

nea videbitur majori perfectioni substantiarum separatarum, quæ tamen non excedat limitationem earum, et separando ab illis eas imperfectiones quæ in anima nostra ob naturalem conjunctionem ad corpus repe-riuntur.

18. *Ad sui cognitionem non indiget Angelus specie accidentali.* — Ex quibus principiis hæc inferunt Theologi tanquam probabiliora. Primum, nullam intelligentiam indigere specie accidentali ad videndam seipsam, sed unamquamque cognoscere seipsam per suam substantiam, tanquam per objectum actu intelligibile sibi maxime proportionatum, et proprio intellectui intime unitum. Et in his verbis continetur ratio hujus assertionis; nam species intelligibilis poni solet, vel ut objectum intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu, vel ut objectum quod erat separatum aut distans et improprium, jungatur vel proportionetur potentia; 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 per seipsam, ut notavit Soncin., 12 Metaph., quæst. 59. Et hæc est magis recepta sententia inter Theologos, ut patet ex D. Thoma, 1 p., quæst. 56, art. 1, ubi Cajetan. et Capreol., in 2, dist. 3, quæst. 3; Ferrar., 1 contra Gentes, cap. 98; et consentit Scotus, in 2, dist. 3, quæst. 8; Richardus, art. 6, quæst. 1. Quamvis non desint qui contradicant, sed nullam afferunt rationem efficacem. Vide Marsilium, 2, quæst. 7, art. 1; Alens., 2 p., q. 24; Henric., Quodl. 5, q. 14 et Quodl. 15, q. 9.

19. *Deum cognoscit Angelus per suam substantiam, licet imperfecte.* — 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 cujusvis intelligentiæ est finita, et non est causa aliarum, neque eas eminenter continet, et ideo non habet unde sit principium sufficiens ex parte objecti ad res alias cognoscendas propria cognitione. Posterior autem constat ex superius dictis; ostendimus enim, Deum a 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 intelligentis essentiam, quia valde imperfecte et analogice divinam naturam repræsentat. Quia vero est effectus ejus ab ea essentialiter pendens, ideo intelligentia se cognoscens, per suam substantiam et potentiam tanquam per medium cognitum et 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 et maxime accommodatum ad eam cognitionem, et quod per suam substantiam sine ulla specie superaddita illam cognitionem assequatur.

20. *Reliqua cognoscit Angelus per species inditas.* — Tertium est, ad cognoscendas res alias, indigere intelligentias speciebus intelligibilibus, eas tamen habere cum natura congenitas, saltem respectu naturalium rerum. Ratio pricis partis est sumenda ex illo principio generali, quod intellectio creata non fit sine concursu objecti, per se, vel per suam speciem, eo quod fiat per repræsentationem intentionalem; extrinseca autem objecta non possunt concurrere per seipsa una cum quamlibet intelligentia ad intellectionem suam; ergo indigent intelligentiæ speciebus intelligibilibus. Minor quoad res inferiores et 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 rationi, tum propter vitandam imperfectionem, quæ maxima esset, si unaquæque intelligentia penderet ab aliis, ut posset eas cognoscere; tum etiam ob naturalem impossibilitatem; non enim potest substantia creata et finita illabi alienæ menti et cum illa ita intime conjungi ut fiat veluti forma intelligibilis illius, sed hoc proprium est divinæ et simplicissimæ naturæ. Ratio vero posterioris partis est, quia ad majorem perfectionem intelligentiarum pertinet, ut sint semper in actu primo respectu earum rerum, quas naturaliter cognoscere possunt. Quæ perfectio non excedit gradum et ordinem earum, sed potius est ipsis maxime consentanea. Unde Aristoteles a toto illo ordine intelligentiarum videtur maxime excludere illam potentiam remotam ad actum primum, et puerilem (ut ita dicam) addiscentium statum.

21. Accedit quod nulla est intelligentiis naturalis via ad sumendas species ab objectis, præsertim materialibus, quia non habent

sensus, quibus mediantibus ab eis immutentur; immediate autem immutari non possunt, cum intelligentiæ sint omnino immateriales, hæc vero objecta materialia sint. Quare nec intellectum agentem habere possunt, quo ab his objectis species abstrahant, quia intellectus agens, nisi jungatur phantasmatis, non potest ad efficiendas et abstrahendas has species deservire. Et ideo necesse est ut intelligentiæ alio superiori modo habeant harum rerum species sibi connaturales. De immaterialibus autem objectis non potest tam firma ratione probari, ex natura sua non sufficere ad communicandam vel efficiendam speciem sui in aliis; verumtamen, quidquid de hoc sit, si aliarum rerum habent intelligentiæ innatas species, multo magis naturale ipsis erit non carere speciebus rerum sui ordinis, quarum cognitio et societas magis eis consentanea est, et suo modo magis debita. Dixi autem habere species naturalium rerum, tam quia de supernaturalibus speciebus ac illuminationibus hic nulla fit mentio; tum etiam quia de actibus liberis, et cordium cogitationibus probabile etiam est non habere congenitas species, de quo alias.

22. Quartum corollarium est, has species perfectiores et eminentiores esse in intelligentiis quam in hominibus, tum quia habent nobiliores causas, tum etiam quia sunt proportionata nobiliori lumini intellectuali, et perfectioribus actibus. Quæ ratio etiam probat, inter ipsas intelligentias esse varietatem et inæqualitatem in his speciebus intelligibilibus, pro varietate et inæqualitate naturarum, et specierum substantialium earumdem intelligentiarum, quia nobiliori naturæ nobiliora principia operandi debentur. In quo autem consistat hæc major nobilitas specierum intelligibilium, an, scilicet, tantum in modo, et (ut ita dicam) subtilitate, vel simplicitate, aut immaterialitate entitatis; an vero etiam in majori universalitate in repræsentatione, seu efficacia ad simul repræsentandas plures res seu naturas rerum, disputatur a Theologis late cum multis aliis quæstionibus, quæ ex illo principio pendent, et non possunt hoc loco pro dignitate tractari. Videatur D. Thomas, 1 p., quæst. 55, per totam, et quæst. 58, art. 1, 2, 3, 4; et Commentatores ibi, et alii Theologi, in secundum, dist. 3.

23. *Sintne in Angelis aliqui intellectuales habitus.* — Ultimum principium intellectualis cognitionis esse solet habitus, qui præter species adjungitur potentia, ut ei virtutem ad-

dat, vel inclinationem ad actum. De quo principio respectu intelligentiarum non solum philosophi, verum etiam Theologi perpanca dicunt; illudque solum compertum est apud Theologos, quod sint Angeli capaces infusorum habituum, quibus ad supernaturales intellectiones eleventur; 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 et Patribus refert D. Thomas, 1. 2, q. 10, art. 6, ubi ipse non videtur ab eadem sententia alienus, nam, licet dicat dari habitus in Angelis, non tamen alios præter species intelligibiles; nos autem loquimur de habitibus distinctis ab speciebus, de quibus latius dicturi sumus infra, disp. 46. Quod ergo tales habitus in Angelis non sint, etiam videntur supponere antiqui Theologi, cum de his habitibus intelligentiarum nihil fere dicant. Alii putant eosdem intellectuales habitus generari in intelligentiis, qui in hominibus.

24. Ego vero distinctione utendum censeo. Nam intellectuales virtutes, quæ versantur circa veritatem evidenter cognitam, non putato acquiri per actus ab intelligentiis, nec distingui in eis a naturali lumine et 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 et prompte exerceat actum, ut in nobis constat; nam si neutrum horum intercedat, nulla est ratio adjungendi habitum; alias ponendi 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 hujusmodi actum, et alioqui est omnino expeditum ad operandum; adeo ut in his rebus non indigeat discursu aut compositione ad cognoscendam conclusionem in principiis, effectum in causa, proprietatem in essentia, et ideo neque indiget his habitibus, neque illorum est causa. At vero in his, quæ Angelus conjectura tantum cognoscit, probabile est acquirere habitum per talem cognitionem, qui non est virtus intellectualis, sed similis nostræ opinioni, aut fidei humanæ. Hæc utem maxime accidere potest, quando Angelus, suæ naturæ relictus, conjectat ali-



quid 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.*

1. *Questionis resolutio.* — Cum appetitus proprius et vitalis (ut 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 intellectivam cognitionem consequentem, quem voluntatem appellamus. De qua imprimis possunt tria illa considerari, quæ in intellectu distinximus, scilicet, motum ipsum seu actum appetendi, objectum ejus, et principium, quibus possumus quartum addere, quod hujus facultatis proprium est, scilicet, modum appetendi.

2. *Quod sit objectum voluntatis angelicæ.* — De illis ergo tribus pauca dicere oportet, sed eadem proportionem declaranda sunt, qua in intellectu processimus. Itaque objectum voluntatis angelicæ tam late patet quam objectum sui intellectus, quatenus sub ratione boni vel appetibilis ab ipsomet Angelo naturaliter cognosci potest. Quia appetitus sequens potentiam cognoscentem est illi proportionatus, et ideo, si potentia cognoscentem est universalis in suo genere, etiam appetitus est universalis in suo; atque ita fit ut Angelus possit et seipsum amare, et Deum, et alias intelligentias et reliquas creaturas. Unumquodque secundum propriam rationem appetibilis, et secundum debitam proportionem. Qualis autem sit hæc proportio, quantave appetibilitas in unaquaque re, ad præsentem disputationem non spectat, sed longiorem speculationem requirit, in qua eadem fere ratio est de omni voluntate creata secundum se sumpta, sive sit angelica, sive humana, et ideo a Theologis in materia de gratia potissimum disputatur.

3. *Quis actus angelicæ voluntatis.* — De actu hujus appetitus in Angelo, ratione naturali probabilius est, juxta superius tacta, esse motum accidentalem reipsa distinctum a substantia intelligentiæ, et a potentia amandi. Quod eisdem argumentis probari potest, qui-

bus de intellectione id probavimus, quia appetitus sequitur cognitionem, et est proportionatus illi; si ergo cognitio seu intellectio Angeli est accidentalis, etiam erit appetitio. Quod etiam philosophi cognovisse videntur, ut notat Soncin., 12 Metaph., q. 9, § *Quantum ad secundum*. Idque colligit ex eo quod Philosophus et Commentator aiunt, primum motorem effective causare voluntatem movendi in intelligentiis moventibus orbes. Idem tamen Sonc., quæst. 35, ait, secundum Commentatorem, volitionem intelligentiæ non esse aliud a substantia ejus, neque aliter esse effective a primo principio, nisi quatenus etiam substantia ejus ab illo est effective. Et hoc est magis consequens, si verum est eum existimasse intelligentias creatas per suam substantiam intelligere; tamen, sicut principium illud falsum est, ita et consequens. Est ergo appetitio intelligentiæ accidens ejus. Unde fit multiplicari et variari posse secundum specificam distinctionem actuum amoris, desiderii, gaudii, odii, fugæ, seu timoris, et 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.

4. *Quod principium appetitivum remotum et proximum in Angelis.* — De principio hujus actus constat, principale esse ipsam substantiam; de proximo vero probabilius credimus esse specialem potentiam re distinctam a substantia, et ab intellectu intelligentiæ. Et primum quidem, id est, distinctio hujus potentia a substantia eadem ratione, qua de intellectu, probandum est; secundum autem, id est, distinctionem voluntatis ab intellectu, ex magna actuum diversitate, et ex diverso modo operandi colligimus, quantum rei materia patitur. In hoc enim nihil certa ratione demonstrare possumus, sed per quamdam analogiam ad res nostras de intelligentiis philosophamur, in his rebus, in quibus cum eis convenimus, et nulla sufficiens ratio diversitatis apparet. Aliam rationem adducit D. Thomas, 1 p., q. 59, art. 22, quæ potest ad præcedentem revocari, nam sumitur ex diverso modo operandi intellectus et voluntatis, quia voluntas operatur per modum inclinationis, et tendentiæ in aliud; intellectus vero per modum assimilationis, et quasi trahendo res ad se. Eodem fere discursu concluditur hujusmodi potentiam unicam tantum esse in unaquaque intelligentia, quod

D. Thomas ibidem docet, art. 4, quia si in nobis hæc potentia est una, multo magis in Angelis. Item, quia si intellectiva potentia unica est, etiam appetitiva, quæ illi correspondet; nam est universalis potentia sicut intellectus. Quocirca, quamvis in intelligentiis possit esse concupiscentia et ira, prout hæc voces significare possunt spirituales motus abstrahentes a passionibus corporalibus, ut sumitur ex doctrina Dionysii, cap. 4 de Divin. nomin., nihilominus ab eadem potentia emanant, quia potentia est principium universale comprehendens sub suo objecto formali illorum actuum objecta.

5. Hæc vero potentia non indiget speciebus ad operandum, quia non operatur per assimilationem, sed per inclinationem; at vero supponit objectum cognitum in quod tendat, de quo quomodo concurrat, vel ipsum, vel cognitio ejus ad operationes voluntatis, idem iudicium est in intelligentiis, quod in anima nostra. De aliis vero habitibus, qui in voluntate esse possunt tanquam principia eam coadjutantia, ut facilius et promptius operetur, incertum existimatur, an in intelligentiis locum habeant, sistendo in sola ratione naturali, nam supernaturaliter loquendo de infusis habitibus, præsertim charitatis et spei, non est dubium quin Angeli sint capaces eorum. De acquisitis vero res videtur dubia, propter perfectam virtutem et naturalem inclinationem, quam intelligentiæ habent in sua voluntate ad actus ejus, et quia non habent appetitus repugnantes sicut homines. Nihilominus mihi probabilius est esse Angelos capaces horum habituum, nam de dæmonibus non videtur dubium, quin habeant plures habitus vitiorum suis actibus acquisitos, et in puris naturalibus videntur capaces earum virtutum, quæ ad alterum aliquo modo ordinantur, quia hæc virtutes per se spectant ad voluntatem; et capacitas, seu necessitas eorum non oritur præcipue ex repugnantia appetitus sensibilis, sed ex eo quod res non ita inclinatur ad alterum, a quo non essentialiter pendet, sicut ad se, et ex repugnantia, quæ esse potest inter bonum proprium et alterius; sed de hoc latius alibi.

*De libertate intelligentiarum.*

6. Quarto loco dicendum occurrebat de modo quo voluntas angelica operatur. Circa quod breviter dicendum est ratione naturali esse evidens intelligentias esse liberas in operando. Hoc patet primo a posteriori, nam

voluntas hominis est libera; multo ergo magis voluntas angelica, quæ perfectior est. Item a priori, quia radix libertatis voluntatis est iudicium intellectus eo modo quem supra declaravimus; ergo cum in intelligentiis sit radix libertatis, erit etiam voluntas libera formaliter. Neque in hoc ulla est difficultas, præter eas quæ communes sunt libertati humanæ, maxime quatenus pendet ex gratia, vel auxilio Dei, quæ a Theologis tractantur; et quatenus concernunt aliquo modo necessitatem divini concursus naturalis, in superioribus tacta sunt.

7. *Ad quos actus se extendat Angelorum libertas.* — 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, et quinam illi sint, et an sint necessarii quoad exercitium, vel quoad specificationem tantum. Secunda et præcipua, an hæc libertas naturalis sit tantum inter actus honestos, an vero se extendat etiam ad actus pravorum, quod alias Theologi quærunt, an intelligentiæ in naturalibus possint peccare. Et quidam negant, ut Durand., in 2, dist. 23, quæst. 1; Capreol., dist. 22, a. 3, ad 1; Cajetan., 1 p., quæst. 59, a. 3, et quæst. 93, a. 4, quibus favet D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 3. Oppositum autem tenet Scotus, in 2, d. 23, quæst. unica, et magis in eam partem inclinat D. Thomas, q. 63, a. 1, primæ partis. Et quidem licet neutra pars possit ratione sola naturali satis convinci, tamen philosophi, qui nihil de supernaturalibus intellexerunt, non omnino ignorarunt posse malitiam moralem habere locum in intelligentiis; distinctionem enim bonorum et malorum Angelorum cognoverunt, ut ex Platone, 10 de Legib., refert Eusebius, lib. 11 de Præpar. Evangel., cap. 13, et lib. 13, cap. 7 et 9; et Cyprianus, lib. de Idol. vanitat., poetas gentium ait malos Angelos cognovisse, et dæmones appellasse; quod idem de Socrate refert atque Platone. Ducti autem videntur ex effectibus ac deceptionibus pravorum Angelorum ad existimandum esse aliquas substantias separatas pravas 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 objecta naturalia non possint tendere in aliquod objectum sub una ratione bonum, quamvis aliquam



malitiam habeat adjunctam. Neque ab hac sententia dissident S. Patres, qui ubique censent hanc esse sufficientem rationem, ut Angeli peccare possint. Quod absolute et sine ulla restrictione affirmant, præsertim Damascenus, lib. 2 de Fide, c. 3 et 28; Gregor., 5 Moral., c. 27; et August., lib. 3 contra Maximin., c. 12; Anselm., de Casu diab., c. 4 et 5.

8. *Angelus an et quo amore amet Deum necessario.* — Ex quo fit, Angelum non diligere Deum necessario super omnia dilectione naturali perfecta et obedientiali, quidquid sit de dilectione imperfecta et concupiscentiæ. Quamvis enim illa dilectio sit valde consentanea inclinationi naturali, tamen, cum non supponat visionem claram summi boni, non est cur sit necessaria quoad exercitium; imo nec erit necessaria quoad specificationem, si supponat pravum affectum liberum sibi repugnantem. Sed hæc latius in Theologia tractanda et explicanda sunt.

## SECTIO VI.

*Quid possit ratione naturali cognosci de vi agendi, et efficacia intelligentiarum.*

1. *Explicatur titulus.* — 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 accidentalis, quæ multiplex esse potest; tamen ad duo capita revocantur 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, et alterationis; omitto autem augmentationem, quia semper fit media alteratione, et ideo eadem est ratio de illa quæ de alteratione; in spiritibus vero esse potest vel motus localis illis proportionatus, vel qualitas aliqua, quæ sit principium cognoscendi, et generali nomine intentionalis appellari potest.

*Intelligentias non posse aut substantiam aut qualitatem efficere.*

2. Dico primo: intelligentiæ creatæ nullam substantiam efficere possunt, nec materialem corporum alterationem. Hæc assertio est contra Platonem, qui posuit substantias

has inferiores fieri ab ideis, si tamen id asseruit in eo sensu quem Aristoteles illi imponit, nimirum, ideas esse quasdam substantias distinctas a Deo, et in re ipsa separatas a materia, et inducentes in materiam formas, et ita perficientes generationem substantialem. Est etiam contra Avicennam, qui secundam intelligentiam creatam a prima dixit creare tertiam, et hanc, quartam, et sic usque ad ultimam, quæ omnes generationes substantiales perficit inducendo formam. Qui errores jam in superioribus tacti sunt, et reprobati. Unde facile probatur conclusio, quia omnis substantia fit, aut per creationem, aut per educationem formæ substantialis de potentia materiæ, aut in homine per solam substantialem unionem 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. Unde Damascenus, 2 de Fide, c. 3, in fine, sic ait: *Quotquot autem sunt, qui essentiam ullam, quæcunque tandem illa sit, ab Angelis procreatam esse contendunt, horum ore pater ipsorum diabolus loquitur.* Idem loquitur Augustin., lib. 12 de Civit., c. 24, et lib. 18, cap. 18, et lib. 9 Genes. ad lit., cap. 18, et lib. 3 de Trinit., cap. 8; et Theologi omnes pro comperto id habent, ut constat ex 1 p., quæst. 45, et quæst. 61, et 2 contra Gentes, cap. 21, et in 2, dist. 1, ubi late Capreolus, Albert., Richard., Gabriel, et alii, quos supra citavimus tractando de creatione.

3. Ex quo loco petenda est ratio naturalis hujus veritatis, scilicet, quia ad creandum requiritur infinita virtus, de quo ibi late dictum est. Et ex eodem principio solvenda est objectio, scilicet, cur una intelligentia non possit aliam sibi similem et æqualem producere, quia cum ille effectus non excedat perfectionem talis causæ, non est cur excedat virtutem ejus. 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, ut ibidem dictum est. Et hinc provenit, ut non possit Angelus sibi similem creare, quod non enascitur ex imper-

fectione, sed potius quia est tantæ perfectionis, ut non possit nisi per creationem fieri; sic enim cælum, quamvis sit perfectius quam elementum, non potest producere aliud cælum sibi simile, cum tamen elementum possit, et similiter una anima rationalis non potest efficere aliam.

4. Secunda pars minoris, quæ est de productione substantiæ per educationem formæ de potentia materiæ, 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, et ad formam disponere, multo minus poterit formam substantialem educere aut unire. Quod ergo intelligentiæ creatæ neutrum horum possint, docet Thomas, 1 parte, quæst. 110, art. 2. Sicque interpretatur Augustinum, 3 de Trinitate, cap. 8, dicentem, materiam corporalem non obedire Angelis ad nutum. Et eam sententiam communiter amplectuntur Theologi, cui valde favet Concilium Braccar. I, cap. 8, et definitio, quam ex Concil. Ancyrano refert Gratian., in cap. Episcopi, 26, quæst. 5, et Leo Pap., epist. 91. Ratio vero ejus non est facilis, neque, ut existimo, potest a nobis reddi demonstrativa. D. Thomas ergo solum hanc reddit rationem: Angelus non est compositum ex materia et forma; ergo nec potest producere compositum ex materia et 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 et forma compositus, causa debet esse, vel formaliter composita, vel eminenter continens totum compositum; Angelus autem non est formaliter compositus ex materia et forma, neque eminenter continet totum compositum, cum certum sit non posse creare materiam; ergo nullo modo potest tale compositum generare.

5. Hanc rationem impugnat Durand., in 2, dist. 7, quæst. 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 et forma, non oportet ut virtute contineat materiam, sed satis est quod contineat formam. Et confirmatur, nam alias nec cœ-

lum posset generare compositum ex hæc materia rerum generabilium et 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 et qualitate. Neque obstare potest quod substantia illa sit alterius rationis, sicut non obstat quod substantia vel materia cœli sit alterius rationis. Affert ergo Durandus rationem aliam, quia in materialibus causis est sufficiens virtus ad educendas formas de potentia materiæ; ergo supervacaneum fuisset communicare illam virtutem intelligentiis; Deus autem nihil frustra facit, et ideo talem virtutem intelligentiis non indidit. Simili ratione usus est Comment., 7 Metaph., comm. 21, ad probandum contra Platonem, formas substantiales non infundi ab idea separata.

6. Quæ quidem ratio, supposito antecedente, est efficax ad probandum ideam non esse causam necessario requisitam ad talem effectum, quod Plato asserebat; 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 positus constare potest. Secundo, quia non est superfluum, sed valde frequens in natura, et ad ejus divitias (ut ita dicam) et 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 providisse auctorem naturæ, quia non semper adest ignis, vel non semper potest accommodate calefacere juxta exigentiam rerum vel effectuum naturalium, recte quidem id dicitur; nam in universum, si divinam providentiam et intentionem spectemus, ideo res variæ conditæ sunt cum sufficiente virtute ad eosdem effectus, ut, si una desit, altera applicari possit; hoc autem modo etiam intelligentiis communicare potuit virtutem transmutandi corpora ad formas seu qualitates, etiamsi in aliis causis naturalibus similis virtus reperitur; non enim semper inferiores causæ adsunt, et ideo necesse est ut per superiores earum absentia suppleatur. Accedit quod



Deus, ut auctor naturæ, non concedit rebus virtutes agendi, ut alienas a propriis naturis, et quasi extrinsecus superadditas, sed ut intrinsece comitantes naturas rerum. Unde fit ut sæpe creari possint plures res habentes virtutem ad eundem effectum, non ex directa vel primaria intentione creandi plures causas, quarum singulæ per se sufficiant ad talem effectum, sed quia creando res illas propter proprium finem, consequenter fit ut habeant illam virtutem; ut, verbi gratia, præter intelligentias moventes orbes cœlestes, sunt innumera alia, quæ virtutem habent sufficientem ad eundem effectum, quæ non sunt superflua, quia non sunt creatæ propter illum finem, sed propter suam perfectionem, et ut Deo fruantur; inde tamen naturali necessitate consecutum est, ut omnes illa virtute polleant. Sic igitur 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 habent virtutem ad illam. Quod si Durandus supponat talem virtutem non posse esse connaturalem Angelis, bene quidem infert supervacaneum esse dicere Deum virtutem illam præternaturæ debitum illis contulisse. Assumit vero quod probandum erat, cujusque rationem inquirimus, scilicet, cur hæc virtus non possit esse connaturalis intelligentiis.

7. D. Thomas ergo sua ratione conatus est aliquam hujus rei causam et radicem afferre; et sane 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, et habentes modum essendi longe diversum a 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 limitata et finita; ut autem una species contineat eminenter aliam, non est satis quod sit perfectior illa, ut manifeste constat in speciebus rerum corporalium inter se comparatis, neque est ulla peculiaris ratio, ob quam hæc eminentia intelligentiis tribuatur.

Non est autem simile, quod de corporibus cœlestibus afferebatur; nam, etiamsi cœli diversa materia constent, tamen quatenus corporei sunt, et compositi ex partibus essentialibus, sunt aliquo modo ejusdem ordinis cum cæteris corporibus; unde in aliquibus accidentibus specificam convenientiam habent, ut in quantitate, situ, motu, et fortasse etiam in luce, ideoque majorem proportionem habent cœli, ut per suas formas eminenter continere possint aliquas formas inferiorum corporum.

8. Aliis rationibus utitur Aristoteles contra Platonem, in 7 Metaph., a textu 22 usque ad 32, quæ si efficaces sunt, eandem vim habent contra Avicennam, et ad confirmandam conclusionem positam. Summa rationum est, quia idea separata non potest immediate transmutare materiam, nec aliqua intelligentia, sed solum mediante corpore cœlesti. Assumptum probat, quia idea separata est prorsus immobilis, quia est immaterialis et indivisibilis; quod autem indivisibile est, est per se immutabile, ex 6 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, et corruptionis rerum, oportet ut variis modis materiam immutet, et consequenter ut in se aliquo modo mutari, atque aliter et aliter se habere possit. Unde concludit, intelligentias separatas nihil posse agere in hæc inferiora, nisi mediante motu cœli. Atque ita exponit eam rationem Soncin., 7 Metaph., quæst. 25, ex Comment., 7 Metaph., et D. Thomas, quæst. 6 de Potentia, art. 3. Mihi tamen non videtur efficax, primo quidem, quia, licet ad hominem procedat ex concessis a Platone, qui ponebat ideas immobiles, ut refert Aristoteles, lib. 1, c. 6, textu 10, tamen absolute supponit falsum, nimirum, intelligentias esse omnino immobiles; quavis enim physico motu non moventur, tamen motu sibi proportionato, et hoc satis est ut nunc agant in uno loco, et postea in alio. Secundo, quia illud principium, Idem eodem modo se habens semper facit idem, est verum de agente naturali quantum est ex parte ejus, 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 evidenter est intelligentias non esse immutabiles quoad volun-

tatem. Tertio, etiamsi daremus esse immutabiles, et naturaliter agere, non concludit ratio contra ideas Platonis, quia ex parte passi posset oriri varietas actionis; nam idem agens naturale potest diversimode immutari passum, si vario modo dispositum ei applicetur. Sic ergo docent Plato et Avicenna, motum cœli et inferiora agentia deservire, ut ab eis proveniant variæ dispositiones materiæ, quibus positæ, unaquæque idea vel intelligentia influit formam juxta exigentiam dispositionis, vel sua voluntate, vel naturali necessitate absque sui mutatione.

9. Unde non video qua consecutione inferat Aristoteles contra Platonem, quod ponens ideas immutabiles abstulit illis efficientiam; ita enim argumentatur dicto cap. 6, lib. 1, textu 10. Illatio autem nulla est, ut ex dictis patet. Nec majorem vim habet contra ideas separatas, quam haberet contra illas prout sunt in mente divina; sic enim etiam sunt immutabiles. Igitur contra ideas separatas efficax est illa ratio, quod non possunt esse ejusdem speciei cum formis individuum materialium, et esse natura sua separata a materia; nam forma, quæ natura sua est forma materiæ, et quæ natura sua est separata a materia, ita ut per se materiam informare non possit, sunt essentialiter diversæ. Si autem non sunt ejusdem speciei, ergo idea non est ipsa natura specifica individuum, nec potest influere in materia formam talis speciei, generatione univoca, ut Plato aiebat. Omitto rationes alias, quibus probatur universalis non posse esse in re separata a singularibus. Ex quo etiam evidenter fit, non posse esse causas efficientes illorum.

10. De intelligentiis autem ratio D. Thomæ, prout explicata est et confirmata, videtur sufficiens. Item, quia alias dici posset, quæcumque intelligentiam ad nutum suæ voluntatis posse producere ex materia quæcumque rem et formam etiam possibilem, saltem extra speciem humanam, propter necessariam creationem animæ rationalis. Consequens autem est absurdum; ergo. Sequela patet, quia non est major ratio de una forma quam de alia, cum quælibet intelligentia sit superioris ordinis respectu cujuscumque rei generabilis, et respectu omnium graduum, qui ab illa participari possunt; si ergo hoc satis est ut possit sua virtute educere formas ex materia, satis etiam erit ad quæcumque formam educibilem de poten-

tia materiæ. Falsitas autem consequentis constat, quia tum in naturali ratione, tum in fide nostra esset absurdissimum concedere, posse Angelos quascumque res producere et immutare ad nutum suæ voluntatis. Quomodo multi intelligunt id, ad Hebr. secundo: *Non enim Angelis subiecit Deus orbem terræ.* Satis enim esset illis subjectus, si possent in hoc inferiori orbe quascumque res sua voluntate generare aut corrumpere, ut recte argumentatur Victoria, relectio. de Arte magica, num. 35. Unde D. Thomas, quæst. 17 de Malo, art. 9, ad convenientem ordinem universi pertinere dicit, ut infima a supremis non transmutentur nisi per media, quod fit ab Angelis, ut statim dicemus, applicando activa passivis, quem ordinem ipsi immutare non possunt.

11. Ex his ergo satis probata est assertio quoad omnem educationem formæ de potentia materiæ, et consequenter etiam est probata quoad substantialem generationem, quæ fit per solam unionem substantialem formæ cum materia, qualis est sola humana, quia illa unio solum fieri potest, aut ab agente disponente materiam, aut a create animam, si unio 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 unire. Item quia alias possent etiam hominem suscitare, separatam animam uniendo corpori. Denique, quia eadem est ratio hujus unionis, quæ productionis aliarum formarum, quia nullo modo continetur in virtute intelligentiæ, nec formaliter, neque eminenter.

12. *Objectio.* — Sed objiciet aliquis: nam intelligentiæ creatæ non repugnat producere formas in materia, eo quod spiritualis sit, nam Deus est immaterialior, et tamen id potest; neque etiam repugnat, quia finita sit, nam etiam forma cœli est finita, et multo minus perfecta, et tamen id potest; ex nullo ergo capite repugnat. Et confirmatur, nam intelligentia mediante cœlo, ut instrumento, producit aliquas formas viventium; ergo etiam per se immediate potest.

13. *Solvitur.* — Ad argumentum respondetur, ex neutro illorum capitum sigillatim sumpto id provenire, 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 actuare; intelligentia