

ditative. Alii vero e contra dicunt conceptum entis non cognosci quidditative a nobis; conceptum vero substantiæ ita cognosci. Ratio prioris partis est, quia conceptus entis non est unus, nec præcisus ab inferioribus; unde non cognoscitur quidditative, saltem adæquate, nisi omnia inferiora cognoscantur, quod nobis possibile non est. Posterioris vero partis ratio est, quia si substantiam ut sic quidditative non cognoscimus, nihil prorsus quidditative cognoscimus, quia ignorata substantia non potest accidens quidditative cognosci, et ignorato genere summo, non possunt quidditative cognosci, quæ sub illo continentur. Aliquis vero fortasse opinabitur, utrumque prædicatum quidditative cognosci, propter utriusque sententiæ fundamentum.

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

4. Quod in particulari declaratur amplius: nam de ente ad summum cognoscimus esse id quod est, non cognoscimus autem quidditative quid sit ipsum esse; unde alii opinantur esse actum re distinctum ab essentia, alii vero non distingui. Item incertum est an ille conceptus, quem hac voce explicamus, scilicet, *id quod est*, sit objective unus, et habens unam quidditatem; ergo signum non est cognosci a nobis quidditative. Neque ad hoc satis est quod illa ratio sit simpliciter simplex, et aliquo modo una, juxta nostram

sententiam, quia ratio, quamvis simplex, potest confuse, et per improprios conceptus, vel negativos, vel connotativos, cognosci. Hoc ipsum evidentius constat in conceptu substantiæ, cujus rationem non concipimus, nisi aut per negationem non existendi in alio, aut per habitudinem substandi aliis, quæ non pertinent ad quidditativam rationem substantiæ. Rursus non cognoscimus quidditative rationem subsistentiæ; imo, si lumine fidei non cognovissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiæ; non cognita autem quidditative subsistentia, impossibile est quidditative cognoscere substantiam. Præterea nec substantiam materialem, quæ magis proportionata nobis esse videtur, quidditative cognoscere possumus, quia nec materiam quidditative cognoscimus, sed per analogiam, ut Aristoteles dixit, et consequenter nec formam, quod satis etiam manifestat diversitas opinionum in explicandis propriis rationibus et effectibus talium principiorum. Quid ergo mirum, quod rationem substantiæ ut sic, et prout in intelligentiis reperitur, quidditative cognoscere non possimus? Maxime cum non sit ita certum, illarum rationem communem esse unam et univocam, imo de ea re sint variae philosophorum opiniones. Denique ratio Scoti est optima, quia non cognoscimus substantiam ut sic per propriam speciem, ut constat ex scientia de anima, et attingemus paulo inferius comparando accidens ad substantiam.

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

de his alibi latius; ex hoc tamen discursu confirmatur evidentius resolutio præcedentis sectionis.

*Ostenditur Angelos intellectuales esse, et carere materia.*

6. Dico secundo: ratione naturali cognoscitur intelligentias esse substantias incorporeas, immateriales et 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, et alii posteriores philosophi, et Aristotelis interpretes; Theologi etiam et 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 e. Firmiter, de Sum. Trinit. et fide Cathol. Ratione igitur tantum agendum est, ad quam explicandam suppono, duobus modis posse substantiam esse corpoream: uno modo omnino, et quoad utramque partem, materiam, scilicet, et formam; suppono enim ex supra dictis de causa materiali, omnem substantiam corpoream esse compositam ex materia et forma, quamvis si posset esse substantia simplex et corporea, omnino necessarium esset illam secundum se totam esse extensam et divisibilem in partes, quæ est conditio et imperfectio substantiæ materialis. Alio modo esse potest aliqua substantia corporea solum ex parte materiæ, id est, composita ex corpore et spiritu, sicut est homo. Atque eadem distinctio adhiberi potest de aliis duobus attributis, scilicet, esse immaterialem et intellectualem; nam hæc tria attributa, ut in progressu dicam, in præsentia materia convertuntur.

7. *Intelligentiæ non sunt corporeæ secundum se totas.* — De primo ergo attributo, scilicet *incorporeum*, si sumatur prout opponitur corporeo, primo modo dicto, evidentissimum est intelligentias non esse corporeas illo modo, quia res totaliter et quoad utramque partem corporea est valde imperfecta; nam in suo esse et operari nullo modo se jungitur a materia, nec dominatur illi. At vero intelligentiæ ponuntur in universo in supremo gradu et ordine rerum, et ita Aristoteles, 1 de Cælo, cap. 8, ait esse supra cælos entia sempiterna optimam vitam ducentia. Unde sine ulla dubitatione perfectiores sunt intelligen-

tia, quam species humana. Quod etiam agnovisse Gentiles probat late Franc. Georg., in Harm. mund., tom. 6, cant. 1, c. 32, quem refert Joan. Arbor., lib. 1 Theosoph., cap. 2, dicens illum sensisse oppositum. Quod tamen non solum est alienum a SS. Patribus et modo loquendi Scripturæ, ut ibi Arboreus late tractat, sed etiam a traditione omnium gentium quæ de his substantiis locuti sunt, et ab omni ratione. Nam si qui sunt effectus per quos in intelligentiarum cognitionem deveniamus, illi ostendunt seu indicant, in intelligentiis majorem, vel saltem non minorem vim potentiamque inesse, quam sit in humana natura, ut patet de motibus cælorum, et de aliis effectibus quos in hominibus operantur, ut sunt prædictiones aut revelationes occultissimarum rerum, etc. Ratio item præcipua, qua supra probavimus intelligentias esse, ex perfectiori similitudine ad Deum, probat eas esse perfectiores omnibus rebus visibilibus, etiam homine, perfectiusque participare intellectualem gradum; alioqui non fuissent propter eam causam in universo 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 spiritualem, quia participat intellectualem operationem; sed intelligentiæ sunt nobiliori modo intellectuales; ergo.

8. Ex ratione autem facta possumus ulterius progredi ad ostendendum, intelligentias esse altero etiam modo incorporeas, id est, nullam in se habentes quantitatis molem aut extensionem. Nam Deus est hoc modo incorporeus; ergo ad perfectionem universi pertinet, ut sit aliquis creaturarum gradus Deo similis in hoc modo essendi; nam participatio divini esse quoad similem substantiæ modum non videtur involvere repugnantiam, nec excedit limites creaturæ, et ideo ad perfectionem universi spectat bujusmodi substantia creata; substantias autem hujus gradus et ordinis, intelligentias vocamus. Quæ ratio eadem est, et ejusdem efficacitæ cum illa, quæ sect. 1 tractata est late, et probat quidem dari aliquas substantias creatas hoc modo incorporeas, non tamen probat, omnes illas, quas intelligentias vocamus, et superiores homine esse fatemur, esse illo modo incorporeas, quia similitudo ad Deum et perfectio universi satis salvatur, si dentur aliquæ supremæ intelligentiæ omnino incor-

poreæ, quamvis dentur aliæ inferioris ordinis habentes corpora. Imo, si hujusmodi varietas intelligentiarum possibilis est, pertinet ad decorem universi, ut insit uterque modus et ordo intelligentiarum.

9. Unde non solum multi ex antiquis philosophis, sed etiam moderni aliqui philosophi et Theologi videntur hoc modo asseruisse, aliquos Angelos, præsertim dæmones, esse corporeos. Quod de motoribus cælorum affirmat Cajet., in c. 4 Genes., et de dæmonibus, in c. 2, ad Ephes., ubi adducit rationem tactam de perfectione et complemento universi, quod, scilicet, oportet in eo esse omnes gradus rerum, quorum unus est substantiæ corporeæ intellectualis non sentientis, sed tantum se loco moventis. Quod etiam tenuit Niph., lib. 3 de Dæmon., c. 3 et sequent.; idem late Eugub., lib. 8 Peren. philos., c. 27 et 41, ubi non solum Plat., sed etiam Aristot., in eam sententiam adducit, qui videtur favere 5 Metaph., c. 8. Imo D. Thomas, quæst. 16 de Mal., art. 1, ad 2, dicit probabile esse, Dionys. credidisse dæmones esse corporeos. Et Augustin., quem ibidem refert, lib. 11 Genes. ad litter., c. 13, et aliis locis, in eadem videtur fuisse sententia.

*Nullas dari intelligentias corporeas.*

10. Ut ergo ratio facta concludat universaliter, alia via excludenda est illa distinctio intelligentiarum in incorporeas et corporeas. Et imprimis ostendere possumus hanc distinctionem nulla ratione fulciri, neque ullum indicium a nobis assignari posse, ob quod quosdam Angelos judicemus esse corporeos potius quam alios. Nam quod quidam sint boni, et alii mali, nullum argumentum est malos esse corporeos, bonos vero incorporeos, tum quia cum omnes sint creaturæ, omnes cujuscumque gradus et ordinis poterunt ad malum declinare, et juxta probabiliorem Theologorum opinionem Angelus præstantissimus in natura cecidit, et dæmon effectus est, cum quo ex singulis ordinibus et hierarchiis aliqui ceciderunt; ergo ex distinctione in bonitate vel malitia non potest sumi distinctio incorporei vel corporei in intelligentiis. Unde Dionys., c. 4 de Divinis nomin., dicit, inde constare corpus non esse vitiorum propriam causam, quod dæmones sine corpore lapsi sunt, et Damascen., lib. 2, c. 3, moribus, non natura, dicit separari Angelos bonos a malis. Quocirca trimembris

illa distinctio veterum philosophorum, qui animalia rationalia dividebant in Deos, dæmones et homines, Diis corpora cælestia, dæmonibus aerea, hominibus terrestria tribuentes, prout meminit August., lib. 8 de Civit., c. 4, hæc (inquam) divisio et sine fundamento data est, et ex aliquo falso errore introducta, quod putabant animas rationales pro diversitate meritorum diversis corporibus uniri, ut ex Plotino refert idem Augustinus, lib. 9 de Civit., c. 10, 11 et 12. Rursus neque ex operatione discerni possunt Angeli in incorporeos et corporeos, nam omnes sunt perfectæ intelligentiæ, quæ ad usum intelligendi non indigent ministerio corporis, neque oppositum aliquo indicio de aliquibus probari potest. Omnis item actio, quam extra se habent, est ejusdem rationis in omnibus, quia non transcendit localem motionem, quæ ab agente incorporeo fieri potest. Quin potius de motoribus cælorum, ex locali motu perpetuo conatur Aristoteles elicere, esse incorporeos, quod licet non satis evidenter colligat, ut in superioribus visum est, certum est tamen illam motionem per se non requirere corpus, et magis expedite, uniformiter, et invariabiliter fieri, si fiat sine corpore.

11. Quod vero spectat ad illas intelligentias, quas inter nos versari multi etiam ex gentilibus intellexerunt, nullæ sunt actiones earum, quæ etsi frequenter fiant ab inferioribus, non possint etiam a superioribus fieri; ergo neque illæ actiones requirunt corpora substantialiter unita, sed ad illas sufficienti assumpta, vel localiter mota, ut Theologi latius tractant, 1 p., quæst. 51. Denique neque ex sensibilibus et corporeis passionibus constare potest, quosdam Angelos esse corporeos potius quam alios, quia nulla naturali ratione constare potest, in aliqua intelligentiarum habere locum hujusmodi passiones; illa enim præcipua passio, qua nos credimus dæmones pati ab igne corporeo, non potest ratione naturali cognosci, et certum est non fieri virtute naturali. Unde, licet procedat ab agente seu instrumento corporeo, non tamen est corporea in se et ex parte recipientis; ideoque etiam in animabus separatis locum habet. Aliæ vero passiones animales interdum solent tribui dæmonibus, ut quod delectentur odoribus sensibilibus, ut ex gentilibus refert August., lib. 8 de Civit., c. 15, ex Apuleio, lib. de Deo Socratis, et lib. 9, c. 16, et lib. 11, cap. 1, ex Porphyrio,

epist. ad Anebundem; et similia refert Cyrill., lib. 4 cont. Julian., ex Porph., lib. 2 de Abstinencia animator., et ex Homero et aliis; referunt etiam Origen., lib. 7 cont. Celsum; et Theodor., lib. 3 et 7 de Affect. Græcan. Imo multi ex Patribus censuerunt dæmones rebus venereis delectari, quos referre nunc non est necesse; potest autem videri Pamel., in annotat. ad Tertullian., Parad. 1. Verumtamen, qui hujusmodi passiones dæmonibus tribuerunt, si id proprie et formaliter intellexerunt, erraverunt, existimantes eos esse animalia corporea; habentia sensus, quod nullo sufficiente signo aut effectu cognoscere potuerunt, sed alioqui falso rumore, et humana traditione decepti sunt, qui ita senserunt. Si vero objective tantum id intelligatur, ad illum effectum non erit necessarium corpus; possunt enim dæmones intellectualiter percipere sensibiles odores aut nidores sacrificiorum gentilium, et in eis spiritali affectu complacere. Igitur ex effectibus nulla est ratio discernendi intelligentias corporeas ab incorporeis.

12. Dicit aliquis: etiamsi a nobis ex operatione id non percipiatur, et ideo in particulari non possimus discernere quinam Angeli corporei sint, qui vero incorporei, id est, an boni vel mali, an motores cælorum, vel custodes hominum, etc., ex ratione tamen a priori intelligere possumus, dari illos duos ordines intelligentiarum, quia et possibiles sunt, et perinet illa varietas ad perfectionem universi, solumque possumus in generali dicere, intelligentias incorporeas esse natura sua perfectiores. Sed nihilominus dicendum est, philosophica ratione (etsi mathematica demonstratio non sit) sufficienter posse ostendi, intelligentias corporeas non esse possibiles, nec pertinere ad perfectionem universi. Quod ita ostendo: nam vel illæ intelligentiæ talia habent corpora, quibus uti non possint ad sentiendum, vel ad aliquem alium actum vitæ; vel habent organa et operationes sensuum in corporibus. Neutrum dici potest; ergo. Primum probatur discursu D. Thomæ, 1 par., quæst. 51, art. 1, et q. 70, art. 3, quia forma, quæ est purum intelligendi principium, et per corpus exercere non potest aliquem actum vitæ, non potest esse vera forma et substantia incompleta, natura sua ordinata ad actuandum substantialiter corpus, et cum illo substantiam completam per se unam constituens. Nam cum forma sit perfectior materia, non unitur illi

propter materiam principaliter, sed propter compositum, et propter se et suam operationem; si ergo nulla operatio propria talis formæ potest per corpus exerceri, esse talis formæ non est natura sua ordinatum ad corpus; nam operatio indicat ipsum esse, et modum ejus, quia esse est propter operationem, et operatio manat ab esse. Adde, quod tale corpus nihil prorsus deserviret ad operationem intelligendi, quia corpus non deservit ad hanc actionem nisi mediis sensibus. Nec vero tale intellectivum principium unendum est corpori propter solum localem motum; nam hic motus per se non est actio vitæ, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu, et, servata proportione, non est actio viventis corporis, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu habentibus organa corporea, ut sunt phantasia, et appetitus sensitivus. Si autem procedat a cognitione et affectu pure intellectuali et spiritali, sufficienter fit in corpore ab extrinseco movente; ergo propter hunc solum motum non potest principium intellectivum substantialiter et vitaliter uniri corpori; ergo non possunt intelligentiæ esse compositæ ex corporibus actionum vitæ expertibus.

13. Neque etiam possunt intelligentiæ habere corpora, quæ per se sentiant; nam talia corpora oportet habere organa sensibus accommodata, inter quos primum locum habet sensus tactus; hæc autem organa requirunt corpus mistum, et ex primis qualitatibus temperatum, ut constat ex libris de Anima. Ergo non possunt habere intelligentiæ talia corpora. Nam intelligentiæ sunt substantiæ omnino incorruptibiles, et incapaces alterationum naturalium, quæ ad corruptionem disponunt; hujusmodi autem corpora sunt natura sua corruptibilia et alterabilia, cum constant ex materia his elementaribus qualitatibus subjecta. Dices, Angelos non natura, sed gratia esse incorruptibiles. Sed hoc esse falsum infra ostendemus, et per se constat esse alienum ab omni ratione naturali. Unde, etiam illi, qui dicunt cælos esse corruptibiles ex parte materiæ, nunquam vero corrumpi, neque in agentibus naturalibus esse vim activam in illos, ponunt in ipsis cælis dispositiones aliquas non habentes contrarium, ratione quarum corrumpi non possunt; alioqui si in illis esset temperamentum calidi et humididi, nulla posset reddi ratio, cur non possent corrumpi. Si ergo in Angelis essent corpora sic disposita et temperata, naturaliter

possent corrumpi et alterari. Maxime cum illæ non sint substantiæ semper existentes in aliquo naturali loco, ab his agentibus naturalibus remoto, sed quæ varia loca circumeunt, et per quælibet loca quibusvis qualitatibus affecta pertranseunt, a quibus nihil patiuntur; ergo signum non est habere corpora naturaliter corruptibilia.

14. Aliter responderi potest ad argumentum, solum concludere corpora intelligentiarum non habere talia organa, et tales sensus, quales nostra habent; habere tamen posse aliud genus sensuum, quod non requirat corpora corruptibilia, neque organa ex primis qualitatibus temperata. Cur enim non possit Deus huiusmodi sensus et corpora facere? Sed quamvis demonstrare aperte non possimus hoc implicare contradictionem, nobis tamen satis est non esse in natura principium ad fingenda huiusmodi corpora, neque ex naturalibus principiis intelligi posse, quomodo sint possibilia, aut quales essent illi sensus, vel quos actus haberent. Unde qui tribuunt corpora dæmonibus aut Angelis, non tribuunt illis corpora organica, aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut simularia, et ideo aerea illa vocant, quæ sane non possent non esse imperfectissima. Ideoque longe verius est nulla esse intelligentiis corpora, neque esse aliam naturam ex corpore et spiritu constantem præter humanam. Quod indicavit Concil. Lateran., in cap. Firmiter, de Summ. Trinit., dicens, *Deum ab initio temporis condidisse creaturam spiritualem et corporalem, id est, angelicam et mundanam, et deinde humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam*. Natura vero angelica tota, et ut omnes intelligentias complectitur, non constat corpore et spiritu, sed spiritualis tantum est. Atque hoc modo sentiunt de Angelis, eosque in eo sensu spirituales vocant Patres Ecclesiæ, ut Dionysius, cap. 1 et 2 de Coelest. hierar., et 4 de Divin. nom.; Ignat., epist. 2 ad Trallian.; Damascen., lib. 4 de Fid., c. 17, et lib. 2, c. 3; et Basil., homilia Quod Deus non est auctor malorum; Chrysostom., hom. 22 in Genes., et 44 in Math.; Cyrill., lib. 4 in Joan., c. 10; Athan., orat. de Commun. essent. Pat. et Filii et Spiritus Sancti, et in Psalm. 79, circa id: *Qui sedet super Cherubim*, prout refertur in VII Syn., epist. Germani ad Thomam; Iren., lib. 2 cont. Hæres., c. 54 et 55; Gregor., 2 Moral., c. 5; Hilar., 8 de Trinit.; Hieron., Isaia 63; Leo Papa, epist. 96. Et Augustinus, licet multis

modis videatur dubius, tamen, 1 lib. Retract., cap. 11 et 12, et lib. 2, cap. 14, retractat quod alibi dixerat, Angelos habere animas, aut esse animas, sed appellandos dicit creaturas spirituales et spiritus.

15. *Patres dicentes Angelos corporeos qualiter intelligendi.* — Scio posse etiam in contrarium multa objici ex Patribus Ecclesiæ, et ex antiquis philosophis. Sed quod philosophi in re occulta et a sensibus valde distant erraverint, 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 comparativa locutione; sic Damascenus supra simul dicit, Angelos esse incorporeos et immateriales in se, materiales autem respectu Dei. Et eodem modo exponi potest quod dicitur, de Ecclesiast. dogmat., c. 12 et 13, nihil esse incorporeum præter Deum; et ratio redditur, quia omnis creatura localiter circumscibitur, quod etiam lato modo intelligi potest, ut inferius dicam. Quin etiam Augustinus, hæres. 86, referens Tertullianum, asserentem Deum esse corpus, pie dicit posse exponi, vocasse Deum corporeum, id est, qui non est inane quid aut confictum, sed verum et perfectum ens. Quo sensu a nobis exponitur illud Pauli: *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*, id est, vere et naturaliter, et non tantum figurate. Multo ergo magis possunt Angeli dici corporei, non propter corpoream molem et extensionem, sed propter compositionem aliquam et imperfectionem quam habent in comparatione Dei.

16. *Angeli sunt immateriales.* — Ex hac parte conclusionis colligitur alia, seu aliud attributum intelligentiarum, scilicet, Angelos esse immateriales, id est, non compositos ex materia, seu ex partibus essentialibus realiter distinctis, quarum altera sit potentia, altera actus substantialis. Hæc illatio constat ex alio principio, quod disputat. 13 probatum est, scilicet, hanc compositionem non inveniri nisi in rebus quantis et corporeis; cum ergo ostensum sit, Angelos non habere quantitatem molis, nec extensionem partium, recte concluditur eos esse immateriales. Et quia eo loco adduximus omnia quæ hic desiderari poterant, nihil hoc loco addere aut repetere necesse erit.

*Angelos esse intellectuales.*

17. Ultimo ex dictis attributis infertur aliud in tertia parte conclusionis positum, scilicet, Angelos esse intellectualis naturæ, quod etiam est naturaliter evidens, et in fide nostra certissimum, ut Bernardus notavit, lib. 5 de Consider. ad Eugenium. Nam Angeli mali peccare potuerunt, et Angeli boni *semper vident faciem Patris*, et utrique ad homines loquuntur, et eos docent, instruunt, tentant, etc.; quæ omnia sine intellectu fieri non possunt. Denique, ipsum nomen intelligentiarum, quod philosophi Angelis imposuerunt, satis indicat eos sensisse Angelos esse intellectuales. Præterea, ratio supra facta, qua ostendimus intelligentias esse, convincit eas debere esse naturæ intellectualis: quia Deus in hoc supremo gradu constitutus est, et ex similitudine ad ipsum, et ex perfecta participatione illius gradus, quantum in natura creata esse potest, conclusimus necessarias esse in universo huiusmodi creaturas; ergo tales creaturæ sunt substantiæ viventes et intellectuales.

18. Tandem hoc ipsum probare possumus ex prioribus attributis; sic enim D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 1, probat Deum esse naturæ intellectualis, quia est incorporeus et immaterialis: *Nam immaterialitas* (inquit *alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et iuxta gradum immaterialitatis est gradus cognitionis*; et ideo Deus sicut est summe immaterialis, ita est summe cognoscitivus; e contrario vero res corporeæ usque ad gradum plantarum propter nimiam materialitatem nullam participant cognitionem; animalia vero aliquam participant cognitionem, eo quod aliquo modo incipiunt dominari materiæ, et esse capacia formarum seu specierum sine materia; anima vero rationalis jam 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 essentialem habitudinem, neque illa indigent ullo modo ad suas proprias et vitales operationes, vivunt vita pure intellectuali, ut etiam Aristot. docuit, 12 Metaph., c. 8, et 1 de Cælo, c. 8. Quod autem immaterialitas sit ratio alicui rei, quod sit cognoscitiva, declarat D. Thomas, ex eo quod materia est quæ limitat et coarctat formam;

natura autem rei cognoscentis postulat quamdam habitudinem et capacitatem, ratione cujus possit superiori modo fieri ea quæ agnoscit, ex 3 de Anim., text. 34. Potest autem in hunc modum declarari, quia intellectualis vita est perfectissima; omnis autem vita actualis consistit in perfecto et interno quodam modo operandi, qui necessario provenit a forma, et non a materia, quia materia non est activa, sed pure receptiva. Ergo, quo forma magis superat imperfectionem materiæ, eo perfectius est operativa; et ideo formæ inanimatarum, quia valde materiales sunt, licet aliquid extra se agere possint, non tamen perfecto et vitali modo operari. Reliquæ vero formæ vel attingunt gradum vitæ, vel in eo tanto majorem perfectionem participant, quanto in suo esse et perfectione magis distant ab imperfectione materiæ; ergo formæ omnino abstractæ et elongatæ a potentialitate materiæ participabant optimum vitæ modum, qui in intelligendo consistit.

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

20. Hæc et alia objiciunt Gabr., in 1, d. 33, quæst. 1; et Aureol., apud Capr., ibid., quæst. 1. Respondetur tamen verius videri, esse impossibilem substantiam creatam spiritualem et incorpoream, quæ intellectualis non sit. Quod videntur D. Thom. et omnes Theologi supponere; et Dionys., toto libro de Cælesti hierar. Nam inde colligit Angelos esse intelligentes, quia sunt similes Deo in esse spirituali et immateriali, et quo in hoc puriores sunt, eo esse in intelligendo perfectiores. Et August., lib. 12 Genes. ad litter., c.

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

21. Ad alteram partem objectionis respondet Capreolus, cum esse immateriale dicitur ratio esse intellectualis, non sumi intellectuale pro differentia essentiali, seu (ut aiunt) radicaliter; sic enim ratio facta probat idem esse, substantiam esse spiritualem et intellectualem, et ideo non posse unum esse rationem alterius; sed sumi intellectuale pro facultate proxima intelligendi, et hoc modo clarum est, intellectum consequi ad talem substantiam, eo quod spiritualis sit. Adde vero, etiamsi sumatur intellectuale priori modo, posse verificari quod immaterialitas sit ratio ejus, non quidem per modum proprii principii et causae, sed vel solum quatenus una conditio infert aliam, vel ad sum-

um, quatenus unus conceptus est ratio alterius, quomodo in Deo dicimus unum attributum esse rationem alterius. Et quidem si immaterialitas sumatur pro negatione compositionis ex materia et forma in substantia completa seu actuali, sic dici potest ratio intellectualitatis solum per modum conditionis sine qua non, qua posita, necessario consequitur, talem substantiam esse intellectualem. Si vero sumatur pro perfectione positiva, quam per illam negationem circumscribimus, sic, licet in substantia spirituali non distinguatur spiritualitas (ut sic dicam) et intellectualitas, nihilominus nos possumus ea distinguere secundum praecisos et inadaequatos conceptus. Nam sicut eadem forma secundum eandem omnino entitatem et rationem essentialem, et informat, et est principium operandi, quamvis haec duo per conceptus a nobis distinguantur, ita eadem forma separata ex vi ejusdem differentiae essentialis, et est in se talis perfectionis et ordinis, et est radicale principium talis operationis, quae est intelligere; nos vero ea duo ratione distinguimus per inadaequatos conceptus. De quorum priori (objective eos comparando) verissime dicimus esse rationem posterioris; nam, quia forma in se talis est, ut gradum et ordinem substantiarum spiritualium attingat, ideo necessario est intellectualis, id est, radicale principium intelligendi. Atque hoc modo sumpta immaterialitas non est quid communius quam intellectualitas, nec e converso, sed convertuntur inter se, et nihilominus una dicitur esse ratio alterius propter dictam praecisionem intellectus.

22. Unde non refert quod accidentia spiritualia, intellectualia non sint, quia non sunt immaterialia eo modo quo nunc loquimur de re immateriali, scilicet, prout convenit enti per se. Et ratio est quia sola substantia est primum operandi principium; accidentia vero sunt facultates aut operationes vel dispositiones substantiae, et ideo, licet substantia immaterialis necessario sit principale principium intelligendi, accidentia, licet spiritualia etiam sint, non participant hanc perfectionem. Imo, licet quaedam sint principia proxima, non tamen omnia, quia vel sunt operationes ipsae et actus ultimi, vel sunt principia proxima aliarum actionum, quae possunt etiam Angelo convenire, ut sunt appetere, movere, etc., vel sunt tantum quidam modi ipsius substantiae, ut localis praesentia.

*Angelos esse finitae perfectionis, et quo modo.*

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

*Quid Aristoteles in hoc senserit.*

24. Quærent tamen an Aristoteles ita de his intelligentiis senserit, vel putaverit potius eas esse simpliciter infinitas. Et ratio dubitandi est, quia, 12 Metaph., ex perpetua motione cœli colligit infinitam virtutem motoris; sed ipse sensit vel omnes, vel multas intelligentias perpetuo movere; ergo sensit omnes illas esse infinitas. Deinde non aliter probat immaterialitatem harum substantiarum, nisi ex infinitate earum, ut patet ex 12 Metaph., text. 41, ubi ita ratiocinatur de primo motore, et text. 42, concludit plures esse tales substantias perpetuo moventes, et text. 43, colligit omnes illas esse sempiternas, immobiles, et sine magnitudine. Ubi D. Thom. advertit, collectionem Philosophi in eo fundari, quod moveant tempore infinito, et consequenter virtute infinita. Nihilominus incredibile videtur Aristotelem existimasse omnes intelligentias motrices orbium esse infinitas simpliciter et in essentia, prout nunc loquimur. Nam ipse, ut in superioribus probatum est, non ignoravit omnes esse creatas a primo motore, quem solum fatetur, in fine Metaphysicæ, esse univocum principem universi; ergo existimare non potuit illas intelligentias esse finitae perfectionis simpliciter; cum

haec plane repugnet cum dependentia ab alio, imo et cum inaequalitate. Quomodo enim possunt inferiores intelligentiae esse inaequales primae, si sunt simpliciter et in genere entis infinitae sicut prima? Imo Aristoteles eas etiam inter se facit inaequales; ait enim, lib. 12 Metaph., cap. 8, ita esse perfectione ordinatas, sicut sunt cœli quos movent. Quomodo autem cum hac veritate consistere possit alter discursus Aristotelis, difficile est ad explicandum; quid vero a nobis dici possit, paulo post subjiciam.

*Sintne intelligentiae in essentia infinitae, saltem secundum quid.*

25. Quæri etenim ulterius potest, esto intelligentiae creatae non sint infinitae simpliciter in essentia seu in genere entis, possintne existimari infinitae secundum quid, id est, in aliquo genere vel specie, vel quoad aliquam proprietatem seu virtutem. Nonnulli enim putant non esse inconveniens attribuere hujusmodi infinitatem intelligentiis, quia ex hoc quod aliqua creatura sit infinita hoc modo, nullum sequitur inconveniens, quia nec sequitur talem creaturam non dependere, neque dari non posse plura entia tali modo infinita, et ultra illa aliud ens infinitum simpliciter, quod sit causa illorum. Angelos autem sic esse infinitos inde fit verisimile, quod quilibet eorum tam 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, et ad infinitum etiam objectum extendi possit.

26. Verumtamen haec infinitas secundum quid et bene et male intelligi potest, et 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 et reipsa haberet infinitos gradus intensionis; et similiter esset infinita linea, si secundum longitudinem haberet infinitas partes aequales; utraque enim infinitas esset secundum quid, quia tantum esset in latitudine caloris vel lineae. Haec autem infinitas formalis repugnat (ut existimo) entitati creatae, quia, licet in genere entis dicatur secundum quid, tamen in aliqua ratione est infinita simpliciter, et constituit absolute infinitum in actu, vel in intensione, vel in extensione, et utrumque repugnat esse in rerum