Konrad Grafs S.J.* Commentarius in Metaphysicam Aristotelis: *Transkription aus dem Cod. Pp 183 4°, Teil 2, Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern [ZHB], Sondersammlung

Zum Leben von Konrad Graf S.J. verfügen wir über einige Informationen aus den offiziellen Katalogen der Archive des Jesuitenordens ARSI (Archivium Romanum Societatis Iesu), gesammelt von Joseph Studhalter und in dessen Studie *Die Jesuiten in Luzern. 1574-1652. Ein Beitrag zur Geschichte der tridentischen Reform*, Stans 1973, S. 338-339, ausführlich erfasst. Graf wurde 1592 in Solothurn geboren und trat 1610 in das Landsberger Noviziat ein (vgl. ARSI Germ. Sup. 20-25, 45-47). Von 1612 bis 1615 studierte er Philosophie in Ingolstadt. 1615-1619 lehrte er Humaniora in Freiburg. 1619-1622 absolvierte er sein Theologiestudium in Ingolstadt. Am 27. März 1622 wurde er in Eichstädt zum Priester geweiht. Anschließend lehrte er drei Jahre lang Philosophie in Freiburg i. Br. und promovierte in Philosophie. Er war dann wohl wieder in Ingolstadt, wo er offenbar als Minister tätig war. In Ingolstadt legte er am 6. Januar 1627 die Profess der vier Geluebde ab (cf. ARSI Germ. 7 fol. 344, 357). In den Jahren 1628-1632 war er Rektor des Kollegiums in Pruntrut und kam im Herbst 1632 nach Luzern. Von 1633 bis 1636 unterrichtete Graf in Luzern den gesamten Philosophiekurs. Er leitete dann etwa ein Jahr lang die Schule. Im Mai 1637 verließ er Luzern und zog nach Dillingen, wo er auch zum Doktor der Theologie promoviert wurde. In den folgenden Jahren wechselte Graf sehr oft den Wohnort: 1639 war er in München, 1642 in Freiburg, 1645 in Landsberg. Am 7. Oktober 1645 traf Graf wieder in Luzern ein. Er lehrte ein Jahr lang und dann zog im November 1646 an den neuen Ordenssitz in seiner Heimatstadt Solothurn. 1647 war er wieder für einige Zeit in Luzern, wo er kontroverse Theologie lehrte und die Schule leitete. Dann kehrte er nach Solothurn zurück. Bald darauf zog er nach Freiburg. Im Oktober 1649 kehrte er nach Luzern zurück und leitete das Gymnasium für ein weiteres Jahr. Im Oktober 1650 war er wieder in Freiburg, wo er von den Katalogen bis 1655 bezeugt wird. 1658 und 1660 war er in München, 1665 in Ebersberg. In den Jahren 1669 und 1672 ist er noch in Ebersberg bezeugt, 1675 wieder in München. In München starb Graf am 20. Oktober 1677 (vgl. ARSI Germ. Sup. 63, S. 596).

Hier wird die Transkription des *Commentarius in Metaphysicam* von Graf aus dem Cod. Pp 183 4°, Teil 2, Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern [ZHB], Sondersammlung (ff. 1r-56v) präsentiert. Es handelt sich um Grafs Vorlesungen in Metaphysik, gehalten am luzerner Gymnasium in den Jahren 1635/36. Die Transkription des Textes wurde an der Theologischen Fakultät Luzern innerhalb des SNF Projektes "Zwischen monastischer und reformierter Metaphysik. Die schweizerische 'Wiege' der Ontologie im Zeitalter der Reformation" (SNSF-Projekt 100012_192559 - Antragsteller: Prof. Dr. Giovanni Ventimiglia (TF- Universität Luzern) realisiert. Das Projekt zielte darauf ab, die „Kartographie“ der Reformation in der Schweiz auf den Spuren des Metaphysikunterrichts (*Reportationes*) in Schweizer Bildungsinstitutionen und Klosterpolen neu zu definieren und damit einen präzisen Platz für Schweizer Studien im Panorama der Forschung zur Metaphysik und Ontologie in der Frühen Neuzeit zu gewinnen. Es ging aus einer Voruntersuchung, die die Wiederauffindung von neuen Texte ermöglicht hatte, die in Luzern und Engelberg gehaltene Unterrichte zur Metaphysik übermitteln. Aus dem Studium dieser neuen Texten geht hervor, dass ein Beitrag zu den Studien über die Geschichte der Ontologie in der Analyse der monastischen Metaphysik liegt, d.h. der Metaphysik, die in den Schulen der Klöster unterrichtet wurde.
Die Methode bestand darin, 1. eine systematische und umfangreiche Dokumentation zu erstellen, die sich auf einen Index von größtenteils bereits identifizierten Manuskripten und gedruckten Texten stützt, die von der Existenz einer kulturellen Blühte in der Schweiz zeugen, die bisher unerforscht geblieben ist. 2. Diese Dokumentation sollte auf eine solide Textgrundlage gestellt werden, indem die Texte, die hinsichtlich ihres Inhalts und ihres

Einflusses als interessant erachtet werden, transkribiert werden, um sie der wissenschaftlichen Gemeinschaft und den Lesern zugänglich zu machen. 3. Schließlich werden wir die spezifischen Aspekte der in diesen Manuskripten überlieferten Lehren untersuchen.

Neben dem hier vorgestellten Text sind die folgenden Texte bereits transkribiert worden:

- Vogler, Johannes. 1647-1648 Metaphysicae commentatio. Stiftsbibliothek Engelberg: Cod. 603 (II, ff. 1-226), Hand: Bettschart, Ignatius; Cod. 626 (II, ff. 1-337), Hand: Fleischlin, Gregor.
- Bettschart, Ignatius. 1653 Metaphysica Peripatetica. Stiftsbibliothek Engelberg: Codd. 683, 671.
- Mazugh, Dominicus. 1643 Tractatus in libros Metaphysicorum. Stiftsbibliothek Engelberg: Cod. 524, (Hand: Troger, Carolus).

Weitere Informationen über das Projekt und die Texte sind unter folgenden Links zu finden: https://www.philosophie.ch/2023-01-16-paladini
https://data.snf.ch/grants/grant/192559

Commentarius in Metaphysicam Aristotelis

a R. P. Conrado Graf Societatis Iesu, philosophie Profess. Ordin. dictatus

a Petro Nisner conscriptus Lucernae 1636

Metaphysica, quam esse scientiam speculativam cum communi sententia supponimus, multis nominibus appellatur. Primo communiter dicitur metaphysica sive postnaturalia, vel ut alii vedunt trans- aut supernaturalia, quia res supra naturam speculatur etc. post multam rerum naturalium contemplationem denique inventa; secundo vocatur [prima] prima philosophia vel absolute philosophia, cum sit praecipua philosophiae pars; tertio appellatur theologia naturalis, quia de Deo et rebus divinis agit, quoniam naturali discursa investigari possunt; quarto dicitur omnium scientiarum domina, quia explicat, defendit et confirmat omnium scientiarum principia, non quidem a priori quod fieri non potest, sed partim per inductionem[1], partim per absurda ex contrario sequentia, partim ad hominem argumentando ex concessis, cuique scientiae suum obiectum perfigit et bonitatem assignat, atque adeo omnia fere prolegomena ad metaphysicam spectant, denique vocatur "sapientia", quod nomen, ut intelligatur, scire oportet sapientiam primo dividi in creatam et increatam. Increata est ipse Deus et speciatim per appropiationem Filius Dei; creata dividitur in naturalem et supernaturalem; supernaturalis sapientia est fides et quae ex fide per discursum theologicum deducuntur, quo etiam pertinet donum S. Spiritus, quod vocatur sapientia; naturalis varie sumitur: primo significat exactam[2] rerum omnium notitiam, saltem in universali adeoque ex omnibus scientiis aggregatam, quantum homini fas est consequi. Secundo significat quamlibet

[1] Inductionem] inductiones *ms.*
[2] exactam] exactum *ms.*

artem vel scientiam, non vulgari modo sed eximie possessam[3]. Hinc vocantur sapientes statuarii etc., iuxta Aristotelem, sexto Eticorum, c. 3. Tertio significat non quamvis artem, sed unam ex pluribus ad eundem finem spectantibus, quae finem totius operis perspectam facit, ideoque caeteris artibus imperat, modum ac rationem perscribendo. Sic cum ad aedificationem verbi gratia multae artes concurrant, ut fabrorum etc., solus architectus inter eos sapiens dicitur, qui omnibus imperat ac modum operandi perscribit, quia ipse scit finem ad quem omnia fiant, caeteris artificibus saepe ignotum, ideo iudicat tam crassum murum fieri. Similiter in moralibus prudentia saepe sapientiae nomine decorata ut quae sciat finem vitae humanae omnes actiones dirigat ac moderetur. Hanc tertiam sapientiae acceptionem multi cum secunda confundunt, sed plane distincta est, neque enim omnia quae secunda acceptione merentur nomen sapientiae etiam illud habere possunt, in tertia verbi gratia eximius lapicida secundo modo est sapiens, non tertio. Quarto et proprie significat sapientia unam scientiam omnium naturalium praestantissimam quae altissimas rerum causas et comunissima rerum principia, ex quibus omnis cognitio derivatur, considerat, et haec est metaphysica omnium consensu.

Dices: metaphysica est scientia, ergo non est sapientia, nam Aristoteles hos duos habitus intellectus, scilicet sapientiam et scientiam, inter se distinguit.

Respondeo scientiam dupliciter sumi: primo generatim per omni notitia quandocumque demonstrativa. Sic metaphysica est species scientiae. Secundo sumitur scientia pro habitu tantum demonstrativo conclusionum, non principiorum, et sic non complectitur sapientiam quae demonstrat aliarum scientiarum principia. Nec placet illorum opinio quae putant scientiam non esse habitum unius rationis, sed aggregatum ex duobus, scilicet intellectu sive habitu principiorum et scientia, partim quia ita videtur docere Aristoteles, sexto Ethicorum, c. 7, partim quia metaphysica non solum conclusiones, sed etiam ipsa principia contemplatur. Sed nihil probant, nam duplici modo versari possumus circa principia, scilicet vel sine probatione illis assentiendo propter intrinsecam eorum evidentiam, vel per discursum ea approbando a posteriori. Priori modo non pertinet ad metaphysicam, sed posteriori, quo gignitur habitus plane diversus ab habitu principiorum. Ab Aristotele tamen etiam vocatur intellectus sive habitus principiorum, quia habet item cum illo obiectum materiale, ita Franciscus Salinas prima secundae, tract. 10, d. 7, s. 3. Rubius in Logica tractat de sapientia.

Metaphysicae obiectum communitatis est ens latissime sumptum, sive positivum sit, sive necessarium, sive reale, sive rationis. Obiectum vero attributionis adequatum totale est ens reale per se, quatenus tale, id est quatenus abstrahit a materia, ut docet Aristoteles, quarto Metaphysicorum,

[3] possessam] possessor *ms.*

sub initium, quare hoc obiectum comprendit non tantum generales gradus entis, sed etiam Deum et angelos in specie.

Dixi primo 'ens reale per se', quia ipse Aristoteles, sexto Metaphysicorum, excludit ens per accidens et ens rationis, non quasi de his nihil agat metaphysica, verum quod non primario, sed tantum secundario et quasi per accidens, propter oppositionem quam habet cum ente per se.

Dixi secundo 'obiectum totale', quia specialia entia realia, verbi gratia substantia, accidens, Deus etc., sunt etiam obiecta attributionis suo modo, id est partialia, inter quae alia sunt magis, alia minus principalia, quare, si ens reale dividatur in creatum et increatum, hoc utique erit maxime principale.

Dixi tertio 'ens ut ens', sive 'quatenus tale', quibus verbis insinuatur formale obiectum. Nam materiale huius obiecti est ens absolute sumptum, formale vero significatur per reduplicationem, 'quatenus tale', qua particula non nugatoria additur, sed est determinativa ad certum modum considerantis, cum enim ens sub multis rationibus considerari possit, etenim ut ens praecise vel ut tale ens, verbi gratia sensibile et intelligibile, ideo haec reduplicatio restringit ens ad certam rationem, per quam metaphysica differat a physica, qua considerat non omne ens, sed tantum naturale, a mathematica, qua per se considerat solam quantitatem, ab ethica, qua ens morale, a logica, qua ens intellectus. Modus autem considerandi in metaphysica est abstractio entis ab omni materia, tam intelligibili quam sensibili. Haec abstractio a materia duplicis generis rebus convenit, nam quaedam secundum suam naturam sunt ita separatae a materia, ut neque illae neque aliquid sub illis contentum possit ex materia constare vel illam informare, adeoque repugnat illis materialitas. Haec dicuntur abstrahere a materia etiam positive et secundum essentiam, ut Deus et angeli. Quaedam vero ita separatae sunt a materia ut secundum suum esse nec includant materiam, nec ad hoc, ut simpliciter existant, materiam a parte rei requirant, cum secundum aliquas partes subiectas de facto existant sine materia, quamvis secundum alias sint cum materia coniunctae, et hae dicuntur a materia permissive sive quoad indifferentiam, cum aeque possit esse in materia atque extra, cuiusmodi est ens in communi, substantia in communi, qualitas, actio, causa et effectus in communi, aliaque praedicata communia spiritualibus et materialibus rebus.

Dices: metaphysica nullas facit demonstrationes, quia Deus et ens in communi nulla habent principia et causas per quas aliquid de illis demonstretur, et ens in communi proprie definiri non potest.

Respondetur sufficere virtuales, neque ad quamlibet demonstrationem opus est definitione essentiali stricte sumpta, sed sufficit aliqualis[4] conceptus quidditativus, qui passionis demonstrandae causam virtualem contineat.

[4] aliqualis] qualis qualis *ms.*

Instabis: obiectum adequatum scientiae debet saltem ratione prius esse obiectis partialibus, cum sit genus; sed nihil potest esse prius Deo, etiam ratione. Vel enim illud esset creatura vel non; si prius, non esset commune Deo et creaturae, si posterius, esset ipse Deus.

Respondeo negando minorem; nam ens in communi analogice conceptum est aliquo modo prius Deo, sic, secundum subsistendi consequentiam, quod non est absurdum, nihilominus verum, nihil esse prius Deo prioritate naturae fundata in aliqua causalitate. Ad probationem minoris dicitur illam rationem communem abstrahere a Deo et creaturis, atque ut sic nec esse creaturam nec Deum[5]. Dixi "ut sic", id est quoad abstractivam obiectivam, nam quoad existentiam valet haec consequentia: hoc est ens et non est creatura, ergo Deus; eadem est ratio aliorum praedicatorum quae communia sunt Deo et creaturis.

Urgebis: quando praedicamenta pertinent ad metaphysicam? Cum quaedam intrinsece includant aut contineant materiam, ut quantitas, habitus, situs etc. Et cur Aristoteles toto libro 8 Metaphysicorum de materia et forma tractat?

Respondeo haec et similia considerari non tamquam obiecta attributionis, sed tamquam ea quae dicunt ordinem ad obiectum attributionis, quod sine his sufficienter intelligi non potest. Nam immaterialia in hac vita non considerantur nisi removendo materialia, neque ens est aliquis gradus distinctus a caeteris, nec distincte sine illis concipi potest, sed confuse involvit res omnes. Sicut ergo logicae obiectum adequatum statuitur operatio intellectus, et tamen quaedam in logica considerantur quae non sunt operatio intellectus, sed conducunt ad operationes intellectus, ut praedicamenta, universalia, entia rationis etc.; ita in metaphysica obiectum per se est ens immateriale, quamvis quaedam materialia propter illud consideratur, vide Suarez t. 1, s. 2, n. 24 et sequentibus.

Porro nos omisso textu Aristotelis, qui videri potest explicatus apud Fonsecam, totis quattuor tomis metaphysicae, et <apud> Suarez ad finem tomi primi sub nomine indicis, totam metaphysicam ad triplicem descriptionem revocabimus, prima de ente et essentia; secunda de Deo; tertia de angelis.

Disputatio
De ente et essentia
Sectio prima
Utrum conceptus entis in communi sit abstractus ab inferioribus et univocus

Nomen 'entis' hic non sumitur partecipaliter prout idem est quod existens, sed nominaliter prout idem est quod entitas; neque sermo est de conceptu formali entis prout est adeoque intellectus in se

[5] Deum] Deus *ms.*

singularis, non praedicabilis de pluribus, sed de conceptu quatenus repraesentativo obiecti vel potius de ipso obiecto per conceptum formalem repraesentato, et queritur an, quando cogitamus de ente in communi, obiiciatur nostro intellectui aliquis gradus metaphysicus diversus ab inferioribus entibus, qui tamen illis univoce conveniat, hoc posito

dico: id quod cogitamus audito nomine entis non est gradus aliquis realiter, sed sola ratione ab inferioribus realiter distinctum. Tunc inferiora vel essent entia vel non. Si non, ergo compositum singulare nihil esset, quia id quod componitur ex non entibus nihil est. Sic ergo frustra ponitur proprius gradus entis ad conferendam rationem formalem entis, quam singula inferiora per se habent. Deinde, quando ens definitur esse id quod patet existere, non possumus distincte intelligere hanc definitionem nisi descendendo ad particulares modos existendi, scilicet per se vel in alio, qui modi constituunt substantiam et accidens. Sicut illi qui expressam animalis definitionem nesciunt, interrogati quid sit animal, statim descendunt ad exempla equum, leonem etc. Sicut ergo cumulus lapidum eminus aspectantibus instar unius lapidis apparet, et tamen re ipsa nihil est diversum a singulis lapidibus, ita cumulus omnium entium cogitationi prepositus instar unius confuse cognoscitur, nec est quidquam a singulis entibus diversum.

Dices: ergo unum compositum ex multis entibus erit superius ens?

Respondeo concedendo totum, quia tale compositum per singulos gradus est ens diversae rationis, ita Murtia in antepraedicamentis logicae d. 2. 4.

Dico secundo: ens in communi non est univocum respectu suorum inferiorum, sed tantum analogum. Ratio est quia non dicit vere unam rationem omnibus communem et ab omnibus distinctam, sed omnia in unum confusa, sicut ex argento admixta quinta parte auri fit electrum, quod nec est aurum distincte, nec argentum, nec ab utroque abstractum, nec utrumque obiicit distincte intellectui, sed utrumque confuse significat. Quare ens in communi non est gradus distinctus ab inferioribus nec fundat unitatem formalem, alioquin daretur genus supra omnia permixta, et[6] nullum permixtum esset summum genus.

Aliqui tamen probabiliter negant hanc sequelam, et dicunt ad genus non sufficere quod sit distinctum ab inferioribus et univocum, sed ut in particularibus eorum differentiis quidditative non contineatur; ens vero essentialiter et quidditative continetur in qualibet particulari differentia entis.

Dico tertio, accidens in communi etiam non est univocum respectu omnium accidentium, sed tantum analogum. Sicut enim ens in communi non potest distincte intelligi quin involvantur particularia inferiora, ita etiam inhaerentia accidentium in communi non potest distincte concipi quin involvantur particulares modi valde inter se diversi, sicut absolutorum et modalium accidentium.

[6] et *interl.*

Si quaeras qualis haec sit analogia?

Respondeo esse attributionis, quia creatura est ens per participationem Dei et accidens dicitur ens per respectum et ordinem ad substantiam, quia beneficio substantiae existit. Est etiam analogia proportionalitatis inter substantiam et accidens, quia sicut se habet substantia ad suum esse ita accidens proportionaliter ad suum. Si dicas: "finiti et infiniti, qua talia sunt, nulla est proportio, ergo non est analogia proportionis inter Deum et creaturam", **respondetur** negando consequentiam. Nam possunt habere proportionem sub communi concepto abstrahendo aliquo modo a finito et infinito.

Dices: "ens in communi estne absolutum an respectivum?"

Respondetur neutrum esse distincte et determinate, sed utrumvis in confuso, disiunctim et indeterminate. Et qui diceret esse absolutum nihil diceret absurdi; neque inde sequeretur relationem esse non ens; neque enim opus est ut relatio secundum omnem suum gradum sit respectiva.

Sectio secunda
Quomodo inter se distinguantur gradus essentiae

Hactenus in suspenso reliquimus hanc quaestionem, de qua modo sit conclusio: gradus essentiae in scala predicamentali subordinati, qui singulatim scarsim clare et distincte absque aliis concipi possunt, ut gradus substantiae, corporis etc. actu ante omnem operationem intellectus a parte rei formaliter et ex natura rei distinguuntur, quod ipsum intelligi debet de essentia et singularitate, ita docet Scotus et Scotistae teste Aegidio de presentatione l. 5, de visione Dei q. 5, a. 2 n. 7 et Fonseca 7. Metaph. c. 12 q. unica, s. 12, qui sectione 11 pro se citat S. Thomam et Caietanum prima parte, q. 3 a. 5, et Ferrariensem, primo contra Gentiles, c. 45. Consentiunt Conimbricenses in logica q. 4 de universalibus, a. 2, et insinuat Durandus, secundo De anima digress. 14, S. Anselmus c. 61 Monologii, Didymus Alexandrinus libello contra Manichaeos apud Heinrich Canisius tom. 5 antiquarum lectionum. Eodem spectant omnes illi theologi qui negant attributa divina distingui formaliter, cum nemo negat distingui ratione seu per operationem intellectus.

Probatur primo auctoritate Aristotelis, qui libro De spiratione c. 1 sic loquitur de anima: "numero igitur necessarium est unam esse atque eandem hanc particulam; ipso esse autem esse plures et diversas. Non enim animalitate animal, esse et vivere". Ubi nota illum non dicere quod animal et vivens sint plura per operationem intellectus, sed ipso esse; et deinde illum promiscue usurpare vocules 'unum et idem'. Probat enim animal et vivens non esse unum, quia non sunt idem. Idem docet secundo de anima texto 31, septimo Met. t. 33, primo Peri phyton t. 29, 10 Metaph. t. 2, secundo Posteriorum c. 6, ubi proponit illam quaestionem quomodo ex genere et differentia fiat unum per se, eamque tam difficilem arbitratur ut non sit in logica resolvenda, sed differenda in

metaphysicam[7], ubi tandem 7. Metaphysicorum, c. 7, multis disputat et denique concludit ideo fieri unum per se, quod genus se habet ut materia, differentia ut forma, quae disputatio plane puerilis esset si genus et differentia non essent res ullo modo distincte – perinde etsi quis disputaret quomodo posset fieri unum ex homine et animali rationali vel ex bruto et bestia.

Probatur secundo: si gradus essentiae non distinguuntur formaliter ex natura rei, sequitur hinnibilitatem et rationalitatem per solam operationem intellectus distingui ab animalitate; sed consequens est falsum; ergo et antecedens. Sequela maioris per se constat. Probatur minor: si hinnibilitas et rationalitas per solam operationem intellectus distinguuntur ab animalitate, tunc etiam ipsa hinnibilitas et rationalitas non magis inter se distinguuntur quam per solam operationem intellectus, quod est absurdum et falsum. Probatur haec sequela: quae sunt eadem uni tertio realiter, sunt eadem inter se realiter; sed hinnibilitas et rationalitas sunt eadem uni tertio realiter, scilicet animalitati, ergo sunt eadem inter se realiter.

Aliqui distinguunt probationem huius sequelae "quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se": *si sint in eodem subiecto coniunctae* concedunt, si sint in diversis subiectis negant; hinnibilitas autem et rationalitas non sunt coniunctae animalitati in eodem subiecto, sed in diversis numero ac specie distinctis.

Sed contra: quae non distinguuntur essentialiter ab animalitate illa etiam non distinguuntur essentialiter inter se, sive sint in uno sive in[8] diversis subiectis; sed hinnibilitas et rationalitas, secundum adversarios, non distinguerentur essentialiter ab animalitate, ergo nec inter se; ergo essent unum essentialiter; ergo equus et homo inter se non distinguntur essentialiter, sed sunt unum – quod est absurdissimum.

Sequela probatur, quae non haberent differentias essentiales essentialiter diversas, illa non distinguuntur essentialiter. Sed equus et homo non haberent differentias essentiales essentialiter diversas, scilicet hinnibilitatem et rationalitatem. Ergo non distinguerentur essentialiter.

Probatur tertio: si gradus essentiae non magis inter se distinguuntur quam per operationem intellectus, sequeretur unam et eandem rem per eandem individualem entitatem, nullo modo realiter diversam, alteri esse similem et non similem, verbi gratia equum esse similem leoni et non esse similem secundum idem. Sed consequens est falsum et impossibile.

Probatur quarto: quae inter se nullo modo distinguuntur possunt inter se reciprocari, quamvis forte non eodem concipiantur, verbi gratia: omnis homo est animal rationale, omne animal rationale est homo; ergo etiam gradus essentiae possunt inter se reciprocari. Atque hoc est falsum, quis enim ferat dicentem animalitas est rationalitas aut contra?

---

[7] metaphysicam] metaphysicum *ms.*
[8] in *interl.*

Probatur quinto: si animalitas leonis verbi gratia a parte rei prorsus identificatur cum differentia specifica leonis, tunc vel habet istam identitatem ex sua essentia, vel ex sua existentia, vel ex singularitate, vel ex subsistentia, vel ex aliquo accidente.

Sed nihil horum dici potest. Non primum, quia alioquin animalitas leonis et animalitas hominis essent diversae rationis et essentiae, cum animalitas hominis ex sua essentia non identificatur cum specifica differentia leonis, consequenter animal non praedicaretur univoce de leone et homine.

Non secundum, alioquin hoc esset proprium unius individui, cum tantum ex sententia adversariorum omnibus animalitatibus leonum hoc commune sit, ut cum differentia specifica leonum identificantur quamvis singulae habeantur diversam rationem individualem sive singularitatem.

Si dicas convenire propter analogicam similitudinem plurium rationum individualium, etiam animalitati hominis conveniet, cuius ratio individualis analogice similis est animalitati, quam habet animalitas leonis.

Non tertium, quia vel proveniret ab existentia in communi vel ab hac individua existentia. Si ab hac individua, redit argumentum modo factum; si ab existentia in communi, sequeretur omnia existentia identificari cum differentia specifica leonis, cum omnia habeant aliquam existentiam. Quae enim uni propter aliquam rationem communem conveniunt omnibus illam rationem participantibus debent convenire.

Non quartum, partim quia subsistentia supponit naturam in suo esse iam constitutam adeoque unam, partim quia unde sequeretur naturam divinam et humanam non distingui realiter in Christo, cum habeant unam substantiam verbi, consequenter natura divina utpote eadem cum humana esset, creata, finita etc.

Non quintum, partim quia substantia est natura prius ens adeoque sive quam accidens, partim quia illud accidens posset separari, ac postea gradus essentiae essentialiter distinguerentur, partim quia explicari non potest quale sit hoc accidens quod tolleret omnem realem rerum distinctionem.

Sed contra nostram conclusionem obicies primo: si gradus sensitivus in anima rationali est realiter distinctus a rationalitate, vel est materialis vel spiritualis. Si materialis, ergo dependet a materia, consequenter tota anima rationalis dependebit a materia et erit mortalis, quia non potest existere sine gradu sensitivo, et gradus sensitivus non potest existere sine materia, quippe ab illa dependens, ergo tota anima rationalis non poterit existere sine materia. Si vero est spiritualis, ergo non erit unius essentiae cum sensitivo leonis, qui essentialiter est materialis et mortalis.

Respondetur primo retorquendo argumentum. Si gradus sensitivus hominis ex sua essentia est spiritualis et, sicut adversarii dicunt, realiter non distinguitur a rationalitate, ergo non convenit univoce cum animalitate brutorum. Si materialis, ergo erit mortalis.

Respondetur cum Conimbricensibus, secundo, De generatione, c. 4, q. 21, a. 3 ad tertium, distinguendo maiorem: *est spiritualis vel materialis ex se et secundum naturam* negatur, sed abstrahit ab utroque. *Est materialis vel spiritualis ex adiunctis aliis gradibus* conceditur. Est igitur spiritualis et immortalis in homine, quare non differt essentialiter ab animalitate bruti, quia haec spiritualitas non ingreditur ipsius essentiam. Sicut materia rerum animatarum a materia rerum inanimatarum separata est, et tum illa est, vere est animata, haec non idem sic gradus sensitivus in homine per adiunctam rationalitatem spiritualem et incorruptibilem efficitur spiritualis et incorruptibilis.

Dices: ergo etiam materia hominis poterit dici spiritualis quia inest illi anima, quae est essentialiter spiritualis?

Respondetur negando sequelam, quia esse spirituale plus significat quam habere in se spiritum. Nam significat in tota illius essentia nihil materiae dandi, cum 'spirituale' sit virtualiter nomen negativum aequivalens 'immateriali'; negatio autem, cum sit modus negantis naturae, omnia negat quae post se invenit. Non idem est in positivis praedicatis, quare homo absolute dicitur materialis et corporeus, etiam si altera ipsius pars sit spiritus.

Obiicitur: gradus essentiales non possunt a se invicem separari, ergo nec realiter a se distinguuntur.

Respondetur negando consequentiam. Nam ad distinctionem realem formalem, sive ex natura rei, non requiritur separabilitas mutua, immo neque ex una parte, quod evidenter ostendi potest exemplo unionis, supposito hanc numero unionem esse de essentia huius numero compositi. Nam, cum ad essentiam compositi in communi non minus pertineat unio quam materia et forma, siquidem anima sola sublata perit compositum, si haec numero materia et haec numero forma saltem secundum aliquam partem indeterminatam requiritur ad idem numero compositum, pari ratione haec numero unio requiretur ad hoc numero compositum. Hoc supposito sic argumentor: haec unio ab hoc composito realiter distinguitur tamquam pars a toto, et haec unio ab hoc composito non potest separari ut maneat hoc compositum in vigore; ergo aliqua quae realiter distinguntur non possunt ab invicem separari, immo nec ex una quidem parte.

Obiicitur tertio: si gradus essentiae ex natura rei distinguuntur ab inferioribus, tunc a parte rei dabitur universale ante operationem intellectus, quod est absurdum. Sequela probatur: omne unum aptum esse in multis est universale, ut ex definitione constat; sed si gradus essentiae ab invicem distinguuntur, tunc aliquid unum est aptum inesse multis, immo de facto est in multis, quia animalitas verbi gratia est in omnibus animalibus et quidem una unitate formali et reali, neque indiget abstractione intellectus, cum a parte rei distinguatur ab inferioribus.

Respondetur negando sequelam. Ad probationem distinguitur maior: *omne unum quod secundum se totum et omnes suas partes sine adiuncta diversitate repugnante communicabilitati est aptum inesse*

multis est universale conceditur; *quod secundum aliam et aliam partem integralem cum adiuncta diversitate repugnante communicabilitate est in multis est universale* **negatur**. Similiter distinguitur minor: *si gradus essentiae realiter distinguuntur, tunc datur unum aptum inesse multis secundum se totum et omnes suas partes entitativas ac sine diversitate repugnante communicabilitati* **negatur**; *secundum aliam et aliam partem integralem et entitativam et cum adiuncta diversitate repugnante communicabilitati* **conceditur**. Et negatur consequentia. Ut intelligas distinctionem, adverte quod sicut in unitate numerica dantur partes integrales (verbi gratia in uno numero ligno est una numero[9] essentia, tum alia illius pars integralis est in prima parte ligni, alia in secunda et sic deinceps), ita in unitate formali dantur partes integrantes, ut quamvis omnium hominum sit una formaliter essentia, tamen alia huius essentiae pars integralis sit in hoc homine, alia in illo etc., quae multitudo et diversitas partium oritur ex individua ratione gradibus essentialibus adiuncta, quae nullo modo separabilis est, etiam divinitus, et facit ut haec humanitas, quae est in Petro non possit esse alterius hominis. Ideo abstractio intellectus accidere debet, ut remota individuali ratione pura, puta essentia universalis, relinquatur.

Dices: in quolibet homine est tota essentia hominis, ergo non tantum pars?

Respondetur distinguendo antecedens: *tota essentia quoad omnem entitatem essentiae* **negatur**, *tota essentia quoad omnia requisita ad constituendum talem essentiam* **conceditur**. Et negatur consequentia.

Obiicitur quarto speciatim contra distinctionem haecceitatis et essentiae sive naturae: omnis essentia debet per se ipsam esse singularis et individua, ergo frustra fingitur alius modus haecceitatis individuans naturam. Antecedens probatur primo: nihil potest terminare actionem causarum, nec existere in rerum natura, nisi sit singulare. Secundo: entitas concepta ante modum haecceitatis supervenientis est incommunicabilis inferioribus, quia nec potest dividi a seipsa, nec fieri plures; ergo eam antea est individuam. Tertio: haecceitas est modus proprius certae essentiae, ita ut non possit aliam actuare, sed illa entitas non potest esse certa nisi sit individua; ergo supponitur iam antea ex se esse individua. Quarto, non tantum haecceitas Petri et Pauli realiter distinguuntur, sed etiam naturae ipsorum abstrahendo a modo singularitatis superveniente; ergo ex se sunt individuae. Quinto: ipsae haecceitates sunt entia realiter inter se similia, et tamen in illis non possumus distinguere rationem communem ab individuali, ne determinari processus in infinitum; ergo pari ratione neque essentiae similes ab haecceitate distingui debent. Sexto: nulla est causa distinguendi haecceitatem ab essentia nisi noster modus loquendi, quia de illis loquimur tamquam de diversis; sed haec causa non est sufficiens, quia etiam in Deo distinguimus per operationem intellectus quae a parte rei non sunt distincta.

[9] numero *interl.*

Respondetur negando primum antecedens, quod Suarez, d. 5, s. 2, n. 12, ita proponit: omnis entitas realis actu existens debet esse singularis se ipsa, quod utique verum est, quia existentia supponit naturam singularem; nos autem loquimur de natura prout opponitur singularitati. Ad primam probationem antecedentis negatur consequentia. Neque enim quicquid ad alicuius rei productionem requiritur ab ea non distinguitur, alioquin, cum nihil produci possit nisi Deus velit, nihil a Deo volitione distingueretur. Ad secundam negatur antecendens. Ad tertiam distinguitur maior: *est modus proprius certae entitati quae sit ita certa ac determinata ex se ante adventum haecceitatis* **negatur**; *quae certa fiat per ipsam haecceitas* **conceditur**. Ad quartam negatur maior: abstrahendo a singularitate sunt unum formaliter et realiter. Ad quintam distinguitur antecedens: *haecceitates sunt inter se similes univoce* **negatur**, *analogice* **conceditur**. Ad sextam negatur maior, ut patet ex argumentis quibus probavimus nostram conclusionem.

Sectio tertia
De existentia
Sermo est de existentia in communi prout etiam Deo convenit

1. Paragraphus primus: Quid sit existentia et an rebus essentialis

Respondetur primo cum Sancto Thoma: existentia est actualitas naturae per quam actu in rebus constituitur.

Respondetur secundo: existentia est Deo essentialis, non solum in re, eo quod non sit entitas distincta ab illius essentia, sed etiam in modo concipiendi, ita ut essentia Dei non possit recte concipi abstrahendo ab existentia. <Existentia> creaturis vero non est essentialis. Ita communis sententia.

Prima pars probatur: nam Deus ex vi suae essentiae non potest non existere; ergo in sua essentia includit existentiam. Consequentia patet, quia si existentia non includeretur in essentia Dei, tunc essentia Dei abstraheret ab illius existentia, consequenter ex se esset indifferens ad existere et non existere. Antecedens probatur: essentia Dei ex sua ratione excludit omnem imperfectionem, cum sit ens perfectissimum quo melius et perfectius cogitari non potest; atque posse non existere est quaedam imperfectio; ergo excluditur ab essentia. Probatur minor: nam posse non existere involvit dependentiam ab alio. Cum ideo possit non existere quod accipiat suum esse ab aliquo libero agente quod possit illud conferre vel non conferre, ergo posse non existere est imperfectio. Confirmatur: Deus existit a se, id est a nulla causa accipit existentiam, alioquin esset creatura et non Deus; ergo

vel formaliter est a se ipso vel efficienter. Non efficienter, quia nullam habet sui causam; ergo formaliter, adeoque per se et suam essentiam existit.

Secunda pars patet ex priori, quia creatura potest non existere, cum suum esse accipiat a Deo libere operante, quia potest illud dare vel auferre pro arbitrio; nihilominus existentia non est passio creaturae fluens ex illis essentia, ut recte Molina, prima parte q. 3, a. 4, quia, ut aliquid ab altero fluat, necesse est ut id a quo fluit preexistat, cum agere presupponat existere; nam entia impossibilia[10] non possunt agere, ut constat experientia.

2. Paragraphus secundus: Quomodo existentia distinguitur ab essentia

Respondetur primo: existentia Dei distinguitur ab illius essentia tantum per operationem intellectus, non tanquam aliquid totaliter diversum, sed ut inclusum ab includente, quia in conceptu essentiae divinae includitur quidem existentia, sed non sola, verum alia praeterea, quae nostro modo concipiendi distinguuntur. Nam Deus apud omnes prudentes significat causam supremam a se ipsa existentem, a nullo alio dependentem, adeoque bonam, ut nihil melius cogitari possit, in quo conceptu apparet praeter existentiam includi optimum, independens, supremum.

Respondetur secundo: existentia creaturarum distinguitur ab earum essentia formaliter ex natura rei sive modaliter, non quod sit modus proprie dictus (quamvis soleat ita appellari), quia modus in existendo dependet a modificato. Ergo prius natura existit modificatum et modus posterius. Existentia vero non existit posterius natura quam essentia, quia formaliter tribuit essentiae existere. Existentia igitur est gradus quaedam vel substantialis vel accidentalis, prout ipsa existentia[11] fuerit unum per se efficiens cum essentia, alioquin nihil existens poneretut in praedicamento. Potest tamen dici accidens logicum seu praedicabile, id est extra essentiam subiecti; componitur enim ex particularibus existentibus graduum essentialium, sicut ipsa natura, ut recte docet Molina. Porro, existentiam creatam realiter differre ab essentia tenet S. Thomas, Albertus Magnus, S. Bonaventura, Scotus, Sotus, Ferrarensis, Aegidius, Argentina, Richardus, Capreolus, Henricus, Javellus, Molina, locus citatus quaestio 3, Fonseca, quarto Metaph. c. 2, q. 4, s. 2, Conimbricenses, primo Phys., c. 9, q. 3, a. 1, etsi contra sententiant nominales, et cum illis Vasquez, 3 parte, d. 72, et Suarez, d. 31, s. 6, n. 13.

Probatur primo: si existentia non distingueretur realiter ab essentia, tunc creatura existeret actu per suam essentiam et consequenter esset, qui est absurdum. Nam inde sequeretur, primo, creaturam semper et necessario existere; secundo: hanc propositionem "creatura existit" esse in primo modo dicendi per se, cum Aristoteles ponat in tertio; tertio: nunquam vere dici posse "creatura non existit", quia nunquam vere negatur de aliquo eius essentia; quarto: non esse discrimen

[10] impossibilia] sic correxit ex *non possibilia*
[11] existentia] essentia *ms.*

significationis copulae de secundo et tertio adiacente, quia ubique significaret ‘esse’ adeoque ‘existere’.

Probatur secundo, essentia mere possibilis et essentia actu existens distinguuntur realiter; ergo essentia et existentia distinguuntur realiter. Consequentia patet. Probatur antecedens: quando unum a parte rei non est alterum, tunc illa realiter distinguuntur; sed essentia mere possibilis non est essentia actu existens, ut patet ex terminis; ergo essentia mere possibilis et essentia actu existens realiter distinguuntur.

Probatur tertio: id quod contingenter praedicatur de creatura non est illius essentia; sed existentia contingenter praedicatur de creatura, quia potest esse verum vel falsum; ergo existere non est essentia creaturae.

Probatur quarto: id ad quod essentia est in potentia non est illius essentia, quia nihil est potentia ad se ipsum, cum nihil in eodem genere sit actus et potentia; sed existentia est id ad quod essentia est in potentia; ergo existentia non est ipsa essentia.

Obiicitur primo a Vasquez: ens actu et ens existens non differunt realiter, ergo nec essentia et existentia; nam quoties duo concreta sunt idem formaliter, etiam ipsorum abstracta sunt idem formaliter, ut patet inductione.

Respondetur negando consequentiam. Nam non semper quoties concretum de concreto praedicatur etiam abstractum de abstracto praedicari potest: verbi gratia, album lac est dulce lac, non idem albedo lactis est dulcedo <lactis>; animal reale et compositum ex corpore et anima rationali non distinguuntur, an ideo animalitas est corpus et rationalitas anima?

Obiicitur secundo: si essentia creata et existentia realiter distinguuntur, erit vera et formalis compositio inter illas. Ergo utraque seorsim accepta erit ens actuale; nam compositio fieri non potest nisi inter entia actualia.

Respondetur negando secundam consequentiam. Nam etsi ad compositionem requiretur ut utraque pars compones esset ens actuale non tamen requiretur ut unumquodque seorsim per se esset ens actuale, sed sufficeret ut una per se esset talis, altera per alteram, sicut in corpore quanto et corpus est quantum et ipsa quantitas est quanta. Sed quantitas per se ipsam corpus per quantitatem.

Respondetur secundo negando ad omnem realem compositionem requiri ut utique pars componens sit ens actu; nam quaecumque continuantur componunt unum totum, et tamen non sunt semper entia actualia quando fit compositio, ut patet in entibus successivis, quorum partes non existunt simul, sed quando prior est in actu, posterior est tantum in potentia.

Obiicitur tertio: si essentia existeret per diversam realiter existentiam, tunc ipsa existentia deberet existere per diversam existentiam, quod est absurdum, quia daretur processus in infinitum. Probatur maior: nam argumenta supra facta pro distinctione reali essentiae et existentiae aeque procedunt de

existentia, ut patebit consideranti. Nam si existentia non existeret per gradum superadditum, tunc per se et per suam essentiam existeret. Item existentia actualis et mere possibilis de se mutuo possunt negari, dicendo "existentia mere possibilis non est actualis", preterea existentia contingenter existit, cum aliquando non existat. Ad haec, cum sit possibilis existere actu antequam fiat, erit in potentia ad actualem existentiam, cum nihil sit in potentia ad se ipsum. Denique si existentia potest existere per se ipsam, cur non essentia per se ipsam poterit existere?

Respondetur negando sequelam maioris. Ad probationem negatur argumenta supra facta quicquam probare de existentia. Nam ad primum negatur quod existentia praecise per suam essentiam existeret, sed ad actualem existentiam requireret aliquid exstrinsecum non inclusum in sua essentia vel alterius rei essentiam. Cum enim existeret non possit nisi actuando aliam essentiam cui coexistat, hoc ipso quod essentia illa non necessario existit nec ipsa existentia necessario existet, quod declaratur ex illorum sententia, qui negant relationes distingui realiter a fundamento. Adeoque, aiunt, fundamentum per suam essentiam respicere aliud et tamen non semper aut necessario respicere, eo quod non semper existat aliud quod possit respici. Ad secundum negatur consequentia, quia ad hoc, ut existentia possibilis et actualis de se invicem negentur, sufficit quod una habeat conditionem exstrinsecam ad denominandum alteram requisitam, altera non habeat. Nam actualis existentia efficit aliquam essentiam eamque actuat, ideo et ipsa est actu; possibilis non actuat aliam essentiam, ideo ipsa non est actu. Nostra autem consequentia quam facimus de diversitate existentiae ab essentia non potest eodem modo negari, quia si essentia per se ipsam existeret, nihil deesset exstrinsecum, quin per se ipsam existeret, quia non ordinatur ad aliquid aliud actuandum. Ad tertium negatur consequentia, quia contingentia existentiae provenit de conditione exstrinseca contingente. Sicut enim dictum in fine librorum De anima "quando plura concurrunt ad unum effectum, etsi multa ex illis sint ad illum determinata, modo unum sit contingens, totum effectum reddi contingentem et indeterminatum", ita etiam in proposito, cum existentia sola non possit existere, sed necessario aliquid aliud faciat existere, si illud aliud contingenter existat, consequenter et ipsa existet contingenter. Ad quartum: existentia non directe et per se est in potentia ad se ipsam actuandam, sed ad actuandam essentiam quodammodum facit, ipsa simul necessario existit. Ad quintum: ratio disparitatis est quod in omni genere rerum proveniendum sit ad aliquod primum quod per se sit tale et cuius participatione aeterna talia fiant; id patet inductione.

Quaeres primo, utrum aliqua res possit existere per alienam existentiam.

Respondetur implicare contradictionem ut aliquid existat per alienam existentiam rei creatae. Ratio est quia modi et ea quae sunt modis similia, qualis etiam est existentia, dependent essentialiter ab eo quod modificant sive determinant, ita ut sine illo non possint existere. Si ergo existentia huius rei creatae posset aliam afficere et determinare, hoc fieret necessario et essentialiter, nec posset existere

quin hoc munere fungeretur et duo simul vel plura actuaret – quod fieri non potest. Dixi "per alienam existentiam rei creatae", nam non apparet cur implicet existentiam divinam actuare alienam naturam.

Quaeres secundo, utrum res ex se ipsis sint possibiles existere an res a Deo accipiant hanc possibilitatem.

Praenotandum ex Suarez, 'possibile' duplex nominari: primo positive sive per exstrinsecam denominationem ab aliqua potentia activa a qua potest fieri; secundo negative ab intrinseca non[12] repugnantia ad existendum. Priori modo res dicuntur possibiles a divina potentia. Posteriori modo ex se ipsis et sua essentia et quasi ratione prius quam cogitetur Deus posse illas facere. Nam alioquin non esset ratio cur hoc posset a Deo fieri, illud non. Cum ex parte infinitae potentiae Dei nullum sit impedimentum, debet ergo aliquod deesse ex parte obiecti, etenim possibilitas – sive[13] talis essentia, quae non involvat contraddictionem, quam vocant potentiam obiectivam sive logicam, eo quod non sit aliquid a parte rei existens prius potentia Dei, sed obiective in intellectu, sicut entia logica, universale predicatum etc. Nihilominus Deus non facit solam existentiam, sed etiam essentiam, hoc ipso quod tribuit illi existentiam et ex mera possibilitate extrahit in actum et quamvis essentia nondum producta sit ens reale, tamen Deus creando dicitur producere ex nihilo, quia sicut ens dupliciter sumitur, scilicet nominaliter pro entitate et participialiter pro existente, ideo etiam non ens, sive nihil, dupliciter sumi potest, scilicet pro non entitate et pro non existente, ac posteriori modo res ex nihilo fiunt, quamvis proprie loquendo creatio sit actio ex nullo subiecto.

Sectio quarta
De singularitate

Cum quaelibet essentia sit communicabilis pluribus et individuans, ad hoc vel illud inferius quaestio est per quid contrahatur et determinatur, ut fiat incommunicabilis inferioribus sive indivisibilis in inferiora adeoque una numero, quam Aristoteles primo Meth. t. 46 vocat unam expositione, eo quod non tantum anima concipi, sed in rebus saltem materialibus etiam sensibus exponi possit, unde syllogismus constans medio singulari vocatur 'expositorius'. De hoc igitur principio individuationis seu contrahente naturam communem varie senserunt auctores.

Primo, aliqui senserunt principium individuationis esse existentiam.

Sed contra est, quia existentia etiam de singularitate contingenter praedicatur. Ergo non est idem esse singulare et existere.

Secundo: alii dicunt formam esse principium individuationis.

[12] non *interl.*
[13] sive *pro* scilicet*?*

Sed contra est, primo, quia ipsa forma non est singularis per suam essentiam, sed per aliquid aliud debet contrahi; secundo, quia si materia sola existeret sine forma esset singularis.

Dices: Aristoteles secundo De anima, c. 1, ait formam esse quae constituit hoc aliquid.

Respondetur: hoc ibi non intelligi individuum, sed compositum determinatae materiae, quo sensu etiam in communi est hoc aliquid.

Tertio, alii existimant haecceitatem esse tantum negationem divisionis in se et identitatis cum alio.

Sed contra est, quia singulare constituit certum gradum entis in scala praedicamentali. Ergo per aliquod ens scala debet contrahi, sicut genus ad speciem contrahitur per aliquam differentiam realem.

Quarto, alii cum Suarez, d. 5, censent haecceitatem nihil esse realiter distinctum ab essentia, sed essentiam per se esse singularem.

Sed hii satis refutant illis argumentis quae supra adducta sunt pro distinctione graduum metaphysicorum.

Quinto, S. Thomas, prima parte, q. 3, a. 3, et alibi, passim dicit res individuari et numero distingui per materiam, non simpliciter spectatam (sic enim est communis pluribus), sed per materiam signatam seu sigillatam, id est quantitate affectam. Ut haec sententia intelligatur, duo notat Paulus Nazarius, prima parte, q. 3, a. 2: primum, unum numero seu individuum includere in suo conceptu duas negationes: unam, <negatio> incommunicabilitatis seu indivisionis in se intransitive loquendo, ita ut haec res actu non sit multa nec dividi possit in multa inferiora talia quale est ipsum sicut species dividitur in individua; altera, <negatio> identitatis cum alio transitive loquendo, ita ut non sit idem sed divisum sive distinctum a quovis alio eiusdem speciei individuo.

Secundum, principium individuationis esse duplex, scilicet aliud formale, per quod res formaliter fit incommunicabilis inferioribus et ab aliis aequalibus distinguitur, atque hoc ait esse gradum quendam metaphysicum seu differentiam per quam contrahitur natura specifica, sicut per differentiam specificam contrahitur natura generica; aliud esse principium individuationis radicale, scilicet aliquam intrinsecam rei partem, ex qua prior differentia metaphysica abstrahitur per intellectum, sicut differentia specifica abstrahi.

Solet atque hoc principium haecceitatis radicale et intrinsecum esse materiam quandam, ita ut prima negatio ad rationem individui requisita, scilicet incommunicabilitas in rebus materialibus, de quibus solum loquuntur hi auctores, oriatur radicaliter ex materia (quia materia tanquam primum subiectum non potest esse in alio) et forma (quia unicam tantum materiam potest informare, hoc ipso quod <id quod> ponitur in materia fit incommunicabilis, ita ut non possit inesse alteri).

Altera vera negatio identitatis cum alio seu distinctio a quolibet alio individuo oriatur ex quantitate, cuius proprietas est divisibilitas. Addunt alii quantitatem hoc constare non quatenus praecise

quantitas est, sed prout sygillata per dispositiones huic formae proprias vel quatenus terminata est propter formam, id est quatenus habet certos terminos magnitudinis et parvitatis, ita ut non possit in infinitum extendi localiter, sed intra certos limites formae convenientes, cui etiam inhaeret quantitas, atque ideo sit corruptibilis, adeo ut mutato individuo etiam ipsa mutatur.

An vero ipsa quantitas intrinsece constituat substantiale[14] individuale, an sola materia prout respiciens quantitatem, an vero materia quatenus habens modum quendam substantialem, resultatem propter quantitatem dispositam per quem determinatur ad hanc formam, non constat inter Thomistas. Aliis hoc, aliis alio modo explicantibus hanc sententiam, hauserunt hi autores ex sola auctoritate Aristotelis, qui variis locis docet principium individuationis esse materiam. Nam primo De caelo t. 92 inquit: "alterum est hoc caelum et caelum simpliciter, et hoc quidem ut species et forma, illud autem ut cum materia mixtum"; quinto Meth. t. 12: "unum numero sunt quorum materia una"; septimo Meth. t. 28: "forma in carnibus et ossibus <est sicut> Socrates et Callias; et diversa quidem propter materiam", et t. 35: "singulare ex ultima materia iam est Socrates", tandem 12 Meth. t. 49: "unicum esse caelum sub una specie", ita ut omnes numero distincti orbes etiam specie distinguantur, quod ita probat, si plures caeli essent unius speciei, plures essent angeli motores unius speciei. Nam cuilibet orbi suus motor assistit proportionatus caelo, ita ut, si ipsum solo numero distinguatur ab alio caelo, etiam angelus solo numero differat ab angelo motore alterius caeli. Sed non possunt esse plures angeli solo numero differentes. Ergo nec plures caeli. Probat minorem quia quaecumque solo numero distinguuntur per materiam distinguuntur. Sed angeli non sint materiam. Ergo angeli non possunt solo numero distingui.

Porro, hac in re errasse Aristotelem fatentur Fonseca in t. citatum et 5. Metaph., c. 6, Molina, prima parte, q. 50 a. 4; et Suarez in citato indice 12. Meth., c. 5, ait discursum philosophi esse nullum, etiam propterea quod unus motor posset plures orbes movere. Atque ideo communiter et recte ab omnibus, exceptis Thomistis, haec Aristotelis sententia deseritur propter multas rationes.

Primo: ipsa materia et quantitas continent sub se plura individua. Ergo per se sunt entia communicabilia. Ergo per aliquod superadditum debent determinari et reddi incommunicabilia. Ergo neque aliis tribuere possunt incommunicabilitatem quam ipsa aliunde accipiunt.

Secundo: id quod substantiam facit singularem debet intrinsece claudi in ratione primae substantiae. Sed quantitas non clauditur in ratione primae substantiae, cum sit accidens, alioquin prima substantia non esset ens per se nec per se poneretur in praedicamento[15], cum tamen ex dogma Aristotelis prima substantia sit maxime substantia.

Tertio: genitum et corruptum, verbi gratia lignum et ignis, numero distinguuntur et tamen habent eandem materiam cum eadem quantitate. Ergo materia et quantitas non faciunt individuationem.

[14] substantiale *interl.*
[15] praedicamentum] poneretur *ms.*

Thomistae quidem negant antecedens. Sed manet probatum ex dictis in libris Physicorum de incorruptibilitate quantitatis. Et quamvis concederemus quantitatem esse corruptibilem, adhuc stat vis necessari argumenti. Nam lignum genitum ex terra vel individuatur per quantitatem corruptam terrae, vel per suam novam. Non per corruptam, quia illa non amplius est. Quod autem constituit individuum debet esse cum ipso. Nec per novam, quia haec est natura posterior substantia singulari, tanquam sub subiecto. Si dicatur esse posteriorem in genere causae materialis, priorem in genere causae formalis individuantis, non satisfaciunt, quia substantia in genere causae materialis supponitur singularis, cum actiones et passiones sint singularium, ut ait ipsemet Aristoteles.

Quarto: posset Deus creare compositum sine quantitate, quod nihilominus esset singulare, quia nihil existere potest nisi singulare, cum singularitas sit conditio requisita ad existendum. Ergo quantitas non facit rem singularem.

Quinto: si materia includeret compositum per modum quendam substantialem ortum ex quantitate disposit<um>[16], quaero quod sit iste modus. Si dicant esse haecceitatem nobiscum sentiunt, nisi quod negemus formam per hunc modum individuari, cum forma etiam sine materia confermata esset individua. Si vero dicunt esse alium modum determinationis frustra illa fingitur, cum materia adhunc modum per se sit satis determinata. Neque indigeat determinari per alium modum, ne datur processus in infinitum, et cur materia non sit magis determinata ad formam per dispositiones.

Relictis igitur orbique his sententiis superest sexta opinio Scoti in 2. d. q. 1, et in quodlibetis, quaestione 2, et septimo Meth., q. 16, quem sequitur Fonseca, 5. Meth., q. 3, s. 2 et q. 5 per totam et alii apud Suarez d. 5, s. 2, n. 20, principium individuationis in creaturis esse gradum quendam metaphysicum essentiae superadditum et ab illa ex natura rei distinctum. Dixi 'in creaturis', nam in Deo singularitas non differt realiter ab essentia, sed tantum per operationem intellectus et quidem inadaequate sicut inclusum ab includente, nam singularitas est de conceptu essentiali Dei, qui est prorsus indivisibilis in plures Deos, quamvis praeter hanc singularitatem plures aliae perfectiones in conceptu Dei includantur. Quando enim S. Patres ac theologi negant Deum esse unum numero, sumunt 'numerum' proprie pro 'multitudine rerum quantarum'. Late vero et transcendentaliter sumendo 'numerum' pro 'quavis multitudine rerum, etiam spiritualium', potest dici Deus unus numero, id est unus ex multitudine omnium rerum. Est igitur in creatis haecceitas gradus ab essentia distinctus, quae determinat natura ad hoc vel illud individuum et cuique enti ab altero diverso distinctus ac peculiaris inesse, saltem partialis. Sic in composito alia est partialis haecceitas materiae, alia formae, quamvis ex utraque coalescat una totalis, sicut et existentia. Atque hoc intelligendum est non tantum de substantiis, sed etiam de accidentibus, etiam modalibus. Neque enim haec proprie individuantur per subiecta, cum in eodem subiecto sint plura numero accidentia,

[16] dispositum] disposito *ms.*

saltem successive, et accidens a materia separatum nihilominus sit individuum et hoc numero accidens totaliter sit accidens adeoque etiam individualis ipsius ratio sit accidentalis, cum materia et ipsius haecceitas sint substantiales. Haec sententia satis probata manet ex aliarum refutatione, et confirmatur ex Sancto Thoma, prima pars, q. 3, a. 3.

Si haecceitas non differret a natura creata, tunc per id per quod Socrates est hoc, per idem esset Socrates. Consequens est absurdum. Ergo et antecedens. Probatur minor, quia si per idem esse Socrates per quod est homo, sequeretur non posse fieri plures homines sicut non possunt fieri plures Socrates, quia id per quod Socrates est Socrates est prorsus incommunicabile pluribus. Si ergo humanitas esset id per quod Socrates est Socrates, humanitas non esset communicabilis pluribus, sicut non possunt esse plures Dii quia Deus propter summam simplicitatem per idem est Deus et hic Deus.

Dices primo: haecceitas vel advenit naturae[17] a parte rei constitutae iam vel non. Si non, ergo nihil est ab illa distinctum, prout a parte rei constituta est. Si sic, ergo hoc ipso quod aliquid a parte rei existit est singulare nec fit singulare per peculiarem haecceitatem.

Respondetur non advenire naturae prout a parte rei constitutae et existenti, quia cum existentia supponat singularitatem, hoc ipso quod existit includit singularitatem, et ut sic non differt ab ea adaequate, sed tantum ut inclusum ab includente, quia praeter singularitatem dicit etiam naturam. Advenit tamen naturae quae existit specificative loquendo, perinde ac si quaeres utrum albedo accideret homini albo.

Dices secundo: unitas est passio entis quae nihil illi addit nisi negationem. Ergo omne ens per se ipsum, et non per superadditum gradum haecceitatis, est unum.

Respondetur distinguendo antecedens: *unitas singularis seu individualis determinate est passio entis* **negatur**, quia universalia sunt etiam entia, quibus tamen non convenit unitas singularis; *unitas formalis vel unitas in communi abstrahens a formali et numerica, vel unitas formalis aut numerica disiunctim et indeterminate est passio entis* **transeat**. Et negatur consequentia.

Sectio quinta
De subsistentia et inhaesione

Quamvis natura substantialis per haecceitatem contracta sit incommunicabilis pluribus inferioribus secundum eam naturam multiplicatis, tamen non est simpliciter incommunicabilis, sed potest inesse alteri supposito per assumptivam unionem, sicut humana Christi natura, quamvis singularis, inest verbo divino, ut ergo sicut omnino incommunicabilis debet ulterius contrahi et determinari per

[17] naturae *interl.*

aliquam differentiam et ultimum complementum, quod vocatur ‘subsistentia’ seu ‘suppositalitas’, Graece ‘ipostasin’, et cum natura completa facit unum per se, quod vocatur ‘suppositum’, quia supponit omni praedicato superiori.

1. Paragraphus primus: Quid sit subsistentia

Dico primo: subsistentia formaliter non est negatio, quod natura non sit in alio, ut putavit Scotus, tertio in d. 1, q. 1 et quodlibeto 19 a. 3.

Primo, quia alias sequeretur alienam naturam non posse assumi, quia unius rei negatio non potest aliud subiectum afficere, quando enim alia res non esset in altero, ideo quia haec res non est in altero; aut quando per negationem visus in Petro potest Paulus esse caecus.

Secundo, frustra disputaretur an suppositum possit esse in alio. Perinde enim esset ac si quaererem utrum id quod non potest esse in alio possit esse in alio.

Tertio, id quod per se primo ulterrimo <constituitur> est aliquid reale positivum. Sed subsistentia <est id> per quod ultimo constituitur, puta substantia, ut constat apud omnes. Probatur maior, quia quicquid est inferius in genere substantiae debet contrahi per aliquem gradum pertinentem ad genus substantiae. Sed negatio non pertinet ad genus substantiae etc.

Quarto, si substistentia nihil esset aliud quam negatio, tunc supposito, secundum omnem suam entitatem spectato, non repugnaret esse in alio, adeoque esset suppostum ex hypothesi et non esset, quia posset in alio.

Dico secundo: subsistentia non est existentia rei cum certis accidentibus, quas vocant proprietates characteristicas. Ratio est quia humanitas Christi habet suam propriam existentiam et propria accidentia, et tamen non est suppositum, deinde non est congruum, ut substantia completa intrinsece constituatur per accidentia vel per modum ex accidentibus resultantem, qui non potest esse nisi accidentalis.

Dico tertio: subsistentia creaturarum est entitas quaedam naturae singulari actu existenti superaddita, per quam ultimo determinatur, at si quidem completum sit suppositum constituitur. Subsistentia vero Dei ab essentia sola ratione distinguitur.

Suppositum ita definit Caietanus ‘substantia completa indivisa incommunicabilis’. Huius definitionis particulae bene ponderandae sunt.

Primo, dicitur ‘substantia’, quia accidentia non sunt capacia subsistentiae, cum ex natura sua postulent esse in alio, et quamvis separatim extra subiectum posita habeant modum existendi similem substantiae (quia per se, id est independenter a subiecto, existunt), tamen ille modus non est subsistentia, quia accidentia quae sic existunt non habent aliquid positivum repugnans communicabilitati et inexistentia in alio, sed solam negationem actualis inhaesionis. Adeoque

secundum totam suam entitatem quam habent extra subiectum possent esse in subiecto, et quamvis concedamus modum existendi accidentium extra subiectum esse aliquid positivum, ut multis placet, tamen non esset substantia, quia modus ille esset accidentalis. Subsistentia vero est aliquid substantiale. Porro, quando dicitur substantia per se existere, ita ut non sit nec possit esse in alio, non est sensus quod per se (id est per suam entitatem) sit et non per aliquid superadditum[18] existat; sed quod ex natura sua postulet hanc superadditam perfectionem.

Secundo, dicitur 'completa', quia entibus incompletis repugnat omnimoda incommunicabilitas, cum hoc ipso quia incompleta sunt, appetant suum complementum, adeoque possint et velint esse in alio. Sunt autem duplicis generis entia incompleta: quaedam tunc solum incompleta sunt, quando actu insunt alteri. Tales sunt partes integrantes totius homogenei completi, verbi gratia partes aquae[19]. Hae, quamdiu sunt in toto seorsum spectatae, non sunt suppositum, sed, quamdiu separantur, fiunt entia completa et suppositum, quia ratio partis iam[20] ab eis ablata est. Nam etsi secundum naturam spectatae sint aptae ad aliud totum constituendum, tamen non possunt illud constituere stante illo modo existendi seorsim, neque appetunt hanc constitutionem tanquam complementum sibi naturaliter debitum, seu ad quod ex sua natura ordinantur.

Alia vero entia incompleta non solum tum sunt actu partes alterius, sed etiam (cum separatim existunt incompleta, quia non tantum illis non repugnat esse in alio, sed etiam ex sua natura postulant inesse et ad hoc ordinantur – talia sunt materia et forma), partes integrantes totius heterogenei aut homogenei incompleti, ut os, manus, pes, etc., quia formae partiales, quae in huiusmodi partibus sunt, ex sua essentia dicunt necessarium ordinem ad aliud, tanquam ad suum complementuum, adeo ut illud compositum in quo sunt reddant incompletum, et consequenter incapax perfectae suppositalis, nisi adiunctis aliis partibus.

Hinc colliges primo: caput abscissum miraculose vivens non esse superpositum, consequenter non esse hominem. Nam, licet natura, ex anima rationali et materia prima composita quoad essentiam hominis praecise spectatam, sit completa, tamen per adiunctas formas partiales incompleta redditur.

Colliges secundo: cadaver non esse suppositum, cum tantum habeat formas partiales incompletas, quamvis forte possit habere subsistentia, sicut habuit tempore mortis Christi. Illae enim partes, quae tantum per accidens congregantur in unum, ut lapides in pariete, singulae sunt supposita, quia, tamen per accidens aliis coniunguntur, per se autem sunt entia completa.

Dicitur, tertio, 'individua', id est singularis. Nam individualitas supponitur ad suppositalitatem, quia quod non potest existere nec potest per se existere. Sed natura sine singularitate non potest existere. Ergo nec potest per se existere sine singularitate. Sumitur tamen interdum 'individuum' pro

[18] superadditum] super *interl.*
[19] a *interl. ms.*
[20] iam *interl. ms.*

‘incommunicabili’. Sic sumpsit Boethius quando definivit personam, dicendo esse ‘rationalis naturae individuam substantiam’. Est autem persona quasi species suppositi sive suppositum in certa natura. Quod enim in aliis rebus simpliciter ‘suppositum’ dicitur in natura intelligente dicitur ‘persona’. ‘Rationale’ etiam in definitione Boethii latius accipiendum est, id est non tantum pro ‘discursivo’, sed generatim pro ‘intellectivo’, ut etiam Deo et angelis conveniat.

Dicitur quarto ‘incommunicabilis’. Pro qua particula intelligenda, cum significet negationem communicabilitatis, sciendum est quotuplex sit communicabilitas et quanta a supposito excludatur. Communicabilitas igitur generatim est duplex: una exstrinseca, qua res non suam entitatem, sed aliam similem a se permanentem impertit. Sic causa efficiens se communicat effectui. Altera intrinseca, qua res se ipsam et suam entitatem alicui confert. Sic forma se communicat materiae. Prior communicabilitas non excluditur a supposito, cum suppositum sit ens adeoque bonum, et omne bonum communicativum sui, quare <bona> actione tribuuntur suppositis. Posterior communicabilitas varia esse potest.

Nam, primo, aliquid se communicat tanquam superius inferioribus, sicut natura hominis singulis hominibus communis est. Sic suppositum non est communicabile, cum sit individuum.

Secundo, communicat se alteri aliquid tanquam subiectum formae. Sic suppositum non est incommunicabile, immo est primarium subiectum accidentium, saltem quoad denominationem. Tertio, communicat se aliquid alteri tanquam forma subiecto. Sic suppositum est incommunicabile, quia suppositare seu terminare non est propria informatio seu causatio, ut patet in mysterio incarnationis Christi.

Quarto, communicat se aliquid alteri tanquam pars toti sive conparti. Sic suppositas creata in abstracto non est incommunicabilis, quia est pars suppositi ex natura et suppositate constituti. Suppositum creatum quoque in concreto, si posset alienam naturam terminare, quod infra examinabimus, non est incommunicabile, quia esset pars suppositi ex duabus naturis compositi. Suppositum autem divinum et illius suppositalitas hoc modo communicari non possunt, quia non possunt esse partes, cum pars dicat imperfectionem, et quamvis persona Christi sit composita ex hypostasin divina et natura humana, tamen hypostasis divina non est pars, neque omne illud ex quo aliquid componitur est pars. Sed illud tamen est pars quod per alterius accessum perficitur. Sufficit compositionem fieri ex pluribus, quamvis non fiat ex partibus.

Quinto, communicat se aliquid alteri tanquam terminabile seu componibile suo termino seu complemento, sicut natura se communicat substantiae. Sic suppositum est incommunicabile formaliter et reduplicative sumptum, quatenus suppositum est. Specificative, tamen, natura, quae habet aliquam substistentiam alienam, potest adhuc aliqua aliena terminari, sicut punctum ipsum non est amplius terminabile, tamen linea uno puncto terminata potest adhuc pluribus terminare. Et

de facto natura eadem divina communicatur tribus Personis. Unde docent theologi, 3 parte, q. 3, a. 6, plures personas divinas simul[21] potuisse assumere unam naturam humanam. Dixi 'alienam', nam, si natura habeat unam propriam subsistentiam, aiunt non posse amplius terminari aliena, quia 'habere propriam <subsistentiam>' est 'in alio non subsistere'. Ergo fieri non potest ut in alio subsistat et tamen habet propriam subsistentiam. Interim diversa supposita unius naturae, verbi gratia duae aquae, non solum quoad essentia possunt inter se uniri, sed probabiliter etiam quoad subsistentiam, nisi velis cuiusque subsistentiam interire non solum quoad negationem existentiae in alio, quod formale conceditur, sed etiam quoad positivam entitatem, quod non est probabile. Tum quia sic[22] multiplicantur entia sine necessitate. Tum quia sequeretur in uno homine semper aliam et aliam subsistentiam produci quotiens per nutritionem aliquid accedit.

Dixi 'unius et eiusdem naturae', nam natura diversae rationis subsistentiae, verbi gratia divina et humana, non possunt in unam coalefacere, ut tradunt theologi quando de incarnatione disputant. An vero eandem res possit habere plures subsistentias proprias incertum est, aliis negantibus, cum Vasquez, aliis affirmantibus, eo quod non videant implicantiam contradictionis.

Sexto, potest se aliquid communicare alteri tanquam complens sive terminans terminabili. Et complendo sic, divinum suppositum non est incommunicabile, quia de facto terminat naturam humanam in Christo, ut de fide est; creatum autem erit incommunicabile, si suppositas creata tantum sit modus aut aliquid simile modis, quia haec est natura modorum, ut non possint existere nisi actum afficiant id quod afficere possunt. Igitur, ut in compendium contrahamus definitionem suppositi, quinta maxime incommunicabilitas in ea intelligitur. Ergo hic illius sensus: "suppositum est natura completa singularis ita incommunicabilis, ut qua talis non possit ulterius terminari aut compleri in ratione subsistentiae".

2. Paragraphus secundus: Utrum materia et forma compositi habent suas partiales subsistentias.

Absolute affirmant de materia et forma rationali Suarez, d. 24, s. 5 n. 3, et tertia parte d. 14, s. 4, Rubeus, 1 paragrapho, tractatu de materia, q. 4 n. 26, et tractatu de forma, q. 4 et 5.

Negant Molina, d. 19, a. 2, d. 3, Fonseca, 9 Meth., c. 8, q. 5, s. 4.

Nobis videtur distinguendum, cum Vasquez, 3 parte, d. 32, c. 3 n. 3. Nam dum partes, dum sunt actu in composito, non habent propriam subsistentiam etiam incompletam, sed tantum subsistentiam compositi, quae illis non convenit nisi supposita unione. Subsistentia tamen compositi non est indivisibilis, sed partim in materia, partim in forma. Neutra tamen illius pars dicenda est partialis

[21] simul *interl.*
[22] sic *interl.*

subsistentia, sed pars subsistentiae, sicut unumquodque membrum est pars hominis, non tantum partialis homo. Partes vero dum seorsim existunt habent incompletas et partiales subsistentias, cum iam non sint in alio nec esse possint, stante hoc modo existendi. Nihilominus talis pars seorsim subsistens non est persona aut suppositum. Non quod sit defectus ex parte subsistentiae, sed ex parte naturae, ut patet in anima Christi triduo mortis, quo mansit perfecte unita subsistentiae Verbi, tamen non fuit persona.

Porro, advertendum partes integrantes viventium, quae non vivunt nec continuantur caeteris, qualis est sanguis, habere propriam subsistentiam, quia suppositalitates solum modaliter distinctae non possunt inter se uniri si res subsistentes non sint unitae, quando ergo sanguis et corpus vivens, habeant eandem subsistentiam, cum inter se non uniantur, sed sanguis in corpore tanquam in vase contineatur, aut quis diceret vinum habere eandem subsistentiam cum cantaro? In Christo tamen sanguis habet eandem subsistentiam cum corpore vivo, quia illius subsistentia non est modus.

Dices: subsistentia est totum homogeneum, ergo quaelibet illius pars est subsistentia, sicut quaelibet pars ligni est lignum.

Respondetur distinguendo antecedens: subsistentia est homogenea *quoad positivam entitatem* **conceditur**; *quoad negationes requisitas ad rationem et denominationem subsistentiae, nec ut non sit alio* **negatur**, sicut haec vox 'extremum' non convenit quilibet puncto lineae, sed tantum ultimo, quamvis omnia puncta sint eiusdem rationis, quia haec vox 'extremum', praeter positivam entitatem puncti, dicit negationem ulterioris, quae negatio non est in quolibet puncto lineae, ita subsistentia praeter positivum gradum dicit negationem existentiae[23] in alio. Tota ergo substantia compositi, cum non sit in alio seu non unita alteri subsistentiae, potest dici 'subsistentia'. Pars vero subsistentiae caret haec negatione, ideo nec nominari 'subsistentia' potest. Ex quo sequitur quod, si illa entitas subsistentiae, quae nunc est pars totius, verbi gratia quae est in homine, verbi gratia excepta manu, separetur a sua natura completa, postea sit ac dicatur 'subsistentia', adeoque quod remanet abscissa manu est homo. Idem intelligendum est si aliqua pars subsistentiae per decretionem amittatur. Contra vero quae iam est plena subsistentia, si qua pars subsistentiae accrescat per nutritionem, desinit esse ac dici 'subsistentia', sed 'pars subsistentiae' scilicet propter amissam negationem per unionem cum altera.

Praeterea obicitur primo: omne id quod non dependet a subiecto nec unitur alteri supposito per se existit adeoque subsistit. Sed materia prima et anima rationalis sunt tales. Ergo per se existunt adeoque subsistunt.

Respondetur negando maiorem. Nam omnis subsistentia excludit inexistentiam in alio, ita ut quatenus rem ipsam habet, non possit ab alio terminari, cum esse per se et esse in alio sint opposita,

[23] existentiae] sic correxit ex *subsistentiae*

quod si existere independenter a subiecto, sicut existit anima rationalis unita corpori, esset subsistere, tunc essentia divina ex se esset subsistens, quippe ex se independens a subiecto, adeoque daretur communis et absoluta subsistentia trium divinarum Personarum – quod veteres theologi [communiter] communiter negant.

Obicitur secundo: omne productum per creationem subsistit, ut docet Sanctus Thomas, prima parte. Sed materia et anima rationalis sunt producta per creationem.

Respondetur distinguendo maiorem: *subsistit improprie, id est per se et non in alio existit* **conceditur**; *proprie, id est nullo modo in alio existit* **negatur**.

Obicitur tertio: id quod potest assumi ad alienam subsistentiam potest habere propriam, quia aliena subrogatur loco propriae. Sed materia potest absumi ad alienam subsistentiam, immo de facto assumpta est a Verbo prius natura quam totum compositum, ut docet 3 parte, q. 6 a. 3.

Respondetur distinguendo minorem: *materia unita formae potest sola assumi* **negatur**; *separatim existens* **conceditur**. De facto vero materia non est assumpta prius natura ut quod quam unita animae. Sed prius natura huic est unita quam assumpta, ut docet Sanctus Thomas, locus citatus a. 4 ad tertium.

Obicitur quarto: subsistentia est ultimus terminus naturae et complementum substantiae. Ergo debet excludere omnem incompletionem et modum inexistendi alteri tanquam determinandi et complendi. Ergo nulla pars habet subsistentiam.

Respondetur negando consequentiam, quia pars, quando fit actu pars, amittit suam subsistentiam quam ante separata habebat et subsistit per subsistentiam totius. Igitur, iuxta conclusionem quam posuimus, hypostasis sive substantia in communi prout abstrahit a completa et incompleta sic describitur: substantialis terminus et ultimum complementum naturae substantialis, quo stante non potest esse in altero tanquam termino aut complemento.

3. Paragraphus tertius: Quomodo distinguatur suppositas a natura singulari et existente.

In hac quaestione videndum est personalitatem in Deo ab essentia distingui sola ratione, quia id postulat essentialis Dei simplicitas, excludens omnem realem compositionem. Deinde certum est personalitatem in Christo ab humana natura distingui stricte realiter, quia ipsius personalitas est atque ipse Deus, humanitas est creatura.

De propria creaturarum subsistentia censent nominales, et cum illis Alphonsus …, texto 2 in …, tract. 27, solo nomine et conceptu distingui, cum Aristoteles, 7. Meth. c. 6, dicat idem est unumquodque suum esse, id est suppositum et essentia, et ideo Meth. c. 11: “actiones esse singularium”, id est ‘suppositorum’, ut communiter explicari solet. Ergo per eodem sumit ‘singulare’ et ‘suppositum’.

Sed contra: si idem sunt natura et suppositum, sequitur Filium Dei assumendo naturam humanam assumpsisse suppositum. Sed consequens est falsum.

Nominales negant sequelam maioris. Nam sicut in divinis – inquiunt – natura et suppositalitas tantum ratione distinguuntur, et tamen natura non dicitur assumere, sed persona, ita quaevis in creaturis idem sunt natura et suppositalitas, tamen posse naturam assumi, non suppositum.

Sed praeterquam quod magna sit disparitas in divinis et humanis, sic urgetur argumentum contra nominales. Si in humanitate Christi est entitas suppositi et tamen non potest dici suppositum, tunc deerit aliquid necessarium ad rationem et denominationem suppositi, sive positivum sive negativum. Ergo includet aliquid supra naturam, saltem negativum, consequenter non [non] solo ratione distinguetur. Quod autem attinet ad auctoritatem Aristotelis, prior textus apud ipsum non invenitur. Posterior nihil probat. Quamvis enim concedamus locutum esse de supposito (de quo tamen expresse nihil scrivit, cum primum innotuerit Christianis ex mysterio incarnationis Filii Dei), inde tamen non probatur personalitatem in abstracto idem esse cum natura, sed suppositum et singulre in concreto, sicut in concreto idem animal est discursivum et risibile, tamen vis discurrendi non est risibilitas.

Secundo, Gregorius de Balen, t. 3, d. 1, q. 4, p. 2, putat inter cetera distinctionem stricte realem inter naturam et suppositalitatem, ut colligitur ex vocula 'realiter' ab ipso absolute posita. Ratio eius est quia in Christo ita distinguitur, ergo et in aliis. Deinde hoc modo explicatur Mysterium incarnationis.

Sed prior ratio nihil probat, tum quia in Deo sola ratione distinguitur ab essentia; tum quia modus potest suppleri a re stricte realiter distincta, sicut creatura per Dei existentiam existere potest.

Si dicas, Deum non posse supplere effectum formalem, respondetur ita non posse supplere, ut effectus formalis eiusdem prorsus rationis se <…> neque satis apparet cur oportet subsistentiam creaturae ab essentia stricte realiter distingui ad explicandum incarnationis Mysterium, cum multi illud recte explicet sine huiusmodi distinctione, ut Suarez et Vasquez.

Quare placet tertia sententia cum Fonseca, 5 Metaph., c. 6, q. 8: "subsistentiam creatam a propria natura modaliter distingui", consequenter contraddictionem, ut creata subsistentia alienam naturam terminet, quod etiam docent Heinricus Paludanus, Durandus, Caietanus, Medina, Sotus, Vasquez, 3 parte, d. 25, c. 3, Conimbricenses in de generatione, c. 4, q. 6 a. 3.

Quaeritur primo utrum aliquid possit <esse> a parte rei saltem supernaturaliter sine omni prorsus subsistentia, tam propria quam aliena.

Respondetur cum Caietanus, Rubeo, secundo de anima, tr. De Potentiis, c. 4: posse. Cum enim subsistentia ab essentia sit res diversa, nulla in hoc apparet implicantia contradictionis, etsi negant Fonseca, loco citato, Suarez, 3 parte, d. 8, Vasquez, 3 parte d. 31, n. 35.

Primo, quia, hoc ipso quod aliquid existit, sine alio per se existit, ergo subsistit.

Secundo, quia, si natura posset esse sine subsistentia, cur de facto non existeret?

Tertio, quia subsistere per se et in alio ita se habet ad substantiam sicut rectum et obliquum ad lineam. Sed linea non potest existere nisi recta aut obliqua. Ergo nec substantia potest existere nisi per se vel in alio.

Sed ad primum respondetur distinguendo antecedens: *per se existit positive* **negatur**; *negative* **conceditur**.

Ad secundum: propterea de facto nulla natura sic existit quia Deus non vult privare res sua perfectione.

Ad tertium: negatur minor. Nam linea ad punctum contracta nec recta est nec obliqua. Si autem de linea localiter exstesa sit sermo, distinguitur maior: sicut se habet extentio obliqua vel recta ad lineam exstensam, sic se habet subsistentia vel per se vel in alio *ad substantiam subsistentem* **conceditur**, *ad substantiam simpliciter* **negatur**. Sicut enim rectum et obliquum respectu exstensionis sunt[24] virtualiter contradictoria, quasi dicas 'rectum' et 'non rectum', ita per se exsistere et in alio, respectu subsistentiae, sunt contradictoria, quasi dicas 'in alio' et 'non in alio'.

Quaeres secundo, utrum subsistentia creata emanet ab intrinseca natura subsistentiae, an vero ab exstrinseca causa producatur.

Respondetur cum Murtia, 1. Physicorum, d. 5, q. 5, et aliis, produci a causa exstrinseca, quia videtur magis congruere rationi, ut causa efficiens suarum substantiae suum opus absolvat, ideoque plene et perfecte in ratione substantiae producat, si non impediatur.

Dices: passiones sive proprietates efficiuuntur a natura. Ergo et subsistentia a substantia, et inhaesio ab[25] accidente. Probatur consequentia, quia rationes eaedem pro utrisque militant, sic quod natura sit nobilior et prior et necessariam habens connexionem tam cum proprietatibus suis quam cum subsistentia.

Respondetur negando consequentiam. Ad probationem negatur antecendens. Nam, cur proprietates a natura possint procedere, inter alias rationes, haec est quia supponunt naturam iam completam, non item subsistentiam.

Dices secundo: si subsistentia non emanaret a natura, tunc natura humana a Verbo dimissa exsisteret, sine omni subsistentia, quod est absurdum.

Respondetur concedendo sequelam et negando esse absurdum.

Paragraphus quartus: Quid sit inhaesio.

---

[24] sunt *interl.*

[25] ab] an *ms.*

Responsum est in logica cum Suarez, d. 3, s. 2, n. 14, esse modum existendi dependenter ab aliqua causa materiali diversi generis, id est cum qua non faciat unum per se.

Dices: hinc sequitur potentias animae non esse accidentia, cum faciant unum per se cum anima, quod sic probatur, quia nec anima sine potentiis nec potentiae sine anima possunt operari, adeoque ex coniunctione utrarumque nascuntur novae operationes, quae singulis seorsim non conveniebant, quam alibi regulam tradidimus cognoscendi unum per se.

Respondetur dictae regulae addendam esse hanc explicationem, ut neutrum ab alio efficiatur. Nam si unum sit causa alterius, utrumque licet sit unum per accidens, per accidens potest etiam principium novarum operationum tanquam principalis et infinitalis causa, vel intelligendum est: tunc fieri unum per se quando ex coniunctione duorum oriuntur novae operationes, quarum utrumque sit causa principalis, quod non fit in proposito. Sed anima est principalis, potenatiae sunt infinitales.

Sectio sexta
De passionibus entis in communi

Nomine 'passionis' hinc non intelligitur 'receptio formae in subiecto', sed 'proprietas aliqua' sive 'attributum demonstrabile', quod formaliter in essentiali conceptu subiecti non clauditur, et tamen necessario de illo praedicatur tanquam aliquid superadditum essentiae, saltem nostro modo concipiendi diversum ab illa, sic sapientia, iustitia, misericordia dicuntur attributa Dei. Nam licet a divina essentia distinguantur re ipsa, tamen nostro conceptu differunt, quia concipiendo Deum tanquam ens perfectissimum, a nullo dependens, a quo dependant omnia, non dum formaliter et expresse concipimus, ut sapientem, iustum aut misericordem, sed sapientiam novo conceptu cogitatam distincte illi attribuimus, et aliquo modo demonstramus.

Hoc posito, dico primo: cum communi sententia et Aristotele, 4 Met., t. 1, et clarius t. 5, dari aliquas passiones entis. Ratio est, quia alioquin nulla posset fieri de ente demonstratio, consequenter non esset obiectum scientiae nec metaphysica foret scientia.

Si quaeras an passiones entis sint reales, respondeo esse quaestione de nomine. Nam, si realis passio dicatur, cum Suarez, d. 4, s. 1, n. 8, quae ex natura rei positive distinguitur et vere fluit ab essentia non sunt reales passiones, quia debent etiam Deo convenire, in quo tamen non est realis compositio ex natura et proprietate. Si vero realis passio dicatur, quae est ens reale saltem inadaequate, tunc sunt reales passiones. Dixi 'saltem inadaequate' quia unum praeter ens dici negationem divisionis; bonum et verum ex multorum sententia praeter ens dicunt denominationem exstrinsecam vel relationem rationis ad intellectum et voluntatem, a quibus cognosci aut appeti possunt.

Dico secundo: duplices sunt generatim passiones entis: aliae simplices, quae scilicet singulae cuivis enti competunt, ut unum, verum et bonum; aliae coniunctae vel potius disiunctae, quae singulae non cuilibet enti insunt, sed per alternantia ex duabus sub disiunctione, ut esse finitum vel infinitum etc. Simplices communiter numerantur tres, etenim unum, verum, bonum. Nam res et aliquid non sunt verae proprietates, cum enim ratione quidem ab ente distinguantur, sed sint illius synonyma. Hic tamen numerus proprietatum tam fixus non est, ut mone Suarez, quin plures addi possint ens diversimode considerando, cum varia habitudine ad alia, verbi gratia intelligibile, significabile, assimilabile. Passiones coniunctae certum numerum non habent, recensetur autem 'idem' et 'diversum', 'necessarium' et 'contingens', 'finitum' et 'infinitum', 'actus' et 'potentia', 'principium' et 'principiatum' etc.

Dico tertio: passiones entis a parte rei nihil positivum addunt enti, sed ut summum aliquam negationem. Sunt autem ipsum ens aliter et aliter conceptum, vel potius aliter atque aliter conceptibile seu fundans conceptum diversum propter suam perfectionem, tamen respectu rationi modi concipiendi addunt respectu ad aliud, quia perfectio entis tanta est ut non possit a nobis explicari nisi per comparationem ad aliud.

Conclusio probatur auctoritate Aristotelis, quarto Met., t. 3, et S. Thomae, 1 parte, q. 11, a. 2 ad primum, ex quo elicitur haec ratio: nam si ens esset unum, verum, bonum per aliquid reale superadditum, et non per se ipsum, illud superadditum vel est unum, verum, bonum, vel per se ipsum vel per aliquid superadditum. Si posterius, ergo procedetur in infinitum. Si prius, cur non ens primo statim per se ipsum ens est unum, verum, bonum?

Dices primo: quando Aristoteles, loco citato, 4. Met., dicit ens et unum non una ratione significari, vel accipit nomen rationis pro conceptu formali, vel pro essentia obiectiva per conceptum formalem significatam. Si prius, ergo falsum est quod ratio apud Aristotele nunquam accipiatur pro conceptu formali. Si posterius, ergo ens et unum distinguuntur formaliter adeoque realiter.

Respondetur accipere pro definitione, adeoque pro conceptu formali, non quolibet, sed cui respondet essentia, adeoque verum est ens et unum distingui realiter, non positive, sed negative, sicut ens purum ab eo quod est compositum ex ente et non ente, sicut distinguuntur oculus et oculus caecus.

Dices secundo: si ens et bonum non differunt, ergo sunt synonima, sicut ensis et gladius, adeoque fiet negatio, non demonstratio, quando demonstratur ens esse bonum, sicut si quis demonstraret ensem esse gladium.

Respondetur negando sequelam. Ad synonymia non sufficit ut idem, sed ut eodem modo significatur iisdem nominibus, et iidem conceptus formales ultimati ingenerentur, et solum sit

differentia in voce externa, hinc definitio et definitum non sunt synonima, quamvis obiectum utriusque sit idem.

Sectio septima
De unitate transcendentali

Unitas generatim nihil est aliud quam negatio divisionis, ut constat ex Aristotele, t. 11: "quaecumque non habent divisionem, quatenus non habent, unum sunt", et 10 Met., t. 9: "quod non divisibile aut non divisum unum".

Iam quaeritur primo utrum unum qua tale formaliter sit aliquid positivum an tantum negativum.

Respondetur esse aliquid pure negativum.

Probatur: id quod dicit concretum pro materiali non dicit pro formali, ut constat inductione nigri, caeci, surdi etc. Sed unum est concretum et pro materiali nihil aliud dicit quam ens. Ergo pro formali non dicit ens, adeoque unitas in abstracto non est ens, sed negatio adiuncta enti.

Secundo, res una formaliter, quatenus una, est indivisa, ut ait Aristoteles, 10 Met., t. 5. Ergo formalis ratio indivisionis consistit in negatione, quia reduplicatio 'quatenus' appellat formale concreti.

Dices primo: quod est passio realis entis formaliter non potest esse nihil. Ergo nec negatio.

Respondetur negando consequentiam. Nam negationes reales, quae rebus a parte rei conveniunt, ante operationem intellectus, etiam possunt esse passiones reales entis.

Dices secundo: si unitas esset negatio, non esset passio entis. Sed est passio entis. Ergo non est negatio. Probatur sequela maioris. Nam negatio etiam non entibus convenit.

Respondetur distinguendo maiorem: *si unitas esset negatio connotans in obliquo ens, non esset passio entis* **negatur**; *si esset negatio non connotans in obliquo, ens non esset passio entis* **conceditur**.

Quaeritur secundo utrum divisio per unitatem negata sit aliquid positivum.

Respondetur negative. Ratio est quia, si datur unitas aliqua quae opponatur divisioni impossibili, dum communis ratio unius non involvit operationem cum re positiva. Sed datur talis aliqua unitas, quae Deo convenit, opponitur divisioni impossibili, neque fieri potest ut Deus, qui unus est, in plures dividitur.

Dices primo: quaecumque sibi opponuntur privative, ita opponuntur, ut alterum membrum sit habitus positivus, alterum vero negatio sive privatio. Sed divisio et unitas opponuntur privative. Ergo ita opponuntur, ut unum sit negatio, alterum aliquid positivum. Atque unitas formaliter est negatio, ut dictum. Ergo opposita divisio debet esse aliquid positivum.

Respondetur distinguendo minorem: unitas et divisio opponuntur privative *secundum suas formales rationes* **negatur**; *secundum unius formalem rationem alterius fundamentalem* **conceditur**. Nam unitas opponitur divisioni secundum indivisibilitatem, quam divisibilitas formaliter dicit, divisum autem fundamentaliter.

Dices secundo: si divisio opposita unitati esset negatio, sequeretur unitatem negationem negationis, et consequenter aliquid affirmativum et positivum, cum duae negationes faciant affirmationem. Sed consequens est absurdum.

Respondetur distinguendo probationem sequelae: *duae negationes grammaticales faciut affirmationem* **conceditur**. *Si una sit grammaticalis, altera physica, id est vox significans alicuius formae carentiam* **negatur**.

Quis enim dicat hanc esse propositionem affirmativam: "Petrus non est caecus", cum sit contradictoria huius: "Petrus [non] est caecus"? Deinde etiam si duae negationes aliquid affirmarent non tamen significarent aliquid positivum, an positivum aliquid assero dum dico "Chymera est nihil".

Quaeritur tertio utrum omne ens sit unum?

Respondetur affirmative. Probatur: omne ens vel est compositum vel simplex, quia haec sibi virtualiter opponuntur. Sed omne quod est compositum aut simplex est unum. Ergo omne ens est unum. Probatur minor, quia simplex caret partibus, consequenter est indivisibile in plura. Compositum vero per dissolutionem dissolvit in plura. Ergo ante dissolutionem non est plura, sed unum et indivisum.

Quaeritur quarto quaenam unitas sit passio transcendentalis entis?

Respondetur primo non esse unitatem individualem seu singularem. Probatur: unitas singularis non convenit omni. Ergo unitas tam singularis non est passio transcendentalis entis. Probatur minor: ens secundum essentiam spectatum, verbi gratia homo secundum se et essentialia praedicata, est unum. Huic non convenit singularis unitas.

Dices primo: unitas quae est passio entis debet esse realis. Nulla unitas praeter singularem est realis. Ergo nulla praeter singularem est passio entis.

Respondetur negando minorem. Nam unitas formalis est etiam realis.

Dices secundo: nullum ens est reale nisi singulare. Ergo nulla unitas erit passio entis nisi singularis.

Respondetur negando antecedens. Nam et universale est ens reale et potest existere in actu signato habetque talem entitatem cui non repugnat existentia realis.

Respondetur secundo ad quaestionem: unitas transcendentalis non est convenientia analogica omnium entium inter se in conceptu et ratione entis. Probatur: haec unitas est posterior illa unitate qua res quaelibet in se est una, quia res prius secum est eadem quam cum alio.

Respondetur tertio: unitas transcendentalis quae est passio entis est unitas formalis, cum omnis res vel secum sola vel etiam cum alio sit una in essentia. Siquidem nomen 'essentiae' paulo latius accipiatur, prout dicit cuiuslibet rei entitatem intrinsecam, etiam <nomen> haecceitatis, substantiae et existentiae etc. Ita enim omnis res aliquomodo est una, cum omnis res habet aliquomodo unam entitatem.

Illud hic adverte unitatem transcendentalem, de qua hic agitur, debere omni enti convenire, non autem tam alicui; hinc, licet unitas quantitatis sit transcendentalis, non est tamen transcendentalis adaequate sumpta, quia, sicut ens in confuso omnia entia involvit, ita unitas transcendens omnium entium unitates completur, atque adeo etiam unitatem quantitatis in confuso et quasi disiunctive, ita ut re idem sit "hoc ens est unum" atque "hoc est vel est una substantia, vel una quantitas" etc. Itaque unitas quantitatis est quidem a parte rei unitas transcendens vel potius unum membrum transcendentis unitatis. Tamen non habebit rationem transcendentis si determinate sola sumatur. Illud etiam notandum: si ens praecise in communi sumatur, membra unitatis, quae de illo praedicantur, sumi disiunctim (non disiunctive sicut alias) <non> possunt, quando de hoc vel illo ente praedicantur, quia falsum est determinate et disiunctive dicere: "ens in communi vel est una substantia vel una quantitas", etc.

Dices: si omne ens est unum, mala erit divisio entis in unum et multa, quia unum membrum exhauriet totum divisum.

Respondetur non exhauriri totum divisum per unum prout sumitur in hac divisione, scilicet pro uno perfecto cui multituto opponitur, non pro uno late sumpto, prout etiam unum per accidens comprendit et non opponitur multitudini universim, atque non omne est perfecte unum, verbi gratia exercitus. Si vero unum sumas late unum non exhauriet ens secundum omnem considerationem, quia licet omne ens sit unum, tam non secundum omnem considerationem est unum, quia, quatenus habet partes multas actu divisas, sic non est unum, quamvis alia consideratione (quatenus hae ipsae partes unam multitudinem efficiunt), sit unum, ita ut divisio entis in unum et multa sit sumpta secundum variam entis considerationem.

Sectio octava
De distinctione

Distinctio est negatio identitatis cum alio, fundans relationem rationis, quae dicitur 'diversitas' et opponitur identitati, sicut unitas divisioni.

Primo, dividitur distinctio in realem et rationis. Realis videtur omnis illa quae antecedit operationem intellectus, ut causam. Dico 'ut causam', quia distinctio derivantis operationum intellectus non

antecedit ipsas, sed comitatur tanquam subiectum. Distinctio rationis est quae solum ab intellectu provenit, ante non posita in rebus. Ergo duplex, scilicet rationis ratiocinantis, cuius nullum est fundamentum in re, et rationis ratiocinatae et virtualem. 'Actualis' dicitur non ab actu existentiae, quia rebus etiam possibilibus convenit, ut homini et leoni, et quibusdam existentibus non convenit, verbi grata iustitiae et sapientiae Dei. Sed dicitur ab gradu convenientiae, quando reipsa unum non est alterum. 'Virtualis' dicitur quando unum est alterum, sed aequivalet duobus actu distinctis, ut in luce vis calefaciendi et efficiendi.

Actualis subdividitur in positivam et negativam: negativa est inter ens et non ens, vel inter duo non entia. Positiva est inter duas res et subdividitur in numerica et formalem. Formalis sumitur ab essentia; numerica ab aliis extra essentiam.

Utraque harum subdividi potest in strictam et laxam. Nam quaedam formaliter distincta stricte distinguuntur, verbi gratia Petrus et Bucephalus; quaedam laxe, verbi gratia actio et passio eiusdem. Numero distincta quaedam stricte differunt, verbi gratia Petrus et Paulus; quaedam laxe, verbi gratia haec actio et haec passio eiusdem termini. Si quaeras quae sit stricte, quae laxa, sic respondet Christophorus Gilbertus, l. 2, tr. 5 c. 2: "stricta est quae intercedit inter res stabiles et habentes esse firmum ac ratum, absque necessaria et indissolubili adhaesione unius ad alterum, ita ut unum non essentialiter patet esse actu assimilatum alteri. Laxa est res per se non firmas et indissolubiles, quae solent etiam dici idem realiter; non positive, quasi habeant unam entitatem, sed negative, eo quod non habent entitates, ita dissolubiles et per se firmas".

Stricta distinctio dividi potest in adaequatam et inadaequatam: adaequata est inter res [res] quarum una nihil alterius includit; inadaequata est inter res quarum una alteram vel aliquid alterius includit, ut inter partes continui quae dicuntur communicatas, inter compositum et parte, etc. Haec subdivisio etiam laxae divisioni accomodari potest, quia entia quaedam[26] sic[27] adaequate distinguuntur ut homo et sessio, quaedam inadaequate ut homo sedens et sessio.

Quaeres primo utrum detur quaedam distinctio media inter realem et rationis?

Respondetur, si 'realis' stricte accipiatur, dari aliquam mediam. Secus si laxe, quia distingui: realiter et ratione sunt membra virtualiter contradictoria, perinde ac si dicas realiter et non realiter, ratione et non ratione.

Quaeres secundo utrum detur distinctio realis media inter strictam et modalem, quae vocetur 'formalis'?

Respondetur, si 'modalis distinctio' accipiatur sicut nomen sonat, et explicatur a quibusdam tanquam intercedens inter re et modum, tunc datur media quae vocatur 'formalis', qualis est, verbi

[26] quaedam *interl.*
[27] entia sic *invertit ms.*

gratia, inter gradus essentiae, quorum unus est modus alterius. Idem inter essentia et existentiam, quarum haec non est modus illius. Idem inter duas modos eiusdem modificati.

Si vero 'modalis' late sumatur (sicut sumi potest pro omne distinctione reali non stricta, quae a modis 'modalis' denominatur, non quod in illis solis inveniatur, sed quod frequentius), tunc nulla alia interponenda est inter strictam et modalem.

Quaeres tertio quibus signis internosci possit generatim realis distinctio abstrahendo a stricta et laxa?

Respondetur duo communiter tradi, ut docent Gilbertus, tr. 5, c. 1, et Suarez, d. 7, s. 2, n. 2. Primum est separabilitas positiva, quando utrumque distinctionis extremum positive existere potest alteri non unitum, abstrahendo ab identitate et unione. Nam corpus in duobus locis positum et natura communis in pluribus individuis uterque a se ipsis non distinguuntur realiter.

Secundum est separabilitas negativa, quando extrema ita se habent ut quaevis forte simul non possent existere sine unione, possit tamen quodlibet aut saltem alterum existere sine altero. Posterius signum putat Gilgius non esse solitum, quia inde sequeretur actus liberos in Deo distingui realiter ab essentia, quia poterat essentia esse sine actibus liberis quippe libera. Sed consequens est falsum.

Igitur ipse limitat documentum concedens esse verum in entibus absolutis, negans in respectivis. Sed ipsius argumentum parum probat, quia vel considerantur liberi actus Dei secundum entitatem, vel secundum habitudine ad obiectum terminans. Priori modo sunt necessariis, neque aliquid entitatis superaddunt essentiae. Posteriori modo sunt quidem liberi, sed tantum dicunt denominationem exstrinsecam vel relationem rationis ad obiectum terminans. Hoc enim est mirabile mysterium in Deo, quod ipsius entitas eadem non mutatur, sive volit aliquid sive nolit, sive hoc sive illud obiectum respiciat. Igitur ipsemet Gilgius ita censet de discernenda distinctione reali quaevis haec duo signa sint sufficientia ad eam colligendam, tamen non esse necessaria, sed posse reperiri realem distinctionem absque omni separabilitate, tam mutua quam non mutua, etiam per potentiam Dei absolutam, ut subindicat etiam Suarez, d. 7, s. 2, n. 12 et 21, partim quia praeter identitatem possunt etiam esse aliae causae generationis inseparabilis, verbi gratia mutua quaedam habitudo vel dependentia; partim quia ignoramus quaenam Deus per suam omnipotentiam possit separare ab invicem. Neque enim Deus omnia facit quae potest, et sine dubio multa potest quae putantur impossibilia. Quis enim credidisset hominem posse fieri Deum, accidentia posse separate a subiecto existere, unum corpus posse in pluribus locis simul constitui, posse dari penetrationem corporum etc., nisi Deus ipso facto probasset?

Tandem Gilgius, n. 8, hoc tradit, generale signum descernendi realem distinctionem et rationis ex propositionibus affirmativis et negativis. Nam, quando duae res de se invicem in abstracto vere

negantur, et quidem in talibus terminis quae in suo signato non involvantur aliquid rationis, illae res[28] distinguuntur realiter. Si autem non, ita possint vere de se invicem negari, non distinguuntur realiter. Ratio est quia veritas divisionis mentalis, id est negationis, supponit divisionem realem sive quod una res non sit altera. Iuxta illud Aristotelis, quarto Met., t. 27: "quod res est aut non est, propositio vera aut falsa est". Dixi "nisi termini involvant aliquid rationis" quia, si termini in suo signato involvant aliquid rationis, sufficiet distinctio rationis ad negationis veritatem, ut si dicam "animalitas non est generalitas". Sic etiam in divinis unum attributum distinguimus ab altero in singulis individuando abstractionem aliquam sive nostrum modum inadaequatum concipiendi. Si vero termini non includant aliquid rationis, sed aliquid huiusmodi signationis rationis solummodo comitetur huiusmodi terminos, sicut semper comitatur praedicatum et subiectum (quatenus praedicatum et subiectum appellantur), nihil impediet regulam Gilgii.

Dixi preterea "si negantur de se invicem in abstracto", nam etiam ea quae realiter distincta sunt inter se saepe non possunt vere de se invicem in concreto negari, verbi gratia "homo non est intellectivo", "Aristoteles non est sapiens" etc.. Quando autem propositio negativa sit vera non potest certa lege determinari, sed pendet a naturali prudentia, usu, lectione, auctoritate. Plura indicia distinctionis realis videmus apud Aristotelem, 7 Topicorum, c. 1.

Quaeres quarto quibus signis discerni possit inter distinctionem realem strictam et modalem. Nam separabilitas, mutua aut non mutua, non sufficit sine limitatione, sicut ipsemet Suarez limitat. Et hoc ipsum iudicium non agnoscuunt Fonseca, 7 Met., c. 17, q. unica, s. 4 ad primum, Conimbricenses, Phys., q. 1, a. 5 ad quintum, Gilgius, c. 3, n. 5, quia melius iudicium generale dari non potest.

Limitandum videtur potius quam omnino reiiciendum, cum hac igitur limitatione transire potest, ut non illa omnia quae mutuo separari possunt stricte realiter distinguantur, nisi inseparabiliter identificentur cum aliquo tertio, sicut duo modi eiusdem rei; et vicissim omnia stricte realiter distincta separari possint, nisi obstet singularis dependentia et respectus ad causam vel terminum, sicut obstat in unione et materia. Idem omnia modaliter distincta possint ex altera saltem parte separari vel saltem identificentur cum iis quae separari possint, sicut hic gradus animalitatis ab hac rationalitate non potest separari, nec contra haec rationabilitas ab hoc gradu animalitatis. Identificantur tamen formaliter cum gradu animalitatis alterius rei, qui gradus ab hac rationalitate de facto separatus est. Similiter intelligendum sufficere ad strictam distinctionem ut ea quae hoc modo distinguuntur identificentur cum illis quae possunt mutuo separari, sicut unio identificatur cum forma quae a materia separari potest.

Quaeres quinto utrum detur distinctio rationis ratiocinantis?

[28] res *interl.*

Respondetur affirmative, cum Gilbertus et communi sententia. Neque enim verum est quod docent qui contra sentiunt distinctionem rationis ratiocinantis sola nomina contingere aut conceptus. Immo hos penitus non attingit, cum sint conceptus stricte realiter plures. Idem bis concipitur quod ipsum de scriptis et vocalibus verbis intelligendum est. Igitur haec distinctio attingit ipsa obiecta non subiective illa dividendo, sed obiective tanquam duas res repraesentando.

Neque verum est illud quod res in se prorsus una aliud fundamentum non praebeat intellectui quam[29] comparabilitatem cum pluribus realiter diversis, quorum instar saepius concipi et multiplicari possit. Sed fundamentum distinctionis rationis ratiocinatae est perfectio rei multipliciter intelligibilis, ita ut possit terminare plures conceptus sub diversa ratione formali repraesentantes. Atque tale fundamentum est triplex, ut docet Gilbertus, scilicet aequipollentia, separabilitas, connotatio.

Aequipollentia quidem quando unius rei perfectio aequivalet pluribus in alio subiecto realiter diversis, sic perfectio Dei eminenter aequivalet sapientiae et bonitati creaturarum.

Separabilitas vero quae non hoc a seipso possit separari, sed aliud illi analogice simile, sic ens et substantia distinguuntur, quia, quamvis hoc ens, quod est idem cum substantia, non possit ab illa separari, potest tamen separari ens quod est in accidente. Dixi 'analogice' quia, si univoce convenirent, esset indicium distinctionis realis, ut patet ex dictis.

Connotatio denique rerum diversarum saltem virtualiter quando res talis est ut a nobis satis percipi non possit sine habitudine ad plura vel semel cum habitudine, semel sine illa. Ita differunt intellectus practicus et speculativus.

Sectio nona
De veritate transcendentali

Non est sermo de veritate signorum in ordine ad significata, sed de veritate omnium rerum, unde dicitur verum aurum etc. et falsa propositio. Tamen est propositio vera transcendentaliter.

Quaeritur ergo quid sit veritas haec?

Respondetur verum transcendens nihil esse aliud quam ens habens in se essentiam illius generis a quo denominatur, et non tantum externa apparentiam vel similitudinem, ita verum aurum est quod non tantum habet speciem auri, sed ipsamet essentiam. Itaque veritas quasi duo superaddit enti: primo, maiorem explicationem entitatis, quod scilicet habet [habet] essentiam talis rei. Secundo, negationem, quod [non et] non habet solam [solam] apparentiam.

[29] quam] quae *ms.*

Probatur haec sententia primo auctoritate Aristotelis, qui 2 Met. ait: "sicut secundum esse unumquodque se habet, ita secundum inesse", ut ponit veritatem in esse, non in concipi.
Secundo auctoritate aliorum qui dicunt veritatem esse aliquid absolutum, quid enim esset aliud quam essentia talis rei et non alterius.
Tertio probatur ex opposita falsitate. Nam 'falsum aurum' dicitur quod habet externum splendorem aurei similem, sed aliam essentiam. Ergo esse verum aurum erit habere essentiam auri et non tantum externam speciem.
Alii dicunt veritatem transcendentalem existere in relatione rationis ad intellectum, a quo possit res vere concipi, vel in denominatione extrinseca a vero conceptu, ita ut verum aurum nihil aliud significet quam tale ens quod, si ab intellectu aliqua concipiatur tanquam aurum, vere concipiatur.
Tali obiiciunt nobis primo: veritas definitur 'adaequatio sive conformitas inter rem et intellectum'. Conformitas autem est relatio, quia esse conforme est alicui esse conforme. Atque haec relatio non est realis, quia Deus est verus Deus et tamen nullum habet relationem realem talis conformitatis, ut ex theologis ostendit Suarez, d. 8, s. 9, n. 12. Ergo esse relatio rationis.
Respondetur negando hanc esse formalem definitionem veritatis transcendentalis, sed esse descriptio aliqua a posteriori. Si enim obiectum verum est, vere concipi potest.
Obiiciunt secundo: veritas transcendens debet aliquid superaddere enti. Sed nihil aliud potest superaddere quam relationem.
Respondetur satis esse si passio superaddat enti negationem vel maiorem explicationem, ita ut clarius concipiatur quam ens simpliciter, non quodlibet (alioquin etiam definitio esset passio entis), sed tanquam aliquid posterius et extra definitionem. Praeterquam quod alia incomoda habet sententia adversariorum, quia inde sequeretur Deum ab aeterno non fuisse verum Deum, quia ab aeterno non fuisset intellectus fingens relationem rationis. Deinde, cum verum sit obiectum intellectus, debet esse illo prius. Tandem, noster conceptus desumit suam veritatem ab obiecto. Ergo obiectum ratione prius esse verum quam conceptus.
Aliis placet veritatem transcendentalem existere non in actuali relatione rationis ad conceptum verum, sed in aptitudinali seu fundamentali, quatenus ens tale est ut possit fundare verum conceptum. Hi quidem loquuntur probabiliter.
Sed contra illos est, primo, quia sic solet nemo concipere veritatem. Nam quis cogitat de aliquo intellectu repraesentante lignum, quando concipit verum lignum, presertim si desumamus veritatem a conformitate cum idaeis divinis, ut multis placet? Nam quis unquam expertus est se cogitasse de idaeis divinis cum deliberant an hoc esset verum aurum nec ne, et quis scit qualis idaea divina auri?
Secundo, quia videtur haec sententia in explicanda veritate comittere circulum. Nam, si quaeram unde scias quod conceptus auri sit verus, respondebis: quia est verum aurum quod concipio. Si

quaeram deinde unde scias quod sit verum aurum, dices: quia verus est conceptus quo concipitur aurum. Perinde ac si "quis Petrum?" quaereret, et ex multis similibus recognoscere non posset quis vere esset Petrus, alius autem illi diceret "verus Petrus est quem, si cogitas esse Petrum, vere cogitas", vel "Petrus est quem, si aves ad vivum depingi, habebis veram ipsius imaginem".

Quaeres primo utrum unum ens sit verius altero?

Respondetur cum Suarez veritatem in se formaliter non recipere magis aut minus, quia recte dicitur veritatem existere in indivisibili, sed tantum ratione fundamenti seu connextionis in qua formalis veritas fundatur, quatenus hac in uno ente magis necessaria est quam in altero. Falsitas autem dicitur maior aut minor, prout magis aut minus recedit a veritate. Verbi gratia, si dicas "mille homines fuisse", cum fuerint tantum decem, magis recedes a vero quam si dixisses "fuisse centum".

Quaeres secundo utrum falsitas non tantum sit in signis, sed etiam in rebus signatis?

Respondetur non in omnibus esse, sed in illis tantum quae habent apparentia similem aliis rebus quarum essentiam imitantur, ut falsae possint tales videri quales verae sunt, sic color apparens est vera lux et falsus color, quia apparet instar coloris cum non sit color.

Dices: si detur res aliqua falsa dabitur etiam apprehensio simplex falsa, sicut etiam dicitur vera apprehensio simplex a uno obiecto, ita dicenda erit falsa a falso?

Respondetur distinguendo sequelam: *dabitur falsa apprehensio simplex qua simplex est* **negatur**; *qua est virtualis compositio et iudicium* **conceditur**.

Nam hoc ipso quod apprehendendo essentiam auri tanquam latentem sub accidentibus auris virtualiter profero et quasi affirmo compositum ex essentia auri et accidentibus auris, quod est falsum. Interim vere apprehenditur essentia auri et vere apprehenduntur accidentia auris. Sed coniunctio sive permixtio utrorumque est falsa prout existens in rebus.

Quaeres tertio utrum falsitas quae est in rebus opponetur veritati transcendentali?

Respondetur non opponi nisi falsitatem imaginabilem, quia nulla res potest carere sua essentia adeoque veritate transcendentali. Deberet carere si haberet oppositam et incompossibilem falsitatem. Falsitas autem quae reperitur in rebus non opponitur veritati proprie loquendo, quia coloris essentia verbi gratia est in alio subiecto et apparentia similitudinaria in alio. Oppositio autem respectu eiusdem sumenda est.

Sectio decima
De bonitate transcendentali

Bonitas transcendentalis est qua omne ens bonum dicitur. Nihil est aliud quam perfectio essentiae cui nihil deesit, adeoque haec passio plus non superaddit enti quam explicationem essentiae et negationem defectus, quae non ita expresse dicit conceptus entis. Ita tradit S. Augustinus in

expositione Psalmi 102: “omnes creaturae – inquit – habent quoddam bonum suum, bonum integritatis suae et perfectionis naturalis suae”. Confirmatur ex opposita mala[30], secundum quam aliquae res ‘malae’ dicuntur quia carent debita perfectione, verbi gratia vestis quae non est integra, sed lacera. Ergo e contrario bonum erit quod habet omnem perfectionem sibi debitam.

Alii putant bonitatem transcendentalem esse relationem convenientiae qua unum alteri dicitur bonum et appetibile, quando haustus frigidae sitienti est bonus. Sed contra est quod hac ratione Deus non fuisset ab aeterno bonus formaliter, unde nec amor nec Spiritus Sanctus.

Secundo, alii dicunt esse relationem realem talis convenientiae. Sed contra est quod tres Personae divinae habent communem bonitatem, non tantum communem relationem realem, ut cum theologis docet Suarez, d. 10, s. 1, n. 5.

Tertio, dicunt alii bonitatem esse aliquid absolutum enti superadditum. Sed hac ratione Deus esset realiter compositus.

Quarto, Suarez ait bonitatem esse quidem convenientiam cum alio re aut ratione distincto, hanc autem convenientiam non esse relationem realem aut rationis, sed tantum connotationem alterius, vel potius coexistentiam illius quod habet inclinationem et appetitum talis rei.

Sed difficile est intelligere quando connotatio aut coexistentia non sit relatio saltem rationis, cum omnis connotatio sit alicuius connotatio, et quicquid coexistit alicui coexistat. Deinde vel loquitur de actuali coexistentia vel de possibili. Si de actuali, contra est quod Deus ab aeterno fueret bonus antequam aliquid aliud existeret. Si de possibili, contra est quod Deus nihilominus esset bonus, etiamsi nihil aliud esset possibile.

Placet igitur magis quod dictum est. Porro, ex absoluta bonitate sequitur respectiva, secundum quam de unum alteri esse bonum, quia illud perficit.

Quaeres, cum triplex sit bonum (etenim honestum, delectabile et utile), quod nam ex istis sit bonum transcendens?

Respondetur cum Suarez, d. 10, s. 3, n. 10, bonum transcendens vel abstrahere determinata ratione bonitatis, vel esse bonum, honestum, latius accipiendo ‘honestum’, non moraliter pro eo quod ratio iudicat de eorum, sed naturaliter, pro eo quod propter se appetibile est, atque omne ens suam perfectionem appetit propter ipsam. Ergo omnis perfectio hoc sensu est honesta. Vide plura apud Suarez.

Disputatio
De ente increato

[30] mala] malia *ms.*

De Deo et theologus et philosophus aunt, sed theologus ex principiis supernaturalibus et revelatis, philosophus ex principiis lumine naturae generatis, quod et nos faciamus, adscriptis forte per accidens quibusdam a theologia mutuatis.

Sectio prima
Utrum sit per se notum Deum esse

Dupliciter aliquid dicitur per se notum, etenim secundum se et quoad nos. Secundum se notum est quod nullam habet sui causam aut rationem a priori per quam demonstrari possit. 'Per se notum quoad nos' dicitur quod ex sola terminorum apprehensione propter suam evidentiam ab intellectu humano verum esse iudicatur.

His positis sit conclusio: per se notum est secundum se "Deum <esse>". Notum est "Deum esse" non autem quoad nos. Prima pars probatur: omnis propositio essentialis per se nota est secundum se, cum huiusmodi propositiones per nullam causam possent a priori demonstrari. Sed haec propositio: "Deus est" seu "existit" est essentialis, quia non minus est essentiale Deo existere quam homini esse animal rationale. Ergo haec propositio "Deus <est>" per se nota est secundum se. Secunda pars probatur quia quod est per se notum quoad nos ab omnibus ex sola terminorum apprehensione verum iudicatur. Sed "Deum esse" non omnes ex sola terminorum apprehensione verum iudicatur. Ergo non est per se notum quoad nos. Probatur minor quia intellecta significatione [Deus] vocis 'Deus', quod enim significat ens aliquod praestantissimum adeoque principium et finem rerum omnium, non statim determinatur intellectus ad assentiendum quod tale ens vere existat in rerum natura. Sed potest haerere dubius et cogitando inquirere an non forte hoc significatum <existat realiter>, sed mere imaginarium et constitutum ab intellectu <sit>. Deinde si "Deum esse" foret per se notum quoad nos, nulli essent Athei, quibus tamen hodie scatet mundus, neque pro abducendis ab idolorum cultu infallibilibus opus esset alia argumentatione, seu sufficeret explicare quid significet 'verus Deus'.

Porro, quamvis non sit per se notum quoad nos, "Deum esse" est tamen per se probabile ex terminis, ut fatetur etiam Cicero, 10 De natura deorum, ubi ait omnes gentes habere eam notitiam, sine lege, sine more, sine instituto et sine domina. Secundo est quia omnes, naturali instinctu, incurrentibus periculis recurrunt ad Deum tanquam universi moderatorem, in cuius manu sit quaevis pericula depellere. Idem a natura insitum est omnibus hoc principium "Deum esse colendum". Unde videmus nullas rationes esse, adeo barbaras, quae non numen aliquod adorant, quamvis plurimi ex errore divinitatem creaturis assignaverint, immo ipsi athei, quamvis hunc naturae instinctum extinguere et sibi contrarium persuadere rationibus laborent, quo liberius in scelus errant, numquam

tamen efficere possunt, ut sine dubitatione et metu credant nullum Deum, nullam Dei providentiam esse.

Sectio secunda
Utrum possit demonstrari esse Deum et quidem unicum in essentia

Dico primo: quamvis a priori demonstrari non possit Deum esse, potest tamen a posteriori.

Prima pars patet quia nec a parte rei est, nec a nobis cogitari potest, aliqua causa prior divina existentia.

Secundam partem docent Sacrae litterae ad Rom., primo: "invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles" etc.; Sapientiae 13: "a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri". Probatur etiam ratione. Nam quicquid est vel est factum vel non est factum. Sed non omne quod est factum est. Ergo aliquod ens quod est non est factum. Hoc autem 'Deum' appellamus. Maior est certe, quia ex duobus contradictoris alterutrum <unum> necessario est verum. Esse vero factum et non esse factum sunt contradictoria. Probatur minor: omnes ens quod est factum ab alio est factum, cum effectus praesupponat existentiam suae causae. Id autem quod fit non praesupponit seipsum existere, sed potius non existere, vel ergo illud ens a quo est factum etiam ab alio est factum, vel non. Si non, ergo est increatum. Si est factum ab alio, redit quaestio an illud etiam sit factum ab alio, an vero sit a se, et sic in infinitum. Sistendum est ergo in aliquo non facto. Accedit admiranda totius hominis constitutio, totius universi ornamentus ac pulcritudo, varia et ordinatissima rerum omnium successio, ad haec miracula quae supra omnes naturae vires fiunt, qualis est praedictio futurarum, caecorum illuminatio, mortuorum ad vitam revocatio etc., quae omnia, quamvis supernaturalis fides deesset, tamen sano intellectui sufficienter probarent Deum esse, ut docte et fuse ostendit Dessius, libro De providentia numinis, et alii quae contra atheos scripserunt.

Dico secundo: ratione naturali ostendi potest Deum esse unicum in essentia.

Probatur primo: omne ens quod in suo essentiali conceptu involvit singularitatem est tantum unum singulare. Sed Deus est huiusmodi ens involvens in suo conceptu essentiali singularitatem. Ergo est tantum unus. Probatur maior, quia natura una verbi gratia ideo potest multiplicari, quia in suo essentiali conceptu non involvit singularitatem. Si autem de essentia hominis esset ut esset hic numero, verbi gratia Paulus, nullus alius homo fieri posset, hoc ipso enim quod Paulus non esset, non haberet essentiam hominis, adeoque nec homo esset.

Probatur secundo: si essent plures Dii, tunc vel quivis illorum includeret omnes omnino perfectiones possibiles absolutas, vel non. Si non, ergo nullus ex illis esset Deus. Si sic, vel singuli includent easdem numero perfectiones vel tantum easdem formaliter. Si omnes easdem numero, ergo omnes erunt unus numero Deus, quia inter omnes numero perfectiones includuntur etiam eadem numero singularitas. Si ergo omnes Dii includent eandem numero singularitatem, erunt tantum unus numero Deus. Si non includant singuli easdem numero perfectiones absolutas, sed tantum easdem formaliter, tunc, sicut tota unitas formalis naturae humanae quoad integritatem non est in quovis homine, sed in omnibus simul sumptis, quamvis tota sit in omnibus quoad essentiam, ita etiam omnes perfectiones divinae absolutae non erunt quoad omnem suam entitatem, sed tantum secundum aliquam sui partem in singulis Diis, adeoque nullus ex illis habebit omnem absolute et simpliciter perfectionem, sed unus habebit aliquam individualitatem quam alter nec numero eandem habebit nec eminenter, cum nullus perfectiori modo essentia divina participaret quam alter. Ergo nullus Deus erit Deus, cum in essentiali conceptu quo Deus concipitur includatur omnis omnino perfectio.

Probatur tertio: si essent plures Dii, nulla foret ratio cur potius tres quam centum assignarent, sicut cum possit esse plures homines, nulla est ratio cur certum illorum numerum definiamus. Unde Romani probe innumerabiles Deos admiserunt et quidem unum altero maiorem vel minorem.

Probatur quarto: si essent plures Dii, possent sibi mutuo adversari, unde ridiculae illae pugnae deorum apud poetas et Lucianum, quae tamen omnia a recta ratione abhorrent.

Dico tertio: naturali ratione non nisi probabiliter ostendi potest Trinitas personarum in divinis, saltem ostendendo non implicare contradictionem. Nam nihil contra obiici potest quod solvi non possit. Potest etiam aliquomodo, saltem probabiliter, probari ratione positiva, quamvis nulli unquam venisset in mentem tantum mysterium nisi Deus revelasset.

Probatur autem hoc modo: actiones divinae non sunt minus faecundae quam creaturam. Sed omnes actiones reales creaturarum habent aliquem terminum realem. Adeoque sicut intellectio creaturae pro termino habet verbum mentis, quod producit, et amor suum proprium terminum, sic etiam Deus, huius intellectionis terminus est Verbum sive Filius, amoris vere Spiritus Sanctus. Hac igitur ratione philosophiae probabiliter suadere potuisset, non tamen demonstrare quod Trinitas personarum in divinis non involvat contradictionem. ‘Probabiliter’ inquam, nam, secundum usitata naturae principia, capi non potest quando tria sint ita inter se constituta ut habent eandem numero naturam et tamen non sint una numero persona, et, quando quae sunt eadem uni tertio, non sint eadem inter se; in divinis autem tres personalitates sunt eaedem uni tertio, scilicet essentiae divinae, et tamen non sunt idem inter se, cum paternitas realiter distinguatur a filiatione et spiratione passiva.

Sectio tertia
De simplicitate et infinitate Dei

Haec et similia appellantur attributa Dei. Attributum porro divinum in generalissima signatione significat quodcumque praedicatum quod a nobis Deo vere tribuitur, sive illud sit aliquod commune tribus personis, sive sit proprium singulis. Si autem attributum magis proprie et stricte sumatur sicut hic accipimus, significat peculiariter certas perfectiones communes quas in Deo concipimus et explicare solemus per modum quae in Deo formaliter sunt, ut potentia intellectiva, praesentia etc.

His positis, dicendum primo: Deus est ens absolute simplex et nullo modo ex pluribus realiter vel modaliter distinctis componi potest.

Probatur conclusio. Et explicatur: nam, primo, <Deus> componi nequit ex materia et forma, cum certum sit Deum non esse materiale, alioquin non posset producere ens pure spirituale completum si ipse non esset pure spiritualis, cum ignobilius non possit producere nobilius. Spirituale autem est longe praestantius materiali, deinde non esset summe perfectius si haberet aliquid se ipso perfectius, scilicet ens absolute spirituale.

Secundo: Deus non est compositus ex partibus integrantibus, quia spiritualis et a nulla re divisibili dependens, praeterquam quod divisibilitas ex sua natura non conveniat enti spirituali, sed materiali.

Tertio: non componitur Deus ex essentia et subsistentia, quia essentia divina est infinite perfecta. Adeoque ex se et non aliunde habet subsistentiam.

Quarto: non cadit in Deum compositio subiecti et accidentis, quia haec magnam supponit imperfectionem, et subiectum reddit mutabile, quod de Deo dici non potest.

Dicendum secundo: Deus est infinitus et infinite perfectus. Probatur ex notione infiniti, quamvis eam non omnes eodem modo assignent. Nam, **primo**: aliqui aiunt illud esse infinitum quod est a se et non ab alio. **Secundo**: alii quod non habet finitum numerum perfectionum. **Tertio**: alii quod caret omni termino quo res limitari solent in suaquaeque perfectione, sicut materia per formam, forma per materiam, esse per essentiam, genus per differentiam etc. **Quarto**: alii quod est tantae perfectionis ut in ea non possit habere superiorem vel aequalem qui sit diversae naturae, vel id quo maius aut melius excogitari non potest, id quod continet omnem perfectionem possibilem, id quod continet sub se sine ullo termino omnia quae quodcumque perfecta cogitari possunt, etiamsi illa maioris et maioris perfectionis in infinitum evadant, sicut contra creaturae essentia est finita in gradu entis, quia non repugnat illi habere illam in excellentiore gradu entis, et aliquis angelus ‘finitus’ dicitur, quia potest habere superiorem vel speciei nobilioris.

Alii distinguunt duplex infinitum: aliud in ratione entis absolute, aliud in certo genere. Illud appellant id quod absolute et omnibus modis totam entis amptitudinem, quae sine termino excurrit,

in se complectitur eique se exaequat, ita ut nulla species aut perfectio in tota entis amptitudine concipi possit quae in illo non, formaliter vel eminenter, contineatur.

Ad infinitum certi generis tria requirunt: primo, ut formaliter vel eminenter contineat omnem perfectionem, distinctionem, mensuram possibilem in illo genere; secundo, ut series talium perfectionum excurrant crescendo sine termino; tertio, ut in illa interminabili serie non possit aliquid assignari determinatum quod non infinite superetur ab eo quod infinitum dicitur.

Facilissime omnium concipiemus infinitum si contulerimus cum finito. Finitum igitur est quod habet terminum suae virtutis et perfectionis, qualis est finita quantitas, quae suo termino clauditur. Infinitum ergo dicetur id in hoc vel illo genere quod non habet terminum talis vel talis generis. Et infinitum absolute in ratione entis <dicetur> quod non habet ullum terminum perfectionis entitativae, ac proinde plenitudine ac certibus modis perfectam habet rationem entitatis, atque Deus est, ita constitutus ut nullum habet limitem perfectionis, nec in toto genere entis nec in aliquo certo genere. Ergo merito assignatur Deo duplex infinitas, vero entitativa seu absoluta, et attributalis sive in certo genere, ut sapientiae, bonitatis, misericordiae etc.

Probatur minor, nam Deus talis est id in eo omnis omnino perfectio possibilis contineatur. Deus habet vim producendi omnia. Deus non est ab alio sed a se ipso, ergo non habet a quo limitari et finiri queat. Deus est adeoque purissimus, ergo non est in potentia ad ullam perfectionem recipiendam, ergo omnem in seipso comprendit.

Porro, omnis perfectio creaturarum est in Deo vel formaliter vel eminenter, distinguuntur autem duplices perfectiones: quaedam sunt simpliciter simplices, quaedam secundum quid sive certo genere.

Perfectio simpliciter simplex est, ut definit S. Anselmus, c. 14 Monologii, quam in unoquoque melius est esse quam non esse, sive quae in quovis, quatenus ens est (non quatenus *tale* ens), melior est quam quaevis alia illi contraria, aut incomparabilis, vel clarius. Perfectio simpliciter simplex est, cuius ratio formalis nullam secum adfert imperfectionem.

Perfectio vere secundum quid est quae adiunctam habet imperfectionem, quare nullum nomen proprium rebus creatis significat perfectionem simpliciter simplicem, quia talia nomina significant limitationem et finitatem, quae est magna imperfectio. Sola ergo nomina signantia vel increatam perfectionem vel analogice communem creaturae et increatae rei, quales sunt Deus, Deitas, sapientia, substantia, vita, intellectus, scientia, amor, voluntas etc. signant perfectionem simpliciter, quia res illis nominibus significatae nec sunt imperfectiones nec in sua generali ratione includunt imperfectionem. Ratiocinari autem verbi gratia, et omnia quae sunt propria creaturis, sunt perfectiones tantum secundum quid. Perfectiones ergo primae sunt formaliter in Deo secundo tantum eminenter, ut explicat Lessius, libro De moralibus divinis, c. 4.

Sectio quarta
De immutabilitate et aeternitate Dei

Dico primo: Deus est immutabilis.

Probatur primo: omnis perfectio est in Deo. Sed immutabilitas est perfectio. Ergo est in Deo.

Secundo: si Deus posset mutari, tunc posset accipere aliquam perfectionem quam antea non habuisset, vel aliquam amittere quam habuisset. Ex utroque autem sequeretur Deum non esse aut fuisse semper perfectum, quia posse amittere perfectionem est imperfectio, et posse novam accipere ostendit illius privationem in subiecto, quorum utrumque de Deo asserere est absurdum, cum essentialis illius conceptu repugnet. Ergo est immutabilis.

Tertio: si posset mutari, posset aliquid novi accipere. Ergo non esset summe simplex, sed compositus.

Quarto: Deus est independens ab alio. Ergo non potest subire mutationem in existentia, ut possit esse et non esse. Est immensus, ergo nequit[31] mutari ad locum. Est incapax superadditi accidentis, ergo non potest mutari secundum formam accidentalem. Est certissimus, intelligendo ergo quoad notitiam, intellectus non potest mutari plus aliquid vel minus cognoscendo. Est summe sapiens ac providus in descernendo, ergo non potest mutari in decretis suae voluntatis, vel aliud vel aliter volendo quam antea. Ergo tandem ex omni parte est immutabilis.

Contra istam conclusionem quaedam obiiciuntur, quae theologis solvenda relinquimus, praesertim quando cum immutabilitate Dei stat libertas. Interim satis sit illa nihil amplius probare quam quod[32], propter mutationem aliquam factam in rebus creatis tanquam obiectis vel terminis operationum divinarum, exsurgant in Deo aliae et aliae denominationes extrinsecae vel relationes rationis. Audi quod Suarez, d. 30, s. 9, n. 35 et sequentibus hac de re definiat: “non vereor – inquit – confiteri nihil me invenire quod mihi satisfaciat, nisi hoc solum, in huiusmodi rebus id de Deo esse credendum quod ineffabili illius perfectioni sit magis consentaneum et ab omni imperfectione magis alienum, etiamsi modum quod id Deo conveniat non assequamur”, “Dicendum igitur Deum eodem omnino actu simplicissimo, et in<divisibili>[33], et absque ullo reali augmento vel diminutione eius velle omnia quae vult et nolle quae non vult, sive necessario sive libere ea velit”, “Quamquam modus quo id Deo conveniat non possit a nobis comprehendi, declaratur tamen aliquo modo, nam velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus eius. Infinitum non <per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed> per modum perfectissimi et ultimi

[31] nequit] ne quid *ms.*
[32] quod *interl.*
[33] om. ms.

actus; ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis quam totam necessario habet, sufficiens est ad attingendum omnia obiecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam; in illo igitur actu est tota actualitas necessaria ut Deus amet seipsum propter se, et alia propter ipsum scilicet ut finem, alia ut media, se necessario, quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non plus requirit finis aut obiecti bonitas. Cum ergo Deus amat alia a se non alio actu, nec per aliquid actui additum, vult, sed illo ipso quo se amat et quo non posset [non] alia non amare, si vellet. In hoc ergo solum consistit eminentia mysterii huius, quod hic actus apprehenditur ut forma quaedam quae secundum totam suam realitatem necessario est in Deo, immo est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adaequatum effectum formalem quem conferre potest in ordine ad extrinseca obiecta, sed est in manu et potestate habentis talem actum per illum tendere vel non tendere in talia obiecta; et cum tendit, vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem, quod nos explicamus per modum formae et effectus formalis, est in Deo longe excellentiori eminentiori modo, et ideo, licet in formis imperfectis seu creatis nunquam possit accidere ut eadem omnino forma necessario existens in subiecto non conferat illi totum effectum suum formalem, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi quod necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus posse velle et non velle per illum actum aliquod obiectum ad quod potest terminari, quia actus existens in potentia necessario habet in illa totum suum effectum formalem facitque illam actualiter tendere in totum suum obiectum, nihilominus divinum velle, quia non est forma informans, nec adeoque actus actuans, sed actus purissimus, altiori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere obiecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria obiecta, nulla in ipso actu mutatione vel reali additione facta".

Dico secundo: Deum esse aeternum constat ex lumine naturae. Nam si non erit aeternus capisset aliquando esse, ergo vel a se vel ab alio. Non a se, quia implicat <contradictionem> in terminis aliquid a se habere esse et aliquando incipere, quia fuisset antequam esset. Non ab alio, quia id Deo repugnat, cum sit primum ens a quo omnia dependent et quo nihil est perfectius, a quo dependeat et ob eandem causam a nullo dependeat, nullius ope indigeat ad sui conservationem.

Circa hanc conclusionem adverte primo: Deus in quolibet instanti temporis est et vere dicitur 'aeternus', non tamen per comparationem ad unicum illud instans, quia quolibet quidem instanti habet suam aeternitatem, utpote quae est indivisibilis. Non tamen ut sic potest intelligi nisi 'existere unico instanti' – quae existentia non sufficit ad explicandum aeternitatis conceptum adaequatum, nisi simul ipsa intelligatur esse ratio per quam Deus coexistere possit infinitis temporibus, sicut idem ipse Deus in quolibet designabili puncto spatii est re vera immensus. Non tamen intelligitur

habere adaequatam relationem immensitatis nisi prout concipitur ex vi illius in infinitum extendi re ipsa vel extendi posse.

Adverte secundo: nihil est incommodi, si per comparationem ad longiorem, et longiorem temporis nostri, more dicatur Deus diutius et diutius durare, quia haec denominatio nullam importat divisibilitatem vel mutabilitatem ex parte aeternitatis Dei, sed solam coexistentiam exstrinsecam nostri temporis, quae est divisibilis et mutabilis, quod optime declarari potest exemplo angeli, per eandem indivisibilem entitatem suam occupantis modo maiore, modo minore locum; vel <exemplo> arboris in flumine existentis, et absque sui motione correspondentis pluribus et pluribus partibus aquae invicem succedentibus; vel denique <exemplo> centri in circulo, quod, manens in se indivisibile et immutatum, respondere potest pluribus et pluribus partibus circuli qui successive describitur, vel maioribus et minoribus[34] circulis eorumque partibus in infinitum assignabilibus.

Adverte tertio: ratione eiusdem aeternitatis (secundum se indivisibiliter coexistens rebus omnibus creatis, quarum aliae post alias existunt), recte dici omnia esse Deo praesentia in sua aeternitate. Enim hoc sensu <est> non quod omnes res simul et semel sint ipsius aeternitati praesentes, sed quod illae res quae hactenus fuerunt per existentiam quam hactenus habuerunt fuerint praesentes Dei aeternitati, et quae iam sunt per existentiam quam nunc habent sint eidem aeternitati praesentes etc.

Sectio quinta
De immensitate Dei

Deus est immensus. Tum quia omnis perfectio Deo tribuenda est qualis est, etiam immensitas; tum quia est immutabilis absolute, adeoque etiam quoad locum; tum quia Deus in sua praesentia se habet sicut in sua duratione. Sed per suam durationem coexistit omni tempori. Ergo etiam per suam praesentiam coexistit cuilibet spatio imaginabili aut designabili, quin etiam Deus est per immensa spatia imaginaria diffusus; tum quia spectat ad immensitatem Dei ut realiter sit ubique de facto ubicumque esse potest; tum quia nuspiam debet posse incipere aut desinere esse; tum quia angelus esse potest in spatiis imaginariis, cur ergo non etiam Deus? Tum quia absoluta Dei indivisibilitas non patitur ut distet a se ipso. Distaret autem a seipso, si extra hunc mundum crearet aliquid et ibi tunc esset ubi prius utpote in spatio imaginario poneretur non fuisse.

Quaeres: extra mundum nihil est reale. Quomodo ergo Deus est ibi realiter praesens?

Respondetur: est ibi realiter praesens in seipso sicut erat in se ipso ante mundum conditum. Lessius, l. 2 De divinis perfectionibus, c. 2, rem ita explicat: sicut, si aer esset diffusus in immensus, vel

[34] minoribus] *sic correxit ex* maioribus

lumen per se subsistens esset immensus, verissime ibi essent spatia, ita, si Spiritus aliquis sit in immensum diffusus extra mundum in omnem partem erint vera et realia spatia non corporalia sed spiritualia, quamvis inter se non realiter distincta, quia spiritus non diffunduntur per partes, sed per suas, ut ita dicam totalitates, quare, cum Deus sit immensus et immensus diffusus, quamvis ibi non sint ulla intervalla creata aut corporalia, sunt tamen increata et spiritualia – quid tamen corporalia possunt coexistendi, quae non nisi ab immensitate Dei distinguuntur. Ipsa enim immensitas divinae subsistentiae et sibi et mundo sufficiens est spatium et intervallum, capax omnis natura creabilis, tam corporalis quam spiritualis. Sicut enim divina essentia est prima vera essentia, origo et fundamentum omnis essentiae et entis conceptibilis, ita immensitas divina est primum intervallum seu spatium, origo omnis intervalli et spatium omnium spatiorum, locus omnium localiter, sedes et basis primordialis omnis loci et spatii. Itaque quando dicimus Deum esse extra mundum per infinita spatia diffusum, vel esse in spatiis imaginarii, non volumus dicere Deum esse in aliqua re fictitia tanquam in chymera vel in aliquo spatio realiter a se distincto, sed esse in spatio quod ipsius immensitas formaliter extendit, cui creatum spatium infinitum potest coextendi, saltem cogitatione. Sicut enim mundus non est in aliquo spatio creato praeterquam in sua intrinseca quantitate et extensione, ita Deus non est in aliquo spatio reali praeterquam in eo quod ipsius immensitas constituit, in quo etiam velut priore et intimo spatio est ipse mundus et tota eius extensio, quare triplex spatium constitui potest: creatum et increatum et imaginarium.

Creatum constat extensione corporali quali extenditur quaqua versum mundus.

Increatum est ipsa Dei immensitas, quae est primum intimum et fundamentale spatium, cui omne aliud spatium innititur.

Imaginarium est quod mens nostra, non valens aliter concipere immensitatem Dei, imaginatur. Sicut enim non possumus concipere aeternitatem nisi imaginando tempus infinitum, ita nec immensitatem nisi concipiendo spatium infinitum, quare, cum dicitur Deus esse in spatiis imaginariis, nihil aliud significatur quam illam re vera esistere ubicumque [a] spatium aliquod fingi potest.

Sectio sexta

Utrum Deus sit substantia vivens intellectualis felicissima

Deus est substantia.

Probatur primo: omne ens per se subsistens est substantia, ut patet ex definitione. Sed Deus est ens per se subsistens. Ergo Deus est substantia.

Probatur minor, quia esse per se subsistens est perfectio simpliciter simplex, cum simpliciter sit melius per se subsistere quam existere in alio. Ergo Deo formaliter convenit. Ergo Deus est ens per se subsistens.

Probatur secundo: Deus est ens. Ergo vel accidens vel substantia. Non accidens, ergo substantia.

Probatur minor, quia accidens est imperfectius substantia. Ergo Deus, qui est ens perfectissimum, non est accidens.

Probatur tertium: illud quod est ens primum est substantia. Sed Deus est ens primum, quia ipse solus habet esse imparticipatum, caetera omnia participatum ab ipso.

Dico secundo: Deus est substantia vivens et quidem vita intellectualis.

Prima pars: primo, id a quo caetera habent vitam est vivens. Sed a Deo reliqua omnia habent vitam. Ergo Deus est vivens. Nec dicas Deum tantum eminenter habere vitam. Nam, cum perfectius sit vivere quam non vivere, non potest contineri in non vivente.

Probatur secundo: vivere est perfectio simpliciter. Ergo formaliter est in Deo.

Secunda pars probatur, primo, auctoritatem Aristotelis, 12 Met., in fine, ubi expresse hoc docet.

Probatur, secundo: intelligere est actus vitae perfectissimae. Cum ergo Deus habet vitam perfectissimam, habebit etiam intellectum.

Tertio: intelligere est perfectio simpliciter simplex. Ergo Deo convenit.

Quarto, probatur ex divina providentia, et omnium gentium consensu quae Deum in periculis invocant, de frustra facerent, nisi crederent illum intelligere.

Dico tertio: Deus est felicissimus.

Probatur: ille est felicissimus, quia omnes omnino perfectissimas in se complectitur et omne bonum, vel formaliter (si fuerit perfectio simpliciter simplex), vel eminenter (si sit perfectio secundum quid). Sed Deus est talis. Ergo felicissimus.

Maior probatur quia quod in se habet omne bonum per suam essentiam non potest unquam illo carere, cum illius bonitas a nullo ente externo dependeat. Ergo est ens felicissimum. Porro, cum certum sit, et philosophis omnibus nondum, Deum esse intellectivum et quidem perfectissime certum, quoque esse debet scientiam, quae in Deo semper est in actu secundo sine ulla potentialitate, [esse] perfectissimam, tam essentialiter quam intensive et extensive.

Ratio est, primo, quia versatur circa prestantissimum obiectum, quam circa Deum ipsum, cum Deus primario se ipsum et comprehensive cognoscat. Secundo, quia Deus secundario in sua essentia res omnes, tam mere possibiles quam aliquando existentes, secundum proprium ipsarum esse intueretur et cognoscit. Tertio, quia scientia Dei certissima est infallibilis.

Notandum vero scientiam Dei, quamvis in se simplicissima sit, ratione tamen diversorum obiectorum constituit triplicem, secundum numerum modum concipiendi: prima videtur simplicis

intelligentiae, qua Deus gnoscit [gnoscit] res mere possibiles et numquam existitures, quae scientia necessaria est et speculativa, videturque etiam naturalis. Altera dicitur 'scientia visionis', qua Deus res sive praeteritas, sive futuras, sive praesentes intuitive tanquam sibi praesentes cognoscit. Haec scientia simpliciter libera est, quamvis ex hypothesi rei futurae sit necessaria; est etiam speculativa, quia res secundum esse supponit, ergo illis quasi posterior. Non enim quia Deus aliquid videt seu cognoscit est futurum, quia potius ideo quia futurum est videt Deus futurum esse. Tertia appellatur 'scientia media' seu 'conditionata', qua Deus novit quid homines et angeli positis quibusdam circumstantiis ex sua libertate facturi sint, ex illo dicto Christi, Matthei 11, et Lucae 10: "Si in Tyro et Sindone facta fuissent quae facta sunt in te, in cilicio et cinere paenitentiam egissent". Aliqui addunt quartam, quam vocant 'approbationis', quae in Deo coniuncta est cum voluntate ex infinitis rebus possibilibus libere eliciente has et non illas producere. Practica et libera est. nam Deus nihil ad extra necessario producit.

Dices: quo sensu Aristoteles dixit Deum quaedam non cognoscere, ni vilescat eius intellectus?

Respondetur Suarez, d. 30, s. 16, Aristotelem tantum negare Deum habere scientiam et providentiam tam specialem de minimis et vilissimis rebus, cum tanto amore [amore] coniunctam, verbi gratia de muscis et culicibus etc., quae habet de homine, quo sensu etiam dixit S. Paulus, prima ad Corinthios 9: "Nunquid de bobus cura est Deo?"

Iam cum appetitus sequitur communionem, in Deo est etiam voluntas, cum sit perfectio simpliciter simplex. Voluntas autem in Deo vocatur signi, alia beneplaciti, alia absoluta, alia conditionata.

Voluntas beneplaciti est actus internus divinae voluntatis quo aliquid vult.

'Voluntas signi' dicitur non actus internus, sed externum signum divinae voluntatis quo significat se aliquid velle, ut videre est apud Pelacanum, 1 parte, c. 11, q. 1, cum aliis theologis numerant 5 signa divinae voluntatis, videlicet: praeceptum, prohibitionem, permissionem, consilium, operationem, quae hoc versiculo comprenduntur.

Et quamvis Deus per haec signa semper significet se aliquid velle, non tamen significat semper se praecise id velle quod primo aspectu concipimus, sic per praeceptum quod dedit Abramo signavit quaedam se vellet, ut esset obediens et pronus ad immolandum filium, non tamen ut re ipsa immolaret. Idem quando permittit bellum, haereses, peccata significat se velle, ut utamur libertate nostri arbitrii, non tamen ut abutamur.

Absoluta Dei voluntas est quae semper impletur, et ideo vocatur efficax, de qua dicitur c. 13 Hester: "Non est qui possit resistere suae voluntati si decreveris salvare nos".

Voluntas conditionata est quae non semper impletur et ideo dicitur inefficax. Sic vult omnes homines bene vivere et servare praecepta si velint salvi fieri, sic vult fieri omnes homines salvos, si et ipsi velint nec se ipsos impediant.

Antecedens voluntas est qua Deus vult aliquid secundum se non habita ratione circumstantiarum, quomodo vult omnes homines salvos fieri.
Consequens voluntas est qua aliquid vult, non secundum se, sed habita ratione circumstantiarum, cuius contrarium vellet si non essent tales circumstantiae, quo pacto vult aliquos damnare habita ratione pactorum, quae si non essent vellet eos salvare. Sic mercator voluntate antecedente vult omnes suas merces esse salvas, voluntate autem consequente vult eas praecipitare in profundum mare, habita ratione periculi in quo versatur. Vellet tamen eas salvas conservare si posset. Sic iudex vellet omnes incolumes, spectata tamen quorundam improbitate et sceleribus vult aliquos agi in patibulum, aut aliis tormentis affici.
Porro, Deus vult se et suam bonitatem necessario, tam quoad suam specificationem quam quoad exercitium; voluntate item simplicis complacentiae vult necessario creaturas secundum earum esse possibile; voluntate autem efficaci vult libere creaturas secundum earum esse actuale, non quidem libertate quoad specificationem, sed quoad exercitium, quia libere eas producit et conservat.
Hac sufficiant de ente increato. Qui plura vult, consulet theologos et Suarez, d. 30, Meth. per totam, et Theophilum Reinaldum in Theologia naturali.

Disputatio de angelis

Nomine angelorum intelligimus substantias quasdam completas Deo subordinatas intelligentes, completas, a Deo et homine distinctas et extra sensum rerum omnium visibilium positas, quas Aristoteles et alii 'intelligentias' vocant. De his igitur ista praecipue quaeri possunt ad Philosophum spectantia: primo, de existentia, productione, substantia et varietate angelorum; secundo, de loco et motu locali angelorum; tertio, de intellectu angelorum; quarto, de voluntate atque locutione, illuminatione angelorum; quinto, de potentia loco motiva et operativa, transeunte angelorum etc.

Sectio prima
Utrum dentur angeli in rerum natura

Prima conclusio: est quemadmodum certum de fide dari in rerum natura angelos sicut ex Scriptura Sacra et Sanctis Patribus probant theologi, cum Sancto Thoma, 1. parte, q. 50, tamen ex ratione aliqua physica aut metaphysica demonstrari evidenter non potest, quamvis moraliter et ex effectibus quibusdam moralibus satis certo et evidenter demonstratur, ita Suarez, disp. 35 Metaph. et lib. 1 de angelis c. 1 et lib. 7 c. 1. Probatur rationibus Sancti Thomae, quae sunt ista:

Prima, quod est per se est prius illo quod [quod] est per accidens. Sed dantur substantiae intelligentes incompletae quae per accidens separatas sunt a corpore. Ergo dantur aliquae quae per se sunt corporis [in]expertes.

Secunda, de ratione substantia intellectualis generatim non est ut sit unita corpori, ergo dantur aliquas substantiae intellectuales quae corpori ex natura sua non unitur.

Tertia, datur aliqua substantia corporea, scilicet homo, cuius supremus gradus est esse intelligentem, ergo datur substantia quaedam superior, cuius infima et inter omnes sui generis communissima sit perfectio [sit] esse intelligentem; quae proinde non potest esse corporea, quia natura superior in suo infimo attingit naturam inferiorem in suo supremo, omissis imperfectionibus cum hac excellentia pugnantibus.

Quarta, perfectum in suo genere est natura prius imperfecto. Atque anima rationalis in genere substantiae intellectualis est imperfecta. Ergo datur aliqua substantia in eo genere perfecta; quae proinde sit mere intellectualis et incorporea.

Hae et plures aliae Sancti Thomae rationes, quamvis probabiliter persuadeant existentiam angelorum, non tamen persuadent. Nihilominus morali quadam evidentia demonstratur angelos existere ex effectibus quibusdam moralibus et a libero arbitrio procedentibus, ut in energumenis, neque huiusmodi effectus attribui possunt animabus separatis defunctorum, ut notavit Suarez c. 1, n. 8, quia anima separata plus non potest [quam] circa materiam externam quam poterat coniuncta corpori. Multo minus efficacia habet ratio Aristotelis quando ex motu caelorum probat dari intelligentias sive angelos. Nam consequentiam ipsius negabunt omnes illi quae asserunt motum caelorum provenire ab intrinseca forma aut quae cum Lessio sentiunt motum tam vastorum corporum superare vim motivam angelorum.

Secunda conclusio: "angeli neque ex se existunt, neque eorum alii ab aliis, sed omnes a Deo fuerunt producti" est de fide, ut ostendunt theologi loco citato ex Scriptura Sacra et Sanctis Patribus. Accedit evidens ratio, nam omne ens quod vere ac realiter est et Deus non est a Deo productum est. Deinde angeli sunt substantiae spirituales, quae generandi aut aliam substantiam producendi vim nullam <habent[35]>. Ergo non a se sed a solo Deo, neque ex ulla praeexistente materia sed per productionem ac creationem[36] ex nihilo producta sunt.

Tertia conclusio: angeli non fuerunt producti ab aeterno nec ante nec post mundum corporeum, sed simul cum illo, non tantum in caelo sydereo aut empyreo proprie, sed in caelo tamen ac supremo corporum.

Probationem conclusionis ex Sanctis Patribus et rationem vide apud Adamus Tanner, t. 1., Theologia scholastica, disp. 5 de angelis, q. 1, dub. 1.

---

[35] Habent] sint *ms*

[36] ac creationem *interl.*

Sectio secunda

Utrum angeli sint corporei an incorporei, an etiam simplices et sine compositione

Notandum est duobus modis substantiam aliquam posse dici corporea: primo ut totaliter et adaequate secundum omnes suas partes sit corporea, sive deinde sit simplex ut elementa, sive composita ut substantiae irrationales; secundo, ut quoad unam quidem sui partem, scilicet materialem, sit corporea, cum tamen altera illius pars sit incorporea, enim forma, ut est homo. His positis sit

Prima conclusio: angeli nullo modo sunt corporei sed undequaque plane spirituales et incorporei, ita cum Magistro Sententiarum et Sancto Thoma, 1 parte, q. 50, docent scholastici omnes.

Probatur primo auctoritate Sacrae Scripturae quae angelos constanter vocat 'Spiritus'.

Probatur secundo auctoritate Sanctorum Patrum quae citantur a theologis.

Probatur tertio[37]: substantia incorporea etiam completa non implicat contradictionem, ut patet ex anima rationali, et simul pertinet ad perfectionem universi huiusmodi substantiae gradum condidisse.

Quarto, corpus non unitur spiritui propter se, sed ut deserviat illi ad functionem intelligendi, quam, si habere absque corpore naturaliter possit, numquam corpus naturaliter postulabit. Atque corpus hoc fine angelis uniri non potest, quia, cum sint substantiae incorruptibiles, adeoque expertes sunt, et organorum sensus, sicut etiam vegetativae, scientiam suam non possunt accipere a cognitione sensitiva seu sensibilibus et phantasmatibus ministerio corporis, qua sola ratione deservit animae ad intelligendum, sed habens species intelligibiles sibi naturaliter inditas.

Quinto, in opposita sententia explicari non potest quomodo angeli etiam mali naturaliter caelos solidos et alia quaevis corpora penetrent, aut olim in suo casu penetrarint, aut quomodo tot centuriae spirituum simul unum hominem obsideant, ut pluribus deducit Suarez. Neque tamen hactenus est error in fide dicere angelos pro una sui parte corpore constare, quamvis id quidem absque temeritate asseri non possit, ut notavit Tanner loc. cit. dub. 2 n. 13.

Secunda conclusio, angeli sunt compositi non quidem ex materia et forma sed tamen ex esse et essentia, ex natura et subsistentia, ex genere et differentia, ex potentia et actu, sive substantia et accidente. Prima pars conclusionis communis est contra Avicebron[38] et Alensem[39] 1 parte a. 1 q. 20 n. 2, Bonaventuram, in secundo Sententiarum, d. 3, 1 parte, art. 1, q. 2, Richardum art. 1, q. 2, qui dixerunt, licet angeli sint incorporei, constare tamen materia et forma. Sed nostram conclusionem

[37] Tanner, Universa theologia scholastica, 1300 n. 12.
[38] apud Thomas Aquinas S. Theol. ... q. 50 a. 2
[39] apud Thomas Aquinas S. Theol. I, q. 20

docet Aristoteles, 12. Metaph., c. 6, et scholastici theologi ac philosophi communiter cum multis Sanctorum Patrum.

Accedit ratio[40], quia, cum materia sit proprium subiectum quantitatis et extensionis corporaee, compositio ex materia et forma proprie non convenit nisi substantiis quantis et corporeis. Deinde etiamsi abstracte et generatim loquamur de materia, necesse est ut sit aliquid seipsa realiter distinctum a forma, quam proinde etiam per modum subiecti recipiat. Sed nec hoc convenire possit angelis, quia vel haec materia esset eiusdem rationes cum materia rerum corporalium vel non. Non prius, quia hac ratione angelus intrinsece esset corruptibilis ac simul etiam quantus ac corporeus. Nec posterius, quia illa vel esset intrinsece spiritualis vel non; non primum, quia, cum spiritualis entitas [vel] maxime sit ens actu, plane absurdum videtur aliquam materiam esse intrinsece spirituales; non secundum, quia angeli tunc non essent plane incorporei et spirituales. Sed ex una parte etiam materiales.

Secunda pars conclusionis communis est auctorum, et generalis ipsius ratio est quia de angeli essentia non est existentia nec subsistentia, nec ipse est extra omne genus, nec purus actus aut omnino immutabilis, cum movetur loco, et nunc hoc, nunc illud intelligat et velit.

Dices: ad perfectionem universi spectat ut sint etiam quaedam substantiae intelligentes corporaee quidem et quantae, adeoque loco mobiles instar aliorum corporum, sed incorruptibiles ac impassibiles adeoque insensibiles?

Respondetur: frustra fingi illum gradum substantiae corporaee intelligentis insensitivae, nam corpus intelligenti necesse non convenit, un dictum, nisi ut sensum ministerio subserviat cognitioni intellectuali qui finis sublatis sensibus et sensitiva cognitione omnino tollitur.

Sectio tertia
Utrum angeli sint sua natura incorruptibiles et entia necessaria

Prima conclusio: angeli ex sua natura nulla potentia creata naturali possunt corrumpi vel destrui, tamen per se et sua natura ita subiiciunt Deo, ut possint ab eo destrui pro arbitratu et in nihilum redigi.

Patet primo[41], quia angeli sunt substantiae plane spirituales incorporaee ac simplices non constantes materia et forma. Ergo non possunt naturaliter ab ullo agente naturali destrui vel corrumpi. Probatur consequentia: tum quia omnis destructio ab agentibus naturalibus ex eo provenit quod in materiam passi inducuntur dispositiones contrariae, et repugnantes formae in illa materia praeexistenti. Tum quia nullum agens naturale per se intendit corruptionem alterius, sed solum per accidens quatenus

[40] Tanner, Universa theologia scholastica, 1302 n. 17-18
[41] Tanner, Universa theologia scholastica, 1309 n. 12

ex materia passi conatur producere sibi simile. Ergo ubi nulla est materia receptiva dispositionum contrariarum, vel existens in potentia ad aliam formam, non habet locum naturalis corruptio ab agentibus naturalibus efficienda.

Patet secundo: anima rationalis est incorruptibilis, ut certum est ex fide. Ergo multo magis angelus, quia natura sua superior est homine.

Secunda pars probatur[42] quia res creatae omnes ita dependent intrinsece a positivo eoque libero Dei conservantis et quasi continuo producentis influxu, ut, si Deus illum suspenderet vel ad momentum, omnia statim in nihilum redigerentur. Accedit quod de nullius rei creatae essentia sit existentia, adeoque nec angelorum. Ergo ad omnipotentiam Dei pertinet posse illas in nihilum redigere. Nihilominus angeli, sicut et anima rationalis, non sunt intrinsece potentiam realem qua desinent vel a Deo destrui possit, quia etiam actualis annihilatio repugnet aliquo modo spiritum [naturae] et inclinationi. Ac proinde perpetuitas et necessitas essendi est illi[s] aliquo modo naturalis, recte propterea dicuntur natura sua incorruptibiles, immortales, indissolubiles, adeoque perpetui corruptibiles autem seu distructibiles solum extrinsece per activam potentiam Dei.

Secunda conclusio: angeli recte dicuntur entia sua natura necessaria sicut et anima rationalis. Ratio[43] est quia ens necessarium dicitur non tantum illud cui absolute et secundum essentiam repugnat non esse, qualis est Deus, sed etiam cui supposita semel existentia ex sua natura repugnat non esse.

Tertia conclusio: angeli tam natura sua et gradu essentiali quam quoad potentiam naturalem seu vim intelligendi sunt nobiliores et excellentiores homine, adeoque secundum naturam suam sunt aliquid medium inter Deum et homines. Prima pars probatur ratio: et gradus entis incorporei et spiritualis est multo exceltior quam entis corporei atque, ut dictum est, angeli sunt absolute incorporei et spirituales, homo autem ex parte corporeus. Secunda pars conclusionis sequitur ex priori. Nam potentia naturales ex genere suo sequuntur esse naturale seu essentiam ipsam. Cum ergo angeli secundum essentiam habent gradum natura intelligentis altiorem et excellentiorem, sequitur etiam potentiam intelligendi in angelo ex se et suo genere esse excellentiorem quam in homine, ita saltem ut vis ipsa intelligendi in actu primo praestantior sit in angelo quam in homine.

Sectio quarta
Quomodo angeli inter se differant

Prima conclusio: non est certum inter angelos reipsa esse diversitatem specificam seu essentialem. Nam id neque ex Scriptura neque ex Patribus probari potest, quin potius tam Sancti Patres aliqui

[42] Tanner, Universa theologia scholastica, 1311, n. 18-1312, n. 24
[43] Tanner, Universa theologia scholastica, 1315 n. 35

quam theologi id negant et reipsa difficile videtur[44] assignare rationem, cum spiritualis substantia in gradus sit distincta, rationalem enim sive et discursivum et intellectualem sive intellectivum sine discursu, cur in illo, ut tenet communior sententia, non possit esse specifica et essentialis diversitas; in hoc autem possit. Difficile est etiam intelligere, cum angeli in omnibus attributis et potentiis, speciatim intellectu et voluntate, atque etiam in modo operandi conveniant non minus quam homines ipsi inter se. Nihilominus possint inter se specie differre, denique quamvis inter angelos alii aliis praestant perspicuitate intelligendi, nihil tamen obstare videtur, quia haec differentia solum est secundum magis et minus, quin id fieri possit, salva etiam essentiae unitate actoque. Nam est quod hac de re scripsit Sanctus Johannes Damascenus, libro secundo De fide ortodoxa capite tertio: "Ac de essentia quidem, aequales natura inter se an dispares sint, handquaquam compertum habemus, solus ille scit, qui eos creavit Deus, quique omnia perspecta et explorata habet".

Secunda conclusio[45]: probabilius videtur non tantum per absolutam Dei potentiam esse posse, se etiam de facto esse inter angelos aliquam differentiam essentialem et specificam. Ita docent communiter scholastici cum Sancto Thoma, I parte, q. 50, a. 4, Suarez Dub. 35 Metaph. et libro 1 De angellis c. 12, Bellarmino libro 4 De aeterna felicitate Sanctorum c. 2. Ratio est quia non potest ostendi implicare contradictionem. Eoque posito ad maiorem perfectionem universi et demonstrandam maiestatis divinae magnitudinae convenientius erat ut reipsa plures eiusmodi angelorum veluti aulicorum species ad servitium Dei paratae existerent. Neque est eadem ratio angeli quae animae rationalis, quia anima est forma incompleta et ultimata unius speciei infimae, scilicet hominis. An vero angelus est immediata species constituta sub genere substantiae incorporeae, ex aequo simul cum gradu substantiae corporeae dividentis genus substantiae. Sicut ergo sub genere substantiae corporeae sunt plures species, ita verisimile etiam sub genere substantiae incorporeae, ex aequo dividentis item substantiae genus esse possibiles plures species. Deinde similitudo attributorum perfectionum et modi operandi non convincitur esse maior in angelis quam in brutis, quorum ultimas et essentiales differentias non magis fere perspectas habemus quam angelorum. Solum haec differentia est inter utrosque quod in illis magna accidentium diversitas in sensus incurrit, ex qua distinctionem specificam recte colligimus. Cum tamen angelicum esse et accidentia a sensibus et humana cognitione sint longe remotiora, nisi quod ex Scriptura Sacra et Sanctis Patribus novimus, magnum inter eos esse quoad gradum et dignitatem discrimen, quod ipsum ad diversitatem quoque naturae recte refertur.

[44] Tanner, Universa theologia scholastica, 1326, n. 15
[45] Tanner, Universa theologia scholastica, 1326 n. 16- 1327 n. 17-18

Tertia conclusio[46]: possunt secundum absolutam Dei potentiam angeli inter se solo numero differre, ita Suarez loc. cit. de angelis, c. 15, et alii multi. Ratio est quia nulla potest in homine ostendi implicantia contradictionis, et rationes adversariorum assumunt falsa principia, quorum:

- primum est quod materia sit solum et adaequatum principium distinctionis numericae, quod disputatione 1 satis refutatum est.
- Secundum, cum angelus secundum substantiam sit forma simplex et non compositus ex pluribus entitatibus, saltem stricte realiter distinctis non possit ab altero differre formaliter seu essentialiter. Sed hoc principium falsitatis convincitur, inde quod angelus non sit ita simplex quin componatur ex natura et differentia individuante quod substrahat. Deinde convincitur animae rationalis exemplo quae, quamvis simplex, tamen ab alterius speciei formis utique distinguitur essentialiter.
- Tertium, cum angelus sit forma abstracta et per se subsistens, necessario habet totam perfectionem possibilem suae speciei non tantum essentialem, sed etiam individualem. Sed hoc nulla ratione probari potest et exemplo animae rationalis refutabitur ab illis quae dicunt animas hominum perfectione individuali distingui.

Quarta conclusio[47]: verius est etiam secundum potentiam Dei ordinariam et consentaneam naturis rerum fieri posse ut angeli solo numero differant, ita Suarez loc. cit. et multi alii cum ipso. Ratio est quia supponitur ex parte aliarum rerum nullam esse repugnantiam quo minus reipsa sint plures angeli, sicut natura rerum aliquo modo respuit plures soles, ne nimio ardore omnia contabescat. Sed neque ex parte angelorum ullam esse repugnantiam. Sic probatur. Si in angelis secundum suam naturam spectatis est possibile principium substantiale intrinsecum quo inter se solo numero distinguantur, tunc possunt solo numero distingui. Sed verum est antecedens. Ergo et consequens. Probatur minor, quia non possent etiam secundum absolutam Dei potentiam distingui solo numero, si non esset possibile in illis tale principium distinctivum, sicut nec per absolutam Dei potentiam esse possent nisi per se et sua natura essent possibiles.

Quinta conclusio[48]: valde probabile est de facto quosdam angelos inter se solo numero differre, verbi gratia illos qui sunt eiusdem chori, ita Suarez loc. cit., Molina et Gregorius de Valentia. Ad quaestionem autem Sanctus Thomas <contrarium sentit>.

Probatur: tum quia multi Sanctorum Patrum ita sentiunt, tamen quia supposita possibilitate iam probata convenientius erat tam ex parte Dei quam ex parte angelorum. Ex parte Dei quidem ut sic in sua aula haberet plures ministros eiusdem ordinis et conditionis. Ex parte vero angelorum ut singuli haberent plures suae speciei, cum quibus familiarius congiungerentur. Immo etiam ex parte universi ita conveniebat, ad cuius maiorem pulchritudinem spectat esse plura in qualibet specie individua,

[46] Tanner, Universa theologia scholastica, 1327 n. 19-1328 n. 20
[47] Tanner, Universa theologia scholastica, 1328 n. 21-1329 n. 22
[48] Tanner, Universa theologia scholastica, 1329 n. 24, 25-1330 n. 25,26

praesertim si essent sempiterna et a Deo per se intenta. Denique quia multitudo individuorum eiusdem speciei non repugnat multiplicationi specierum. Poterat ergo Deus non obstante identitate specifica aliquorum individuorum multiplicare angelorum species pro suo arbitratu. Neque verum est multitudine individuorum eiusdem speciei esse tantum propter bonum speciei conservandum, ut videre est non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in hominibus.

Sexta conclusio[49]: praecise quidem demonstrari non potest, quinam et quot angeli solo numero differant inter se, tamen probabilius videtur non solum tres hierarchias, sed etiam ordines ipsos cuius hierarchiae specie inter se differre, nec tamen ideo omnes angeli eiusdem ordinis sunt eiusdem infimae speciei. Ratio est quia, cum tot sint species rerum inferiorum, non est verisimile novem esse tantum species in supremo gradu naturae intelligentis.

Quaeres quanta sit angelorum multitudo?

Respondetur: numerum certum absolute et in particulari determinari non posse, esse tamen ingentem, et secundum aextimationem humanam innumeratam angelorum multitudinem, ut omnes theologi docent conformiter Sacrae Scripturae. Tantum abest esse verum quod dixit Aristoteles, non esse plures intelligentias quam orbes caelestes. Ratio est quia ad perfectionem universi pertinet ut quo substantiae quaeque sunt perfectiores eo maiore excessu sint a Deo creatae, sive excessus ille sit rerum magnitudine corpoream ut in corporibus caelestibus sive sit excessus secundum multidinem ut in spiritibus, sicut argumentat Sanctus Thomas q. 50 a. 3.

Sectio quinta
Utrum et quomodo angeli sint in loco extrinseco

Prima conclusio: angeli sunt aliquo modo in loco, et quidem vere et non tantum abusive.

Prima pars probatur auctoritate theologorum ac philosophorum. Patet etiam ratione. Nam quicquid est, et non ubique est, sed continetur hoc universo, aliquo etiam loco definitur. Sed angeli sunt, ut probatum, et continentur hoc universo. Ergo etiam aliquo loco definiuntur.

Secunda pars est contra quosdam qui dicebant angelos esse tantum eo modo in loco quo causa est in effectu, adeoque abusive. Sed contra est auctoritas certa reliquorum omnium. Et manifesta ratio, quia, si angeli non vere sed tantum abusive sunt in loco, ergo non vere sed tantum abusive movebuntur localiter, quod est absurdum asserere. Etsi enim angelus proprie sit in loco, locus tantum latius accipiendus est, quia ut dicit quamlibet substantiam corpoream in qua angelus simul existat seu cui angelus secundum substantiam intime sit praesens. Ratio est quia esse in loco proprie, generatim loquendo, recte dici potest omne illud quod secundum suam substantiam ita

[49] Tanner, Universa theologia scholastica, 1330 n. 27,28,29

praesens est, sive in distans ab aliquo loco, ut simul non sit ubique sive is locus sit physicus et stricte acceptus sive late. Immo, quamvis locus improprie acciperetur, tamen angelus in eo proprie esse dici posse per eandem praesentiam sive indistantiam substantiae suae, sicut aves proprie dici possunt esse in caelo aereo. Hoc est, in aere dum si aer improprie 'caelum' appellatur, nimirum ut vocula 'proprie' appellet 'esse in', non autem 'loco'. Et confirmatur, quia nemo negaverit corpus gloriosum in caelis existens esse proprie in loco, et tamen non est in loco aristotelico, quia non est in superficie corporis, sed penetrative in ipso corpore. Contrarium autem asserunt cum Gregorius de Valentia angelus non esse proprie in loco. Plus non probant quam non esse in loco commensurative seu in loco physico, ab Aristotele quarto Physicorum definito.

Secunda conclusio[50]: recte etiam dicitur angelum respectu corporis esse in loco extrinseco solum aequivoce seu analogice, ita Sanctus Thomas cum communi. Ratio est quia, sicut corpori solido et superficiei nihil est commune univocum, ita etiam ratio loci extrinseci et corporei analogice tantum communis videtur loco angelico et loco physico corporum. Deinde esse in loco corporis, et angeli plurimum differunt, primo, quia corpus coextenditur et commensuratur loco, non item angelus; secundo, corpus habet situm in loco, non item angelus; tertio, corpus naturale continetur a loco etiam propria ratione superficiei ambientis, "substantia autem incorporea virtute attingens rem corpoream continet ipsam et proprie non continetur ab ea, sicut anima rationalis est in corpore ut continens, non ut contenta", ait Sanctus Thomas; quarto, locus naturalis corporis ad se quasi trahit et conservat corpus, non locus angeli angelum; quinto, corpus saltem corruptibile quodammodo dependet a loco saltem ratione influxus caelestis, qui in vacuo cessaret. Angelus autem per se nullo modo dependet a loco, sicut nec supremum caelum.

Tertia conclusio: angelus non est ubique[51], sed quisque proprio et certo loco definitur. Adeoque est in loco non quidem circumscriptive, sed definitive, ita docet communis et certa sententia contra Durandum[52], qui putat angelum simul esse substantialiter ubicumque, operari sive simul sive successive. Adeoque in omnibus corporibus universi etiamsi illa semper in infinitum multiplicarentur. Ratio conclusionis est: tum quia Sacra Scriptura soli Deo immensitatem et omnipraesentiam tribuit; tum quia Scriptura et Santi Patres tribuunt angelis motum localem et uno loco deserto esse in alio; tum quia vis existendi in loco sequitur vim essendi ac proinde nulla creatura nisi infinita potest esse immensa, adeoque nec omnipraesens in locis in infinitum multiplicatis. Porro, cum angeli aliquando dicuntur esse in loco circumscriptive, non plus significatur quam certo loco definiri et limitari.

---

[50] Tanner, Universa theologia scholastica, 1344 n. 10
[51] Tanner, Universa theologia scholastica, 1345 n. 12-13
[52] In Sent. I, d. 37 pars 2 q. 1 et 2

Quarta conclusio[53]: angelus existens in loco habet etiam ubi intrinsece, cum quod est modus accidentalis praesentialitatis, substantia angeli immediate efficiens et ex natura rei ab ipsa distinctus, sine quo non potest existere in loco, ita Suarez disp. 51 Metaphysica, sect. 3 et 4 et lib. 4 de angelis c. 2, et aliis contra Vasquez, qui negat tale ubi angelicum ratus angelum non per se immediate esse in loco, sed solum per modum aliquem relem unionis ad corpus, cui per indistantiam coniungitur; ratione cuiusmodi angelus dicatur esse in loco, item realiter praesens vel absens, seu distans ab aliquo loco aut corpore. Ratio conclusionis: quia angelus esse in hoc vel illo loco est aliquis effectus realis positivus in rerum natura, ad quem est est motus et qui per motum acquiritur; nec is sequitur ex sola existentia talium rerum, puta loci et angeli. Ergo est aliquid reale illis superadditum. Probatur consequentia. Nam non potest esse vel intelligi novus aliquis effectus realis sine nova forma vel modo reali. Confirmatur, quia motus localis angeli non minus quam corporum est aliquid reale et intrinsecum angelo. Ergo habet terminum realem intrinsecum, qui per ipsum acquiratur, et cum quo identificetur. Atque non potest fingi alius quam ubi seu modus praesentiae.

Quinta conclusio[54]: ubi angelicum, quamvis sit spirituale adeoque indivisibile ex parte subiecti, in ordine tamen ad locum seu spatium in quo angelus est <est> aliquo modo divisibile et constans ex pluribus partibus entitativis, ex quibus quasi integratur et constituitur, atque per ipsum spatium extensum quasi continuatur et extenditur sine ulla ipsius angeli extensione, ita Suarez disp. 55 Met. et lib. 4 de angelis cap. 17 et tom. 3 in tertiam partem disp. 48 sect. 1 et aliis multi.

Probatur primo, exemplo unionis animae rationalis. Secundo[55], pars aliqua ubi angelici amitti vel acquiri potest, remanente reliqua, ut quando angelus existens in loco sibi adaequato occupat minorem pro suo arbitratu, sicuti potest, vel quando existens in loco inadaequato maiorem occupat. Sit enim angelus existens in loco verbi gratia quadripalmari et contrahat se ad duos palmos, tunc ergo quando angeli praesentia definit esse in duobus palmis, aut aliqua tantum pars ipsius ubi quae nempe duobus palmis respondebat definit, aut nihil ex toto ubi definit, sed manet totum ubi indivisibile sicut antea erat, aut totum indivisibile definit et producitur de novo aliud adaequatum duobus palmis – nihil horum dici potest. Non primum, alioquin probatur nostra conclusio. Non secundum, quia, si totum ubi remaneret, tunc angelus esset in eodem loco adaequato in quo antea fuerat. Non tertium, quia per se incredibile est, cessante ubi ipsius angeli in parte tantum aliqua loci eo ipso definere totum ubi etiam in illa parte loci in qua angelus adhuc manet.

Dices: implicat in terminis ut res spiritualis sit extensa in ordine ad locum, praesertim si ex parte subiecti non sit extensa?

---

[53] Tanner, Universa theologia scholastica, 1345 n. 1-1347 n. 4
[54] Tanner, Universa theologia scholastica, 1349 n. 10
[55] Tanner, Universa theologia scholastica, 1349 n. 11

Respondetur negando antecedens, quod variis exemplis refellitur. Nam[56] primo spirituali qualitati non repugnat compositio et divisibilitas secundum intensionem; secundo, unio animae rationalis cum corpore est spiritualis subiective quidem indivisibilis, divisibilis autem quoad spatium; tertio, si angelus existeret in pluribus locis inadaequatis discretis, sicut per absolutam Dei potentiam esse posset, haberet in eodem subiecto indivisibili plura ubi partialia seipsa distincta, sicut de facto habet corpus Christi sub diversis speciebus simultatibus existens.

Sectio sexta
Per quid angelus sit formaliter in loco

Prima conclusio[57]: angelus non est in loco per aliquam qualitatem praeter aut supernaturalem, nec per solam operationem transeuntem seu virtutem operativam ad extra eiusque applicationem ad operandum, nec per modum absolutum a modo praesentiae distinctum, quo corpori alicui realiter coniungatur, quique invariatus maneat etiamsi variatur distantia angeli a fixis partibus mundi, sed per suum ubi intrinsecum, ita Molina, Suarez et alii.

Prima pars probatur. Nam angelus naturaliter acquirit et mutat locum. Quid ergo ad rem facit qualitas praeter aut supra naturam angeli aut loci?

Secunda pars probatur quia, etiamsi angelus nihil operetur ad extra nec statuat quicquam operari, immo per impossibile nec possit operari, tamen erit in loco, dummodo suam substantiam retineat, per quam sit praesens alicui corpori in universi.

Tertia pars probatur quia, etiamsi angelus nulli corpori uniatur, reali unione erit nihilominus suamet entitatem et substantia praesens sive indististans ab aliquo corpore in quo est, adeoque in loco.

Quarta pars sequitur ex praedictis. Deinde[58] non repugnat angelo habere ubi intrinsecum. Illo autem posito, sufficienter explicari possunt omnia quae de loco angeli eiusque existentia in loco dici possunt. Nam ut ex proportione corporum bene declarat Suarez. Dum angelus dicitur esse alicubi, vel hic vel alibi, duplex denominatio ipsius angeli potest considerari: una intrinseca angelo, in eoque immutabilis, quamdiu ipse loco non movetur; alia extrinseca, desumpta a praesentia seu quasi continentia loci extrinseci. Ad utramque autem denominationes sufficit ubi angelicum simul cum existentia simultanea corporis extrinseci in eodem quasi spatio. Nam primam denominationem habet angelus ex modo intrinseco praesentiae, alteram ex coexistentiam cum corpore.

[56] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1351 n. 16
[57] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1354 n. 2-1355 n. 7
[58] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1358 n. 14

Secunda conclusio[59]: angelus naturaliter non potest esse simul in pluribus locis distantibus adaequatis, immo nec inaedequatis.

Ratio primae partis est quia locus adaequatus dicitur ille qui adaequat ipsam vim existendi in loco ex parte locati. Ergo, si angelus habeat locum adaequatum, impossibile est ut maiorem locum occupet, et per consequens etiam multo magis ut locum alium plane distantem quam locum maiorem propinquum sive contiguum sive continuum. Quare hoc ipso quod angelus naturaliter est in pluribus locis sive coniunctis sive distantibus fieri non potest, ut ullus ex illis sit adaequatus.

Ratio secundae partis est[60]: tum quia haec videtur communis rerum proprietas ut uno tempore non possint habere nisi unicum ubi sive locum, non plures distinctos et separatos, ut patet inductione omnium aliarum rerum creatarum. Et maxime exemplo animae rationalis, quae non potest plures partes corporis plane inter se discontinuas informare. Tum quia alioquin sequeretur angelum simul esse posse in pluribus locis quamvis maxime distantibus, verbi gratia simul in caelo et in terra, quod tamen Sacrae Scripturae et Sanctis Patribus non est consentaneum.

Tertia conclusio[61] locus adaequatus angeli non est punctum indivisibile, sed locus quantus. Ratio est quia etiamsi angelus sit indivisibilis entitative, habet tamen vim existendi indivisibiliter in loco extenso et quanto, sicut et anima rationalis, quod ipsum multo magis patet in Deo.

Quarta conclusio[62]: locus adaequatus angeli secundum magnitudinem diversus est, pro diversitate perfectionis substantialis angeli. Ratio est quia in corporibus locus adaequatus commensuratur quantitati molis eorundem corporum, ita in substantiis spiritualibus commensuratur quantitati virtutis seu perfectioni spirituali earundem naturali.

Quinta conclusio[63]: potest angelus non tantum secundum operationem (quod nemo re vocat in dubium) sed etiam secundum suam entitatem et substantiam intra latitudinem sui loci adaequati pro suo arbitratu esse in loco minori, et minori in infinitum syncategorematice, ita Suarez lib. 4 de angelis c. 11, ex communi theologorum. Ratio est quia substantia angeli ex se non est magis determinata ad certam quantitatem loci quam anima hominis. Sed haec potest naturaliter esse in loco minori quam sit adaequatus, quia anima infantis per nutritionem et augmentationem paulatim acquirit maiorem locum. Ergo etiam angelus potest esse in loco maiori vel minori intra latitudinem loci adaequati, deinde alias difficiliter potest intelligi quomodo tot aliquando mali spiritus, verbi gratia integra legio, in uno et eodem homine simul existerent. Nihilominus[64] non repugnat angelo ex parte ipsius esse in solo puncto indivisibili nec deposcit sibi certam figuram loci, sed per se

[59] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1362 n. 2
[60] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1363 n. 6
[61] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1363 n. 7
[62] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1364 n. 8
[63] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1365 n. 10-11
[64] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1366 n. 14

loquendo, atque intra certos terminos potest quemvis locum cuiuscumque figurae occupare. Ratio[65] prioris est quia angelus quoad suum ubi intrinsecum a nullo loco extrinseco dependet, deinde angelus indivisibiliter existit in loco, et potest sua natura esse in loco quolibet minore minimo naturali. Ergo ex se illi non repugnat esse in loco indivisibili. Confirmatur. Quia angelus existens in loco divisibili reipsa <indivisibiliter[66]> est etiam in punctis quibuslibet ipsius loci continui, alias non haberet continua tam praesentia in eodem, sed discretam punctis seu lineis indivisibilibus. Ergo non repugnat illi ex se esse in puncto indivisibili. Ratio positionis est quia, cum angelus sit spiritualis substantia nullo habens situm quantitativum in loco nec ab ulla corporea dispositione pendeat, non est cur hanc potius quam aliam figuram loci postulet.

Dices: si angelus ex se non requirit certam figuram loci, tunc poterit esse in quolibet quadrangulo, aequali loco ipsis adaequato, ac proinde in quolibet angustissimo quadrangulo, etiamsi magis ac magis etiam in infinitum syncategorematice coarctatur et in angustum eadem magnitudine manente contrahatur. Ergo poterit etiam naturaliter fieri ut sit in aliquo angulari loco angustissimo, qui hinc ad caelum usque pertingat, quod tamen est contra Sacra Scriptura et Sanctos Patres, ex quibus colligitur angelos naturaliter non posse esse simul in caelo et in terra.

Probatur consequentia ex Euclide, lib. 1 25, ex qua constat omne illud quod potest esse in loco aliquo sibi adaequato posse esse in omni alio loco illi aequali, dummodo loci illius figura non repugnet locato. Quadrangulum autem quodlibet, etiam bipedale tantum, potest, manente eadem magnitudine, ita coartari, ut longitudine caelum et infernum et quodlibet finitum spatium excedat, cum in infinitum syncategorematice possit fieri angustius et longius. Ergo si angelus potest esse in quolibet loco cuiuslibet figurae, verbi gratia quadrangularis, etiam naturaliter fieri poterit ut angelus simul sit in caelo et in terra.

Respondetur negando consequentiam[67]. Ad probationem ex Euclide dicitur pronunciatum illud universim procedere de qualibet re quae non habet terminum magnitudinis, nec secundum longitudinem nec secundum ullam aliam dimensionem. Angelus autem habet certum terminum magnitudinis secundum longitudinem et latitudinem, ita ut, quamvis locus angeli non sit necessario sphericus, tamen eius magnitudo adaequata sit secundum extensionem sphericam computanda, ut scilicet possit quidem esse in loco cuiuslibet figurae, qui intra talem sphaeram continetur, non tamen in loco aliquo secundum ullam dimensionem excedente talem sphaeram. Quod non aliunde quam ex Scriptura et Sanctis Patribus tanquam a posteriori colligitur. Et accedit ratio congruentiae, quia, cum figura sphaerica sit perfectissima, recte per comparationem ad illam spatium et extensio

[65] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1366 n. 13-14
[66] indivisibiliter] indubitabiliter ms
[67] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1367 n. 15-1368 n. 17

loci angelici determinatur, sicut etiam terminus activitatis agentium naturalium secundum extensionem sphaericam determinatus est, unde etiam vocatur 'sphaera activitatis'.

Septima conclusio[68]: plures angeli possunt simul naturaliter esse in eodem loco extrinseco, non tantum inaedequato, sed etiam adaequatum, ita Suarez de angelis lib. 4 cap. 9. Ratio primae partis est quia, cum angeli sint in loco per suam substantiam quae est expertes quantitatis et corporeae molis, tamen habent ullam repugnantiam, quo minus intima praesentia simul existant in eodem spatio. Accedit quod angeli per praesentiam suae substantiae simul sint cum anima humana in corpore obsesso. Secunda pars probatur ex dictis supra, quia plures angeli possunt esse eiusdem perfectionis secundum vim occupandi locum.

Si quaeras quod de facto fiat ab angelis quoad occupationem unius loci, respondetur probabile esse quod docet Suarez, sanctos angelos non esse simul plures in eadem parte caeli empyrei propter maiorem pulchritudinem et ornatum, secus accidere in malis angelis inhabitantibus infernum, ubi nullos ordo, sed sempiternus horror inhabitat.

Sectio septima
An et quomodo angeli possint moveri localiter

Prima conclusio[69]: angelus potest seipsum propriis viribus movere localiter, non tantum per accidens, sed etiam per se, motu tamen continuo tunc discreto, ita Suarez lib. 4 c. 18 et alii. Ratio primae partis est quia angeli, cum sint substantiae spirituales, non dependent ab uno loco, et, cum nobiliores sint quam corpora, multo magis quam ista se movere poterunt, cum in substantiis finitis quae non sunt ubique sit cuiusdam perfectionis posse alium et alium locum occupare et ad illum se movere.

Secunda pars probatur[70], tum quia angelus sicut est in loco per suam substantiam etiamsi in illo nihil efficiat, ita potest se loco movere etiamsi nullum corpus moveat. Tum quia angelus nullo vinculo reali est alligatus corpori, quod movet ut ab eo trahi possit; sed voluntate sola extrinsece illi coniungitur.

Tertia pars[71] de motu continuo et discreto probatur. Nam motus continuus est quando mobile locum quantum occupans, successive et per partes, et sine interruptione priorem locum deserit, et alium acquirit. Motus discretus est quando mobile locum priorem quantum simul totum deserit et toti alteri loco se simul applicat, atque nihil obstat quin angelus locum aliquem quantum occupans

[68] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1368 n. 1- 1371
[69] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1373 n. 5
[70] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1373 n.6
[71] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1374 n. 7

successive eundem absque interruptione deserat et alium eadem ratione acquirat vel etiam ut priorem locum simul totum deserat et alium simul totum acquirat, quia, cum sit spiritualis et indivisibilis, non est necesse, sicut in corporibus accidit ut una illius pars prius, altera posterius eundem locum occupet, sed potest se totum indivisibiliter simul toti loco etiam divisibili praesentem sistere.

Secunda conclusio[72]: non potest angelus naturaliter moveri de loco in locum nec motu continuo nec discreto, non transeundo per medium distans, ita cum communi sententia docet Tanner disp. 5 q. 2 dub. 7. Ratio primae partis est quia, iuxta Aristotelem, quarto Physicorum texto 99, continuitas motus localis secundum prius et ac posterius sumitur ex continuitate loci, secundum partes successive dependiti et acquisiti, ita scilicet ut mobile prius veniat ad medium quam ad extremum. Confirmatur, quia, si motus est continuus, debet etiam acquisitio termini esse continua, adeoque successiva. Ergo mobile non est in instanti in extremo loci, quem eo motu acquirit ac proinde necessario prius fuit in medio, quia non potuit interim fuisse nullibi.[73]

Secunda pars probatur. Primo, quia minus est agere in distans non mittendo ullam virtutem per medium quam suam substantiam in loco distanti collocare sine transitu per medium. Sed angelus illud non potest. Ergo nec istud. Secundo: impossibile est ut supposita existentia temporis res aliqua, in suo esse permanens, a tempore praeterito transeat in futurum, nisi per medium tempus sive nunc praesens. Ergo etiam est impossibile ut aliqua res in suo esse permanens transeat de loco ad locum distantem non transeundo per medium. Tertio: si posset angelus moveri de loco ad locum distantem non transeundo per medium, nulla esset ratio cur non posset naturaliter uno instanti ad quemlibet locum remotissimum se transferre, ut cum toto tempore praecedente quievisset in caelo empyreo, verbi gratia uno momento posset esse in terra vel in purgatorio. Atque hoc videtur excedere vires substantiae creatae, alioquin virtus motiva angeli esset quasi infinita, cum etiam multiplicata in infinitum loci distantia, par esset facilitas, illic momento se collocandi. Neque ulla esset differentia inter angelos quoad celeritatem motus. Quarto, nulla alia res naturalis nobis cognita moveri potest de loco in locum distantem sine transitu per medium. Neque ulla ratio vel experientia vel auctoritas contrarium de angelo suadet. Ergo probabilius est nec angelum id posse.

Tertia conclusio[74]: potest angelus moveri naturaliter ex uno loco in alterum coniunctum sine transitu per medium, ita Tanner loc. cit. et multi cum ipso.

Probatur primo: si angelus motu discreto transiret necessario per loca media coniuncta, tunc deberet transire per omnia, quia non est ratio quare debeat tantum transire per unum vel alterum. Sed consequens est impossibile. Nam in fine motus numerata essent ab angelo infinita loca participantia

[72] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1381 n. 9-1382 n. 10
[73] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1380 n. 6
[74] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1382 n. 11- 12-13-14

sive coniuncta, quae inter utrumque extremum intersunt. Nam motus discretus, qui per interrupta instantia fit, facit numerum; continuus non item. Secundo: anima rationalis verbi gratia simul in instanti adeoque sine transitu per medium informaret totam aliquam partem corporis, si simul dispositam inveniret. Ergo aliquid simile poterit angelus in motu ad locum coniuntum. Tertio: hoc ipso quod angelus motu discreto simul et in instanti se constituit in toto loco adaequato subsequente, non prius est in loco medio quam in extremo. Ergo hoc motu non transit per medium. Quarto: moveri localiter ad extremum transeundo per medium proprie est prius acquirere locum medium et eo relicto venire ad extremum, cum transire sit quoddam relinquere. Sed quando angelus de loco ad locum coniuctum motu discreto movetur, nullus locus medius potest assignari, ad quem ita prius moveatur angelus ut eum relinquat, veniendo ad extremum. Ergo impossibile est ut motu discreto moveatur angelus de loco ad locum coniunctum transeundo per medium.

Quarta conclusio[75]: nullus motus angeli qui fit per medium distans, sive is sit continus sive discretus, fieri potest in instanti, sed in tempore vel continuo. Si motus sit continuus vel discreto sic motus fuerit discretus. Ratio est quia, si angelus in instanti moveretur ex priori loci ad extremum, tunc simul et in eodem instanti esset in extremo et in medio, et tamen simul nihilominus moveretur per medium, adeoque pertransiret medium. Sed hoc est impossibile, quia dum per medium transeundo venit ad extremum necessario in instanti illius motus terminativo est extra medium, quia transire localiter per aliquid est illud relinquendo ultra tendere.

Quinta conclusio[76]: motus angeli discretus qui fit sine medio, si fuerit unicus, adeoque non compositus ex pluribus mutatis esse, fit in instanti, ita Suarez lib. de angelis c. 21, cum pluribus aliis. Probatur[77]: si datur unicum instans, quo verum est dicere angelus iam movetur localiter et immediate ante, non movebatur localiter nec immediate post movebitur localiter, tunc verum est dicere motum angeli localem discretum qui fit sine transitu per medium distans fieri in instanti. Sed verum est antecedens. Ergo et consequens. Maior patet ex terminis. Probatur minor, quia angelus, cum immediate ante quievisset per motum discretum simul et in instanti acquirit alium locum, sive simul deferendo priorem, sive quando inaedequatus est, extendendo se ad novam partem loci et confermando priorem, sive etiam tantum amittendo aliquam partem prioris loci.

Septima conclusio[78]: velocitas motus continui in unoquoque angelo determinata est ad certum tempus brevius aut longius, pro maiori aut minori perfectione angeli, ita Vasquez, disputatione 197, c. 7, Delrius, t. 2, disquisitione magicarum lib. 2 q. 16, Suarez, disputatione 35 Metaph. sect. 6. Ratio est quia velocitas motus in actu primo esse maior et maior in infinitum, nisi etiam potentia

[75] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1384 n. 4; 1385 n. 9-10
[76] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1387 n. 16
[77] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1388 n. 21 -1389 n. 22
[78] Tanner, Universa theologia scholastica 1, 1390 n. 27-28-29- 1391

motiva tali proportione crescat – quod fieri in angelis non potest. Accedit quod alioquin omnes angeli essent aequales quoad virtutem movendi se ipsos. Cum tamen passiones sequantur perfectionem naturae eique caeteris paribus servata debita proportione respondeat. Dixi 'motus continui', nam in motu discreto nulla est inaequalitas inter angelos, nisi quantum ad hoc quod angelus, quo quisque perfectior est, eo maiorem locum adaequatum sibi vendicat, ac proinde etiam caeteris paribus hoc ipso velocius movetur, quod aequali tempore seu potius aequalibus <instantibus>[79] temporis discreti semper maiorem simul locum acquirit ac deserit, adeoque maius spatium percurrit quam angelus aliquis inferior.

Sectio octava

De intellectu et speciebus intelligibilibus atque obiecto cognitionis angelicae

Supponendum[80] primo, cum communi sententia, in angelo dari intellectionem actualem quae nec sit de essentia angeli nec item cum essentia vel existentia eiusdem, sed realiter ab utraque distincta; secundo, esse in angelo aliquam potentiam intellectivam tam a substantia angeli quam ab actu intelligendi realiter distinctum; tertio, in angelo esse unicum tantum intellectum, adeoque in illo locum non habere distinctionem duplicis intellectus, scilicet agentis et possibilis, cum angelus nullas species accipiat ab obiectis; quarto, in angelo nullam esse cognitionem aliam quam intellectivam ac proinde nullam aliam potentiam immanenter operativam quam voluntatem et intellectum, quia omnes aliae potentiae sunt corporeae; his suppositis sit:

Prima conclusio[81]: angelus non omnia immediate cognoscit per suam substantiam, sed quaedam per species intelligibiles substantiae superadditas, ita Suarez, disp. 35 Metaph., s. 4 et lib. 2 de angelis c. 3 et alii contra nominales, qui negant species intelligibiles in angelis et fere etiam in anima rationali, rati solam potentiam cum obiecto sufficere ad cognitionem. Sed:

Probatur conclusio, quia ipsa angeli essentia, cum sit finita, nec contineat in se omnia intelligibilia formaliter vel eminenter sicut Deus, non potest omnia per se ipsam repraesentare. Ergo requirit species. Accedit quod cognitio angelica vere ac realiter dependeat ab obiectis. Ergo vel obiectum ipsum per se vel aliquid ipsius loco concurrit ad intellectionem, atque obiectum concurrere non potest, quando vel est distans vel materiale. Ergo necessariae sunt species.

Secunda conclusio[82]: angelus non accipit species ab obiectis, sed habet naturaliter sibi congenitas omnes illas quae naturali ipsius intellectioni deserviunt, ita Suarez loc. cit. et lib. 2 de angelis c. 8.

---

[79] instantibus] indistantibus ms.
[80] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. IV, q. 3 dub. 1, 1391-1393
[81] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 2, 1396 n. 1
[82] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 2, 1397 n. 5-1398 n. 7

Ratio est dum quia obiecta materialia non possunt agere in substantiam spiritualem, immaterialia autem nihil possunt extra se producere, nisi motum vel naturale instrumentum motus. Tum quia saepe ab angelis intelliguntur obiecta omnino distantia, quae nec per tantum spatium species mittere possunt, neque agere in distans. Dum quia spectat ad perfectionem universi esse substantias quasdam quae vi suae conditionis connaturaliter innatum habeant omne principium ad intelligendum requisitum; adeoque etiam species sibi congenitas.

Tertia conclusio[83]: species intelligibiles non fluunt effective ab essentia angelorum, nihilominus recte dicuntur illis connaturales, quia in ipsa creatione sunt illis congenitae a Deo, potentia eorum passiva id exigente tamquam connaturale debitum. Libere tamen a Deo persolvendum, etiam supposita tam ipsorum angelorum quam rerum caeterarum existentia seu futuritione, ita Suarez lib. 2 de angelis c. 7 et alii. Ratio est quia, si fluerent ab essentia, nulla esset ratio cur ipsa essentia per se non sufficerent ad intellectionem per modum repraesentantis, quia tunc eminenter continerent perfectionem imaginis repraesentative, neque propter distantiam vel propter materialitatem ulla posset ratio afferri cur ipsa per se non immediate sufficeret ad repraesentandum.

Quarta conclusio[84]: angeli nec omnia per unam speciem intelligunt nec singula per diversas, sed habent species plures, quarum singulae distinctae plura repraesentant et quae in quolibet angelo tanto sunt universaliores in repraesentando quanto[85] perfectioris naturae est angelus, ita Suarez disp. 35 Metaph. et lib. 2 del angelis c. 14, 15 et 16.

Prima pars probatur, quia quo medium cognoscendi est magis unum et simplex, eo cognoscens ipse perfectior est et contra caeteris paribus. Ergo per unum tantum simplex medium cognoscere omnia proprium est perfectissimi cognoscentis, enim Dei, aliorum vel per plura.

Secunda pars probatur, quia quo intelligens est perfectius, eo principium ipsius intelligendi est simplicius, ut ita magis ad Dei perfectionem accedat, quia omnia quasi per unam speciem cognoscit.

Tertia pars probatur, quia perfectius est, et maiorem cum modo divino intelligendi habet similitudinem, intelligere plura per unam speciem quam per plures caeteris paribus. Ergo quo naturalis perfectio angeli est maior, eo etiam caeteris paribus et quantum rerum natura patitur, perfectiores atque adeoque universaliores habet species.

Quinta conclusio[86]: angelus naturaliter cognoscit dum se ipsum dum alios angelos dum Deum. Et se ipsum quidem per suam substantiam, non per speciem superadditam.

Prima pars probatur. Tum quia haec cognitio est maxime proportionata angelo; tum quia etiam homo naturaliter cognoscit non tantum seipsum aliosque homines similes, sed etiam Deum.

---

[83] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 2, 1398 n. 8-9
[84] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 2, 1399 n. 12- 1401-16
[85] Quanto] quando *ms*.
[86] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 3, 1405 n. 2-3

Secunda pars probatur, quia substantia cuiusque angeli, cum sit immaterialis et connaturaliter ac intime praesens, satis est proportionata ut per modum obiecti actualis, una cum ipso concurrat ad intellectionem, sine alia specie.

Sexta conclusio[87]: angelus cognoscit seipsum per suam substantiam immediate, ita ut ex parte obiecti immediate influat et concurrat ad eam cognitionem, ita Suarez lib. 2 de angelis c. 4. Ratio est quia alius est concursus ex[88] parte obiecti, alius ex parte potentiae. Hunc praestat potentia, illum vero aut ipsum per se obiectum quando est ex se proportionatum ad hoc officium, aut illius loco species intentionalis, qualis non est ipse intellectus.

Septima conclusio[89]: angelus etiam per suam substantiam immediate cognoscit naturales suas potentias et proprietates quae ab eius essentia manant; species vero intelligibiles, sicut et caetera accidentia intrinseca, etiamsi libera et contingentia sint, cognoscit per se ipsa quando existunt et non immediate per suam substantiam aut per species impressas, ita Suarez ipse citat.[90] Ratio est quia qui comprehensive cognoscit subiectum simul etiam eadem cognitione ac medio cognoscit illius passiones naturales. Dixi "quando" existunt, quia actus suos praeteritos angelus non potest aliter cognoscere quam per suam substantiam; supposita hac quasi conditione, quod ipsa semel fuerit tali actu informata.

Octava conclusio[91]: quilibet angelus clare et perfecte cognoscit omnes alios angelos, non tamen per suam aut aliorum angelorum substantiam, nec per species ab angelis impressas; sed per species a Deo naturaliter sibi inditas, ita Suarez lib. 2 cap. 5. Ratio conclusionis est quia, si apes omnes alvearis socias et cives omnes concives novit, cur non angelus omnes alios, cur isti maiorem inter se subordinationem et dependentiam habeant quam ulli cives inter se. Neque tamen unus cognoscit alium per suam essentiam tamquam per speciem sive medium non cognitum, cum nec formaliter nec eminenter aliter alterum contineat; nec similitudinem habeat ad perfecte raepresentandum requisitam, nec cognoscit alterum per suam substantiam tamquam per medium cognitum, quia talis cognitio non esset quidditative, sed imperfecta; neque item unus cognoscit alterum per ipsam communis essentiam aut per species ab eo impressas, quia angeli non accipiunt cognitionem ab obiecto externo cognito; neque etiam species, ut supra dictum.

Nona conclusio[92]: angelus non cognoscit Deum naturaliter per ipsam essentiam divinam concurrentem per modum speciei intelligibilis, neque per aliquam speciem creatam essentiae divinae, sed per suamet essentiam, non tamquam per speciem intelligibilem, sed tamquam

[87] Tanner, Universa theologia scholastica 1 (ed. Ingolstadt 1626), disp. V q. 3 dub. 3, 1406 n. 5
[88] ex] est ms
[89] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 3, 1406 n. 6
[90] loc. cit. cap. 4 a num. 20
[91] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 3, 1406 n. 7-1407 n. 8
[92] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 3, 1408 n. 11

similitudinem et imaginem ac medium cognitum, ita Suarez lib. 2 cap. 18. Prima pars probatur, quia omnis cognitio Dei quidditativa adeoque per propriam ipsius speciem, si aliquam detur, est intuitiva. Intuitiva autem Dei cognitio repugnat viribus naturalibus angelis, quia cognitio Dei per essentiam est intuitiva, quae nulli creaturarum potest esse naturalis. Secunda [pars probatur, quia omnis cognitio Dei quidditativa adeoque per propriam ipsius speciem, si aliqua detur, est intuitiva. Intuitiva autem Dei cognitio repugnat viribus naturalibus angeli. Tertia] pars[93] probatur, quia, cum quilibet angelus sit praestantissimus quaedam effectus Dei, tum etiam aliquis eminentissima et similitudo et imago Dei et quilibet seipsum secundum intrinsecam habitudinem, qua a Deo dependet, cognoscat, utique poterit optime per se et suam substantiam cognoscere Deum.

Decima conclusio:[94] quilibet angelus naturaliter cognoscit Deum ex aliis rationibus creatis tamquam Dei effectibus, adeoque tamquam per medium cognitum ac per species concreatas tum aliorum angelorum, tum caelorum, atque aliarum rerum naturalium. Cognoscendo[95] vero Deum per suam substantiam, una et eadem cognitione cognoscit seipsum et Deum per seipsum, ita Suarez lib. 2 cap. 19.

Prima pars est manifesta. Cum enim homo ita cognoscat Deum quando magis angelus.

Secunda pars probatur[96], tum quia angelo, cum sit expers discursus, naturale est eadem cognitione cognoscere causam in effectu et in principiis conclusione; tum quia impossibile videtur ut evidenter cognoscatur aliquis effectus simul cum actuali dependentia, quam habet a sua causa, et non simul eadem cognitione cognoscatur ipsa causa, saltem quoad an est; neque repugnat eadem cognitionem respectum diversorum obiectorum esse simul intuitivam et abstractivam, cum saepe angelus in una re existente, quam cognoscit, aliam futuram simul cognoscat.

Sectio nona
Quomodo angelus cognoscat res materiales

Prima conclusio[97]: angeli directe et per se adeoque propria et intuitiva cognitione cognoscunt res materiale singulares existentes per species sibi ab initio congenitas, ita Suarez lib. 2, c. 6.

Ratio[98] est quia <quanto[99]> aliquid in aliquo rerum genere superius est, tanto habet in illo genere virtutem magis unitam et ad plura se extendentem, ut patet in homine, in quo unica potentia sensus communis tamquam superior senso proprio omnia cognoscit, quae scilicet sensibus exterioribus

[93] Tanner, Universa theologia scholastica 1, disp. V q. 3 dub. 3,1409 n. 14
[94] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 3, 1410 n. 17
[95] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 3, 1410 n. 19
[96] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 3, 1410 n. 20
[97] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 4, 1412 n. 2
[98] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 4, 1412 n. 4-1413 n. 5-6
[99] quanto] quando ms.

cognoscuntur et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, verbi gratia differentiam albi et dulcis. Cum ergo angelus in ordine naturae cognoscentis sit supra hominem, requiritur ut per unicam vim cognoscitivam, scilicet intellectum, cognoscat omnia quaecumque homo per suas potentias cognoscit. Homo autem clare et intuitive cognoscit omnia singularia materialia. Ergo et angelus. Deinde ad quamvis intellectionem creatam requiritur non sola terminatio, sed realis concursus et vera causalitas ex parte obiecti, quam in proposito praestare non potest, nec ipsum per se obiectum materiale, cum non possit agere in substantia immaterialem; nec ipse intellectus angelicus, cum hic tantum concurrat ex parte potentiae, nec species ab obiecto materiali impressa angelo, quia hoc non potest producere qualitatem spiritualem. Ergo necessarie sunt species a Deo inditae.

Secunda conclusio[100]: angeli habent species a Deo congenitas omnium rerum materialium (abstrahendo autem a futuris contingentibus et secretis cordium) creatarum et creandarum ab initio mundi usque ad finem, non solum quoad genera et species, sed etiam quoad individua, ita Suarez cum communi sententia, loc. cit. Ratio est quia, cum angeli non accipiant suam cognitionem ab obiectis neque in hac cognitione quoad habitum proficiant, sicut homines conveniens erat ut omnium illorum obiectorum, quae homines successive et divisim cognoscunt, habitualem notitiam seu species repraesentativas simul ab initio acciperent.

Tertia conclusio[101]: eaedem species in angelo dum directe individua eiusdem speciei, dum ipsas eorum naturas gradusque essentiales omnes, dum eorum accidentia modosque et mutationes, dum denique simul essentiam et, quando existunt, essentiam repraesentat, ita Suarez loc. cit. Ratio est quia praestantia angelici intellectus earum rerum species connaturales sibi deposcebat, quae et in repraesentando universales essent; et simul res ipsas perfectissime adeoque, secundum totum suum esse quod habent repraesentant. Eiusmodi[102] vero species angelo congenitae, quamvis numero sint finitae, immo etiam una quaepiam ex illis successive repraesentative possunt infinita singularia accidentium, reipsa quandoque existentium, tam materialium quam immaterialium, quae in substantiis sive corporeis sive incorporeis syncategorematice in infinitum multiplicantur, ut docet Suarez lib. 2 cap. 14. Nam, cum angeli res naturales extra se per species cognoscant, nec tamen accipiant species a rebus ipsis, nec successive eas acquirant, ut supra dictum. Fit ut per species congenitas omnia huiusmodi singularia, quae, aliquando existentiam habent aut habebunt, cognoscere possint. Et quia haec singularia in infinitum syncategorematice multiplicantur, cum sint infinitae motiones corporum et passiones animorum, partim in angelis, partim in hominibus, tam beatis quam damnatis futureae, quae accidentia saltem cum existunt, angeli naturaliter per inditas

[100] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 4, 1413 n. 7
[101] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 4, 1413 n. 8-9
[102] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 4, 1414-1415 n. 10

species possunt cognoscere, sequitur huiusmodi species ex se sufficere ad infinita talia individua repraesentanda; et, quia illae species nec sunt nec esse possunt infinitae, necesse est ut una aliqua talis species per se sufficiat ad talia individua syncategorematice infinita repraesentanda.

Quarta conclusio[103]: angeli cognoscere possunt obiecta naturalia praeterita, etiam ut praeterita, non tantum in aliquo signo vel effectu vel per abtestationem extrinsecam Dei aut alterius, sive hominis sive angeli, sed etiam vi naturali intrinseca et extrinsecis principiis, quae angeli in se habent, ita docet communis sententia; dum quia angeli habent memoriam, dum quia etiam nos saepe praeterita ut praeterita cognoscimus, et quidem saepe ex sola vi intrinseca, sine ullo effectu aut signo externo rei praeteritae aut abtestationem extrinseca interveniente. Ad ostendendum paro huic conclusioni: angelos naturaliter ita cognoscere praeterita sine medio extrinseca, etiamsi illa ante, cum praesentia essent, non cognoverint; idque per species rerum praeteritarum congenitas. Ratio est quia angeli omnia creata et naturalia obiecta quae cognoscunt per species cognoscunt per congenitas, et non per acquisitas. Deinde species angelicae repraesentant rem unamquaque cum omnibus suis accidentibus. Ergo etiam cum certis differentiis locorum et temporum, excerpta sola futuritione. Denique ex una parte non repugnet, ex altera pertinet hoc ad perfectionem cognitionis angelicae.

Quinta conclusio[104]: angeli non habent proprias species rerum mere possibilium, adeoque eas in se et intuitive non cognoscunt, sed solum quatenus aliquae in potentia aliquarum rerum productarum continentur, per quas deinde cognoscuntur tamquam per medium cognitum, ita Suarez loc. cit. cap. 13. Ratio est quia mere possibilia, sicut velut se nullum habent esse, adeoque non sunt actu entia, ita in se non sunt actu intelligibilia, saltem potentia naturali creaturae, cuius cognitio ab obiectis pendet; deinde eandem de causa angeli non habent species, quae directe repraesentent futura qua futura, scilicet quia non sunt nec fuerunt actu entia; deinde nec anima Christi nec intellectus beatorum cognoscit omnia possibilia scientia enim naturali. Cognoscunt igitur angeli quaedam huiusmodi possibilia solum per species rerum existentium, in quibus virtute continentur.

Sexta conclusio[105]: cognitio angelica rerum naturalium existentium per proprias species est intuitiva, at vero non existentium, sive sint praeteritae sive mere possibiles, solum est abstractiva, ita communis sententia. Ratio est quia cognitio intuitiva est qua res in se ipsa, ut existens et quasi praesens, clare conspicitur, quae proinde non est nisi existentium abstractiva generatim dicitur, quae vel non est per proprias species, vel abstrahit ab existentia, et hoc utroque modo cognitio mere possibilium est abstractiva, priore autem modo solum cognitio rerum praeteritarum.

Sectio decima

[103] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 4, 1415 n. 12-13
[104] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 4, 1419 n. 21
[105] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 4, 1419 n. 23

An et quomodo angelus naturaliter cognoscat futura praesertim contingentia

Prima conclusio:[106] res omnes naturales quae futurae sunt naturaliter cognoscere possunt angeli abstractive et secundum suam essentiam, ita scilicet ut non tantum abstrahatur ab earum existentia, sed etiam a determinata ratione individuante, quod est cognoscere naturas ipsarum secundum se, aut ut summum etiam, ut substant gradui et conditionibus individuantibus confuse ac indeterminate, ita communis sententia. Ratio est quia angeli habent species congenitas omnium rerum naturalium aliquando existentium, adeoque etiam futurarum. Ergo per eas saltem possunt cognoscere essentias eorum et quidditates abstrahendo ab existentia et ratione individua particulari ac determinata.

Secunda conclusio:[107] nullum futurum ut futurum in se ipso cognoscitur ab angelis, adeoque nec per speciem, quae directe et immediate repraesentet ipsa ut futura. Ratio est quia futura, cum in se nec habeant nec habuerint existentiam, non magis in se sunt cognoscibilia a creato intellectu, cuius cognitio ex natura sua pendet ab obiectis, quam mere possibilia. Cur autem futura non praecognoscant angeli directe ac determinate, quamvis habeant illorum species congenitas, inde fit, quia species, ut directe et determinate sua obiecta repraesentent, requirunt coexistentiam cum obiectis, praesentem vel praeteritam, tamquam conditionem sine qua non.

Tertia conclusio:[108] futura, quae iuxta ordinem naturae, a Deo constitutum, necessario eveniunt, certe praecognoscunt angeli in sua causa secunda tamquam medio cognito, non quidem ut absolute futura, sed quantum est ex vi causae secundae, nisi per causam prima extraordinariae impediantur. Ratio est quia angeli praesentes causas secundas intuitive et quidditative cognoscunt. Ergo etiam evidenter in ipsis tamquam in medio cognito cognoscunt omne illud quod ex vi illarum necessario futurum est.

Quarta conclusio[109]: futura, quae ex suis causis frequenter et ut plurimum eveniunt, cognoscere potest angelus in iisdem causis, tamquam in medio cognito per coniecturam, eo <modo[110]> quo medicus cognoscit aegritudinis eventum ex signis, et quidem tanto perfectius quam medicus, quanto angelus perfectius novit et penetrat causas. Futura[111] vero quae raro eveniunt, et ideo simpliciter casualia aut fortuita contingentia dicuntur, etiam comparatione omium causarum naturalium simul sumptarum non possunt ab angelo naturaliter ullo modo cognosci. Ratio huius secundae partis est quia futura non cognoscuntur ab angelo directe et in se, sed tantum in suis causis naturalibus. Haec

[106] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 5, 1420 n. 2
[107] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 5, 1421 n. 5
[108] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 5, 1421 n. 6
[109] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 5, 1422 n. 7
[110] modo] medico ms.
[111] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 5, 1422 n. 8

autem futura contingentia nullo modo sunt cognoscibilia in suis causis naturalibus, cum ipsarum respectu soleant ac possint aeque non esse quam esse.

Quinta conclusio:[112] moraliter et regulariter loquendo, angeli certe praecognoscere non possunt futura contingentia, quae a causis secundis impedibilibus dependent, ita Molina, 1 parte, q. 87 a. 3. Ratio est quia, ut omnes docent, futura contingentia, quae quovis modo a causa libera vel libere agente dependent aut impediri possunt, ab angeli non possunt certo praecognosci.

Sexta conclusio[113]: interni actus intellectus et voluntatis alienae cognosci ab angelo naturaliter possunt quando, locutione angelis accordata vel externis signis et effectibus (quales sint quaelibet corporis actio vel immutatio, inde consequens etiam interna, aut cum tali effectu coniuncta) vel ipsis etiam internis motibus sive actibus, potentiam sensitivam produntur vel in illis relucent, idque tantum <maiori[114]> vel minori certitudine quanto <maiorem[115]> vel minorem habent haec signa cum interno voluntatis affectu connexionem, ita Sanctus Thomas, 1 parte q. 57 a. 4 in corpore. Ratio est quia angeli signa illa externa et motiones internorum sensum optime norunt, et nos ipsi per externa signa sape internas mentis cogitationes et affectiones non improbabiliter perdiscimus.

Septima conclusio[116]: actus liberas alienae voluntatis, sive humanae sive angelicae, angeli in se naturaliter nullo modo possunt cognoscere, ita cum communi sententia Suarez disp. 35 Metaphysicae, sect. 4 n. 2 et lib. 2 de angelis, c. 21, quia etiam cum Gregorium de Valentia putat conclusionem esse certam de fide. Ratio probatur auctoritate Scripturae Sacrae et Sanctis Patribus est quia intellectus angelicum tantum habet facultatem naturalem ad cognoscenda, quae pertinet ad ordinem naturae. Sed cogitationes et volitiones liberae non sunt tales, cum dependent solum a causa libera, ac proinde pertineant ad ordinem quendam superiorem exemptum ab ordine naturae. His accedit causa moralis, quia ad decentem gubernationem et ordinationem liberorum agentium inter se spectat, ut huiusmodi cordium secreta essent occulta. Cum ergo species angelicae non prostuant ex essentia angeli, Deus convenienter naturae angelicae talium secretorum species vel non indit antequam manifestantur, vel certe illarum usum quoad tamquam conditione sine qua non.

Octava conclusio[117]: angelus seipsum quidem et Deum naturaliter sempre actu et necessario cognoscit, non tamen potest omnia simul cognoscere quae naturaliter intelligere potest, neque si posset semper actu omnia consideraret. Prima pars patet, quia cum pro ratione suae perfectionis semper debeat esse in actu aliquo secundo, etiam respectu cognitionis naturalis non potest esse obiectum aliud illi magis connaturale, quod actu semper intelligat, quam propria substantia. Unde

---

[112] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 5, 1425 n. 14
[113] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 6, 1430-1431 n. 11
[114] maiori] minori ms
[115] maiorem] minorem ms
[116] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 6, 1432 n. 15
[117] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 3 dub. 7, 1441 n. 6

consequenter etiam fit ut actu semper consideraret Deum tamquam auctorem et principium sui esse. Ratio secundae partis est quia cuiuslibet agentis creati vis est finita, sicut et sphera activitatis finita et limitata est quoad extensionem ad obiecta. Tertia pars probatur, quia multorum singularium, praesertim materialium cognitio, per se non spectat ad perfectionem intellectus angelici, verbi gratia quot sit muscae, culices, formicae in mundo.

Nona conclusio: intellectus angelicus sua natura est expers discursus et compositionis ac divisionis, neque in angelo sunt habitus naturales cognoscitivi, neque decipi potest angelus in cognitione naturali illarum rerum, quas intuitive et quidditative cognoscit. Potest tamen natura sua decipi in illis quae per coniecturam aut fidem acquisitam cognoscit, quamvis bonus angelus reipsa numquam decipiatur.

Prima pars patet, quia alioquin (1.) rationale non esset ultima differentia hominis, et (2.) angeli in substantiis spiritualibus illum gradum tenent quem corpora caelestia incorporeis, quae per motum et mutationem acquirunt perfectionem ultimam, quam caelestia statim ex ipsa sua natura habent. Ergo etiam intellectus angeli veritates illas cognoscit quas homo per discursum indagare debet.

Secunda pars inde patet quod ex parte cognitionis nulla sit difficultas in angelo, adeoque nec opus habitu fallibilitante.

Tertia pars patet quia omnis cognitio intuitiva est per se et fallibiliter vera, in aliis vero angeli natura sua sunt obnoxii erroribus et de facto angeli damnati saepe errant et in errore deducunt eos qui ipsi fidem habent, non tantum ex mendacio sed ex errore quo ipsi tenent.

Sectio undecima
De voluntate angelorum[118]

Prima conclusio: in angelis nullus est appetitus sensitivus, cum non sint corporeis. Est tamen voluntas, specie distincta ab humana adeoque liberum arbitrium respectu quorundam obiectorum. Voluntas autem angeli necessario et ex natura sua semper est in aliquo actu secundo, ita communis sententia cum Sancto Thoma, prima parte, q. 59 a. 1 et 4. Ratio primae partis est quia ubicumque est intellectus tamquam fundamentum libertatis ibi est liberum arbitrium. Secunda pars probatur quia naturalis perfectionis est semper versari in actu aliquo secundo, ut patet inductione omnium agentium naturalium, nisi obstet aliquod impedimentum, quod in angelica voluntate nullum est.

Secunda conclusio: in angelis non habent locum naturaliter actus voluntatis subreptitii per inadvertentiam indeliberati, quia nec habent appetitum aut phantasiam a qua moveantur. Et cum sufficienti cognitione semper agunt, possunt tamen in illis secundum naturam spectatis esse habitus

[118] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 1, 1452 et seqq

voluntatis, boni et mali, etiamsi in bonis angelis reipsa nulla esse videntur. Ratio est quia est valde verisimile daemones reipsa habere habitus superbiae et odii Dei, et generatim in voluntate angelorum est sufficiens indifferentia ad bene vel male operandum, nec abesse videtur difficultas ad quosdam virtutum actus excellentiores exercendos.

Tertia conclusio[119]: voluntas angeli natura sua non est ita inflexibilis, quin id quod semel perfecta libertate ac deliberatione elegit ac voluit absolute possit mutata voluntate nolle, ita Suarez libro de angelis c. 13 cum aliis multis. Voluntas[120] tamen angeli semel ad malum libere determinata non nisi valde difficulter ex natura sua in bonum flecti potest, ut docent citati. Prima pars probatur, quia angelus antequam se determinaret ad utrumlibet erat indifferens non distante ulla, quamvis perfecta deliberatione actus illa stante poterat utrumvis oppositorum eligere. Ergo etiam facta determinatione id facere poterit, quia illa determinatio in se non manet necessario nec potuit alium effectum post se relinquere quam pravum habitum, qui tamen ut sic subiacet arbitrio voluntatis, quia "habitibus utimur, cum volumus". Secunda pars probatur et declaratur: cum enim intellectus angelicus longe perspicacior sit humano, accurate providet omnia quae ad rem aliquam statuendam pertinent. Cum ergo in hominibus frequentia et facilitas poenitudinis ex illo potissimum oriatur quod homo ab initio non omnia expendere soleat, quae spectant ad plenam deliberationem, fit ut angelus ex hac parte multo difficilius poenitudine ducatur facti praeteriti. Deinde, cum angelus neque ex fragilitate seu passione vel concupiscentia, neque exignorantia, sed ex certa et destinata voluntate, adeoque ex malitia peccat. Idque, cum actu quodammodo reflexo permanendi perpetuo in hac voluntate quicquid super ea re mali eventurum sit, negari non potest hanc voluntatis applicationem esse firmissimam et quasi perpetuam, unde fit ut recte dicit angelum moraliter quasi obstinatam habere in peccato voluntatem, ad quod se semel determinaverit.

Sectio duodecima
De locutione et illuminatione angelica[121]

Supponimus cum omnibus qui recte sentiunt angelos inter se mutuo loqui posse seu manifetare invicem secreta cordium, tum quia hoc omnibus intelligentibus creaturis commune est; tum quia id postulat socialis vitae consuetudo et decens gubernatio universi. Hoc posito, diversissima fuit sententia de modo loquendi angelorum inter se: aliis signa materialia in caelo, aliis nescio quae signa spiritualia, aliis alia assequentibus quibus angeli sibi mutuo suos conceptus manifestet, aliis

[119] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 2, 1461 n. 5
[120] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 2, 1463 n. 10
[121] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1465 et seqq

etiam affirmantibus vel speciem intelligibilem vel ipsum etiam conceptum a loquente angelo in audiente produci.

Nobis hac de re ita videtur sentiendum:

Prima conclusio[122]: angeli locutio formaliter est manifestatio secretorum cordis sive interni conceptus ab angelo loquente alteri angelo verbis quibusdam facta, ita Sanctus Thomas in parte prima, q. 107 a. 1. Ratio est quia de ratione et essentia locutionis ad alterum est ut loquens suae mentis conceptus alteri exponat et reipsa quantum est in se manifestet, si alter per se illos non noverit. Cum ergo angeli secreta cordium per se non noverit, ut supra dictum, requiritur ut locutio ad ea manifestanda referatur. Non est tamen de essentia locutionis ut locutio ab altero audiente reipsa percipiatur. Sufficit quantum est ex se ut locutio alteri sit manifesta, quamvis alter propter distractionem vel inadvertentiam actu non percipiat, dummodo percipere possit, si velit.

Secunda conclusio[123]: manifestatio secretorum cordis, adeoque locutio inter angelos fit, ipsa directione voluntaria seu libera ordinatione secreti ad alterum, qua non unus angelus vult sua secreta alteri esse manifesta et ab eo percipi fitque haec ordinatio sine ulla aliorum signorum expressione vel operatione in mente audientis angeli a loquente perfecta, ita Sanctus Thomas, loc., cit., Gregorius de Valentia, tom. 1 d. 8 p. 2 et multi alii.

Probatur primo: locutio angelica fit verbis ad alterum directis atque hoc inter angelos aliter fieri non potest, saltem modo connaturali, quam ipsis verbis mentalibus libere ad alterum directis, quia verba scripta aut vocalia in angelis locum non habent.

Secundo: secreta unius angeli hoc ipso aliis patefiunt quia ab illo libere ad alios ordinantur. Ergo in hac ordinatione consistit locutio angelica. Probatur antecedens, quia secreta cordium alioquin ex genere suo sunt entitates naturales quae proinde etiam naturaliter ab omnibus angeli cognosci possent, nisi ratio moralis secreti ex eorum parte obstaret; qua nimirum ipse angelus loquens cupit ea esse occulta omnibus quibus illa ipse non manifestaverit, atque hoc impedimentum et quasi velum tegens secretum, tollitur ipsa voluntaria ordinatione seu directione secreti ad alium angelum, ea mente facta ut ab illo secretum percipiatur. Ergo facta hac ordinatione nihil iam deest quo minus secreta unius angeli patefiant alteri angelo.

Tertio:[124] homines et animae separatae ex veriore sententia, ita loquuntur angelis absque ulla productione aliorum signorum, aut ulla operatione transeunte in angelum; quid enim homo aut anima separata efficere posset in mente angeli? Ergo etiam angeli inter se ita colloquuntur. Notandum vero est directionem et ordinationem conceptus a loquente ad angelum audientem factam non esse ipsam formaliter locutionem, sed tantum conditionem removentem obstaculum cognitionis

[122] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1469 n. 14
[123] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1470 n. 15-16
[124] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1471 n. 18-1472 n. 22

et facientem ut ipsa interna conceptio loquentis angeli habeat rationem locutionis ad alterum. Ratio est, quia ordinatio illa, cum ad internam conceptionem loquentis angeli tantum superaddat actum voluntatis quo angelus loquens velit sua sensa ab altero percipi, non potest proprie esse locutio, cum non sit aliqua expressio verborum, sed ipsa potius interna conceptio angeli quasi, alioquin soli loqueretur, iam fit etiam locutio ad alterum, quod accedente illa ordinatione tamquam requisita conditione directe et in se ab altero angelo percipitur.

Dices: Ergo item est res per locutionem manifestanda et ipsa locutio angeli ad alterum?

Respondetur concedendo totum; nam hoc nihil est aliud dicere quam illos internos conceptus mentis, antea occultos, in se fieri manifestos audiente angelo, si debita conditio et obstaculi remotio accedat. Exemplum est, si quis cubiculo clausus ita loquatur ut ab altero cui vult loqui, extra cubiculum audiri non possit – quo casu si quis ianuam aperiat, ut sermo intus loquentis foras porrigi possit, non ille loqui dicetur, sed alter qui antea, quamvis sibi ipsi quodammodo soli, loquebatur. Quod si principale secretum alteri angelo manifestandum sit actus voluntatis, etiam tunc, ut manifestetur alteri, necesse erit aliquo modo a loquente angelo concipi intellectu, cum sine apprehensione non possit referri ad alterum, quae proinde apprehensio seu conceptus relatus ad alterum locutionis rationem habere poterit.

Neque[125] in locutione angelica universim intervenit ex parte loquentis excitatio alterius ad audiendum, distincta ab ipsa ordinatione conceptus ad alterum, ut recte docet Sanctus Thomas: cum neque inter homines communiter sit necessarium huiusmodi excitatio, nisi quandoque per accidens, quando homo audiens distractus est vel somno aut altero impeditus est. Ex dictis,

colliges primo, locutionem angelicam formaliter esse actum intellectus, cum fiat verba mentalia ad alterum relata, praeterquam quod ordinare elicitive pertinet ad intellectum.

Colliges secundo[126], unum angelum posse loqui alteri, non audientibus aliis etiam praesentibus, si enim suos conceptus ad unum solum dirigat.

Colliges tertio[127], unum angelum posse loqui in quavis maxime distantia, etiam in infinitum (syncategorematice), quia suppositis principiis intelligendo, cum debitis condicionibus, localis distantia obiecti non impedit intellectionem.

Colliges quarto[128], posse unum angelum simul loqui pluribus et pluribus in infinitum, quia potest semper ad plures et plures referre suos conceptus.

Colliges quinto[129], angelum etsi facile possit, quin etiam regulariter soleat, non tamen absolute ac physice necessario audire alterum sibi intelligente.

---

[125] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1472 n. 23-24-25
[126] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1473 n. 26
[127] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1473 n. 27
[128] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1473 n. 28
[129] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1473 n. 29

Colliges sexto[130], angelos intelligere secreta intelligentis mediante specie aliqua intelligibili, quae non est diversa ab ea qua ipsa angeli loquentis substantia repraesentatur, ac proinde non est de novo indita, sed ab initio congenita, ut patet ex dictis.

Colliges septimo[131], eodem modo loqui tum angelum inferiorem superiori, tum quemlibet angelum ipsi Deo, nisi quod angeli per relationem suorum suos conceptum ad Deum nihil illi manifestum faciunt, sed tantum suos conceptus ea ratione submittunt. Nobis vero angeli non ita [angeli non] loquuntur, quia, cum nos in intelligendo dependemus a corpore, non potest sola voluntas angeli ordinatis ad nos suos conceptus sufficere nobis ad ipsos intelligendos. Loquuntur ergo nobis vel in assumpto corpore vel aliter movendo sensus exteriores vel interius excitando aut immutando phantasmata mediante commotione spirituum vitalium. Animabus vero separatis loquitur angelus sicut alteri angelo et vicissim.

Colliges octavo,[132] etiam nos ad modum supra explicatum loqui posse angelis, ita ut naturaliter nostra cogitata modo superius explicato intelligant, c. 1.

Quod[133] attinet ad illuminationem angelorum, quae etiam perfectio purgatio angeli illuminati dicitur, illa formaliter in hoc consistit, quod angelus ille qui alterum illuminat, interveniente locutione angelica, veritatem aliquam, per modum intelligentis quasi docentis alteri angelo accedentem ad ipsius modum intelligendi, proponit, distinguendo et proponendo rem manifestanda etiam sub pluribus conceptibus, quatenus id modus intelligendi in angelo illuminando requirit. Fit autem haec illuminatio nihil physice agendo in angelum illuminandum, sed solum extrinsece proponendo veritatem accomodante ad ipsius modum intelligendi, utendo simul locutione qua suos conceptus manifesta alteri. Neque cuiuslibet veritatis manifestatio est illuminatio, sed illius tantum, quae intellectum illuminati perficit, convenitus tantum superioribus angelis respectus inferiorum. Sed haec ad theologos proprie pertinet, quibus ea relinquimus.

Sectio decima tertia
De potentia operativa angelorum ad extra eiusque obiecta

Prima conclusio:[134] Est in angelis potentia quaedam naturalis operativa ad extra, qua corpora saltem localiter movere possunt et, quamvis[135] haec potentia sit realiter distincta a substantia angeli et ab ipsius intellectu <et[136]> voluntate, non tamen differt a potentia naturali qua angelus movet seipsum.

[130] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1473 n. 30
[131] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1474 n. 31
[132] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 3, 1475 n. 32
[133] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 4 dub. 4, 1476 et seqq.
[134] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 1, 1485 n. 3
[135] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 1, 1486 n. 8

Prima parte[137] docent communiter omnes philosophi ac theologi cum Sancto Thoma, prima parte, q. 110 a. 3, et Aristotele, 12 Methaphysicae, texto 44. Ratio est, quia angeli naturaliter seipsos et animae corpus sibi unitum eoque mediante caetera corpora possunt movere. Quid ni ergo etiam angeli, cum sint substantiae viventes et spirituales longe perfectiores quam anima rationalis, possint movere corpora?

Secundam partem[138] docent Suarez disp. 35 metaphysica, s. 2 et libro 4 de angelis c. 29, Conimbricenses, 2 de caelo c. 5 q. 6 et alii. Accedit ratio, tum quia potentia naturales distinguuntur, adeoque et obiecta quae in hac potentia operativa angelorum alia sunt quam in ipso intellectu ac voluntate; tum quia actus immanens per se non est operativus ad extra, ut docet Aristoteles, 9 Metaphysicae, c. 9, et primo Ethicorum, c. 7. Ergo neque intellectio et volitio angeli per se poterunt aliquid ad extra operari; tum quia etiam in anima separata datur potentia motiva distincta ab intellectu et voluntate hominis, ut communior et verior sententia docet; tum quia, sicut in homine, ita etiam in angelo potest esse voluntas efficax motus post horam efficiendi, ita ut motus non continuo subsequatur voluntatem efficacem. Ergo in angelo aliud est voluntas, aliud potentia motiva ad extra.

Tertia pars patet. Tum quia utrobique est item terminus, scilicet ubi locale; tum quia etiam anima rationalis habet unicam potentiam qua seipsam et alia extra se movere potest; tum quia angelus non movet alia extra se saltem ad locum plane diversum, nisi vel seipsum simul movendo vel imponendo impulsum.

Secunda conclusio[139]: angelus naturaliter non potest agere in distans, adeoque nec immediate movere corpus, nisi cui secundum suam substantiam praesens est, ita Sanctus Thomas, prima parte, q. 52 a. 1 et alibi Suarez, disp. metaphysicae, s. 8 et libro 4 de angelis, c. 30, Conimbricenses, 7 Physicae cap. 2 q. 1 et alii communiter; tum quia alias nulla esset ratio quare non posset angelus operari in quovis loco remotissimo; tum quia alias posset angelus assumere aliquod corpus etiamsi reipsa non esset illi praesens, quod non est satis congruum apparitionibus angelorum in assumpto corpore, quas nobis tradunt Sacrae Litterae, nec satis convenit cum communi sensu Ecclesiae, quae in diabolos agit exorcismis tamquam in energumenis praesentes; tum quia universim recte probant philosophi nulla rem creatam posse agere in distans; tum quia alias nulla esset sufficiens ratio quare angeli substantialiter mittentur de caelo in terram sive ad custodiam hominum sive ad alia.

Tertia conclusio[140]: angeli virtute naturali non possunt facere vera miracula, ita Sanctus Thomas, prima parte, q. 110 a. 4 et alibi, et theologi cum eo communiter. Ratio est quia de ratione veri

---

[136] et] a ms.
[137] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 1, 1486 n. 7
[138] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 1, 1487 n. 12
[139] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 1, 1488 n. 13-1489 n. 15
[140] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 1, 1490 n. 18-19

miraculi est ut sit praeter ordinem totius naturae creatae. Angelus autem virtute naturali nihil huiusmodi facere potest, hoc ipso quod etiam propria illius virtus creata est et intra ordinem totius naturae continetur. Neque enim sufficit ad miraculum ut aliquod fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis, alias qui lapidem proicit sursum facere verum miraculum quando quicquidem motus sursum est prater naturam particularem lapidis. Item confirmatur ex ipsa notione nominis miraculi, quod, ut docet Sanctus Thomas, prima parte q. 105 a. 7, dicitur quasi admiratione plenum, quod absolute et simpliciter non convenit nisi illi quod habet causam simpliciter et omnibus occultam, qualis est Deus. Caetera vero quae habent causam naturalem, quamvis nobis incognitam et occultam, non sunt per occulta, admiratione plena, sed tantum per accidens, ratione nostrae ignorantiae, cum causa alioquin sit naturaliter cognoscibilis, qua cognita cessat admiratio. Unde colliges solum Deum virtute propria et naturali posse facere vera miracula; sive actiones ipsae tales sint, quae etiam secundum se et ex genere suo a nulla re creata naturaliter fieri possint, qualis est verbi gratia resuscitatio mortui, sive tantum ex parte modi ita fiant, ut illo modo naturaliter a nullo agente naturali fieri possint, qualis est subita sanatio aegri sine applicatione causae secundae, quamvis morbus ille ex genere suo non fuerit incurabilis, vide Sanctus Augustinus in Psalmo 71, versu 18, et Psalmo 76 versu 15, et Psalmo 135 versu 4, et in Epistola 3 ad Volusianum.

Quarta conclusio[141]: angelus potest virtute naturali et propria tam corpora et animas hominum quam alium angelum movere loco atque in illo sistere, ita cum Sancto Thoma Suarez, disp. 35 metaphysica, s. 6 n. 28 et libro 4 de angelis, c. 28 et alii. Ratio est quia omnis substantia quae seipsam naturaliter potest loco movere per eadem vi naturali aliam substantiam sibi similem, adeoque capacem motus localis, movere loco, dummodo sua virtute naturali superet huius resistentiam, ut patet inductione, cum caeteris paribus eadem sit potentia ad se aliud sibi simile movendum.

Quinta conclusio:[142] potest angelus naturaliter movere angelum etiam superiorem si hic non resistat, ita Suarez cum aliis loc. cit. Ratio est quia angelus est sua natura mobilis et resistentia est illi contraria, adeoque illa sublata nihil superiore quod impediat motum ab alio efficiendum. Neque enim resistentia in angelis necessaria est, sicut in corporibus, alioquin etiam effectu motus intrinseci haberent resistentiam.

Sexta conclusio:[143] quando unus angelus alium angelum vel spiritum loco movet, non movet impresso impulsum, sed per seipsum immediate, ita Suarez, disp. 35 Methaphysica, sect. 6 n. 24 et 25, Tanner, disp. 5 q. 5 dub. 2 n. 9. Ratio est tum quia hoc casu impulsus non est necessarius, cum possit angelus quodlibet mobile, cui realiter praesens est, per seipsum immediate movere; tum quia

[141] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 2, 1491 n. 2
[142] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 2, 1492 n. 5
[143] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 2, 1493 n. 9

probabile est angelum non posse immediate et per se ipsum mobilem imprimere impulsum, sed tantum per instrumentum corporeum, quod respectu motus in aliquo spiritu faciendi locum non habet.

Septima conclusio[144]: quando angelus alicui corpori saltem secundum aliquam partem praesens est et manet, dum potest et solet illud pro suo libitu movere immediate per seipsum, sine ullo impulsu impresso atque similiter illud sistere, ita Suarez, disp. 35 Metaphysica, sect. 6 n. 25 et libro 4 de angelis, c. 31. Ratio est quia hic modus movendi est magis connaturalis, cum minor in illo violentia interveniat. Deinde nec vis activa nec aliqua ad motum requisita conditio hoc casu deest. Unde colliges caelum ab angelo reipsa moveri absque impulsu impresso, cum angelus sit substantialiter praesens in aliqua parte determinata caeli, unde motum inchoat etiamsi ipsa interim cum caelo non circumvolvatur.

Octava conclusio: [145] potest angelus mediante corpore seu instrumento corporeo imprimere impulsum alteri corpori et ita illud per impressum impulsum movere - quod necessario accidit quandocumque angelus corpori movendo non est substantialiter praesens, dum movetur, ita cum aliis Suarez loc. cit. Ratio est quia quisquis potest movere aliquod corpus, eo ipso potest etiam illud violenter impellere in aliud corpus, ut ita huic impulsus imprimatur. Unde sequitur angelos posse movere corpora non tantum quasi portando vel trahendo, sed etiam proiciendo, saltem mediante alio corpore tamquam instrumento.

Nona conclusio: probabilus est angelum non posse alicui corpori per se immediate imprimere aliquem impulsum, ita cum aliis Suarez, disp. 35 Metaphysica, sect. 6 n. 24 et 25. Ratio est tum quia ex probabiliori sententia angeli non possunt aliquid extra se immediate producere praeter motum localem; tum quia ex genere suo perfectior est ille modus movendi per seipsum immediate quam mediante impulsum, non tantum quia magis generalis est, sed etiam quia hac ratione motus est magis in potestate moventis.

Decima conclusio:[146] vis motiva angeli determinata est non tantum quoad pondus mobilis seu qualitatem corporis movendi, si in motu resistentiam habeat, sed etiam quoad velocitatem motus in quocumque demum mobili efficiendi, ita ex communi Suarez disp. 35 Metaphysica sect. 6 et libro 4 de angelis c. 32. Ratio est quia virtus motiva angeli finita [angeli finita] est. Ergo non potest producere quamlibet magnam velocitatem quocumque tempore aut superare pondus corporis quemlibet magni. Dixi "si mobile resistentiam habeat" quia hinc tantum et non ex ipsa praecise magnitudine mobilis petenta est limitatio et determinatio virtutis angelicae, quod si mobile nullam

[144] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 2, 1493 n. 10
[145] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 2, 1495 n. 13
[146] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 2, 1495 n. 14

habet resistentiam sicut caelum, nihil obstat quin aliud maius et maius in infinitum ab angelo moveri possit, quod etiam de celeritate maiore et maiore in infinitum probabile existimat Suarez.

Undicesima conclusio:[147] quamvis malus angelus saepe innumero illudat hominibus sibi deditis, ut vidantur sibi transitari ad loca quaedam, ad quae tamen reipsa non transferuntur, nihilominus non raro vere et realiter et corporaliter transfert striges ad sua conventicula, aut quo libuerat, ita tenet hodie communis sententia theologorum ac Iurisperitorum Catholicorum, teste Tanner, disp. 5 q. 5 d. 3 n. 9. Probatur, tum constanti et concordi ipsorum utriusque sexus veneficorum confessione; tum variis aliorum experimentis et oculari experientia, quibus fides sine temeritate negari non potest; tum theologica ratione. Nam angeli tam boni quam mali habent vim naturalem corpora localiter movendi, qua proinde etiam daemones facile utuntur, quando id suis rebus opportunum esse noverint, et Deus permiserit. Non est autem ratio cur Deus universim fieri prohibeat, cum et olim in rebus aliis et in seipso permiserit; et potestatem sape non minorem permittat daemonibus ad alia mala hominibus inferenda, ut patet in energumenis.

Sectio decima quarta
Utrum praeter motum localem possint angeli aliquid aliud ad extra

Prima conclusio[148]: nulla est in angelis potentia, immediate et per se productiva alicuius substantiae, ita cum communi sententia Suarez, libro 4 de angelis cap. 25, ubi ait: "sine magna temeritate non posse <negari[149]>".

Probatur primo, quia ad substantias producendas sunt aliae causae naturales constitutaes et quaedam non subordinatae angelis. Ergo haec potentia in angelis non est necessaria.

Secundo, nulla ratio assignari potest cur angeli has potius formas substantiales quam alias in se eminenter contineant, adeoque producere possint. Omnes autem in se continere eminenter solius Dei proprium est.

Tertio, omnes substantiae naturales producunt alias substantias mediantibus accidentibus tamquam naturalibus instrumentis et sua natura necessario activis ac productivis suorum effectum. In angelis autem nulla talis potentia cogitari potest, praesertim quae per se possit producere tam varios effectus, cum in illis non sit alia potentia activa ad extra quam loco motiva, cuius adaequatus actus est motus localis.

Quarto, una substantia non potest producere aliam corpoream nisi vel totam illam eminenter contineat, ut Deus, vel habeat similitudinem cum substantia producenda, saltem in modo essendi

[147] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 3, 1498 n. 9
[148] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 4, 1505-06 n. 1 et seqq.
[149] negari om. ms.

sive compositionis substantialis ex materia et forma, quales sunt substantiae corporeae, quorum neutrum reperitur in angelis.

Secunda conclusio[150]: <angeli> non possunt per se producere ullum accidens sive qualitatem materialem corruptivam, ita post Sanctum Thomam Suarez disp. 35 Metaphysica, sect. 6 et libro 4 de angelis c. 26, Fonseca libro 7 Metaph. c. 7 q. 7 sect. 1 et 3. Probatur, tum rationibus primae conclusionis; tum quia, si angeli per se et sua virtute possent producere talia accidentia, possent per haec ipsa producere substantias, cum haec sint infinita naturalia ad illas producendas.

Tertia conclusio:[151] angeli per se non possunt producere ullam qualitatem sensibilem intentionalem, verbi gratia lumen aut species sensibiles, ita citati. Ratio sumitur partim ex prima conclusione, partim quia huiusmodi qualitates, magis quam reales aliae, ex sua propria ratione et natura certam causam efficientem exigunt, partim quia absurdum est dicere angelum per se posse illuminare aerem absque alio corpore luminoso[152].

Quarta conclusio[153]: angeli per se non possunt producere ullam qualitatem ad extra praeter motum localem et impulsum inde qualitatem, ita cum Sancto Thoma Gregorius de Valentia, Molina, Vasquez et alii. Ratio est, tum quia accidentia materialia non producuntur nisi ab agentibus materialibus; accidentia autem intentionalia [quae] nisi ab obiectis vel a causa eminenter continente obiecta, qualis est Deus, vel etiam ab intellectu sive agente sive possibile, sed actione tantum immanenti.

Quinta conclusio:[154] possunt angeli producere, applicando agentia naturalia, quicquid per illas causas naturales effici potest, et partim propter celeritatem applicandi, partim propter solertiam illas inter se mire contemperandi, admirabiles sape effectus producere, qui secundum ordinarium alioquin naturae cursum fieri non possent, ita Sanctus Thomas, q. 110 a. 2 ad secundum et tertium, et cum ipso alii omnes. Ratio est quia angeli naturali virtute possunt summa celeritate corpora movere localiter et quia cognitionem omnium rerum naturalium habent, exactissima illa singulari solertia et artificio inter se commiscere, ut mutua eorum actione effectus ipsis agentibus et dispositioni materiae proportionatae tamen admirabiles exoriantur, qui nihilominus absolute et simpliciter non sunt miraculosi, cum in virtute naturali causarum naturalium contineantur, sed tantum secundum quid et quoad nos.

Sexta conclusio:[155] non possunt angeli corpus humanum transmutare in bestiam aut corpus bestiarum, adeoque transmutationes <strigum> in lupos, feles, bufones, ranas, aves etc. non sunt

[150] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 4, 1507 n. 4
[151] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 4, 1507 n. 5
[152] luminoso] illuminoso ms
[153] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 4, 1507 n. 6
[154] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 4, 1508 n. 7
[155] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 4, 1508 n. 8-1509 n. 10

verae conversiones, sed fictitiae tantum et apparentes, ita communis sententia cum Sancto Thoma, prima parte, d. 114 a. 4 ad secundum. Ratio est, tum quia angeli non possunt producere ullam substantiam aut accidens materialem corruptivum; sine quibus tamen huiusmodi conversiones fieri non possunt, nec possunt quicquam efficere in hoc genere, nisi quod vi causarum naturalium fieri potest. Atque nulla ratione et via naturali fieri potest ut tam cito ac subito casei alicuius aut veneni gustu, corpus humanum mutetur in bestiale. Nec, si fieri posset, ab anima rationali informaretur, quae certam figuram <et> complexionem <et> dispositiones corporis requirit, et quidem non bestialis sed humani.

Decima quinta
Utrum et quomodo angeli possint assumere corpora

Certum[156] est angelos sive bonos sive malos aliquando vere assumere corpora, praesertim humanae figurae, in quibus appareant, ita tenet sententia omnium scholasticorum cum Sancto Thoma, prima parte, q. 51 a. 2 et constat innumeris Sacrae Scripturae locis, ut Genesis 18 versu 9, Iudaeum 16 et 28, Tobiae 5 et 12, Lucae 2, Matthei 28, Marci 16, Lucae 24, Iohannis 20, Actorum 1 et 12 etc.
Sed gravis quaestio quando haec assumptio corporum fiat.
Dico primo[157]: angeli non assumunt corpora per hypostaticam aut ullam aliam unionem substantialem, nec per solum motum localem sive nudam illorum coniunctionem in ratione mobilis, sed fit illa corporum assumptio quatenus angeli corpora sibi coniungunt, tamquam motoribus repraesentatis per corpus mobile assumptum, ita Sanctus Thomas, prima parte q. 51 a. 2 et cum eo scholastici omnes. Ratio est quia substantialis unio corporis, tamquam materiae cum forma, est impossibilis in angelis, cum illi sint formae perfectae et completae substantiae; tum quia finis et usus talis assumptionis non requirit ullam unionem substantialem inter angelum et corpus assumptum, cum praesertim illae assumptiones ordinarie non nisi brevi tempore durant. Neque tamen sufficit quaelibet corporis coniunctio cum angelo tamquam mobilis cum motore. Sic enim non recte dicerentur angeli in assumptis corporibus apparere. Neque etiam angeli dicuntur assumere caelos, quamvis illos moveant. Nec daemones assumunt corpora strigum, dum illos de loco ad locum transferunt, neque corpora energumenorum, quamvis illa obsideant et moveant. Nec si per magiam efficiant aliqua corpora vel illa moveant, verbi gratia fulmine immittendo, concitando ventos, dicuntur haec corpora assumi ab angelis, quamvis ab illis moveantur.
Necesse est igitur ut corpus cum angelo coniungatur, et propter peculiarem aliquam similitudinem per illud et in illo corpore angelus repraesentetur tamquam praesens et inexistens motor, ita ut

[156] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 4, 1512 n. 4-5
[157] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 4, 1514 n. 9-10

coniunctum ex corpore et motore illo possit dici angelus, sive propter similitudinariam unionem materiae et formae, sive quia angelus illo corpore quasi vestitus et personatus apparet.

Dico secundo[158]: angeli communiter non assumunt viva aut vera hominum vel aliorum animalium corpora, sed externa tantum, specie similia quae sibi ut plurimum ex impuro aere sive vaporibus et exhalationibus vel nubibus aeri admixtis <formant[159]>, et quidem propria ac naturali virtute.

Prima partem tenet communis sententia cum Sancto Thoma, prima parte, q. 51 a. 3 in corpore. Ratio est, tum quia viva et vera animalia ab angelis subito et de novo fieri non possunt, nec per applicationem quidem causarum secondarum, sicut nec verum corpus humanum extra vasa generationi destinata. Neque ad propositum angelis finem opus est veris aut vivis corporibus, cum ordinarie brevi iterum dimittenda.

Secunda pars sequitur ex priori, et ita magis declaratur. Nam quando corpora ab angelis assumpta non sunt exploranda sensu tactus, facilis et maxime obvius modus formandi corpus est ex impuro aere sive halitu aeri admixto et instar nubis condensato. Hic enim et magis obvius est et quaelibet figuram facile[m] recipit, atque ad nutum dissipatur. Dixi "ut plurimum" quia, quando corpora ab angelis assumpta debent esse, magis durabilia et ipso tactu exploranda sunt. Praeter aerem adiungenda est aqua, terram, lutum, sulphur, resina, lignum etc. Forte etiam quandoque accedunt ossa a cadaveribus brutorum vel hominum damnatorum, aliaque similia ex quibus inter se utcunque coagmentatis, multo facilius ac citius daemon, etiam sine alia diuturna actione et alteratione physica, speciem humani corporis figurare potest, quam ulla dexterrimi manus artificis ex praesupposita materia.

Tertiae partis ratio est quia non apparet cur id naturali angelorum virtute fieri non possit et quis alius illa corpora efformaret, praesertim quando a damnatis spiritibus assumuntur.

Dico tertio:[160] non possunt angeli naturali virtute tam perfecta corpora efformare quae assumunt, quin a veris plurimum distent. Et facile discerni possint, prasertim accuratiore tactus experimento, ita cum aliis docet Suarez libro 4, cap. 35. Ratio est quia ars non potest perfecte exprimere naturam, praesertim quoad tales effectus tam perfectos, et miram contemperationem partium viventis, non tantum quoad primas qualitates, sed etiam quoad secundas, scilicet densitatem, raritatem, duritiem, mollitiem.

Dico quarto:[161] angeli per assumpta corpora non exercent ullas veras operationes vitales, adeoque nec proprie comedunt, nec generant, nec loquuntur, nec ambulant, quamvis opera his vitalibus actionibus similia exerceant, ita Sanctus Thomas, prima parte, q. 51 a. 3 in corpore et ad secundum,

---

[158] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 5, 1515 n. 14 et. seqq
[159] formant] formam ms.
[160] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 5, 1518 n. 19-20
[161] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 5, 1519 n. 21-22-1520 n. 23-25

tertium, quartum, quintum, sextum, et cum eo Suarez, tertio de angelis, c. 38, et alii. Ratio primae partis est quia ad operationem vitalem, [vitalem] quae per corpus exercetur, requiritur ut sit a principio vitali intrinseco et substantialiter coniuncto ipsi corpori, per quod tales operationes exercentur. Deinde comedere, generare, loqui, ambulari seu progressive moveri proprie non significant mere actionem transeuntem secundum se et materialiter acceptam, qualis est verbi gratia sumptio et traiectio cibi, qualiscumque productio substantiae viventis, formatio alicuius soni in aere, motus localis etc. Sed significant has actiones cum modo vitali, adeoque prout procedunt a principio vitali intrinseco ac substantialiter coniuncto, quale non est angelus. Alioquin etiam ventus, dum casu format sonum articulatum, diceretur loqui, et ignis aut mare comedere cibum, quem ad interiora recipit ac trasmittit.

Secunda pars probatur, quia, ut cum Sancto Thoma docet Suarez loc. cit., duo sunt genera actionum vitalium: unum earum, quae etiam secundum se et substantiam suam non possunt esse nisi a principio vitali, quales sunt operationes sensuum; aliae, quae secundum substantiam sive quoad terminum materialiter spectatum non sunt vitales, nec requirunt principium vitale, sed tantum sunt vitales quoad modum, qualis est locutio, manducatio, risus, fletus, deambulatio et fere generatio. Prioribus non possunt angeli similes producere, quia, cum etiam quoad substantiam sint vitales, nulla actio non vitalis potest illis proprie esse similis. Et vero posterioribus actionibus possunt angeli similes producere interveniente motu locali, verbi gratia vocem locutioni similem allisione aeris ad corpus certo modo conformatum. Item in assumpto corpore motum progressioni animalium similem conformare, cibum quoque factitio ore sumere, masticare et quasi per fauces in interior assumpti corporis demittere. Dixi "et fere generatio". Nam illius paulo alia ratio est, quia terminum ipsius etiam secundum se et materialiter spectatum, cum angeli proprie et per se efficere non possint, sed solum per accidens, applicando activa passivis. Ideo nec proprie et per se possunt exercere actum generationis, aut generationi reipsa similem. Sed solum exterius applicando activa passivis, nimirum semen a viro acceptum transfundendo <in> matricem mulieris. Alia ratio fuit Christi Domini, qui, cum post resurrectionem cibum vitalibus organis veraque actione vitali assumpserit, et ad stomachum transmiserit, vere ac proprie comedit, quamvis non concoxerit eum, quod ad veram manducationem non requiritur.

Dices: quanto Christus post suam resurrectionem assumptione cibi sufficienter probavit se esse verum hominem et non merum spiritum in fictitio[162] corpore apparente?

Respondetur[163]: solum quidem actum externum comestionis per se non fuisse sufficiens signum veri ac naturalis corporis. Sed aliis tamen signis accedentibus merito auxisse eius redivivi fidem.

---

[162] fictitio] factitio ms

[163] Tanner, Universa theologia scholastica, disp. V q. 5 dub. 5, 1521 n. 28

Atque hactenus de angelis et tota metaphysica quantum naturali philosopho indagare fas est.
Namque de angelorum bonitate, malia, merito, demerito, praemio, poena, statu beatitudinis ac damnationis studiisque boni et mali angeli disputari possunt,
ad theologos remittuntur, quos consulere potest, cui lubet ac vacat.
Laus Deo