

## OPERA OMNIA

### SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

Textum electronicum praeparavit et indexavit  
Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus  
Bonis Auris, MCMXCVIII

#### \*DE\_SUBST\_SEPARATIS DE SUBSTANTIIS SEPARATIS

##### |+PR Prologus

Quia sacris Angelorum solemnibus interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum; sed quod psallendi officio subtrahitur, scribendi studio compensetur. Intendentes igitur sanctorum Angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de Angelis antiquitus humana coniectura aestimavit: ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus; quae vero doctrinae repugnant catholicae, refutemus.

##### |+1 Capitulus 1: De opinionibus antiquorum et Platonis.

Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima rerum principia aliqua corporalia elementa, aut unum aut plura.

Et si unum, aut aquam, ut thales milesius; aut aerem, ut diogenes; aut ignem, ut ephasius; aut vaporem, ut Heraclitus.

Et si plura; aut finita, sicut empedocles quatuor elementa, et cum his duo moventia, amicitiam et litem; aut infinita, sicut democritus et Anaxagoras: quorum uterque posuit infinitas partes minimas esse omnium rerum principia; nisi quod democritus eas posuit genere similes, differre autem eas solum figura et ordine et positione; Anaxagoras autem diversarum rerum quae sunt similium partium, infinitas partes minimas prima rerum principia aestimavit.

Et quia omnibus inditum fuit in animo ut illud Deum aestimarent quod esset primum rerum principium; prout quisque eorum alicui corporum auctoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuendam censebat.

Quae quidem ideo dicta sunt, quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur, quas Angelos nominamus.

Sed epicurei ex democriti doctrinis originem sumentes, deos quosdam ponebant, corporeos quidem utpote humana figura figuratos, quos dicebant esse penitus otiosos, nihil curantes, ut sic perpetuis voluptatibus fruenter possent esse beati. Unde haec opinio intantum invaluit ut usque ad Iudaeos Dei cultores perveniret, quorum sadducaei dicebant non esse Angelum neque spiritum.

Huic autem opinioni triplici via antiqui Philosophi restiterunt.

Primo namque Anaxagoras, etsi cum ceteris philosophis naturalibus materialia principia corporalia poneret, posuit tamen primus inter Philosophos quoddam incorporale principium, scilicet intellectum.

Cum enim, secundum suam positionem, omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ab invicem corpora distingui potuissent, nisi fuisset aliquod distinctionis principium, quod ipsum secundum se penitus esset immixtum, et nihil cum natura corporali habens commune.

Sed eius opinio etsi in veritate alios praecesserit qui solum corporalem naturam ponebant, invenitur tamen a veritate deficere in duobus.

Primo quidem quia, ut ex eius positione apparet, non posuit nisi unum intellectum separatum, qui hunc mundum effecerat, commixta distinguendo. Cum autem Deo attribuamus mundi institutionem, secundum hoc etiam de substantiis incorporalibus, quas Angelos dicimus, quae sunt infra Deum et supra naturas corporeas, ex eius opinione nihil habere poterimus.

Secundo, quia etiam circa intellectum, quem unum ponebat immixtum, in hoc videtur deficere, quod eius virtutem et dignitatem non sufficienter expressit. Non enim aestimavit intellectum, quem posuit separatum, ut

universale essendi principium, sed solum ut principium distinctivum, non enim ponebat quod corpora invicem commixta esse haberent ab intellectu separato, sed solum quod ab eo distinctionem sortirentur.

Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem primorum naturalium evacuandam. Cum enim apud antiquos naturales poneretur ab hominibus certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum, tum propter deceptionem sensuum, quibus corpora cognoscuntur; posuit naturas quasdam a materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa; et sic eis inhaerendo anima nostra veritatem cognosceret. Unde secundum hoc quod intellectus veritatem cognoscens aliqua seorsum apprehendit praeter materiam sensibilibus rerum, sic existimavit esse aliqua a sensibilibus separata.

Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis.

Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu: non enim intelligendo binarium aut ternarium aut lineam et superficiem, aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum, aut aliquid huiusmodi, quod sensu percipi possit. Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicuius particularis; puta, cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis.

Unde Plato duo genera rerum a sensibilibus abstracta ponebat: scilicet mathematica, et universalia, quae species sive ideas nominabat. Inter quae tamen haec differentia videbatur: quod in mathematicis apprehendere possumus plura unius speciei, puta duas lineas aequales, vel duos triangulos aequilateros et aequales; quod in speciebus omnino esse non potest, sed homo in universali acceptus, secundum speciem est unus tantum. Sic igitur mathematica ponebat media inter species seu ideas et sensibilia: quae quidem cum sensibilibus conveniunt in hoc quod plura sub eadem specie continentur; cum speciebus autem in hoc quod sunt a materia sensibili separata.

In ipsis etiam speciebus ordinem quemdam ponebat: quia secundum quod aliquid erat simplicius in intellectu, secundum hoc prius erat in ordine rerum. Id autem quod primo est in intellectu, est unum et bonum: nihil enim intelligit qui non intelligit unum; unum autem et bonum se consequuntur: unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat, et hunc summum Deum esse dicebat.

Sub hoc autem uno diversos ordines participantium et participatorum instituebat in substantiis a materia separatis: quos quidem ordines deos secundos esse dicebat, quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem.

Rursus, quia sicut omnes aliae species participant uno, ita etiam oportet quod intellectus, ad hoc quod intelligat, participet entium speciebus. Ideo sicut sub summo Deo, qui est unitas prima, simplex et imparticipata, sunt aliae rerum species quasi unitates secundae et dii secundi; ita sub ordine harum specierum sive unitatum ponebat ordinem intellectuum separatorum, qui participant supradictas species ad hoc quod sint intelligentes in actu: inter quos tanto unusquisque est superior, quanto propinquior est primo intellectui, qui plenam habet participationem specierum, sicut et in diis sive unitatibus tanto unusquisque est superior, quanto perfectius participat unitate prima. Separando autem intellectus a diis, non excludebat quin dii essent intelligentes; sed volebat quod superintellectualiter intelligerent, non quidem quasi participantibus aliquas species, sed per se ipsos; ita tamen quod nullus eorum esset bonus et unum nisi per participationem primi unius et boni.

Rursus, quia animas quasdam intelligentes videmus; non autem convenit hoc animae ex eo quod est anima (alioquin sequeretur quod omnis anima esset intelligens, et quod anima secundum totum id quod est, esset intelligens) ponebat ulterius, quod sub ordine intellectuum separatorum esset ordo animarum; quarum quaedam, superiores videlicet, participant intellectuali virtute, infimae vero ab hac virtute deficiunt.

Rursus, quia corpora videntur non per se moveri nisi sint animata, hoc ipsum quod est per se moveri, ponebat corporibus accidere in quantum participabant animam: nam illa corpora quae ab animae participatione deficiunt, non moventur nisi ab alio. Unde ponebat animabus proprium esse quod se ipsas moverent secundum se ipsas.

Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum; ita tamen quod supremum corporum, scilicet primum caelum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum caelestium corporum.

Sub his autem ponebant Platonici et alia immortalia corpora, quae perpetuo animas participant, scilicet aerea vel aetherea.

Horum autem quaedam ponebant a terrenis corporibus esse penitus absoluta, quae dicebant esse corpora Daemonum; quaedam vero terrenis corporibus indita, quod pertinet ad animas hominum. Non enim ponebant, hoc corpus terrenum humanum, quod palpamus et videmus, immediate participare animam; sed esse aliud interius corpus animae incorruptibile et perpetuum, sicut et ipsa anima incorruptibilis est; ita quod anima cum suo perpetuo invisibili corpore est in hoc corpore grossiori non sicut forma in materia, sed sicut nauta in navi.

Et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, ita et Daemonum. Animas autem caelestes et intellectus separatos et deos omnes dicebant esse bonos.

Sic igitur patet quod inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebant: scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum caelestium, et Daemonum bonorum seu malorum. Quae si vera essent, omnes huiusmodi medii ordines apud nos Angelorum nomine censerentur.

Nam et Daemones in sacra Scriptura Angeli nominantur, ipsae etiam animae caelestium corporum, si tamen sint animata, inter Angelos sunt connumerandae, ut Augustinus definit in enchiridion.

## |+2 Capitulus 2: De opinione Aristotilis.

Huius autem positionis radix invenitur efficaciam non habere. Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura: unde nec universalia oportet separata ponere ut subsistentia praeter singularia, neque etiam mathematica praeter sensibilia: quia universalia sunt essentiae ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quaedam sensibilibus corporum.

Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus.

Primo quidem constituens et ratione et exemplis, omne quod movetur ab alio moveri; et si aliquid a se ipso moveri dicatur, hoc non est secundum idem, sed secundum diversas sui partes, ita scilicet quod una pars eius sit movens, et alia mota. Et cum non sit procedere in infinitum in moventibus et motis, quia remoto primo movente, esset consequens etiam alia removeri; oportet devenire ad aliquod primum movens immobile et ad aliquod primum mobile, quod movetur a se ipso eo modo quo dictum est: semper enim quod per se ipsum est, est prius et causa eius quod per aliud est.

Rursus constituere intendit motus aeternitatem et quod nulla virtus movere potest tempore infinito, nisi infinita, itemque quod nulla virtus magnitudinis sit virtus infinita. Ex quibus concludit, quod virtus primi motoris non est virtus corporis alicuius: unde oportet primum motorem esse incorporeum, et absque magnitudine.

Itemque cum in genere mobilium inveniatur appetibile, sicut movens non motum; appetens autem sicut movens motum; concludebat ulterius, quod primum movens immobile est sicut bonum quoddam appetibile; et quod primum movens se ipsum quod est primum mobile, movetur per appetitum ipsius.

Est autem considerandum ulterius, quod in ordine appetituum et appetibilium primum est quod est secundum intellectum: nam appetitus intellectivus appetit id quod est secundum se bonum; appetitus autem sensitivus non potest attingere ad appetendum quod est secundum se bonum, sed solum ad appetendum id quod videtur bonum. Bonum enim simpliciter et absolute non cadit sub apprehensione sensus, sed solius intellectus. Unde relinquitur quod primum mobile appetit primum movens appetitu intellectuali. Ex quo potest concludi, quod primum mobile sit appetens et intelligens. Et cum nihil moveatur nisi corpus, potest concludi, quod primum mobile sit corpus animatum anima intellectuali. Non autem solum primum mobile, quod est primum caelum, movetur motu aeterno, sed etiam omnes inferiores orbis caelestium corporum: unde et unumquodque caelestium corporum animatum est propria anima, et unumquodque habet suum appetibile separatum, quod est proprius finis sui motus.

Sic igitur sunt multae substantiae separatae nullis penitus unitae corporibus.

Sunt etiam multae intellectuales substantiae caelestibus corporibus unitae. Harum autem numerum Aristoteles investigare conatur secundum numerum motuum caelestium corporum. Quidam autem de eius sectatoribus, scilicet Avicenna, numerum earum assignat non quidem secundum numerum motuum, sed magis secundum numerum planetarum, et aliorum superiorum corporum, scilicet orbis stellati et orbis qui est sine stellis. Multi enim motus ordinari videntur ad motum unius stellae; et sicut omnia alia corpora caelestia sub uno supremo caelo continentur, cuius motu omnia alia revolvuntur; ita etiam sub prima substantia separata, quae est unus Deus, omnes aliae substantiae separatae ordinantur, et similiter sub anima primi caeli omnes caelorum animae.

Sub corporibus autem caelestibus secundum Aristotelem ponuntur animata sola corpora animalium et plantarum. Non enim posuit quod aliquod simplex elementare corpus possit esse animatum, quia corpus simplex non potest esse conveniens organum tactus, quod est de necessitate cuiuslibet animalis: unde inter nos et corpora caelestia nullum intermedium corpus animatum ponebat.

Sic igitur secundum Aristotelis positionem, inter nos et summum Deum non ponitur nisi duplex ordo intellectualium substantiarum: scilicet substantiae separatae, quae sunt fines caelestium motuum; et animae orbium, quae sunt moventes per appetitum et desiderium.

Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum; tamen minus sufficiens videtur quam Platonis positio.

Primo quidem, quia multa secundum sensum apparent quorum ratio reddi non potest secundum ea quae ab Aristotele traduntur. Apparent enim in hominibus qui a Daemonibus opprimuntur, et in magorum operibus, aliqua quae fieri non posse videntur nisi per aliquam intellectualem substantiam.

Tentaverunt igitur quidam sectatorum Aristotelis, ut patet in epistola Porphyrii ad Anebontem Aegyptium, horum causas reducere in virtutem caelestium corporum, quasi sub quibusdam certis constellationibus magorum opera effectus quosdam insolitos et mirabiles assequantur, ex stellarum etiam impressionibus esse dicunt; quod arreptitii interdum aliqua futura praenuntiant, ad quorum eventum fit quaedam dispositio in natura per caelestia corpora.

Sed manifeste sunt in talibus quaedam opera quae nullo modo possunt in causam corporalem reduci: sicut quod arreptitii interdum de scientiis loquuntur quas ignorant, litteraliter loquuntur, cum sint simplices idiotae; et qui vix villam unde nati sunt, exierunt, alienae gentis vulgare polite loquuntur.

Dicuntur etiam in magorum operibus quaedam imagines fieri, responsa dantes, et se moventes: quae nullo modo per aliquam causam corporalem perfici possent. Huiusmodi autem effectuum causam plane quis poterit secundum Platonicos assignare, si dicantur haec per Daemones procreari.

Secundo, quia inconveniens videtur immateriales substantias ad numerum corporalium substantiarum coarctari.

Non enim ea quae sunt superiora in entibus, sunt propter ea quae in eis sunt inferiora, sed potius e converso: id enim propter quod aliquid est, nobilius est. Rationem autem finis non sufficienter aliquis accipere potest ex his quae sunt ad finem, sed potius e converso. Unde magnitudinem et virtutem superiorum rerum non sufficienter aliquis accipere potest ex inferiorum rerum consideratione: quod manifeste apparet in corporalium ordine. Non enim posset caelestium corporum magnitudo et numerus accipi ex elementarium corporum dispositione, quae quasi nihil sunt in comparatione ad illa. Plus autem excedunt immateriales substantiae substantias corporales, quam corpora caelestia excedant elementaria corpora. Unde numerus et virtus et dispositio immaterialium substantiarum ex numero caelestium motuum sufficienter apprehendi non potest.

Et ut hoc specialius manifestetur, ipse processus, ipsa verba probationis Aristotilis assumantur.

Assumit enim quod nullus motus potest esse in caelo nisi ordinatus ad alicuius delationem: quod satis probabilitatem habet. Omnes enim substantiae orbium esse videntur propter astra, quae sunt nobiliora inter caelestia corpora, et manifestiorem effectum habentia. Ulterius autem assumit quod omnes substantiae superiores, impassibiles et immateriales, sunt fines, cum sint secundum se optima: et hoc quidem rationabiliter dicitur. Nam bonum habet rationem finis: unde illa quae sunt per se optima in entibus, sunt fines aliorum. Sed quod concludit, hunc esse numerum immaterialium substantiarum qui est caelestium motuum, non sequitur ex necessitate.

Est enim finis et proximus et remotus.

Non est autem necessarium quod proximus finis supremi caeli sit suprema substantia immaterialis, quae est summus Deus; sed magis probabile est ut inter primam immaterialem substantiam et corpus caeleste sint multi ordines immaterialium substantiarum, quarum inferior ordinetur ad superiorem sicut ad finem, et ad infimam earum ordinetur corpus caeleste sicut ad finem proximum. Oportet enim unamquamque rem esse proportionatam quodammodo suo proximo fini. Unde propter distantiam maximam primae immaterialis substantiae ad substantiam corpoream quamcumque, non est probabile quod corporalis substantia ordinetur ad supremam substantiam sicut ad proximum finem.

Unde etiam Avicenna posuit, causam primam non esse immediatum finem alicuius caelestium motuum, sed quamdam intelligentiam primam. Et idem etiam potest dici de inferioribus motibus caelestium corporum.

Et ideo non est necessarium quod non sint plures immateriales substantiae quam sit numerus caelestium motuum.

Et hoc praesentens Aristoteles non induxit hoc quasi necessarium, sed quasi probabiliter dictum. Sic enim dixit antequam praedictam rationem assignet, enumeratis caelestibus motibus, quare substantias et principia immobilia et sensibilia tot rationabile est suscipere: necessarium enim dimittatur fortioribus dicere: non enim reputabat se sufficientem ad hoc quod in talibus aliquid ex necessitate concluderet.

Potest etiam alicui videri praedictum Aristotilis processum ad substantias immateriales ponendas inconvenientem esse eo quod procedit ex sempiternitate motus, quae fidei veritati repugnat. Sed si quis diligenter attendat rationem eius processus, non tollitur etiam aeternitate motus sublata. Nam sicut ex aeternitate motus concluditur motoris infinita potentia, ita etiam hoc idem concludi potest ex motus uniformitate. Motor enim qui non semper movere potest, necesse est quod quandoque citius, quandoque tardius moveat, secundum quod paulatim virtus eius deficit in movendo. In motibus autem caelestibus invenitur omnimoda uniformitas. Unde concludi potest quod motori primi motus insit virtus ad semper movendum; et sic idem sequitur.

### |+3 Capitulus 3: De convenientia positionum Aristotilis et Platonis.

His igitur visis, de facili accipere possumus in quo convenient et in quo differant positiones Aristotilis et Platonis circa immateriales substantias.

Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum.

Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.

Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam

omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere.

Tertio vero conveniunt in ratione providentiae. Posuit enim Plato, quod summus Deus, qui hoc quod est ipsum unum, est et ipsum bonum, ex primaeva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat: et unumquodque inferiorum, in quantum participat bonitate primi boni, etiam providet his quae post se sunt, non solum eiusdem ordinis, sed etiam diversorum; et secundum hoc, primus intellectus separatus providet toti ordini separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum et inferioribus ordinibus.

Rursumque idem observari putat in ipsis animalibus, ut supremae quidem caelorum animae provideant omnibus inferioribus animabus, et toti generationi inferiorum corporum: itemque superiores animae inferioribus, scilicet animae Daemonum animabus hominum. Ponebant enim Platonici, Daemones esse mediatores inter nos et superiores substantias. Ab hac etiam providentiae ratione Aristoteles non discordat.

Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem, sicut unum imperatorem vel Dominum, sub quo sunt diversi rerum ordines: ita scilicet quod superiores ordines rerum perfecte providentiae ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur. Inferiora vero entium, quae minus perfecte providentiae ordinem recipere possunt, multis defectibus subiacent; sicut etiam in domo, liberi, qui perfecte participant regimen patrisfamilias, in paucis vel nullis deficiunt: servorum autem actiones in pluribus inveniuntur inordinatae.

Unde in inferioribus corporibus defectus proveniunt naturalis ordinis, qui in superioribus corporibus nunquam deficere invenitur. Similiter etiam humanae animae plerumque deficiunt ab intelligentia veritatis et a recto appetitu veri boni: quod in superioribus animabus vel intellectibus non invenitur. Propter quod etiam Plato posuit, Daemonum esse quosdam bonos, quosdam malos, sicut et homines; deos vero et intellectus et caelorum animas omnino absque malitia esse.

Secundum igitur haec tria circa substantias separatas invenitur opinio Aristotelis cum Platonis opinione concordare.

#### |+4 Capitulus 4: De differentia dictarum positionum Aristotelis et Platonis.

Sunt autem alia in quibus differunt.

Primo quidem, ut supra dictum est, Plato supra caelorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et deos: quos deos dicebat esse species intelligibiles separatas, quarum participatione intellectus intelligunt.

Aristoteles vero universaliter separata non ponens, unum solum ordinem rerum posuit supra caelorum animas, in quorum etiam ordine primum esse posuit summum Deum sicut et Plato summum Deum primum esse posuit in ordine specierum, quasi summus Deus sit ipsa idea unius et boni. Hunc autem ordinem Aristoteles posuit utrumque habere: ut scilicet esset intelligens et intellectum; ita scilicet, quod summus Deus intelligeret non participatione alicuius superioris, quod esset eius perfectio, sed per essentiam suam; et idem aestimavit esse dicendum in ceteris substantiis separatis sub summo Deo ordinatis, nisi quod, in quantum a simplicitate primi deficiunt et summa perfectione ipsius, eorum intelligere perfici potest per superiorum substantiarum participationem.

Sic igitur secundum Aristotelem huiusmodi substantiae quae sunt fines caelestium motuum, sunt et intellectus intelligentes et intelligibiles species: non autem ita quod sint species vel naturae sensibilibus substantiarum, sicut Platonici posuerunt, sed omnino altiores.

Secundo vero, quia Plato non coarctavit numerum intellectuum separatorum numero caelestium motuum: non enim ex hac causa movebatur ad ponendum intellectus separatos, sed ipsam naturam rerum secundum se considerans. Aristoteles vero a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas: et ideo earum numerum coarctavit caelestibus motibus.

Tertio autem, quia Aristoteles non posuit aliquas animas medias inter caelorum animas et animas hominum, sicut posuit Plato: unde de Daemonibus nullam invenitur nec ipse nec eius sequaces fecisse mentionem.

Haec igitur sunt quae de opinionibus Platonis et Aristotelis circa substantias separatas ex diversis Scripturis collegimus.

#### |+5 Capitulus 5: De opinione Avicebrae et rationibus eius.

Eorum vero qui post secuti sunt, aliqui ab eorum positionibus recedentes, in deterius erraverunt.

Primo namque Avicebra in libro fontis vitae, alterius conditionis substantias separatas posuit esse. Aestimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse: quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat: qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur.

Primo quidem, quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset etiam in rebus ipsis compositio realis intelligenda: ut scilicet uniuscuiusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma. Secundo, quia aestimavit quod esse in potentia et esse subiectum et esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur. Quibus duabus positionibus innixus, quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias.

Primo enim inspexit in artificialibus, quod componuntur ex forma artificiali et materia, quae est aliqua res naturalis, puta ferrum aut lignum, quae se habet ad formam artificialem ut potentia ad actum. Rursus consideravit quod huiusmodi naturalia corpora particularia composita erant ex elementis. Unde posuit quod quatuor elementa comparantur ad formas particulares naturales, puta lapidis aut ferri, sicut materia ad formam et potentia ad actum. Iterum consideravit quod quatuor elementa conveniunt in hoc quod quodlibet eorum est corpus, differunt autem secundum contrarias qualitates. Unde tertio posuit quod ipsum corpus est materia elementorum, quam vocavit naturalem materiam universalem, et quod formae huius materiae sunt qualitates elementorum.

Sed quia videbat quod corpus caeleste convenit cum elementis in corporeitate, differt vero ab eis in hoc quod non est susceptivum contrariorum qualitatuum, posuit quarto ordine materiam corporis caelestis, quae etiam comparatur ad formam caelestis corporis sicut potentia ad actum.

Et sic posuit quatuor ordines materiae corporalis.

Rursus, quia vidit quod omne corpus significat substantiam quamdam longam, latam et spissam, aestimavit quod corporis, in quantum est corpus huiusmodi, tres dimensiones sunt sicut forma, et substantia, quae subiicitur quantitati et aliis generibus accidentium, est materia corporis in quantum est corpus. Sic igitur substantia quae sustinet novem praedicamenta, ut ipse dicit, est prima spiritualis materia. Et sicut posuit in materia universali corporali, quam dixit esse corpus, quiddam superius quod non est susceptivum contrariorum qualitatuum, scilicet materiam caelestis corporis, et aliquid inferius, quod est susceptivum contrariorum qualitatuum, quam credit esse materiam quatuor elementorum; ita etiam in ipsa substantia posuit quiddam superius, quod non est susceptivum quantitatis, et hoc posuit substantiam separatam, et quiddam inferius quod est susceptivum quantitatis, quod posuit esse materiam incorpoream corporum.

Rursus ipsas substantias separatas vel spirituales componi posuit ex materia et forma; et hoc probavit pluribus rationibus.

Primo quidem, quia existimavit quod nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma: aut sunt materia tantum, aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multae substantiae spirituales, quia materia est una de se et diversificatur per formas. Similiter etiam si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiae spirituales sunt diversae. Quia si dicas quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequetur quod substantia spiritualis sit subiectum perfectionis et imperfectionis.

Sed esse subiectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae. Unde relinquitur quod vel non sunt plures substantiae spirituales, vel sunt compositae ex materia et forma.

Secunda ratio eius est, quia intellectus spiritualitatis est praeter intellectum corporeitatis; et ita substantia corporalis et spiritualis habent aliquid in quo differunt, habent etiam aliquid in quo conveniunt, quia utrumque est substantia. Ergo sicut in substantia corporali, substantia est tanquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali, substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem; et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores: sicut etiam aer quanto est subtilior, tanto plus participat de claritate.

Tertia ratio eius est, quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus quasi superioribus et corporalibus quasi inferioribus. Illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo: scilicet corpus spissum, quod est corpus elementorum; et corpus subtile, quod est corpus caeleste; et iterum materia et forma corporis. Ergo etiam in substantia spirituali invenitur substantia spiritualis inferior, puta quae coniungitur corpori; et superior, quae non est coniuncta corpori; et iterum materia et forma, ex quibus substantia spiritualis componitur.

Quarta ratio eius est, quia omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum.

Oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus: quorum necesse est ut unum sit forma, et aliud materia; quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis.

Quinta ratio eius est quia omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae non habet formam per quam fiat unum, est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

|+6 Capitulus 6: In quo positio Avicebra reprobat.

Haec autem quae dicta sunt, in pluribus manifestam improbabilitatem continent.

Primo namque, quia ab inferioribus ad suprema entium ascendit resolvendo in principia materialia; quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum. Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus: non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum: unde neque simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu. Quanto igitur magis resolvendo descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in entibus oportet esse maxime entia: nam et in unoquoque genere suprema quae sunt aliorum principia, esse maxime dicuntur, sicut ignis est calidus maxime. Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est.

Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo.

Secundo, quia, quantum ex suis dictis apparet, in antiquam quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt omnia esse unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam: quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu. Nisi quod antiqui naturales, nihil aliud praeter corpora esse aestimantes, hanc materiam communem et substantiam omnium aliquid corpus esse dicebant; puta aut ignem, aut aerem, aut aquam aut aliquid medium.

Sed iste non solum in corporibus naturam rerum existimans comprehendendi, illud unum quod posuit esse primam materiam communem substantiam omnium, dixit esse substantiam non corpoream.

Et quod simili modo posuerit hanc universalem materiam, ut dicit, esse substantiam omnium, sicut naturales hoc ponebant de aliquo uno corporum, manifestum est ex hoc quod eorum quae conveniunt in genere, ponit genus esse materiam; differentias vero, quibus species differunt, ponit esse formas.

Dicit enim, quod omnium corporalium est materia communis ipsum corpus: rursumque omnium substantiarum tam corporalium quam spiritualium est communis materia ipsa substantia. Unde apparet quod est similis habitudo generis ad differentias, sicut subiecti ad proprias passiones; ut scilicet substantia hoc modo dividatur per spiritualem et corporalem, et corpus per caeleste et elementare, sicut numerus per par et impar, aut animal per sanum et aegrum: quorum numerus est subiectum paris et imparis sicut propriarum passionum, et animal sani et aegri, tam subiecto quam passionibus de speciebus omnibus praedicatis.

Sic igitur si substantia quae praedicatur de omnibus, compararetur ad spirituale et corporale sicut materia et subiectum eorum, sequeretur quod haec duo adveniant substantiae per modum accidentalium passionum; et similiter in omnibus aliis consequentibus: quod ipse expresse concedit ponens omnes formas secundum se consideratas accidentia esse; dicuntur tamen substantiales per comparisonem ad aliquas res in quarum definitionibus cadunt, sicut albedo est de ratione hominis albi.

Sic haec positio tollit quidem veritatem materiae primae. Quia si de ratione materiae est quod sit in potentia, oportet quod prima materia sit omnino in potentia: unde nec de aliquo existentium actu praedicatur, sicut nec pars de toto. Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae, dum omnia in modum accidentalium praedicationis convertit. Tollit etiam naturalis philosophiae fundamenta, auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui naturales ponentes unum materiale principium. Neque enim simpliciter aliquid generari dicitur, nisi quia simpliciter fit ens. Nihil autem fit quod prius erat. Si igitur aliquid prius erat in actu, quod est simpliciter esse; sequeretur, quod non simpliciter fiat ens sed fiat ens hoc quod prius non erat: unde secundum quid generabitur, et non simpliciter.

Tollit demum, et ut finaliter concludam, praedicta positio etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus, et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem. Si enim alicui existenti in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se, sed solum per accidens; eo quod duo actus vel formae secundum se diversae sunt, conveniunt autem solum in subiecto.

Esse autem unum per unitatem subiecti, est esse unum per accidens: sive duae formae sint non ordinatae ad invicem, ut album et musicum, dicimus enim quod album et musicum sunt unum per accidens, quia insunt uni subiecto; sive etiam formae vel actus sint ad invicem ordinatae, sicut color et superficies. Non enim est simpliciter unum superficiatum et coloratum, etsi quodammodo coloratum per se de superficiato praedicetur: non quia superficiatum significet essentiam colorati, sicut genus significat essentiam speciei, sed ea ratione qua subiectum ponitur in definitione accidentis; alioquin non praedicaretur coloratum de superficiato per se, sed hoc de illo.

Solo autem hoc modo species est unum simpliciter, inquantum vere id quod est homo, animal est: non quia animal subiiciatur formae, sed quia ipsa forma animalis est forma hominis, non differens nisi sicut determinatum ab indeterminato.

Si enim aliud sit animal et aliud bipes, non erit per se unum animal bipes quod est homo, unde nec erit per se ens; et per consequens sequeretur quod quaecumque in genere conveniunt, non different nisi accidentali differentia; et omnia erunt unum secundum substantiam, quae est genus et subiectum omnium substantiarum; sicut si superficiei una pars sit alba et alia nigra, totum est una superficies.

Propter quod et antiqui ponentes unam materiam, quae erat substantia omnium, de omnibus praedicata, ponebant omnia esse unum. Et haec etiam inconvenientia sequuntur ponentes ordinem diversarum formarum substantialium in uno et eodem.

Tertio, secundum praedictae positionis processum, necesse est procedere in causis materialibus in infinitum, ita quod nunquam sit devenire ad primam materiam. In omnibus enim quae in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt accipit ut materiam; id vero in quo differunt accipit ut formam, ut ex praemissis patet. Si ergo sit una materia communis omnium, ad hoc quod diversas formas recipiat, oportet quod nobiliorem formam in subtiliori et altiori materia recipiat, ignobiliorem vero in inferiori materia et grossiori: puta formam spiritualitatis in subtiliori materia, formam vero corporeitatis in inferiori, ut ipse dicit.

Praeexistit ergo in materia differentia subtilitatis et grossitiei ante formam spiritualitatis et corporeitatis. Oportet igitur quod iterum ante grossitiam et subtilitatem praexistat in materia aliqua alia differentia, per quam una materia sit receptiva unius, et alia alterius: et eadem quaestio redibit de illis aliis praexistentibus, et sic in infinitum.

Quandocumque enim deveniretur ad materiam totaliter informem, secundum principia positionis praedictae oportet quod non reciperet nisi unam formam, et aequaliter per totum: et iterum materia illi formae substrata, non reciperet consequenter nisi unam formam, et uniformiter per totum; et ita descendendo usque ad infima, nulla diversitas in rebus inveniri posset.

Quarto, quia antiquis naturalibus ponentibus primam materiam communem substantiam omnium, possibile erat ex ea diversas res instituire, attribuendo diversis partibus eius formas diversas. Poterat enim in illa communi materia, cum corporalis esset, intelligi divisio secundum quantitatem.

Remota autem divisione quae est secundum quantitatem, non remanet nisi divisio secundum formam vel secundum materiam.

Si igitur ponatur universalis materia, quae est communis omnium substantia, non habens in sui ratione quantitatem, eius divisio non potest intelligi nisi vel secundum formam, vel secundum materiam ipsam. Cum autem dicitur quod materia incorporea communis partim recipit formam hanc, et partim recipit formam illam, divisio materiae praesupponitur diversitati formarum in materia receptorum. Non ergo illa divisio potest secundum has formas intelligi. Si ergo intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum formas priores; quarum neutram materia per totum recipit. Unde oportet iterum in materia praetelligere divisionem vel distinctionem quamcumque.

Erit igitur et haec secundum alias formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc quod prima divisio sit secundum ipsam materiam.

Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum se ipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem, quia hoc esset distingui materiam secundum quantitatem aut formam seu dispositionem.

Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed quod materiae sint multae et distinctae secundum se ipsas. Materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus (hoc enim est praeter essentialitatem materiae), sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum.

Cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id ad quod primo potentia dicitur.

Dico autem ad aliquid primo potentiam dici, sicut potentiam visivam ad colorem, non autem ad album aut nigrum, quia eadem est susceptiva utriusque; et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam, quae primo dicitur respectu coloris.

Unde patet falsum esse principium quod supposebat, dicens potentiam et receptionem in omnibus eodem modo inveniri.

#### |+7 Capitulus 7: Quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia.

Ex hac autem ratione ulterius concludi potest, quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia.

Nam si est materia una et communis utrorumque, oportet in ipsa distinctionem praetelligi ante differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis: quae quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem quia in substantiis spiritualibus quantitatis dimensiones non inveniuntur.

Unde relinquatur quod ista distinctio sit vel secundum formas seu dispositiones, vel secundum ipsam materiam: et cum non possit esse secundum formas et dispositiones in infinitum, oportet tandem redire ad hoc quod sit distinctio in materia secundum se ipsam. Erit igitur omnino alia materia spiritualium et corporalium substantiarum.

Item cum recipere sit proprium materiae in quantum huiusmodi, si sit eadem materia spiritualium et corporalium substantiarum, oportet quod in utrisque sit idem receptionis modus. Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, id est non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalium



inquantum dimensionibus subiicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae, ex ipsa natura materiae, quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam: fit enim receptio secundum modum recipientis. Et per hoc maxime deficit a completa receptione formae, quae est secundum totalitatem ipsius particulariter ipsam recipiens. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret. Sic enim intellectus intelligit rem secundum quod forma eius in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem.

Adhuc ultra procedentibus manifestum fit quod tanto aliquid in entibus est altius, quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quod actus est potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi: non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est actu. Oportet igitur id quod est superius in entibus, magis accedere ad actum; quod autem est in entibus infimum, propinquius esse potentiae.

Quia igitur materia spiritualium substantiarum non potest esse eadem cum corporalium materia, sed longe altior, ut ostensum est; necesse est ut longe distet a corporalium materia, secundum differentiam potentiae et actus.

Corporalium autem materia est potentia pura, secundum sententiam Aristotelis et Platonis. Relinquitur igitur quod materia substantiarum spiritualium non sit potentia pura, sed sit aliquid ens actu, in potentia existens.

Non autem sic dico ens actu, quasi ex potentia et actu compositum; quia vel esset procedere in infinitum, vel oporteret venire ad aliquid quod esset ens in potentia tantum: quod cum sit ultimum in entibus, et per consequens non potens recipere nisi debiliter et particulariter, non potest esse prima materia spiritualis et intellectualis substantiae. Relinquitur ergo quod spiritualis substantiae materia ita sit ens actu, quod sit actus vel forma subsistens; sicut et materia corporalium rerum ita dicitur ens in potentia, quia est ipsa potentia formis subiecta.

Ubi quaeque autem ponitur materia ens actu, nihil differt dicere materiam et substantiam rei. Sic enim antiqui naturales, qui ponebant primam materiam corporalium rerum esse aliquid ens actu, dicebant materiam esse omnium rerum substantiam, per modum quo artificialium substantia nihil est aliud quam eorum materia.

Sic igitur si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum, sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia. Et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus, et ponere substantias spirituales simplices, non compositas ex materia et forma.

Amplius, cum actus naturaliter sit prior potentia et forma quam materia, potentia quidem dependet in suo esse ab actu, et materia a forma; forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem vel actus (a potentia); non enim priora naturaliter a posterioribus dependent.

Si igitur aliquae formae sint quae sine materia esse non possunt, hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formae, sed ex hoc quod sunt tales formae, scilicet imperfectae, quae per se sustentari non possunt, sed indigent materiae fundamento.

Sed ante omne imperfectum invenitur aliquid perfectum in omnibus generibus; puta, si est ignis in materia aliena, a qua ignis secundum suam rationem non dependet, necesse est esse ignem non sustentatum in materia aliena. Sunt igitur supra formas in materiis receptas, aliquae formae per se subsistentes, quae sunt spirituales substantiae ex materia et forma non compositae. Hoc etiam apparet in infimis substantiarum spiritualium, scilicet animabus, si quis eas ponat corporibus uniri ut formas. Impossibile est enim id quod est ex materia et forma compositum esse alicuius corporis formam.

Nam esse formam alicuius est esse actum eiusdem. Nulla igitur pars eius quod est alicuius forma, potest esse materia, quae est potentia pura.

#### |+8 Capitulus 8: De solutione rationum Avicbron.

His igitur visis, facile est rationes dissolvere in contrarium adductas.

Prima enim ratio concludere videbatur quod non posset esse diversitas in spiritualibus substantiis, si non essent ex materia et forma compositae. Quae quidem ratio in utraque parte suae deductionis deficiebat. Neque enim oportet quod ea quae sunt materiae tantum, sint absque diversitate; neque etiam hoc oportet de substantiis quae sunt formae tantum. Dictum est enim, quod quia materia secundum id quod est, est in potentia ens, necesse est ut secundum potentiae diversitatem sint diversae materiae. Nec aliud dicimus materiae substantiam quam ipsam potentiam quae est in genere substantiae.

Nam genus substantiae, sicut et alia genera, dividitur per potentiam et actum: et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quae sunt in potentia tantum, esse diversas, secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur: per quem modum caelestium corporum materia a materia elementorum distinguitur.

Nam materia caelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, idest ad formam quae complet totam potentialitatem materiae, ut iam non remaneat potentia ad alias formas. Materia autem elementorum est in potentia ad formam incompletam, quae totam potentiam materiae terminare non potest.

Sed supra has materias, est spiritualis materia, idest ipsa substantia spiritualis, quae recipit formam secundum suam totalitatem, inferioribus materiis formam particulariter recipientibus.

Similiter etiam non tenet deductio ex parte formarum. Manifestum est enim quod si res compositae ex materia et forma secundum formas differunt, quod ipsae formae secundum se ipsas diversae sunt. Sed si dicatur quod diversarum rerum formae non sunt diversae nisi propter materiae diversitatem, sicut diversi colores ex una solis illustratione causantur in aere secundum differentiam spissitudinis et diversitatis illius, necesse est quod ante colorum diversitatem praeintelligatur in aere diversitas puritatis et spissitudinis: et sic etiam necesse erit quod in materia ante unam formam intelligatur alia forma, sicut etiam in corporibus ante colorem intelligitur superficies. Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis, nam quae materiae est propinquior, imperfectior est, et quasi in potentia respectu supervenientis formae.

Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quamvis sint formae tantum, ex hoc quod una earum est alia perfectior; ita quod imperfectior est in potentia respectu perfectioris, usque ad primam earum, quae est actu tantum, quae Deus est; ut sic omnes inferiores spirituales substantiae, et materiae possint dici secundum hoc quod sunt in potentia, et formae secundum hoc quod sunt actu.

Unde patet frivolum esse quod contra hoc obiicit concludens, si spiritualis substantia secundum perfectionem et imperfectionem differt, quod oportet ipsam esse perfectionis et imperfectionis subiectum: et sic, cum subiectum pertineat ad rationem materiae, oportebit substantiam spiritualem habere materiam.

In quo quidem dupliciter fallitur.

Primo quidem, quia aestimat perfectionem et imperfectionem esse quasdam formas supervenientes, vel accidentia quae subiecto indigeant: quod quidem manifeste falsum est. Est enim quaedam rei perfectio secundum suam speciem et substantiam, quae non comparatur ad rem sicut accidens ad subiectum, vel sicut forma ad materiam, sed ipsam propriam speciem rei designat. Sicut enim in numeris unus est maior alio secundum propriam speciem, unde inaequales numeri specie differunt, ita in formis tam materialibus quam a materia separatis una est perfectior alia secundum rationem propriae naturae, in quantum scilicet propria ratio speciei in tali gradu perfectionis consistit.

Secundo, quia esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum, ei natum est subiacere. Et per hunc etiam modum spiritualis substantia, quamvis non habeat materiam partem sui, ipsa tamen prout est ens secundum aliquid in potentia, potest subiacere intelligibilibus speciebus.

Ex hoc etiam solutio secundae rationis apparet. Cum enim dicimus aliquam substantiam corporalem esse vel spiritualem, non comparamus spiritualitatem vel corporeitatem ad substantiam sicut formas ad materiam, vel accidentia ad subiectum, sed sicut differentias ad genus: ita quod substantia spiritualis non propter aliquid additum substantiae est spiritualis sed secundum suam substantiam, sicut et substantia corporalis non per aliquid additum substantiae est corporalis, sed per suam substantiam. Non enim est alia forma per quam species differentiae praedicationem suscipit, ab ea per quam suscipit praedicationem generis, ut supra dictum est. Unde non oportet quod spiritualitati spiritualis substantiae subiiciatur aliquid sicut materia vel subiectum.

Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant.

Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque in substantiis omnibus non est idem modus essendi. Illae enim substantiae quae perfectissime esse participant, non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum: unde immateriales substantiae dicuntur.

Sub his vero sunt substantiae quae etsi in se ipsis huiusmodi materiam habeant, quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora, quae necesse est ex materia et forma composita esse. Manifestum est enim ea actu existere; alioquin motus subiecta esse non possent, aut sensui subiacere, aut alicuius actionis esse principium. Nullum autem eorum est forma tantum: quia si essent formae absque materia, essent substantiae intelligibiles actu simul et intelligentes secundum se ipsas: quod esse non potest, cum intelligere actus corporis esse non possit, ut probatur in libro de anima.

Relinquitur ergo quod sunt quidem ex materia et forma composita: sed sicut illud corpus ita est huic magnitudini et figurae determinatae subiectum, quod tamen non est in potentia ad aliam magnitudinem vel figuram: ita caelestium corporum materia ita est huic formae subiecta, quod non est in potentia ad aliam formam.

Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subiicitur, quin remanet adhuc in potentia ad alias formas.

Et secundum hanc diversitatem materiae invenitur in corporibus subtilius et grossius prout caelestia corpora sunt subtiliora et magis formalia quam elementaria. Et quia forma proportionatur materiae, consequens est quod etiam caelestia corpora habeant nobiliorem formam et magis perfectam, utpote totam potentialitatem materiae adimplentem.

In substantiis igitur superioribus, a quibus est omnino potentia materiae aliena, invenitur quidem differentia maioris et minoris subtilitatis secundum differentiam perfectionis formarum, non tamen in eis est compositio materiae et formae.

Quarta vero ratio efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod a Deo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, potest inveniri nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una.

Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se existeret. Eademque ratio est de genere per comparisonem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum.

Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse.

Potest autem quis dicere: quod id quod participat (aliquid) est secundum se carens illo; sicut superficies, quae nata est participare colorem, secundum se considerata, est non color et non colorata. Similiter igitur id quod participat esse, oportet esse non ens. Quod autem est in potentia ens et participativum ipsius, non autem secundum se est ens, materia est, ut supra dictum est. Sic igitur omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam.

Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem.

Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum.

Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam.

Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto.

Si igitur per hoc quod dico: non ens, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativus ultimi actus, qui est esse.

Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus, a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utramque potentiam materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit.

Quintae vero rationis solutio iam ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse eius non est infinitum, sed finitum.

Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes.

Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, inquantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, inquantum non participatur in subiecto.

Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum.

|+9 Capitulus 9: De opinione eorum qui dicunt substantias spirituales non esse creatas.

Sicut autem praedicta positio circa conditionem spiritualium substantiarum a sententia Platonis et Aristotelis deviavit, eis immaterialitatis simplicitatem auferens; ita et circa modum existendi ipsarum aliqui a veritate deviasse inveniuntur, auferentes earum originem a primo et summo auctore.

In quo inveniuntur diversi homines tripliciter errasse. Quidam enim posuerunt praedictas substantias omnino causam sui esse non habere. Quidam autem posuerunt eas quidem essendi causam habere, non tamen immediate eas omnes procedere a summo et primo principio, sed quadam serie ordinis inferiores earum a superioribus essendi originem habere. Alii vero confitentur omnes quidem huiusmodi substantias immediate essendi habere originem a primo principio, sed in ceteris quae de eis dicuntur, puta quod sunt viventes, intelligentes et alia huiusmodi, superiores inferioribus causas existere.

Primi quidem igitur spirituales substantias omnino increatas esse existimant, huiusmodi opinionem sumentes ex his quae secundum materiam causantur, utentes communi suppositione naturali Philosophorum pro principio: ex nihilo nihil fieri. Hoc autem videtur fieri quod habet causam sui esse. Quidquid igitur sui esse causam habet, oportet illud ex alio fieri.

Hoc autem ex quo aliquid fit, est materia.

Si igitur spirituales substantiae materiam non habent, consequens videtur eas omnino causam sui esse non habere.

Rursus. Fieri, moveri quoddam est, vel mutari. Mutationis autem omnis et motus subiectum aliquod esse oportet; est enim motus actus existentis in potentia. Oportet igitur omni ei quod fit subiectum, aliquod praeexistere. Spirituales igitur substantiae, si immateriales sunt, factae esse non possunt.

Item. In qualibet factione cum pervenitur ad factum esse ultimum, non remanet aliquid fieri: sicut nec post ultimum motum esse, remanet moveri. Videmus autem in his quae generantur, quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur quasi terminata factione, quando accipit formam: est enim forma generationis terminus.

Adepta igitur forma, nihil restat fiendum. Habens igitur formam non fit ens sed est ens secundum suam formam. Si igitur aliquid sit secundum se forma, hoc non fit ens. Spirituales autem substantiae sunt quaedam formae subsistentes, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur spirituales substantiae sui esse causam habent, quasi ab alio factae.

Posset etiam aliquis ad hoc argumentari ex opinionibus Aristotelis et Platonis, qui huiusmodi substantias ponunt esse sempiternas.

Nullum autem sempiternum videtur esse factum, quia ens fit ex non ente, sicut album ex non albo; unde videtur consequens ut quod fit, prius non fuerit. Sic igitur consequens est, si spirituales substantiae sunt sempiternae, quod non sint factae, nec habeant sui esse principium et causam.

Sed si quis diligenter consideret, ab eadem radice inveniet hanc opinionem procedere, et praedictam, quae materiam spiritualibus substantiis adhibet. Processit enim supradicta opinio ex hoc quod spirituales substantias eiusdem rationis esse existimavit cum materialibus substantiis, quae sensu percipiuntur: imaginationem transcendere non valens.

Sic et ista opinio ex hoc videtur procedere quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi quam iste qui convenit materialibus rebus. Paulatim enim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem.

Primo namque in sola exteriori mutatione, rerum originem consistere homines aestimaverunt. Dico autem exteriorem originem, quae fit secundum accidentales transmutationes. Primi enim philosophantes de naturis, rerum fieri statuerunt nihil esse aliud quam alterari; ita quod id quod est rerum substantia, quam materiam nominabant, sit principium primum penitus non causatum. Non enim distinctionem substantiae et accidentis intellectu transcendere poterant.

Alii vero aliquantulum ulterius procedentes, etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere. Sed quia nihil praeter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem corporales substantias in aliqua principia, sed corporalia, ponentes ex quibusdam corporibus congregatis alia fieri, ac si rerum origo in sola congregatione et segregatione consisteret.

Posteriores vero Philosophi ulterius processerunt, resolventes sensibiles substantias in partes essentiae, quae sunt materia et forma: et sic fieri rerum naturalium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subiicitur.

Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiozem. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse.

Rursus. In omni causarum ordine necesse est universalem causam particulari praeexistere. Nam causae particulares non agunt nisi in universalium causarum virtute.

Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens, particularis causa est, habet enim particularem effectum; est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum, omnisque mutatio motus cuiusdam terminus est.

Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi sive originis rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi.

Item. Necessesse est quod per accidens est, in id reduci quod per se est.

In omni autem quod fit per mutationem vel motum, fit quidem hoc vel illud ens per se, ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente sed ex non ente hoc; ut si canis ex equo fiat, ut Aristotelis exemplo utamur, fit quidem canis per se, non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quamdam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumptum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transcendat.

Adhuc. Si quis ordinem rerum consideret, semper inveniet id quod est maximum causam esse eorum quae sunt post ipsum; sicut ignis, qui est calidissimus, causa est caliditatis in ceteris elementatis corporibus. Primum autem principium, quod Deum dicimus, est maxime ens. Non enim est in infinitum procedere in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire, quod melius est esse unum quam plura.

Quod autem in universo melius est, necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis; necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus.

His autem visis, facile est solvere rationes inductas.

Quod enim antiqui naturales quasi principium supposuerunt, ex nihilo nihil fieri, ex hoc processit quia solum fiendi modum pervenire potuerunt, qui est per mutationem vel motum.

De quo etiam fiendi modo secunda ratio procedebat. In his enim quae fiunt per mutationem vel motum, subiectum factioni praesupponitur; sed in supremo modo fiendi, qui est per essendi influxum, nullum subiectum factioni praesupponitur, quia hoc ipsum est subiectum fieri secundum hunc factionis modum, quod est subiectum esse participare per influentiam superioris entis.

Similiter etiam tertia ratio de hoc modo fiendi procedit qui est per mutationem et motum. Cum enim ad formam perventum fuerit, nihil de motu restabit. Oportet tamen intelligere quod per formam res generata esse participet ab universali essendi principio. Non enim causae agentes ad determinatas formas sunt causae essendi nisi in quantum agunt in virtute primi et universalis principii essendi.

Quarta etiam ratio eodem modo procedit de his quae fiunt per motum vel mutationem, in quibus necesse est ut non esse praecedat esse eorum quae fiunt, quia eorum esse est terminus mutationis vel motus. In his autem quae fiunt absque mutatione vel motu per simplicem emanationem sive influxum, potest intelligi aliquid esse factum praeter hoc quod quandoque non fuerit. Sublata enim mutatione vel motu non invenitur in actione influentis principii, prioris et posterioris successio.

Unde necesse est ut sic se habeat effectus per influxum causatus ad causam influentem quamdiu agit, sicut in rebus quae per motum fiunt, se habet ad causam agentem in termino actionis cum motu existentis. Tunc autem effectus iam est.

Necessesse est igitur ut in his quae absque motu fiunt, simul cum agentis influxu sit ipse effectus productus.

Si autem actio influentis sine motu extiterit, non accedit agenti dispositio ut postmodum possit agere, cum prius non potuerit, quia iam haec mutatio quaedam esset.

Potuit igitur semper agere influendo; unde et effectus productus intelligi potest semper fuisse.

Et hoc quidem aliquo modo apparet in corporalibus rebus. Ad praesentiam enim corporis illuminantis producitur lumen in aere absque aliqua aeris transmutatione praecedente: unde si semper corpus illuminans aeri praesens fuisset, semper ab ipso aer lumen haberet.

Sed expressius hoc videtur in intellectualibus rebus, quae sunt magis remotae a motu. Est enim principiorum veritas causa veritatis in conclusionibus semper veris. Sunt enim quaedam necessaria quae suae necessitatis causam habent, ut etiam Aristoteles dicit in quinto metaphysicae, et in octavo physicorum.

Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias immateriales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerunt causam essendi.

Non enim in hoc a sententia catholicae fidei deviarunt, quod huiusmodi posuerunt increata, sed quia posuerunt ea semper fuisse, cuius contrarium fides catholica tenet. Non enim est necessarium, quamvis origo sit ab immobili principio absque motu, quod eorum esse sit sempiternum. A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse.

Esse autem primi principii est eius intelligere et velle. Procedit igitur universitas rerum a primo principio sicut ab intelligente et volente. Intelligentis autem et volentis est producere aliquid non quidem ex necessitate, sicut ipsum est, sed sicut vult et intelligit. In intellectu autem primi intelligentis comprehenditur omnis modus essendi, et omnis mensura quantitatis et durationis. Sicut igitur non eundem modum essendi rebus indidit quo ipsum existit, corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit, cum in eius potestate, sicut et in intellectu, omnes mensurae contineantur; ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram qualem voluit, non qualem habet.

Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur, non quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis determinetur, sed quia talis mensura quantitatis sequitur in effectu, qualem intellectus causae praescripsit: ita etiam ex actione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam praescribente: non quasi ipse subiaceat successivae durationi, ut nunc velit aut agat aliquid quod prius noluerit, sed quia tota rerum duratio sub eius intellectu et virtute concluditur, ut determinet rebus ab aeterno mensuram durationis quam velit.

|+10 Capitulum 10: Contra illos qui ponunt quod non omnes substantiae spirituales sunt immediate a Deo.

Haec igitur et huiusmodi alii considerantes asserunt quidem omnia essendi originem trahere a primo et summo rerum principio, quem dicimus Deum; non tamen immediate, sed ordine quodam.

Cum enim primum rerum principium sit penitus unum et simplex, non aestimaverunt quod ab eo procederet nisi unum.

Quod quidem etsi ceteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum, deficit tamen a primi simplicitate, inquantum ipsum non est suum esse, sed est substantia habens esse: et hanc nominant intelligentiam primam, a qua quidem iam dicunt plura posse procedere.

Nam secundum quod convertitur ad intelligendum suum simplex et primum principium, dicunt quod ab ea procedit intelligentia secunda. Prout vero se ipsam intelligit, secundum id quod est intellectualitatis in ea, producit animam primi orbis.

Prout vero intelligit se ipsam quantum ad id quod est in ea de potentia, procedit ab ea corpus primum: et sic per ordinem usque ad ultima corporum rerum processum a primo principio determinant.

Et haec est positio Avicennae, quae etiam videtur supponi in libro de causis.

Haec autem positio etiam in primo aspectu reprobabilis videtur. Bonum enim universi potius quam bonum cuiuscumque particularis naturae invenitur. Destruit autem rationem boni in particularibus effectibus naturae vel artis, si quis perfectionem effectus non attribuat intentioni agentis, cum eadem sit ratio boni et finis: et ideo Aristoteles reprobavit antiquorum naturalium opinionem, qui posuerunt formas rerum quae naturaliter generantur et alia naturalia bona non esse intenta a natura, sed provenire ex necessitate materiae.

Multo igitur magis inconveniens est ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum.

Si autem bonum universi, quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est quod ipsa distinctio et ordo partium universi in intellectu primi principii praeexistat.

Et quia res procedunt ab eo sicut ab intellectivo principio quod agit secundum formas conceptas, non oportet ponere quod a primo principio, etsi in essentia sua sit simplex, procedat unum tantum: et quod ab illo secundum modum suae compositionis et virtutis procedant plura, et sic inde. Hoc enim esset distinctionem et ordinem talem in rebus esse, non ex intentione primi agentis, sed ex quadam rerum necessitate.

Potest tamen dici, quod rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cuius intentio est non solum ad producendum primum causatum, sed ad producendum totum universum: hoc tamen ordine, ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse. Sed cum sit duplex modus productionis rerum: unus quidem secundum mutationem et motum; alius autem absque mutatione et motu, ut supra iam diximus: in eo quidem productionis modo qui per motum est, hoc manifeste videmus accidere quod a primo principio alia procedunt mediantibus causis secundis: videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum secundum virtutes superiorum causarum ordinate usque ad primum principium.

Sed in eo modo producendi qui est absque motu, per simplicem influxum ipsius esse, hoc accidere impossibile est.

Secundum enim hunc productionis modum, quod in esse producitur, non solum fit per se hoc ens, sed etiam per se fit ens simpliciter, ut dictum est.

Oportet autem effectus proportionaliter causis respondere: ut scilicet effectus particularis causae particulari respondeat, effectus autem universalis universali causae. Sicut igitur cum per motum aliquid fit per se hoc ens, effectus huiusmodi in particularem causam reducitur, quae ad determinatam formam movet; ita etiam cum simpliciter fit ens, per se et non per accidens, oportet hunc effectum reduci in universalem essendi causam.

Hoc autem est primum principium, quod Deus est.

Possunt igitur per mutationem vel motum aliqua produci in esse a primo principio mediantibus causis secundis; sed eo productionis modo qui fit absque motu, qui creatio nominatur, in solum Deum refertur auctorem.

Solo autem hoc modo produci possunt in esse immateriales substantiae, et quorumcumque corporum materia ante formam esse non potuit, sicut dictum est de materia caelestium corporum, quae non est in potentia ad aliam formam. Relinquitur igitur quod omnes immateriales substantiae et caelestia corpora, quae per motum produci non possunt in esse, solum Deum sui esse habent auctorem. Non ergo id quod est prius in eis est posterioribus causa essendi.

Adhuc. Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior, et virtus eius ad plura se extendit. Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime commune est omnibus. Quaecumque enim superadduntur,

contrahunt id quod prius inveniunt. Nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis: quanto autem aliquid est posterius, tanto reducatur ad inferioris causae virtutem.

Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporibus materia et in immaterialibus substantiis quod proportionale est, sit proprius effectus primae virtutis universalis agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis. Et sic nullum agens post primum totam rem in esse producit, quasi producens ens simpliciter per se, et non per accidens, quod est creare, ut dictum est.

Item. Alicuius naturae vel formae duplex causa invenitur: una quidem quae est per se et simpliciter causa talis naturae vel formae; alia vero quae est causa huius naturae vel formae in hoc. Cuius quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quae generantur.

Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat, non tamen est per se causa naturae equinae. Quod enim per se est causa alicuius naturae secundum speciem, oportet quod sit eius causa in omnibus habentibus speciem illam. Cum igitur equus generans habeat eandem naturam secundum speciem, oportet quod esset sui ipsius causa; quod esse non potest.

Relinquitur igitur quod oportet super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei: quam quidem causam Platonicus posuerunt speciem separatam a materia, ad modum quo omnium artificialium principium est forma artis, non in materia existens. Secundum Aristotelis autem sententiam hanc universalem causam oportet ponere in aliquo caelestium corporum: unde et ipse has duas causas distinguens, dixit, quod homo generat hominem, et sol.

Cum autem aliquid per motum causatur, natura communis alicui praesistenti advenit per formam materiae advenientem vel subiecto. Potest igitur sic per motum esse alicuius causa id quod particulariter naturam illam habet, ut homo hominis, aut equus equi; cum vero non per motum causatur, talis productio est ipsius naturae secundum se ipsam. Oportet igitur quod reducatur in id quod est per se causa illius naturae, non autem in aliquid quod particulariter illam naturam participet.

Assimilatur enim talis productio processui vel causalitati qui in intelligibilibus invenitur, in quibus natura rei secundum se ipsam non dependet nisi a primo, sicut natura senarii et eius ratio non dependet a ternario vel binario, sed ab ipsa unitate.

Non enim sex secundum primam rationem speciei sunt bis tria, sed sex solum.

Alioquin oporteret unius rei multas substantias esse.

Sic igitur cum esse alicuius causatur absque motu, eius causalitas attribui non potest alicui particularium entium, quod participat esse, sed oportet quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, scilicet in Deum, qui est ipsum esse.

Amplius. Quanto aliqua potentia magis distat ab actu, tanto maiori virtute indiget ad hoc quod in actum reducatur; maiori enim virtute ignis opus est ad resolvendum lapidem quam ceram. Sed nullius potentiae ad aliquam potentiam quantumcumque indispositam et remotam est comparatio absque proportione: non entis enim ad ens nulla est proportio. Virtus igitur quae ex nulla potentia praesistente aliquem effectum producit, in infinitum excedit virtutem quae producit effectum ex aliqua potentia quantumcumque remota.

Infinite autem virtus aliorum quidem potest esse secundum quid, sed simpliciter respectu totius esse infinite virtus non est nisi primi agentis, quod est suum esse et per hoc est modis omnibus infinitum, ut supra dictum est. Sola igitur virtus primi agentis potest effectum producere nulla potentia praesupposita. Talem autem oportet esse productionem omnium ingenerabilium et incorruptibilium, quae absque motu producantur. Oportet igitur omnia huiusmodi a solo Deo esse producta.

Sic igitur impossibile est ut immateriales substantiae a Deo procedant in esse secundum ordinem quem dicta positio assignabat.

|+11 Capitulus 11: Contra Platonicos qui ponunt quasdam perfectiones essentielles substantiarum spiritualium non esse immediate a Deo.

His autem rationibus moti Platonicus posuerunt quidem omnium immaterialium substantiarum et universaliter omnium existentium Deum esse immediate causam essendi secundum praedictum productionis modum, qui est absque mutatione vel motu; posuerunt tamen secundum alias participationes bonitatis divinae ordinem quemdam causalitatis in praedictis substantiis.

Ut enim supra dictum est, posuerunt abstracta principia secundum ordinem intelligibilium conceptionum: ut scilicet sicut unum et ens sunt communissima, et primo cadunt in intellectu, sub hoc autem est vita, sub qua iterum est intellectus, et sic inde; ita etiam primum et supremum inter separata est id quod est ipsum ens et ipsum unum, et hoc est primum principium, quod est Deus, de quo iam dictum est, quod est suum esse. Sub hoc autem posuerunt aliud principium separatum, quod est vita; et iterum aliud, quod est intellectus.

Si igitur sit aliqua immaterialis substantia quae sit intelligens, vivens et ens, erit quidem ens per participationem primi principii, quod est ipsum esse; erit autem vivens per participationem alterius principii separati, quod est

vita; erit autem intelligens per participationem alterius separati principii, quod est ipse intellectus: sicut si ponatur quod homo sit animal per participationem huius principii separati quod est animal, sit autem bipes per participationem secundi principii, quod est bipes.

Haec autem positio quantum ad aliquid quidem veritatem habere potest; simpliciter autem vera esse non potest. Eorum enim quae accidentaliter alicui adveniunt, nihil prohibet id quidem quod est prius, ab aliqua universaliori causa procedere; quod vero est posterius ab aliquo posteriori principio; sicut animalia et plantae calidum quidem et frigidum ab elementis participant, sed determinatum complexionis modum ad speciem propriam pertinentem obtinent ex virtute seminali per quam generantur. Nec est inconueniens quod ab alio principio aliquid sit quantum et album seu calidum. Sed in his quae substantialiter praedicantur, hoc contingere penitus impossibile est.

Nam omnia quae substantialiter de aliquo praedicantur sunt per se et simpliciter unum. Unus autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eandem rationem principii, quia effectus non potest esse causa simplicior.

Unde et Aristoteles hac ratione utitur contra Platonicos: quod si esset aliud animal, et aliud bipes in principiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes. Si igitur in immaterialibus substantiis aliud esset id quod est esse et aliud quod est vivere, et aliud quod est intellectivum esse, ita quod vivens adveniret enti, vel intelligens viventi, sicut accidens subiecto, vel forma materiae, haberet rationem quod dicitur. Videmus enim aliquid esse causam accidentis quod non est causa subiecti, et aliquid esse causam substantialis formae quod non est causa materiae. Sed in immaterialibus substantiis id ipsum esse eorum est ipsum vivere eorum. Nec est in eis aliud vivere quam intellectivum esse: unde a nullo alio habent quod vivant et intellectiva sint, quam a quo habent quod sint.

Si igitur omnes immateriales substantiae a Deo habent immediate quod sint, ab eo immediate habent quod vivant et intellectivae sint. Si quid autem advenit eis supra eorum essentiam, puta intelligibiles species, vel aliquid huiusmodi, quantum ad talia potest Platonico opinio procedere: ut scilicet huiusmodi in inferioribus immaterialium substantiarum inveniantur ordine quodam a superioribus derivata.

## +12 Capitulum 12: Contra Origenem qui posuit omnes substantias spirituales esse aequales productas a Deo.

Sicut autem praedictae positiones, immaterialium substantiarum ordinem considerantes, non immediate, sed ordine quodam earum processum a primo principio tradiderunt; ita aliqui e converso, volentes salvare immediatum earum processum a primo principio, totaliter ab eis naturae ordinem sustulerunt; cuius positionis auctor invenitur Origenes fuisse.

Consideravit enim quod ab uno iusto auctore res diversae et inaequales non possent procedere nisi aliqua diversitate praecedente.

Nulla autem diversitas praecedere potuit primam productionem rerum a Deo, quae nihil praesupponit: unde ponebat omnes res a Deo primo productas esse aequales. Unde, quia corpora incorporalibus substantiis aequari non possunt, posuit in prima rerum productione corpora non fuisse, sed postmodum rebus a Deo productis diversitas intervenit ex diversitate motuum voluntatis immaterialium substantiarum, quae ex sua natura habent arbitrii libertatem.

Quaedam igitur earum in suum principium ordinato motu voluntatis conversae, in melius profecerunt, et hoc diversimode secundum voluntarii motus diversitatem.

Unde et inter eas quaedam sunt aliis superiores effectae.

Aliae vero inordinato motu voluntatis a suo principio sunt aversae: et haec in deterius defecerunt, quaedam plus, quaedam minus; ita ut haec fuerit corporum producendorum occasio, ut eis immateriales substantiae ab ordine boni aversae alligarentur quasi usque ad inferiorem naturam prolapsae.

Unde et totam diversitatem corporum dicebat procedere ex diversitate inordinationis voluntarii motus immaterialis substantiae; ut quae minus a Deo aversae fuerant, nobilioribus corporibus alligarentur, quae autem magis, ignobilioribus.

Huius autem positionis ratio vana est, et ipsa positio impossibilis: cuius quidem impossibilitatis ratio accipi potest ex his quae supra iam diximus.

Dictum enim est supra, spirituales substantias immateriales esse. Si igitur in eis sit aliqua diversitas, oportet quod hoc sit secundum formalem differentiam. In his autem quae formali differentia differunt, aequalitas inveniri non potest. Oportet enim omnem formalem differentiam ad primam oppositionem reduci, quae est privationis ad formam. Unde omnium formaliter differentium natura unius imperfecta existens respectu alterius, se habet ad ipsam habitudine privationis ad formam. Hoc autem in diversitate specierum nobis notarum apparet. Sic enim specierum differentiam in animalibus et plantis et metallis et elementis invenimus secundum ordinem naturae procedere, ut paulatim ab imperfectiori ad perfectissimum natura consurgat: quod etiam apparet in speciebus colorum et saporum et aliarum sensibilibus qualitatibus.

In his vero quae materialiter differunt, eandem formam habentibus, nihil prohibet aequalitatem inveniri. Possunt enim subiecta diversa eandem formam participare aut secundum aequalitatem, aut secundum excessum et



defectum. Sic igitur possibile esset spirituales substantias omnes aequales esse, si solum secundum materiam differrent, eandem formam specie habentes. Et forte tales eas esse Origenes opinabatur, non multum discernens naturas spirituales et corporales. Quia vero spirituales substantiae immateriales sunt, necesse est in eis ordinem naturae esse.

Adhuc. Secundum hanc positionem necesse est spirituales substantias aut imperfectas aut superfluas esse. Non enim inveniuntur multa aequalia in uno gradu naturae nisi propter imperfectionem cuiuslibet eorum, vel propter permanendi necessitatem, ut quae eadem numero permanere non possunt, multiplicata permaneant; sicut inveniuntur in corruptibilibus rebus multa individua et aequalia secundum naturam speciei: aut propter necessitatem alicuius operationis, ad quam virtus unius non sufficit, sed oportet aggregari virtutem multorum quasi ad unam perfectam virtutem constituendam, ut patet in multitudine bellatorum et in multitudine trahentium navim.

Illa vero quorum est virtus perfecta et permanentia in ordine suae naturae, non multiplicantur secundum numerum in aequalitate eiusdem speciei. Est enim unus sol tantum, qui sufficit ad semper permanendum et ad omnes effectus producendos qui sibi conveniunt secundum gradum suae naturae: et idem apparet in ceteris caelestibus corporibus.

Substantiae autem spirituales sunt multo perfectiores corporibus etiam caelestibus.

Non igitur in eis inveniuntur multae in eodem gradu naturae: una enim sufficiente, aliae superfluerent.

Item. Praedicta positio universitati rerum productarum a Deo subtrahit boni perfectionem.

Uniuscuiusque enim effectus perfectio in hoc consistit quod suae causae assimiletur.

Quod enim secundum naturam generatur, tunc perfectum est quando pertingit ad similitudinem generantis. Artificialia etiam per hoc perfecta redduntur quod artis formam consequuntur. In primo autem principio non solum consideratur quod ipsum est bonum et ens et unum, sed quod hoc eminentius prae ceteris habet, et alia ad sui bonitatem participandam adducit. Requirit igitur assimilatio perfecta universitatis a Deo productae ut non solum unumquodque sit bonum et ens, sed quod unum superemineat alteri, et unum moveat alterum ad suum finem: unde et bonum universi est bonum ordinis, sicut bonum exercitus.

Hoc igitur bonum universitati rerum subtrahit praedicta positio, omnimodam aequalitatem in rerum productione constituens.

Amplius. Inconveniens est id quod est optimum in universo, attribuere casui. Nam id quod est optimum, maxime habet rationem finis intenti. Optimum autem in rerum universitate est bonum ordinis: hoc enim est bonum commune, cetera vero sunt singularia bona. Hunc autem ordinem qui in rebus nunc invenitur, praedicta positio attribuit casui, secundum scilicet quod accidit unam spiritualium substantiarum sic moveri secundum voluntatem, et aliam aliter. Est igitur praedicta positio omnino abiicienda.

Ratio etiam positionis manifeste continet vanitatem. Non enim est eadem ratio iustitiae in constitutione alicuius totius ex pluribus partibus et diversis, et in distributione alicuius communis per singula.

Qui enim aliquod totum constituere intendit, ad hoc respicit quod totum perfectum sit et secundum hoc diversas partes et inaequales ad eius compositionem conducit.

Si enim omnes essent aequales, iam non esset totum perfectum: quod patet tam in toto naturali, quam in toto civili.

Non enim esset corpus hominis perfectum nisi membra diversa et inaequalis dignitatis haberet; neque esset civitas perfecta nisi inaequales conditiones et officia diversa in civitate existerent. In distributione vero attenditur bonum uniuscuiusque, et ideo diversis diversa assignantur secundum diversitatem in eis praecedentem, secundum quam competunt eis diversa.

In prima igitur rerum productione Deus diversa et inaequalia in esse produxit, attendens ad id quod requirit perfectio universi, non ad aliquam diversitatem in rebus praeexistentem; sed hoc attendit in remuneratione finalis iudicii, unicuique retribuens secundum quod meruit.

### |+13 Capitulus 13: De errore quorundam circa cognitionem et providentiam substantiarum spiritualium.

Non solum autem in substantia et ordine spiritualium substantiarum aliqui erraverunt, ad modum inferiorum rerum de eis existimantes, sed hoc etiam quibusdam accidit circa signationem et providentiam earumdem. Dum enim spiritualium substantiarum intelligentiam et operationem ad modum humanae intelligentiae et operationis diiudicare voverunt, posuerunt Deum et alias substantias immateriales singularium cognitionem non habere, nec inferiorum et praecipue humanorum actuum providentiam gerere.

Quia enim in nobis singularium quidem sensus est, intellectus autem propter sui immaterialitatem non singularium sed universalium est; consequens esse existimaverunt ut intellectus substantiarum spiritualium, qui sunt multo simpliciores nostro intellectu, singularia cognoscere non possint.

Non est autem in substantiis spiritualibus, cum sint omnino incorporeae, aliquis sensus, cuius operatio sine corpore esse non potest: unde videtur eis impossibile quod spirituales substantiae aliquam de singularibus notitiam habeant.

Adhuc. In maiorem insaniam procedentes, aestimant Deum nihil nisi se ipsum intellectu cognoscere. Sic enim videmus in nobis quod intellectum est intelligentis perfectio et actus: per hoc enim intellectus fit actu intelligens. Nihil autem aliud a Deo est eo nobilius quod possit esse eius perfectio. Unde ex necessitate consequi arbitrantur quod nihil aliud sit a Deo intellectum nisi eius essentia.

Amplius. Ea quae ex alicuius providentia procedunt, casualia esse non possunt. Si igitur omnia quae in hoc mundo accidunt ex divina providentia procedunt, nihil in rebus erit fortuitum et casuale.

Item. Utuntur ratione Aristotelis in sexto metaphysicae probantis, quod si omnem effectum ponamus habere causam per se, et quod qualibet causa posita necesse sit effectum poni, sequetur quod omnia futura ex necessitate contingunt: quia erit reducere quemlibet futurum effectum in aliquam praecedentem causam, et illam in aliam, et sic inde quousque veniatur ad causam quae iam est vel quae fuit. Haec autem iam posita est ex quo in praesenti est vel in praeterito fuit. Si igitur posita causa necesse est effectum poni, ex necessitate consequuntur omnes futuri effectus.

Sed si omnia quae in mundo sunt divinae providentiae subduntur, omnium causa non solum est praesens vel praeterita, sed ab aeterno praecessit. Non est autem possibile quin ea posita effectus sequantur: non enim cassatur divina providentia neque per ignorantiam neque per impotentiam providentis, in quem nullus cadit defectus. Sequetur igitur omnia ex necessitate procedere.

Adhuc. Si Deus est ipsum bonum, oportet quod ordo providentiae eius secundum rationem boni procedat. Aut igitur inefficax est divina providentia, aut universaliter malum a rebus excludit. Videmus autem in singularibus generabilium et corruptibilium multa mala contingere; et praecipue inter homines, in quibus praeter naturalia mala, quae sunt naturales defectus et corruptiones communes eis et aliis corruptibilibus rebus, superadduntur insuper mala vitiorum et inordinatorum eventuum: puta, cum iustis multotiens mala eveniunt, iniustis autem bona.

Propter hoc igitur aliqui aestimaverunt divinam providentiam se extendere usque ad substantias immateriales et incorruptibilia, et caelestia corpora, in quibus nullum malum videbant: inferiora vero providentiae subdi dicebant vel divinae vel aliarum spiritualium substantiarum quantum ad genera, non autem quantum ad individua.

|+14 Capitulum 14: In quo ostenditur Deum habere omnium cognitionem.

Et quia ea quae praedicta sunt, communi opinioni hominum repugnant, non solum plurimum, sed etiam sapientum; certis rationibus ostendendum est praedicta veritatem non habere, et rationes praemissas non hoc concludere quod intendunt.

Et primo quidem quantum ad divinam cognitionem; secundo quantum ad eius providentiam.

Oportet autem ex necessitate hoc firmiter tenere quod Deus omnium cognoscibilium quocumque tempore vel a quocumque cognoscente, certissimam cognitionem habeat. Ut enim supra habitum est, Dei substantia est ipsum eius esse.

Non est autem in eo aliud esse, atque aliud intelligere: sic enim non esset perfecte simplex, unde nec simpliciter primum.

Oportet igitur quod sicut eius substantia est suum esse, ita etiam eius substantia sit suum intelligere, sive intelligentia, ut etiam Philosophus concludit in decimosecundo metaphysicae. Sicut igitur eius substantia est ipsum esse separatum, ita etiam eius substantia est ipsum intelligere separatum.

Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formae pertinere posset, ei deesset; sicut si albedo separata esset, nihil quod sub ratione albedinis comprehenditur, ei deficeret. Cuiuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur. Oportet igitur Deo nullius cognoscibilis cognitionem deesse.

Cognitio autem cuiuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae eius, sicut et quaelibet operatio est secundum modum operantis. Multo igitur magis divina cognitio, quae est eius substantia, est secundum modum esse ipsius. Esse autem eius est unum, simplex, fixum et aeternum.

Sequitur ergo quod Deus uno simplici intuitu aeternam et fixam de omnibus notitiam habeat.

Adhuc, id quod abstractum est, non potest esse nisi unum in unaquaque natura. Si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo, quae abstracta esset; omnes autem albedines aliae essent participatae. Sic igitur sicut sola Dei substantia est ipsum esse abstractum, ita sola eius substantia est ipsum intelligere omnino abstractum. Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt sive qualitercumque cognoscunt.

Omne autem quod convenit alicui per participationem, perfectius invenitur in eo quod per essentiam est, a quo in alia derivatur. Oportet igitur Deum omnium, quae a quibuscumque cognoscuntur, cognitionem habere. Unde et Philosophus pro inconvenienti habet ut aliquid a nobis cognitum sit Deo ignotum; ut patet in primo de anima et in tertio metaphysicae.

Item. Si Deus se ipsum cognoscit, oportet quod perfecte se cognoscat: praesertim quia si eius intelligere est eius substantia, necesse est ut quidquid est in eius substantia ipsius cognitione comprehendatur.

Cuiuscumque autem rei substantia perfecte cognoscitur, necesse est ut etiam virtus perfecte cognoscatur.

Cognoscit igitur Deus perfecte suam virtutem.

Oportet igitur quod cognoscat omnia ad quae sua virtus extenditur.

Sua autem virtus extenditur ad omne quod est quocumque modo in rebus vel esse potest, sive sit proprium, sive commune, sive immediate ab eo productum, sive mediantibus causis secundis: quia causae primae virtus magis imprimit in effectum quam virtus causae secundae.

Oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus quae sunt quocumque modo in rebus.

Amplius. Sicut causa est quodammodo in effectum per sui similitudinem participatam, ita omnis effectus est in sua causa excellentiori modo secundum virtutem ipsius. In causa igitur prima omnium, quae Deus est, oportet omnia eminentius existere quam etiam in seipsis. Quod autem est in aliquo, oportet quod in eo sit secundum modum substantiae eius. Substantia autem Dei est ipsum eius intelligere. Oportet igitur omnia quae quocumque modo sunt in rebus, in Deo intelligibiliter existere secundum eminentiam substantiae eius. Necesse est igitur Deum perfectissime omnia cognoscere.

Sed quia occasionem errandi sumpserunt ex demonstratione Aristotelis in decimosecundo metaphysicae, oportet ostendere quod Philosophi intentionem non assequuntur.

Sciendum est igitur quod secundum Platonicos ordo intelligibilium praeexistebat ordini intellectuum, ita quod intellectus participando intelligibile fieret intelligens actu, ut supra iam diximus.

Et per hunc modum etiam Aristoteles ostendit prius in eodem libro quod supra intellectum et appetitum intellectualem quo caelum movetur est quoddam intelligibile participatum ab ipso intellectu caelum movente, sic dicens: susceptivum intelligibilis et substantiae intellectus agit autem habens; id est: actu intelligit secundum quod habet iam participatum suum intelligibile superius; et ex hoc ulterius concludit, quod illud intelligibile sit magis divinum.

Et interpositis quibusdam, movet quaestionem de intellectu huius divinissimi, cuius participatione motor caeli est intelligens actu. Quia si istud divinissimum non intelligit, non erit insigne aliquid, sed se habebit ut dormiens. Si autem intelligit, erit primo dubitatio quomodo intelligat.

Quia si intelligit participando aliquid aliud superius, sicut per participationem eius inferior intellectus intelligit, sequetur quod erit aliquid aliud principale respectu ipsius: quia ex quo per participationem alterius intelligit, non est intelligens per suam essentiam, ita quod sua substantia sit suum intelligere, sed magis sua substantia erit in potentia respectu intelligentiae: sic enim se habet substantia cuiuslibet participantis ad id quod per participationem obtinet: et ita ulterius sequetur quod illud divinissimum non erit optima substantia; quod est contra positum.

Movet etiam consequenter aliam dubitationem de eo quod intelligitur ab optima substantia. Sive enim detur quod substantia primi sit ipsum eius intelligere, sive substantia eius sit intellectus qui comparatur ad intelligere ut potentia, dubium erit quid sit illud quod intelligit prima substantia. Aut enim intelligit se ipsam, aut aliquid diversum a se. Et si detur quod aliquid diversum a se intelligat, erit ulterius dubitabile utrum semper idem intelligat, aut quandoque unum, quandoque aliud.

Et quia posset aliquis dicere quod nihil differt quid intelligat, movet super hoc dubitationem utrum aliquid differat vel nihil, in quocumque intelligente, intelligere aliquid bonum vel intelligere quodcumque contingens. Et respondet satisfaciens huic dubitationi, quod de quibusdam absurdum est intelligi: cuius sensus potest esse duplex. Vel quia absurdum est dubitare de quibusdam, utrum ea intelligere sit ita bonum sicut quaedam alia, vel multo minora, vel multo meliora. Alius autem sensus est, quia videmus quod intelligere quaedam in actu, apud nos videtur esse absurdum: unde et alia littera habet: aut inconueniens meditari de quibusdam.

Habito igitur quod melius est intelligere aliquod bonum quam intelligere minus bonum, concludit quod id quod intelligit prima substantia est optimum, et quod intelligendo non mutatur, ut nunc intelligat unum nunc aliud. Et hoc probat dupliciter.

Primo quidem, quia cum intelligat id quod est nobilissimum, ut dictum est, sequeretur, si mutaretur ad aliud intelligibile, quod mutatio esset in aliquid indignius.

Secundo, quia talis vicissitudo intelligibilium iam est motus quidam. Primum autem oportet esse omnibus modis immobile.

Deinde redit ad determinandum primam quaestionem, an scilicet sua substantia sit suum intelligere, quod sic dupliciter probat.

Primo quidem quia, si sua substantia non est suum intelligere, sed est sicut potentia ad hoc, probabile est quod continue intelligere esset ei laboriosum.

Hoc autem dicit esse probabile ex eo quod in nobis sic accidit. Sed quia in nobis potest accidere non ex natura intellectus sed ex viribus inferioribus quibus utimur in intelligendo, ideo non dixit hoc esse necessarium in omnibus. Si tamen hoc probabile accipiatur ut verum, sequetur quod continue intelligere sit laboriosum primae substantiae, et ita non poterit semper intelligere; quod est contra praemissa.

Secundo probat per hoc quod, si substantia sua non esset suum intelligere, sequetur quod aliquid aliud erit dignius quam intellectus, scilicet res intellecta, per cuius participationem fit intelligens.

Quandocumque enim substantia intelligentis non est suum intelligere, oportet quod substantia intellectus nobilitetur et perficiatur per hoc quod actu intelligit aliquod intelligibile, etiam si illud sit indignissimum.

Omne autem quo aliquid fit actu, nobilius est. Unde sequetur quod aliquod indignissimum intelligibile sit dignius quam intellectus qui non est intelligens per suam essentiam. Quare fugiendum est hoc, scilicet quod aliquid intellectum aliud ab ipso sit perfectio intellectus divini, quia ad perfectionem ipsius intelligere pertinet nobilitas ipsius intellecti: quod patet ex hoc quod in nobis, in quibus differt substantia cognoscentis a cognitione actuali, dignius est quaedam non videre quam videre. Et ita, si sit sic in Deo quod suus intellectus non sit sua intelligentia, et aliquid aliud intelligat; non erit sua intelligentia optima, quia non erit optimi intelligibilis. Relinquitur ergo quod se ipsum intelligat, cum ipse sit nobilissimum entium.

Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio eius excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem, sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens, sicut fit in quocumque intellectu cuius substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum, in quantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi, omnem intelligentiam comprehendens.

Inferiores vero intellectus separati, quos Angelos dicimus, intelligunt quidem se ipsos singuli per suam essentiam, alia vero intelligunt secundum quidem Platonicas positiones per participationem formarum intelligibilium separatarum, quas deos vocabant, ut supra dictum est; secundum Aristotilis vero principia partim quidem per suam essentiam, partim vero per participationem ipsius primi intelligibilis, quod est Deus, a quo et esse et intelligere participant.

|+15 Capitulus 15: Quod cura divinae providentiae ad omnia se extendit.

Sicut autem divinam cognitionem necesse est secundum praemissa usque ad minima rerum extendere, ita necesse est divinae providentiae curam universa concludere.

Invenitur enim in rebus omnibus bonum esse in ordine quodam, secundum quod res sibi invicem subserviunt et ordinantur ad finem. Necesse est autem, sicut omne esse derivatur a primo ente, quod est ipsum esse, ita omne bonum derivari a primo quod est ipsa bonitas. Oportet igitur singulorum ordinem a prima et pura veritate derivari: a qua quidem aliquid derivatur secundum quod in eo est, per intelligibilem scilicet modum. In hoc autem ratio providentiae consistit quod ab aliquo intelligente statuatur ordo in rebus quae eius providentiae subsunt. Necesse est igitur omnia divinae providentiae subiacere.

Adhuc. Primum movens immobile, quod Deus est, omnium motionum principium est, sicut et primum ens est omnis esse principium. In causis autem per se ordinatis tanto aliquid magis est causa, quanto in ordine causarum prior est, cum ipsa aliis conferat quod causae sint.

Deus igitur omnium motionum vehementius causa est quam etiam singulares causae moventes. Non est autem alicuius causa Deus nisi sicut intelligens, cum sua substantia sit suum intelligere, ut per supra posita Aristotelis verba patet. Unumquodque autem agit per modum suae substantiae. Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines. Hoc autem est providere. Omnia igitur divinae providentiae subsunt.

Amplius. Sic sunt res in universo dispositae sicut optimum est eas esse, eo quod omnia ex summa bonitate dependent.

Melius est autem aliqua esse ordinata per se quam quod per accidens ordinentur: est igitur totius universi ordo non per accidens, sed per se. Hoc autem requiritur ad hoc quod aliqua per se ordinentur, quod primi intentio feratur usque ad ultimum. Si enim primum intendat secundum movere et eius intentio ulterius non feratur, secundum vero moveat tertium, hoc erit praeter intentionem primi moventis. Erit igitur talis ordo per accidens. Oportet igitur quod primi moventis et ordinantis intentio, scilicet Dei, non solum usque ad quaedam entium procedat, sed usque ad ultima. Omnia igitur eius providentiae subsunt.

Item. Quod causae et effectui convenit, eminentius invenitur in causa quam in effectui; a causa enim in effectum derivatur. Quidquid igitur in inferioribus causis existens, primae omnium causae attribuitur, excellentissime convenit ei. Oportet autem aliquam providentiam Deo attribuere; alioquin universum casu ageretur.

Oportet igitur divinam providentiam perfectissimam esse.

Sunt autem in providentia duo consideranda: scilicet dispositio, et dispositorum executio: in quibus quodammodo diversa ratio perfectionis invenitur.

Nam in dispositione tanto perfectior est providentia, quanto providens magis singula mente considerare et ordinare potest: unde et omnes operativae artes tanto perfectius habentur, quanto quisque singula potest magis coniectare. Circa executionem vero tanto videtur esse providentia perfectior, quanto providens per plura media et instrumenta agens universalius movet.

Divina igitur providentia habet dispositionem intelligibilem omnium et singulorum; exequitur vero disposita per plurimas et varias causas: inter quas spirituales substantiae, quas Angelos dicimus, primae causae propinquiores existentes, universalius divinam providentiam exequentur. Sunt igitur Angeli universales executores providentiae divinae: unde signanter Angeli, idest nuntii, nominantur. Nuntiorum enim est (exequi) quae a Domino disponentur.

|+16 Capitulus 16: In quo ad obiectiones superius positas respondetur.

His igitur visis, facile est iam ad obiectiones supra positas respondere.

Non est enim necessarium quod prima ratio praetendebat, intellectum Dei et Angelorum singularia non posse cognoscere, si intellectus humanus ea cognoscere non potest.

Et ut huius differentiae evidentius appareat ratio, considerandum est quod cognitionis ordo est secundum proportionem ordinis qui invenitur in rebus secundum esse ipsarum. In hoc enim perfectio et veritas cognitionis consistit, quod rerum cognitarum similitudinem habeat. In rebus autem talis ordo invenitur quod superiora in entibus universaliter esse et bonitatem habent: non quidem ita quod obtineant esse et bonitatem solum secundum rationem communem, prout universale dicitur quod de pluribus praedicatur, sed quia quicquid in inferioribus invenitur, in superioribus eminentius existit. Et hoc ex virtute operativa quae est in rebus, apparet.

Nam inferiora in entibus habent virtutes contractas ad determinatos effectus; superiora vero habent virtutes universaliter ad multos effectus se extendentes; et tamen virtus superior etiam in particularibus effectibus plus operatur quam inferior: et hoc maxime in corporibus apparet. Nam in inferioribus corporibus ignis quidem per suum calorem calefacit, et semen huius animalis vel plantae ita determinate producit individuum huius speciei, quod non producit alterius speciei individuum ---. Ex quo patet quod virtus universalis in superioribus entibus dicitur non ex hoc quod non se extendat ad particulares effectus, sed quia se extendit ad plures effectus, quam virtus inferior, et in singulis eorum vehementius operatur.

Per hunc igitur modum quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior: non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam: sic enim quanto esset superior, tanto esset imperfectior.

Cognoscere enim aliquid solum in universali est cognoscere imperfecte, et medio modo inter potentiam et actum. Sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit et singula magis cognoscit.

In ordine autem cognoscitivarum virtutum est virtus sensitiva inferior, et ideo non potest cognoscere singula nisi per species proprias singulorum. Et quia individuationis principium est materia in rebus materialibus, inde est quod per species individuales in organis corporeis receptas vis sensitiva singularia cognoscit.

Inter cognitiones autem intellectuales cognitio intellectus humani est infima: unde species intelligibiles in intellectu humano recipiuntur secundum debilissimum modum intellectualis cognitionis, ita quod earum virtute intellectus humanus cognoscere non potest res nisi secundum universalem naturam generis vel speciei: ad quam repraesentandam in sola sui universalitate sunt determinatae et quodammodo contractae ex hoc ipso quod a singularium phantasmatis abstrahuntur; et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum, universalia vero per intellectum.

Sed superiores intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo, ut scilicet per intelligibilem speciem utrumque cognoscant, et universale et singulare.

Secunda etiam ratio efficaciam non habet.

Cum enim dicitur quod intellectum est perfectio intelligentis, hoc quidem veritatem habet secundum speciem intelligibilem, quae est forma intellectus in quantum est actu intelligens. Non enim natura lapidis, quae est in materia, est perfectio intellectus humani, sed species intelligibilis abstracta a phantasmatis, per quam intellectus intelligit lapidis naturam. Unde oportet quod cum omnis forma derivata ab aliquo agente procedat, agens autem sit honorabilius patiente, seu recipiente, quod illud agens a quo intellectus speciem intelligibilem habet, sit perfectius intellectu: sicut in intellectu humano apparet, quod intellectus agens est nobilior intellectu possibili, qui recipit species intelligibiles actu ab intellectu agente factas, non autem ipsae res naturales cognitae sunt intellectu possibili nobiliores.

Superiores autem intellectus Angelorum, species intelligibiles participant vel ab ideis secundum Platonicos, vel a prima substantia, quae Deus est, secundum quod est consequens ad positiones Aristotelis, et sicut se rei veritas habet.

Species autem intelligibilis intellectus divini, per quam omnia cognoscit, non est aliud quam eius substantia, quae est etiam suum intelligere, ut supra probatum est per verba Philosophi. Unde relinquitur quod intellectu divino nihil aliud sit altius, per quod perficiatur; sed ab ipso intellectu divino tanquam ab altiori proveniunt species intelligibiles ad intellectus Angelorum; ad intellectum autem humanum a sensibilibus rebus per actionem intellectus agentis.

Tertiam vero rationem solvere facile est.

Nihil enim prohibet aliquid esse fortuitum et casuale dum refertur ad inferioris agentis intentionem, quod tamen secundum superioris agentis intentionem est ordinatum: sicut patet si aliquis insidiosus aliquem mittat ad locum ubi sciat esse latrones vel hostes, quorum occursum est casualis ei qui mittitur, utpote praeter intentionem eius existens, non est autem casualis mittenti qui hoc praecogitavit. Sic igitur nihil prohibet aliqua fortuito vel casualiter agi secundum ea quae pertinent ad humanam cognitionem, quae tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata.

Quartae vero rationis solutionem ex hoc accipere possumus quod necessarius consecutionis ordo effectus ad causam accipiendus est secundum rationem causae.

Non enim omnis causa eadem ratione producit effectum; sed causa naturalis per formam naturalem, per quam est actu: unde oportet quod agens naturale, quale ipsum est, tale producat et alterum. Causa autem rationalis producit

effectum secundum rationem formae intellectae, quam intendit in esse deducere: et ideo agens per intellectum tale aliquid producit, quale intelligit esse producendum, nisi virtus activa deficiat.

Necesse est autem ut cuiuscumque virtuti subiicitur productio generis alicuius, ad illius etiam virtutem pertineat producere illius generis differentias proprias; sicut si ad aliquem pertineat constituere triangulum, ad eum etiam pertinet constituere triangulum aequilaterum vel isoscelem.

Necessarium autem et possibile sunt propriae differentiae entis. Unde ad Deum, cuius virtus est proprie productiva entis, pertinet secundum suam praecognitionem attribuere rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem essendi.

Concedendum est igitur quod divina providentia, ab aeterno praeexistens, causa est omnium effectuum qui secundum ipsam fiunt, qui immutabili dispositione ab ipsa procedunt. Nec tamen sic omnes procedunt ut necessarii sint, sed sicut eius providentia disponit ut tales effectus fiant, ita etiam disponit ut horum effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit, quidam vero contingentes, ad quos causas proprias contingentes ordinavit.

Ex his autem apparet quintae rationis solutio.

Sicut enim a Deo, cuius esse est per se et summe necessarium, procedunt contingentes effectus propter propriarum causarum conditionem, ita etiam ab eo qui est summum bonum procedunt aliqui effectus qui quidem in eo quod sunt et a Deo sunt, boni sunt, incidunt tamen in eis aliqui defectus propter conditionem secundarum causarum, propter quos mali dicuntur.

Sed et hoc ipsum bonum est quod a Deo tales defectus permittantur evenire in rebus: tum quia hoc est conveniens rerum ordini, in quo bonum universi consistit, ut effectus sequantur secundum conditionem causarum, tum etiam quia ex malo unius provenit bonum alterius, sicut in rebus naturalibus corruptio unius est alterius generatio, et in moralibus ex persecutione tyranni consequitur patientia iusti; unde per divinam providentiam non decuit totaliter mala impediri.

|+17 Capitulum 17: De errore Manichaeorum circa substantias spirituales.

Omnes autem praedictos errores Manichaeorum error transcendit, qui in omnibus praedictis articulis graviter erraverunt.

Primo namque rerum originem non in unum, sed in duo creationis principia reduxerunt: quorum unum dicebant esse auctorem bonorum, aliud vero auctorem malorum.

Secundo erraverunt circa conditionem naturae ipsorum. Posuerunt enim utrumque principium corporale: auctorem quidem bonorum dicentes esse quamdam lucem corpoream infinitam vim intelligendi habentem; auctorem vero malorum dixerunt esse quasdam corporales tenebras infinitas.

Tertio vero erraverant per consequens in rerum gubernatione, non constituentes omnia sub uno principatu, sed sub contrariis.

Haec autem quae praedicta sunt expressam continent falsitatem, ut potest videri per singula.

Primo namque penitus irrationale est ut malorum ponatur esse aliquod primum principium, quasi contrarium summo bono.

Nihil enim potest esse activum nisi in quantum est ens actu, quia unumquodque tale alterum agit, quale ipsum est: rursumque ex hoc aliquid agitur quod actu fit.

Unumquodque autem ex hoc bonum dicimus quod actum et perfectionem propriam consequitur; malum autem ex hoc quod debito actu et perfectione privatur.

Sicut vita est corporis bonum: vivit enim corpus secundum animam, quae est perfectio et actus ipsius; unde et mors malum corporis dicitur, per quam corpus anima privatur. Nihil igitur agit neque agitur nisi in quantum bonum est. In quantum vero unumquodque malum est, intantum deficit in hoc quod perfecte agatur vel agat; sicut domum malam fieri dicimus, si ad debitam perfectionem non perducatur; et aedificatorem malum dicimus, si in arte aedificandi deficiat. Neque igitur malum, in quantum huiusmodi, principium activum habet, neque principium activum esse potest, sed consequitur ex defectu alicuius agentis.

Secundo vero impossibile est corpus aliquod intellectum esse, aut vim intellectivam habere. Intellectus enim neque corpus est neque corporis actus, alioquin non esset omnium cognoscitivus, ut probat Philosophus in tertio de anima.

Si igitur primum principium confitentur vim intellectivam habere, quod sentiunt omnes qui de Deo loquuntur, impossibile est primum principium esse aliquid corporale.

Tertio vero manifestum est quod bonum habet finem rationem: hoc enim bonum dicimus in quod appetitus tendit. Omnis autem gubernatio est secundum ordinem in aliquem finem, secundum cuius rationem ea quae sunt ad finem ordinantur in ipsum. Omnis igitur gubernatio est secundum rationem boni. Non potest igitur esse nec gubernatio nec principatus aliquis seu regnum mali in quantum est malum.

Frustra igitur ponunt duo regna vel principatus, unum bonorum, aliud autem malorum.

Videtur autem hic error provenisse, sicut et alii supradicti, ex eo quod ea quae circa particulares causas consideraverunt, conati sunt in universalem rerum causam transferre. Viderunt enim particulares effectus

contrarios ex contrariis particularibus causis procedere, sicut quod ignis calefacit, aqua vero inrigidat: unde crediderunt quod hic processus a contrariis effectibus in contrarias causas non deficiat usque ad prima rerum principia. Et quia omnia contraria contineri videntur sub bono et malo, in quantum contrariorum semper unum est deficiens, ut nigrum et amarum; aliud vero perfectum, ut dulce et album: ideo aestimaverunt quod prima omnium activa principia sint bonum et malum.

Sed manifeste defecerunt in considerando contrariorum naturam. Non enim contraria omnino diversa sunt, sed secundum aliquid quidem conveniunt, secundum aliquid autem differunt. Conveniunt enim in genere, differunt autem secundum specificas differentias. Sicut igitur contrariorum sunt contrariae causae propriae, secundum quod specificis differentiis differunt, ita eorum oportet esse unam causam communem totius generis in quo conveniunt.

Causa autem communis prior est et superior propriis causis, quanto enim est aliqua causa superior, tanto virtus eius maior et ad plura se extendens. Relinquitur igitur contraria non esse prima rerum activa principia, sed omnium esse unam primam causam activam.

|+18 Capitulus 18: De origine substantiarum spiritualium secundum catholicam fidem.

Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipui Philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionem et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt; restat ostendere quid de singulis habeat christianae religionis assertio. Ad quod utemur praecipue Dionysii documentis, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent excellentius tradidit.

Primum quidem igitur circa spiritualium substantiarum originem firmissime docet christiana traditio omnes spirituales substantias, sicut et ceteras creaturas, a Deo esse productas.

Et hoc quidem canonicae Scripturae auctoritate probatur. In Psalmo enim dicitur: laudate eum omnes Angeli eius, laudate eum omnes virtutes eius; et enumeratis aliis creaturis subditur: quia ipse dixit, et facta sunt: mandavit, et creata sunt.

Sed et Dionysius, quarto capitulo caelestis hierarchiae, hanc originem subtiliter explicat, dicens: primum illud dicere verum est, quod bonitate universalis superessentialis divinitas eorum quae sunt essentias substituens, ad esse adduxit; et post pauca subdit, quod ipsae caelestes substantiae sunt primo et multipliciter in participatione Dei factae; et in quarto capitulo de divinis nominibus dicit, quod propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales omnes et substantiae et virtutes et operationes. Propter istos sunt et vivunt et vitam habent indeficientem.

Quod autem a Deo immediate productae sint omnes spirituales substantiae, et non solum supremae, expresse in quinto capitulo de divinis nominibus, sanctissimae, inquit, et provecitissimae virtutes existentes, et sicut in vestibulis supersubstantialis trinitatis collocatae, ab ipsa et in ipsa et esse et deiformiter esse habent, et post illas subiectae, idest inferiores supremis, subiecte, idest inferiori modo esse habent a Deo et extremae, idest infimae, extreme, idest infimo modo, sicut ad Angelos, sicut ad nos autem supermundane. Per quod dat intelligere quod omnes spiritualium substantiarum ordines ex divina dispositione instituuntur, non ex hoc quod una earum causetur ab alia. Et hoc expressius dicitur in quarto capitulo caelestis hierarchiae: est, inquit, omnium causae et super omnia bonitatis proprium ad communionem suam ea quae sunt vocare, ut unicuique eorum quae sunt, ex propria definitur analogia; unamquamque enim rem constituit in ordine qui competit suae naturae.

Similiter etiam christianae doctrinae repugnat quod spirituales substantiae ab alio et alio principio habeant bonitatem et esse et vitam et alia huiusmodi quae pertinent ad earum perfectionem.

Nam in canonica Scriptura uni et eidem Deo attribuitur quod sit ipsa essentia bonitatis, unde dicitur matthaei XIX, 17: unus est bonus, Deus; et quod sit ipsum esse, unde exodi III, 14, Moysi quaerenti quod esset nomen Dei, respondit Dominus: ego sum qui sum. Et quod sit ipsa viventium vita: unde dicitur Deut. XXX, 20: ipse est viventium vita.

Et hanc quidem veritatem expressissime Dionysius tradit quinto capitulo de divinis nominibus, dicens quod sacra doctrina non aliud dicit esse bonum, et aliud existens, et aliud vitam aut sapientiam; neque multas causas et aliorum alias productivas deitates excedentes subiectas. In quo removet opinionem Platonicorum, qui ponebant quod ipsa essentia bonitatis erat summus Deus, sub quo erat alius Deus, qui est ipsum esse, et sic de aliis, ut supra dictum est. Subdit autem: sed unius, scilicet deitatis, dicit esse omnes bonos processus, quia scilicet et esse et vivere et omnia alia huiusmodi a summa deitate procedunt in res.

Hoc etiam diffusius explicat in XI capitulo de divinis nominibus, dicens: non enim substantiam quamdam divinam aut angelicam esse dicimus per se esse quod est causa quod sint omnia. Solum enim quod sint existentia omnia ipsum esse supersubstantiale, scilicet summi Dei, est principium et substantia et causa.

Principium quidem effectivum, substantia autem quasi forma exemplaris, causa autem finalis. Subdit autem: neque vitae generativam aliam deitatem dicimus praeter superdeam vitam, causam omnium quaecumque vivunt et ipsius per se vitae, quae scilicet formaliter viventibus inhaeret: neque, ut colligendo dicamus, dicimus principales existentium et creativas substantias et personas quas et deos existentium et creatores per se facientes dixerunt.

Ad hanc etiam positionem excludendam signanter Dionysius: ab essentiali bonitate, quam Platonicum summum Deum esse ponebant, dicit in substantiis spiritualibus procedere quod sunt et vivunt et intelligunt: et omnia alia huiusmodi ad earum perfectionem pertinentia sortiuntur.

Et idem etiam replicat in singulis capitulis, ostendens quod ab esse divino habent quod sint, et a vita divina habent quod vivunt, et sic de ceteris.

Est autem christianae doctrinae contrarium ut sic dicantur spirituales substantiae a summa deitate originem trahere, quod fuerint ab aeterno, sicut Platonicum et Peripateticum posuerunt; sed hoc habet assertio catholicae fidei quod coeperunt esse postquam prius non fuerant. Unde dicitur Isaiae XL, 26: levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec, scilicet superiora omnia; et ne intelligeretur de corporalibus solum, subdit: qui educit in numero militiam eorum. Solet autem sacra Scriptura nominare militiam caeli spiritualium substantiarum caelestem exercitum propter earum ordinem et virtutem in exequendo voluntatem divinam: unde dicitur Lucae II, 13, quod facta est cum Angelo multitudo caelestis militiae. Datur igitur intelligi, non solum corpora, sed etiam spirituales substantias per creationem de non esse in esse fuisse eductas, secundum illud Rom. IV, 17: qui vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt.

Unde et Dionysius dicit decimo capitulo de divinis nominibus, quod non omnino et absolute ingenta et vere aeterna ubique sacra Scriptura nominat aeterna; sed incorruptibilia et immortalia et invariabilia et existentia eodem modo, scilicet nominat aeterna, sicut quando dicit: elevamini portae aeternales, et similia, quod maxime videtur de spiritualibus substantiis dictum; et postea subdit: oportet igitur non simpliciter coaeterna Deo, qui est ante aevum, arbitrari aeterna dicta.

Sed quia sacra Scriptura in Genesi I in serie creationis rerum, de spiritualium substantiarum productione expressam mentionem non facit, ne populo rudi, quibus lex proponebatur, idolatriae daretur occasio si plures spirituales substantias super omnes corporeas creaturas introduceret sermo divinus, non potest ex Scripturis canonicis expresse haberi quando creati fuerunt Angeli. Quod enim post corporalia creati non fuerint, et ratio manifestat, quia non fuit decens ut perfectiora posterius crearentur, et etiam ex auctoritate sacrae Scripturae expresse colligitur. Dicitur enim iob XXXVIII, 7: cum me laudarent simul astra matutina et iubilarent omnes filii Dei; per quos spirituales substantiae intelliguntur.

Arguit autem Augustinus in undecimo de civitate Dei: iam ergo erant Angeli quando facta sunt sidera; facta sunt autem quarto die. Numquid nam ergo die tertio factos esse dicimus? absit. In promptu est enim quid illo die factum sit, ab aquis utique terra discreta.

Numquid nam secundo? ne hoc quidem: tunc enim firmamentum factum est. Et postea subicit: nimirum ergo si ad istorum opera Dei pertinent Angeli, ipsi sunt illa lux quae diei nomen accepit. Sic igitur secundum sententiam Augustini simul cum corporalibus creata est spiritualis creatura, quae significatur nomine caeli, cum in Gen. I, I dicitur: in principio fecit Deus caelum et terram. Formatio autem eius et perfectio significatur in lucis productione, ut multipliciter prosequitur in II Lib. Super Genesim ad litteram.

Sed, ut Damascenus dicit in secundo libro, quidam aiunt quod ante omnem creationem, scilicet corporalis creaturae, geniti sunt Angeli: ut Gregorius theologus dicit, primum quidem excogitavit angelicas virtutes et caelestes, et excogitatio eius opus fuit. Et huic sententiae ipse Damascenus consentit. Sed et Hieronymus, praedicti Gregorii Nazianzeni discipulus, eandem sententiam sequitur; dicit enim super epistolam ad titum: sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, throni et dominationes ceterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo iubente substiterunt? neutrum autem horum aestimo esse sanae doctrinae contrarium: quia nimis praesumptuosum videretur asserere tantos ecclesiae doctores a sana doctrina pietatis deviasse. Sententia tamen Augustini magis videtur competere suae positioni qua ponit in rerum productione non fuisse temporis ordinem secundum dierum senarium quem Scriptura commemorat; sed illos sex dies refert ad intelligentiam angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sententia vero Gregorii Nazianzeni, Hieronymi et Damasceni convenientior est secundum eorum positionem qui ponunt in rerum productione successionem temporis secundum sex dies praedictos. Si enim creaturae non fuerunt omnes simul productae, satis probabile est creaturas spirituales omnia corpora praecessisse.

Si vero quaeratur ubi creati sunt Angeli, manifestum est quod quaestio ista locum non habet si sunt creati ante omnem corpoream creaturam, cum locus sit aliquid corporale, nisi forte pro loco accipiamus spiritualem claritatem qua illustrantur a Deo. Unde basilius dicit in secundo Hexaemeron: arbitramur quia si fuit quidpiam ante institutionem sensibilis huius et corruptibilis mundi, profecto in luce fuit. Neque enim dignitas Angelorum nec omnium caelestium militiae, vel si quid est nominatum aut inappellabile aut aliqua rationalis virtus vel ministrator spiritus degere posset in tenebris; sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebat: de qua re neminem puto contradicturum.

Si vero simul cum corporali creatura creati fuerint Angeli, quaestio locum potest habere, eo tamen modo quo Angelis competit esse in loco, de quo infra dicitur. Et secundum hoc quidam dixerunt in quodam supremo caelo splendido Angelos esse creatos, quod empyreum nominant, idest igneum, non ab ardore sed a splendore; et de hoc caelo strabus et beda exponunt quod dicitur in principio Gen.: creavit Deus caelum et terram; quamvis haec expositio ab Augustino et aliis antiquioribus ecclesiae doctoribus non tangatur.



## |+19 Capitulum 19: De conditione spiritualium substantiarum.

Deinde considerare oportet quid de conditione spiritualium substantiarum secundum catholicae doctrinae sententiam sit tenendum.

Fuerunt igitur quidam qui Angelos putaverunt corporeos esse vel ex materia et forma esse compositos; quod quidem sensisse videtur Origenes in primo periarchon, ubi dicit: solius Dei, idest patris et filii et spiritus sancti, naturae id proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intelligatur existere. Et ad hoc quidem quod Angelos corporeos ponerent, movere potuerunt eos verba Scripturae quae quaedam corporalia Angelis attribuere videtur, cum eos et in loco corporali esse pronuntiet: secundum illud matthaei XVIII, 10: Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est; et eos moveri asserat, secundum illud Isaiae VI, 6: volavit ad me unus de seraphim; et quod est amplius, eos figura corporali describat, sicut ibidem de seraphim dicitur: sex alae uni et sex alae alteri; et de gabriele dicitur Dan. VI, ecce vir unus vestitus lineis, et renes eius accincti auro obrizo, et corpus eius quasi chrysolitus, et cetera quae ad haec pertinentia ibidem subduntur.

Quod autem in Angelis etsi non sint corporei, sit tamen in eis compositio formae et materiae: ex quibus rationibus accipere volunt, supra iam diximus.

Sed quod Angeli incorporei sint, canonicae Scripturae auctoritate probatur, quae eos spiritus nominat. Dicitur enim in Psalmo CIII, 4: qui facit Angelos suos spiritus; et apostolus dicit ad Hebraeos I, 14, de Angelis loquens: omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.

Consuevit autem Scriptura nomine spiritus aliquid incorporeum designare, secundum illud Ioan. IV, 24: spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet; et Isaiae XXXI, 3: Aegyptus, homo, et non Deus; et equi eorum caro, et non spiritus. Sic igitur consequens est, secundum sacrae Scripturae sententiam, Angelos incorporeos esse.

Si quis autem diligenter velit verba sacrae Scripturae inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse: nominat enim eos sacra Scriptura quasdam virtutes. Dicitur enim in Psalmo CII, 20-21: benedicite Domino omnes Angeli, et postea subditur: benedicite Domino omnes virtutes eius; et Luc. XXI, 26, dicitur: virtutes caelorum movebuntur, quod de sanctis Angelis omnes doctores exponunt.

Quod autem materiale est, non est virtus, sed habet virtutem; sicut non est essentia, sed habens essentiam; sequitur enim virtus essentiam. Non est autem homo sua humanitas, neque sua virtus.

Similiter autem neque aliquid aliud ex materia et forma compositum. Relinquitur igitur secundum intentionem Scripturae Angelos immateriales esse.

Utrumque autem horum expresse Dionysii verbis astruitur, qui in quarto capite de divinis nominibus de Angelis loquens dicit quod intellectuales substantiae ab universis corruptione et morte et materia et generatione mundae existunt, et sicut incorporeales et immateriales intelliguntur. In primo etiam capitulo caelestis hierarchiae dicit quod divina dispositio immateriales Angelorum hierarchias materialibus figuris varias tradidit; et in secundo capitulo eiusdem libri quaerit, quare sacri doctores ad corporalem formationem incorporalium scilicet Angelorum, venientes, non figuraverunt ea pretiosissimis figuris, sed immaterialibus substantiis et deiformibus simplicitatibus terrenas figuras circumposuerunt.

Ex quibus omnibus patet hanc fuisse Dionysii sententiam quod Angeli sunt immateriales et simplices substantiae. Quod etiam ex hoc patet quod frequenter eos nominat caelestes intellectus, seu divinas mentes. Intellectus autem et mens aliquid incorporeum et immateriale est, ut Philosophus probat in tertio de anima.

Augustinus etiam dicit in secundo super Genesim ad litteram quod primo die quo lux facta est, conditio spiritualis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimatur, in qua natura intelliguntur omnes sancti Angeli atque virtutes.

Damascenus etiam dicit quod Angelus est substantia intellectualis et incorporea.

Sed dubitationem facit quod postea subdit: incorporeus autem et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, grossum et materiale invenitur. Quod ad hoc inducitur ne aestimetur Angelus propter suam incorporeitatem et immaterialitatem divinam simplicitatem aequare.

Corporales vero figurae seu formae quae in Scriptura sacra interdum Angelis attribuuntur, per quamdam similitudinem sunt intelligenda: quia, sicut dicit Dionysius primo capitulo caelestis hierarchiae: non est possibile nostrae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum et imitationem et contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur; sicut et de ipso Deo multa corporalia in Scripturis per quamdam similitudinem dicuntur; unde in decimoquinto capite caelestis hierarchiae Dionysius exponit quid spirituale significetur in Angelis per omnes huiusmodi corporales figuras.

Nec solum huiusmodi formas corporeas per similitudinem de Angelis asserit dici, sed etiam ea quae pertinent ad affectionem sensitivi appetitus, ut per hoc detur intelligi quod non solum Angeli non sunt corpora, sed etiam non sunt spiritus corporibus uniti, quae sensificando perficiant, ut sic in eis inveniantur operationes animae sensitivae. Dicit enim in secundo capitulo caelestis hierarchiae, quod furor irrationabilibus ex passibili motu ingignitur; sed in Angelis furibundum demonstrat virilem ipsorum rationabilitatem.

Et similiter dicit quod concupiscentia in eis significat amorem divinum.

Cui convenienter Augustinus dicit in nono de CIV. Dei, quod sancti Angeli sine ira puniunt quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos; et miseris sine miseriae compassione subveniunt; et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulantur; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.

Quod autem Angeli dicuntur esse in caelis aut in aliquibus aliis corporalibus locis, non est intelligendum quod sint in eis corporali modo, scilicet per contactum dimensionis quantitatis, sed modo spirituali per quemdam contactum virtutis.

Proprius autem locus Angelorum est spiritualis, secundum quod Dionysius dicit, quinto capite de divinis nominibus, quod supremae spirituales substantiae sunt in vestibulis trinitatis collocatae; et basilius dicit in secundo Hexaemeron, quod sunt in luce, et laetitia spirituali.

Et Gregorius Nyssenus dicit in libro de homine quod intelligibilia existentia in intelligibilibus locis sunt, aut enim in se ipsis sunt aut in superiacentibus intelligibilibus. Cum igitur in corpore dicatur intellectuale aliquid localiter esse, non ut in loco in corpore dicitur esse sed ut in habitudine et in eo quod adest, ut dicimus Deum esse in nobis; et post pauca subdit: cum igitur in habitudine fuerit intelligibile aliquid vel loci alicuius vel rei ut in loco existentis, abusivius dicimus illic id esse propter actum eius qui est illic, locum pro habitudine suscipientes. Cum enim deberemus dicere: illic agit, dicimus: illic est. Et hoc sequens Damascenus dixit quod Angelus ubi operatur ibi est. Augustinus etiam octavo super Gen. Ad litteram dicit, quod spiritus creator movet conditum spiritum per tempus sine loco; movet autem corpus per tempus et locum.

Ex quibus omnibus datur intelligi quod Angeli non sunt in loco corporali modo sed quodam modo spirituali.

Et quia eodem modo competit alicui moveri in loco et esse in loco, per consequens neque corporali modo Angeli moventur in loco, sed motus eorum qui exprimitur in Scripturis, si referatur ad locum corporalem, est accipiendus secundum successionem virtualis contactus ad loca diversa; vel est accipiendus secundum mysticam intelligentiam, sicut Dionysius, quarto capite de divinis nominibus dicit, quod moveri dicuntur divinae mentes circulariter quidem unitae illuminationibus pulchri et boni; in directum autem quando procedunt ad subiectorum providentiam; oblique autem quando providentes minus habentibus inegressibiliter manent circa Deum.

Ex his igitur manifestum est quid circa conditionem spiritualium substantiarum, idest Angelorum, sacri doctores tradiderint, asserentes eos incorporeos et immateriales esse.

#### |+20 Capitulum 20: De distinctione angelicorum spirituum.

Oportet autem consequenter considerare quid secundum sacram doctrinam de distinctione spirituum sit tenendum: ubi et primum considerationi occurrit differentia boni et mali.

Est enim apud multos receptum, esse quosdam spiritus bonos, quosdam vero malos: quod et auctoritate sacrae Scripturae comprobatur. De bonis enim spiritibus dicitur Hebr. I, 14: omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi, propter eos qui hereditatem capiunt salutis. De malis autem spiritibus dicitur, matthaei XII, 43, 45: cum immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida quaerens requiem, et non invenit; et postea subditur: tunc vadit, et assumit septem alios spiritus nequiores se. Et quamvis, ut Augustinus narrat in nono de CIV. Dei, quidam posuerunt et bonos et malos spiritus deos esse, et similiter bonos et malos Daemones nominari, quidam tamen melius deos non nisi bonos asserunt, quos nos Angelos dicimus, Daemones autem secundum communem usum loquendi non nisi in malo accipitur: quod, ut dicit, rationabiliter accidit.

Daemones enim in Graeco a scientia nominantur quae sine caritate, secundum sententiam apostoli, per superbiam inflat.

Sed causa malitiae Daemonum non eadem ab omnibus assignatur.

Quidam enim eos asserunt naturaliter malos tanquam a malo productos principio, sic etiam ut ipsorum natura sit mala: quod ad Manichaeorum errorem pertinet, ut patet ex dictis. Sed hunc errorem efficacissime Dionysius improbat, quarto capite de divinis nominibus, dicens: sed neque Daemones natura mali sunt.

Quod probat, primo quidem, quia si naturaliter mali essent, simul oporteret dicere quod neque essent producti ex bono principio neque inter existentia computarentur, quia malum non est aliquid existens: nec si esset natura aliqua, causaretur a bono principio.

Secundo, quia si sunt naturaliter mali: aut sibi ipsis, aut aliis: si sibi ipsis, se ipsos corrumpent, quod est impossibile; malum enim rationem corruptivi habet. Si vero sunt mali aliis, oporteret quod ea quibus sunt mali, corrumpent.

Quod autem est naturaliter tale, est omnibus tale, et omnino tale. Sequeretur ergo quod omnia, et omnino corrumpent; quod est impossibile, tum quia quaedam sunt incorruptibilia, quae corrumpi non possunt, tum quia ea etiam quae corrumpuntur, non totaliter corrumpuntur.

Non igitur ipsa natura Daemonum est mala.

Tertio, quia si essent naturaliter mali, non essent a Deo facti, quia bonum bona producit et subsistere facit; et hoc est impossibile, secundum id quod supra probatum est, quod oportet omnium Deum esse principium.

Quarto, quia si Daemones semper eodem modo se habent, non sunt mali: quod enim est semper idem, boni est proprium. Si autem non semper mali, non natura mali.

Quinto, quia non sunt omnino expertes boni, secundum quod sunt, et vivunt, et intelligunt, et aliquid bonum desiderant.

Fuerunt autem alii ponentes Daemones naturaliter malos, non quia eorum natura sit mala, sed quia habent quamdam inclinationem naturalem ad malum, sicut Augustinus, decimo de civitate Dei introducit Porphyrium dicentem in epistola ad Anebontem quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et Daemones, et ipsas animas defunctorum.

Quae quidem opinio veritatem habere non potest, si ponatur Daemones incorporeos esse, et intellectus quosdam separatos.

Cum enim omnis natura bona sit, impossibile est quod natura aliqua habeat inclinationem ad malum nisi sub ratione particularis boni. Nihil enim prohibet aliquid quod est particulariter bonum alicui naturae, intantum dici malum inquantum repugnat perfectioni nobilioris naturae, sicut furiosum esse, quoddam bonum est cani, quod tamen malum est homini rationem habenti. Possibile tamen est in homine secundum sensibilem et corporalem naturam, in qua cum brutis communicat, esse quamdam inclinationem ad furorem, qui est homini malum. Sed hoc de intellectuali natura dici non potest, quia intellectus ordinem habet ad bonum commune. Unde impossibile est in Daemonibus inveniri naturalem inclinationem ad malum, si essent pure intellectuales non habentes admixtionem naturae corporeae.

Sciendum est ergo quod Platonici posuerunt, ut etiam supra dictum est, Daemones esse animalia quaedam corporea, habentia intellectum; et inquantum habent corpoream et sensitivam naturam, sunt variis animae passionibus subiecti, sicut et homines, ex quibus inclinantur ad malum.

Unde Apuleius in libro de Deo socratis definiens Daemones, dixit eos esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna, et sicut ipse dicit, subiecta est mens Daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque huiusmodi ceteris. Sic ergo Daemones etiam loco discernunt a diis, quos Angelos dicimus, aerea loca Daemonibus attribuentes, aetherea vero Angelis, sive diis.

Hanc autem positionem quantum ad aliquid alicui ecclesiae doctores sequuntur.

Augustinus enim III super genes.

Ad litteram videtur dicere, vel sub dubio relinquere, quod Daemones aerea sunt animalia quoniam corporum aereorum natura vigent, et propterea morte non dissolvuntur, quia praevalent in eis elementum quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius, scilicet aer. Et hoc idem in pluribus aliis locis dicit. Sed et Dionysius videtur in Daemonibus ponere ea quae ad sensibilem animam pertinent: dicit enim quarto capite de divinis nominibus, quod est in Daemonibus malum, furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva.

Manifestum est autem phantasiam et concupiscentiam et iram sive furorem, non ad intellectum, sed ad sensitivae partem animae pertinere.

Sed et quantum ad locum quidam cum eis consenserunt, putantes Daemones non caelestes vel supercaelestes Angelos fuisse, ut Augustinus narrat in tertio super gen.

Ad litteram. Sed et Damascenus dicit in secundo libro Daemones ex his angelicis virtutibus fuisse qui terrestri ordini praeerant.

Sed et apostolus ad Ephes. II, 2, nominat: diabolum principem potestatis aeris huius.

Sed occurrit hic aliud consideratione dignum. Cum enim unicuique speciei sit attributa materia secundum convenientiam suae formae, non videtur esse possibile quod in tota aliqua specie sit naturalis inclinatio ad id quod est malum illi speciei secundum rationem propriae formae; sicut non omnibus hominibus inest naturalis inclinatio ad immoderantiam concupiscentiae sive irae. Sic igitur non est possibile omnes Daemones habere naturalem inclinationem ad fallaciam et ad alia mala, etiam si omnes essent unius speciei.

Multo minus ergo si singuli essent in singulis speciebus; quamvis, si sint corporei, nihil impedire videatur plures sub una specie contineri: poterit enim secundum diversitatem materiae diversitas individuorum unius speciei causari. Oportebit igitur dicere quod non omnes nec semper fuerunt mali, sed aliqui eorum mali esse inceperunt proprio arbitrio, passionum inclinationem sequentes.

Unde et Dionysius dicit quod aversio, scilicet a Deo, est ipsis Daemonibus malum, et convenientius ipsis excessus, quia per superbiam ultra se ipsos sunt elati; et postea subdit quaedam ad poenam pertinentia, sicut non consecutio finis ultimi, et imperfectio per carentiam debitae perfectionis, et impotentia consequendi quod naturaliter desiderant, et infirmitas virtutis conservantis naturalem in eis ordinem revocantem a malo.

Augustinus etiam dicit in tertio super genes. Ad litteram, quod transgressores Angeli ante transgressionem suam fuerunt in superiori parte aeris propinqua caelo cum principe suo nunc diabolo, tunc Archangelo, manifeste exprimens per transgressionem quamdam eos esse malos factos.

Sed et Damascenus dicit in secundo libro, quod diabolus non natura malus factus est, sed bonus existens et in bono genitus, liberi sui arbitrii electione versus est. Hoc insuper et Origenes in primo periarchon, et Augustinus in XI de civitate Dei, auctoritatibus sacrae Scripturae confirmant, inducentes id quod habetur Isaiae XIV, 12, dictum diabolo sub similitudine regis Babylonis: quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?; et ezechielis XXVIII, 12 ss., ad eum dicitur in persona regis tyri: tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, perfectus

decore, in deliciis Paradisi Dei fuisti; et postea subditur: perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te. Solvit Augustinus ibidem quod dicitur iohannis VIII, 44: ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit; et quod in canonica iohannis dicitur, quod diabolus ab initio peccat, referens hoc ad initium quo incepit peccare, vel ad initium conditionis humanae, quod deceptum hominem spiritualiter occidit.

Huic autem sententiae consonare videtur Platoniorum opinio, qui Daemonum quosdam bonos quosdam malos dicunt, quasi eos proprio arbitrio bonos vel malos factos. Unde et Plotinus ulterius procedens dixit animas hominum Daemones esse et ex hominibus fieri Lares, si meriti boni sunt, Lemures autem si mali, seu larvas; Manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum, sicut Augustinus introducit nono de civitate Dei. Quod quidem quantum ad hoc praemissae sanctorum assertioni concordat, quod pro meritis bonis vel malis aliquos Daemones bonos vel malos esse asserunt; quamvis non sit nostrae consuetudinis quod bonos spiritus Daemones, sed Angelos nominemus.

Quantum vero ad hoc quod dixit animas hominum mortuorum fieri Daemones, est erronea eius positio. Unde chrysostomus dicit exponens id quod habetur matthaei VIII, 28 quod duo habentes Daemonia exibant de monumentis: per hoc (inquit) quod de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volebant, quod animae morientium Daemones fiunt. Unde et multi aruspicum occiderunt pueros ut animam eorum cooperantem haberent. Propter quod et daemoniaci clamant: quoniam anima illius ego sum. Non est autem anima defuncti quae clamat, sed Daemon effingit ut decipiat audientes: si enim in alterius corpus animam mortui possibile esset intrare, multo magis in corpus suum. Sed neque habet rationem iniqua passam animam cooperari iniqua sibi facienti; neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic iam oberrare.

Iustorum enim animae in manu Dei sunt: sed et quae peccatorum sunt, confestim hinc abducuntur, ut manifestum est ex Lazaro et divite.

Nec tamen putandum est Plotinum in hoc a Platoniorum opinione deviasse, ponentium Daemones esse aerea corpora, quod animas hominum post mortem fieri Daemones aestimabat; quia etiam animae hominum secundum Platoniorum opinionem praeter ista corpora corruptibilia habent quaedam aetherea corpora, quibus semper etiam post horum sensibilium corporum dissolutionem quasi incorruptilibus uniuntur.

Unde Proclus dicit in libro divinarum coelementationum: omnis anima participabilis corpore utitur primo perpetuo et habente hypostasim ingenerabilem et incorruptibilem. Et sic animae a corporibus separatae secundum eos aerea animalia esse non desinunt.

Sed secundum aliorum sanctorum sententiam, Daemones quos malos Angelos dicimus non solum fuerunt de inferiori Angelorum ordine sed etiam de superioribus ordinibus, quos incorporeos et immateriales esse ostendimus, ita quod inter eos unus est qui summus omnium fuit.

Unde Gregorius in quadam homilia, exponens illud Ezech. XXVIII, 13: omnis lapis pretiosus operimentum eius, dicit quod princeps malorum Angelorum in aliorum Angelorum comparatione ceteris clarior fuit.

Et in hoc consentire videtur illis qui deorum quosdam bonos quosdam malos esse asserebant, secundum quod dii Angeli nominantur. Unde et iob IV, 18, dicitur: ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem.

Sed hoc multas difficultates habet. In substantia enim incorporea et intellectuali nullus appetitus esse videtur nisi intellectivus, qui quidem est simpliciter boni, ut per Philosophum patet in decimosecundo metaphysicae. Nullus autem efficitur malus ex hoc quod eius intellectus tendit in hoc quod est simpliciter bonum, sed ex hoc quod tendit in aliquid quod est secundum quid bonum, ac si esset simpliciter bonum. Non ergo videtur esse possibile quod proprio appetitu aliqua incorporea et intellectualis substantia mala efficiatur.

Rursus. Appetitus esse non potest nisi boni, vel apparentis boni; bonum enim est quod omnia appetunt. Ex hoc autem quod aliquis verum bonum appetit, non efficitur malus. Oportet igitur in omni eo qui per proprium appetitum malus efficitur, quod appetat apparens bonum tanquam vere bonum. Hoc autem non potest esse nisi in suo iudicio fallatur: quod non videtur posse contingere in substantia incorporea intellectuali, quae falsae apprehensionis capax, ut videtur, esse non potest.

Nam et in nobis quando intelligimus aliquid, falsitas esse non potest. Unde Augustinus dicit in Lib. 83 quaestionum, quod omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. Unde et circa ea quae proprie intellectu capimus, sicut circa prima principia, nullus decipi potest. Impossibile igitur videtur quod aliqua incorporea et intellectualis substantia per proprium appetitum mala fiat.

Adhuc. Substantia quae est intellectualis naturae, a corpore separata, necesse est quod sit omnino a tempore absoluta.

Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione deprehenditur: operationis vero ratio cognoscitur ex obiecto. Intelligibile autem, in quantum huiusmodi, neque est hic, neque nunc sed abstractum sicut a loci dimensionibus ita et a temporum successione. Ipsa igitur intellectualis operatio, si per se consideretur, oportet quod sicut est abstracta ab omni corporali dimensione ita etiam excedat omnem successionem temporalem. Et si alicui intellectuali operationi continuum vel tempus adiungatur, hoc non est nisi per accidens, sicut in nobis accidit, in quantum intellectus noster a phantasmatis abstrahit intelligibiles species quas etiam in eis considerat.

Quod in substantia incorporea et intellectuali locum habere non potest.

Relinquitur igitur quod huiusmodi substantiae operatio, et per consequens substantia, omnino sit extra omnem temporalem successionem. Unde et Proclus dicit, quod omnis intellectus in aeternitate substantiam habet, et potentiam et operationem; et in Lib. De causis dicitur, quod intelligentia parificatur aeternitati. Quidquid igitur substantiis illis incorporeis et intellectualibus convenit, semper et absque successione convenit illis. Aut igitur semper fuerunt malae, quod est contra praemissa aut nequaquam malae fieri potuerunt.

Amplius. Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit in primo capitulo de div. Nom., necesse est quod tanto aliqua sint perfectius in participatione bonitatis firmata, quanto sunt Deo propinquiora. Manifestum est autem substantias intellectuales incorporeas supra omnia corpora esse. Si igitur suprema corpora, scilicet caelestia, non sunt susceptiva alicuius inordinationis vel mali, multo minus illae supercaelestes substantiae inordinationis et mali capaces esse non potuerunt. Unde et Dionysius dicit, quarto capite cael. Hierar., quod sancti caelestium substantiarum ornatus super solum existentia, et irrationabiliter viventia, et ea quae secundum nos sunt rationalia, in participatione divinae traditionis sunt facti, et copiosiores habent ad Deum communionem, attenti manentes et semper ad superius, sicut est fas, in fortitudine divini et indeclinabilis amoris extenti.

Hoc igitur videtur ordo rerum habere ut sicut inferiora corpora inordinationi et malo possunt esse subiecta, non autem caelestia corpora; ita etiam intellectus corporibus inferioribus uniti possunt subiacere malo, non autem illae supercaelestes substantiae.

Et hoc secuti esse videntur qui posuerunt Daemones quos malos Angelos dicimus, ex inferiori ordine et corporeos esse.