

Thom., 3 contra Gentes, cap. 23, et lib. 4, cap. ultimo, et quæst. 5 de Potent., art. 4. Terminus autem proprius seu intrinsecus motus localis est Ubi, seu præsentia localis, quæ in motu circulari non immutatur vel innovatur, nisi secundum partes; per motum ergo circulem solum acquirit cælum, quod habeat interdum hanc partem vel hoc astrum præsens huic hemisphærio, interdum alteri, etc.; hoc autem quid refert ad perfectionem privatam ipsius cæli, cum totum ipsum cælum in eodem loco permaneat? Quod ergo sic moveatur, non est propter ipsum, sed propter actionem ejus, scilicet, ut applicetur ad agendum in diversa loca seu corpora; ex qua actione, cum sit mere transiens, nihil commodi aut perfectionis illi accrescit, sed rebus, in quas influit, et toti universo, quod illa influentia conservatur. Quocirca motus ille est quidem naturalis ipsi universo, et cælo, quatenus est præcipua pars ejus; non vero tanquam debitus cælo secundum privatam, propriamque perfectionem et naturam; unde quamvis aliquando quiescat, non violenter quiescet, neque carebit aliqua perfectione debita. Corpora autem inanimata non recipiunt internum impetum innatum ad aliquem motum, nisi quando ille motus vel terminus ejus est ita naturalis secundum propriam et privatam naturam, ut sit etiam debitus, et necessarius ad propriam perfectionem et statum naturæ convenientem, ut inductione constat in omnibus aliis corporibus naturalibus. Atque ita recte concluditur, cælos, cum ab intrinseco non moveantur, indigere extrinseco motore. Quod etiam satis persuadet concentus ipse motuum cælestium, et uniformis difformitas eorum; tota enim ita constituta est, sicut expedit ad bonum regimen totius universi, et ad ejus conservationem per continuas temporum vicissitudines. Signum ergo est, illos motus non esse propter ipsos cælos, neque esse opus privatæ naturæ, sed mentis, quæ providet universæ naturæ.

18. *Tertia difficultas circa eundem discursum.* — Statim vero oritur tertia evasio; nam, licet concedamus necessarium esse extrinsecum motorem cæli, non tamen ideo concluditur, illum esse intelligentiam creatam, nam potest cælum a primo motore immediate moveri, idque dupliciter. Primo, concreando et imprimendo a principio ipsi cælo qualitatem aliquam per modum impetus habentis eam vim movendi. Secundo,

per seipsum et sua voluntate movendo cælos omnes; eadem enim facilitate, qua eos sua sola virtute creavit et conservat, potest etiam perpetuo movere. Accedit quod, juxta sententiam Aristotelis (si vera est Commentatoris expositio), primus motor immediate movet primum mobile, ut patet ex 13 Metaph., text. 38 et 43, ubi ait, primam substantiam immobilem efficere primam rationem, ubi etiam D. Thom. ita videtur exponere; ergo pari ratione dici potest movere immediate cælos omnes; neque enim est major ratio de uno quam de aliis, neque difficilius illi est omnes movere, quam unum. Ac deinde, licet demus voluisse Deum non per se, sed ministerio alicujus intelligentiæ, cælos movere, quid necesse est juxta cælorum numerum intelligentias multiplicare? Una enim intelligentia sola habere potest virtutem ad omnes illos motus efficiendos. Estque magis consentaneum ordini et proportioni illorum motuum, quod omnes subordinati sint eidem voluntati ejusdem motoris. Denique quia numerus intelligentiarum, id est, quod sint tot et non plures, non potest colligi ex motu horum cælorum; ergo nec quod sint tot et non pauciores; ergo et absolute, quod sint intelligentiæ creatæ, non potest colligi ex illis motibus.

19. *Quam ratione expediri possit posita difficultas.* — Hæc objectio seu evasio sufficienter declarat non esse demonstrationem discursum prædictum; nihilominus tamen ita potest illi satisfieri, ut ratio, quantum est ex hoc capite, maneat valde probabilis. Nam imprimis, licet Deus se solo posset illum effectum efficere immediate, tamen non est consentaneum suavi providentiæ ejus, ad quam spectat, ea, quæ per seipsum condidit, per creaturas sibi subjectas administrare; et hoc modo etiam ex doctrina revelata habemus Deum gubernare inferiora per superiora, et corporalia per spiritualia. Non ergo decet Deum esse immediatum motorem cælorum, vel alicujus cæli corporei, sive credatur illud movere immediate per voluntatem suam, sive per qualitatem aliquam impressam; nam utroque modo ipse esset principale movens immediate, et imprimens qualitatem illam. Eo vel maxime quod illa qualitas supervacanea esset in præsentia proximi motoris principalis habentis sufficientem virtutem ad movendum per seipsum; unde, si Deus esset immediatus motor, non concurreret per qualitatem impressam, sed immediate efficiendo, et im-

primendo ipsum motum; hoc autem modo magis consentaneum est rationi, ut effectum illum faciat per subjectam sibi creaturam; ergo non est ille motus in Deum immediate referendus, sed in aliquam mediam creaturam superiorem cælis et inferiorem Deo, quæ non potest esse, nisi intelligentia. De quo discursu leg. potest D. Thom., 1 part., quæst. 110, art. 1, et dicemus plura infra, tractando de vi agendi intelligentiarum.

*De immediato motore primi mobilis.*

20. Unde ad confirmationem de motore primi mobilis negandum consequenter est (quod ad rem attinet), primum mobile moveri immediate a Deo, sed ab aliqua intelligentia superiori aliis motricibus aliorum orbium. Quod vero attinet ad mentem Aristotelis et Commentatoris, res est dubia quid ipsi senserint. Nam interdum Aristoteles significat, primum movens, id est, Deum movere primum mobile immediate, ut duodecimo Metaph., text. 38, ubi primo motori tribuit rationem primam, et text. 43 ait, *primum principium movere primo, sempiterno et uno motu.* Et declarat statim, hunc motum primum, quem primus motor efficit, esse motum primi mobilis, et ad efficiendos alios motus cælorum constituit alias intelligentias; unde videtur eadem proportionem loqui de proximis motoribus; nam si loqueretur de motione mediata vel universali per generalem concursum, deberet æque tribuere primo motori motus omnium cælorum. Ubi D. Thom. et interpretatur ita Aristotelem, et in eandem sententiam inclinare videtur, reprehendens Avicennam; et Commentator ibidem, qui clarius, comment. 94, idem docet, quamvis aliter illum interpretetur Jandunus, 12 Metaph., q. 17, contra quem disputat Javellus, q. 15; sed parum nostra interest, quid senserit Commentator. Aliis vero locis significat Aristoteles Deum tantum esse motorem universalem, existentem supra totum ordinem universi et præsentem illi, ut patet ex 12 Metaph., text. 38, et clarius toto cap. ult.; et ita illi attribuit D. Thom., 1 cont. Gentes, cap. 13, et quæst. de Spirit. creat., art. 6, ad 10. Et revera est hæc sententia magis consentanea discursui et rationi, quam Aristoteles intendit, quanquam si verba ejus spectentur, magis oppositæ sententiæ favere videatur. Quam si quis vellet defendere, posset ad confirmationem factam respondere, negando consequentiam, quia motus primi mobilis est univer-

salior causa rerum sublunarium, et potuit primus motor peculiari ratione illum sibi vendicare, etiamsi aliis cælis peculiares motores attribuerit; quam responsionem indicat D. Thomas citato loco 12 Metaphysicæ.

*De numero intelligentiarum.*

21. Ad aliam confirmationem, in qua petitur quis numerus intelligentiarum ex motibus cælorum colligi possit, fateor quidem rem esse satis incertam; conjectura tamen probabilis est, unicuique cælo propriam intelligentiam motricem esse assignandam, ideoque ex hoc sensibili effectu saltem hunc numerum intelligentiarum investigari posse. Quod vero singuli cæli singulos habeant motores, multi ex eo colligunt, quod intelligentia movens cælum, quamvis non sit propria anima informans illud, habet tamen cum illo quamdam specialem unionem, ratione cujus participat cælum ab intelligentia non solum motum, sed etiam influentiam, imo et proprias et internas passiones, et perpetuitatem; propter quam unionem dicitur cælum animatum, et seipsum movere, et distingui in eo partem per se moventem a parte per se mota. Ita philosophatur Averr., 12 Metaph., com. 36 et 37, et 2 de Cælo, c. 61. Quia ergo una intelligentia non potest nisi cum uno cælo habere hanc unionem, ideo necesse est juxta numerum cælorum multiplicari numerum intelligentiarum. Hic vero discursus non placet, quia illa unio aut fingitur major quam sit inter motorem localem et mobile, aut non. Primum intelligi non potest; quæ enim esse potest illa major unio? Nam substantialis esse non potest, cum sit inter duo supposita integra et perfecta; accidentaliter autem nulla intervenire potest, nisi media actione vel contactu virtuali; intelligentia autem non potest exercere circa cælum aliam actionem, nisi motionem localem, neque aliter cælum recipit ab intelligentia influentiam, seu virtutem influendi, nisi in quantum actualis influentia cæli a motu locali pendet, de qua dependentia qualis sit non est hoc loco disputandum; sumi autem potest ex dictis de causa efficiente. Quod vero cælum habeat ab intelligentia proprias et internas passiones, ut quantitatem, figuram, lucem, et alias innatas virtutes, fictitium est, quia hæc omnia vel oriuntur ex internis principiis rei, vel concreantur cum re, et ab eadem causa fiunt, a qua res ipsa creatur. Unde in primo instanti creationis habet cælum has omnes proprietates

tes, cum tamen in illa nondum moveatur, neque unitum sit intelligentiæ, ut efficienti aliquid in ipso. Ex quo etiam constat, nec perpetuitatem habere cælum ab intelligentia, cum ex natura sua sit incorruptibile, et a primo instante suæ creationis durationem habeat ex se perpetuam. Quin potius probabilius etiam est intelligentiam nullam qualitatem efficere in cælo, per quam agat in hæc inferiora, tum quia ad hoc sufficienti cælo qualitates innatæ, quarum participationem possunt fortasse inter se ipsi cæli communicare, ut influentia varietur; tum etiam quia, ut infra dicemus, substantiæ separatæ non possunt imprimere qualitates in corpora.

22. Solum ergo intervenit inter cælum et intelligentiam unio, vel potius propinquitas necessaria ad motum localem. Ex hac autem motione probabiliter colligi potest dictus numerus variis modis. Primo, quia cum tanta sit magnitudo uniuscujusque cæli et tanta diversitas in illis motibus, tam in velocitate et tarditate, quam in terminis inter quos fiunt, non videtur verisimile omnes fieri ab uno et eodem motore finitæ virtutis. Maxime cum motor debeat esse propinquus mobili, et non possit eadem intelligentia finita esse præsens omnibus illis corporibus. Item, quia intelligentia movet cælum per intellectum et voluntatem; unde necesse est ut perpetuo attendat, consideret et velit illum motum, et ideo non est verisimile quod simul attendat ad tantam motuum varietatem et multitudinem. Quæ rationes, mea sententia, non convincunt, creari non posse a Deo aliquam intelligentiam, quæ unica specie et simplici intuitu attendere possit ad totam cælorum et eorum motuum varietatem, et unico etiam actu velle efficere omnes illos motus, et omnes differentias eorum, et quæ potestatem etiam habeat ad hujusmodi 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 ulla implicatio contradictionis. Nihilominus verisimilius de facto est quod dixi, quodque Aristoteles docet, et cum eo alii philosophi et Theologi, præsertim cum Angeli motores cælorum non credantur esse ex superioribus, sed ex inferioribus ordinibus Angelorum.

23. Ex motibus ergo cælorum similis numerus intelligentiarum colligitur; an vero

major sit numerus intelligentiarum, quam cælorum mobilium, non videtur posse ex effectibus colligi. Unde D. Thom., 1 part., q. 110, a. 1, ad 2, dicit, Aristotelem posuisse numerum substantiarum spiritualium juxta numerum motuum qui in cælestibus corporibus apparent, quia ex solis illis motibus illas substantias investigavit, quas non putavit habere in universo aliam actionem vel præsentiam præter cælorum motiones. Avicenna vero, lib. 9 suæ Metaph., cap. 4, addit illi numero quamdam intelligentiam, quæ sublunari mundo præest, et formas substantiales inducit in materiam dispositam. Sed hæc prælatio vel operatio, in sensu quem Avicenna intendit, non convenit Angelis, ut supra, in disputationibus de causa formali et efficiente, demonstratum est. Unde ex hoc capite non est verum augeri intelligentiarum numerum: *Est autem* (ait D. Thom. supra) *alia immediata præsentia Angelorum supra hæc corpora inferiora, quam philosophi ignorarunt, quia ordinatur, non ad actiones mere naturales, sed ad supernaturales vel liberas, vel quæ aliquo modo fiunt præter communem cursum naturæ;* et ex hoc recte colligitur, multo majorem esse Angelorum numerum, quam sit cælestium corporum. Addendum vero est, quamvis ex effectibus non possit terminate colligi, nisi tantus numerus intelligentiarum, non recte tamen inde colligi non esse plures intelligentias, quam ad tales effectus sint necessariae. Ita ut immerito dicat Comment., 12 Metaphys., Comment. 44, *quod si aliqua essent substantia immateriales non moventes, essent otiosæ;* id enim est falsum, quia primarius finis intelligentiarum non est movere corpora, neque habere aliquam aliam actionem vel præsentiam in res corporeas, sive cælestes, sive sublunares. Quod ratione etiam naturali potest esse evidens, quia substantiæ spirituales sunt nobiliores corporalibus, et habent suam absolutam perfectionem, non solum sine illis, sed etiam sine intrinseca habitudine ad illas, quia non sunt substantiæ incompletæ et partiales, ut anima rationalis, quæ ob eam causam dicit intrinsecam habitudinem ad corpora, sed sunt substantiæ integræ et absolutæ omnino a corporibus, et superiores illis; ergo primarius finis earum non sunt corpora, vel actiones in corpora, sed sunt propter Deum ut ultimum finem, et extra illum non habent alium finem, sed sunt propter se, et propter suam perfectionem. Ex negatione ergo plu-

rum effectuum vel motuum in corpora non infertur positive (ut sic dicam), non esse majorem numerum Angelorum, sed ad summum potest negative inferri, ex eo capite non colligi majorem.

24. Quod vero longe major sit, præterquam quod ex divina Scriptura et Patribus constat<sup>1</sup>, ostendi etiam potest ratione naturali, saltem probabiliter, quia perfectum agens res perfectiores sibi quæ similiores, si commode potest, in majori facit multitudine. Et plures alias congruentias adducit D. Thomas, 2 cont. Gent., c. 92, et 1 p., q. 50, a. 3; et alii Doctores, in 2, d. 2 et 3. Nec philosophi videntur omnino ignorasse hunc Angelorum numerum, nam Aristoteles, 1 de Cælo, c. 9, dicit, supra cælum esse entia quædam sempiterna, nullis alterationibus vel passionibus subjecta; quæ optimam in universa sempiternitate vitam, et sufficientissimam, habent; et lib. 1, c. 3, ait, tam Græcos quam barbaros, universosque omnes, Deos esse putare, eisque supremum locum tribuere, eo quod immortale ad immortale sit accommodatum. Idem repetit lib. 2, c. 1. At vero, lib. 1 de Anima, cap. 5, et in fine, ex Thalete refert omnia esse Deorum plena, et lib. 1 de Partibus animal., c. 5, idem ex Heraclito refert, eamque sententiam approbare videtur, et 12 Metaph., c. 8, declarat Deorum nomine primas substantias intelligendas esse, id est, intelligentias separatas, dicitque a majoribus suis multa esse de Diis tradita fabulose, et ad populi persuasionem, et ad legum et rerum humanarum opportunitatem: *E quibus* (ait) *si quis hoc solum separet et accipiat, scilicet, Deos esse primas substantias, divine dictum putabit.* De quibus item Diis, 10 Ethicor., cap. 8, dicit, eos putandos esse maxime beatos atque felices, eorumque eximiam beatitudinem non in actione aliqua, sed in contemplatione positam esse. Addit vero, 1 Politic., cap. 1, *omnes gentes existimasse Deos habere regem,* indicans, quamvis intelligentiæ Dii appellentur, esse tamen inter eas unum supremum numen, quod veram divinitatem per essentiam habet; in septimo autem Politic., cap. 14, declarat, Deos manifestissime differre ab hominibus longè antecellere; et ibidem etiam nominat heroas, quos ab

<sup>1</sup> Daniel. 7; Apocal. 5; Job 25; Luc. 2; Matth. 23; Hieron. his locis; Dion., de Cælest. hierarch., cap. 15; Greg., 17 Moral., cap. 7.

hominibus separat. Ac denique, lib. 3 Rhetoric., c. 18, ex Socrate et Melito refert, esse quasdam substantias, quæ dæmonia appellantur, quæ Socrates appellabat Deos, Melitus autem filios Deorum. Ex his ergo omnibus colligitur Aristotelem agnovisse multitudinem intelligentiarum, quæ ad cælos movendos non sunt destinatæ. Eamque fuisse sententiam Platonis constat ex Dialogo 10 de Legibus, et ex Dialog. Critias, et ex Marsilio Ficino, in argumento ejus. De qua re plura videri possunt in Ploti., Ænead. 3, lib. 5, c. 6; et Alcino, libro de doctrina Platonis, c. 15; et Proclo, lib. de Anima et dæmon.; et Eugub., lib. 3 de Peren. philosoph., a cap. 12, fere usque ad lib. 5, et lib. 8, cap. 1 et sequentibus; ubi notat nomen Deorum a Gentilibus sæpe fuisse tributum hominibus mortuis, nonnunquam corporibus vel syderibus cælestibus aut eorum motoribus, interdum vero substantiis separatatis, quæ nulli corpori alligatæ sunt.

25. Ex quo tandem conjectare licet, philosophos non ex solis motibus cælestibus pervenisse in cognitionem substantiarum separatarum, sed alia etiam via; alioqui non credidissent esse alias substantias hujusmodi præter motrices cælorum. Quæ autem via in hanc cognitionem pervenerint, non satis constat. Et Aristoteles interdum insinuat, sola traditione et quadam humana fide id receptum fuisse, cujus traditionis nullum existimat fuisse initium. Unde 12 Metaph., c. 8, verisimile putat, *scipius quaque arte et philosophia, quoad possibile fuit, inventa, rursusque corrupta, has illorum opiniones, quasi quasdam reliquias huc usque servatas esse.* Alii verisimile putant, potuisse hanc cognitionem, vel potius suspicionem comparari ex aliquibus effectibus, quos homines experti sunt, vel circa seipsos, vel circa res suas, ut erant responsa idolorum, vaticinia, vel aliquæ extraordinariæ motiones factæ ab invisibilibus motoribus, nam inde colligere potuerunt esse aliquas substantias invisibiles et intellectuales, quæ inter homines versabantur. Et has appellarunt diversis nominibus, scilicet, Deos, dæmonia, lares, genios, heroas, de quibus et de earum significationibus variis legi potest Eugubinus supra, et Marsil. Ficino, orat. 6 in Convivium Plat.; et Ludov. Vives, in Sêholiis ad Aug., lib. 7 de Civit., cap. 13. Verum quidem est, potuisse Gentiles prædictos effectus tribuere animabus hominum mortuorum; sed multi illorum ignora-

bant immortalitatem animarum; alii vero non existimarunt, omnes illos effectus potuisse fieri ab spiritibus humanis separatis; et (quod credibilis est), adjuncta traditione, quam de his Diis, Angelis aut dæmoniis habebant, facile sibi persuaserunt, illos effectus a Diis provenire.

*De origine intelligentiarum.*

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

SECTIO II.

*Quid possit ratione naturali cognosci de quidditate et essentia intelligentiarum creaturarum.*

1. Solet a scriptoribus et philosophis fuisse disputari, an possimus in hac vita substantias separatas quidditative cognoscere; quam dubitationem videtur movisse Aristoteles, 3 de Anima, c. 7, dum dixit: *Si fieri possit, ut aliquam ipse, scilicet humanus intellectus, non separatus a magnitudine, separatarum rerum intelligit, necne, considerandum est postea*: ubi Commentator advertit, quæstionem ibi propositam nullo alio loco fuisse ab Aristotele definitam. Ipse autem cum Themistio, Alexand. et Avempace, quos ipse refert, eam definit, affirmans posse nos in hac vita ad eum sta-

tum perfectæ contemplationis pervenire, in quo possimus illas substantias quidditative et per seipsas cognoscere; quam sententiam fuisse declarat.

*Resolutio quæstionis.*

2. Supervacaneum autem existimo in ea vel exponenda vel confutanda operam perdere; nam si termini intelligantur, est per se evidens, non posse nos in hac vita cognoscere quidditative illas substantias, maxime quia Commentator non solum de creatis intelligentiis, sed etiam de Deo, imo de illo maxime loquitur; quia in illius contemplatione, nostra beatitudo et perfectio potissimum consistit, teste etiam Aristotele, 12 Metaph., cap. 7, et 10 Ethicor., c. 7. Est autem evidens non posse nos Deum in hac vita quidditative cognoscere; imo etiam est certum, non posse ullam creaturam suis naturalibus viribus talem cognitionem assequi, ut in superioribus late tractatum est. Loquimur autem hic de cognitione quidditativa, eo modo quem ibi explicuimus, scilicet, pro tali cognitione essentiæ et quidditatis rei, quæ non tantum prædicata communia, sed etiam propria usque ad differentiam ultimam secundum propriam ac positivam ejus cognitionem manifestat; de hac enim loquitur Averr., et hæc est propria significatio vocis quidditative cognitionis; nam quidditas rei non consistit tantum in communibus prædicatis, sed maxime in propriis.

3. De hac igitur cognitione loquendo, supponimus, ut vel ipsa experientia satis notum, non posse nos via aut modo naturali quidditative cognoscere intelligentias, licet possimus quidditatem earum per conceptus negativos, aut connotativos, vel confusos aliquo modo declarare. Prior pars est receptissima, ut patet ex D. Th., 2 Metaph., lect. 1, partic. 6, et 1 p., q. 12, art. 12, q. 88, art. 2; quibus locis videndus est Cajetan., et de Ente et essentia, c. 6, q. 14; Ferrar., 3 cont. Gentes, c. 45; Javell., 2 Metaph., q. 3; Scot., in 1, dist. 3, q. 1; Anton. Andreas, 2 Metaph., q. 3. Qui in modo quidem loquendi videntur differre, dicentes, posse nos comparare quidditativam cognitionem substantiarum separatarum; sed dum explicant illam cognitionem, satis declarant in re non differre, quia cognitionem quidditativam vocant quamcunque quidditatis cognitionem, etiamsi sit per imperfectos conceptus, partim communes, partim negativos, ut Thomistæ etiam

notarunt, et late Fonseca, 2 Metaph., c. 4, q. 2. Ratio autem assertionis est, quia nos nullum habemus principium, quo possimus in hujusmodi cognitionem perfectam substantiarum separatarum pervenire naturaliter. Cognitionis enim nostra aut fit immediate per speciem rei, aut mediate et per discursum comparatur ab effectis aut proprietatibus; raro vero a priori procedimus ad effectus ex causis cognoscendos. Sed nos non habemus species proprias, per quas intelligentias quidditative cognoscamus, neque ex effectibus vel causis possumus illam acquirere; ergo nullo modo. Minor quoad priorem partem probatur, quia non habemus illas species a natura congenitas, cum intellectus humanus a principio sit 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 deservire ad efficiendas species rerum spiritualium prout in se sunt. Nec denique possunt hujusmodi species pro eo statu hujus 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) unitur intellectui agenti, et ex ea speciali unione elevatur ad cognoscendas substantias separatas, et fit (ut ait) intellectus adeptus, hoc (inquam) totum figmento simile est, et supponit errorem, quod intellectus tam passibilis, quam agens, sint substantiæ separate, ac per eorum unionem nos intelligimus absque propria informatione animæ intellectivæ, quod impossibile esse constat, ex scientia de Anima. Et deinde falso et contra omnem experientiam fingit, nos pervenire interdum ad tam perfectam unionem cum illo intellectu agente, vel potius intelligentia separata, ut perfecte cognoscamus alias substantias separatas; hunc enim statum neque ipse expertus est, ut ejus errores satis manifestant, neque nos experimur, neque naturaliter cogitari aut intelligi potest, ut omittam rationes alias, quas contra illam fictionem et similes produxit D. Thomas, 3 contra Gentes, a cap. 41 ad 45.

4. Rursus non est aliquis effectus in natura, per quem possimus quidditativam cognitionem intelligentiarum comparare, quod a for-

tiori patet ex dictis sectione præcedenti. Nam ex effectibus vix possumus probabiliter cognoscere has substantias esse, etiam in confuso et in communi; quomodo ergo cognoscemus per effectus earum quidditates, usque ad proprias differentias? Quin potius, licet essentia Dei incomprehensibilior nobis sit quam intelligentiarum, tamen per effectus notior nobis est quam aliæ intelligentiæ; nam ex effectibus evidentius cognoscimus Deum esse quam Angelos, quia effectus, quos experimur, essentialiter pendent a Deo, et non ab Angelis. Et similiter plura essentialia attributa Dei cognoscimus quam Angelorum, quia ejus perfectiones et vires magis repræsentantur in effectibus sensibilibus, quam Angelorum naturæ. Unde etiam fit ut, illo imperfecto modo quo possumus spirituales res concipere ex creaturis, perveniamus in conceptum magis proprium Dei, quam alicujus intelligentiæ creatæ. De Deo enim multa cognoscimus ex effectibus, quæ in ipsum solum convenire possunt, ut est a se esse purum actum, et 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 a differentia specifica, ut ita dicam, vel a facultate omnino propria alicujus intelligentiæ, ut talis est; ergo ex effectibus deveniri non potest in conceptus específicos et proprios intelligentiarum, etiam negativos et imperfectos, nedum in quidditativam earum cognitionem.

5. Atque hinc tandem facile convinci potest, non posse nos ex causarum cognitione comparare hujusmodi notitiam, quia intelligentiæ non habent causam intrinsecam, præter simplicem naturam, quæ in se immediate cognosci a nobis non potest, ut probatum est. Causam autem extrinsecam nullam habent nisi Deum, quem nos naturaliter non cognoscimus, nisi quantum ex sensibilibus effectibus, vel ad summum quantum ex anima nostra manifestari potest, ut attigit August., 9 de Trin., cap. 3; ergo impossibile est ex hac cognitione Dei pervenire ad quidditativam cognitionem intelligentiarum. Patet consequentia, quia illa cognitione nec possumus Deum cognoscere prout in se est, neque

prout eminenter continet hos effectus, neque etiam ipsas emanationes singulorum effectuum ab ipso. Unde ad summum ex illa causa et potentia ejus discurremus, posse efficere gradum quemdam substantiarum incorporearum vel intellectualium, et fortasse in eo posse fieri plura genera et species substantiarum; quales vero sint illæ species, et quæ sit uniuscujusque propria quidditas, non possumus cognoscere ex vi ejus cognitionis, quam de Deo naturaliter habemus. Nulla ergo ratione aut via naturali possumus quidditativam cognitionem harum substantiarum comparare.

*Solvitur objectio de anima rationali.*

6. Una superest difficultas, quia anima nostra separata a corpore potest quidditative cognoscere intelligentias separatas, esto non possit comprehensive (hæc enim duo distincta sunt, ut in superioribus, et alibi, latius declaratum est); ergo etiam conjuncta corpori poterit in hujusmodi cognitionem pervenire. Patet consequentia, nam alias anima nostra ex unione ad corpus privaretur perfectissima operatione, ad quam habet summam inclinationem, et ita esset in corpore violentus, et naturaliter appeteret ab illo separari, ut ultimam posset perfectionem assequi; hoc autem repugnat, cum illa sit naturalis forma corporis. Hæc vero difficultas ex multis principiis pendet, spectantibus ad scientiam de Anima. Nam et antecedens, quod sumitur, incertum est, præsertim in doctrina D. Thomæ, ut patet 1 p., quæst. 89, art. 2. Quod si illud antecedens concedatur, est etiam controversum, an anima secundum superiorem gradum et intellectivum informet corpus, necne. Unde qui partem sustinet negativam, fortasse respondebit animam ex unione ad corpus non impediri, quoad eas operationes, quas potest habere ut forma corporis, posse vero impediri quoad alias, quas habere potest secundum eum gradum, quo non informat corpus. Verumtamen neque hæc responsio sustineri potest, neque satisfacit, tum quia falsam sententiam supponit, quia anima rationalis secundum totam suam substantiam usque ad ultimum gradum et perfectissimum, qui est in illa, est forma corporis, alias non constitueret formaliter hominem in specie humana et rationali; tum etiam quia non solvitur difficultas tacta, quo modo anima sit naturalis forma corporis, et tamen ex eo impediatur a perfectissima operatione.

7. Quare dicendum est, hanc esse animæ nostræ conditionem, ut duplicem statum habere possit, unum in corpore, et alium extra corpus, et consequenter ut duplici via possit acquirere cognitionem intellectivam, scilicet, vel per corpus, vel per influxum alterius 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 et analogiam ad seipsam, et ad effectus quos in se experitur. Quod vero ulterius ascendere non possit, est ex naturali imperfectione sua, ex qua habet ut sit forma corporis, et quod pro illo statu eo utatur, ut organo ad acquirendam cognitionem; neque proprie impedit illam corpus, sed juvat potius ad cognitionem quantum ipsum potest; altius vero non juvatur, quia altior cognitio est omnino improporcionata corpori. At verò postquam anima est separata, habet alium modum acquirendi species magis immaterialem, per influxum superioris causæ; habet etiam liberiores usum earum sine dependentia a phantasmatibus, et ideo potest aliquarum rerum perfectionem cognitionem habere in eo statu. Quod in omni opinione necessario asserendum est; nam saltem est extra controversiam, quod separata anima potest seipsam intuitive videre per seipsam, quod non potest dum est corpori conjuncta, ut experientia evidenter notum est. Quare difficultas illa non est specialis, sed communis in omni sententia, et ideo ab omnibus solvenda est, dicendo animam esse finitæ perfectionis, et habere limitatas vires, ideoque non posse sibi conjungere perfectiones utriusque status; ac proinde mirum non est quod, dum est conjuncta, quoad aliquid non possit exercere tam libere et perfecte illas actiones, in quibus convenit cum substantiis separatis; sicut, e contrario, etiam dum est separata, privatur multis perfectionibus seu operationibus et causalitatibus, quas habet corpori conjuncta, propter quod hic status est illi magis naturalis, quamvis alter non sit positive (ut ita dicam) violentus, sed præternaturalis.

8. Atque ex his, quæ in priori parte asseritionis dicta sunt, obiter fere probata est altera pars conclusionis, nimirum, posse nos in hac vita quidditatem intelligentiarum ali-

quo modo intelligere, quia saltem in communi intelligimus eas esse possibles, imo et esse de facto. Rursusque intelligimus esse similes Deo in gradu intellectuali et spirituali completo; sed hoc est cognoscere aliquantulum quidditatem earum. Atque hoc ad summum probant testimonia et rationes quæ ad confirmandam Averrois sententiam adduci solent. Qualis est illa, quod hujusmodi substantiæ continentur sub adæquato objecto intellectus. Ex hoc enim principio ad summum colligi potest, intelligentias posse a 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 illam generalem rationem objectivam, requiritur proportio tam inter naturales vires intellectus, et perfectionem objecti, quam inter speciem, per quam potentia unitur objecto, et modum connaturalem obtinendi talem speciem, quæ omnia sunt in nobis improporcionata respectu intelligentiarum, ut possint a nobis quidditative cognosci; conducunt tamen ad aliquantulum cognitionem, propter similitudinem aliquam vel connexionem quam habent illæ substantiæ, cum iis quæ nobis notiores sunt.

9. Idem probat illa ratio, quod naturalis beatitudo hominis in contemplatione substantiarum separatarum consistit. Nam imprimis essentialis nostra beatitudo non consistit in cognitione intelligentiarum creaturarum, sed solius primæ increatæ substantiæ; sola enim illa est ultimus finis noster: creaturarum vero intelligentiarum contemplatio ad summum spectat ad accidentalem perfectionem nostræ beatitudinis. At vero ad beatitudinem essentialem connaturalem homini non requiritur cognitio quidditativa 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 capacitati est proportionata; nam ut optime dixit eisdem locis Aristoteles, homo solum potest esse beatus homo. Igitur ad accidentalem beatitudinem, quæ in aliarum intelligentiarum contemplatione sita est, non erit necessaria quidditativa earum cognitio, aliquantulum tamen quidditatis earum conceptio necessaria erit. Atque hoc fortasse sensu dixit Aristoteles, lib. 9 Metaph., cap. 12, text. 22, ignorantem substantiarum immaterialium non esse in nobis, ut cæcitatem, quæ consis-

tit in privatione ipsius potentiæ visivæ, sed dicere tantum privationem 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 hujus vitæ, vel de cognitione quidditativa, ad quam est potestas in anima nostra, eaque uti poterit a corpore separata, etsi Aristoteles nunquam hoc expresse declaraverit. Sed jam superest ut in particulari explicemus, quanta possit esse hæc cognitio substantiarum separatarum in nobis pro statu hujus vitæ, quod in sequente sectione præstabimus.

SECTIO III.

*Quæ attributa cognosci possint de essentiis intelligentiarum creaturarum.*

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

2. Quæret vero aliquis an hæc ipsa prædicata, scilicet, ens et substantia, prout de intelligentiis dicuntur, cognoscantur a nobis quidditative; nam Scotus, in 1, d. 3, quæst. 4, affirmat de ente, et negat de substantia. Primo, quia conceptus entis est omnino simplex et unus; unde non potest partim cognosci, partim ignorari, et ideo si aliquo modo cognoscitur, quidditative cognoscitur. Secundo, quia nos non cognoscimus substantiam per propriam speciem: ergo nec quid-