distinguere secundum præcisos & inadæquatos conceptus. Nam sicut eadem forma secundum eandem omnino entitatem & rationem essentialē, & informat & est principium operandi, quamuis hæc duo per conceptus à nobis distinguantur, ita eadem forma separata ex vi eiusdem differentie 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 (obiectione 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

XXI.

ciplum intelligendi. Atque hoc modo sumpta immaterialitas non est quid communius quam intellectualitas, nec è conuerso, sed conuertitur inter se: & nihilominus vna dicitur esse ratio alterius propter dictam præcisionem intellectus.

XXII.

Vnde non refert quod accidentia spiritualia, intellectus non sint, quia non sunt immaterialia eo modo, quo nunc loquimur de re immateriali, scilicet prout conueniunt per se. Et ratio est, quia sola substantia est primum operandi principium: accidentia vero sunt facultates aut operationes vel dispositiones substantiæ: & ideo, licet substantia immaterialis necessario sit principale principium intelligendi 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 angelo conuenire, ut sunt appetere, mouere, &c. vel sunt tantum quidam modi ipsius substantiæ, ut localis præsentia.

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 essentiam consequitur. Hæc assertio in se quidem omnino creata est: demonstratur enim facile ex principiis in superioribus positis, & demonstratis. Probatum est enim omnes has substantias distinctas à prima necessario fore creatas, quia ens necessarium ex se solum vnum esse potest in rerum natura. Deinde ostensum est, de intrinseco & essentialiter conceptu entis creari esse ut sit finitum 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 creet alium Deum seu aliud ens simpliciter infinitum: ergo commune attributum omnium intelligentiarum à Deo distinctarum est, quod sint finitæ & limitatæ perfectionis essentialis, & in hoc omnes Philosophi Catholici conueniunt.

Quid Aristoteles in hoc senserit.

XXIV.

Quærent tamen, an Aristoteles ita de his intelligentiis senserit, vel putauerit potius eas esse simpliciter infinitas. Et ratio dubitandi est, quia 12. Metaphysicor. ex perpetua motione cæli colligit infinitam virtutem motoris: sed ipse sensit, vel omnes, vel multas intelligentias perpetuo mouere: ergo sensit omnes illas esse infinitas. Deinde non aliter probat immaterialitatem harum substantiarum nisi ex infinitate earum, ut patet ex 12. Metaphysicor. textu 41. ubi 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 moueant 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 sateretur in fine Metaphysicæ esse vniuocum principem vniuersi: ergo existimare non potuit illas intelligentias esse infinitas perfectionis simpliciter: cum hæc plane repugnet cum dependentia ab alio, imo & cum inæqua-

litate. Quomodo enim possunt inferiores intelligentiæ esse itæquales Primæ, si sunt simpliciter & in genere earis infinitæ sicut Prima? Imo Aristoteles eas etiam inter se facit itæquales, ait enim li. 12. Met. capit. 8. ita esse perfectione ordinatas, sicut sunt cæli 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 intelligentiæ in essentia infinitæ saltem secundum quid.

Quæritur etenim ulterius potest: esto intelligentiæ creatæ non sint infinitæ simpliciter in essentia seu in genere entis, possintne existimari infinitæ secundum quid, id est in aliquo genere vel specie, vel quoad aliquam proprietatem seu virtutem. Nonnulli enim putant non esse inconueniens attribuire huiusmodi infinitatem intelligentiis, quia ex hoc quod aliqua creatura sit infinita hoc modo nullum sequitur inconueniens, quia nec sequitur, tamen creaturam non dependere, neque dari non posse plura entia tali modo infinita, & ultra illa aliud ens infinitum simpliciter quod sit causa illorum. Angelos autem sic esse infinitos inde fit verisimile, quod quilibet eorum 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.

Verum tamen hæc infinitas secundum quid & bene & male intelligi potest, & recte declarata, fere nulla est nisi nomine tantum. Duobus enim modis intelligi potest, rem creatam esse infinitam secundum quid, formaliter, scilicet, vel virtualiter tantum. Priori modo esset infinitus calor, si formaliter & recipia haberet infinitos gradus intensiōis, & similiter esset infinita linea, si secundum longitudinem haberet infinitas partes æquales, vtrique enim infinitas esset secundum quid, quia tantum esset in latitudine caloris vel lineæ: Hæc autem infinitas formalis repugnat (ut existimo) entitati creatæ: quia licet in genere entis dicatur infinita simpliciter, & constituit absolute infinitum in actu, vel in intensiōe, vel in extensione, & vtrumque repugnat esse in rerum natura, ut nunc suppono. Hæc ergo infinitas secundum quid, non potest angelis attribui, nec secundum qualitatem, quia nullam habent infinite intensam, nec secundum multitudinem, quia non habet infinitam aliquam multitudinem perfectionum, aut principiorum operantium. Nec denique in essentia, quia hæc infinitas formalis intelligi non potest in re indiuisibili, quæ nullam habet latitudinem, & quæ aliqui est simpliciter finita in perfectione sua. Ut est substantia angelica: quia seclusa infinitate perfectionis essentialis non potest intelligi infinitas actualis & formalis nisi in re vel habente quantitatem vel latitudinem proportionatā quantitati, ut est latitudo intensiua.

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

bus inuenitur finita, scilicet in ratione substantiæ, spiritus in bonitate, intellectu in simplicitate, &c. Secus vero est de essentia infinita simpliciter, quæ per nullam differetiam 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: & æquivalentiam 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 multiplicetur: immo illa sola pluris æstimanda est, quantum ad perfectionem nature, quam omnes aliæ simul sumptæ. Hæc tamen infinitas re vera non est infinitas nisi nomine tantum, quia nihil aliud est quam finita quædam 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 comparatur, nec in substantia angelica secundum se sumpta potest alius modus infinitatis intelligi. Non desunt tamen, qui alium etiam modum infinitatis intelligentiæ tribuunt, nimirum, quia unaquæque continet totam perfectionem suæ speciei, quæ quodammodo est infinita, quatenus in aliis speciebus potest ad individua communicari in infinitum. Ita tenent qui existimant in unaquaque specie angelica unum solum individuum esse posse: de qua re late Caietanus de ente & 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 dicitur illa, ad quam talis virtus consequtur. Non potest autem huiusmodi virtus attribui angelis nisi vel in ordine, ad actus immanentes intellectus & voluntatis, vel in ordine ad transeuntem actionem, quæ (ut suppono) in intelligentiis creatis esse non potest nisi motu localis. Quoad primum igitur actus impropriissime dicitur infinita virtus intellectiva, vel appetitiva angeli, quia simpliciter habet finem operandi modum, & finitam vim seu attentionem in operando adhibere potest: unde unum tantum ad æquatum actum valet exercere, vel ad summum plures per modum unius, qui vim finitam non excedat. Quod vero sit capax plurimum specierum intelligibilium etiam in infinitum, solum ad potentiam passivam pertinet, quæ inde non augetur in perfectione. Rursus quod successiue possit plures actus in infinitum efficere, ad permanentiam tantum eiusdem virtutis pertinet, 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, & universalem, absolute tamen potest illa virtus proprie dici infinita, quia semper habet terminum in summo actu, quem potest efficere.

Quod vero spectat ad virtutem motivam, duplicem infinitatem potest habere in effectu. Priore est continuationis & successiōis perpetuæ, & hoc modo existimant aliqui sensisse Aristotelem omnes intelligentias esse infinitas, quia movere possunt tempore infinito. Sed hæc infinitas in effectu non indicat infinitam virtutem in causa, sed solum virtutem infatigabilem ac perpetuo durantem, ut supra ostendi-

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 quoad velocitatem motus: ut si dicamus, intelligentiam quamlibet habere virtutem ad movendum quodlibet corpus quacunque velocitate maiori & maiori in infinitum: talis enim virtus sine dubio esse infinita secundum quid, scilicet, in genere virtutis motivæ. Et hunc sensum aliqui Aristoteli tribuunt. Sed nec potest satis colligi ex discursu eius, nec sufficit intentioni eius. Primum patet, quia ipse solum colligit infinitatem intelligentiarum ex perpetuitate motus, ex hoc autem effectu non potest colligi, quod motor habeat virtutem ad velociorem motum in infinitum efficiendum, quia potest esse virtus limitata ad tantam velocitatem efficiendam sine ulla defatigatione, & illa posset motum tantæ velocitatis infinito tempore continuare, & non augere seu intendere velocitatem eius. Secundum vero patet, quia etiam si 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.

XXXI.

Sed quamquam hæc non fuerit mens Aristotelis posset aliquis probabiliter defendere intelligentias habere hanc infinitatem secundum quid. Quia ad eam non requiritur infinita essentia, nec qualitas aliqua formaliter infinita, sed solum virtus superioris ordinis, 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, imo etiam in distantem locum (ut aliqui volunt) ergo & motu continuo poterit seipsum quacunque velocitate movere in finitum: ergo similiter poterit movere eodem modo quodlibet corpus. Si ergo hæc sententia vera est, poterunt intelligentiæ dici infinitæ secundum quid, seu in movendo, quæ infinitas potest dici radicaliter esse in essentia, quatenus illa virtus in essentia ipsa radicatur. Quamquam vero hic modus infinitatis ex se non repugnet naturæ creatæ, incertum tamen est an conveniat angelis: quia nullus est effectus ex quo sufficienter colligi possit, & alioqui cum omnis virtus eorum sit absolute finita, verisimile est terminari ad maximum in quavis latitudine effectus quæ potest efficere. Itaque hæc res dubia est de qua iterum redibit sermo infra sect. 6. cum de virtute activa intelligentiarum agemus. Nunc quod ad essentiam, & substantiam earum attinet, constat eas esse omnino finitas, meliusque ac proprius loquemur, si nec secundum quid infinitas eas appellaverimus.

XXXII.

Sed quid ad Aristotelem? Respondeo vix satis intelligi posse quid de his intelligentiis senserit, nam quoad hanc partem eodem modo loquitur & ratiocinatur 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 cæteri omnes aliquo modo nituntur ut possint perpetuo movere, & ideo necessarium non est ut affirmet Aristotel. omnes intelligentias motrices, quæ immediate movent cælum, esse in se infinitas, sed movere aliquo modo virtute infinita, id est, niti ad movendum in aliqua infinita virtute. Sed licet hoc verum sit, ægre 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

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

De simplicitate, & actualitate substantiæ angelicæ.

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

Sintne intelligentiæ sub genere, ex quo & differentia consent.

XXXIV. Alia compositio est ex genere & differentia. Et hanc aliqui negant conuenire intelligentiis, quod significant Commentator 12. Metaphysic. textu 26. & 2. de Cælo text. 49 quem sequuntur Durand. in 3. dist. 3. quæstio. 1. & Marfil. in 2. quæst. 2. Fundamentum esse potest, primo quia genus sumitur à materia, & differentia à forma: ergo ubi non est materia ac forma non erit genus & differentia. Secundo, quia, quod componitur ex genere & differentia collocatur in prædicamento: sed intelligentiæ non collocantur in prædicamento. Maxime enim in prædicamento substantiæ: in illo autem esse non possunt, quia cum substantiis corruptibilibus genere non conueniunt. Tum quia dicit Aristot. 10. Met. c. ult. corruptibile & incorruptibile differunt genere. Tum etiam quia vnum genus dicit vnam naturam communem: non potest autem concipi vna natura communis, quæ nec corporea sit, nec incorporea, ergo neque vnum genus commune intelligentiis & cæteris substantiis.

XXXV. Verior tamen sententia est, in angelis reperi compositionem in genere & differentia, quam tenent frequentius Theologi D. Thom. 1. p. q. 50. art. 2. & in opusculis de ent. & essent. ca. 6. & in 2. dist. 3. q. 1. ubi Capreol. Scotus, Heru. & alii, Ferrar. 2. cont. Gent. c. 95. Henric. quodlib. 7. q. 8. Alex. Alenf. 5. Metaph. text. 33. Soncin. 12. Metaphys. quæst. 47. & idem tenet A. uicenna libr. 9. suæ Metaphysic. cap. 4. Ratio est, quia intelligentiæ constitui possunt in prædicamento, nam Deus ideo excluditur, quia est infinitus, & rationes omnium prædicatorum in se eminenter continet, neque habet conuenientiam vniocam cum entibus creatis, sed hæc omnes rationes deficiunt creatis intelligentiis: sunt enim finitæ in essentia & virtute, & nullo modo continet in sola sua substantia omnes perfectiones prædicatorum omnium, neque formaliter, neque proprie eminenter: ideoque veris ac propriis accidentibus affici possunt, ut infra dicemus. Habent deinde vniocam conuenientiam cum cæteris substantiis creatis, tum quia conceptus sub-

stantiæ communis est illis, & nulla est ratio Analogiæ congingendæ, tum etiam quia in modo subsistenti seu substanti accidentibus propriam conuenientiam seu similitudinē habent, absque dependentia & habitudine vnius ad aliud: Collocantur ergo intelligentiæ creatæ in eodem prædicamento substantiæ, in quo sunt cæteræ substantiæ creatæ: sicut etiam accidentia illarum substantiarum in propriis prædicamentis accidentium collocantur, ut infra videbimus. At vero quidquid est in prædicamento, compositum est ex genere & differentia, quia necesse est, ut sub supremo genere contineatur: ergo erit tale genus in illa re contractum per aliquam differentiam. Item accidens, licet sit forma simplex, potest esse compositum ex genere & differentia propter conuenientiam aliquam inadæquatam, ut ita dicam, & dissimilitudinem quam habere potest cum aliis accidentibus formis: sed hoc totum reperitur in intelligentiis, quamuis sint formæ Physicæ simplices: ergo optime possunt ex genere & differentia componi.

Denique hæc compositio non præsupponit necessario compositionem ex materia & forma, quia, ut supra diximus, genus non sumitur à materia Physica, sed dicitur sumi per quandam proportionem ad illam, vel secundum id quod in re tanquam potentiale quid, & actuabile concipitur. Et sane cum illa compositio ex materia & forma sit realis, & maxima quæ esse potest in essentiali compositione, non est cur necessario præsupponatur ad compositionem ex genere & differentia, quæ minima est, & rationis tantum. Solet autem D. Tho. fundare aliquo modo compositionem ex genere & differentia in compositione ex esse & essentia, quia essentia comparatur ad esse, sicut potentia ad actum. Verum tamen si id intelligatur de essentia & esse realiter distinctis, necessarium sane non est, quia ad hanc compositionem rationis, neque illa realis compositio ex necessitate præsupponitur. Quæcumque enim ratione intelligatur essentia finita, intelligitur capax alicuius propriæ differentie constitutiue, & alicuius conuenientie vniocæ & limitatæ ac determinatæ cum cæteris rebus, & hoc satis est ad compositionem ex genere & differentia. Atque hoc modo fundatur hæc compositio in limitatione essentia finitæ, vnde quia talis essentia semper est potentialis, & non necessaria, aut ex se habet actualem existentiam, ideo in bono sensu dici etiam potest hæc compositio ex genere & differentia, supponere compositionem ex esse & essentia, qualiscunque illa sit.

Exponitur dictum Aristotelis, Corruptibile & Incorruptibile differunt genere.

PRIMUM itaque fundamentum alterius sententia solutum iam est. Ad secundum etiam responsum est negando assumptum: ostendimus enim intelligentias vere collocari in prædicamento substantiæ. Ad primam autem probationem in contrarium, communis interpretatio illius dicti Aristotelici, Corruptibile & incorruptibile differunt genere, debere intelligenti non de genere Logico, sed Physico. Ita D. Thomas 10. Met. & opuscul. 42. cap. 6. & 7. & Alenf. 10. Met. text. 26. qui distinguit genus logicum, & genus naturæ, & Scotus ibidem. Alii respondent Aristotelem non esse locutum de genere prædicabili, sed de genere subiecto; sic enim aliquando accipi apud Aristotelem nomen generis constat ex 4. Metaphys. text. 2. & li. 5. Metaph. text. 33. & ex 1. Poster. text. 19. Quæ responsio non est diuersa à præcedenti, nisi in verbis, nam quod prior responsio appellat genus Physicum, appellat posterior genus subiectum, ut aperte declarauit Alenf. 5. Metaph. text. 33. Nam genus subiectum non est aliud, quam potentia physica ad varias mutationes suscipiendas.

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

Et est quidem responsio consentanea menti Aristotelis, quod ita declaro. Posset enim aliquis existimare, Aristotelem pro eodem ibi capite differre genere & differre specie: ita enim ibi colligit. Contraria sunt specie diuersa, corruptibile & incorruptibile sunt contraria: ergo necesse est esse diuersa genere. Quæ collectio ineptissima videtur, & in quatuor terminis, nisi pro eodem sumatur differre genere & specie. Videtur ergo nihil aliud Aristoteles intendere, quam quod corruptibile & incorruptibile differant essentialiter: quod verissimum est, præsertim in substantiis. Videturque id sufficere intentioni Aristotelis, qui inde deducit, Platonem non recte posuisse, ideas rerum incorruptibilium separatas & incorruptibiles, quia non potest indiuiduum esse corruptibile & species incorruptibilis, vnde species & indiuiduum non differant specie. Huic vero interpretationi obstant vltima verba Aristotelis in illo capite ubi sic concludit, *Quæ vero genere diuersa sunt, plus differant, quam quæ specie.* Vbi aperte declarat illa duo esse diuersa: Quo circa omnes interpretes aduertunt Aristotelem in illa ratione à nobis inducta non inferre corruptibile & incorruptibile differre genere, ex eo solum quod contraria differant specie, sed ex eo quod corruptibile & incorruptibile differunt secundum potentiam & impotentiam, 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 genere differre: quia non solum differunt ex parte actus, sed etiam ex parte potestatis, quod est differre in genere subiecto. Quod deinde declarat Aristoteles, nam contraria quæ sola specie seu forma differunt, contingit esse in eodem, vel simul respectu speciei, vt homo est albus & niger, vel succedere respectu indiuidui: at vero corruptibile & incorruptibile ita sunt contraria, vt neque simul eidem speciei, neque succedere eidem indiuiduo seu subiecto conuenire possint: nam hæc prædicata non sunt ex eis quæ accidentaliter seu cōtingenter, sed ex eis quæ substantialiter & necessario conueniunt. Atque ita fit vt corruptibile & incorruptibile non tantum forma, sed absolute in tota substantia, atque adeo in materia differant, quod est esse Physico genere diuersa. Loquitur ergo Aristot. de genere Physico, non de prædicabili seu Logico.

Ad alteram probationem illius sententiæ respondent aliqui, non esse inconueniens dari vnum genus logicum commune substantiis materialibus & immaterialibus, quamuis non detur vna natura communis. Et hoc modo interpretantur sententiam asserentem dari vnum genus Logicum non Physicum. Ita habetur nomine D. Thom. in opusc. 42. cap. 6. & 7. Quod non existimo esse illius. Nec satis intelligo quo sensu possit esse verum, dari commune genus Logicum absque conuenientia reali in vna natura, prout in illis capitulis dicitur. Nam omnis intentio generis & abstractio vniuoca nostri conceptus fundatur in reali conuenientia specierum sub genere contentarum, & ideo vnitas vniuersalis, quæ concipitur in genere, supponit vnitatem formalem ipsius naturæ genericæ. Item si substantia est genus: ergo conceptus substantiæ vniuocus est: ergo per illum non repræsentatur immediate substantia corporea vt sic, nec spiritualis vt talis est: alias neque esset vniuocus, neque communis illis: ergo repræsentatur ratio substantiæ vt sic, & vt æque participabilis ab inferioribus. Sed nihil est illa ratio communis substantiarum.

Tom. II. Metaphys.

tiæ, nisi natura quædam realis habens ex se formalem vnitatem, & ex intellectu præcisionem & vniuersalitatem: ergo æque datur in hoc genere vna 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 & potenciali & Physice vna: sic enim omnia generabilia dicuntur conuenire in genere non tantum Logico, sed etiam in eadem Physica natura, saltem ratione materiæ, quæ genus Physicum, seu genus subiectum appellatur. Atque hoc modo verum est, non oportere, vt quæ in vno genere Logico seu Metaphysico conueniunt, conueniant in vna natura, cum possint esse Physice diuersa genere. Vereor tamen non fuisse hunc sensum authoris illius opusculi: est tamen sine dubio aliorum authorum, vt patet ex D. Thoma & Alensi aliis locis citatis & Soncin. 12. Metaphysic. quæst. 47. Heru. in 2. d. 3. quæst. & aliis Scolasticis ibi, & Henric. quodlib. 7. quæst. 8.

Neque est inconueniens, per abstractionem mentis dari naturam substantiæ, quæ nec corporea sit nec incorporea, nec corruptibilis, nec incorruptibilis: quia licet in re nunquam possit separari natura per se existens ab vtraque differentia, potest tamen separari à singulis, & cum singulis coniungi, & ideo potest mente ab vtraque præcindi, aut confuse concipi vt potentia vtramque 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 substantiæ vt sic, & ab vtraque potest mente abstrahi, quia licet videantur inuoluere immediatam contradictionem, tamen vt dicunt vel innuunt perfectionem positiuam, possunt conuenire in aliqua perfectione, quæ ab illis oppositis modis abstrahit, quæ est esse per se. Vnde substantia corporea quatenus præcise substantia est, licet in re non componatur nisi ex materia & forma, tamen neque hoc habet ex ratione substantiæ vt sic, neque sub ea ratione proprie componitur ex materia & forma vt tales sunt, sed vt sunt actus & potentia substantialis, vt in sequ. disputat: tractando de ipsa substantia materiali explicabimus.

An intelligentia differant essentialiter, & in quo genere conueniant.

Ex his ergo satis probata relinquitur secunda pars conclusionis de compositione Metaphysica intelligentiarum. Quæri vero in hoc vltius potest, quanta sit hæc compositio, an scilicet, sit ex vno tantum genere & differentia, an ex pluribus. Quod dubium in primis pendet ex alio, nempe an intelligentiæ creatæ differant inter se essentiali differentia, an tantum numerica. Hoc autem vltimum dubium attingens Augu. in Ench. c. 58. & libr. con. Priscillian. ad Oros. c. 11. clare 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. inclinatur in sententiam affirmantem inter angelos esse personalem, non essentialem differentiam. Quod etiam docuit Atha. q. 3. & 4. ad Antioch. ex quorum patrum testimoniis constat, ex principiis relatiuis certum non esse, interuenire in angelis specificam differentiam. Quod si ex reuelatis non ostenditur, certe naturali ratione demonstrari non potest, nisi quis fortasse existimet esse impossibile dari intelligentiis indiuiduorum multiplicationem sub eadem specie: quod verum non est nec fortasse probabile, vt supra tactum est inter disputandum de principio indiuiduationis. Vnde non defuerunt Scholastici, quibus hæc sententia de vnitate specifica o-

XLII

XLII

Opinio nō
gans.

Bb

minima

mnium intelligentiarum placuerit, ut Alber. in sum. 2. part. tract. 2. quæst. 8. Bonauen. in 2. dist. 3. part. 1. articulo. 2. quæst. 1. Ex qua plane sequitur in singulis angelis solum esse compositionem ex vno genere, & vna differentia essentiali, adiuncta in singulis indiuiduali.

XLIII.
*Affirmans
opinio pre-
babilior.*

At vero opposita sententia est simpliciter probabilior, nimirum esse inter Angelos differentiam specificam & essentialem, quam communiter docent Theologi in 2. dist. 8. & D. Thom. 1. par. quæst. 50. articulo. 4. & sumitur ex Dionys. toto libr. de celest. Hierar. præsertim cap. 6. & Isidor. lib. 1. de sum. bon. c. 21. & lib. 7. Etymol. cap. 5. Philosophi etiam magis inclinant in hanc sententiam. Aristoteles enim in 12. Metaphys. ut minimum ponit eam coordinationem in intelligentiis, quæ est inter celos, quam probabilior est esse specificam & essentialem. Ratio autem naturalis asseri potest, quia non repugnat dari in intelligentiis huiusmodi essentialem diuersitatem. Nam licet omnes conueniant in gradu intellectuali, cum tamen illum non habeant in summa perfectione, possunt illi participare secundum varios & diuersos modos essentielles, sicut omnia bruta participant gradum sentiendi, & intra illum habent diuersitatem essentialem. Nec potest fingi vlla ratio, ob quam ista multiplicatio specierum intra gradum intellectualem repugnet: præsertim cum in intelligentiis possint facile intelligi vari operandi seu intelligendi modi, qui essentialiter diuersitatem requirant, ut latius Theologi tractant. Denique supra diximus ad omnipotentiam Dei pertinere, ultra quamlibet speciem substantiæ posse producere aliam perfectiorem: certum est autem substantiam intellectualem esse perfectiorem quamcunque materiali. si ergo in illo gradu tantum posset dari vna species vltima, illa esset suprema omnium, quas Deus posset producere, quod repugnat omnipotentia Dei. Potuit ergo Deus in illo intellectuali gradu plures species essentialiter diuersas creare. Ergo longe verisimilius, & perfectioni vniuersi magis consentaneum est esse in eo gradu plures intelligentiarum species essentialiter diuersas: nam hæc varietas maxime spectat ad perfectionem & decorem vniuersi. Multiplicatio enim indiuiduorum, 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 perfectior eo plures rerum species in illo multiplicantur: plures enim sunt species vegetabilium, quam inanimatorum corporum, & plures differentia ac species animalium, quam plantarum: sunt enim animalia terrestria, aquatilia & volatilia, & in vnoquoque horum ordinum sunt innumerata species. Gradus autem rationalis, quia ita est superior cæteris ut attingat infimum supremi, non fuit multiplicatus, nec fortasse multiplicari potuit intra latitudinem specierum materialium, & ideo intellectualis gradus in sua puritate existens debuit per innumeras species multiplicari seu diuidi. Quem discursum attingit & optime declarauit D. Thom. quæst. de spiritual. creatur. articulo. 8. & 10.

XLIV.

Hoc vero tanquam veriori supposito, necessario concluditur, ut minimum esse in Angelis vnum genus subalternum inter supremum & species infimas, atque adeo singulas species intelligentiarum constare saltem duplici genere & duplici differentia, seu (quod idem est, constare genere supremo, & vna differentia subalterna, & alia infima. Patet, quia substantia est supremum genus commune omnibus intelligentiis. Deinde omnes conueniunt in ratione spiritus quod est proximum genus corpori condistinctum. Vel (quod idem fere est) conueniunt omnes in ratione substantiæ intellectualis, neque enim fingi potest ratio ob quamlibet differentia abstrahibilis non sit ab omnibus intelligentiis, quæ vniuoca sit essentialis om-

nibus illis. Est autem illa differentia subalterna & vltimius determinabilis per varios modos & differentias participandi intellectualem gradum. An vero illud genus proximum sit 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 intelligentias ita differre specie, ut solum in vno genere proximo omnes conueniant: idemque sentit Albert. in sum. de quatuor coæquatis 1. part. quæstione 5. articulo 22. & inclinatur Durandus 2. distinct. 3. quæst. 1. Contrarium vero tenet V. Valricus libro 4. suæ summæ, & significat Henricus quodlibet. 7. quæstione 8. Et sumi potest ex Alenf. 2. par. quæst. 20. membr. 6. articulo. 2. Sed vtrumque incertum est, nec exilimo ratione naturali posse alterutrum sufficienter probari. Quid vero sit consentaneum principiis Theologicis, supposita distinctione hierarchiarum & ordinum, quam sancti Patres tradunt, à Theologis disputandum est. Rursus, an in singulis speciebus intelligentiarum dentur vel dari possint plura indiuidua, & consequenter sit etiam in intelligentiis compositio metaphysica ex gradu specifico & differentia indiuiduali, satis disputatum est supra, dum de principio indiuiduationis ageremus, & ex principiis ibi positais constat, hanc etiam metaphysicam compositionem in intelligentiis reperiri.

Ex his satis approbata est assertio quantum ad substantialem compositionem. Quod vero spectat ad accidentalem, constabit latius ex iis quæ dicemus de intellectu, voluntate, & limitatione intelligentiarum quoad defectum immensitatis: hæc enim tria accidentium genera maxime possunt in illis substantiis reperiri. Atque ita sit (quod in vltima parte assertionis concludebamus) in his intelligentiis plurimum esse potentialitatis, ideoque non est purus actus. Est enim in primis in eis potentialitas obiectiua seu extrinseca quatenus ex se non habent actum esse, sed solum non repugnantiam ut sint: & ideo solum sunt posibles esse per potentiam extrinsecam, & per eandem possunt non esse. Et hæc est maxima potentialitas, ad quæ consequitur, ut sint compositæ secundum rationem ex essentia & esse, ut in superioribus declaratum est. Et hinc etiam sequitur quod sint compositæ ex genere & differentia, in quo includitur quædam (ut ita dicam) potentialitas metaphysica, quatenus genus ad differentiam ut potentia ad actum comparatur. Rursus est in intelligentiis potentialitas realis passiva seu receptiua accidentium, nam ubicunque est verum accidens, oportet esse potentiam ad illud: non sunt ergo intelligentiæ create puri actus. Quid vero in hac re senserint Philosophi, non potest vna quæstione tractari, quia plures includit. Nam in primis hoc pendet ex illa, an putarint has intelligentias esse creatas, vel carere potius principio efficiente, nam si hoc posterius existimarunt, nec est ut crediderint eas esse puros actus, saltem quoad necessitatem essendi quæ excludit omnem potentialitatem obiectiuam, seu omnem potentiam essendi & non essendi etiam per potentiam extrinsecam. Et quia ita senserunt, reuera non sunt locuti de intelligentiis creatis, sed de increatis, qui in eo errarunt, quod plures esse existimarunt, contra quos supra disputatum est, & ita ibidem est impugnata hæc sententia quoad hanc partem: & ostensum, Aristotelem & grauiores Philosophos in ea opinione non fuisse: pendet etiam illa quæstio ex mutabilitate vel immutabilitate intelligentiarum, & ex modo intelligendi vel amandi illarum, de quibus in seq. dicemus.

Intelligentias creatas non esse immensas.

Deo quinto: omnes intelligentiæ create carent immensitate: quapropter loco definitæ sunt, & con-

& consequenter etiam secundum locum mutabiles. Prior pars est non solum secundum fidem certa, sed etiam ratione naturali evidens. In quo male auditur. Dur. i. distinctione 37. 2. part. distinctio. quaestione 2. eo quod significauerit, quamlibet intelligentiam creatam esse ubique, licet diuerso modo id tribuat Deo & angelis. In qua sententia fuit etiam Herusus ibidem quaestione 2. articulo 2. Nihilominus conclusio, ut dixi est certa, nam, & proprie & simpliciter loquendo, esse immensum, proprium est Dei, sicut esse infinitum: nam hæc duo consequuntur, si cum proportione sumantur. Oñsum 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 presens, & hoc est esse definibile loco seu spatio. Quia omnia constant 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 definitos, quod declaratans subdit: Nec enim terra repletur cum in celo sunt: neque cum a Deo ad terram mittuntur, in celo remaneant.

XLV. Et autem aduertendum, dupliciter intelligi posse angelum esse limitatum ad certum locum seu spatium. Primo formaliter: seu in communi: secundo etiam materialiter seu in particulari. Intelligentia enim aliqua potest natura sua ita esse limitata, ut adesse possit spatio huius aule, & hanc limitationem voco formalem, & in communi. Esset autem etiam materialis in particulari, si natura sua determinaretur ut illa præsentia semper haberet in tali corpore vel spatio: ut si quis crederet intelligentiam mouentem orbe lunæ natura sua determinari ut sit quasi affixa, & intime præsens illi orbi, vel alicui parti eius. Cum ergo dicuntur intelligentia esse definitæ natura sua ad limitatum locum, priori & non posteriori modo intelligendum est. Quia intelligentia cum sint formæ abstractæ, nullo modo sunt alligatæ corporis natura sua: ergo natura sua non determinant sibi vilius certum corpus, cui necessario sunt præsentæ: ergo nec etiam determinant in particulari aliquod spatium cui necessario exhibere debeant præsentiam suam. Et confirmatur, nam corpus licet non possit esse simul præsens nisi loco finito & sibi æquali, tam absolute non determinatur ut semper sit in eodem numero loco: ergo maiori ratione angelus, qui liber est, & perfectior, non est coarctandus ad vnum numero definitum locum. Imo, quæuis corpora postulant sibi certa loca naturalia, res spirituales ex sola naturali propensione nullum certum locum sibi determinant: licet ex quadam congruitate & decencia expediat eas esse in superiori & nobiliori loco, si naturæ dignitas spectetur, & nihil aliud obstat. Ratio autem est, quia res spirituales neque indigent loco naturali ut in eo conseruentur, neque etiam habent situm aut coordinationem in loco, ut ea ratione certum ordinem appetant: id enim est proprium corporum. Sicut ergo intelligentia loco definibiles, ita tamē ut nulla naturali necessitate cogantur adesse semper eidem corpori seu spatio.

Atque hinc fit, ut sint etiam loco mutabiles, duplici enim de causa potest aliqua res esse immutabilis loco. Primo, propter immensitatem, quia cum res immensa omnia occupet, & ubique adsit, non habet quomoueat, & hæc radix immutabilitatis soli Deo conuenit, ut ostensum est. Secundo, si ita sit affixa al cui loco, ut nec illum deserere, neque alteri adesse possit, & hoc etiam non conuenit intelligentiis creatis ut ostensum est. Ergo nullo modo sunt immutabiles loco. Et confirmatur, nam supposita limitatione & ca-

Tona. II. Metaphys.

rentia immensitatis, ad perfectionem substantiæ spectat posse se mouere, ut in viuientibus perfectioribus constat, sed omnes intelligentie creatæ habent priorem imperfectionem: ergo (illa supposita) ad earum perfectionem spectat ut possint se mouere, & diuersis locis applicare. Denique huic veritati concordat Scriptura sacra, quæ tribuit angelis motum, ut latius tractant Theologi i. part. quaestione 52. & 53. & in i. d. 37. Quod vero Augustinus 8. Genes. ad litteram capite 20. a. t. Deum mouere creaturam corporalem per tempus & locum, creaturam autem spirituales tantum per tempus & non per locum, intelligendum est de motu Physico, qui habet extensionem & diuisionem ex parte mobilis. Sed de loco angeli, & consequenter de motu eius fortasse dicemus plura inferius pertractando prædicamentum Vbi, in Disputatione 51.

Contrarium huius assertionis docuisse Aristotelem & alios Philosophos, saltem quoad immutabilitatem intelligentiarum, tenent Soncinas 12. Metaphysic. q. 6. Iauell. q. 4. & alii. Et sane Aristoteles id significare videtur 12. Met. text. 43. vbi cōcludit, tot esse substantias natura sua sempiternas, & immobiles, quot sunt orbes celestes mobiles. Et potest hoc cōfirmari saltem de intelligentiis mouentibus orbes celestes: nam si illæ essent loco mobiles, etiam possent à suis orbibus discedere: id autē repugnat: alioqui etiam possent à 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 cœlis, & inseparabiles ab illis, non propter vnionem seu informationem substantialem, sed propter accidentalem naturalem motoris ad mobile. Et ideo Aristoteles videtur posuisse illas immobiles localiter, tam per se ne à suis mobilibus separarentur, & à mouendo cessaret, aut motum difforem & varium efficerent: quam etiam per accidens proprie & secundum se, quia non sunt formæ illorum corporum, ut sumitur 8. Physic. text. 52. De aliis vero substantiis separatis quæ non mouent cœlos, vbiunque Aristoteles aliquam mentionem facit, satis significat eas esse mutabiles, & inter nos versari, & ex locis superioribus sectionibus adductis constare potest.

Nos autem dicimus etiam intelligentias motrices orbiū quamuis Physico & corporali motu dici possint immobiles, quia non sunt capaces illius motus, qui extensionem habet ex parte mobilis, per comparisonem partis mobilis ad partem spatii: nihilominus tamen secundum suum proprium & spirituales præsentia modum non esse penitus immobiles: neque esse ex natura sua affixas suis orbibus, speciali ordinatione primæ causæ illis semper assistere, quātum necessarium est ad continuandum vniformem motum. Et ideo in sensu (ut aiunt) composito nunquam possunt deserere locum sibi necessarium ad illam actionem, quia Dei voluntati resistere non possunt. Præsertim quia illæ intelligentiæ sunt ex numero angelorum beatorum, qui iussa Dei præterire non possunt. Quanta vero sit illa existentia, & an sit semper intra idem spatium, vel possit variari saltem secundū diuersos situs partiales eiusdem orbis, nihil ad præsentem quaestionē refert, sed in materia de Cœlo disputandum est, & non nihil supra tetigimus tractando de propinquitate necessaria inter causam efficiētem & suum effectum, Disput. 8.

Intelligentias non esse æternas.

Deo sexto: Intelligentiæ creatæ non sunt, nec esse possunt vere ac proprie æternæ, tamet si incorruptibiles sint, & ea ratione entia necessaria, & ab intrinseco immutabilia quoad esse existentia dici possint. Non disputamus modō an intelligentiæ fuerint ab æterno creatæ, vel creari potuerint: certa

Enim

August. in
Ponitur.

XLIX.

LI.

LI.

enim fide credimus non fuisse creatas ab æterno, & iuxta rationem naturalem hoc etiam existimamus esse magis consentaneum naturis earum, quamvis absolute non implicet contradictionem eas creari ex æternitate. sed de hoc aliàs, nihil enim spectat ad naturam intelligentiarum declarandam, neque aliquid speciale habet in intelligentiis, magis quàm in aliis rebus permanentibus, de quibus proprie disputatur in 8. Phylis. & supra non nihil tetigimus Disputation. 20. Sensus ergo assertionis est, intelligentias non esse proprie æternas, hoc est, durationem earum non esse æternitatem: quod verum esset etiam si ex æternitate creatæ essent. Est enim æternitas duratio ab intrinseco necessaria, & prorsus immutabilis, iam intrinsecus, quam extrinsecus: at vero intelligentiæ creatæ non sunt capaces huiusmodi durationis, quia licet sint aliquo modo substantialiter immutabiles, non tamen omnino. Maior constat ex dictis supra de æternitate Dei, & ex communi conceptu æternitatis, & propria significatione illius vocis: nam licet interdum vulgari modo attribui soleat cuicunque rei, quæ vel non est habitura finem, vel supponitur non habuisse durationis initium, tamē proprie significat perfectissimam durationem habentem prædictas conditiones: in qua significatione à nobis sumitur, & latius tractabitur infra Disput. 50.

Intelligentias esse incorruptibiles.

LII.

VT minor propositio demonstratur, declaranda prius est postrema pars assertionis. Nam quod intelligentiæ incorruptibiles sint natura sua, certum est naturali ratione, magisque consentaneum est principii fidei, ut recte docuit D. Thom. 1. p. q. 50. artic. 5. & cum eo ceteri Theologi. Et ex principii Aristotelis probatur primo, quia si celi sunt incorruptibiles, multo magis intelligentiæ quæ illos movent: nam motor esse debet proportionatus mobili. Secundo, quia nihil est corruptibile, nisi quod habet materiā, vel quod à materia pendet: intelligentiæ autem omnino sunt abstractæ & independentes à materia. Tercio, quia anima rationalis est natura sua incorruptibilis: ergo multo magis intelligentiæ. Antecedens suppono ut certum, non solum ex fide, sed etiam ex ratione naturali: & (ut probabilius creditur) ex doctrina Aristotelis. Consequentia vero probatur, quia omnis ratio incorruptibilitatis, quæ in anima rationali reperiri potest, perfectiori modo reperitur in angelis nimirum esse res simplices, subsistentes, & à materia abstractas, à qua magis absolute sunt intelligentiæ quam anima humana, quia non solum non pendunt ab illa, sed etiam non dicunt essentiali aut transcendentem ordinem illam. Tandem, ex dictis de simplicitate angelorum sequitur eorum naturalis incorruptibilitas. Quia corruptio non accidit nisi per separationem actus à potentia, seu formæ à materia: in re autem simplici non potest esse hæc diuisio & separatio, & ideo nulla res simplex est proprie corruptibilis, tanquam id quod corrumpitur. Interdum vero contingit rem simplicem esse (ut ita dicam) corruptibilem ad corruptibilem & dissolutionem eius compositi, quod componebat: quia nimirum extra illud naturaliter conservari non potest. At vero intelligentiæ non solum compositæ non sunt, verum etiam neque aliquam substantiam componunt, per cuius dissolutionem possint delinere esse: sunt ergo natura sua incorruptibiles. Atque ita de intelligentiis senserunt non solum Aristotel. 12. Metaph. text. 44. & 4. de Cael. textu 36. & alii Philosophi, quos refert Eusebius lib. 8. peren. Philosoph. verum & antiqui Patres Ecclesiæ, ut constat ex Dionys. capit. 4. & 6. de divinis nominibus & Sophron. in epistol. quæ habetur in 6. Syn. act. 11. & Nazianzen. orat. 2. de Theolog. Augustin. de Eccles. dog. capit. 12. Gregor. 5. Moral. cap. 25. Damasceno lib. de decret. & placit. capit. 7. Theodor. in

lib. diu. decret. capite de angelis. Eusebio libro 3. de præp. cap. 3.

Sintne intelligentiæ entia necessaria.

EX hoc autem quod intelligentiæ sint incorruptibiles, ita D. Thom. de eis loquitur, ut ipsas etiam vocet entia necessaria, & ab intrinseco immutabilia quoad substantiale esse: ut videre licet 1. p. q. 9. & 2. cont. Gent. c. 30. & 55. & q. 5. de potent. art. 3. præsertim in hoc sententiam Commentatoris 1. de Cael. com. 136. & 11. Met. text. 41. & lib. de substant. orbis, sententia Avicennæ, qui oppositum docuerat libro 4. fuz 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 intelligentiæ, cum sint incorruptibiles 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 incompensabile 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 intelligentiæ creantur 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 1. part. q. 50. art. 1. scilicet quod angeli sunt tantum formæ, quibus per se primo convenit esse, & ideo non habent principium intrinsecum ratione cuius, esse ab eis separatur, ergo sunt ab intrinseco entia immutabilia in esse, atque adeo necessaria. Antecedens declaratur, quia esse completum & consummatum nulli rei convenit nisi per formam: formæ autem non conveniunt per aliud intrinsecum principium, sed per se ipsam, vel ut quod, si sit forma inexistens, vel ut quod, si sit subsistens: & hoc modo dicitur esse per se convenire formæ. Illud enim per se tantumdem valet quod non per aliud, excludit autem aliud principium intrinsecum, non vero extrinsecum. Hinc ergo fit, ut res constituta per formam ratione ipsius formæ non inclinatur ad aliud esse, nec sit capax eius, sed tantum illius, quod provenit ab ipsa forma: & ideo res ratione formæ non potest habere potentiam intrinsecam ad non esse, sed solum ratione illius subiecti quod recipit formam. Ergo substantia illa in qua non est tale subiectum, sed est tantum forma subsistens, non potest habere potentiam intrinsecam ad aliud esse, & consequenter neque ad non esse: erit ergo ens necessarium, & ab intrinseco immutabile in esse.

Non desunt autem quibus hic modus loquendi non patet, quia angeli absolute non possunt delinere 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 question. 13. & 14. Orthodox. Damasc. lib. 2. c. 3. Isid. lib. de sum. bon. cap. 12. Cyrill. 8. Theodor. cap. 2. Respondetur, hoc argumentum probare priorem partem conclusionis, & non repugnare posteriori. Probat enim intelligentias non esse entia necessaria necessitate absoluta (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 intrinsecam. Quo sensu dixit optime Method. apud Epiph. hæret. 64. Soli creatori solvere etiam immortalia posibile esse. Sic etiam Damasc. lib. 2. cap. 3. illa duo coniunxit, angelos

substantia consecrata esse immortalitatem & naturam & di-
vinitatem. Possimus etiam dicere esse entia necessaria
negativae, non positivae, quia nimirum ex se non ha-
bent unde amittant esse, quamvis necita ex se habe-
ant esse ut non indigeant actione alterius qui illud in-
staurat, & conservet: per cuius actionis suspensionem
possent illud amittere, quod tantum est per extrinse-
cam potentiam.

Hinc ergo constat, cur angelorum duratio non
possit esse verè eternitas: nam hæc requirit omnimo-
dam necessitatem essendi, non solum negativam, sed
etiam positivam, & immutabilitatem: non tantum
per intrinsecam potentiam, sed etiam per extrinse-
cam, quæ soli Deo convenire potest. In quo sensu re-
cte intelligi potest illud 1. Timoth. 6. Qui solus habet
immortalitatem: ut Patres exponunt. Dices, discursum
hunc solum procedere de æternitate per essentiam,
de quo satis clarum est, non posse intelligentiis crea-
tis convenire: quia includit durationem omnino in-
dependentem. At vero præter æternitatem per essen-
tiam dari posse æternitatem participatam: de cuius
ratione non fit tanta independentia, neque intrinse-
ca necessitas. Quomodo aiunt Theologi visionem
beatificam creatam mensurari æternitatem partici-
pata. Respondetur, verum esse rationem factam directe
procedere solum de æternitate per essentiam, de qua
sola intelligitur conclusio posita: quia illa sola est ve-
rac simpliciter æternitas. An vero propria duratio
intelligentiarum, cum sit creata, & ex se necessario,
licet dependens ab alio, dicenda sit æternitas partici-
pata, vel tantum ævum, fortasse solum est quæstio
de modo loquendi, de qua re dicemus inferius tra-
ctando de rerum durationibus Disputatio. 50. Nunc
iuxta communem usum vocis, & iuxta receptam de-
scriptionem æternitatis, qua dicitur esse intermina-
bilis vitæ tota simul & perfecta possessio, dicimus in-
telligentias proprie non frui æternitate ex natura sua,
sed ævum, nam æternitas requirit omnimodam immu-
tabilitatem tam substantialem quam accidentalem,
quam intelligentiæ creatæ non habent, ut ostensum
est.

Intelligentias comprehensibiles esse.

Ultimo dicendum est, non esse intelligentias crea-
tas natura sua indivisibiles, aut incomprehensibi-
les, sed naturaliter videri ac comprehendere posse, non
solum à creatore, sed etiam ab aliis creaturis. Hæc as-
sertio sequitur ex superioribus, nam ex eo quod an-
gelus infinitus in perfectione non est, sequitur non es-
se incomprehensibilem, aut indivisibilem, quia ut su-
pra vidimus hæc duo conveniunt Deo ex eo quod in-
finitus est, & simplicissimus ac purus actus, ita ut illa
sit adæquata ratio illorum attributorum: & ideo ex
negatione vnius recte inferitur negatio alterius. Atque
ad eundem modum inferri potest de quocunque alio
attributo, quod Deo conveniat ratione suæ infinita-
tis. Cum autem dicimus, angelum non esse natura
sua indivisibilem, loquimur de visione intellectuali non
corporea: nam respectu huius indivisibilis est, eo quod
extra & supra obiectum corporalis oculi constituitur.
Cum etiam dicimus intelligentiam creatam compre-
hendi posse non solum à creatore, sed etiam à creatu-
ra, indefinite ac proportionem servata, non absolute &
in universum intelligendum est. Potest enim intelligen-
tia quævis vel à se ipsa, vel à qualibet superiori com-
prehendi, quia vis intelligendi vel equalis, vel maior
est, quæ sit eius intelligibilis. At vero ab inferiori-
bus intelligentiis comprehendere non potest, quia vires
earum non adæquant perfectionem talis obiecti. Quæ
omnia servata proportionem, facile constant ex supe-
rioribus dictis de incomprehensibilitate Dei.

Quod si quis obiciat verba Damasc. lib. 2. de fid.
& 3. ubi de natura angelica sic ait, Cuius forma substan-
tia. II. Metaphys.

tiam ac definitionem solus Deus perspicit ac exploratam ha-
bet. Respondendum est, illa verba vel esse per exagger-
ationem dicta, vel subintelligendum esse, solum cre-
atorem habere ex se & natura sua illam cognitionem
non communicatam ab alio. Vel certe dici potest, il-
lam 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 angelicæ naturæ comprehensione quoad natu-
ralia locuti sumus.

SECTIO IV.

*Quid possit ratione naturali de intellectu & scientia
intelligentiarum cognosci.*

Postquam dictum est de substantia in-
telligentiarum, superest, ut de earum
virtutibus, seu facultatibus, aut pro-
prietatibus, & operationibus dicamus,
quæ in tria capita distinguimus, sci-
licet intellectum, voluntatem, & externam actionem
seu operationem. Quod ergo ad primum attinet, su-
pra demonstratum est esse intelligentias naturæ in-
tellectuales: inde fit esse in eis, & actum & virtutem in-
telligendi. Quæ autem sit hæc virtus in eis, & quid sit
intellectio, & qualiter fiat aut habeatur, ideo incer-
tum nobis est sistendo in solo naturali lumine, ut vix
aliquid affirmare possimus, nisi hoc solum, quod in-
telligentiæ intelligunt 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 separatæ à corporibus, quæ effica-
citatem in intelligendo impedire solent. Quantum
autem sit ille excessus, & quem gradum perfectionis
attingat, ignotum nobis est, quia neque illas intelli-
gentias in se ipsis intuemur, neque est aliquis effectus,
ex quo gradum illum perfectionis metiri possimus.

*Quid de sequenti questione Philosophi
senserint.*

Hinc facile erratum est à Philosophis, qui aliquid
de hac quæstione definire voluerunt. Nam Ari-
stot. & Comment. sensisse videtur omnes intelligen-
tias esse quodammodo actus puros in intelligendo:
& præsertim hoc sentiunt de qualibet intelligentia
intelligente se ipsam: nam indicant vnamquamque in-
telligere se ipsam per suam substantiam, non solum
tanquam per obiectum, speciem, & principium, sed et
tanquam per actum & intellectionem ipsam. Quod
potest sumi ex Arist. 12. Met. text. 51. ubi licet in parti-
culari videatur loqui de prima & increata intelligen-
tia, tamen si rationes eius expendantur, aut erunt
invalide, aut æque concludent de omnibus intelligen-
tiis. Ut est illa, quod si intellectio non esset sub-
stantia eius, laboriosa esset ei continuatio intelligen-
di. Id autem expressius ibi docet Commentator, di-
cens in abstractis à materia idem esse intellectum, id
est rem intellectam, & intellectum, id est, vim in-
telligendi, & intellectionem, id est, actionem intelli-
gendi. Idem sentit in com. 30 & 39. De intellectione
autem qua vna intelligentia intelligit alias à se, Ari-
stoteles nihil in particulari dicit de intelligentiis
creatis: unde significare videtur, quod sicut intelli-
gentia prima intelligendo se intelligit aliud, ita etiam
quælibet intelligentia. Quod si hoc verum est, planè
sequitur quod sicut intellectio qua intelligentia quæ-
libet intelligit se, est substantia eius, ita etiam in-
tellectio qua intelligit alia à se, præsertim alias intel-
ligentias.

Bb 3 ligen

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

III.

De Commentatore autem quidam ei imponunt, quod senserit vnam intelligentiam intelligere aliam per substantiam intelligentiæ intellectæ: ita ut in vniuersum substantia intellectæ, etiam si sit aliena; sit intellectio alterius substantiæ intelligentis ipsam. Sed hoc non solum in se est plane falsum, sed etiam falso imponitur Commentatori, ut bene probat Sonc. 12. Metaph. quæst. 33. Et primum patet, quia impossibile est vnam substantiam completam subsistentem ac separatam esse formalem perfectionem alterius; & maxime perfectionem vitalem, quæ si sit distincta à viuente, debet intrinsece ab illo oriri: propter quod de ratione actus vitalis est quod sit immanens: & de ratione actionis immanens est quod maneat in agente: sed intellectio est formalis perfectio intelligentis, & perfectio vitalis ac immanens: ergo. Adde, absurdum esse dicere tot substantias immateriales informare aliam ex eo quod intelliguntur ab illa, aut intrinsece aut realiter vniri illi per se ipsas. Neque Auerroes vnquam hoc monstrum confinxit, ut aperte constat ex 12. Met. à com. 30. vsque ad 39. Potius ergo videtur Commentator intellexisse in vniuersum intellectiōem, quæ vna intelligentia alias intelligit: igitur esse ipsam substantiam intelligentis, ut patet ex citatis locis, & textu 51. Vnde si interdum significat intelligentiam per suam substantiam esse rem intellectam vel loquitur respectu intellectiōis 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, vnam intelligentiam esse actum alias quas intelligit, non realiter per ipsas sibi realiter vnitas, sed in esse intelligibili ratione suæ substantiæ, quæ est sua intellectio. Atque hinc vltius videntur sensisse Philosophi, omnes substantias separatas esse prorsus immutabiles in actu intelligendi, ut potest sumi ex 12. Metaph. textu 7. & latius probat Sonc. 12. Metaphysic. quæst. 6. Iauell. quæst. 4. Heru. in 2. distinct. 14. quæst. 1. artic. 13. Tamen re vera Aristoteles id nunquam expresse docuit (quod ego viderim) sed solum hoc insinuat, quatenus de omnibus eodem fere modo loquitur in 12. Metaphysicæ nihil fere distinguens inter primam & cæteras.

De obiecto intellectus Angelici.

IV.

Missis autem Philosophorum sententiis, ut de re pauca dicamus, quatenus hic locus patitur, distinguenda sunt hæc tria, obiectum quod intelligitur, actus intelligendi, & principia talis actus, & de singulis breuiter dicendum est. Et primo constat quamlibet intelligentiam posse intelligere seipsam, & suum principium seu causam, & reliquas omnes intelligentias, & à fortiori omnes alias res naturales vniuersi. Hoc totum, ut existimo, potest sufficienter probari ratione naturali. Primo enim, cum quælibet 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 ipsam intelligere, imo & intueri ac comprehendere. Deinde comprehensio effectui, necessario cognoscitur aliquo modo causa eius: ergo si intelligentia cognoscit se perfecte per se ipsam, poterit cognoscere suum autorem. Etenim si nos ex effectibus deuenimus in cognitionem Dei, euidens nobis est perfectiori modo posse quamlibet intelligentiam crea-

tam ex se Deum cognoscere. Loquimur autem de cognitione aut intellectiōe absolute, non de comprehensione, aut intuitione, immo nec de quidditatiua 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 quidditatiue, quia quælibet intelligentia est finita & eiusdem ordinis ac compositionis cum reliquis. Et ideo quælibet habet sufficientem virtutem intellectualem, ut quamlibet aliam prout in se est intueri possit. Quod si ad hoc habet naturalem virtutem sufficientem, reliqua principia illi deesse non possunt, quia sunt illi naturaliter debita, eoquod ad actionem connaturalem coordinantur. Loquimur autem de cognitione quidditatiua, ut dixi, quæ non semper est comprehensiu: hæc enim requirit quædam adæquationem, quam non potest habere vnus angelus respectu omnium aliorum, sed solum respectu æqualium, si illos habet, vel respectu inferiorum, ut supra tetigimus.

Et sermo est de cognitione naturæ aut proprietatum naturalium, non de actibus liberis: de quibus ex doctrina reuelata habemus vnum angelum non posse cognoscere suo arbitrio cogitationes alterius, sed dependenter ab illius consensu seu locutione. Quod autem ratione naturali de hoc iudicari posset, non satis constat. Mihi autem satis probabile videtur ratione naturali, & præsertim morali hoc ostendi. Quia ad conuenientem rationalium & intellectualium rerum societatem, & gubernationem non expedit ut vnus liber possit alterius cogitationes liberis intueri. Vnde etiam merito coniectamus, talem esse vniuersi quælibet intelligentiæ creatæ naturam, ut illi non debeantur absolute principia omnia necessaria ad aliarum cogitationes cognoscendas, sed cum aliqua dependentia, ab aliarum voluntate. Quæ autem sit hæc dependentia & quid de se cuiuslibet intelligentiæ, quo minus hæc possit cognoscere suo arbitrio, qualisue sit fontis, quæ vnus angelus alteri has cogitationes manifestat, quæuis inter limites Metaphysicæ possit inquiri, tamen quia hæc inquisitio separari conuenienter non potest ab his quæ reuelata sunt, ideo merito à Theologis vsurpatur, nec est in hunc locum transferenda. Quod in pluribus punctis huius materiæ 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 intelligendas alias substantias separatas. Item quia hæc omnia comprehenduntur sub obiecto intellectus quod est ens, & sunt in statu in quo per se apte sunt ut cognoscantur: vnde ab homine intelligi & cognosci possunt: ergo multo magis ab intelligentiis. Præterea ratione naturali inuenitur est intelligentias mouere celestes orbis per intellectum & voluntatem: ergo supponitur ut manifestum cognoscere celestes orbis, & loca omnia ad quæ seu per quæ mouentur, & consequenter etiam effectus propter quos mouentur & à paritate rationis reliqua omnia.

Hic vero occurrebant statim variz quæstiones, & tres præcipue. Prima est, an effectus contingentes etiam cognoscant: secunda, an cognoscant essentialia rerum possibilium, quas Deus absolute potest producere, nunquam tamen producat: tertia est de effectibus supernaturalibus seu mysteriis gratiæ. Sed hæc vltima quæstio pure est Theologica, & ideo nihil de ea dicendum est, sed supponenda pars negatiua: quia supernaturalia ut sic excedunt quamlibet capacitatem naturalem. Dico autem, ut sic, id est, quatenus supernaturalia sunt, cum quia est sermo de supernaturalibus quoad substantiam, quæ pro-

propriissime sunt supernaturalia, & per se non cadunt sub cognitione naturali. Tū etiam quia ea quæ sunt supernaturalia quoad modum, licet sub aliqua communi ratione, vel sub ratione possibilis attingi possint naturaliter ab angelo non tamen secundum proprium modum supernaturalē quem habent, vt supra tactum est tractando de omnipotentia primæ causæ. An vero & quomodo possint hæc supernaturaliter cognosci, nullo modo pertinet ad Metaphysicū, nec potest ratione naturali cognosci.

Secunda enim quæstio extralimites est Metaphysicæ, imo nec Theologi aliquid certum in ea definire possunt, quia neque in reuelatis, neque in euidētibus principiis continentur. Nihil enim repugnasset, Deū dare angelis species pluriū rerū possibilium, vel fortasse et omnium. Verisimiliter tamen existimāt Theologi non dedisse, neque hoc esse debitū angelis, nam satis est creaturæ vt cognoscat directe ea quæ creata sunt, & quæ in illis continentur, & consequenter omnia possibilia contenta in his causis creatis: non vero quæ in sola Dei potentia continentur.

Denique de i. q. dicendum est, demonstrari positionem naturalem non posse angelum naturaliter cognoscere certo & ineffabiliter quāvis futuri sint effectus contingentibus. Et ratio est, quia non potest virtus creata euidenter cognoscere aliquid esse futurum nisi ex causis eius: ex causis autem non potest necessario inferri effectum esse futurum, cū tales causæ eo ipso quo contingentes sunt, possint non efficere effectum. Alius autem motus altior cognoscendi futura, nec cognosci potest ratione naturali, nec possibilis est virtuti finitæ, præsertim naturali, vt Theologiatius tractat. Loquimur autem de cōtingentibus quatenus contingentia sunt, vel quæ respectu omnium causarum simul sumptarum sunt contingentia: huiusmodi autē sunt sola illa, quæ à causa libera aliquo modo pendent, vt in superioribus tactum est. Vnde illi effectus qui non dependēt à causa quatenus libera est, & dicuntur contingentes solum, quia ab alia causa impediri possunt, licet vt contingentes, seu ex præcisa habitudine ad suam causam proximam non cognoscantur ineffabiliter futuri, tamen ex contemplatione omnium causarum cognosci possunt, quia respectu totius collectionis causarum non habent contingentiam, sed necessitatem, & hoc totum videtur esse euidens ratione naturali. Rursum dicet contingentia aliquo modo libera, quæ simpliciter contingentia sunt, nullo modo possint certo iudicio ab angelo naturaliter cognosci, possunt tamen verisimili cōiectura ex aliquibus signis: & hoc modo interdum demones aliqua per diuinationem prædicunt, quamuis sepe decipiantur, & homines decipiant ac illudant, vt recte declarat Damasc. lib. 2. de fide c. 4. Athanas. quæst. 27. ad Antioch. Et hæc pro huius loci opportunitate & breuitate de primo puncto sufficiant: de quo plura apud D. Thom. & alios Theologos i. 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 earum, sed aliquod accidens eis superadditum. Quod vere vt certum receptum est ab omnibus Theologis: estque sine dubio magis consentaneum principiis fidei, & fere de monstrari potest ratione naturali. Quia intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi, & non est mutabilis in substantia sua ab intrinseco: ergo actus intelligendi non est substantia eius: ergo accidens ei superadditū. Consequentia videtur clara, & maior probatur (nam minor iam supra probata est) quia cum angelus sit finitæ virtutis, non est possibile vt simul cognoscat omnia quæ sub obiecto eius cadūt, quæ in puncto primo annuuntur.

mus, præsertim superiora & inferiora, cū non possit vnā rem superiorē exakte comprehendere. Quod si fortasse aliquis est angelus qui de facto possit contemplari simul omnia naturalia actu creata, non tamen omnia, quæ supra illū in infinitum multiplicari possunt: & ideo necesse est, vt habeat mutabilem intellectionem, non ergo semper & ab intrinseco necessario persistit in vnius rei contemplatione: ergo transfertur ab vnius ad alterius rei considerationem: est ergo mutabilis secundum actum intelligendi. Quo sensu dicit August. 8. Genes. ad liter. capit. 20. Creaturam spirituales moueri per tempora, etiam si non moueatur per loca, id est, considerando præsentia, deinde præterita, & postea futura.

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. distinct. 3. quæst. 5. ad 1. significat, eam intellectionem, quæ angelus se intelligit, non differre à substantia eius. Respondetur primo incertum esse an aliqua intellectio angeli, etiam illa quæ se cognoscit, sit omnino immutabilis naturaliter ab intrinseco. Deinde etiam si demus naturaliter esse immutabilem, nemo tamen prudens negabit supernaturaliter fieri posse, vt licet angelus sit, non tamen actu se intelligat: ergo saltem hoc modo est mutabilis seu separabilis talis intellectio à substantia angeli, & consequenter aliquid est in re distinctum ab ipsa: nam quod non est in re distinctum, non potest per illam potentiam separari. Præterea, etsi illa ratio immediate non concludat de tali intellectione, mediate tamen concludit, hoc modo: nam si alie intellectiones sunt accidentia angeli: ergo naturalis modus intelligendi eius est per compositionem & informationem accidentalem, & actualis vita eius consistit in intrinseca efficientia & receptione proprii actus: ergo semper & respectu cuiuscunque obiecti viuunt & intelligit hoc modo: quia non potest simul habere duos modos intelligendi adeo diuersos sibi connaturales. Et hæc ratio maiorem vim accipiet ex sequente obiectione.

Dicet enim aliquis rationem factam ad summum probare intellectionem esse modum ex natura rei distinctum à substantia angeli: non vero esse propriam formam & entitatem realiter distinctam. Respondetur primo concedendo, hoc posterius non esse adeo euidens sicut illud prius. Deinde dicimus, admodum facta & probata distinctione ex natura rei, longe verisimilius esse, faciliusque 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 intelligente, seu etiam ex obiecto, vel specie vicem eius tenente, à quo participat intentionalem representationem eiusdem obiecti: hæc autem, cū substantia angelicæ per seipsam non conueniant, conueniunt per nouam formam accidentalem ab ea & ab obiecto manantem, quæ vix potest intelligi vt modus tantum distinctus: & ideo melius constituitur vt 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 eliciendos vt est visio Dei, vel actus fidei. Qui actus & similes sine dubio sunt propriæ entitates realiter distinctæ à substantia, vel intellectu angeli, neque aliter possunt conuenienter intelligi: Ergo similiter intelligendum est, quæcumque intellectionem elicitam, esse realiter distinctam ab angelo: nam ratio intellectionis vt sic sufficiens est ad constituendam propriam entitatem, & non est tantum ratio modalis: aliàs nunquam posset dari intellectio creata, quæ esset vera res distincta, sed tantum modus, & ideo quodcumque intellectio est distincta ex natura rei à substantia

XI.
Obiectio.

Solutio.

XII.
Intellectio
angelica
an vera
res: an tantum
modus
substantia.

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

XIII.
Aliquot
Philosophi
obstantia
nibus satis
fit.

Necque contra hanc veritatem aliquid obiectum est à Philosophis quod difficultatem habeat. Nam quod ex Aristot. obici potest, scilicet quod hæc substantia sunt perpetuo viuentes, & ideo perpetuo, & immutabiliter intelligentes: difficultatem non habet, nam & supponit falsum: non enim perpetuo morientur, 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 sit contra naturam, neque aliquo modo ei repugnet. Sed infirmitas alius, nam saltem poterit intelligentia cessare ab omni intelligentia, & manere ut dormiens, quod Aristot. reputat magnum inconueniens: quia tunc posset cessare à mouendo. Sequela vero patet, quia si intellectio est accidens eius: ergo est actus eius: ergo ipsa est in potentia ad illum actum: ergo potest carere illo, ex alio principio in l. 9. posito, quod omnis potentia passiva est potentia contradictionis. Respondetur primo quod attinet ad intelligentiam necessariam ad mouendum cælum, posse quidem intelligentiam, si libertatem eius intrinsecam spectemus, cessare ab illa, de se & tamen nunquam esse cessaturam, ex imperio superioris causæ.

XIV.

Deinde generalius de omnibus intelligentiis respondetur, angelum non ratione potentia passiva, sed ratione libertatis posse suspendere, vel mutare intelligentiam. Nam potentia receptiva non repugnat habere actum perpetuum & inseparabilem, sicut supra dictum est de materia cæli, ubi declarauimus 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 potentia receptivam suæ intelligentiæ non repugnat eum perpetuo durare intelligentem: ex eo tamen quod est liber, habet facultatem mutandi illam. Probabile autem est habere aliquam intelligentiam naturalem ita necessariam, ut non sit subiecta libertati, sed quasi resultans à natura, quia omnes essent liberae, posset pro sua libertate angelus ab omnibus etiam collectiue cessare, quod est inconueniens: nam tunc non posset ab intrinseco iterum reduci in actum, quia nec voluntas posset applicare intellectum, cum omnis actio voluntatis supponat aliquam actionem intellectus: neque etiam intellectus posset applicare seipsum, quia non est liber. Hoc ergo modo inconueniens est admittere intelligentiam posse manere aliquando tantum in actu primo ad modum dormientis: tamen hoc non sequitur, quia non repugnat intelligentiæ esse accidentalem, & tamen aliquam esse ut proprietatem cōnaturalem & inseparabilem. Quod maxime videtur probabile de intelligentia 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 intelligibiles quas in se habet, & ita potest libere uti illis sua voluntate.

XV.

Addo etiam probabile esse, licet altas intelligentiæ possit intelligentia pro sua libertate irrumperre & consequenter possit 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 l. 1. part. quæstio. 58. ubi de qualitate & modo huius intelligentiæ alia multa differuntur, quæ neque hic breuiter attingi possunt, neque ea fufè tractare præsentis est negotij: vix enim ex solis principiis naturæ satis potest aliquid de illis omnibus definiri: & quidquid coniectandum est, magna ex parte pender ex his, quæ per reue-

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

De principio intelligentiæ angelicæ.

Venio ad tertium punctum de principio intelligentiæ angelicæ: quod triplex aut quadruplex esse potest, scilicet principale proximum ex parte intelligentis, quod est potentia, & proximum ex parte obiecti, quod est vel obiectum ipsum, vel species eius, quibus addi potest habitus, qui interdum adiungitur potentia. Quo ad primum, certum est principium principale intrinsecum intelligentiæ angelicæ esse substantiam angelicam, sicut in nobis est anima, & in aliis animalibus eorum animæ quoad cognitionem eis proportionatam. Et ratio est, quia substantia angelica non habet formam, sed est ipsa tota forma, & ideo ipsa tota est principium principale suæ propriæ operationis. De secundo, licet nihil sit euidens ratione naturali, probabilius existimamus contra Durand. in 2. distin. 3. quæst. 5. principium proximum intelligentiæ angelicæ esse potentiam realiter distinctam à substantia angelica: quæ est sententia D. Thomæ l. p. quæst. 54. art. 3. & communior Theologorum, distin. 3. ubi Albertus artic. ult. & Bonavent. quæst. 3. Alexand. Alenf. 2. part. quæst. 65. memb. 1. Altfiodor. lib. 3. Summ. tract. 10. quæst. 6. Estque consentanea Dionysio de Cœlest. Hierarch. capite 11. distinguenti in angelis essentiam, operationem, & virtutem. Et potest sumi ex Augustino 15. de Trinit. cap. 7. & libro 7. cap. sexto, & Anselmo libro de casu diaboli, & libro de concord. præf. & prædest. capit. ultimo. Ratio autem iudicanda est ex his, quæ supra tractauimus disputat. 18. sect. 3. ubi generatim hoc ostendimus ratione vniuersali, quæ intelligentias creatas comprehendit.

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

Ex quibus principiis hæc inferunt Theologi tantumquam probabiliora. Primum nullam intelligentiam ad se indugere specie accidentali ad videndam seipsam, quædamque cognoscere se ipsam per suam substantiam tanquam per obiectum actu intelligibile, ubi maxime proportionatum, & proprio intellectu intime vnitum. Et in his verbis continetur ratio huius assertiois: nam species intelligibilis poni solet vel ut obiectum intelligibile in potentia, fiat intelligibile in actu, vel ut obiectum quod erat separatum aut distans & improporionatum, coniungatur vel proportionetur potentie: sed in intelligentiis cessat omnis hæc necessitas respectu propriæ substantiæ: ergo non indigent specie accidentali ad intelligendum se. Et quoad hanc partem bene senserunt Philosophi qui dixerunt quamlibet intelligentiam intelligere se. Et hæc est magis recepta sententia inter Theologos, ut patet ex D. Thoma prima parte, quæst. 56. artic. 1. ubi Caietan. & Capreol. in 2. distin. 3. quæst. 3. Ferrar. contra Gentes, cap. 98. & consentit Scotus in secundum distinctione tertia, quæstione octaua, Richardum distinctione tertia, quæstione octaua, non desinit articulo 6. quæstione 1. Quamuis non desinit qui contradicant, sed nullam afferunt rationem efficaciæ. Vide Marilium 2. quæst. 7. artic. 1. Alenf. 2. p. quæst. 2. 4. Henric. quodl. 5. quæst. 14. & quodl. 15. quæstione 9.

Secundum

Secundum est, angelum non posse alia extra se cognoscere propria cognitione per suam propriam substantiam, sed solum Deum, quem non cognoscit naturaliter propria cognitione, seu prout in se est, sed per effectus. Ratio prioris partis est, quia essentia cuiuslibet intelligentie est finita, & non est causa aliarum rerum, unde sit principium sufficiens ex parte obiecti ad res alias cognoscendas propria cognitione. Posterior autem pars constat ex superius dictis: offendimus enim, Deum à nulla creatura posse naturaliter videri prout in se est, neque per suam essentiam, neque per propriam speciem: neutro ergo modo potest cognosci naturaliter ab intelligentia creata: multo autem minus potest sic cognosci per propriam intelligentie essentiam, quia valde imperfecte & analogice diuinam naturam repræsentat. Quia vero est effectus eius ab ea essentialiter pendens, ideo intelligentia se cognoscens, per suam substantiam & potentiam tanquam per medium cognitum & nobilissimum effectum ad imaginem Dei factum, in Dei cognitionem naturaliter ascendit. Non quod per hunc solum effectum, Deum cognoscat, sed quod hoc sit primum medium & maxime accommodatum ad eam cognitionem, & quod per suam substantiam sine vlla specie superaddita illam cognitionem assequatur.

Tertium est ad cognoscendas res alias indigere intelligentias speciebus intelligibilibus, eas tamen habere cum natura congenitas, saltem respectu naturalium rerum. Ratio prioris partis est sumenda ex illo principio generali, quod intellectus creatus non sit sine concursu obiecti, per se, vel per suam speciem eo quod fiat per representationem intentionalem: extrinseca autem obiecta non possunt concurrere per se ipsa vna cum qualibet intelligentia ad intellectum suum: ergo indigent intelligentie speciebus intelligibilibus. Minor quoad res inferiores & materiales notissima est, quoad ipsas vero intelligentias inter se potest aliquis de illa dubitare, eo quod sint res actu intelligibiles. Sed nihilominus etiam de illis est magis consentanea ratio, tum propter vitandam imperfectionem, quæ maxima esset, si vnaquæque intelligentia penderet ab aliis, ut posset eas cognoscere. tum etiam ob naturalem impossibilitatem: nō enim potest substantia creata & finita illabi alienæ menti & cum illa intime coniungi ut fiat veluti forma intelligibilis illius: sed hoc proprium est diuinæ & simplicissimæ naturæ. Ratio vero posterioris partis est, quia ad maiorem perfectionem intelligentiarum pertinet, ut sint semper in actu primo respectu earum rerum, quas naturaliter cognoscere possunt. Quæ perfectio non excedit gradum & ordinem earum, sed potius est ipsis maxime consentanea. Vnde Aristoteles à toto illo ordine intelligentiarum videtur maxime excludere illam potentiam remotam ad actum primum, & puerilem (ut ita dicam) ad discernendum statum.

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

plis erit non carere speciebus rerum sui ordinis, quarum 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 actibus liberis, & cordium cogitationibus probabile 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 proportionatæ nobiliori lumini intellectuali, & perfectioribus actibus. Quæ ratio etiam probat, inter ipsas intelligentias esse varietatem & inæqualitatem in his speciebus intelligibilibus, pro varietate & inæqualitate naturarum, & specierum substantialium earundem intelligentiarum, quia nobiliori naturæ, nobiliora principia operandi debentur. In quo autem consistat hæc maior nobilitas specierum intelligibilium, an scilicet tantum in modo, & (ut ita dicā) subtilitate, vel simplicitate, aut immaterialitate entitatis: an vero etiam in maiori vniuersalitate in representatione seu efficacia ad simul representandas plures res seu naturas rerū, disputatur à Theologis late cum multis aliis questionibus, quæ ex illo principio pendēt, & non possunt hoc loco pro dignitate tractari. Videatur Diuus Thomas 1. parte, quæst. 55. per totam, & quæst. 58. artic. 1. 2. 3. 4. & Commentatores ibi, & alii Theologi in secundum dist. 3.

Vltimum principium intellectualis cognitionis esse solet, habitus, qui præter species adiungitur potentie, ut ei virtutem addat, vel inclinationem ad actum. De quo principio respectu intelligentiarū non solum Philosophi, verum etiam Theologi per paucos dicunt: illudque solum compertum est apud Theologos, quod sint angeli capaces infusorum habituum, quibus ad supernaturales intellectiones eleuentur: quod licet sit certum, ad præsentem 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. ubi ipse non videtur ab eadem sententia alienus, nam licet dicas, dari habitus in angelis, non tamen alios præter species intelligibiles: nos autem loquimur de habitibus distinctis ab speciebus, de quibus latius dicturi sumus infra dist. 46. Quod ergo tales habitus in angelis non sint, etiam videtur supponere antiqui Theologi, cum de his habitibus intelligentiarum nihil fere dicant. Alij putant eosdem intellectuales habitus generari in intelligentiis, qui in hominibus.

Ego vero distinctione vtendum censo. Nam intellectuales virtutes, quæ versantur circa veritatem euidenter cognitam, non puto acquiri per actus ab intelligentiis, nec distingui in eis à naturali lumine & facultate intelligendi. Nam hi habitus solum sunt necessarii, quia potentia vel propter aliquam inclinationem oppositam non est satis propensa in actum, vel propter aliquam imperfectionem non est sufficiens, ut facile & prompte exerceat actum, ut in nobis constat: nā si neutrum horum intercedat, nulla est ratio adiungendi habitum: alias ponēdi essent habitus etiam in potentiis naturaliter operantibus. Nulla autem ex dictis causis reperitur in intelligentiis quoad prædictos actus virtutum intellectualium, quia earum intellectuale lumen omnino est propensum, imo ex necessitate (quoad specificationem) fertur in huiusmodi actum, & alioqui est omnino expectatum ad operandum: adeo ut in his rebus nō indigeat discursu 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 coniectura tantum cognoscit, probabile est, acquirere

XXII.

XXIII.
Sine in
Angelis ali-
qui intello-
uales habi-
tus.

XXIV.

fere habitum per talem cognitionem, qui non est virtus intellectualis, sed simul nostre opinionis, aut fidei humanæ. Hoc autem maxime accidere potest quando angelus suæ naturæ relictus coniectat aliquid de internis cogitationibus, aut de futuris contingentibus. Eademque ratione probabile est acquirere aliquid per modum habitus, quo recordatur præteritarum rerum, quas antea cognoverat: sed de his plura in Theologia.

SECTIO V.

Quid possit de voluntate intelligentiarum ratione naturali cognosci.

I. Quæstio resolutio.



Vm appetitus proprius & vitalis (vt demonstratur in scientia de Anima) non constituat peculiarem vitæ gradum, sed ad principium cognoscendi cum proportionem semper consequatur, eadem ratione, qua ostendimus substantias separatas esse naturæ intellectualis, constat in eis esse appetitum vitalem intellectualem cognitionem consequentem, quem voluntatem appellamus. De qua in primis possumus tria illa considerari quæ in intellectu distinguimus, scilicet motum ipsum seu actum appetendi, obiectum eius, & principium, quibus possumus quartum addere, quod huius facultatis proprium est, scilicet modum appetendi.

II. Quod sit secundum vo- luntatis angelicæ.

De illis ergo tribus pauca dicere oportet, sed eadē proportionem declaranda sunt, qua in intellectu processimus. Itaque obiectum voluntatis angelicæ tam late patet, quam obiectum sui intellectus, quatenus sub ratione boni vel appetibilis ab ipso met angelo naturaliter cognosci potest. Quia appetitus sequens potentiam cognoscentem, est illi proportionatus, & ideo, si potentia cognoscentis, est vniuersalis in suo genere, etiam appetitus est vniuersalis in suo: atque ita fit vt angelus possit & seipsum amare, & Deum, & alias intelligentias & reliquas creaturas. Vnum quodque secundum propriam rationem appetibilis, & secundum debitam proportionem. Qualis autem sit hac proportio, quantaue appetibilitas in vnaquaque re, ad præsentem disp. non spectat, sed longiorem speculationem requirit, in qua eadem fere ratio est de omni voluntate creata secundum se sumpta, siue sit angelica, siue humana, & ideo à Theologis in materia de gratia potissimum disputatur.

III. Quis actus angelicæ voluntatis.

De actu huius appetitus in angelo ratione naturali probabilius est iuxta superius tacta esse motum accidentalem re ipsa distinctum à substantia intelligentiæ, & à potentia amandi. Quod eisdem argumentis probari potest, quibus de intellectu id probauimus, quia appetitus sequitur cognitionem, & est proportionatus illi. si ergo cognitio seu intellectio angeli est accidentalis, etiam erit appetitus. Quod etiam Philosophi cognouisse videntur, vt notat Soncin. 12. Metaph. q. 9. §. Quantum ad secundum. Idque colligit ex eo, quod Philosophus & Commentator aiunt, primum motorem effectiue causare voluntatem mouendi in intelligentiis mouentibus orbes. Idem tamen Sonc. q. 35. ait, secundum Commentatorem volitionem intelligentiæ non esse aliud à substantia eius, neque aliter esse effectiue à primo principio, nisi quatenus etiam substantia eius ab illo est effectiue. Et hoc est magis consequens, si verum est eum existimasse intelligentias creatas per suam substantiam intelligere: tamen sicut principium illud falsum est, ita & consequens. Est ergo appetitio intelligentiæ accidens eius. Vnde fit multiplicari & variari posse secundum specificam distinctionem actuum, amoris, desiderii, gaudi, odii, fuge, seu timoris, & tristitiæ, 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 credimus esse speciale 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 actuum diuersitate, & 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 philosophamur in his rebus, in quibus cum eis conuenimus, & nulla sufficiens ratio diuersitatis apparet. Aliam rationem adducit D. Thomas prima parte quæstione 59. articulo 22. quæ potest ad præcedentem reuocari, nam sumitur ex diuerso modo operandi intellectus & voluntatis, quia voluntas operatur per modum inclinationis, & tendentis in aliud intellectus vero per modum assimilationis, & quasi trahendo res ad se. Eodem fere discursu concluditur huiusmodi potentiam vnicam tantum esse in vnaquaque intelligentia, quod Diuus Thomas ibidem docet articulo 4. quia si in nobis hæc potentia est vna, multo magis in angelis. Item, quia si intellectus potentia vnicæ est, etiam appetitua, quæ illi correspondet: nam est vniuersalis potentia sicut intellectus. Quocirca quauis in intelligentiis possit esse concupiscentia & ira: prout hæc voces significare possunt spirituales motus abstrahentes à passionibus corporalibus, vt sumitur ex doctrina Dionysii, cap. 4. de diuin. nomin. nihilominus ab eadem potentia emanant, quia potentia est principium vniuersale comprehendens sub suo obiecto formali illorum actuum obiecta.

Hæc vero potentia non indiget speciebus ad operandum, quia non operatur per assimilationem, sed per inclinationem: at vero supponit obiectum cognitum in quod tendat, de quo quomodo ecurrat, vel ipsum, vel cognitio eius ad operationem voluntatis, idem iudicium est in intelligentiis, quod in anima nostra. De aliis vero habitibus, qui in voluntate esse possunt, tamquam principia eam coadiuvantia, vt facilius & promptius operetur, incertum existimatur an in intelligentiis locum habeant sistendo in sola ratione naturali, nam supernaturaliter loquendo de infusis habitibus, præsertim charitatis & spei, non est dubium, quin angeli sint capaces eorum. De acquisitis vero res videtur dubia propter perfectam virtutem & naturalem inclinationem, quam intelligentiæ habent in sua voluntate ad actus eius, & quia non habent appetitus repugnantes sicut homines. Nihilominus mihi probabilius est esse angelos capaces horum habituum: nam de demonibus non videtur dubium, quin habeant plures habitus viciorum suis actibus acquisitos, & in puris naturalibus videntur capaces earum virtutum, quæ ad alterum aliquo modo ordinantur, quia hæc virtutes perse spectant ad voluntatem, & capacitas, seu necessitas eorum non oritur præcipue ex repugnantia appetitus sensitiui, sed ex eo quod res non in se inclinatur ad alterum, æquo non essentialiter pendet, sicut ad se, & ex repugnantia, quæ 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 euidentem intelligentias esse liberas in operando. Hoc patet primo à posteriori, nam voluntas hominis est libera: multo ergo magis voluntas angelica, quæ perfectior est. Itæ à priori, quia radix libertatis voluntatis est iudicium intel-

intellectus eo modo quem supra declarauimus: ergo cum in intelligentiis sit radix libertatis, erit etiam voluntas libera formaliter. Neque in hoc vlla est difficultas præter eas, quæ communes sunt libertati humanæ: maxime quatenus pendet ex gratia, vel auxilio Dei: quæ à Theologis tractantur, & quatenus concernit aliquo modo necessitatem diuini concursus naturalis in superioribus tacta 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 exercitium, 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 quærent, an intelligentiæ in naturalibus possint peccare. Et quidam negant, vt Durand. in 2. distinct. 23. quæst. 1. Capreol. distinct. 22. art. 3. ad Caietan. 1. part. quæst. 59. art. 3. & quæst. 93. art. 1. quibus fauet Diuus Thomas quæst. 16. de malo, artic. 3. Oppositum autem tenet Scotus in 2. d. 23. q. vnica, & magis in eam partem inclinatur D. Thom. q. 63. artic. 1. prime part. s. Et quidem licet neutra pars possit ratione sola naturali satis conuinci, tamen Philosophi qui nihil de supernaturalibus intellexerunt, non omnino ignorarunt posse malitiam moralem habere locum in intelligentiis: distinctionem enim bonorum & malorum angelorum cognouerunt, vt ex Platone 10. de legibus refert Eusebius libro 11. de præparatione. Euangel. capite 13. & libro 13. capite 7. & 9. & Cyprianus libro. de idol. vanitat. poetas gentium ait malos angelos cognouisse, & demones appellasse: quod idem de Socrate refert, atque Platone. Dacti autem videntur ex affectibus ac deceptionibus prauorum angelorum ad existimandum esse aliquas substantias separatas prauas in moralibus. Supponebant ergo hoc non esse repugnans etiam in naturalibus. Nec fortasse immerito, nam cum intelligentiæ habeant liberum arbitrium creatum nihil est cur etiam intra obiecta naturalia quæ non possint tendere in aliquod obiectum sub vna ratione bonum, quantis aliquam malitiam habeat adiunctam. Neque ab hac sententia dissident S. Patres, qui vbique censent hanc esse sufficientem rationem, vt angeli peccare possint. Quod absolute & sine vlla restrictione affirmant, præsertim Damascenus libro secundo de fide, cap. 2. & 27. Gregor. 5. Moral. cap. 27. & August. lib. 3. contra Maximin. cap. 12. Anselm. de casu diab. cap. 4. & 5.

Ex quo sit, angelum non diligere Deum necessarium super omnia dilectione naturali perfecta, & obiectuali, quidquid sit de dilectione imperfecta, & concupiscentiæ. Quamuis enim illa dilectio sit valde de consentanea inclinationi naturali, tamen cum non supponat visionem claram summi boni, non est cur sit necessaria quoad exercitiū, 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, & efficacia intelligentiarum.

Constat ex duabus sectionibus proxime præcedentibus in hac sermonem esse de actione transeunte, nam de immanentibus satis dictum est in præcedentibus. Hæc autem actio esse potest vel substantialis, id est, ad substantiam terminata, vel ac-

cidental, quæ multiplex esse potest, tamen ad duo capita reuocantur omnes, scilicet ad alterationem, seu productionem qualitatis, vel motum localem. Potest enim hæc actio versari aut circa corpora, aut circa spiritus, nimirum animas vel intelligentias ipsas circa corpora versantur 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, intentionalis appellari potest.

Intelligentias non posse aut substantiam, aut qualitatem efficere.

Dico primo: Intelligentiæ creatæ nullam substantiam efficere possunt, nec materiam corporum alterationem: Hæc assertio est contra Platonem qui posuit substantias has inferiores fieri ab ideis, si tamē id asseruit in eo sensu, quem Aristoteles illi imponit, nimirum, ideas esse quasdam substantias distinctas à Deo, & in re ipsa separatas à materia, & inducentes in materiam formas, & ita perficientes generationem substantialem. Est etiam contra Auicennam, qui secundum intelligentiam creatam à prima dixit creare tertiam & hanc quartam, & sic vsque ad vltimam, quæ omnes generationes substantiales perficit inducendo formam. Qui errores iam in superioribus tacti sunt, & reprobati. Vnde facile probatur conclusio, quia omnis substantia sit aut per creationem, aut per educationem formæ substantialis de potētia materiæ, aut in homine per solam substantialem vnionem formæ cum materia, sed intelligentiæ 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 essentiam vllam quacunque tandem illa sit, ab angelis procreant esse contendunt, horum ore pater ipsorum diabolus loquitur. Idem loquitur Augustin. 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, quia ad creandum requiritur infinita virtus, de quo ibi late dictum est. Et ex eodem principio soluenda est obiectio, scilicet cur vna intelligentia non possit aliam sibi similem & æqualem producere, quia cum ille effectus non excedat perfectionem talis causæ, non est cur excedat virtutem eius. Et alioqui videtur valde consentaneum rationi, cum inferiores creaturæ possint producere sibi similes in specie, intelligentias, quæ perfectiores sunt, posse etiam sibi similes producere. Respondetur enim, ideo non posse, quia virtus creandi non est communicabilis creaturæ, ob infinitam vim requisitam ad creandum, quæ licet non requiratur ob perfectionem termini producti, necessaria tamen est propter modum productionis ex nihilo, vt ibidem dictum est. Et hinc prouenit, vt non possit angelus sibi similem creare, quod non enascitur ex imperfectione, sed potius, quia est tantæ perfectionis, vt non possit nisi per creationem fieri: sic enim cælum, quamuis sit perfectius quam elementum, non potest producere aliud cælum sibi simile, cum tamen elementum possit, & similiter vna anima rationalis non potest efficere aliam.

Secunda pars minoris, quæ est de productione substantiæ per educationem formæ de potentia materiæ,

II.

III.

IV.

teriam simul probanda est cum altera parte de alteratione materiali corporum, nam hæc duæ actiones ita sunt connexæ naturaliter, ut forma substantialis educi non possit de materia, nisi prævia alteratione: qui ergo non potuerit materiam alterare, & ad formam disponere, multo minus poterit formam substantialem educere aut vnire. Quod ergo intelligentiæ creatæ neutrum horum possint, docet D. Thom. prima parte quæst. 110. articu. 2. Sicque interpretatur Augustinum 3. de Trinitate capite 8. dicentem, materiam corporalem non obedire angelis ad nutum. Et eā sententiam communiter amplectuntur Theologi, cui valde fauet Concilium Braccar. I. capite 8. & definitio, quam ex Concil. Ancyrano refert Gratian. in cap. Episcopi 26. quæst. 5. & Leo Pap. epist. 91. Ratio vero eius non est facilis, neque existimo potest à nobis reddi demonstratiua. 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. Hæc secunda consequentia probatur, quia cum forma educitur non fit per se primo forma, sed compositum. Prima vero probatur, quia agens debet esse simile suo effectui, vel formaliter, vel eminenter: si ergo effectus est ex materia & forma compositus, causa debet esse, 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 producat 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 aliàs nec cælum posset generare compositum ex hac materia rerum generabilium & forma. Patet sequela, quia cælum 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 compositio ex substantia & qualitate. Neque obstat potest quod substantia illa sit alterius rationis, sicut non obstat quod substantia vel materia cæli sit alterius rationis. Afferit ergo Durandus rationem aliam, quia in materialibus causis est sufficiens virtus ad educendas formas de potentia materiæ: ergo superuacaneum fuisset communicare illam virtutem intelligentiis: Deus autem nihil frustra facit: & ideo talem virtutem intelligentiis non indidit. Simili ratione vsus est Comment. 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 ideam non esse causam necessariam requisitam ad talem effectum: quod Plato assererat: absolute tamen non est efficax ad probandum in intelligentiis non esse hanc potestatem. Primo quidem, quia non constat esse in his causis inferioribus sufficientia principia principalia ad educendas omnes formas substantiales de potentia materiæ ut ex multis difficultatibus superius proprio loco positis constare potest. Secundo, quia non est superfluum, sed valde frequens in natura, & ad eius diuinitas (ut ita dicam) & fecunditatem pertinet, quod ad eundem effectum plures causæ habeant sufficientem virtutem: alioqui cur Sol calefaceret, cum ignis sufficienter id agere possit? Quod si dicas, ideo hoc prouidisse auctorem naturæ, quia non semper adest ignis, vel non semper potest accommodare calefacere iuxta exigentiam rerum, vel effectuum natu-

ralium, recte quidem id dicitur, nam in vniuersum, si diuinam prouidentiam & intentionem spectemus, ideo res variæ conditæ sunt cum sufficiente virtute ad eundem effectum ut si vna desit, altera applicari possit: hoc autem modo etiam intelligentiis communicare potuit virtutem transmutandi corpora ad formas seu qualitates, etiam si in aliis causis naturalibus similis virtus reperiatur, non enim semper inferiores causæ adfunt, & ideo necesse est ut per superiores earum absentia suppleatur. Accedit, quod Deus ut author naturæ non concedit rebus virtutes agendi, ut alienas à propriis naturis, & quasi extrinsecus superadditas, sed ut intrinsece comitantes naturas rerum. Vnde fit, ut sæpe creari possint plures res habentes virtutem ad eundem effectum non ex directâ vel primaria intentione creandi plures causas, quarum singulæ per se sufficiant ad talem effectum, sed quia creando illas propter proprium finem, consequenter fit ut habeant illam virtutem, ut verbi gratia, præter intelligentias mouentes orbem cælestes, sunt innumera alie, quæ virtutem habent sufficientem ad eundem effectum, quæ non sunt superflue, quia non sunt creatæ propter illum finem, sed propter suam perfectionem, & ut Deo fruantur: inde tamen naturali necessitate consequitur, ut omnes illa virtute polleant. Sicigitur in præsentia, non erit superfluum, quod Deus dederit intelligentiis virtutem ad transmutanda corpora ad formas, vel qualitates, si talis virtus potest esse connaturalis ipsis 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 connaturalem angelis, bene quidem inferet superuacaneum esse dicere Deum virtutem illam præter naturam debitum illis contulisse. Assumit vero quod probandum erat, cuiusque rationem inquirimus, scilicet, cur hæc virtus non possit esse connaturalis intelligentiis.

VII. Diuus Thomas ergo sua ratione conatus est aliquam huius rei causam & radicem asserere: & hæc cum nobis sit ignota natura intelligentiarum, vix potest alia ratio probabilior aut congruentior excogitari. Quia intelligentiæ 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 à corporalibus rebus. Et confirmatur hoc ac declaratur, quia non est cur intelligentiæ contineant eminenter formas corporalium rerum, quia solum sunt species quædam: perfectiores quidem in essentia, tamen limitatæ & finitæ: ut autem vna species contineat eminenter aliam, non est satis quod sit perfectior illa ut manifeste constat in speciebus rerum corporalium inter se comparatis, neque est vlla peculiaris ratio ob quam hæc eminentia intelligentiis tribuatur. Non est autem simile quod de corporibus cælestibus asseratur, nam etiam si cæli diuersa materia constet, tamen quatenus corporei sunt, & compositi ex partibus essentialibus, sunt aliquo modo eiusdem ordinis cum cæteris corporibus, vnde in aliquibus accidentibus specificam convenientiam habent, ut in quantitate, situ, motu, & fortasse etiam in luce, ideoque maiorem proportionem habent cæli, ut per suas formas eminenter contineant possint aliquas formas inferiorum corporum.

VIII. Aliis rationibus vtitur Aristoteles contra Platonem in septimo Metaphysic. à textu 22. vsque ad 34. quæ si efficaces sunt eandem vim habent contra Auicennam, & ad confirmandam conclusionem positam. Summa ratio est, quia idea separata non potest immediate transmutare materiam, nec aliqua intelligentia, sed solum mediante corpore cœ-

lesti. Assumptum probat, quia idea separata est prorsus immobilis, quia est immaterialis & indiuisibilis: quod autem indiuisibile est, est per se immutabile ex sexto Physic. 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 immutet, & consequenter ut in se aliquo modo mutari, atque aliter & aliter se habere possit. Vnde concludit intelligentias separatas nihil posse agere in hac inferiora, nisi mediante motu celi. Atque ita exponit eam rationem Soncin. septimo Metaphysicorum, quæstione 25. ex Comment. septimo Metaphysicorum, & Diuus Thomas quæstione sexta de potentia, articulo tertio. Mihi tamen non videtur efficax, primo quidem, quia licet ad hominem procedat ex concessis à Platone, qui ponebat ideas immobiles, ut refert Aristoteles libro primo, capite sexto, textu decimo: tamen absolute supponit falsum, nimirum, intelligentias esse omnino immobiles; quamuis enim physico motu non mouentur, tamen motu sibi proportionato, & hoc satis est, ut nunc agant in vno loco, & postea in alio. Secundo, quia illud principium, idem eodem modo se habens semper facit idem, est verum de agente naturali quantum est ex parte eius, non vero de agente voluntario, quod per solam voluntatem suam potest agere, vel non agere: ad quod ad summum necessarium est in agente creato, ut mutet voluntatem: sic autem euidentius est intelligentias non esse immutabiles quoad voluntatem. Tertio etiam daretur esse immutabiles, & naturaliter agere, non concludit ratio contra ideas Platonis, quia ex parte passibilis potest oriri varietas actionis, nam idem agens naturale potest diuersimode immutare passum, si vario modo dispositum ei applicetur. Sic ergo docent Plato, & Auicenna motum celi & inferiora agentia deferre, ut ab eis proueniant variae dispositiones materiarum, quibus positis vnaqueque idea, vel intelligentia influat formam iuxta exigentiam dispositionis, vel sua voluntate, vel naturali necessitate absque sui mutatione.

Vnde non video qua consecutione inferat Aristoteles contra Platonem, quod ponens ideas immutabiles, absulit illis efficienciam: ita enim argumentatur dicto capite sexto, libro primo textu decimo. Illatio autem nulla est, ut ex dictis patet. Nec maiorem vim habet contra ideas separatas, quam habere contra illas prout sunt in mente diuina, sic enim etiam sunt immutabiles. Igitur contra ideas separatas efficax est illa ratio, quod non possunt esse eiusdem speciei cum formis indiuiduorum materialium, & esse natura sua separata à materia: nam forma quæ natura sua est forma materiarum, & quæ natura sua est separata à materia, ita ut per se materiam informare non possit, sunt essentialiter diuersæ. Si autem non sunt eiusdem speciei: ergo idea non est ipsa natura specifica indiuiduorum, nec potest influere in materia formam talis speciei, generatione vniuoca, ut Plato aiebat. Omitto rationes alias, quibus probatur vniuersalia non posse esse in re separata à singularibus. Ex quo etiam euidenter fit, non posse esse causas efficiences illorum.

De intelligentiis autem ratio Diui Thomæ, prout explicata est & confirmata, videtur sufficiens. Item quia alias dici posset, quancumque intelligentiam ad nutum suæ voluntatis posse producere ex materia, quancumque rem & formam etiam possibilem, saltem extra speciem humanam, propter necessariam creationem animæ rationalis. Consequens autem est absurdum: ergo. Sequela patet, quia non est maior ratio de vna forma, quam de alia, cum qualibet intelligentia sit superioris ordinis respectu cuiuscunque rei generabilis, & respectu omnium graduum, quia ab illa participari possunt: si ergo hoc fati est, ut Tom. II. Metaphys.

possit sua virtute educere formas ex materia, satis etiam erit ad quancumque formam educibilem de potentia materiarum: Falsitas autem consequentis constat, quia tum in naturali ratione, tum in fide nostra esset absurdissimum concedere, posse angelos quancumque res producere, & immutare ad nutum suæ voluntatis. Quomodo multi intelligunt id ad Hebræos secundo: *Non enim angelis subiecti Deus orbem terræ.* Satis enim esset illis subiectus, si possent in hoc inferiori orbe quancumque res sua voluntate generare, aut corrumpere, ut recte argumentatur Victorius, relection. de arte magica numero 35. Vnde Diuus Thomas quæstione 17. de malo, articulo nono, ad conuenientem ordinem vniuersi pertinere dicit, ut infima à supremis non transmutentur nisi per media, quod fit ab angelis, ut statim dicemus, applicando actiua passiuus, & quem ordinem ipsi immutare non possunt.

Ex his ergo satis probata est assertio quoad omnem educationem formæ de potentia materiarum, & consequenter etiam est probata quoad substantialem generationem, quæ fit per solam vniionem substantialem formæ cum materia, qualis est sola humana: quia illa vniio solum fieri potest aut ab agente disponente materiam, aut à creatore animam, si vniio illa naturaliter resultat ex anima in tali corpore creata: intelligentiæ vero neutrum horum possunt in corpore naturaliter efficere: ergo nec possunt rationalem animam corpori suo vnire. Item quia alias possent etiam hominem suscitare, separatam animam vniendo corpori. Denique, quia eadem est ratio huius vniionis, quæ productionis aliarum formarum, quia nullo modo continetur in virtute intelligentiæ, nec formaliter, neque eminenter.

Sed obiciet aliquis, nam intelligentiæ creatæ non repugnat producere formas in materia, eo quod spiritalis sit: nam Deus est immaterialior, & tamen id potest: neque etiam repugnat, quia finita sit, nam etiam forma celi est finita, & multo minus perfecta, & tamen id potest: ex nullo ergo capite repugnat. Et confirmatur, nam intelligentia mediante cælo, ut in strumento, producit aliquas formas viuientium: ergo etiam per se immediate potest.

Ad argumentum respondetur, ex neutro illorum capitulum sigillatim sumpto id prouenire, sed ex utroque simul sumpto. Deus enim licet sit summe immaterialis propter summam eminentiam suam, sicut potest sua virtute materiam condere, ita potest illam formis aduare: intelligentiæ 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 celi: quia non est ita proportionata. Vnde ex eo quod sit forma perfectior, solum inferri potest habere modum operandi nobiliorem, intelligendo videlicet & amando, non vero quod per se possit efficere omnem operationem quam potest inferior forma.

Ad confirmationem respondet Soncin. 7. Metaphysicorum. 25. negando consequentiam. Quia licet intelligentia, inquit, non possit efficere in materia formam in esse quinto & perfecto, potest tamen influere formam se habentem per modum passionis intentionalis, sicut principale egens in instrumentum, & huiusmodi formam, quæ potius est in fieri quam in facto esse, aut fieri in cælo ab intelligentia, & ideo mediante illo ut instrumento posse efficere formas in materia, non autem immediate. Quæ doctrina fundamentum habet in D. Th. variis in locis, præsertim in 2. d. 15. q. 1. ar. 2. ubi citat etiam Commentatorem 11. Metaphysicorum & Boetium 1. de Trin. c. 3. in fin. Mihi tamen difficilis creditur est multis de causis. Primo, quia non loquitur cōsequenter, nam si semel admittit intelligentiā introducere formas in materiā mediante cælo ut instrumento, necesse est fateatur principale causam illius esse.

XI.

XII.
Obuictio.

XIII.
Solutio.

XIV.

ctus esse intelligentiam: ex quo fit consequens ut intelligentia eminenter contineat talem effectum seu formam eius. Hoc autem semel posito nulla superest probabilis ratio, cur intelligentia non possit per se ipsam immediate talem formam efficere. 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. Quæ enim repugnantia asserri poterit, ob quam non possit agere formam in esse quieto (ut ait) possit autem efficere formam in illo esse fluente, cum tamen hæc sit actiua permanentis seu quietæ formæ? accedit, quod illa qualitas fluens impressa celo ab intelligentia, gratis est confecta, nec satis explicari potest, cur voce intentionalis & fluens, nisi quia fortasse ponitur pendens in fieri & conservari ab intelligentia: sed hoc non tollit veram rationem qualitatis realis, & permanentis. Quare si potest intelligentia hanc qualitatem in celo producere, poterit etiam quamcumque aliam. Nam cur non? Et maxime poterit per se immediate efficere lumen in aere, vel influentias cœlestes in terra: nam hæc qualitates etiam sunt quasi instrumentaria & fluentes in illo sensu. Denique iuxta doctrinam in superioribus datam, illa instrumentaria virtus accidentalis non sufficit, ut per se sola sine actuali influxu agentis principalis, vel alicuius qui suppleat vicem eius inducat in materiam substantialem formam; ergo si intelligentia per se ipsam non potest influere, sine causa fingitur illa instrumentaria qualitas superaddita celo omnino ab extrinseco. Respondeo igitur, negando antecedens: intelligentia enim nihil agit in celo nisi motum, neque aliter illo vitur ad agendum quam applicando illud, ut suis naturalibus virtutibus operetur. Quod supra etiam tactum est disput. 18. sectione. 3.

De virtute intelligentiarum ad movenda corpora.

XV. Dico secundo: Intelligentiæ creatæ vim habent & efficaciam ut moveant corpora locali motu, & non alio motionis genere. Hæc posterior pars sequitur ex priori assertionem à sufficienti partium enumeratione, quia præter motum localem, generationem & alterationem, nulla est actio, aut mutatio propria præter augmentationem, de qua eadem est ratio quæ de alteratione, & generatione, cum quia etiam terminatur ad quandam formam: tum etiam quia augmentatio media alteratione & aggeneratione perficitur. Vnde mirum est, cum prior conclusio in doctrina Divi 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. ubi asserit testimonium D. Thom. in primo distinctione tricesima septima, quæstione tertia, articulo primo, dicentis, angelum efficere in corporibus vel lumen, vel motum, vel aliquid eiusmodi. Sed dubium non est quin aliæ partes huius distinctionis retractatæ sint à D. Tho. ubicunque nostram primam conclusionem docuit.

XVI. Prior autem pars certa est in Philosophia, & multo magis in Theologia, Philosophi enim docent intelligentias movere localiter corpora cœlestia. Theologi autem docent, intelligentias assumere corpora & movere illa, & ex divina Scriptura passim id constat. Neque oportet dicere, angelos semper id facere virtute aliqua supernaturali, ut instrumenta Dei, tum quia neque effectus id postulat, neque Scriptura semper id narrat, ut aliquid miraculosum & supernaturale, tum etiam quia non solum boni angeli, sed etiam mali id faciunt, quibus non datur ad hoc supernaturalis virtus, cum ea potestate frequen-

tius utantur ad decipiendos, & tentandos homines ut ex libris Exodi, Iob, & aliis passim constat. Ratio autem est, quia motus localis corporum non excedit virtutem actiavam intelligentiarum. Dices, si alteratio materialis excedit vim actiavam intelligentiæ, cur non etiam motus localis? Præsertim cum secundum Philosophos motus localis perfectior sit. Respondetur primo, motum localem dici perfectiorem, quia minus transmutat mobile: vnde fit, ut in perfectissimis rebus creatis etiam incorruptibilibus reperiri possit: non vero dicitur perfectior, quia semper maiorem asserat perfectionem mobili: nam per alterationem fieri potest qualitas aliqua, quæ maiorem perfectionem addat substantiæ, vel quantitati, quam præsentia localis, quæ fit per modum. Vnde ex hoc capite potius sumi potest nonnulla ratio differentie: Primo, quia motus localis, eo quod minus transmutat materiam, facilius fieri potest quam alteratio: vnde videmus etiam ab homine posse aliquo modo in ipsis etiam intelligentiis reperiri: vnde mirum non est, quod sicut habent virtutem ad se movendum, ita etiam per eandem possint corpus de uno loco in alium transferre.

Præterea fuit necessaria hæc virtus intelligentiæ, ut possent aliquam connexionem & societatem habere cum hoc mundo corporeo, quod ad perfectam unitatem, & convenientem gubernationem eius fore expediens. Maior declaratur, quia secluso motu locali, nihil omnino agere possent intelligentiæ in res corporales, neque etiam ab eis pati naturaliter. Rursus nec continerent illas, neque continerentur ab illis. Denique nullo modo possent eas administrare. Atque ita tollitur omnis connexio, & habitudo, quæ ad aliquam unitatem vel gubernationem pertineat. At vero mediante motu locali habere possunt intelligentiæ aliquam causalitatem in res corporeas: Primo quidem movendo cœlos: quorum varij motus & influentiæ sunt causa perpetuæ durationis generationum & corruptionum in his inferioribus. Secundo applicando actiava passivius, seclusa enim virtute ad per se alterandum, vel generandum corpora, hoc tantum modo possunt rerum generationes & corruptiones procurare, aut etiam impedire. Qui quidem modus licet in genere Physico pertineat ad causam per accidens, tamen in genere artistico & morali reputatur aliquo modo per se, & ideo fuit valde necessarius in uniuerso, ut tam res naturales, quam humanæ possent aliquo modo per intelligentias administrari: de quare legi potest Divus Thomas 1. part. quæstione centesima decima, & quæstione centesima decimaertia.

Corollaria præcedenti assertionem de custodia angelorum.

XVII. Atque hinc constat primo, quia ratione verum esse possit, quod non solum Sancti Patres, sed etiam Philosophi cognoverunt, intelligentiis mandatum esse aliquo modo curam rerum huius uniuersi. Nam, ut omittamus motus cœlorum, diuersas rerum species custodiunt, & varias partes, aut orbis regiones teneant. Sic Plato in Timæo affirmat Deum uniuerso mundo præfuisse dæmones, id est, angelos, qui regant tanquam ductores gregum, totum genus humanum iuxta distributiones suas, quas assignauit eis Deus: quod obseruauit Eugeb. lib. 5. cap. 12. & multa similia refert Clemens Alex. lib. 4. Stromat. ex Orpheo, Menandro, & aliis. Quos dicit agnouisse etiam singulis hominibus singulos angelos datos esse in custodiam: & libro sexto, in fine dicit, per gentes & ciuitates esse distributos 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 hares. in 51. & Chrysostomus homil. 4. ad Coloss. Damascen. libro 1. capite 3. *Prout à summo* (inquit) *illo officio destinatus, & collocatus sunt, creatas quique terrarum partes custodiunt, gentesque & regiones tuerunt, ac res nostras gubernant, nobisque opem ferunt.* Et Augustinus 8. Genes. ad liter. cap. 24. & 3. de Trinit. capit. 4. & libr. 83. q. in 79. ita hoc confirmat, ut dicat unicuique rei visibili angelicam potestatem esse præpositam. Quod etiam confirmat Gregor. 4. dialog. capite 5. & Origenes homil. 13. in Numer. Qui Patres aliquibus testimoniis Scripturæ moti sunt ad hoc dogma tradendum. ut Matth. 18. Apoc. 6. & 14. & aliis. Philosophi vero aliqua fortasse traditione, vel communicatione cum fidelibus sui temporis id receperunt: nam sola ratione naturali id sufficienter demonstrari non potest: quamvis satis consentaneum rationi sit, ut Deus hæc inferiora per superiora gubernet, ac regat, quoad commodum fieri possit.

Hæc autem administratio quæcunque illa sit, non potest ab angelis nisi medio locali motu exerceri, quia ut ostensum est, aliam actionem in corpora non habent. hic autem motus sufficit, ut applicando quasdam res, & removendo alias rerum cursum promoveant, aut impendant. Item mediante hoc motu interdum sunt ministri diuinæ iustitiæ, destruendo & comburendo ciuitates, aut homines etiā occidendo. Legatur August. libr. 2. cont. aduers. leg. & Proph. ca. 11. Præterea mediante hoc motu efficiunt quædam quæ apparent mirabilia: non quia sint vera miracula, aut supernaturalia opera, hæc enim excedunt naturalem facultatem, tam ipsarum intelligentiarum, quam omnium causarum quæ per illas applicari possunt: sed quod intelligentiæ naturali cognitione per speciem habeant vniuscuiusque rei naturalis virtutis materię dispositionem, & omnium astrorum influxum & aspectum: unde si omnia obseruent, ut facillime possunt, & citissime omnia applicent, facere possunt ut in iustitiæ effectus, vel in re vel in modo, præter frequentem cursum naturalium causarum fiant, & ideo hominibus miraculose videantur. Atque hoc modo Magi opedæmonum operantur effectus qui humanam facultatem excedere videtur, ut notat Augustinus 3. de Trinit. capite septimo, & octauo libr. 83. qq. quæstione 69. & 20. de Ciuit. capite 29. & libr. 11. capite 11. Origenes homil. 13. in Marc. Diuus Thomas quæstione 6. de potentia articul. quinto. Nec mirum est, quod angeli hæc possint: nam homines etiam sapientes per veram artem applicando diuersas causas & materias interdum aliqua faciunt quæ aliis videntur prodigiosa, cum tamen veram habeant rationem naturalem: quanto ergo maior est angelorum scientia, & potestas velociter & quasi inuincibiliter applicandi res naturales, tãto maior est in hac parte eorum industria. Quanquam etiam merito aduertat D. Augustinus libr. 19. de Ciuitate capite 16. 17. & 18. hæc opera, quæ arte dæmonum fiunt sæpè non esse vera, sed apparentia tantum, aut per imaginationem, aut per illusionem sensuum humanorum. Nam interdum effectus tales sunt, ut etiam per applicationem naturalium causarum ab angelis fieri non possint, ut quod corpora humana in corpora brutorum coherantur, quod cum Augustino notauit D. Thom. dicta quæstione sexta de potent. articul. 5. ad sextum, & quæstio. 16. de malo articulo nono ad secundum, qui etiam videri potest Secunda secundæ, quæst. 95. & quæ Victoria tractat relect. de Magia.

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

Tom. II. Metaphys.

ptissimū est, ut ex hæcenus dictis satis constat. Quod vero id facere non possint nisi per localem motum, patet, quia cum non possint immediate imprimere corporibus formas aut qualitates, multo minus poterunt imprimere sensibus internis aut externis proprios actus, aut species, vel phantasmata atque eadē vel maiori ratione non possunt intellectu, aut voluntate immediate imprimere actus, vel alias qualitates spirituales: ergo solum possunt ad homines loqui mediante motu locali, vel proponendo obiecta sensibilia externis sensibus, vel interius excitando phantasmata, attrahendo sensitiuos spiritus, vel alterando organum interioris sensus, applicando actiua passiuus, vel aliter immutando humores corporis, quibus mediantibus solent spiritus vitales, aut phantasmata excitari. De qua re legi potest Diuus Thomas 1. part. quæstione 3. & alii Doctores in 1. dist. 8.

Qualis facultas sit virtus motiua intelligentiarum.

XXI. Ex his ergo satis constat, quam sit intelligentiis necessaria virtus ad mouendum localiter corpora. Soler autem de hac virtute motiua quæri quid sit in ipsis intelligentiis: multi enim censent nihil aliud esse quam voluntatem intelligentiæ, quæ per se ipsam efficax est ut volendo efficiat motum. Ita incipit Durandus in primo distinctione 45. quæstione secunda tenet Soncin. 12. Metaph. quæst. 35. & probat quia in re intellectu non est alia facultas nisi intellectus & voluntas quia in ea tantum sunt potestates rationales, sed intellectus non potest habere rationem potentie motiue, tum quia solum remote concurrat dirigendo voluntatem, tum etiam quia non operatur quasi impellendo & tendendo ad rem prout in se est, sed trahendo rem ad se: ergo potentia motiua non potest esse alia nisi voluntas. Et confirmatur, quia alias in anima separata esset talis potentia motiua.

Hęc sententia est probabilis, tamen suppositis quæ supra dicta sunt de omnipotentia primæ causæ, quod scilicet sit ratio distincta à voluntate eius, probabilius videtur hanc potentiam non esse voluntatem angeli, sed specialem virtutem actiuam talis motus per actionem proprie transeuntem. Nam si diuinum velle, ut sic præcisè conceptum, non operatur ad extra, nisi modo nostro intelligendi applicando potestiam quam ad operandum extra se habet: multo minus poterit voluntas creaturæ per solum suum velle immutare res alias. Item, quia voluntas angeli non efficit motum coeli, verbi gratia, per suum velle tanquam per actionem, quia illa actio est in passo, ut etiam ibi Soncinas admittit, & alibi probandum est, nec tanquam per principium agendi, quia actus immanens ut Aristoteles docuit nono Metaphysic. non est operatiuus extra operantem per se, & tanquam propria virtus agendi: nec est tur hoc tribuamus huic volitioni magis quam aliis. Præterea anima rationalis non potest hoc modo mouere per suum velle proprium corpus sibi coniunctum: sed solum imperando seu applicando potentiam motricem: ergo neque angeli poterunt hoc modo mouere externa corpora: nam licet simpliciter maior sit vis intelligentiarum, quam animæ: tamen proportionate maius videtur esse dominium animæ in proprium corpus, vel certe nulla potest assignari sufficiens ratio, ob quam volunras 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. Hęc autem ratio eundem locum habet in intelligentiis: est ergo in eis etiam hæc facultas diuersa ab intellectu, & voluntate. Neque

Cc 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 actiua alicuius effectus ad extra, sed solum in quantum habet potentiam & facultatem proportionatam sibi subiectam. Vnde etiam ad se mouendum est mihi probabilius angelum habere propriam virtutem motiuam distinctam à voluntate propter eandem rationes.

XXXIII. Quocirca licet in se pure intellectuall nulla sit potentia actiua actione immanente præter intellectum & voluntatem, tamen potentia executiua, & actiua actione transeunte esse potest distincta. Quæ potentia licet ex se non sit rationalis, tamen subesse potest in operando potentia rationali, & hoc satis est, ut in natura intellectuall locum habere possit. Atque hæc sententiam insinuare videtur Diuus Thomas quodlibeto nono articulo decimo ad 2. cum ait, angelum mouere corpus per imperium, non tamen sine virtute actiua, & questione sexta, de potentia articulo septimo, ad 12. dum ait, imperium angeli requirere executionem virtutis. Et per hæc responsum est ad fundamentum Soncinatis. Ad confirmationem autem de anima separata respondetur, argumentum illud commune esse, siue potentia motiua 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.

Imprimantne angeli impetum dum mouent.

XXXIV. R. Vrsus vero inquiri potest circa hanc facultatem an intelligentia ad mouendum corpus imprimat in illo impetum distinctum ab ipso motu. Aliqui enim sentiunt, sicut homo imprimat impulsus, dum mouet aliquod corpus, ita etiam angelum quia motus localis non videtur aliter posse fieri. Quod si obiciatur, quia ille impetus est quædam qualitas: respondent, verum quidem esse, tamen esse totam ordinatam ad efficiendum motum localem, tanquam participationem quandam virtutis motiue existentis in principali motore, & ideo eiusdem virtutis esse posse producere hanc qualitatem, & motum localem, & quoad hoc esse diuersam rationem de hac & de ceteris qualitatibus. Et potest facile defendi hic dicendi modus.

XXXV. Fortasse tamen non est necessarium, ut angelus quando immediate mouet corpus, imprimat ei impulsus, sed immediate ipsum motum, & nihil aliud. Ratio est, quia impulsus solum ponitur ut sit instrumentum mouentis quando separatur à mobili: ergo quando mouens immediate adest, & in se habet sufficientem vim motiuam, 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 imprimendo illi impulsus, quod videtur ridiculum & gratis dictum: cur enim non poterit Deus efficere in corpore solum localem motum absque alio nouo effectus? 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 impulsus. Sicut angelus mouendo se, non imprimat suæ substantiæ impulsus sed motum: quid enim necesse est multiplicare en-

tia aut instrumenta sine causa? Idem ergo erit mouendo cælum verbi gratia, quia similiter habet proportionatam virtutem & præsentiam. 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 se factibilis absque alio: ergo tunc efficiet angelus solum motum absque alia priori qualitate vel impulsu: ergo verisimile est semper sic mouere: quia frustra faciet per plura, quod potest facere per pauciora. Immo verisimile etiam est, non posse aliter mouere, quando immediate per se mouet, nam si per vnum, corpus moueat vel impellat aliud, per illud poterit imprimere impetum, quia hæc actio proportionata est corporibus. At vero quando angelus per se immediate mouet, videtur superflua, & improporionata illa actio, ut coniecturæ factæ suadent. Atque hoc etiam modo generalius defenditur, angelos nullam qualitatem per se posse corporibus imprimere.

Quanta sit vis motiua intelligentia.

XXXVI. Tandem inquiri potest quanta sit vis motiua intelligentiarum. Sed hoc dubium satis tactum est superius tractando de finita perfectione angelorum. Solum illud aduerendum est, hic posse nonnullam ingerere difficultatem, si fortasse appareat, tantam esse hanc virtutem intelligentiæ, ut per illam possit quascunque res corruptibiles destruere, vel applicando actiua passiuæ, vel certe eas diuidendo aut conterendo per velocissimum motum. Ex quo fieri videtur, spectata sola natura ciuilius intelligentiæ, esse in potestate eius destruere totum hunc mundum in inferiorem, eiusque ordinem immutare, & eleuare v.g. totam terram vsque ad cælum, & cælum ipsum velocius, vel tardius agitare, quæ videtur valde absurda.

Ad hæc autem respondet 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 naturæ eius, ut mutet ordinem elementorum mundi. Sed nihilominus negari non potest, quin nude considerata virtute intelligentiarum, sufficientes esset per motum localem ad euertendum totum vniuersum, quantum ad ordinem & compositionem eius. Considerata tamen illa potentia, ut est sub legibus prouidentie diuinæ, non potest eum ordinem immutare, ut verbi gratia non potest facere ut detur vacuum, quia licet possit remouere vnum corpus à suo loco, non potest tamen simul impedire ne aliud illi succedat, non ex defectu intrinsecæ virtutis absolute consideratæ, sed quia non potest non subesse legibus creatoris. Et similiter quia potestate angelus mouet primum mobile ab oriente in occidentem, posset illud mouere ab occidente in orientem, nisi obstaret ordo à creatore positus. Atque hoc modo intelligenda est prædicta sententia, quam his verbis declarauit Augustinus decimo octauo de Ciuitate cap. 18. Firmissime credendum est omnipotentem Deum omnia posse facere quæ voluerit, nec demonem seu angelum aliquid operari secundum suæ naturæ potentiam, nisi quod ille permiserit.

XXXVIII. Ultimo ex dictis facile constat, posse etiam vnum angelum efficienter mouere localiter alium angelum virtute naturali. Quod addo, quia certum est, virtute supernaturali posse angelum beatum mouere vel detinere demonem, etiam natura superiorem: sicut è conuerso ex eodem ordine supernaturali oritur, ut paruus angelus nullam similem actionem possit.

possit habere in bonum, etiam si in natura illo sit inferior. Sed hæc ad Theologos spectant. Considerando igitur intelligentias in pura natura, videtur certa assertio 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 mouere possunt animas separatas: ergo & alias intelligentias.

Loquimur autem de motione non solum moralis, quæ est per imperium, sed etiam de illa quæ est per propriam efficientiam, & impressionem ipsius motus. Quapropter si intelligentia superior ad inferiores in natura comparetur, conclusio absolute & sine restrictione vera est, quia non potest inferior superiori resistere, at vero è contrario de inferiori circa superiorem loquendo, limitatio indiget, nimirum si superior non resistat, sed moueri se sinat: nam si resistat, cum sit superioris virtutis, non poterit ab alia vinci. Et hæc sunt satis de hoc motu, de quo quid sit late tractant Theologi, & fortasse aliquid attingemus infra disputando de Vbi, & Quando.

De alia vero actione intentionali certum est, non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales pro suo arbitratu, & absoluta potestate: quod à fortiori probari potest ex dictis de immutatione corporalis materiæ ad formam. An vero per modum obiecti intelligibilis actus, possit saltem sui vel suorum actuum speciem imprimere, vel vna intelligentia in aliam, vel in animam separatam, res est quæ longa indiget disputatione, Theologorum propria, & à nobis aliquid supra tactum est disp. 18. sect. 5. Et ideo de intelligentiis creatis hæc dixisse sufficiat.

DISPUTATIO XXXVI.

De substantia materiali in communi.

Substantiæ consideratio, quatenus ad Metaphysicum spectare potest, in huius membri seu communis rationis contemplatione terminatur: nam inferiora omnia, quæ 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 Philosophiæ naturalis, imo fortasse est proprium & adequatum obiectum illius scientiæ vel partis Philosophiæ, quæ in libris Physicorum continetur. Tamen, ut in disputatione proœmiali dixi, etiam est metaphysici muneris aliquid de substantia materiali secundum hanc præcisam rationem eius contemplari, tum ut perficiat & exacte declaret diuisionem substantiæ in immaterialem & materialem, quam solus Metaphysicus tradere & explicare potest: tum maxime, ut ipsam rationem quidditatis in hac substantia explicet, & fines proprios Philosophiæ considerationis præscribat, suumque obiectum illi tribuat, & principia quibus uti debet, ad propriam & specificam essentiam vniuersiustq; materialis substantiæ inueniendam.

Sunt autem tam multa à nobis dicta in superioribus de materiali substantia, vt vix aliquid dicendum superest. Dictum est enim in primis Disputatione 13. & 15. de principiis intrinsicis huius substantiæ, quæ sunt materia & forma, quoniam hæc inter causarum genera computantur: nec potuit commode vnius rationis consideratio ab alia seiungi. Dictum deinde est disputatione 18. de vi agendi huius substantiæ, quia necessarium fuit ad plene considerandam vim & rationem causæ efficientis, & ibi consequenter tactum est (quantum Metaphysica patitur, Tom. II, Metaphys.

de modo generationis & effectiōis talis substantiæ: quia hæc sunt quasi correlatiua, & necessario connexa cum causarum consideratione. Dictum est præterea Disputatione 30. de existentia huius substantiæ, & quo modo ab eius essentia distinguatur. Ac denique dictum est de supposito eius, & de distinctione inter ipsum & naturam in materialibus substantiis in Disputatione 34. De proprietatibus autem realibus huius substantiæ quantum ad nos etiam spectat, dicturi sumus inferius, cum de accidentibus disputabimus, ut in initio præcedentis disputationis tactum etiam est. Quocirca hic solum pauca addemus, quæ ad essentialē rationem huius substantiæ magis declarandam pertinere videntur: nimirum, in quo hæc ratio essentialis consistat, & quid ad illam conferant materia & forma, vel sigillatim vel simul sumptæ.

SECTIO I.

Quæ sit essentialis ratio substantiæ materialis, & an eadem omnino sit cum ratione substantiæ corporeæ.



Quod attinet ad quid nominis, constat substantiam materialem illam esse quæ materia & forma constat, siue forma illa materialis sit siue spiritualis, dum modo sit vera forma materiæ. Substantia vero corporea dicitur illa, quæ natura sua habet hanc corpoream molem, quæ à nobis nec concipi, nec explicari potest, nisi per hanc extensionem partium, quam experimur in substantiis sensibilibus, ratione cuius extensum locum occupat, & vna pars à suo loco alteram excludit, & vna substantia alteram. Et quia hæc extensio à quantitate prouenit, ut infra videbimus, ideo substantiam corpoream ut sic per ordinem ad quantitatem definimus, dicentes esse illam substantiam, quæ est capax triplex 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 materialem & corpoream in re idem esse, & reciproce dici. nulla est enim substantia corporea, quæ ex materia & forma non constet, neque vlla est substantia, materia & forma constans, quæ corporea & quanta non sit, saltem ratione materiæ. Non possumus autem negare, quin secundum mentis præcisionem alia sit ratio substantiæ materialis ut sic, & substantiæ corporeæ ut sic: quia stante illo conceptu, & illa definitione substantiæ materialis, nimirum, quod constet materia & forma, seu actu & potentia substantialibus realiter distinctis, adhuc dubitat intellectus an omnis huiusmodi substantia corporalis sit, ita ut hoc sit de intrinseca ratione eius: nec solum in hoc repetitur præcisio intellectus, sed etiam inuenti multi sunt, qui id negauerint. Et similiter è contrario, stante illo conceptu substantiæ corporeæ supra à nobis descripto, adhuc etiam dubitat mens, an omnis substantia talis constet materia & forma: nec defuerunt qui id negauerint. Sunt ergo illæ rationes saltem secundum mentis præcisionem distinctæ. Et hinc oritur dubitatio, quæ illarum sit essentialis substantiæ materiali: essentialis (inquam) non tantum secundum rem, sed etiam secundum nostram rationem intelligendi. Dubitari etiam potest an vna illarum rationum sit de se abstractior, & vniuersalior quam alia, saltem secundum rationem.

In qua re varii possunt excogitari dicendi modi: vnus est rationem substantiæ corporeæ ex se vniuersaliorē esse, quia non repugnat intelligi substantiam corpoream absque physica compositione partium essentialium, etiam si fortasse repugnet in re ipsa

I.
Quid nominis substantiæ materialis.

II.
Quomodo se habeant ratio substantiæ materialis & ratio substantiæ corporeæ.

III.