

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

De Angelorum determinatione in specie.

Alens. 2. p. q. 20. m. 6, a. 2. D. Thom. 1. p. q. 50. art. 4. D. Bónav. *hic art* 2. q. 1. et d. 9. q. 1. art. 5. Richard. *hic art* 5. q. 3. Capr. q. 1. art. 3. Gabr. q. 1. et 2. Vasq. 1. p. d. 181. Scotus in Oxon. *hic quæstione septima.*

1. Circa hanc distinctionem quæritur primo : *Utrum in Angelis possit esse distinctio personalis in eadem specie.* Quod non. Septimo Metaphysicæ 1. *In his quæ sunt sine materia, idem est quod quid est, cum eo cuius est ; igitur uno multiplicato, et reliquo.*

Argument.
primum.

Secun-
dum.

Item, Avicenna 9. *Metaphys.* ponit secundam Intelligentiam esse a prima per creationem, et tertiam a secunda ; sed creatum et creans non sunt ejusdem speciei, ideo differentia formaliter est specifica ; sed differentia in separatis a materia est differentia formarum ; igitur, etc. Major patet ; tum quia forma et species idem sunt ; tum quia 8. *Metaphys. text.* 20. 24. 41. formæ comparantur numeris, et quacumque unitate subtracta vel addita, est alius numerus speciei ; tum quia 10. *Metaphys. penult. cap. text.* 10. *Mas et fœmina non differunt specie, quia illæ sunt differentię materiales.* Igitur si hæc sit præcisa causa non

distinctionis, quælibet differentia formalis est specifica.

Item, omnis forma separata a materia, habet in se totam perfectionem speciei ; igitur non possunt esse plura in eadem specie. Antecedens patet, quia forma separata a materia non habet perfectionem speciei per participationem, quia tunc esset composita, ex eo quod haberet per participationem, et alia ex parte. Consequentia patet, quia si hæc Intelligentia haberet totam perfectionem speciei, et illa totam, et separantur a materia ; igitur hæc Intelligentia esset ista, quia totum, quod unum includit, esset in alia.

2.
Tertium.

Item, in entibus perfectis nihil est quin intendatur a natura ; sed pluralitas numeralis in eadem specie in separatis a materia, non intenditur a natura, quia talis pluralitas potest esse infinitorum, quantum ex parte speciei, pari ratione, qua potest esse duorum ; sed infinitas non intenditur a natura.

Quartum.

Et confirmatur, quia in speciebus est per se ordo.

Item, multitudo individuorum non est necessario in eadem specie, nisi quia species est corruptibilis in suo individuo, ut patet 3. *de Anima, text.* 34. et 35. quod generatio est ut salvetur esse dividuum, et 2. *de Cælo, text.* 35. et 1. *de Cælo, text.* 92. non est nisi unum cælum, quia tota natura salvatur in uno indivi-

Quintum.

duo ; igitur cum in separatis a materia nullum individuum sit corruptibile, non erunt plura in eadem specie.

Contra. Oppositum, Damascenus in Elementario suo cap. 12. *In unaquaque specie plura sunt, ut convenientes in natura, ut gaudeant, etc.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ et aliorum, negans posse esse plures Angelos in eadem specie. Hanc refutat Doctor septem optimis et claris argumentis, de quo latius in Oxon. hñc, quæstione septima. Vide eum quæstione quarta, ubi probat strenue quantitatem non esse rationem individuationis, et quæst. 5. ubi id ipsum docet de materia ; ex dictis ibi fundamenta opposita sententiæ evertuntur.

3. Dicitur ad quæstionem (secundum ponentes quod individuatio est per quantitatem, vel per materiam, ut est sub quantitate, non per materiam absolute, quia differunt genere, si differunt per materiam absolute, sed quia una pars materiæ est sub alia parte quantitatis), quod impossibile est invenire distinctionem numeralem in eadem specie, ubi nec est quantitas, nec materia sub quantitate. Probant rationibus supra positis.

Improbatur hæc opinio. Sed oportet istos dicere, quod non solum est hoc impossibile per naturam, sed impossibile Deo, quia si præcisum distinctivum individuum in eadem specie est quantitas, vel materia sub quantitate, contradictio est quod sint distincta, et non ab illo principio. Nec valet fictio, quæ ponit distinctionem in comparatione ad agens, quia nulla Intelligentia est nisi ab agente, sicut nec substantia materialis, tum quia ra-

tiones non possunt concludere hoc esse impossibile.

Dico, quod hoc est possibile, et hoc teneo universaliter, sicut nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate, sic nec impossibilitas simpliciter. Nec est contradictio, quando hæc non potest pari ratione concludi.

Pro hac parte arguo sic : Omnis quidditas quantum est de se, est communicabilis ; igitur quidditas Intelligentiæ ; igitur non repugnat sibi esse in multis suppositis. Primum antecedens patet, si repugnet alicui quidditati communicari, aut hoc esset ratione perfectionis, aut ratione imperfectionis ; non ratione perfectionis, quia quidditas perfectissima, puta divina, communicabilis est, licet non in diversitate naturæ ; nec ratione imperfectionis, quia tunc quidditas materialis non esset communicabilis.

Item, quælibet quidditas creata potest intelligi sub ratione universalis sine contradictione, quia quælibet quidditas creata potest habere definitionem. Licet enim quidditas Intelligentiæ sit eadem realiter cum singulari, tamen potest intelligi sine illo ; et hoc non est ratione universalis solum. Non enim universale perfectum in hoc solo est, quod potest intelligi non intelligendo singulare, in quo est, sed in hoc quod intelligitur sub quadam indifferentia ad plura ; sed illa quidditas, quæ de se est hæc, non potest intelligi sub ratione universalis, ut sub indifferentia ad plura sine contradictione. Hinc est quod contradictio est quidditatem divinam intelligi sub ratione universalis, quia de se est hæc.

4.
Opinio Auctoris.

Probatur primo Naturam Angelicam esse communicabilem multis.

Secundo. Omnis natura creata potest concipi ut universalis.

3. Item, Angelus potest annihilari, et non propter hoc necesse est totam illam naturam perire, quin possibile sit Deum istam naturam restaurare, quia licet Deus annihilaret naturam alicujus, non propter hoc efficitur talis natura, cui repugnat esse, sicut chimæra, non plus quam ante creationem. Sed secundum istos non potest Deus eundem Angelum restaurare, quia secundum ipsos in materia de resurrectione, non posset facere unum hominem redire, si partes essentielles annihilarentur ut materia et intellectiva; igitur oportet quod Deus restauraret alium in eadem specie. Illa ratio solum est ad hominem.

Quarto. Animæ separatæ differunt solo numero.

Item, animæ intellectivæ separatæ distinguuntur, et sunt quidditates separatæ a materia, sicut Angeli.

Dicitur quod non est simile, quia illæ animæ habent aptitudinem ad perficiendum corpora, non sic Angeli.

Contra istud: Ista aptitudo non est de prima ratione animæ, quia non est nisi respectus ad corpus, et probatum est prius quod respectus non est de formali intellectu absoluti formaliter, licet ille respectus non esset res alia; igitur possibile est in intellectu concipere quidditatem animæ sine isto respectu. In illo priori, quæro quo distinguitur hæc anima ab alia? non illo respectu, certum est; igitur, etc.

6. Item, non quia hæc aptitudo est, hæc forma est, sed e contra, quia forma est finis materiæ 2. *Physicor.* igitur prius natura est hæc forma, quam hæc aptitudo; non igitur est hæc per aptitudinem.

Quinto. Item, secundum istos, ideo quid-

ditas Angeli non est plurificabilis, quia tota est in hoc, licet, quantum est de se, sit plurificabilis; sed omnis quidditas, quæ de se est plurificabilis quantum de se est, æqualiter potest esse in infinitis, sicut in duobus igitur impossibile est ipsum recipi totaliter in uno, nisi infinite recipitur in isto, quia si recipitur in isto et in illo, et in tertio æque perfecte, sicut duobus, oportet quod in isto tertio sit eminenter respectu istorum, quia nunquam æque perfecte est forma in uno sicut in alio, nisi sit formaliter vel eminenter. Formaliter non potest esse in una forma, quæ est in duobus æque perfecta formaliter; igitur eminenter; igitur si totaliter recipitur in uno, sicut est receptibilis in infinitis, in isto recipitur infinite.

Item, secundum illos oportet ponere quod tota species multorum Angelorum sit damnata, et sic tota species frustratur a fine; illud videtur impossibile, et contra Augustinum in *Enchirid.* cap. 28. ubi vult quod *quia tota natura humana cecidit, ideo placuit aliam partem saltem reparare; sed quia non tota natura Angelica, sed pars cecidit, eam non reparavit;* ideo teneo, quod quidditas Angeli non est de se hæc, cum non sit actus purus.

Ad primum principale dico, quod *in separatis a materia idem est quod quid,* etc. Materia accipitur uno modo, ut pars rei compositæ ex materia et forma; aliquando, ut est conditio contrahens quidditatem. Primo modo, est propositio vera, secundum Philosophum 7. *Metaph. text.* 20. quod *in separatis a materia, idem est,* etc. Secundo modo est simplici-

Si natura Angeli, de se esset hæc, esset infinita.

7.
Sexto.

Tota natura Angeli non cecidit, sicut hominis.

Ad argum. initio quæst. Vide Doct. in Oxon. hic q. 6. n. 20. et q. 7. Idem est, quod quid est cum eo cuius est explicatur.

ter vera, quia ubi non est conditio contrahens quidditatem, est idem cum quidditate, et hæc est in solo Deo, secundum veritatem. Probatur hoc, *quod quid* esse idem cum eo cujus est, potest intelligi dupliciter, vel idem identitate reali, vel identitate præcisa adæquata. Primo modo, idem est *quod quid* cum eo cujus est, in quolibet, sive sit materiale, sive immateriale. Sed de identitate præcisa non intelligit Philosophus, et secundum ipsum, ubi non est materia primo modo, non est materia secundo modo. Sed hoc habet ex isto principio, quod Theologi habent negare, quia solum habet hoc ex hoc principio, quod separatum a materia est formaliter necessarium in se, et si ipse negaret hoc principium, ipse negaret istam conclusionem, cum hæc sit causa præcisa. Ideo ipse ponit quod quidquid potest habere quidditatem separatam a materia habet eam, quia in separatis a materia non differt *esse* a *posse*, hoc est, non est potentia ante actum ad *esse*, et ex quo infinita individua non habent eandem quidditatem separatam a materia, ponitur quod non possunt eam habere, et per consequens, nec plura quam unum, quia quæ potest habere a pluribus, quantum est de se, potest haberi ab infinitis; tantum igitur ponit unum in una specie; igitur ille qui concedit istam conclusionem, et negat illud principium quod est causa præcisa, nec est Philosophus, nec Theologus.

Ex errore tenuit Philosophus quidditatem quæ caret materia, esse unam numero.

8.
Ad secundum.

Ad aliud dico, quod Avicenna posuit quod ex Intelligentiis non potest procedere immediate nisi unum, et sic secunda Intelligentia intelligendo primam, a qua est, causat

perfectissimum, quod potest causare. Etsi suum principium fuit rationale; tamen Theologi habent hoc negare.

Ad aliud dico, quod differentia formalis potest accipi dupliciter; proprie, et sic concedo quod differentia formalis est specifica, quia quæ differunt per formam, hoc est, quod quidditas sit principium distinguendi, quia differre negat respectum et terminum respectus. Vel potest accipi differentia formalis minus proprie, pro differentia formarum, et dico quod non semper per differentiam formarum est differentia formalis proprie, nec specifica.

Ad probationes.

Differentia formalis, et formarum differunt.

Et cum probatur in isto intellectu forma et species, idem, verum est primo modo. Et cum dicitur, formæ comparantur numeris, dico quod Philosophus ibi loquitur de quidditate, non ut distinguitur contra materiam, quia quidditas substantiæ materialis includit materiam sicut formam, et ipse ibi intelligit quod differentia formalis est quidditativa, et hoc loquendo ut abstrahitur; ideo ista auctoritas nihil ad propositum. Et cum dicitur: *Mas et fœmina sunt differentię materiales*, verum est, comparando ipsas ad hominem, quia comparando istam naturam hominis sunt materiales, licet in se differant specie, sicut agens et patiens; sic homo albus, et homo niger non differunt specie; nec etiam homo albus, et equus respectu albedinis et nigredinis differunt specie. Nunc autem non valent, si sola formalis differentia est specifica, igitur omnis; sed est fallacia consequentis. Sic debet concludi universaliter

9.

Mas, et fœmina quomodo differunt specie.

Differentia
formalis
est speci-
fica.

de terminis transpositis. Præterea, hoc concedo quod proprie loquendo, differentia formalis est specifica; non autem omnis differentia formarum.

Ad terti-
um.
et quar-
tum.

Ad aliud, cum dicitur: *Omnis forma separata a materia*, et cum dicitur *nihil est in perfectis, quin intendatur a natura*, verum est, et dico quod non sequitur, aliqua pluralitas intenditur a natura in qualibet specie, quæ est capax veræ beatitudinis, ut congaudeant; igitur infinitas intenditur.

Ad quin-
tum.
Corruptio
non est
causa tota-
lis multitu-
dinis in
specie.

Ad aliud dico, quod ista non est præcisa causa multitudinis in specie, corruptio individuorum, licet hoc sit una causa secundum Philosophum; imo bonitas divina est causa multitudinis in eadem specie. Sic in statu innocentiae fuissent multi homines, etsi Adam nunquam peccavisset. Nunc autem in inferioribus, quæ non sunt capacia veræ beatitudinis, non oportet ponere pluralitatem in qualibet specie, quin inferiora habent finem sub fine.

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus cognoscat quidditates creatas per distinctas rationes?

Alens. 2. part. quæst. 24. membro 23. D. Thom. 1. part. quæst. 55. art. 23. D. Bonav. hic art. 2. quæst. 1. Richard. art. 6. quæst. 2. Gabr. quæst. 2. Occam quæst. 15. Greg. 2. dist. 7. quæst. 5. Vasq. 1. part. disp. 200. Scotus in Oxon. hic quæst. 10.

1.
Argum.
primum.

Secundo quæritur: *Utrum Angelus cognoscat quidditates creatas per distinctas et proprias rationes cognoscendi?* Quod non, 8. Metaphys. text. 10. *Formæ sunt ut numeri*; numerus major continet minorem; igitur non oportet ponere

distinctam rationem cognoscendi formam inferiorem a ratione cognoscendi superiorem.

Item, 2. de Anima, text. 31. *Sensitiva est in intellectiva, sicut trigonum in tetragono.*

Secun-
dum.

Item, si res immaterialis perfectior est re corporali, igitur et specie corporis repræsentante corpus; igitur nulla species corporis potest esse perfectio Angeli; igitur non per speciem propriam intelligitur corpus.

Tertium.

Item, sic cognoscit quidditates aliorum sicut quidditatem suam; sed suam cognoscit per essentiam, quia secundum Augustinum 14. de Trinitate, *partes imaginis capiunt se*. Unde anima nostra semper cognoscit se, quia semper sibi præsens, uti ait ibidem 14. cap. 4. igitur Angelus se cognoscit per essentiam.

Quartum.

Item, causa prima plus influit, quam secundaria, *prima Propositione de Causis*; igitur plus influit quantum ad *esse*; igitur potest plus effectus cognosci per causam primariam quam per secundariam.

Quintum.

Oppositum: Intellectus divinus cognoscit alia a se per distinctas rationes cognoscendi, et proprias, quia ad hoc ponuntur ideæ, secundum Augustinum 83. *quæst. quæst.* 46. quia si cognoscit aliquid extra se, oportet quod cognoscat illud objectum per propriam rationem illius objecti; igitur si cognoscat aliud objectum, quod non continetur eminenter in isto, oportet quod per aliam rationem propriam cognoscat; igitur multo magis quilibet intellectus inferior.

2.
In opposit.

Item, secundum Augustinum 7. de Trinit. quod potest esse actu in memoria, potest esse actu in intelli-

gentia, et e contra, quia partes imaginis capiunt se; igitur quilibet eorum potest habere rationem propriam cognoscendi.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici (de qua in Oxon. hęc quęstione 8. et distinctione 3. quęst. 6.) Angelum cognoscere creaturas per habitum ipsi inditum, includentem essentialiter relationes ad omnes quidditates existentes et possibiles, probatur quatuor, sed improbatur quinque rationibus. Vide Doctorem hęc num. 4. ubi ponit rationes Henrici, et num. 14. ubi eis respondet in speciali. Sequitur sententia D. Thomę, Angelum superiorem per paucas species intelligere omnes quidditates, et supremo forte unam sufficere, quam late refutat Doctor hęc a numero 10.

3. Circa istam quęstionem de cognitione naturali Angelĩ respectu quidditatum creaturarum, non de cognitione existentię rei, dicit unus Doctor quod Angelus cognoscit quidditates rerum distincte per unum habitum scientialem. Licet enim habitus sit informans intellectum, et ita non possit esse objectum, tamen illud quod splendet in habitu, potest esse objectum intelligibile; et per hoc solvitur una objectio de specie. Secundo dicit quod ille habitus habet essentialem habitudinem ad scibile extra quodcumque, ita quod intellectus non potest capere istam qualitatem, nisi capiat scibile ab ipso dante habitum, et si infinitę species essent causandę, omnes possent perfecte cognoscere per istum habitum, et essentialius dependet ille habitus ab objecto quam species. Et per hoc solvitur alia objectio, quia licet ille habitus non causetur ab objecto, sed species, tamen nihil minus dependet ab objecto, sed magis; et potest per illam

Henr.
quodl. 3.
quęst. 14.

speciem in plura ordine quodam, quia ille habitus virtualiter continet multa, quia tot species possunt esse, et reducit intellectum ad actum per hunc modum, quia intellectus per alium modum fertur in objecta secundum ordinem essentialem objectorum, primo in unum, postea in aliud. Tamen postea voluntas applicat intellectum ad illud intelligendum, et habitus statim inclinat intellectum ad illud intelligendum, quia voluntas vult, quia ille habitus inclinans subest imperio voluntatis.

Pro hac via arguitur primo sic, 2.

Ethicorum, cap. 5. Quidquid est in anima, est habitus, passio vel potentia. Certum est quod per passionem non intelligit Angelus, nec per essentiam suam alia, aut se, et intellectus non sufficit, cum sit ut tabula nuda; igitur per habitum.

4.
Argum. 1.
pro Hen-
rico.

Item, si non haberet istum habitum in intellectu suo naturaliter, igitur posset sibi generare habitum ex actibus, et tunc intellectus ejus esset in potentia essentiali, et ante actum secundum ad actum primum, quod est inconueniens.

Secundum.

Item, Dionysius *de Div. nom. cap. 7.* loquitur de ordine, dicens quod infimum superioris connectitur supremo inferioris, etc. Supremum in nobis est hujusmodi habitus scientialis, hic erit infimum Intelligentiis, et per istum intelliget alia a se.

Tertium.

Item, habitus sufficit sine specie ad perfecte intelligendum, et species sine habitu non sufficit, quia experimur in nobis, quod non est ita perfecta intellectio per speciem solam, sicut per speciem cum habitu.

3.
Quartum.

Contra illud, et primo contra hoc, quod dicitur quod ille habitus suffi-

Impugna-
tur hęc
opinio.

ceret ad perfecte intelligendum, si possint esse infinitæ species intelligentiarum, vel quidditatum, quia ubi pluralitas concludit perfectionem intensive, infinitas concludit infinitatem intensive; sed si tantum ista res cognoscitur perfecte, aliqua virtus intensive requiritur ad cognoscendum; igitur si alia una virtus cognoscit æque perfecte hanc rem et istam, sicut alia virtus cognoscit unam tantum, major erit intensive illa virtus, quia cognoscuntur duo distincte, quam unum tantum, quia oportet quod contineat istas duas quidditates, vel formaliter vel eminenter; non potest formaliter, si remaneat una; igitur eminenter; igitur si continet infinitas quidditates eminenter, erit infinitæ virtutis intensive.

Habitus
repræsen-
tans infi-
nita distin-
cte, est per-
fectionis
infini-
tæ.

6. Item, cum dicitur quod intellectus
D. 1. q. 6. n. 6. non potest capere istum habitum, nisi capiat scibile, propter connexionem naturalem, non est verum, quia absolutum in ratione quidditativa non includit respectum, ut probatum est prius, nec e contra; igitur intellectus potest capere unum, etsi non aliud.

Item, nullus respectus est idem cum absoluto identice, nisi respectus ad aliquid, ad quod illud dependet; sed iste respectus non dependet ab objecto in ratione efficientis, quia nihil idem dependet essentialiter ad plura ejusdem ordinis; cum igitur lapis, vel quodcumque aliud scibile, non sit causa hujus respectus, non necessario est idem cum absoluto tali.

7. Item, secundum istum modum, multo magis sequeretur quod habitus noster dependeret ad objectum
Habitus
non de-
pendet ab
objecto.

quia causatur ab eo, et tunc objectum splendet in habitu nostro, quod est manifeste falsum, et ipsemet negat.

Item, quod intellectio naturalis illius habitus subdatur imperio voluntatis creatæ, videtur manifeste impossibile, cum inclinet mere per modum naturæ; imo inclinatio naturalis non eo modo subditur voluntati increatæ, manente ejus natura, quia lapis, manente natura sua, per nullam voluntatem inclinatur naturaliter sursum.

SCHOLIUM II.

Vera sententia, Angelum ad cognoscendas distinctas quidditates indigere distinctis speciebus, probatur rationibus claris, quibus utraque sententia Henrici et D. Thomæ refutantur. Vide Doct de hoc fusius in Oxon. hic quæst. 10. num. 15.

Dico igitur ad quæstionem, quod Angelus habet distinctas rationes cognoscendi, et proprias alias, et alias quidditatum creatarum. Et intelligo per *rationem cognoscendi*, non id quod ut cognitum, est ratio cognoscendi, sed illud quo, sicut species. Illud probo sic: Quidquid est ratio perfecte cognoscendi aliqua plura, est alicujus primi objecti, in quo perfecte continentur illa cognoscibilia; sed nulla talis ratio una potest esse in Angelo respectu omnium quidditatum creatarum; igitur non per unam rationem, sed plures cognoscit distincte et perfecte quidditates diversas, quarum neutra in alia continetur. Major patet primo exemplo, quia essentia divina est primum objectum cognitum, et ratio essentiæ est una respectu essentiæ cognitæ, per quam cogno-

8.
Auctoris
opinio.

scuntur omnia secundaria objecta, quæ per proprias rationes cognoscuntur secundo.

Unitas in posteriori infert unitatem in priori.

Item, per rationes : Non potest esse unitas in posteriori essentialiter, nisi sit unitas in priori essentialiter; sed ratio cognoscendi in intellectu creato est posterior objecto cognito, quia objectum per se, istam rationem mensurat; igitur necesse est unum esse objectum, quia est ejus mensura, si mensuratum sit unum.

9.

Ratio cognoscendi plura habet objectum, quod virtualiter illa continet.

Secundo probatur major, quia nihil est ratio cognoscendi aliud perfecte, nisi sit propria ratio ejus formaliter, vel istam rationem contineat virtualiter; sed non potest esse una propria ratio formalis, et plurium; igitur erit una, continens proprias rationes plurium virtualiter; igitur objectum ejus eadem ratione continet virtualiter ista plura objecta. Unde universaliter quando aliquid est ratio cognoscendi plurium objectorum, objectum illius rationis primæ continet perfecte objecta istarum plurium rationum. Minor patet, quia nulla una entitas potest esse in superiore creato, quæ continet perfecte et eminenter omnia, quæ continentur in omnibus inferioribus; igitur nulla una ratio intelligendi potest esse perfecta ratio cognoscendi omnes quidditates creatas.

10.

Omnis ratio una potest habere actum adæquatum.

Item, ratio intelligendi una potest habere actum intelligendi sibi adæquatum, quia una memoria potest habere unum verbum adæquatum; igitur una ratio intelligendi unum actum. Sed illa ratio, quæ est plurium objectorum, perfecte non potest habere unum actum intelligen-

di adæquatum, quia non adæquatum extensive, cum sic sint plures, neque intensive, vt probatum est prius; igitur, etc.

Dicunt negando majorem, quia una ratio producendi potest habere plures actus producendi, et non unum adæquatum, ut patet de Sole.

Dico quod non est simile, quia quod est principium producendi, in producendo non dependet a producto; sed ratio cognoscendi dependet a cognito, cum cognitum sit ejus mensura. Ideo ibi sequitur quod si est una ratio cognoscendi, et primum cognitum ex alia parte, non oportet quod si est una ratio producendi, igitur tantum unum productum. Ideo universaliter, ubi una quidditas non continet aliam perfecte in entitate, nec in cognoscibilitate, et ad plures quidditates requiruntur plures rationes cognoscendi. Tamen ubi una quidditas perfecte continet aliam, sicut passionem, et in entitate, et in cognoscibilitate, non oportet ponere plurium quidditatum plures rationes cognoscendi distinctas.

Non continens entitatem, nec intelligibilitatem.

Secundo, dico quod illæ rationes cognoscendi in intellectu possunt dici habitus in universali, et per accidens, quia sunt de difficili modis, et de numero permanentium. In speciali tamen, et proprie dicuntur species intelligibiles, quia habitus ille, qui distinguitur a specie, est proprie habitus acquisitus ex actibus. Nunc autem species superior non potest perfecte continere inferiorem, nisi ponatur quod essentia, cujus est species, contineat essentiam, cujus est alia species. Ideo

11. Species intelligibiles quomodo dicuntur habitus.

contradictio est speciem superiorem perfecte continere inferiorem, et essentiam superiorem non continere essentiam inferiorem. Nec debet illud dictum, quod allegatur de Deo, pro ista parte haberi inconveniens, licet alii aliter exponant. Nec valet exemplum, quia ingeniosior alio potest plura intelligere, non quia per unam rationem cognoscendi potest plura cognoscere, quam alius, sed velocius et perfectius bene potest intelligere quam minus ingeniosus.

12.

Ad primum argumentum principale. Species sunt sicut numeri, explicatur.

Ad primum principale dico primo, quod ubi Philosophus comparat species numeris, comparat ibi ad invicem species subalternatas et subalternantes, et sicut numerus major totaliter continet minorem, ita species subordinata totaliter continet aliam.

Vel secundo dico, quod Philosophus loquitur ibi de speciebus specialissimis. Potest dici quod sicut una non continet aliam, sic nec numerus major continet inferiorem. Vel esto quod numerus non sit aliquid extra animam, nisi res numeratæ, hoc videtur Philosophus velle, quod non sunt nisi lapides, etc. 23. *Metaph.* et dictum est de hoc in primo libro dist. 24. *quæst. un.* tunc dico quod numerus major totaliter continet inferiorem, quia est pars ejus, et quantum ad hoc non est simile de una specie specialissima respectu alterius, sicut de specie subalterna.

Ad secundum.

Ad aliud de vegetativa et sensitiva patet, quia istæ sunt species subordinatæ, et una perfecte continet aliam, tamen dico quod trigonum non est in tetragono, nisi potentialiter tantum.

Ad aliud, dico quod species intelligibilis accidentaliter est perfectior accidente, species enim albedinis in Angelo est perfectior quam albedo. Et sic dico quod potest species in intellectu Angeli rei corporalis esse perfectior re corporali, inquantum tali, licet res corporalis inquantum substantia, sit perfectior specie inquantum accidens. Nec propter hoc sequitur quod causa æquivoca est imperfectior effectui, quia nunquam est effectus æquivocus perfectior, nec æque perfectus causa sua totali, tamen bene potest esse perfectior causa æquivoca partiali; ideo necessario posuit Philosophus intellectum agentem ad gignitionem speciei. Et licet ista species sit imperfectior Angelo, tamen potest ipsum perficere perfectione non prima.

13.
Ad tertium.

Species albedinis perfectior ipsa.

Ad aliud, dico quod non sequitur, cognoscit quidditatem suam per suam essentiam, igitur quidditates aliorum, quia essentia sua potest habere rationem propriam, et ipsa potest sufficienter ducere in cognitionem sui distincte; non autem sic quidditates aliorum.

14.
Ad quartum.

Ad aliud, cum dicitur, *causa prima plus influit, etc.* dico, ex hoc non sequitur quod causa intermedia plus facit ad cognitionem causæ posterioris, quam ipsa, quia illa auctoritas est de causa simpliciter prima.

Ad quintum.

Ad primam rationem pro opposita opinione, dico quod Philosophus 2. *Ethicorum*, capit habitum generalissime pro omni eo quod est in anima, et sic species dicitur habitus.

Ad rationes. Henrici Ad primam.

Ad aliud, cum dicitur quod posset generare in se, si non præhaberet, dico quod in illis, quæ sunt de-

15.
Ad secundum.

terminata ad unum, nunquam acquiritur habitus ex actibus, quotiescumque causentur, quia quotiescumque lapis projiciatur sursum, nunquam potest acquirere habitum, quo inclinetur ad facilius ferri sursum; sic in Angelis, si summe inclinantur ad unum, ut ad *intelligere* a principio creationis, nunquam per actus acquireretur habitus.

Vel potest dici quod si non summe ex se inclinantur, tunc possent generare habitum in se, nec propter hoc sequitur quod sint in potentia essentiali ad hoc, ut ad actum primum, sicut ad actum posteriorem actu secundo accidentali.

Ad aliud, dico quod illud dictum Dionysii oportet glossari, quia secundum istum modum proferendi, sequeretur quod visio esset infimum in Deo, quia hoc est supremum in aliqua creatura, ideo dicit quod est connectens infimum superiorem cum supremo inferiori. Et talis habitus non potest esse infimum in Angelo, quia Angelus non est capax hujus habitus. Vel potest dici quod habitus in nobis non est supremum per se loquendo, et simpliciter, licet ista facilitas concurrat in immediatione perfecta.

Ad aliud dico, quod si nihil aliud esset quam species, qua Angelus intelligit, ipsa sufficeret, et habitus si esset, per se non sufficeret, nisi æquivocetur habitus ad speciem intelligibilem.

QUÆSTIO III.

Utrum Angelus possit cognoscere se per essentiam?

Alens. 2. part. quæst. 24. membro . et 4. D. Thom. 1. part. quæst. 55. art. 2. et 3. D. Bonnav. hic 2. part. art. 2. quæst. 1. Richard part. 2. quæst. 6. Henr. quodl. 5. quæst. 14. Vasq. 1. part. disp. 215. cap. 2. Scotus in Oxon. hic quæst. 8.

Quod non, quia si sic, hoc non esset nisi quia est sibi præsens, et actu intelligibilis; sed illa non sufficiunt, quia anima est actu intelligibilis, et semper sibi præsens, ut vult Augustinus 8. *de Trinit. et 14. cap. 4.* Et tamen non intelligit se per essentiam, sed oportet alia adjungere 3. *de Anima, text. 8. et 13.* Item, singulare non est per se intelligibile; sed essentia Angeli est singularis.

Item, omne cognitivum et receptivum denudatur ab eo quod recipit, ut habetur 2. *de Anima, text. 71. et 121. Oculus est non coloratus;* et 3. *de Anima, text. 4. Intellectus est immixtus,* ut materialia cognoscat; sed nihil denudatur a se; igitur, etc.

Item, nihil idem patitur a se, quia agens et patiens sunt distincta, ut habetur 3. *Physicorum, et 8.* Sed intellectus patitur ab intelligibili, 1. *Metaphysicæ in illo capitulo: Movet autem,* etc.

Item, si Angelus per essentiam intelligat se, igitur intellectio sua esset idem cum essentia sua. Consequens est falsum. Consequentia patet, quia intellectio mediat inter intelligentiam et rem intellectam, et plus distat extremum ab extremo quam a medio.

An Angelus potest generare habitum sciendi in se?

Ad tertiam.

Ad quartam.

Argum. 1.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Quintum.

2.
Confir-
matio.

Confirmatur, non videtur aliquid, per quod posset intellectio distingui ab essentia, cum intelligit, quia ratio formalis distinctionis intellectio- nis ab aliquo, vel est ab intellectivo, vel ab intelligibili; neutro modo in proposito potest intellectio distingui ab objecto.

Contra.

Oppositum, aliqua forma potest esse per essentiam immediate prin- cipium agendi, quia si non, igitur per aliam formam, et illa per aliam, et sic in infinitum; sed si qua sit, maxime erit quæ est actualior; igitur magis hoc videbitur de forma Angeli, quam de alia aliqua forma creata.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, Angelum nec se, nec aliud posse cognoscere sine habitu sibi a Deo indito (de quo quæstione præcedenti dictum est) reji- citur, quia sequeretur Angelum cum concursu naturalium nihil posse intelligere. Adducuntur aliæ quatuor rationes. De qua re Doctor in Oxon. hic quæst. 8. num. 8. et seqq.

3.
Gandaven-
sis opinio.

Dicitur ad quæstionem, quod unus habitus scientialis est concrea- tus in Angelis, qui uno modo est qualitas; alio modo continet intuiti- ve et virtualiter intelligibilia. Et tunc dicitur, quod essentia Angeli non intelligitur per essentiam, nisi ut relucet in habitu isto, quia si ista essentia esset per se sine tali habitu, nunquam intelligeretur ab Angelo, tamen potest nunc Angelus intellige- re se per essentiam sic relucen- tem in habitu, et sic uniformiter in- telligit se sicut alia, quia intelligit alia per essentiam, ut relucet in habitu.

Ad hoc adducitur ratio: Intellec- tus Angelicus nullum particulare

primo intelligit ut in se, cum sit quædam essentia singularis; igitur intelligit primo, ut relucet in habitu sub ratione universalis.

Contra illa, et primo quod posset aliter intelligi, quam per talem habi- tum. Probatio, quia si non, igitur intellectus perfectissimus creatus ex puris naturalibus, nec ex causis na- turalibus activis et passivis concur- rentibus posset pertingere ad ali- quam intellectionem, quia ille habi- tus causatur a solo Deo, ita quod tota creatura non posset eum cau- sare; igitur intellectus suus perfec- tus perfectione naturali, cum tota natura creata juvante, non posset aliquid intelligere. Illud est impos- sibile, quia intellectus inferior, puta intellectus noster, potest ex natu- ralibus suis concurrentibus phan- tasmare, et sensibilibus exterioribus cum aliis pure naturalibus suis, aliquid intelligere; igitur ille in- tellectus non potest plus intelligere quam lapis.

Item, si iste habitus esset præcisa ratio intelligendi, ita quod sine isto non posset intellectus Angelicus aliquid intelligere, nec per conse- quens essentiam suam, aut hoc esset quia essentia Angeli non est intelligibilis simpliciter, nisi per talem habitum, aut non potest esse præsens per informationem, nisi per talem habitum? Non primo modo, quia sic Deus non posset in- telligere essentiam Angeli nisi per talem habitum. Non secundo modo, quia est essentia maxime proportio- nata, licet esset sine tali habitu, quia ex quo est essentia intelligibilis in se, alicui intellectui est proportio- nata; non alteri intellectioni ab

4.
Improba-
tur.

Magnum.
ex eo se-
quitur in-
conve-
niens.

Ad intel-
ligendum
non re-
quiritur
præsentia
objecti per
informa-
tionem.

intellectu proprio, quia tanta est intellectualitas ipsius intellectus proprii, quanta intelligibilitas propriæ essentiae. Non tertio modo, quia non requiritur præsentia per informationem ad hoc quod objectum intelligitur per se, quia aliter Deus non posset intelligere se; igitur non est ille habitus præcisa ratio intelligendi essentiam Angeli.

5. Item, ille Doctor tenet hoc principium Philosophorum, quod in separatis a materia eadem est ratio intellectivitatæ et intelligibilitatis; igitur in separatis quodlibet per essentiam est intellectivum et intelligibile; igitur sine tali habitu.

Item, si habitus sit præcisa ratio intelligendi res, sequitur quod Angelus non potest habere determinatam notitiam essentiae rei, quia quod præcise cognoscitur per rationem indifferentem ad existere et non existere, non est ratio cognoscendi determinate alterum illorum, quia indifferens, inquantum tale, nunquam inducit in cognitionem unius, ad quod est indifferens; sed habitus iste indifferens est ad existentiam et non existentiam. Probatio, nam aut repræsentat *existere* Socratis per *A*, et *non existere* simul, et tunc nihil repræsentat; aut determinate repræsentat unum, ut existere pro *A*, et tunc determinate sciret Angelus Socratem existere pro *A*, quod tamen a nullo intellectu creato est cognoscibile determinate, cum sit futurum contingens, quia nullus Angelus scivisset dicere determinate, *præcedet vos in Galilæam*, per habitum suum, sed tantum si fuisset sibi revelatum. Si indeterminate re-

Species
non repræ-
sentat exis-
tentiam.

Angelus
non scit
futura con-
tingentia.

præsentet hoc, vel ejus contradictorium, habetur propositum, quia tunc habitus indifferens est ad existentiam rei, et non existentiam.

Et confirmatur, quia habitus repræsentat quidditatem rei, quidditas vero indifferens est ad *esse* et *non esse*.

Item, cum dicitur quod non potest aliquid cognosci ab intellectu Angeli, nisi sub ratione universalis, manifeste est falsum, quia singularitas non impedit quin aliquid sit per se cognoscibile, quia essentia divina est hæc, et singularis. Nec etiam limitatio impedit quin aliquid sit per se intelligibile, quia quidditas Angeli absolute accepta, limitata est, et tamen per se intelligibilis; ideo sola singularitas cum materialitate impediret, esto quod aliqua singularitas cum materialitate impediret, quod nec adhuc est verum, sicut postea declarabitur. Cum igitur dicitur quod tantum universale est primo intelligibile; si habeat hoc veritatem, erit primitate originis, non quin possit intelligi singulare primo, hoc est, sub propria ratione, quando directe cognoscitur, licet universale prius origine cognoscatur. Non igitur cognoscitur essentia Angeli per habitum sic primo, scilicet sub propria ratione, quia per habitum cognoscitur sub opposito modo, ut per rationes universalis tantum.

6.

Angelus
cognoscit
singulare.

Præterea, cum dicit quod habitus plus valet ad hoc quam species, dico quod minus valet, et sicut ipse arguit, si species imprimatur ab objecto, ipsa singularis est; igitur non repræsentat universale; igitur a quocumque agente sit, sive a Deo,

sive ab objecto, singulare erit. Eodem modo potest argui contra ipsummet de habitu, quia si ille habitus imprimeretur in intellectu ab objecto ipso, concederet quod singulare esset, nec posset ducere in cognitionem universalis; igitur etsi sit a Deo, singulare erit, vel ratio sua non valet.

SCHOLIUM II.

Sententia D. Thomæ videtur ponere totam activitatem intellectionis ab objecto, de quo in Oxon. 1. d. 3. quæst. 7. num. 14. an etiam potentiam cognitivam, qua talis est, nihil recipere ab objecto, refutatur duabus rationibus, de quo hic num. 4.

7. Aliter dicitur ad quæstionem, quod Angelus intelligit se per essentiam. Et primo præmittitur quod aliter est in actione transeunte, et aliter in actione immanente. In actione transeunte objectum sine materia semper est extra agens, et ideo aliquando potest esse præsens agenti, aliquando non; in actione immanente objectum est unitum agenti, et ideo nunquam potest esse absens. Secundo, dicitur quod objectum unitum est ratio formalis agendi. Tertio, dicitur quod quando aliqua forma conjuncta est ratio agendi, et si ipsa esset separata, adhuc esset ratio agendi, sicut calor conjunctus igni est ratio agendi; igitur si esset per se, esset ratio agendi. Cum igitur essentia Angeli sit sibi unita, ita quod nunquam absens, ipsa per essentiam intelligitur. Ulterius dicitur quod duplex est potentia cognitiva, quædam quæ aliquando est in actu, aliquando in potentia, quædam quæ semper est in actu. Nunc autem de ratione po-

Opinio D.
Thom. p.
q. 58. art.
1. et q. 54.
art. 2.

tentiæ cognitivæ, unde cognitiva, non est quod recipiat speciem, vel moveatur ab objecto, sed unde aliquando est in potentia, aliquando in actu.

Contra ista: Si illud, quod est ratio agendi, cum conjungitur, sit ratio agendi, si separetur, non tamen est tunc ratio agendi susceptivo, quia si calor esset separatus, non esset ratio agendi igni; igitur illud, quo intellectus intelligit, est forma ipsius intellectus, sicut forma est, quo agens agit; *Anima enim est, quo vivimus, etc.* ut habetur 2. de *Anima*; igitur impossibile est intellectum intelligere, nisi illa ratio agendi sit forma ipsius intellectus. Sed per istum Doctorem, intellectus est accidens; igitur erit forma informans intelligentem; non igitur objectum unitum erit ratio formalis agendi, sed illud quod se tenet ex parte intellectivi.

Refellitur.

De hoc in
Oxon. 2.
d. 10.

Item, cum dicitur quod non est de ratione potentiæ cognitivæ talis recipere, vel moveri ab objecto, falsum est, loquendo de potentia creata, quia objectum semper requiritur non solum ad *fieri*, sed ad *factum esse*, ut objectum est, quia impossibile est, postquam species imprimatur, quod objectum intelligatur, nisi ipsum sit præsens in ratione objecti. Si enim annihilaretur, et si species remaneret, non posset actu cognosci cognitione intuitiva, de qua loquor per talem speciem; ideo ad cognitionem actualem requiritur objectum ut objectum.

8.

Potentia
cognitiva
creata ne-
cessario
movetur
ab objecto.

Item, ille Doctor ponit quod Angelus superior intelligit per pauciores species, quam inferiores per species universaliores; sed

9.

Per ratio-
nem su-
perioris,
non co-
gnoscitur
inferius.

certum est quod sunt universaliores virtute, quia universale prædicatione nunquam ducit in completam cognitionem inferioris, quia non in cognitionem cujuscumque inclusi per se in inferiori. Sed non est necesse ponere species universaliores et perfectiores propter species subalternatas, quia, ut dictum est prius, quando aliquid complete continetur in alio, sicut subjectum continet passionem, et inferius per se suum superius, non oportet magis ponere aliam speciem unius quam alterius, sed solum propter species specialissimas cognoscendas. Si igitur una species specialissima est universalior aliqua universalitate perfectionis, quia contentiva alterius, illa maxime erit species suprema speciei specialissimæ; igitur cum suprema Intelligentia cognoscit se per essentiam, et non per speciem. igitur sic debet cognoscere inferiora, quorum est contentiva per suam essentiam propriam, per quam cognoscit se, et non per species inferiorum cognitorum, et sic credo quod deberet dici secundum Philosophos, qui ponunt intellectionem esse essentiam substantiæ separatæ.

SCHOLIUM III.

Vera sententia, Angelum cognoscere se per suam essentiam, ut per causam partialem, intellectu simul active concurrente, de quo in Oxon. 1. dist. quæst. 7. num. 20. Ratio est, quia sua essentia est actu intelligibilis et proportionata suo intellectui. De his vide plura ibidem quæst. 6. 7. et 9. et hinc num. 8.

10. Ideo dico ad quæstionem, quod Angelus cognoscit se per suam

essentiam. Et primo declaro quid intelligo per *rationem intelligendi, intellectivi et intelligibilis*, et dico quod illud quod præcedit actum secundum, tanquam actus primus ex parte intellectus, est ratio intelligendi intellectivi. Ratio intelligendi ex parte objecti intelligibilis, est ultima dispositio ex parte intelligibilis disponens ut intellectio sequatur, necessario enim ad intellectionem concurrunt intelligens et intelligibile.

Ratio intelligendi, quid est.

Secundo, præmitto quod duplex est intellectio, una scientifica, quæ est abstractiva, et non est semper discursiva, aliter enim non posset esse scientia in nobis, nisi cognitio scientifica esset abstractiva, quia si omnis cognitio scientifica in nobis esset solum rei existentis, ut existens, eadem scientia vel habitus posset esse nunc scientia, jam non, sicut eadem opinio, non est vera, jam falsa, Socrate sedente, vel surgente; igitur cognitio scientifica est rei, ut abstrahit in cognitione. Alia est cognitio intuitiva, seu visiva, quæ est rei in se. Nam quod est perfectionis in inferiori, amota imperfectione, potest competere superiori perfectius, vel modo eminentiori; sed in sensu percipimus duplicem cognitionem, unam intuitivam, ut visionem exteriorem; aliam abstractivam, quæ est in imagine suo modo; sic in intellectu cognitionem abstractivam experimur in nobis. Et alia est intuitiva, secundum quam *videbimus facie ad faciem*, 1. Corinth. 13. sicut *nunc videmus in ænigmate*. Angelus igitur potest

Scientia abstractiva, et intuitiva, explicantur.

In sensu est abstractiva, et intuitiva.

Angelus
potest in-
telligere se
per essen-
tiam.

intelligere se per essentiam, quia illud potest esse ratio intelligendi ex parte objecti cogniti, in quo est objectum præsens sufficienter actu, sub ratione actu intelligibilis, quia memoria perfecta potest esse parens. Sed essentia Angeli habet talem rationem intelligendi, quia præsentia ad potentiam non semper requirit objectum esse præsens per informationem, tunc enim Deus non posset cognoscere se; sed sufficit præsentia vel per illapsum, vel per informationem, vel sicut idem præsens sibi, sic est illa ratio similis rationi priori alterius positionis, quæ prius est improbata. Si enim poneretur quod ratio intelligendi objecti esset ratio intelligendi intellectivi, tunc esset simile, ideo non fundo me super hoc, quia non pono essentiam esse principium intelligendi a parte intellectivi, sed a parte intelligibilis tantum, sed concurrat ibi objectum præsentialem cum intellectivo, et hoc sufficit quando idem est per se intellectivum, et per se intelligibile.

11.

Anima propter ordinem ad phantasmatum, non videt se.

Item, Angelus potest habere aliam cognitionem sui ex naturalibus suis, sicut anima nostra certa est quod vivit, vel quod est quo totum vivit. Et posset cognoscere se immediate, nisi haberet immediate ordinem ad phantasmatum; igitur Angelus, cum non habeat ordinem immediate ad phantasmatum, potest cognoscere se præsentialem. Sed hoc non potest alia ratione, quam ratione intuenti hanc essentiam, vel saltem non æque perfecte, quia nulla ra-

tio creata æque perfecte ducit in cognitionem essentiae supremi Angeli, sicut propria ratio intelligendi suæ essentiae.

Item, si aliquid potest in aliquam operationem diminutam per aliquid quod habet *esse* diminutum, igitur potest in operationem perfecte, per idem si haberet *esse* perfectum. Sed habens *esse* intelligibile in specie, habet ibi *esse* intelligibile diminutum, et sic potest diminute cognosci, vel intelligi; igitur quod est de se actu intelligibile, potest complete et perfecte cognosci per illud, in quo, vel secundum quod habet *esse* intelligibile actu, et complete. Si igitur potest aliquid per speciem diminute intelligi, per essentiam potest perfecte.

Perfectius
intelligitur
per objectum
in se
præsens
quam per
speciem.

Dicunt, ex his sequitur quod non est necesse ponere speciem in intellectu, quia species est diminute in intellectu, et objectum in specie, et est diminute intelligibile, objectum vero per se intelligibile; igitur nulla est necessitas ponendi speciem.

Dico quod universale intelligibile et intellectum præsupponit universalitatem in aliquo abstracto; sed in objecto singulari non potest esse illa universalitas præsupposita; igitur oportet quod sit in aliquo abstracto, et ideo necesse est ponere speciem intelligibilem abstractam a singulari de eo quod debet intelligi in universalis. Unde licet cognitio abstractiva sit diminuta respectu intuitivæ, et objectum, ut ibi intelligibile, scilicet in specie, sit intelligibile diminute, verumtamen est simpli-

citer intelligibile in isto genere, et talis cognitio est simpliciter cognitio in isto genere cognitionis.

SCHOLIUM IV.

Angelus non tantum se cognoscit per essentiam, sed etiam per speciem, alioquin non posset se scire abstractivè, nec suas passiones, sicut aliarum quidditatum.

12. Tertio, dico quod licet Angelus sit intelligibilis per essentiam, non tamen illa ratio intelligendi est ratio præcisa, quia ratio intelligendi præcisa potest accipi dupliciter. Vel sic, quod intelligit se præcise per essentiam, ita quod nihil aliud intelligit per essentiam, nisi se; vel ex præcisione modi sic, quod cognoscit se per essentiam, et quod nullo modo alio posset se intelligere; et neutro modo est ratio essentiæ præcisa ratio intelligendi Angelum. Non secundo modo, quia si potest intelligere se per essentiam, igitur potest intelligere se alio modo quam per essentiam. Quia si potest habere cognitionem intuitivam sui, potest habere cognitionem scientificam, seu abstractivam de quidditate sua; aliter enim non posset habere scientiam de quidditate sua, sicut de quidditate aliorum; sed manifestum est quod sicut potest scire passionem alterius quidditatis de ipsa, ita posset scire passionem suam de quidditate sua.
13. Item, cognitio imperfectior, quæ convenit superiori et perfectiori Angelo de inferiori, non repugnat Angelo inferiori; sed Angelus superior habet de infimo Angelo cognitionem

abstractivam, quia cognoscit se per essentiam, et inferiores per speciem; igitur infimus Angelus potest habere talem cognitionem de se. Non enim minus potest homo cognoscere passionem hominis de homine, quam asini de asino.

Neque primo modo ratio essentiæ est præcisa ratio Angelo cognoscendi essentiam suam, ita quod potest cognoscere se per essentiam, et nihil aliud creatum per essentiam, quia quodcumque creatum, quod Angelus supremus potest cognoscere per speciem, potest cognoscere per essentiam, quia cujuscumque creati potest habere cognitionem abstractivam, potest habere et intuitivam, quæ est per existentiam, quia cum objectum est in se præsens, potest cognosci intuitive, sicut potest cognosci per speciem abstractivè, cum est absens. Quomodo hoc fit, patebit ubi dicetur de locutione Angeli. Patet igitur quod Angelus habet species concreatas de speciebus specialissimis, cum non aliter haberet determinatam cognitionem rerum, ut in se sunt. Imo nec idea indifferens in Deo est ratio determinate cognoscendi hoc, tunc enim solum requireretur una idea.

SCHOLIUM V.

Ad primum explicat quomodo anima semper quantum est de se, cognoscit se, sed supposito peccato non potest per se cognoscere se, sicut Angelus. An vero hoc sit ex peccato, vel ex ordine potentialium, vide Doct. in Oxon. hic num. 14. et 1. d. 3. quæst. 7. num. 36. ad 2. De ratione imaginis, vide 1. d. 3. quæst. ult. et 2. dist. 16. ad 3. Contra D. Thom. docet singulare esse per se cognoscibile.

Infra. d. 9. q. 2. Angelus accipit species specierum specialissimarum in sua creatione.

14.

Ad argum.
1. princi-
pale.

Ad primum principale, cum dicitur quod non esset alia causa, nisi quod est *est actu intelligibile, et sibi præsens, etc.* dico quod verum est cum hoc addito, si non habet ordinem immediatum ad aliud objectum, quod impedit quin possit statim exire in actum secundum; sed intellectus noster in statu isto habet immediate ordinem ad phantasma, et hinc est quod non per essentiam cognoscit anima nostra se. Et cum dicit Augustinus : *Animam semper nosse se*, dico quod non intelligit quod ille actus sit actus secundus elicitus, quia inconueniens esset ponere actum secundum semper in nobis, et perfectum, et tamen quod lateret nos, sicut quod ego essem Angelus, et latere me. Sed dicitur pro tanto quod semper novit, quia semper est in actu primo ad intellectionem immediate, et ultimate dispositum, quantum est ex parte sui ad intellectionem, et non sic est semper actu ad aliud a se, licet haberet speciem lapidis concreatam, quia 9. *de Trinitate, cap. ultimo*, dicit quod mens est in actu primo perfecto et immediato ad intellectionem sui, quomodo non est in actu respectu alterius intelligibilis, quia non ita ex natura sua immediate se haberet ad intellectionem lapidis sicut ad intelligendum se, quia perfectum intelligibile, et intellectivum actu unita semper causant intellectionem in actu, quolibet impedimento ablato, et ita anima quantum est de se, semper se cognosceret, nisi esset iste ordo immediatus ad phantasma in isto statu miseræ.

15.

Ad aliud dictum Augustini, quod communiter hinc obijcitur, quod in

anima est trinitas, explico quomodo in anima nostra est trinitas, non quod ibi sint tres partes in actu secundo, sed tantum una pars in actu secundo, ut memoria, et duæ aliæ partes, scilicet intelligentia et voluntas, sunt ibi in virtute et in potentia propinqua ad actum secundum, et sic potest esse memoria in actu, et non exire in prolem in actu. Et quod Aristoteles vocavit intellectionem, Augustinus vocat cogitationem. Et posuit Aristoteles quod anima intelligit se sicut alia, quæ posuit quod non intelligit se, nisi mota a phantasmatibus. Et cum dicitur quod intellectus nihil est eorum, quæ sunt ante *intelligere*, dico quod illa propositio distinguenda est de virtute vocis. Si intelligitur quod intellectus ante *intelligere* nihil est, falsum est, quando ante *intelligere* est in actu primo. Si sic intelligatur quod nihil est possibile intelligi ante *intelligere*, hoc est distinguendum secundum Commentatorem, in sensu composito vera est, in sensu diviso falsa, quia licet ante *intelligere* nihil sit de numero intellectuum, est tamen aliquid de numero intelligibilium. Vel potest dici quod nihil est eorum, quæ sunt actu secundo ante *intelligere*, sed aliquid est actu primo.

Ad aliud, cum dicitur, singulare non est intelligibile nisi in universali, dico quod sicut in communiori non continetur perfecte quidquid est entitatis in inferiori, sic nec in *cognoci*, vel *intelligi*. Ideo dico quod in nulla specie, in quantum talis, perfecte potest cognosci objectum suum per se singulare, quia aliquid includit, quod non species, et quan-

De ratione
imaginis.
Vide 3. d.
3. q. ult. et
2. d. 10.Intellectus
nihil est
intelligibi-
lium ante
intelligere,
exponitur.Ad secundum.
Singulare est
per se in-
telligibile,
nec intel-
ligitur per
rationem
speciei.Anima
semper no-
vit se, ex-
ponitur.

tum ad hoc non ducit species in ejus cognitionem; et ideo dico quod singulare non est per se intelligibile sub propria ratione perfecte.

SCHOLIUM VI.

Explicat quando potentia denudatur ab illa forma realiter, quam recipit intentionaliter, et locum non habet in potentia spiritali. De quo in Oxon. hic num. 16. Ad tertium docet, idem posse movere se. De quo 1. dist. 3. quæst. 7. num. 27. et 2. dist. 2. quæst. 10. ad primum.

16.
Ad tertium.

Ad aliud, cum dicitur *recipiens denudatur, etc.* dico quod oportet recipiens denudari a dispositione repugnante receptivo; igitur in quocumque habetur aliquid realiter, quod est dispositio repugnans ad *recipi* intentionaliter, ibi oportet recipiens denudari a realitate tali, ut aliud possit recipere. Nunc autem in potentiis non organicis non est necesse in quantum hujusmodi, quod denudentur a toto genere illius, quod debet recipere, quia si sic, cum Deus sit cognoscitivus cujuslibet entitatis, oporteret eum denudari ab omni entitate, et tunc esset nihil. Sed oculus, quia debet recipere colorem intentionaliter, requiritur quod sit non coloratus realiter, quia coloratum realiter habet conditionem oppositam et dispositionem repugnantem receptioni intentionaliter coloris. Unde in tactu non oportet quod denudetur organum ab omni qualitate tangibili realiter, quia qualitas tangibilis realiter non reperit dispositionem repugnantem in susceptivo, sicut receptivum coloris intentionaliter. Vel si diceretur quod nihil sentit tactus, nisi qualitates primas, adhuc si esset ad organum

Potentia
quando
denudatur
realiter ab
eo, quod
recipit in-
tentionali-
ter.

mixtum ex qualitatibus non repugnantibus, posset sentire mixtum consimile; ideo si illa propositio Philosophi debet habere veritatem, oportet quod intelligatur de potentiis organicis corporalibus. Et cum ipse dicit *in tertio de Anima*, quod intellectus est immixtus, et tamen non est virtus organica, dico quod verum est, intellectum oportet esse immixtum, quia mixtio est dispositio repugnans ad cognoscendum omne immateriale, licet non ad cognoscendum aliquod materiale, non sic est in immaterialibus.

Ad aliud, cum dicitur, *nihil patitur a se*, falsum est, nec oportet agens et patiens esse distincta subjecto, quia manifestum est quod in Angelo fuit mala volitio de novo, et non a Deo immediate, nec etiam totaliter ab extrinseco efficiente, sic enim non fuissent propter hoc damnandi; igitur ista fuit ab intrinseco; igitur ibi agens et patiens non sunt distincta subjecto. Nec valet quod Philosophus hoc non vidit, quia multa non vidit, quæ oportet Theologos concedere.

Ad quartum.
Agens, et
patiens in-
distincta
subjecto
quando-
que.

Ad aliud, dico quod Philosophus concederet quod intellectio Angeli est essentia sua, sed nos dicimus quod non, quia si aliqua intellectio esset sua essentia, ista maxime esset intellectio proprie essentiæ; sed illa non est sua essentia. Probatio, quia impossibile est aliquam intellectio- nem in Angelo esse perfectiorem, quam sit sua substantia; sed perfectior intellectio est qua Angelus inferior intelligit superiorem, vel Deum quam intellectio, qua intelligit se; sed si sua intellectio suæ substantiæ sit sua essentia, aliqua intellec-

Ad quintum.

Repugnat,
intellectio-
nem An-
geli esse
idem ipsi,
est contra
Philoso-
phum.

tio ab Angelo esset perfectior, quam sua substantia. Et cum dicitur, *intellectio mediat, etc.* dico quod medium ex natura rei in genere est propinquius extremo, quam aliud extremum, sicut fuscum albo quamnigrum, tamen quod dicitur medium solum, quia magis sequitur conditionem extremi, 3. *Phys. l. 6.* quam medii ex natura rei, illud distat. Nunc autem intellectio est extremum, magis quam medium, cum idem intelligit se, quia prius natura actu intellectivum et intelligibile sunt simul, quam sit intellectio, quæ sequitur.

Intellectio
sui potius
extremum
quam me-
dium.

Ad confir-
mationem.

Ad confirmationem, cum quæritur, quo distinguitur intellectio in proposito ab essentia? Dico quod formaliter se ipsa, effective a causis extrinsecis, a quibus habet quod sit tale ens.

QUÆSTIO IV.

Utrum Angelus posset habere naturaliter distinctam intellectionem essentiae divinæ?

D. Thom. 1. part. quæst. 56. art. 3. Henr. quodl. 3. quæst. 1. et quodl. 4. quæst. 7. Capreol. 1. dist. 3 quæst. 2. art. 3. Oeccham q. 1. prol. art. 3. et quæst. 3. prol. et hic q. 3. et 5. Scotus in Oxon. hic quæst. 9. Vasq. 1. part. disp. 134. c. 3.

1. Quod non, quia, aut per essentiam aut per speciem? Non per essentiam, quia illa est intuitiva, et talem non potest de Deo habere naturaliter; non per speciem, quia intimior est essentia Angelo per illapsum, quam sit talis species.

Argumen-
tum nega-
tivum.

Contra.

Oppositum, homo potest habere naturaliter aliquam distinctam intellectionem de Deo; igitur et Angelus. Antecedens patet, Rom. 1. *Invisi-*

bilis Dei a creatura per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, Angelum per suam essentiam, ut per imaginem, cognoscere essentiam divinam, et cognitione media inter nostram et beatam. Hanc rejicit Doctor tribus rationibus hic num. 3. Resolvit primo, Angelum non posse naturaliter videre Deum intuitive, de quo in Oxon. 4. d. 49. quæst. 2. et 11. De scientia intuitiva et abstractiva, vide Scholium hic num. 6. Secundo, Angelum non posse cognoscere Deum distincte per suam essentiam, quia hoc non representat Deum formaliter, nec continet eminenter, per quod refutatur D. Thomas. Tertio ait verisimiliter datam fuisse Angelo speciem, qua distincte videre potuit divinam essentiam, et probat hic succincte, de quo fere in Oxon. hic num. 6. vide ibi Scholium.

Dicitur ad quæstionem, quod Angelus videt essentiam divinam per essentiam suam, quia essentia Angeli est imago Dei, vel saltem imago est impressa in essentia Angeli; sed imago ducit in distinctam cognitionem illius cujus est.

2.

D. Thomæ
opinio.

Contra illud, imago dicitur dupliciter: Uno modo, sicut species in oculo dicitur imago visibilis. Alio modo sicut imago Herculis; et illo modo imago ducit in cognitionem illius, cujus est, quia est primo cognita, et non ducit in cognitionem alterius, nisi ut est in eo prius cognita. Nunquam enim per signum cognoscitur signatum, nisi prius cognoscitur signum, et esse signum talis rei; igitur oportet prius cognoscere istam rem, cujus est imago, quam imaginem, quia si non cognoscitur quod esset signum illius, ipso cognito non plus cognosceretur signatum quam prius. Imago primo modo est imago, quæ est non cognita, licet ipsa sit oratio cogno-

Ratio co-
gnoscendi
duplex, co-
gnita, et
non co-
gnita.

Ratio cognoscendi cognita, non est prima ratio cognoscendi.

scendi istius, cujus est, distincte, et prima ratio. Tamen imago secundo modo nunquam est prima ratio cognoscendi illud, cujus est, sicut effectus ille, qui in se est primo cognoscibilis, nunquam est prima ratio cognoscendi causam, sed est alius effectus, qui est tantum ratio cognoscendi, et nunquam primum cognitum.

3. Dico igitur ad quæstionem, quod de Deo duplex potest haberi intellectio distincta; intuitiva et abstractiva. Intuitivam non potest Angelus habere ex naturalibus, ut dictum est *quarto libro de resurrectione*. Loquendo de intellectione abstractiva, aut igitur intelligitur quod posset naturaliter cognoscere a natura pura, sicut dicitur intellectus noster tabula nuda, ita quod nullam speciem concreatam habeat, nec concurrant aliqua alia. Vel intelligitur ex naturalibus activis et passivis, sicut dicitur quod oculus naturaliter potest cognoscere colorem, non quod potentia visiva sufficiat per se, sed tantum concurrunt naturalia ad hoc, quod naturaliter videat colorem. Vel intelligitur tertio modo, quod dicatur aliquid naturaliter cognosci, non per potentiam nudam, nec concurrentibus causis activis et passivis naturalibus, sed per aliquid inditum a principio sui *esse*, quod dicitur naturale pro tanto, quia concreatum, et non elevans mere ad supernaturalia, sicut elevans gratia et gloria.

4. Primo modo nullus est Angelus cognitivus, quia in omni cognitione requiritur objectum; non igitur sufficit solum cognoscitivum.

.Secundo modo non potest Ange-

lus habere naturaliter distinctam cognitionem Dei, quia omne objectum habet pro effectum adæquatum verbum suum, et notitiam sui; igitur non potest in effectum perfectiorem quam sit verbum suum proprium. Sed notitia Dei est nobilioris objecti quam rei creatæ; igitur non potest in distinctam intellectionem Dei per propriam essentiam, concurrentibus causis activis et passivis naturalibus.

Tertio modo, dico quod sic, quia Deus ex principio existentiae Angeli indidit unam rationem intelligendi, quæ potest dici species intelligibilis essentiae divinæ intellectui Angelico. Illud videtur possibile et congruum. Congruit enim omnem perfectionem, quæ potest competere intellectui creato, tribuere intellectui Angelico; sed non repugnat Angelo habere cognitionem abstractivam distinctam essentiae divinæ; tum quia contrarium probari non potest, ut patebit, solvendo rationes in contrarium; tum quia pro hac parte possunt adduci rationes probabiles, quarum prima talis est: In statu innocentiae aliquam cognitionem potuisset homo habuisse ex naturalibus de essentia divina; igitur perfectiorem posset Angelus habere. Secunda talis: Nulla perfecta intellectio repugnat intellectui creato, sic ex naturalibus, nisi in qua esset formaliter beatus; sed in cognitione abstractiva Dei non foret beatus, quia non quietatur ibi, sed haberet desiderium naturale ad cognitionem intuitivam.

Dicunt, non potest habere unam cognitionem sine alia.

Contra, esto quod non posset,

Angelus non potest distincte cognoscere Deum per suam essentiam.

5.

Angelus cognoscit distincte Deum abstractivè.

Probatur primo.

Secundo.

Objectio.

6.

Responsio. adhuc potest quis cognoscere existentiam, et non quod sit conditio sub qua cognoscitur essentia existens. Præterea, hoc dictum est falsum in se.

Tertio. Item, cessante actu visionis potest remanere memoria æque distincta, etsi non æque perfecta, sicut patet de raptu Pauli, quod posset post visionem remansisse memoria æque distincta, sic etiam cessante cognitione abstractiva, potest remanere memoria distincta, etc.

Quarto. Item, Augustinus *super Genes. lib. 4. cap. ult.* ait quod boni Angeli non habebunt cognitionem Dei definitivam, quia Deus non potuit definiri, neque intuitivam ante gratiam, igitur abstractivam, et isto modo faciliter possunt salvari dicta Augustini.

SCHOLIUM II.

Multæ instantiæ adducuntur contra positionem, tenentem dari speciem divinæ essentiae; et solvuntur per claram et solidam doctrinam.

7. Contra illud arguitur, quod non sit ponenda talis species intelligibilis essentiae divinæ in intellectu Angeli, quia nulla species repræsentat effigiem Dei perfecte. Tum, quia distat in infinitum, quia creaturæ ad Deum nulla est proportio. Tum, quia frustra poneretur talis species, quia essentia Angeli est magis similis Deo, cum sit substantia, quam quæcumque species concreta, quæ est accidens; igitur plus inducit in cognitionem quam species. Tum, quia ista habebit se ad Deum, sicut effectus ad causam; nunc autem cognitio causæ in effectu est diminuta, et non distincta, nec perfecta. Tum, quia est inti-

Objectio- nes contra speciem divinæ essentiae.
Prima.

Secunda.
Tertia.

Quarta.

Quinta.

mior, quia essentia divina illabitur intellectui Angeli.

Item, secundum Augustinum 8. de Trinit. c. 5. *Tolle hoc bonum, tolle illud, et videbis omnis boni bonum*; igitur tollere hoc, etc. juvat ad cognitionem Dei; igitur determinans ad aliquod certum, impedit; illa species si ponitur, est determinans intellectum Angeli; ergo potius impedit.

Item, ista species esset imago Dei; igitur non ducit in distinctam cognitionem, nisi prius cognoscatur illud, cujus est imago, sicut prius argutum est contra priorem opinionem.

Ad primum horum, dico quod hæc est metaphorica locutio, quia effigies proprie non est nisi in figuratis, tamen dico quod illa species repræsentat perfecte essentiam divinam in genere cognitionis abstractivæ. Tamen perfecte repræsentare et distincte potest esse multipliciter, vel quia repræsentat adæquate in se essentiam divinam, vel adæquate in repræsentante. Et hoc contingit dupliciter, vel simpliciter, vel quantum est in repræsentante in comparatione ad istum intellectum, et secundum proportionem hujus intellectus ad objectum repræsentatum, sic quod repræsentat in repræsentante adæquate, quantum ille intellectus est capax illius. Primo modo, nihil perfecte repræsentat essentiam divinam aliud a se. Secundo modo, species intelligibilis essentiae divinæ repræsentat essentiam divinam intellectui Angelico, et sic species albi in oculo meo repræsentat adæquate album, scilicet quantum ip-

Sexta.

Septima.

supra n. 2.

8.

Resp. ad objectiones.
Ad primam.

Repræsentare stat dupliciter.

sum est cognoscibile secundum proportionem ab oculo meo ; unde æqualiter posset argui de habitu et de actu.

9. Ad primam probationem, cum dicitur, finiti ad infinitum nulla est proportio, verum est primo modo, vel secundo, ex jam relatis ; tamen tertio modo nihil prohibet, et sic est proportio creaturæ ad Deum.

Ad secundam. Finiti ad infinitum an daretur proportio et quando ? Ad tertiam.

Et cum dicitur quod substantia est magis similis Deo, quam ista species, dico quod non propter hoc sequitur quod magis ducit in cognitionem, quam species, quia secundum Augustinum *lib. 83. quæst. q. 5.* licet unum ovum sit magis simile alteri, tamen species, quæ est minus similis, plus ducit in cognitionem. Et ratio æqualiter concluderet de omni specie, quia magis convenit substantia cum substantia, quam substantia cum specie intelligibili. Et cum dicitur quod effectus non ducit in cognitionem causæ, nisi incomplete, dico quod verum est de effectu, qui facit primo conceptum de se, et tandem de causa. Sed effectus non causans conceptum de se, sed de causa tantum, cujus est species, ducit distincte in cognitionem causæ.

10. Ad aliud concedo, quod essentia est intimior per illapsum quam species, ideo non quæritur quantum ad istam cognitionem species, nec ponitur, sed quantum ad cognitionem naturalem Angeli.

Ad quartam. Effectus, quando distincte causat cognitionem causæ.

Ad aliud, cum dicitur *determinatum impedit*, etc. dico quod determinatio universalitatis et singularitatis dupliciter dicitur, vel universalitate perfectionis, vel prædicationis. Nunc certum est, non intelligi quod debes tollere hanc singularitatem, et istam relinquere universalitatem prædicationis, et sic videre omnis boni bonum ; sed debes relinquere universalitatem perfectionis indeterminatam, et quod delinquitur est indeterminatum universalitate perfectionis, et infinitum, et sic species erit ratio determinans intellectum ad determinatum tale, et illud non impedit.

Ad sextam. Explicatur Augustinus.

Ad aliud, dico quod æquivocatur *imago*, quia uno modo accipitur ut imago in se est cognoscibilis ; alio modo, secundum quod est exemplum alterius, et ducit in cognitionem alterius, et sic est species imago. Primo modo imago imperfecte ducit in cognitionem illius cujus est. Secundo modo, ita perfecte quam potentia est capax.

11. Ad septimam.

Ad rationem principalem, cum dicitur, *si ducatur in distinctam intellectionem Dei, aut per essentiam*, etc. dico, quod per speciem naturaliter cognoscit Angelus essentiam Dei. Et cum dicitur, intimior est per essentiam, dico quod non, quantum ad cognitionem naturalem.

Ad argumentum initio quæst.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Angeli in primo instanti fuerunt beati, vel miseri ?

Alens. 2. part. quæst. 24. membro 1. art. 7. D. Thom. 1. part. quæst. 63. art. 5. Henr. quodl. 8. quæst. 10. D. Bonavent. hic art. 1. quæst. 1. Richard. art. 2. quæst. 1. Gregor. hic quæst. 1. art. 2. Capreol. 2. dist. 4. quæst. 1. Vasq. 1. part. disp. 236. Scotus in Oxon. hic dist. 5. quæst. 2.

1. Argom. primum. Circa hanc distinctionem quartam, quæritur primo : *Utrum Angeli in instanti creationis fuerunt beati, vel miseri ?* Quod sic, quia in instanti creationis erant beati beatitudine naturali ; igitur et beatitudine supernaturali. Antecedens patet, quia in instanti creationis fuit objectum præsens, et tunc potuerunt intellectus et voluntas operari naturaliter. Consequentia patet, quia causa efficiens beatitudinem supernaturalem, est efficacior causa efficiente beatitudinem naturalem ; igitur ita cito potest causare suum effectum, vel citius.

Secundum. Item, in primo instanti erant boni Angeli creati in gratia ; igitur in primo instanti erant beati. Antecedens patet secundum Augustinum 12. de Civit. 9. *Simul condens Deus naturam, et largiens gratiam.* Consequentia patet, quia Angelus statim sine discursu habet beatitudinem naturalem, habita dispositione requisita ; igitur statim habebit

beatitudinem supernaturalem habita gratia, quæ est dispositio sufficiens, quia simul est perfecta dispositio, forma et inductio illius, ad quam disponit ; igitur simul actus meritorius, et beatitudo in primo instanti habita gratia, habuit actum meritorium.

Item, quod in primo instanti mali fuerunt mali, probatur secundum Augustinum super Genes. 2. lib. 11. cap. 16. et habetur dist. 3. cap. *Putaverunt quidam.* Et videtur probari ibi per illam auctoritatem Joan. 8. *Iste homicida erat ab initio, et in veritate non stetit.* Tertium.

Idem ibidem, c. 29. et ponitur eadem dist. et eodem cap. allegat illa verba Job. 40. *Hic est initium figmenti Dei,* et alia translatio habet : *Hic est principium viarum Dei.* Et illa interpretatur de diabolo, additis illis verbis Psal. 103. *Draco iste, quem formasti ad illudendum ei ;* ergo ab initio fuit malus.

Contra, Augustinus lib. 1. in Gen. c. 2. et habetur ubi supra c. *Aliis autem videtur,* dicit Angelicam naturam informiter fuisse creatam, et cælum dictam postea formatam, et lucem appellatam, etc. ergo boni non statim fuerunt boni.

Item de malis, quod non fuerunt statim mali, est auctoritas Origenis in glossa quadam super Ezechielem, et habetur 3. c. *Aliis : Serpens non*

fuit ab initio serpens, etc. et loquitur de diabolo sub nomine serpentis.

SCHOLIUM I.

Duo sunt, in quibus conveitur. Primum potuisse Angelos creari in beatitudine, quia neque ex parte ipsorum, neque ex parte Dei repugnat. Secundum, potuisse esse in primo instanti in miseria pœnæ, quantum ad rationem incommodi illius, quod est pœna. Sed de miseria culpæ D. Thomas et Henricus tenent, non potuisse primo instanti inesse Angelo. Adducuntur ad hoc novem rationes, quas evidenter ostendit Doctor nihil efficere, de quo in Oxon. hic q. 2. n. 4. habet pulcherrimam doctrinam in refutatione harum rationum. Moneo hanc quæstionem hinc translata esse ad scriptum Oxon. hic. d. 5. q. 2.

2. Circa quæstionem primo videndum, quid fuit possibile, per rationem; deinde, quid sit factum, per auctoritates. De primo tenetur communiter, quod boni poterant esse beati in primo instanti creationis, quia quando possibile est Deum creare creaturam, possibile est creaturam beatificari; sed æque possibile est Deo in primo instanti, sicut in secundo, et Angelus bonus pro quocumque instanti fuit capax beatitudinis.

Miseria duplex.

De miseria tamen distinguitur, est enim duplex, pœnæ et culpæ. Loquendo de miseria pœnæ, quantum ad id, quod est pœna, poterant Angeli fuisse miseri in primo instanti, licet non ut sub hoc vocabulo *pœna*, tamen illud idem incommodum, quod nunc dicitur *pœna*, potuisset tunc fuisse natura, quia non est contradictio quod simul duratione causetur cum Angelo; nec etiam quod sit immediate a Deo, quia secundum Augustinum 3. de lib. arbitr. *Si ab initio fuisset miseria pœnæ in Ange-*

Opinio D. Thomæ, et Henrici.

lo, non propter hoc esset Deus vituperandus, nec injustus.

Sed de miseria culpæ dicit unus Doctor, quod ipsa non potest inesse in primo instanti creationis, quia si sic, aut a Deo, aut a proprio actu voluntatis; non a Deo, omnes concedunt; nec secundo modo, quia omnis operatio, quæ incipit esse cum *esse rei*, est ab efficiente ipsam rem immediate, sicut patet de operatione gravis, quæ est a generante. Sed Deus non potest esse causa defectiva immediata respectu culpæ; igitur nec simul causa *esse* Angeli peccantis. Et ponitur exemplum de tibia clauda.

Sed illa ratio non valet, quia secundum Augustinum 2. de Civit. Dei, 13. illi non sentiunt cum Manichæis, qui ponunt culpam ab initio, et licet illi ponebant unum Deum immediate esse causam boni, et alium immediate esse causam mali; igitur secundum Augustinum, non sequitur, hoc est, ab initio cum re creata; igitur est a Deo immediate.

Item, effectus defectivus causæ secundæ, non ex hoc est, quod ipsa est a causa prima, quia defectus in effectu causæ secundæ non est a causa secunda, nisi inquantum est prima respectu illius defectus. Licet igitur in primo instanti inesset culpa, non sequitur quod immediate a Deo.

Item, Deus non solum est causa fieri voluntatis, sed semper est causa voluntatis in *conservari* et in *causari*, sicut patet per Augustinum 8. super Genes. quod aer non est factus lucidus, sed semper fit, et conservatur lucidus a Sole;

Prima ratio D. Thom.

3. Impugnatur. Citatur hic locus ab Arimin. d. 5. q. 1. art. 2. Potuisse Angelum peccare in primo instanti.

igitur si defectus in effectu causæ secundæ est a causa tunc causante, quando ille effectus est, igitur quandocumque est culpa in creatura, Deus erit causa illius culpæ, quia ita continue causat respectu voluntatis, quamdiu manet, sicut in primo instanti; ratio igitur non concludit.

4. Secundo, arguo ad conclusionem: Primum *velle* Angeli non potest esse a se, sed ab alio; igitur primum *velle* malum, cum non possit esse a se, non esset damnabile, quia non voluntarium libere. Antecedens patet per Anselmum 13. de casu Diaboli: *Si primum velle esset a voluntate, aut igitur causaret primum velle volens, aut nolens? Si volens, igitur illud non est primum velle; si nolens, idem sequitur, etc.*

Refellitur.

Nec hæc ratio valet, quia supposito quod voluntas sit causa effectiva volitionis, sequeretur processus in infinitum, quia si potest cum objecto esse causa alicujus volitionis, quæro, aut volens, aut nolens, sicut prius; igitur oportet dare quod ita bene potest esse causa primi actus volitionis, sicut secundi, et tunc non erit processus in infinitum.

Imaginatio Anselmi de Angelo sine intellectu, et voluntate, sed ita repugnat esse. Sed quid intelligit Anselmus? Dico quod ipse fingit unum Angelum, sicut posset concipi ab intellectu, licet nullus talis possit esse. Primo, fingit quod esset unus, qui haberet ordinem naturæ ad hoc, quod posset velle, ita quod in primo instanti est tantum in potentia remota ad *velle*, quia in isto instanti est quædam natura sine intellectu et voluntate; cer-

tum est quod in illo primo non posset habere primum *velle* a se, quia nullum. Secundo, imaginatur quod habeat voluntatem sine inclinatione commodi et justī, nec adhuc posset habere primum *velle* a se, quia adhuc non haberet nisi inclinationem ad commodum, sicut brutum. Tertio, imaginatur quod superaddatur sibi affectio commodi et justī libera, et quod sit dominus suorum actuum; tunc primo ex illo superaddito potest habere primum *velle* liberum.

Tertio arguitur pro conclusione: Si in primo instanti infuit culpa, igitur in primo instanti Angelus peccavit; igitur non potuit non peccare, quia aut potentia fuit ante actum, aut potentia simul cum actu. Non ante actum, quia nulla talis fuit ante primum instans, neque in ipso actu, quia tunc non potuit non peccare, cum actu peccavit, quia non habuit in tunc et pro tunc potentiam cum actu ad oppositum, quia tunc simul duo contradictoria; sed si non potuit non peccare, sequitur quod non peccavit, quia *Peccatum est ita voluntarium, quod si non sit voluntarium, nihil habet de peccato.*

Nec illa ratio valet, quia, ut dictum est *distinctione prima hujus libri*, causa non causat ut prius duratione effectu, sed ut prius natura, et simul duratione; igitur si in isto instanti in quo causat, necessario causat in se, destruitur tota contingentia liberi arbitrii. Et propter hoc adhærentes huic rationi dicunt quod magis necessario voluntas vult finem

5. Ratio tertia.

Rejicitur. Causa causat ut prius natura, et simul duratione effectu.

ostensum, quam ea quæ sunt ad finem. Sed si causa, quando causat, necessario causat, non magis necessario vult finem, quam quæ sunt ad finem, quia quando actu vult ea quæ sunt ad finem, necessario vult ea sicut finem, quia non vult finem antequam velit eum.

Contingens
de futuro
habet
suam con-
tingentem
de præ-
senti.

Ideo dico quod propositio contingens vera de futuro habet veram contingentem de præsentem correspondentem, ita quod ita contingens est hæc: *Tu sedes in hoc instanti*, sicut fuit heri: *Tu sedebis in hoc instanti*, non tamen ita indeterminata; nec concedit Aristoteles quamlibet de præsentem veram esse necessariam, sicut concedit quod est determinata.

Dico igitur quod potuit non peccasse potentia ante actum ordine naturæ, non autem prius duratione; et nisi illud concedatur, sequitur quod Deus nihil vult contingenter, quia non est ibi ponere aliquid prius duratione, sed sufficit quod prius origine, vel ordine naturæ possit non producere effectum, quem producit extra se ad hoc, quod contingenter ipsum producat.

6. Quarto arguitur ad conclusionem, Angelus in primo instanti non potuit habere deliberationem; igitur non potuit peccare. Antecedens patet, quia ad deliberationem requiritur quod multa distincte apprehendat; sed Angelus non potest multa simul distincte intelligere, nec etiam prius multa, quam sit primum instans creationis; igitur in primo instanti non potuit habere deliberationem, et

Ratio quarta.

per consequens non potuit peccare, cum peccatum sit ex mala electione, et ex circumstantiis malis.

Nec illa ratio valet, quia volitio, Confutatio.

quando est in actu, non requirit in uno instanti, nisi unam intellectionem distinctam; igitur deliberatio non aliter requiritur ad unam volitionem in actu in uno instanti, quam ad istam distinctam intellectionem, quia habita distincta intellectione, potest haberi volitio intensa; sed posset esse in actu una distincta intellectio; etsi deliberatio non præcederet, sicut si multæ præcessissent; igitur potest esse mala volitio, et demeritoria absque deliberatione præcedente. Probatur, concedunt quod Angeli in primo instanti possunt mereri; sed si voluntas non potest esse causa operationis demeritorie, non potest esse causa operationis meritorie; unde non meretur voluntas in illo instanti, in quo potest non peccare. Et si instantia fiat de voluntate Christi, patebit posterius suo loco*. Præter hæc, æqualiter requiritur deliberatio ad bene agere, sicut ad male agere, vel magis, quia non est bona operatio, nisi concurrentibus omnibus circumstantiis requisitis, sed deficiente quacumque, sufficit ad hoc quod sit mala operatio; igitur quod sine deliberatione posset meritorie agere, et non demeritorie, videtur repugnantia.

Tanta, vel major deliberatio ad meritum, sicut ad demeritum, necessaria est.

* 3. dist.
19. quæst.
unic.

Quinto arguitur ad conclusionem: Motus naturalis voluntatis Angeli in primo instanti erat rectissimus; igitur non potuit esse in illo instanti aliquis malus mo-

7.
Ratio quinta.

tus in *velle* libere, quia si sic, saltem aliquid remitteret de motu naturali, et tunc ipse non foret rectissimus.

Confutatio.

Nec ista ratio valet, quia semper manet inclinatio naturalis per modum naturæ, ita bene in decimo instanti sicut in primo. Sed secundum Dionysium de divin. nom. cap. 4. *In damnatis manent naturalia splendidissima*; igitur semper uniformiter manet inclinatio naturalis; si igitur ista ratio valeret, sicut non posset in primo peccare, sic nec in secundo, vel in tertio. Præterea, hæc non valet consequentia, quod non maneret motus rectissimus naturalis, si *velle* liberum in isto instanti esset malum, quia aliquid diminueret de illa inclinatione naturali. Peccatum enim non aufert aliquid naturæ, quia sic tandem posset peccare, quod adimeret totam naturam; ideo sicut nihil naturæ, sic nihil diminuit naturalis inclinationis, nec rectitudinis naturalis.

Peccatum non diminuit naturam, 2. d. 37. q. 1.

8. Sexto arguitur pro conclusione:

Ratio sexta.

In habitu concreato intellectui Angelico primo relucet quidditates rerum, et inter quidditates primo intellectus intelligit illud objectum, ad quod primo inclinat iste habitus. Primo igitur intellectus Angelicus considerat quidditates, deinde considerat singularia in illo habitu. Prima consideratio est speculativa, secunda practica. Et deliberatio est in consideratione practica, non speculativa. Et in practica convenit volitio demeritoria; igitur in primo instanti non potuit demereri. Præter hanc con-

siderationem, vel cognitionem, quæ est mere naturalis, consequitur complacentia naturalis, sicut in consideratione Solis vel Lunæ, vel cujuscumque; talis complacentia naturalis nunquam est mala; igitur nullum *velle* malum potest esse in primo instanti, quia primum *velle* est naturale.

Nec hæc ratio valet, quia *velle* Confutatio.

concupiscentiæ præsupponit *velle* amicitiae. Nullus enim concupiscit, nisi magis amet illud cui concupiscit, quam bonum quod concupiscit, et prius aliquo modo amat quis se amore amicitiae, quam aliquod bonum sibi, et in illo priori potest esse inordinata volitio amicitiae plus amando se, quam juste posset amare secundum rectam rationem. Sed illa volitio potest esse in primo instanti, et potest sibi ostendi diligibile sibi, et æque primo, vel prius natura potest amare se in se; igitur potest inordinate amare se in primo instanti. Præter hoc prius natura potest objectum bonum esse cognitum, et esse amabile in se, quam ut relucet in habitu, imo magis est amabile in se, quam ut relucet habitu, quia non quietat amantem, nisi ut in se. Istud confirmatur per Augustinum 4. *de Civit. ult.* ubi dicit, quod *civilitatem diaboli fecit amor sui*; igitur nimis amare se est causa culpæ, et hoc potest esse in primo instanti.

Amor sui potuit inesse Angelo secundo instanti.

9. Septimo arguitur pro conclusione: Nullus potest peccare, nisi sit debitor justitiæ; non est debitor justitiæ, nisi prius acceperit justitiam, sed in primo instanti

Ratio septima.

non accepit justitiam ; igitur in isto instanti non est debitor ; igitur nec potest peccare. Major patet, quia justitia et peccatum sunt sicut habitus et privatio. Minor patet per Anselmum 13. et 14. *de Casu diaboli*.

Confutatio. Nec illud valet, quia justitia duplex est, infusa et moralis, quæ est acquisita. De utraque manifestum est quod ratio non concludit, quia postquam justitia infusa est perditæ, sequeretur quod nunquam posset peccare, quia is qui tunc non habet justitiam, non tenetur elicere actus bonos ; igitur postquam semel peccavit, nunquam peccaret secundo mortaliter. Similiter postquam quis perdidit justitiam, et acquisivit actum vitiosum, nunquam teneretur juste operari moraliter, cum non habeat habitum, per quem juste possit operari. Præter hoc, quod dicitur quod non est debitor justitiæ, quia non accepit eam, manifeste falsum est, quia tunc semper existens in peccato originali, nunquam esset debitor justitiæ, quia nunquam eam accepit ; neque etiam ille, qui nunquam fuit justus, moraliter teneretur ad juste operari. Ideo intentio Anselmi non est quod sit debitor justitiæ, quia accepit eam, sed quia est dominus

Debitores justitiæ, qui nunquam accepit eam, actuum suorum, quia si esset talis Angelus, qualem ipse fingit per affectionem commodi tantum, non esset magis dominus actuum suorum quam bos. Ideo ista recitudo, quia est dominus actuum, est causa quare est debitor justitiæ, et non quia accepit justitiam, sed quia accepturus esset eam,

si stetisset, et non oportet quod prius habuit eam.

Octavo arguitur : Illæ mutationes non sunt simul, quarum una sequitur terminum *ad quem* alterius ; sed mala volitio, vel peccare, sequitur terminum *ad quem* creationis, quia præsupponit *esse* ; igitur non sunt simul.

Istud nunquam valet in mutationibus subjectis, quia etsi terminus *ad quem* sit prius natura, quam mutatio alia indivisibilis, tamen bene possunt esse simul duratione terminus prior, et mutatio sequens, sicut patet de motu Solis, et illuminatione medii, et maxime de mutationibus indivisibilibus. Si tamen fiat vis in ratione de hoc vocabulo *mutatio*, dico quod peccatum sic non est mutatio, est tamen vera passio de genere Passionis. Nunquam enim præcessit privatio formæ, ideo non est ibi proprie mutatio.

Nono arguitur : Actio creaturæ non potest esse nisi in tempore ; ergo in primo instanti non potuit Angelus habere aliquem actum, per quem peccaret. Probatur antecedens ex Philosopho 6. *Physic. text. comm.* 20. et 30. ubi arguit sic : Si aliqua virtus potest movere in instanti, ergo major virtus potest in minori quam in instanti, et tunc actio Dei esset in minori mensura quam in instanti ; igitur in primo instanti non potest Angelus elicere actum peccati.

Nec illud valet, quia ratio Philosophi non tenet secundum istam propositionem, nisi quando mensura est divisibilis, quia quando

10.
Ratio octava.

Confutatio.
Accidens, simul duratione cum subiecto non facit mutationem.

Vide Scot. in 4. d. 43. q. 5.

11.
Ratio nona.

Confutatio.

est indivisibilis, major virtus habebit actionem perfectiorem in eadem mensura, non tamen in minori. Nunc autem quando Philosophus arguit de motu, quod si possit esse in indivisibili mensura, igitur a majori virtute possit esse in minori mensura, illud non sequitur inspiciendo ad mensuram solum, sed ex hoc quod actio est talis, quod requirit mensuram divisibilem; et ideo arguit tanquam ex antecedente includente contradictionem.

SCHOLIUM II.

Resolutio, potuisse Angelos primo instanti fuisse beatos, vel in culpa; de facto tamen nec in beatitudine creati fuerunt, quia sic non cecidissent, neque in miseria, ex illo Isai. 14. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris.*

12. Dico igitur ad quæstionem, quod possibile est Angelos bonos esse beatos in primo instanti; et possibile est Angelos malos esse miseros miseria pœnæ, et miseria culpæ in primo instanti, sicut in secundo vel tertio. Quia sicut Deus est causa motionis voluntatis in hoc, quod est ejus causa totalis in primo instanti, sic in secundo, et æqualiter potest voluntas male operari in primo instanti, sicut in secundo, quia ex quo potuit operari in primo instanti, et non magis habuit determinans ipsam ad bene operari in primo instanti quam in secundo, igitur æqualiter potuit errare, quia in isto instanti potuit amare se amore amicitiae ultra rectam rationem.

De secundo articulo, quid sit de facto, dico quod in primo instanti

creationis non fuerunt beati, quia mali tunc non fuerunt beati. Probatio, quia tunc non fuerunt certi de beatitudine; sic enim non postea cecidissent; sed si non fuerunt certi certi de beatitudine; non fuerunt beati. Similiter, ut dicit Augustinus 11. super Genes. *Non prius discernit Deus bonos a malis, quam essent discreti inter se*; non igitur in primo instanti erant beati, quia erant creati uniformes boni et mali. Nec erant in primo instanti miseri, quia Isaïæ 4. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris?* ubi innuit quod in primo instanti creationis non erant miseri, et postea ceciderunt; igitur erat una mora, antequam fuerant simpliciter beati, vel simpliciter miseri, et alia in termino, postquam boni erant confirmati, et mali obstinati.

SCHOLIUM III.

Hic primo rejicit D. Thomam, et alios, ponentes tantum duas moras Angelorum; unam in via, alteram in termino, quia conformes in via non sunt diffformes in termino. Secundo docet, necessario plures moras in via ponendas, si fuerunt omnes in naturalibus creati; secunda mora fuit conformitas omnium in gratia; tertia, perseverantia bonorum, et lapsus malorum; quarta, præmiatio illorum, et damnatio horum, tenendo fuisse creatos in gratia (de quo nihil certo resolvit) ponendæ sunt duæ moræ viæ. Vide Doctorem in Oxon. hic dist. 5. q. 1. a n. 5. et q. 2. a n. 1.

De tertio articulo, quantæ erant istæ moræ, et quot? Dicitur quod erant duæ; una in via, et alia in termino. Sed an prima mora fuit unica, vel duæ? Dicit unus Doctor quod unica, quia omnes Angeli, tam boni quam mali, erant creati in gratia in primo instanti, et in isto eliciebant actum meritorium. In

Vide varias auctoritates apud Magistram hic, et apud Gratianum, d. 3. et 6.

Sententia propria Auctoris.

Resolvitur, potuisse Angelum peccare in primo instanti.

13.

Vide D. Thom. D. Bonav. Henr. ubi supra, de numero et magnitudine hujusmodi morarum.

secundo instanti mali ponebant obicem, boni non; et ideo recipiebant beatitudinem, quia gratia disponit ad beatitudinem, et per istam in primo instanti eliciebant actum meritorium, per quem meruerunt in secundo instanti recipere beatitudinem; ideo mali habuissent tunc beatitudinem, sicut boni, si perstissent.

Contra, quicumque pro tota mora viæ perseverant æqualiter in merito, uniformiter in termino recipient præmium; igitur si pro statu viæ, qui tantum fuit per unum instans, eliciebant mali actum meritorium, sicut boni, non potuerunt pro ultimo instanti ponere obicem, vel non recipere præmium, quia si Deus ex quadam justitia commutativa tribueret præmium in termino pro merito condigno in via usque ad terminum, non posset bonos præmiare, et malos non, nisi fecisset eis injustitiam, quia in merendo erant æquales: *Qui enim perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, Matth. 24. in fine igitur dabitur impeccabilitas pro præmio. Si igitur in instanti secundo non sit bonus impeccabilis, et malus impoenitibilis, instans secundum erit instans viæ, et non terminus. Ergo dico ad hunc articulum quod mali erant distincti a bonis in via, et non solum in termino; igitur necesse est quod sit una mora in via, in qua sunt uniformes; et alia in via, in qua sunt diffformes; et tertia, in qua sunt in termino.

14.

Angeli mali peccaverunt pluribus peccatis in via.

Et adhuc in mora media, in qua sunt diffformes, credo quod erant plures moræ, quia Angeli mali in mora viæ, in qua sunt diffformes a bonis, peccaverunt pluribus peccatis

secundum speciem, ut peccato superbiæ, peccato invidiæ, et aliis pluribus, et hoc demerendo in quolibet peccato, non sicut nunc, quia postquam sunt in termino, non demerentur; et boni in mora ista difformi meruerunt oppositis modis secundum speciem.

Ad hoc videtur auctoritas Apocal. 12. *Fiebat prælium magnum in cælo, et Michael fecit victoriam*, et illud fuit quando fuerunt viatores. Et certum est quod peccatum mali Angeli non tentavit bonum Angelum, antequam fiebat, quia non fuit præscius futurorum; igitur fuit peccatum elicitum, antequam bonus meruerit in resistendo tentationi, et tunc habuit Michael victoriam, et Angeli ejus; et sic alii peccaverunt pluribus peccatis in statu.

Et de prima mora, in qua erant uniformes, potest probabiliter sustineri quod primo erant uniformes in statu naturæ creati sine gratia, et postea in secundo instanti erant in gratia uniformes, et in tertio instanti viæ mali simpliciter demeruerunt, et boni multipliciter meruerunt; et sic erant distincti in via et in instanti quarto in termino. Et illud videtur rationabile, quia tunc boni experti erant de omni statu, et majorem occasionem habebant intensius eliciendi actum meritorium postea, cum simul habebant gratiam, ex hoc quod experti erant quod ex naturalibus in statu primo hoc non poterant.

Vel potest dici quod primo erant uniformes creati in gratia, et in secundo instanti boni meruerunt, et mali demeruerunt ante terminum, quia Deus non discernit eos ad invi-

An Angeli fuerunt creati in gratia.

Problematicus est an Angeli fuerunt creati in gratia necne.

cem, antequam ipsi inter se erant distincti. Nec valet, quia dicebatur superius quod si stetissent in secundo instanti, debebant recepissee beatitudinem, et ideo boni tunc erant in termino, quia longior fuit via eorum, quam mora unius instantis; et ideo forte per duo vel tria sequentia non debebant habere beatitudinem.

Si dicamus quod tantum in primo instanti erant uniformes in naturalibus, ita quod nunquam erant uniformes in gratia, tunc debet dici quod in secundo instanti dabatur gratia non ponentibus obicem, et tunc fuisset data malis, si non appouissent obicem, et tunc ipsi demeruerunt adhuc in statu viæ, et alii meruerunt, et in termino isti erant beati, mali vero obscurati, ita quod non credo quod omnino pares in via fiant dispares in termino.

SCHOLIUM IV.

Prima mora Angelorum potuit coexistere tempori nostro, et ultimo instanti ejus, vel tantum uni instanti; et utroque modo secunda mora non poterat habere primum instans temporis, cui in inceptione coexisteret. Si tamen prima mora non habuit ultimum instans sibi correspondens, secunda incepit cum instanti sibi correspondenti; idem eodem modo dicendum de tertia. Quod vero secunda coexistebat tempori, colligit Doctor in Oxon. hic n. 8. ex illa pugna inter Michaellem et Angelos ejus, et draconem et Angelos ipsius.

quamdiu manet uniformiter, semper ævum mensurat ipsum; ideo dico quod instantia mensurantia istas moras, sunt instantia ævi, et quælibet correspondent in tempore nostro. Dico quod prima mora potuit coexistere instanti nostro, vel tempori nostro, sicut placuit Deo.

Sed cui coexistit secunda mora? Videtur quibusdam quod oportet dare primum instans temporis nostri coexistens inceptioni secundæ moræ, ita quod prima mora potest durare per aliquod tempus, et non est dare ultimum ejus, sicut nec ultimum formæ prioris, quando fit mutatio a contrario in contrarium. Et sicut est dare primum posterioris passionis, ita est dare primum instans temporis nostri coexistens inceptioni secundæ moræ.

Sed videtur mihi non plus necessitatis esse dare primum temporis nostri coexistens principio moræ secundæ, quam ultimum instans temporis nostri coexistens ultimo esse prioris moræ. Ideo dico quod sicut potest prima mora desinere, et non cum ultimo coexistente temporis nostri, sicut potest res permanens desinere non coexistente instanti nostro ultimo esse ejus, ita potest secunda mora incipere cum tempore sequente, sicut ista desinere cum tempore præcedente, et non coexistente post ultimum temporis nostri.

Ad primum principale, nego consequentiam: *Sunt in primo instanti beati beatitudine naturali; igitur beatitudine supernaturali.* Ad probationem, dico quod quamquam illa causa efficiens sit efficacior, quam causa beatitudinis naturalis, quia tamen agit voluntarie, non oportet

Prima mora potuit coexistere tempori vel instanti tantum.

16.

Sed quantæ sunt illæ moræ? Dicit Doctor superius allegatus, quod dicuntur esse temporis discreti. Sed dictum est prius, quod nulla necessitas est ponendi tempus discretum pro aliquo, quod nobis videtur, quia quodlibet quod manet, dum manet, vel est variabile, vel variatum, vel invariabile, vel non variatum, et

Quæ sint supradictæ moræ. Ævum. mensura omnium permanentium.

17.

Ad argum. primum.

quod ita cito inducat suum effectum; sed solum sequitur quod potest si vult, et hoc est concessum.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur quod in primo instanti erant boni, potest dici quod Augustinus intelligit de gratia gratis data, non autem de gratia gratum faciente, et cum hoc stat quod sint creati in puris naturalibus. Vel esto quod antecedens sit verum, consequentia non valet, quia licet sine discursu statim habeant Angeli beatitudinem naturalem, non sequitur quod statim habita gratia, quæ est dispositio ad beatitudinem supernaturalem, quod statim habeant istam. Unde quædam est dispositio in *feri*, et non remanet in *facto esse*, et huiusmodi dispositio est actus meritorius respectu beatitudinis simpliciter, ideo non simul insunt Angelo.

Dubitatur, an Angeli sint in gratia creati.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicit Augustinus quod nunquam stetit, verum est, et *nunquam in veritate stetit*, simpliciter loquendo, tamen in primo instanti creationis non fuit malus.

18.

Angelus discurrit, vide q. 3. prol. et in 4. quæst. 3. later. et 2. d. 7. § contra constat.

Ad unam rationem quæ posset fieri contra prius dicta, quod non sint nisi duæ moræ, dico quod Angelus potest discurrere, saltem non est necesse quod simul natura cognoscat principia, et omnes conclusiones, quæ continentur in virtute. Unde licet non requiratur

annus, vel dies, ad hoc ut cognoscat conclusionem, et virtute contenta in principio, sicut requirit intellectus noster in isto statu, tamen non est necesse quod statim habito uno actu meritorio, consequatur beatitudinem supernaturalem. Vel esto quod Angelus non discurrat, sed unus actus meritorius sufficiat in uno instanti tantum, ad hoc quod Angelus consequatur beatitudinem supernaturalem; quare igitur non habuerunt mali Angeli beatitudinem, ex quo eliciebant unum actum meritorium, secundum istum Doctorem? Non enim videtur congruum secundum iustitiam commutativam, quod viatores eliciant æquales actus pro toto statu viæ, et quod unus præmiatur in termino, et alius non. Ideo dico quod non est de natura Angelorum quod sine operatione consequatur beatitudinem, nec etiam unum opus supernaturale in uno instanti, et unus actus meritorius est sufficienter inductivus ex congruo beatitudinis supernaturaliter. Si enim dispositio naturalis est quod operando hoc potest hoc, acquiratur beatitudo naturalis, multo magis requiritur in gratia, quæ est dispositio respectu beatitudinis supernaturalis, operatio huius post hoc in acquirendo beatitudinem supernaturalem.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Angeli meruerint beatitudinem?

SCHOLIUM.

Aug. *de concept. et gratia cap. 11.* Alens. 2 p. q. 19. membr. 2. D. Thom. 1. p. q. 62. a. 1. et 4. et q. 63. a. 5. D. Bonav. *hic d. 4. a. 1. q. 1.* Rich. *art. 2. q. 1.* Gabr. *quæst. unic.* Vasq. 1. p. disp. 226. et 229. Scotus in *Oxon. hic q. 1.*

1. Circa quintam distinctionem quaeritur : *Utrum Angeli meruerint beatitudinem, antequam eam perciperent.*

Argument.
primum.

Quod non. Non meruerunt, quia meritum quaerit difficultatem ; nulla difficultas fuit ibi consequendi beatitudinem, cum non fuerit ibi natura, nec habitus inclinans in contrarium.

Secundum.

Item, quod non meruerunt antequam reciperent eam, probatur, quia merentur ex ministeriis impensis hominibus solum, sed non merentur nisi præmium, quod habent, nam si aliud præmium sperarent, ista spes circa illud meritum, affligeret eos : *Nam spes quæ differtur affligit animam*, Proverb. 13.

Tertium.

Item, Angeli sunt præmiati ultra multos bonos homines ; ergo oportet quod habeant multa merita ; sed non omnia illa possent fieri in illa parva duratione, antequam erant beati, quia valde multi actus meritorii requiruntur ad merendum tantum præmium.

Oppositum. Quod Angeli meruerunt, patet per Augustinum *de correptione et gratia, cap. 11.* Contra.

Rejicitur sententia Magistri, quod Angeli meruerint beatitudinem per obsequia postea præstanda hominibus, quia sic posset prima gratia cadere sub meritum. Tenetur ergo Angelos bonos meruisse beatitudinem prius duratione, quam habuerint eam, et idem de malis respectu miseræ ; ita Augustinus citatus, et sententia communis. Rationem D. Thomæ ad hoc, scilicet quod meritum est ex gratia imperfecta, præmium ex perfecta, et sic non possunt esse simul, rejicit Doctor, quia contingere potest oppositum. Nec dubium est gratiam Virginis in via majorem fuisse gratia aliquorum in patria. Ratio ergo est, quia de lege ad meritum requiritur merentem esse peccabilem, et beatus impeccabilis est ; igitur non stant simul meritum et beatitudo. Dixi, *de lege*, quia speciale fuit in Christo meruisse, et impeccabilem fuisse, et quia non fuit complete beatus, sed partim viator, de quo in Oxon. 3. d. 18. et 19.

Solet dici ad quæstionem, quod 2. Angeli præmium quod habent, habent per actus exhibitos electis, quia prævisi erant actus bonos exhibituri hominibus, sicut datur bonus equus militi, quia prævidetur bene usus eo in bello. Opinio Magistri.

Sed ista via non tenetur, quia si quis meruerit, quia bene usus est, igitur bonus meruit primam gratiam, et per consequens non esset gratis data. Angeli non meruerunt per obsequia exhibenda hominibus.

Item, si non fuissent homines creati, non fuissent quibus ministrassent, et tunc non fuissent certi

de præmio. Et cum possint esse plures, si Deus velit, quibus ministrare possunt, et ignotum est eis, quot et quibus ministrabunt, ipsi non essent certi de ultimo gradu præmii eorum.

D. Thom.
opinio.

Ideo aliter dicitur, quod prius natura est meritum quam præmium, quia ut habetur *secundo de Cælo*, et 9. *Metaph.* per operationem perfectissimam consequitur natura ultimam perfectionem. Quærit igitur, aut illa operatio, qua Angelus consequitur beatitudinem, excedit naturam, vel non. Si non excedit facultatem naturæ, igitur ex naturalibus consequitur beatitudinem. Si excedit, igitur actus meritorius tantum disponit, quantum potest, ad beatitudinem; igitur actus meritorius est dispositio conveniens perfectioni suæ recipiendæ ab alio, ut a Deo; non autem effective est præmium ab actu meritorio, sicut nec a natura. Ista dispositio summe disponens Angelum ad recipiendum beatitudinem ab alio, vocatur *meritum*; prius igitur natura meruerunt Angeli beatitudinem, quam eam perciperent. Istud etiam gloriosius est habere præmium ex meritis, si potest sic haberi, quam sine meritis, quia melius est operari, et gloriosius ad bonum consequendum, quando sic potest haberi, quam non cooperari.

Præmium
non est ef-
fective,
sed dispo-
sitive a
merito.

3.

Rejicitur
ratio D.
Thom.

Sed an meritum præcedat præmium prioritatem durationis? Dicitur quod sic, quia meritum est ex gratia imperfecta, et præmium ex gratia perfecta, et perfectum et imperfectum non sunt simul duratione.

Sed illa ratio non valet, primum

tamen membrum concedo, quia non oportet quod meritum sit ex gratia perfectiori, quantum ad habitum; licet forte quantum ad usum perfectior sit gratia cum præmio, quam cum merito, quia in diversis non est dubium quin perfectior fuit gratia quantum ad habitum, in beata Virgine in via, quam in latrone in patria, et forte quantum ad usum; ideo adduco aliam rationem, probando quod non in eodem instanti habet meritum et præmium, quia necesse est voluntatem, quando meretur, esse peccabilem, aliter enim non posset demereri; et quando præmiatur, necesse est eam esse impeccabilem, et non in eodem instanti est peccabilis, et impeccabilis; igitur non in eodem meretur et præmiatur.

Gratia viæ
aliquando
perfectior,
quam pa-
tria, quoad
habitum.

Meritum
prius tem-
pore glo-
ria.

Item, voluntas, ut prior natura, quando elicit actum meritorium, est contingenter eliciens actum amandi; sed quando præmiatur est necessario eliciens actum amandi; igitur non in eodem instanti, etc.

Teneo igitur de bonis, quod prius merentur, quam percipiant beatitudinem. Sed de malis Angelis dicitur quod non prius duratione peccant, quam sint obstinati, quia aliter peccatum eorum fuisset remediabile; igitur fuerunt in termino in primo instanti in quo peccaverunt.

4.

Angeli ma-
li possent
in via re-
verti.

Dico tamen quod tunc erant primo obstinati, quando erant in termino, tamen in tota mora viæ erant pœnitivi vel pœnitibiles. Neque ex hoc sequitur quod peccatum eorum fuit remediabile, quia in termino erant impœnitibiles, tamen in via habebant potentiam revertendi, si voluisset, sed noluerunt.

Ad argum.
primum.
Meritum an
petit diffi-
cultatem.

Ad primum principale, dico quod difficultas contingit in actu dupliciter, vel ex inclinatione ad oppositum, vel quia illud, circa quod operatur, excedit facultatem naturæ operantis, et hoc secundo modo habuit illud meritum difficultatem.

5. Ad aliud, potest dici quod non merentur per obsequia nobis impensa, nisi præmium accidentale, in hoc, quod plus gaudent de salute, ad quorum custodiam specialiter deputantur, quam de salute aliorum, et cum illi, quibus obsequia impendebant, salvantur, quam alii; et tunc non sequitur quod spes dilata illius affligeret eos, quia solum est accidentale, quod differtur. Vel

Ad secundum.
An merentur Angeli
per obsequia hominibus præstita.

potest dici quod non merentur ex operibus nobis impensis, nec ministeriis, sed operantur circa nos ex plenitudine perfectionis, sicut fructus sequitur ex plenitudine perfectionis, et bonitate illius a quo procedit.

Ad aliud, dico quod pauca magna magis faciunt ad præmium, quam multa parva. Nunc autem illi actus meritorii Angelorum in via erant efficaciores, quam actus meritorii, quos communiter nos habemus; et ideo pauci homines per totam vitam suam merentur æquale præmium cum Angelis in illa parva mora, quam habebant, dum erant viatores.

Ad tertium.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus potuit appetere æqualitatem Dei ?

Alens. 2. p. q. 109. m. 3. D. Thom. 1. p. q. 63. art. 3. D. Bonav. dist. 5 art. 2. q. 2. Gabr. hic q. 2. Vasq. 1. p. disp. 234. Scol. in Oxon. hic quæst. 1.

1. Circa hanc distinctionem sextam quæritur primo : *Utrum Angelus potuit appetere æqualitatem Dei?* Quod non. Intellectus non errat circa principale primum ; igitur nec voluntas peccat in hoc appetendo ; sed si appeteret æqualitatem Dei, peccaret circa primum principale, et summum verum ; igitur, etc.

Oppositum vult Magister in littera, et Isaïæ 14. *Ascendam in cœlum, et ero similis 'Altissimo.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ non potuisse Angelum appetere æqualitatem Dei, probatur quatuor rationibus, et opposita sententia allis quinque.

2. Dicitur ad quæstionem, quod Angelus non potest appetere æqualitatem Dei. Et hoc arguitur primo ex parte intellectus respectu voluntatis. *Velle* sequitur apprehensionem ; igitur impossibile est voluntatem æqualitatem appetere, nisi ostensam ab intellectu. Aut igitur intellectus errat in prima ostensione, aut non. Si non, igitur non potest ostendere

voluntati illud, nisi per modum impossibilis, et tale ostensum non appetit voluntas. Si intellectus errat, non esset imputandum voluntati, quod male eligit, et propter hoc erat prius error in intellectu, quam peccatum in voluntate. Hæc videtur intentio Anselmi *de casu Diaboli* 4. cap.

Secundo arguitur sic : Angelus non potuit peccare primo, nisi vel ex passione vel ex ignorantia vel ex electione. Non autem ex passione potuit moveri ad appetendum æqualitatem Dei, quia ante peccatum, vel non fuit passio in eo, vel non fuit causa unde debuit esse rebellio passionis ad rectam rationem. Neque peccavit primo ex ignorantia, quia habuit naturalia splendidissima, et non fuit ita cæcus, quin scivit quid appetendum, quid fugiendum esset. Nec potuit ex electione peccare eliciendo sibi æqualitatem Dei, qui scivit hoc esse impossibile, et electio non est respectu impossibile, 3. *Ethicorum* cap. 5.

Tertio sic : Angelum esse æqualem Deo claudit contradictionem ; igitur non potuit contineri infra ambitum entis ; igitur non potest habere aliquam rationem boni ; igitur non appetibilis.

Quarto sic : Angelum esse æqualem Deo, includit *non esse* Angeli ; sed nullus potest appetere *non esse*,

Secundo.

Tertio.

Quarto.
Vide Anselm. de casu Diaboli cap. 4.

Opin. D.
Thomæ,
Probatur
primo.

secundum Augustinum in *Enchirid. et lib. 83. quæstionum, et lib. 3. de lib. arb.*

velle bonitatem Dei alicui alteri a Deo, quam sibiipsi ; igitur sibi potest hoc velle.

3.

Opinio
contraria.
Probatur
primo.

Sustinentes contrariam viam arguunt pro opposita parte, primo sic : Voluntas habet duplicem actum amoris, amicitiae et concupiscentiae ; igitur istam æqualitatem, quam vult bonus Angelus Deo, potest malus Angelus velle sibi amore concupiscentiae.

Secundo.

Secundo sic : Augustinus 83. q. q. 30. *Creatura potest frui utendis, et uti fruendis* ; igitur Angelus potest amare se, fruendo se, sicut Deus esset amandus, si frueretur Deo, et tunc potest sibi concupiscere istam æqualitatem, quam deberet concupiscere Deo, si frueretur Deo.

Tertio.

Tertio sic : Si ista æqualitas esset possibilis Angelo, posset eam appetere sibi ; igitur si non posset, hoc non esset, nisi quia est sibi impossibile ; sed illud non impedit, quia appetitus potest esse impossibile, tertio *Ethicorum, cap. 38.* in hoc distinguitur *velle* ab electione. Idem vult Damascenus *lib. 2. Orthod. fid. cap. 42.*

4.

Quarto.
Odium, et
ira quomo-
do differunt.

Quarto sic : Voluntas potest odire Deum, quia, ut habetur in Psalmo 73. *Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.* Sed odians vult oditum non esse, licet iratus non, quia hæc est differentia inter iram et odium, 2. *Rhetoricæ*, et impossibile est Deum non esse ; potest igitur velle impossibile.

Quinto.

Quinto sic : Angelus malus potest velle Deum non esse, quia potest velle iustitiam suam sibi non inesse, quæ est sibi intrinseca, et potest velle entitatem Dei esse in alio ente, et bonitatem ; sed non magis potest

SCHOLIUM II.

Vera sententia, potuisse Angelum volitione simplici seu inefficaci, non vero efficaci, appetere beatitudinem Dei, et explicat bene utramque volitionem ; solvitque per optimam doctrinam rationes pro D. Thoma adductas.

Dico tamen ad quæstionem, distinguendum de actu volendi ; est enim duplex, simplex, et cum conditione. Simplex, qui est efficax, quando quis credit volitum sibi esse possibile, et eligit media ad consequendum illud, et importat executionem. Velle cum conditione est velleitas intensa aliquando ad finem habendum, non tamen est velle efficax, quia non importat media ad consequendum finem, quando scit istum finem esse simpliciter sibi impossibilem, vel quando desperat consequi finem ; et illud sufficit ad peccatum mortale maximum, et ad maximum præmium. Non enim ex hoc est volitio bona, quod potest esse efficax, et quod importat executionem, ex qua procedunt operationes, sed ex hoc, quod est cum debitis circumstantiis, est volitio bona, vel mala, sive possit consequi objectum velleitatis, sive non. Loquendo de actu volendi primo modo, dico quod Angelus non potuit appetere æqualitatem Dei. Secundo modo potuit, quia potuit amare se tantum amore amicitiae, quantum debuit secundum rectam rationem amasse Deum, et tantum bonum potuit sibi concupiscere, quantum debuit Deo amore concupiscentiae,

5.

Sententia
Auctoris.
Actus vo-
lendi du-
plex.

Volitio effi-
cax et ineffi-
cax quomo-
do differunt.

Angelus
quomodo
appetere
potuit æ-
qualitatem
Dei.

loquendo de actu voluntatis, qui dicitur *velleitas*.

6. Ad primam rationem primæ opinionis, dico quod voluntas appetit ostensum, non tamen præcise, quia voluntas est vis collativa, sicut intellectus. Ut igitur intellectus apprehendit summam beatitudinem, non errat, nec cum apprehendit essentiam; sed cum intellectus format complexum, uniendo summam beatitudinem naturæ Angeli, unit cum sibi impossibili, et tunc errat. Sic voluntas, cum amat summam beatitudinem, non errat; nec cum amat se, cum sit quoddam bonum; sed tunc potest voluntas conferre hoc bonum illi bono, et amare summam beatitudinem ipsi Angelo, et tunc errando peccat. Et cum dicitur, intellectus non errans ostendit bonum voluntati, dico quod verum est, quia intellectus jam ostendit voluntati illud complexum, uniendo summam beatitudinem essentiæ Angeli, sed partes hujus complexi ostendit, ut hoc bonum et illud, et ibi non errat, et tunc voluntas appetit hoc bonum illi bono, cui non potest competere.

Quomodo voluntas errat, comparando hoc illi.

Ad secundum. Primus Angelus autem peccavit ex passione, electione, vel ignorantia. Ad aliud, quod ista divisio non est sufficiens, loquendo de electione strictè, sed quod Philosophus loquitur de ea, ut est impossibilium eorum, quæ sint ad finem, quia sic nec peccavit primus Angelus ex passione, nec ex ignorantia, nec ex electione. Sed extendendo *electionem* ad omnem appetitum ex plena libertate et deliberatione, et ex plena apprehensione, dico quod peccavit ex electione, et talis electio potest esse impossibilium, sicut *velleitas*.

7. Ad aliud, dico quod quamquam

illud complexum : *Angelum esse æqualem Deo*, claudat contradictionem, tamen partes non claudunt, neque quod appetit, neque cui appetit; igitur manet hoc volibile, et illud, et actu simplici nullum impossibile vult, sed actu collativo potest habere *velleitatem* volibilis claudentis contradictionem.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicitur, Angelus non potest appetere se non esse, dictum est quod potest habere *velleitatem* tali modo *in quarto hujus* *, quia damnati mallent non esse, si possent, quam sic esse. Vel esto quod nullo modo posset velle non esse, adhuc posset appetere se esse æqualem Deo, quia licet ex hoc sequitur per locum intrinsecum, non tamen includitur de per se in intellectu antecedentis, et in talibus potest quis velle antecedens, et nolle consequens; nam intellectus potest scire antecedens, et non scire consequens, sicut omnem mulam esse sterilem, et tamen non hanc, quia ignorat consequentiam. Sic potest aliquis antecedens velle, et non consequens, adhuc licet sciret hoc esse consequens, quia non vult consequentiam, imo vellet talem habitudinem non esse, si posset. Sic quilibet peccans mortaliter, præfert voluntatem suam voluntati divinæ; et sic aliquo modo vult Deum non esse per locum extrinsecum, non quod vult formaliter Deum non esse, imo vellet quod non esset talis connexio antecedentis ad consequens.

Ad quartum.

* Dist. 50. quæst. 2.

An non esse sit appetibile.

Antecedens autem volibile, non volito consequente.

Ad primam rationem pro opposita opinione, dico quod Angelus potest habere aliquem actum voluntatis positivum, quo vult sibi æqualitatem

8.

Ad rationem 1. opinionis 2.

Dei, quia potest velle sub conditione ; non tamen potest velle per *velle* efficax, quod talis æqualitas insit, nisi illi cui est possibile inesse.

Ad secundum.

Ad aliud, concedo quod Angelus potest frui se, et amare se quantum deberet Deum, et potest concupiscere sibi tantum bonum quadam velleitate, sed non *velle* efficaci ; sed potest velle ita efficaciter simile bonum conveniens, sicut Deo bonum Deo conveniens, sed illud bonum non erit beatitudo summa, ut competit Deo.

Ad tertium.

Ad aliud, concessum est quod velleitas potest esse respectu impossibilis, non tamen *velle* efficax respectu sciti impossibilis, quia ibi nunquam præcipitur executio, nec eliguntur media.

9. Ad aliud, cum dicitur quod voluntas potest odire Deum, dubium est, quia si non possit odiri nisi illud, in quo est aliqua ratio mali, nullo modo potest tunc Deus odiri.

Odium Dei aut possibile, de quo hic q. 2. u. 13. et dist. 43.

Dicitur, saltem malus potest odire iustitiam Dei, quia inquantum punit eum, est sibi mala.

Dico quod iustitia Dei in se non plus potest odiri quam Deus, quia in ipsa in se, nulla est ratio mali ; igitur si potest iustitia Dei odiri, hoc non erit nisi ut in effectum, inquantum effectus est malus punito, quamquam non sit malus in se ; et tunc velle iustitiam Dei sic non esse, non est velle eam simpliciter non esse. Et secundum hanc viam esset dicendum quod odium Dei non est maximum peccatum, quia nullus potest sic peccare ; et tunc optimo actui, quod est amare Deum, nihil est directe contrarium, quia odire Deum non potest esse, sed aliquod

aliud peccatum erit maximum. Vel esto quod malus Angelus possit odire Deum, tunc potest dici quod vellet non esse, si posset, non tamen ad hoc habet *velle* efficax.

Ad aliud patet per idem.

Ad primum principale, dico quod intellectus non errat in apprehensione simplici, nec apprehendendo beatitudinem in natura Angeli, nec voluntas peccat in hoc volendo, sed intellectus uniendo hoc illi, errat, et voluntas volendo hoc illi, peccat.

Ad aliud in oppositum, dico quod volitio non est quod sit æqualis simpliciter, sed interpretative, quia præponit voluntatem suam voluntati Dei, et sic dicit : *Ero similis Altissimo*, interpretative, quia respectu alicujus eminentiæ, quam non habebat, et non simpliciter appetebat voluntate efficaci, esse æqualis Deo.

10.

Ad quintum.

Ad argumentum in initio quæstionis.

QUÆSTIO II.

Utrum primum peccatum Angeli fuit superbia?

Alens. 2. p. q. 109. m. 2. D. Thom. 1. p. q. 62. a. 2. D. Bonav. d. 5. art. 1. q. 1. Richard. 1. q. 1. Gabr. hic q. 1. Vasq. 1. p. d. 235. Scotus in Oxon. hic q. 2. et de primo princ. c. 5.

Quod sic. Eccles. 10. *Initium omnis peccati superbia.*

1.

Primum arg. negativum. Secundum.

Item Augustinus 10. de Civitate Dei 13. *Elationis vitium maxime in Angelis damnari sacris litteris docetur*, ubi vult quod hoc vitium maxime est in Angelis damnatis.

Item, in Canonica Joann. 1. c. 2. *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut oculorum, aut superbia vitæ.* Non peccabat

Tertium.

primus Angelus primo appetendo terrena, nec concupiscentia carnis, nec habebat convenientiam cum tali vitio; igitur per superbiam vitæ.

Quartum. Item, in Psal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt*, etc. igitur peccarunt peccato superbiam, et non simul pluribus peccatis secundum speciem; ergo primo per superbiam, quia si primo peccassent alio peccato, et postea peccato superbiam, in ista secunda mora fuisset peccatum primum remediabile, consequens est falsum.

2. Oppositum: Superbia non est maximum peccatum, et primum Angelorum peccatum fuit maximum; igitur non peccarunt primo per superbiam. Primum assumptum patet dupliciter, primo sic: Quia ejus oppositum non est maxime bonum, scilicet humilitas, quia humilitas potest esse informis, et charitas non; igitur humilitas est minus bona. Secundo sic: Humilitas est species temperantiæ, et temperantia secundum totum genus est inferior iustitia secundum genus; igitur quælibet species, qualibet specie.

Item, superbia est in parte irascibili, quia arduum sub ratione ardui pertinet ad irascibilem; sed in irascibili non potest esse primus actus peccandi, quia actus in irascibili oritur ex concupiscibili, et irascibilis est propugnatrix concupiscibilis. Ex hoc enim, quod concupiscimus aliquid, est actus in irascibili respectus, quia octavo de *Historiis animalium*, pro tribus pugnant animalia, pro cibo, coitu et pullis.

3. Item Augustinus 4. de *Trinit.* 13. appetitus excellentiæ est ad alterum,

quia est respectu aliquorum, quibus aliis excellat; sed non potest Angelus primo appetere sibi quod est ad alterum, quia primo appetit aliquid in ordine ad se quam in habitudine ad alterum; igitur excellentia sua non est primum appetibile ab Angelo; igitur primum peccatum non fuit superbia.

Item, infimus Angelus qui cecidit, non appetebat de facto esse Deus; igitur non appetebat excellentiam Dei sibi inesse. Nec appetebat Lucifero istam excellentiam, quia non magis appeteret quod Lucifer haberet excellentiam ad dominandum sibi et aliis, quam quod Deus haberet.

SCHOLIUM I.

Explicat pulcherrimo discursu ordinem actuum voluntatis, ostendens primo quod *nolle* non potest esse ejus primus actus, sed *velle*, et non concupiscentiæ, sed amicitiae. Secundo, inordinationem primam amicitiae voluntatis Angeli non potuisse esse circa Deum, quia nimis amari nequit, sed circa se, quia nihil sibi magis commodum videbatur, quam ipsemet.

Dicitur quod primum peccatum fuit superbia, quod declaratur per divisionem, quia primum peccatum non potuisset esse in actu partis irascibilis; igitur fuit actus concupiscentiæ. Sed, ut videtur discurrendo, non competebat Angelo luxuria, nec aliquid peccatum carnis; ergo tantum superbia.

Dico tamen ad quæstionem, primo declarando quod fuit primum *velle* deordinatum in Angelis. Secundo, quod fuit proximum *velle* primo *velle* deordinato. Tertio, quis sit ordo inter volitiones. Quarto, sub quo genere peccati ponitur primum peccatum Angeli.

De primo dico, quod duo sunt ac-

4.
Opinio
communis.

Nolle ne-
quit esse
primus ac-
tus. Actus
volun-
tatis positi-
vi sunt
duo.

tus positivi voluntatis, *velle* et *nolle*; *nolle* non potest esse primus actus voluntatis; tum quia *nolle* non est nisi propter *velle*; tum quia *velle* respicit finem, et *nolle* non potest esse ipsius finis; igitur *velle* est primus actus voluntatis. Ad hoc est Anselmus *de Casu Diaboli*, c. 3. de avaro et pecunia, quia prius vult panem, quam habeat *velle* denarii, quem dat pro pane. *Velle* vero duplex est: *velle* amicitiae et concupiscentiae, et prius est *velle* amicitiae, quia illud cui vult, est finis respectu istius, quod sibi concupiscit. Primo igitur est *velle* amicitiae, secundo concupiscentiae, et tertio *nolle* oppositorum. Similis est ordo in actibus deordinatis voluntatis, nam actus deordinatus non sequitur regulam iustitiae; igitur affectionem commodi; ergo non potest primo esse *nolle*, quia secundum Anselmum *de Casu diaboli*, cap. 4. *Voluntas sequens tantum affectionem commodi non potest habere nolle pro primo actu*, quia, ut prius argutum est, non est *nolle* incommodi, nisi propter *velle* respectu commodi, et non potest esse *nolle* respectu commodi sequendo affectionem commodi, sicut nec *nolle* respectu finis.

5. Igitur primus actus inordinatus in affectione commodi est *velle*, et non amore concupiscentiae, sed amore amicitiae, cum istud cui volo commodum, sit finis illius quod volo, et prius in ordine affectionis commodi, cui volo commodum, quam illud commodum. Inordinatus tamen amor amicitiae, non potest esse respectu Dei, quia Deus est tale objectum, quod ex sola rationi objecti est actus bonus, et

Deus non
potest ni-
mis amari.

non ex aliqua circumstantia, ideo non potest aliquis nimis amare Deum amore amicitiae. Nullum vero aliud amare respectu alterius objecti, est bonum nisi ex circumstantia, quia si ametur plusquam Deus, inordinatus est actus; igitur oportet quod primus amor inordinatus primi Angeli sit respectu alterius quam Dei, et non respectu alterius a se. Tum, quia nihil aliud a Deo potuit esse magis bonum primo Angelo, quam ipsemet sibi. Tum, quia 9. *Ethicor. cap. 8. Amicabilia ad alterum accipiuntur ex amicabilitate ad se*; igitur ex amicabilitate ad se, est amicabilitas ad alterum. Nullum aliud a se habet tantam amicabilitatem ad ipsummet, quam Angelus in se; tum quia quantum quis perfectius intelligit aliquid, efficacius vult illud, cæteris paribus. Sed primus Angelus intuitive cognoscit se, et nihil aliud a Deo fuit amabile; igitur primus actus inordinatus ejus fuit amor amicitiae sui, secundum quod vult Augustinus 14. de civit. cap. penult. *Civitatem diaboli fecit amor sui usque ad contemptum Dei*; igitur patet primum principale.

Primus
amor inor-
dinatus
Angeli
fuit.

Amor sui
fundat ci-
vitatem
diaboli.

SCHOLIUM II.

Ostendit quatuor argumentis, primum actum inordinatum concupiscentiae voluntatis Angeli, fuisse appetitionem beatitudinis.

Secundum declaro, quis fuit actus proximus inordinatus post primum deordinatum. Et dico quod fuit immoderate concupiscere sibi beatitudinem simpliciter, quia voluntas sequens tantum affectionem commodi, concupiscit sibi bonum commodi immoderate, quia sicut appetitu naturali ultimata inclinatione appe-

6.

tit natura suum finem, ita voluntas solum sequens affectionem commodi, ultimata inclinatione appetit beatitudinem simpliciter tanquam sibi commodum; igitur secundus actus deordinatus fuit amor concupiscentiæ sibi boni commodi.

Triplex
amor tri-
plicis boni.

Secundo arguo ad idem, 8. *Ethic.* convenit amare amore honesti, vel utilis, vel delectabilis. Ille secundus actus deordinatus non fuit amando beatitudinem sibi amore honesti; sic enim non peccasset, quia potest Angelus bene amare beatitudinem et sibi, et bonum Dei bonum sibi amore honesti absque peccato. Nec fuit amor utilis, quia quando amo aliquid amore mei, amo prius me, et illud postea, tanquam commodum mihi, ut si amo sanitatem, et medicinam quatenus disponit ad sanitatem, concupisco sanitatem prius quam amo medicinam amore utilis; igitur amando beatitudinem amore delectabilis, peccavit.

Secundo, summa beatitudo summe est delectabilis sibi; ergo appetendo sibi beatitudinem simpliciter, habuit secundum actum deordinatum.

7. Tertio sic: Appetitus non liber summe appetit summum sibi conveniens, et suæ cognitivæ; igitur appetitus sequens affectionem commodi, et non regulam rectam, summe appetit summum sibi inconveniens, et suæ cognitivæ; igitur voluntas sequens affectionem commodi tantum, summe appetit sibi beatitudinem simpliciter.

Appetitus
non se-
quens re-
gulam
appetit
summe
conve-
niens 5. d.
46. p. 4.

Quarto sic: Illud appetitur a voluntate non impedita naturaliter, sine quo nihil appetitur, et quod appeteretur sine quolibet alio; sed

delectatio est huiusmodi, quia nihil appeteremus cum tristitia, et delectationem appeteremus propter se, et propter istam rationem posuit Eudoxus beatitudinem consistere in delectatione, et reprehenditur ab Aristotele 10. *Ethicorum*, non quantum ad appetitum naturalem, sed quantum ad appetitum regulatum recta ratione, quia secundum rectam rationem appeteremus scire sine delectatione, et speculari, sed non appetitu naturali. Sed voluntas deordinata sequitur appetitum naturalem; igitur immoderatus amor vere beatitudinis fuit secundus actus deordinatus.

Hoc patet exemplo: Voluntas conjuncta appetitui sensitivo, si non reguletur recta ratione, maxime appetit ad quod maxime inclinat appetitus sensitivus, sicut patet de tactu, quod appetibile secundum hunc sensum, est maxime delectabile secundum appetitum sensitivum, et ideo voluntas sibi conjuncta non recta ratione, maxime talia appetit; igitur voluntas non conjuncta appetitui sensitivo maxime appetit quod est maxime appetibile tali appetitu. Beatitudo vero est summum delectabile, igitur summe diligibile a voluntate, sequente solum affectionem commodi.

Delectabile
tactus
maxime
recipit vo-
luntatem
inter sen-
sibilem.

Contra illud arguitur, primo sic: Augustinus 13. de Trinit. 2. et in Enchiridio dicit, quod *omnes appetunt beatitudinem*; sed quod omnes appetunt est naturale, et naturalibus nec meremur, nec demeremur.

8.

Objectio-
nes. Prima.

Et si dicatur quod immoderate appetebant beatitudinem, arguit contra, quia naturalia maxime inclinant ad id quod appetitur appetitu natu-

Con forme
recto, est
rectum.

rali; igitur non immoderate, quia appetitus naturalis rectus est, et est vehementissimus, quia secundum ultimum potentiæ; igitur appetitus liber conformis, rectus est, quia quod est conforme recto est rectum.

Secunda.

Item, æqualis erat appetitus naturalis in bonis Angelis, sicut in malis, si erant æquales in natura, et in bonis habentibus naturam nobiliorum, erat major appetitus naturalis respectu beatitudinis, quam in quibusdam malis; igitur boni peccabant propter appetitum immoderatum sicut mali.

Tertia.

Item, intellectus non potest errare circa principia: *Principia enim sunt sicut januæ* 2. Metaph. text. 1. sed sicut principia in speculabilibus, ita finis in operationibus, *ex* 7. *Ethicor text.* 8. et 9. igitur sicut intellectus non potest errare circa principia, sic nec voluntas circa finem.

SCHOLIUM III.

Pro solutione harum trium objectionum contra resolutionem positam, explicat duplicem affectionem justī et commodi; de quo in Oxon. 3. d. 18. et affectio justī est ipsa voluntatis libertas, qua facit juxta regulam superioris, quæ hic deficit, quia non moderavit affectionem commodi, qua appetita est beatitudo intensius, citius vel aliter quam decuit. Explicat inordinationem hujus appetitus ex quadruplici circumstantia potuisse provenire, de quo fusius in Oxon. hic a n. 7.

9.

Ad primum horum dico primo, præmittendo quod affectiones commodi et justī non sunt sicut a voluntate libera, quasi superaddita; sed affectio justī est quasi ultima differentia, ita quod sicut homo est substantia animata et animal, non tamen illæ sunt passioness essentialis,

sed per se de intellectu hominis; sic primo potest concipi appetitus, deinde intellectivus et cognitivus, et adhuc non concipiendo affectionem commodi et justī; et si esset unus Angelus, qui haberet appetitum cognitivum absque affectione justī, careret justo, et non esset appetitus liber. Unde intellectivus, si careret affectione justī, ita naturaliter appeteret conveniens intellectui, sicut appetitus sensitivus conveniens sensui, nec esset magis liber quam appetitus sensitivus; ideo affectio justī est ultima differentia specifica appetitus liberi. Et licet posset intelligi generalius, non intellecto speciali, non tamen distinguuntur re illæ affectiones ab ipsa voluntate. Nec potest voluntas libere et recte operans elicere actum per affectionem commodi tantum, sine affectione justī, etsi possit elicere actum conformiter, ac si esset solum per affectionem commodi. Sicut nec potest aliquid in specie operari absque differentia specifica, sicut homo sine rationali, licet possit elicere actum conformem actui, quem eliceret, si esset tantum animal; sic in proposito, si poneretur voluntas secundum istum gradum priorem, ut vult aliquid secundum affectionem commodi præcise, immoderate appeteret beatitudinem, et si tunc conformiter eliciat, immoderate appetit, sed tunc esset tantum *appetere* naturale, et in omni natura est appetitus ad beatitudinem suo modo; est si tantum esset ille appetitus naturalis, tunc esset illud *appetere* intensissimum, vituperabile. Sed quia nunquam est in voluntate affectio prima sine secunda, ita quod sit sine hoc, quod

Quid affectio justī, et an differt a voluntate.

Non est affectio commodi sine affectione justī in voluntate.

possit appetere affectione justī, et quod illud *velle* naturale non est *velle* elicitedum, nec est præcise in appetitu libero, quando voluntas habet potestatem moderandi secundum dictamen regulæ superioris, ideo si non moderatur, peccat.

10.

Ad primam objectionem.

Per hoc ad primum respondetur, quod actu naturali primo modo, nec meremur, nec demeremur. Et cum dicitur, appetitus liber conformis naturali est conformis recto; dico quod iste naturalis rectus est, si sit per se; sed appetitus liber non est rectus ex hoc, quod conformatur alicui inferiori recto, sed ex hoc quod vult illud, quod vult Deus eum velle. Unde illæ duæ affectiones commodi et justī regulantur per regulam superiorem, quæ est voluntas divina, et neutrum illorum est regula alterius, et quia affectio commodi ex se forte est immoderata, alia tenetur istam moderari, quia tenetur subesse regulæ superiori, et illa regula vult unam istarum, si esset per se, elicere actum summe; sed quia conjungitur alteri, non vult hoc in opere operato, sed vult affectionem commodi per aliam moderari, ita quod appetat Deo maximum commodum, et sibi commodum ordinatum a Deo.

Ad secundam.

Boni non summe appetiverunt beatitudinem.

Ad aliud patet per idem, et dico quod inspiciendo ad affectionem commodi tantum, summe appetiverunt boni sicut mali, si primo modo fuisset in eis talis affectio per se; sed boni temperabant istam affectionem per affectionem justī, quando mali peccaverunt.

11.

Ad tertiam.

Ad aliud, potest dici quod non est simile de voluntate respectu finis, et intellectu respectu principii, quoad

propositum, quia si esset malum inordinatum intellectum considerare aliquod speculabile, ut si tempore orationis delectaretur quis in speculando conclusionem Geometricam, vel nimis speculando ibi, et dimittendo meliora, voluntas tenetur avertere intellectum a tali speculatione ad aliam, et si non facit, erit ibi malitia moris; non sic intellectus respectu voluntatis.

Vel esto quod esset simile, dico quod sicut intellectus non errat in primo principio, speculando ipsum in se, tamen potest errare uniendo ipsum, cui non est unibile, sic voluntas volendo beatitudinem in se, nunquam peccat, sed volendo ipsam summe illi, cui non potest competere, peccat. Ideo licet circa finem non possit esse error ut in se, nec diligere beatitudo inordinate, tamen ex hoc quod aliquis concupiscit beatitudinem plus, vel antequam deceat, potest beatitudinem inordinate diligere. Et sic Angelus voluit sibi plus boni, quam sibi decuit inesse, quod potuit esse quadrupliciter, vel ex actu, vel ex circumstantia, vel ex causa, vel ex acceleratione. Ex actu dupliciter, si actus fuit nimis intensus in hoc, quod plus dilexerit sibi commodum quam Deo. Vel ex hoc, quod magis appetebat illud esse bonum, quia sibi bonum, quam quod esset bonum in se, et sic ex intensione actus potuit peccare. Vel ex circumstantia in objecto concupito, quia appetebat frui in tanto gradu, in quo non competeat suæ naturæ, et illud videtur magis proprie. Ex causa, quia potuit appetere habere beatitudinem ex naturalibus, et non ex meritis, vel ex non liberalitate Dei. Quar-

Unde inordinatio appetitionis beatitudinis in Angelo. Quadrupliciter potuit esse.

to, ex acceleratione, quia appetebat prius esse beatus, quam Deus ordinavit, quia, ut vult Anselmus de Casu Diaboli, cap. 4. *nihil appetebat, quin habuisset, si stetisset*; patet igitur secundum principale.

SCHOLIUM IV.

Primum peccatum Angeli, nempe illum actum inordinatum amicitie, de quo supra, non fuisse specialem superbiam, quia hæc est immoderatus appetitus excellentiæ, qui cum sit concupiscentiæ actus, supponit inordinatum actum amicitie; dicitur tamen superbia, vel præsumptio interpretative, vel virtualiter, quia has gignit. Et sic solvi possunt Patrum loca, quando dicunt primum peccatum Angeli esse superbiam. Vide Schol. in Oxon. hic n. 14. Ille ergo primus inordinatus amor Angeli erga se, videtur debere reduci ad peccatum luxuriæ, quia non oportet omnia peccata formaliter contineri in numero septenario mortalium. Vide Schol. ibid. num. 16.

12. Tertium patet ex præcedentibus, quia secundum ordinem volendi est ordo nolendi, quia sicut primo fuit amor sui usque ad contemptum Dei, deinde immoderata affectio commodi, sic primo est nolitio respectu oppositi primo voliti, et secundo respectu secundi noliti.

Quartum principale declaro, sub quo genere peccati mortalis fuit primum peccatum. Nec enim actus primus deordinatus, nec secundus est formaliter superbia, quia ejusdem generis videntur esse immoderatus amor sui et proximi, sed nullus dicitur formaliter superbus ex immoderato amore proximi; igitur nec ex immoderato amore sui.

Secundo ad idem, appetitus excellentiæ non potuit esse primum peccatum, quia si sic, vel fuit appetitus excellentiæ in opinione, sicut appetentes vanam gloriam appetunt

reputari magni plus quam existere, et non reputari; vel appetitus excellentiæ in se, et ad se, ut prius argumentatum est*. Prius enim diligitur aliquid in se, et ad se, quam ad alterum. Non primo modo, quia ista excellentia in opinione minus valet quam propria, quam possidebat. Nec secundo modo, quod vellet suam naturam esse nobiliorem quam est, et suum esse nobilius, quia prius diligit quis se, quam concupiscat alterum sibi. Nunc autem impossibile esset quod natura sua esset nobilior, vel quod *esse* suum esset nobilius quam fuit; et non oportet quod primus actus, in quo peccavit, fuisset respectu illius, quod sibi fuit impossibile.

Dicitur, præsumptio fuit primum peccatum, plus enim sibi complacerebat in sua natura quam debuit. Et secundum Augustinum 14. de Trin. *13. Sibi placens est superbus*; igitur superbia fuit primum peccatum.

Dico, quod superbia sibi infuit, et præsumptio, quia omnis inobediens præsumit, et interpretative præsumit de Deo; sed concupiscentia, quia concupivit sibi beatitudinem ultra id quod debuit, non fuit superbia specialis, sed concupivit hoc ut sibi delectabile; igitur in neutro actu fuit formaliter superbia specialis, nisi interpretative.

Et ad rationes alias pro hac opinione factas, dico, quod non omnia peccata mortalia sunt formaliter aliquod istorum septem mortalium, quæ communiter numerantur, sive accipiantur peccata capitalia, ut sunt contra decem præcepta Decalogi, sive ut sunt contra septem virtutes, quatuor cardinales et tres Theologi-

*Supran 5

13.

Primum peccatum Angeli, superbia interpretative.

Omnia peccata non continentur formaliter in numero septenario capitalium.

Actus quibus peccavit Angelus, fuerunt superbia.

Primum peccatum non potuit esse appetitus excellentiæ.

cas, distinguendo privationem secundum habitus, quia infidelitas et desperatio non continentur formaliter sub aliquo septem capitalium, ideo capitalia non continent omnia. Unde desiderium immoderatum de speculatione conclusionis Geometricæ potest esse peccatum mortale, et tamen non continetur formaliter in aliquo istorum septem. Tamen maxime convenit cum luxuria primum peccatum Angeli, amando se immoderate amore amicitiae, et in secundo actu concupiscendo immoderate sibi beatitudinem simpliciter plus convenit cum luxuria, quam cum alio capitali, ratione delectationis.

14. Ad primum principale, cum dicitur *initium omnis peccati superbia*, verum est in generali, quia omne peccatum est in obedientia, non autem verum est de superbia speciali. Vel potest dici, quod initium omnis peccati in hominibus est superbia Dæmonis; ipse enim invidet, et vellet ut homo non veniret ad statum, a quo ipse abjectus est, et sic est initium peccati in hominibus.

Ad secundum. Ad aliud, concedo quod vitium elationis sit maximum in Dæmonibus, non tamen propter hoc sequitur quod illud sit maximum peccatum in eis, sicut humilitas maxima fuit in Christo, et tamen non fuit virtus maxima in eo; charitas enim multo major fuit.

Ad tertium. Ad aliud de Canonica Joannis, dico quod proprie in mundo, hoc est in hominibus, *omne peccatum, vel est concupiscentia carnis*, etc. non autem in Angelis.

15. Ad aliud, concedo quod peccaverunt peccato superbiæ, et multis peccatis secundum speciem, non

simul, sed non primo peccaverunt superbia. Et cum dicitur, igitur potuerunt pœnitere, verum est quamdiu erant in via, quia impossibile est quod peccassent, nisi quamdiu erant pœnitivi; sed in termino fuit peccatum eorum irremediabile, et in via irremediatum, quia persliterunt in mala voluntate.

Ad primam rationem ad oppositum potest dici, (si quis vellet sustinere) quod superbia est primum illorum peccatum, concedo quod superbia non est maximum peccatum. Unde si odium Dei non est possibile alicui naturæ, tunc oportet dicere quod odire Deum non est maximum peccatum, sicut diligere Deum optimus actus. Nec oportet primum peccatum esse maximum, quia a levioribus potest quis incipere procedendo ad graviora. Ad secundam probationem, concedo quod iustitia est superior quam humilitas.

Ad secundam rationem de superbia in parte irascibili, primum actum deordinatum Angeli non fuisse actum, nec passionem partis irascibilis, sed potius concupiscibilis. Si enim ad concupiscibilem spectat concupiscere bonum amato, ejus etiam est amare bonum amatum, cui concupiscit illud bonum. Angelus autem inordinate amavit se, et concupivit sibi summam beatitudinem.

Ad aliud, concedo quod appetitus excellentiæ non fuit peccatum Angeli.

Ad aliud, dico quod licet non appetebant dominium super alios primo, tamen amabant se amore amicitiae plusquam debebant, et appetebant commodum sibi immoderate.

caverunt multis peccatis.

Ad rationem in oppositum.

Ad primam.

Ad secundam.

Ad tertiam.

Ad quartam.

Primum peccatum Angeli dici potest luxuria.

Ad primum principale.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum. Angeli pec-

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

Utrum mali Angeli possunt pœnitere ?

Alens. 3. p. q. 1. m. 2. a. 2. D. Thom. 1. p. q. 64. a. 2. et hic q. 1. a. 2. D. Bonav. a. 1. q. 1. Richard. art. 2. q. 1. et 2. Gregor. q. 1. Henric. quodl. 8. q. 11. Vasq. 1. p. d. 241. Scot. in Oxon. quæst. unica.

1. Circa hanc distinctionem septimam quæritur primo : *Utrum mali Angeli possunt pœnitere ?* Quod sic. Sapientiæ 5. *Pœnitentiam agentes, præ angustia gementes.*

Item, Augustinus 14. de Trinit. 8. *Eo imago quo capax ; sed in his remanet Dei imago ; ergo ejus possunt participes esse ; sed non nisi pœnitendo ; igitur, etc.*

Item, Anselmus de Libero arbitrio, cap. 10. *Libertas est potestas servandi rectitudinem propter se ; igitur cum damnati habeant libertatem, possunt servare rectitudinem propter se ; igitur pœnitere.*

Item : *Nullum violentum perpetuum*, primo de Cœlo, text. 15. peccatum est violentum, quia contra naturam, secundum Damascenum, lib. 2. cap. 9.

Oppositum, quod in hominibus fuit mors, in Angelis fuit casus, secundum Damascenum lib. 2. *orthodoxæ fidei*, cap. 4. igitur sicut homo post mortem non potest pœnitere, sic nec Angelus post casum.

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus damnatus necessario permaneat in peccato ?

Vide Doctores citatos quæstione prima.

Quod non, quia secundum Anselmum 4. de libero arbitrio, *posse peccare non est liberi arbitrii, nec pars ejus.*

Item, si necessario permaneat in peccato ; igitur continue addit peccatum peccato, et sic cresceret pœna in infinitum.

Item, sic se habet peccare ad malum Angelum, sicut mereri ad bonum ; igitur sicut beatitudo boni non crescit, cum homo non possit mereri, cum sit in termino, sic nec malus amplius demereri.

Oppositum in Psalm. 73. *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper ; sed non intensive, igitur extensive ; igitur addit peccatum peccato ; igitur continue peccat.*

QUÆSTIO III.

Utrum malus Angelus posset bene velle ?

Vide Doctores citatos quæstione prima.

Quod sic. Jacob. 2. *Dæmones credunt et contremiscunt.* Credere est bonus actus voluntatis.

Secun-
dum.

Item : Dæmones possunt habere bonum intellectum ; igitur bonam voluntatem ; intellectus enim eorum non est adeo aversus a vero, quin assentiat ; igitur nec voluntas circa finem, quin ipsum velit.

Contra.

Oppositum, boni non possunt male velle ; igitur nec mali bene velle. Consequentia patet, quia minus videtur quod id quod ex se non esset, posset tantum nobilitari, quod non possit male velle, quam ita vilificari manente natura, quin possit aliquid bene velle.

SCHOLIUM I.

Opinio D. Thomæ, Angelum non posse mutare voluntatem, quia non potest mutare intellectus apprehensionem. Henricus ait rationem esse, quia voluntas separata ita se immergit in objectum, quod non potest resilire. Refutat Doctor utramque in communi, sex rationibus efficacibus et claris.

4.

Opinio
D. Thom.

Ad primam quæstionem dicitur communiter, quod mali Angeli non possunt pœnitere. Sed propter quam causam, discordant Doctores. Unus dicit quod non possunt pœnitere, quia appetitiva est concors cognitivæ ; igitur ubi cognitiva immobiliter cognoscit, appetitiva immobiliter appetit. Assumptum patet, primo, quia cognitiva comparatur ad appetitivam, sicut motor ad mobile, quia appetitiva præcise movetur a cognitiva. Similiter exemplo patet, quia appetitus sensitivus non est nisi particularium, quia cognitiva ejus est tantum singularis ; igitur cum intellectus sit universalium cognitivus, voluntas erit appetitiva universalium ; sic non immobiliter vult quidquid vult, quia nec sic adhæreret uni, quin adhærere possit

contrario. Sed Angelus immobiliter apprehendit, et ideo appetitiva sua immobiliter vult quod eligit post electionem, ideo non potest recedere ab illo, postquam elegit deliberatione præcedente.

Alius Doctor ponit quod hæc est causa, quia voluntas liberata a corpore, magis est libera, quam cum conjungitur corpori mortali, quod aggravat, et quanto magis libera, tanto potest se plus immergere in volitum. Et ideo voluntas Angeli cum sit liberrima, immergit se in volitum, et cum pervenerit ad synderesim, impingit in eam, et contemnit rationem, nec cessat immergere se in volitum. Hoc patet Proverb. 18. *Peccator cum in profundum venerit, contemnit.* Et exemplo, cum aliquid imprimitur in aliquid molle, et in durum, vehementius impingitur in osse quam in carne, et non posset ab illa causa vel impingente faciliter retrahi, a quo potest impingi. Prima igitur opinio ponit causam esse propter immobilem apprehensionem, secunda propter immersionem ex libertate plenaria.

Circa istas opiniones simul, primo in generali, secundo contra eas in speciali. Primo sic arguo : Augustinus *de fide ad Petrum, cap. 5.* dicit quod si fuisset possibile voluntatem hominis seipsa reverti ad Deum post lapsum, multo magis Angelus reverti potuisset ; igitur si voluntas hominis possit mobiliter adhærere illi, quod appetivit, similiter et voluntas Angeli, quod est contra primam viam, et contra secundam in hoc, quod voluntas Angeli non est impedita, quin posset se

5.

Alia opinio
Henrici.

6.

Refelluntur hæc opiniones.

retrahere ab eo, quod vehementer concupivit.

Item, voluntas non est causa actus sui, nisi ut prius natura sua volitione; igitur si ut prius natura, non aliter se habet respectu objecti, igitur ut causa, non aliter se habet, quia voluntas ut causa volitionis suæ, se habet ad istam volitionem, ut subjectum ad accidens; igitur si non aliter se habet, ut *velle* est actus primus, quin contingenter possit velle et nolle, ut est causa ejus, igitur non aliter se habet ad aliquem actum secundum, quin posset quodcumque velle et non velle.

7.

Causa indifferens ad plura, non mutatur per hoc, quod operatur circa unum eorum.

Item, causa, quæ uniformiter se habet ad plures effectus, non aliter se habet ad unum effectum per hoc, quod elicit unum actum, quam si non eliceret; sicut ignis, ex quo est indifferens ad calefacere hoc et illud uniformiter, igitur, si calefaciat hoc, non minus potest calefacere illud, quam si non calefaciat; igitur si voluntas non prius adhæret huic volito, certum est quod contingenter possit adhærere; igitur non propter unum velle necessitatur plus ad aliud velle, quam si nullum *velle* præhabuisset.

Item, voluntas, quæ elicit istam volitionem, non cogitur ad eliciendum istam nisi secundum *quid*, ut dum vult in sensu composito. Sed illa elicitio non est ratio majoris necessitatis ad alium actum quam ad istum; certum est igitur quod absolute contingenter se habebit ad actus alios.

8.

Causa obstinationis debet esse

Item, eadem est causa communis in obstinatis Angelis et hominibus; sed causa obstinationis animæ sepa-

ratæ non potest esse voluntas separata a corpore, quia nullum actum elicit extra corpus, nisi in termino; igitur per nullum actum ibi elicitum obstinatur. Nec, secundum istos, per actum elicitum in corpore; tum quia ibi nulli immobiliter adhæret, quia, secundum primam opinionem, nihil ibi apprehendit intellectus immobiliter; tum quia, ut conjungitur corpori, non habet plenam libertatem, qua possit immergere se volito; igitur vel oportet quod per ultimum elicitum in corpore in separatione ejus in instanti mortis, vel quia tunc non pœnitet de prius commisso.

Item, in Lazaro probabile est quod habuit visiones, quas non habuisset, si non fuisset resuscitandus; itaque si post separationem animæ a corpore immobiliter apprehendit intellectus, et voluntas immobiliter adhæret, igitur postea non fuit Lazarus viator, quia vel in instanti separationis fuit finaliter damnatus, vel finaliter beatus. Si beatus, injuria fieret illi, si esset postea viator, imo impossibilitas esset quod habuisset veram beatitudinem ad tempus, et postea dimisisset eam ad tempus. Si finaliter damnatus, tunc non adhærebat malo immobiliter; impossibilitas enim esset quod possit postea salvari, quia tunc mobiliter adhæsisset, vel Deus suspenderet immobilitatem adhærendi voluntatis separatæ a corpore ad tempus.

Item, ut prius declaratum est, Angelus in via peccavit pluribus peccatis secundum speciem, et tamen secundum primam opinionem in primo actu habuit apprehensio-

communis
Angelo et
homini.

Voluntas
Lazari non
habuit volitionem immobilem post mortem.

nem immobilem, quia extra corpus, et per plenam libertatem etiam per hanc secundam opinionem, in primo actu immergebat se ; igitur non potuit postea peccare novo peccato, quia non fuit postea viator.

SCHOLIUM II.

Refutatur specialiter sententia D. Thomæ, primo, quia sequeretur juxta ipsum, quod non posset Angelus apprehendere minus recte, quia ejus obliquitas per ipsum est ex peccato. Secundo, necessitaretur ad primam volitionem per apprehensionem, quia hæc eodem modo movet ad primam, et ad cæteras. Tertio, essent Angeli mali obstinati ante primam electionem, et boni confirmati.

9. In speciali arguo contra primam viam. Ipse ponit quod intellectus est in toto respectu appetitus tanquam causa totalis ; aut igitur ille intellectus dictavit eligendum, quod voluntas eligit, vel simpliciter non volendum, vel sic, quod esset eligendum cum talibus conditionibus, et non eligendum sub aliis, et hoc esset dictare hoc esse eligendum secundum *quid*. Non primo modo, quia tunc judicium esset erroneum, et judicium erroneum non præcessit peccatum (non enim pœna præcessit culpam.) Si secundo modo, igitur non movebat appetitum ad hoc secundum *quid*, sicut dictavit esse eligendum ; vel eligit hoc simpliciter, quod intellectus dictavit esse eligendum secundum *quid*, ita quod maluit eligere totum quam dimittere partem. Si primo modo, igitur non peccavit voluntas, nam bene potest aliquis eligere aliqua secundum *quid*, ut si non essent offensiva Dei. Si elegit simpliciter, igitur plus elegit, quam intellectus movebat appetitum ad intelligendum ; igitur in-

Arguit contra opinionem primam.

Si intellectus est totale movens voluntatis, non peccavit voluntas, secundum hanc sententiam.

tellectus non fuit præcisum movens et totale.

Item, ille Doctor dicit quod in primo instanti, boni meruerunt ; igitur in primo instanti habebant plenam electionem ; sed post plenam electionem non habuerunt eligere aliud ; igitur immobiliter apprehendebant in primo instanti tam boni quam mali ; ergo in primo instanti erant in termino.

Item, fuerunt obstinati ex cognitiva sua ; igitur erant obstinati in primo instanti ; igitur antequam elegerunt, erant obstinati, quia in primo instanti non elegerunt finaliter, secundum istum Doctorem.

Item, non sequitur quod homo magis mobiliter adhæret conclusioni habitæ per demonstrationem, quam Angelus, quia discurrit, quia non plus dubitat de primis principiis quam Angelus. Nec plus dubitat de conclusione postquam habeat eam, quam faciat Angelus ; igitur licet via hominis sophistica a principiis ad conclusionem sit incerta, tamen via a principiis ad conclusionem per demonstrationem est vera, et conclusio certa quando est habita per principia.

SCHOLIUM III.

Refutat specialiter opinionem Henrici, primo, quia voluntas potuit non summe se immergere in objectum. Secundo, alias omnes mali summo conatu peccassent, et boni summe in bonum intendissent. Tertio, eliciens actum libere circa objectum, libere in illo manet. Quarto, aliquis in via per actum intensissimum redderetur immobilis. Quinto, ducit exemplum Henr. de ferro in durum infixum, ad oppositum.

Contra secundam opinionem in speciali, quanto voluntas est liberior, tanto magis habet in potestate

10.

Prima electio Angeli necessaria foret, secundum hanc opinionem.

11.

Arguit contra opinionem secundam.

actum suum, et tanto magis contingenter habet eum, si non est circa finem ; igitur voluntas separata a corpore potest cum maximo conatu, et cum minimo conatu immergere se volito alii a vero fine, esto quod sit liberalissima.

Voluntas
parum vel
multum se
immergit
volitis ut
vult.

Item, quantum ad hoc quod voluntas non fuit impedita per corpus, simile fuit de quolibet Angelo ; igitur quilibet tantum immersit se in volitum quantum potuit, dum erat in via. Consequens falsum est, quia nec boni meruerunt omnes quantum potuerunt, dum erant in via, quia non ferebantur in Deum maximo conatu ; nec quilibet malus tantum demeruit, quantum potuit in via.

Tendens
libere in
objectum,
libere quiescit in eo.

Item, si ex plena libertate movetur in finem apprehensum, igitur ex plena libertate quiescit in illo fine ; igitur immobiliter quiescit in isto, quod apprehendit in ratione finis ; igitur nunquam peccat.

Intellectus
non errat
circa principia et
conclusiones demonstrativas.

Dicunt, potest errare. Contra, intellectus non potest errare circa principia prima, neque circa conclusiones, quas videt demonstrative sequi ; igitur nec potest ostendere voluntati aliud oppositum habere rationem finis simpliciter.

Sequeretur
aliquem in
via ex actu
intenso necessitari

Item, si ex plena libertate reddit se immobilem respectu illius cui se immergit, igitur sic deberet esse in via per actum intensissimum, ratione cuius reddit se immobilem, quia nulli tantum adhæret sicut illi, respectu cuius habet actum intensissimum. Sed manifeste falsum est ponere quemlibet esse damnatum pro actu intensissimo peccandi, quem habuit in via, quia de uno peccato mortali, de quo habuit actum valde remissum, potest ipse

remanere impœnitens per totam vitam, et pro illo damnari, et de commissis actu intensissimo potest ipse pœnitere.

Item, exemplum de ferro non est 12. ad propositum, quia si infigatur in durum, non difficilius extrahitur, quam si infigatur in molle, si illud durum non sit retractivum partium suarum, nec instrumentum mutet figuram, quia tunc ita libere permittit exitum sicut introitum, et liberius. Sed non ponitur aliquid tale in libertate voluntatis retractivum partium, quod immergat impressum, sicut est, cum ferrum infigitur in os. Neque si voluntas impingit in synderesim, ita quod synderesis claudat partes restringendo voluntatem, neque incurvatur voluntas, sicut de clavo fixo in durum, quod incurvatur in extremitate, ratione cuius difficilius extrahitur, quam imprimebatur. Probatur hoc, non potest aliquid immitti in quodcumque durum, quin possit aliqua virtus creata illud extrahere, licet requiratur major, quam sit virtus imprimens ; sed nulla virtus creata potest retrahere voluntatem Angeli ab illo, cui se immergit ; igitur non est simile.

Quare ferrum infixum duro non potest extrahi ab infigente.

Ad rationes pro prima opinione, dico quod intellectus non est totalis motor respectu appetitivæ, quia, sicut dictum est prius, intellectus non movet, nisi secundum *quid*, et voluntas vult simpliciter. Similiter alia opinio allegat Gregorium pro se, 23. *Moralium*, cap. 16. quod Angelus sine remedio cecidit, quia vehementer factus est magnus ; illud non concludit immersionem immobilem, sed vehementiam in peccato.

Rationes primæ opin. solvantur.

SCHOLIUM IV.

Tangit quatuor modos justificandi impium, utque Deus non dicatur acceptator personarum, et potius, ut in manu cujusque sit concurrere ad suam justificationem, præfert quartum modum, scilicet quod ex duobus, quibus Deus æqualiter assistit, per generalem influentiam, unus concurret per liberum arbitrium, alius non. Hic adverte primo, per *generalem influentiam* non intelligi naturalem, sed communem supernaturalem, qui ideo dicitur generalis, quia nulli denegat auxilium sufficiens. Quod vero hæc sit mens Doctoris, multis ostendi ex ipso in Oxon. in 4. d. 14. q. 2. Schol. num. 14. eadem dist. in Report. q. 1. Schol. ult. Neque obstat quod hic vocat actum elicatum per arbitrium cum illa generali influentia, bonum actum moralem, quia etiam vocat hic motum specialem a Deo immediate causatum, ut dispositionem ad justificationem, motum bonum moris, et tamen hic ibidem vocat eundem motum gratiam gratis datam. Non vocat actum supernaturalem, nisi gratum, id est, meritum, et hunc ait tantum reperiri ubi est charitas, quod verissimum est, et ideo motum cum influentia generali præcedentem vocat hic electionem informem, et displicentiam informem, quia (inquit,) *non est in gratia ad recte operandum*. Secundo, juxta Doctorem hic, ex duobus æqualiter a Deo motis seu vocatis, alterum posse se convertere, altero non converso, videtur verissimum, loquendo de vocatione in *esse* Physico, quia alias, ut habet Doctor, frustra moneretur malus, ut se corrigeret, sed tantum Deus rogandus esset ut ei infunderet illam vocationem, sine qua repugnat ut actu se convertat; de quo in materia de gratia ex professo et fusius tractatur.

13.

Opinio propria Auctoris.
Deus quadrupliciter salvare potest impium.

Dico igitur ad quæstionem primo, quomodo potest salvari impius viator? Secundo, si potest pœnitere? Primum declaro, quadrupliciter posset salvari impius: Primo, quod Deus infundat charitatem sine aliquo motu ejus bono voliti in Deum, sicut in parvulum, vel in dormientem. Secundo, si Deus infundat charitatem cum aliquo motu ejus in Deum simul duratione cum infusione charitatis, ita quod ille motus

sit immediate a Deo, sicut charitas. Tertio, si præcedat bonus motus liberi arbitrii charitatem infusam duratione; et hoc potest dupliciter intelligi, vel quod ille motus sit a Deo immediate effective, vel quod ille bonus motus sit effective a libero arbitrio, licet non sit bonus, hoc est, gratuitus, ita quod Deus solum coagat libero arbitrio, in causando hunc motum tantum secundum generalem influentiam, et ille est quartus modus. Si primo modo justificetur, ipse non dicitur pœnitere, quia nullum motum habuit in Deum priorem natura, nec duratione. Secundo modo potest dici aliquo modo pœnitere, quia si iste bonus motus, qui est simul duratione cum charitate, sit prius natura charitate, tunc posset dici pœnitere. Sed non debet dici talis salvatus per pœnitentiam, quia ex quo sunt simul duratione, simul pœnitet, et Deus infundit, et immediate causat istum motum, et ideo non meruit de congruo habere gratiam. Tertio modo præcedit bonus motus duratione charitatem infusam vel gratiam. Et si dicatur quod necesse est quod in justificatione impii primo immediate a Deo infundatur gratia gratis data, non videtur mihi quod necesse sit ponere gratiam gratis datam præcedere istum motum, quia plura non sunt ponenda sine necessitate, et iste motus in Deum, qui est immediate a Deo, sufficit respectu gratiæ gratum facientis de congruo; igitur inutile esset ponere gratiam gratis datam præcedentem, cum nihil faceret.

Non pœnitet per id quod a solo Deo fit.

Dicunt secundum istam viam, Deus esset acceptator personarum,

14.

quia si hîc sunt duo æqualiter dispositi, non dat istum motum huic, alteri dat, et tunc habenti istum motum, ipse dat gratiam, quæ est charitas, alteri non, quia est indispositus. Sed ita indispositus foret ille alius quantum est de se, et sicut ille recipit, ita iste recepisset gratiam si moveretur.

Resp. communis rejicitur.

Dicitur quod non est acceptator, quia omnibus æqualiter offert, et unus accipit, alius non, ideo accipienti dat secundam gratiam, quæ est charitas.

Sed illud non sufficit, quia non est sic de accidente inhærente, sicut est de substantia quantum ad hoc, quod Deus bene potest dare unam substantiam, ut pomum, alteri, quantum est ex se, et alius non vult recipere. Sed Deum dare donum gratiæ, quæ est accidens in accipiente, (cum non causetur gratia sine supposito) est me recipere istam, quia non creat gratiam in me, nisi ego recipiam; ideo datio Dei mihi gratiæ, est me recipere gratiam; igitur si alius non recipit, Deus non dat eam.

Recipere gratiam, est gratia

Item quæro, aut Deus causat istam motionem in hoc, sicut in isto, cum æqualiter possit, aut non causat? Si sic, uterque recipit; igitur de congruo debet recipere secundam gratiam; si non, igitur videtur acceptator personarum.

15. Ideo magis videtur quod sit tenenda quarta via, quod hîc sunt duo æqualiter dispositi, Deus utrique assistit, coagendo secundum generalem influentiam, et tunc unus movetur in Deum effective a libero arbitrio, alius non. Iste potest esse motus bonus bonitate moris, etsi non sit motus gratuitus acceptus

Generalem influentiam esse supernaturalem.

Deo, sicut existens in charitate, et tunc Deus de congruo influit alteri charitatem, alteri non. Ita quod distinctivum initians incomplete est a libero arbitrio, tamen non potest esse distinctio quantum ad acceptationem actus, antequam Deus immediate distinguat istud, quia potentia magis inclinatur ad id quod est magis conveniens post naturalem inclinationem. Sed postquam voluntas inclinatur in finem naturalem, potest eligere simpliciter bonum apparens; igitur si intellectus ostendit sibi objectum, in quo est verum bonum, posset illud eligere, saltem informiter, quantumcumque maneat simpliciter aversus a bono. Cum ista electione informi finis simpliciter potest voluntas habere aliquam displicentiam informem de peccato commisso, quæ non est meritoria, quia non est in gratia.

Principium conversionis incomplete est a lib. arb. quod dicitur primus motus iustitiam, sed non sine omni gratia.

Item, nisi sic esset, viderentur vanæ increpationes majorum, et deprecationes respectu amicorum, ut dimitterent mala, quia si semper oporteret expectare quousque Deus daret primum motum informem, licet bonum bonitate moris, frustra moneretur ille malus, quia propter nullam increpationem prius veniret sic primus motus; nec per aliquas deprecationes, quas amico tuo faceres, ut converteret se ad Deum, posset ipse habere aliquem bonum motum, sed tantum esset Deus rogandus quod ipse immitteret primum motum. Igitur, ut videtur, homo ex se potest habere primum motum ex dispositione propria cum communi influentia Dei, et illud salvat aliquam operationem naturæ in justificatione, quod non se habet

16.

tantum passive, et quod Deus non esset acceptator personarum, et quod existens in peccato mortali potest per naturam suam cum influentia generali habere bonum actum moralem; ideo videtur quarta via probabilior.

SCHOLIUM V.

Obstinationem damnati ex eo esse, quod de lege ordinaria Deus non potest ei dare gratiam ad resurgendum, et hoc sensu obstinatio est a Deo. Ita August. ep. 105. et 1. ad Simplic. quæst. 2. circa med. lib. 4 c. 48. Cyrillus lib. 6. in Joan. de quo in Oxon. 4. dist. 44. q. 2. et dist. 46. quæst. 4.

17. Secundus articulus est, si potest impius pœnitere, quomodo potest pœnitere, et quomodo non potest damnatus pœnitere? Unde cum forma sit in materia, non est nisi ex agente et materia; igitur si non posset esse in materia, vel hoc erit quia materia non potest recipere, vel quia agens non potest inducere. Vel igitur Angelus, si non potest pœnitere, ipse non est susceptivus, vel hoc est, quia Deus non potest sibi gratiam dare, vel primum motum ad gratiam, distinguens ipsum ab alio. Ex parte Dei non potest poni impedimentum de potentia absoluta; igitur oportet quod hoc sit solum ex parte potentiæ ordinatæ, quia dependentia ordinata non potest ferre contra statuta universalia voluntatis suæ; sed statutum Dei universale est, quod ad quemcumque terminum quis venerit, in eo perpetuo manebit. Eccles. 2. *Ubi lignum ceciderit, ibi erit*, etc.

18. Contra rationes, secundum Anselmum, *de casu Diaboli cap. 3.* non dicitur quod Deus non potest hoc

dare, nisi quia ille non potest recipere; igitur non est ex parte Dei impossibilitas dandi gratiam, nisi quia ex parte Angeli est impossibilitas recipiendi.

Item, sequeretur secundum istud Secunda. quod iste peccator, qui erit damnatus post decem annos, non possit plus pœnitere nunc quam diabolus, nec plus possit recipere gratiam, quia per leges universales prædestinatus erit salvatus, et prædestinatus ad malum erit reprobatus; igitur contra regulam universalem esset quod iste posset salvari, cum continetur sub alio membro.

Ad primum horum, potest dici quod bene probat, quod oportet dare impotentiam ex parte passi, sicut primam rationem potentiæ ex parte Dei, et tunc sequeretur quod tres opiniones priores sunt falsæ, quæ ponunt impotentiam per aliquid ex parte creaturæ, sed solum quia Deus non agit, et tunc quarta est vera, quæ ponit istam dispositionem esse ab intrinseco, et nunc postquam est damnatus, non potest istum motum habere; ideo non potest Deus influere, quia ipsum est indispositum.

Vel aliter dico, quod nolo negare illas opiniones, quia universaliter, quando affirmatio est præcipua causa affirmationis, et negatio negationis, quia in causa præcisa, si effectus non est, causa non causat, et e contra, si non causat, igitur effectus non est. Sed effectus est præcise ab hac causa, et ideo in primo instanti, in quo causa est prius natura effectui, et simul duratione, aut ponit effectum, aut non ponit; si sic, igitur est; si non, non. Sed Deus est præcisa causa gratiæ; igitur si

Ad primum.

In causis præcisis si causa non causat, effectus non est.

Quomodo damnatus non potest pœnitere.

Obduratio damnati est ex defectu gratiæ.

Objectio prima.

causat eam, est ; si non causat, non est.

19. Et tunc ad Anselmum, cum voluntas Dei sit præcisa causa effectus supernaturalis, simpliciter potest velle istum habere voluntate antecedente, vel voluntate consequente. Voluntate antecedente vult istum esse beatum, ut dando huic naturam, per quam potest bene velle, et de ista voluntate non potest dici quod creatura non habet substantiam, quia Deus non vult ; sed est impossibilitas primo ex parte naturæ creatæ respectu voluntatis consequentis, quæ ponit rem in *esse*, ita quod Deus vult istum esse beatum voluntate antecedente, dando sibi naturam ; sed quia Deus dat voluntate consequente, ideo habet eam in actu, et quia non dat, non habet eam in actu.

Ad secundum.
Facilius
iustificare
viatorem
reprobum,
quam dam-
natum.

Ad aliud, dico quod non sequitur quod ita sit impossibile istum pœnitere, sicut diabolum, quia illud dicitur possibile, quod, licet nunquam fiat, tamen si fiat, non obviat regulæ universali. Non autem est contra legem in universali quod ille salvetur quamdiu est in via ; ideo licet istum, quem non vult salvare, salvaret in via, dando sibi gratiam, non faceret contra regulam in universali, sed cum est in termino, faceret contra regulam universalem.

20. Ad primum principale respondet Augustinus *de Fide ad Petrum*, cap. 3. dicens quod tunc pœnitentiam agent, sed erit infructuosa, quia non erit acceptata a Deo.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod capax beatitudinis est creatura, quia hæc est apta nata, quantum est ex parte sui, et

tunc potest esse particeps potentia remota, sed non propinqua.

Ad aliud, cum dicit Anselmus, quod *liberum arbitrium est potestas servandi iustitiam et rectitudinem*, verum est, si insit, non tamen potest eam acquirere cum deest.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod causa Philosophi fuit, quare dixit quod *nullum violentum est perpetuum*, quia posuit quod omne violentum habet naturale contrarium, et omne naturale habet aliquam causam activam agentem ex necessitate naturæ, quæ, licet possit impediri ad tempus, tamen tandem reducet potentiam ad actum ; Theologi tamen non concordant cum Aristotele in hoc. Vel concedo quod omne, quod est contra naturam, si sit contra causam activam naturalem, tandem removebitur per naturam ; non autem omne peccatum, quod est contra inclinationem passivam naturæ, non activam, et potest esse tale perpetuum.

21.

Ad quartum.
Nullum
violentum
perpetuum
exponitur.

SCHOLIUM VI.

Ad secundam quætionem tenet damnatum non necessitari ad ullum actum malum eliciendum, quia a nullo potest ad hoc necessitari, cum Deus ad malum incitare nequeat. Vide Doctorem in Oxon. hic a n. 24.

Ad secundam quætionem dico, quod Angelum malum permanere in peccato potest intelligi tripliciter. Primo, permanere in reatu, sicut peccator, postquam commisit actum, permanet in reatu usque ad terminum, quando non pœnitet, et sic diabolus permanet in peccato necessario. Sed ex qua causa permaneat in peccato ? Potest dici quod Deus conservat ipsum in peccato. Sed dicimus quod illud est carere

22.

Ad quæst.
2. Perma-
nere in pec-
cato tripli-
citer.

perpetua gratia, quam Deus sibi daret; sed patiens non est dispositum, et ita Deus non est agens, quia non dat, et non agendo, alius permanet in peccato, sicut videtur secundum illud Augustini in *Psal.*

Damnatus peccat, sed non demeretur. 118. ubi exponit: *Domine deduc me in justitia: Illud derelinqui non est nisi carere actione Dei dantis gratiam.* Secundo dico quod potest Angelus intelligi permanere in peccato, ut habet rationem demeriti in actu, et sic dico quod non actu permanet in peccato; tum quia non est viator; tum quia beatus non habet ex bono actu, quem nunc facit, majus præmium actu merendo sibi plus continue; igitur nec damnatus remanens in peccato suo.

Tertio modo potest intelligi quod permaneat in peccato, ut in actu elicitodeformi, sed non demeritorio, et hoc dupliciter; vel permanendo in hoc actu continue et perpetuo, vel nunc in uno, nunc in alio. Sed hoc secundum videtur difficilius quam primum*, quia quidquid intrinsecum inclinans ipsum ad hoc, quod maneat in actu elicitodeformi, sive sit habitus, sive quodcumque aliud, magis est inclinans ipsum ad unum tantum, quia per modum naturæ, quam nunc ad unum, nunc ad alium; igitur posset non elicere actum deformem, vel saltem non complere malum.

Si tenetur prima via istarum, quod tantum remanet continue in uno actu numero, sequitur quod habet intensissime istum actum semper, quia inclinatur in istum per modum naturæ. Sed actus intensissimus non compatitur secum alios actus peccati; igitur diabolus

non peccaret actu, nisi uno peccato.

Potest dici quod non oportet quod damnatus remaneat actu elicitodeformi, ita quod eliciat continue talem actum, qui sit malus moraliter, nec unum continue, nec nunc unum, nunc alium, quia nihil intrinsecum sibi necessitat voluntatem suam ad talem actum eliciendum, quia modus agendi causæ prioris non necessitat ipsam ad sic vel sic agendum; igitur neque necessitat causam primam ad actum secundum. Igitur nec ut habitus, nec quodcumque detur, potest necessitare voluntatem Angeli ad talem actum deformem continue. Igitur videtur quod sicut Deus ex justitia conservat creaturam in uno actu, cum est complete in termino, hoc est, extra Purgatorium, cum est simpliciter beata, ita quod nunquam cessat ab actu diligendi Deum elicitodeformi, ita ex justitia decrevit quod in ista aversione, quam habet creatura in termino, perpetuo conservat eam. Sicut Deus prius egit ad substantiam actus primi, licet non ad circumstantiam actus, hoc est, ad deformitatem, sic continue Deus agit ad substantiam actus, postquam est in termino, ita quod substantia actus est a causa prima cum secunda in actu deformi, sed circumstantia a causa secunda, et sic continue stat in amore immoderato sui.

Ita potest dici secundum primum modum istorum, vel secundo modo quod remanet continue in uno actu numero. Et cum dicitur quod non possunt esse duo actus intensi simul, potest dici quod duo ordinata

Angelum malum non necessario elicere actum malum. Hanc locum citat Arimminensis hic q. 3. a. 2.

Damnatus an necessario habet aliquem actum malum?

* Vide infra num. 29.

23

24.

An duo actus intensi possunt esse simul in potentia?

non impediunt se simul, et tunc potest intensiori modo quo potest, actus ordinatus ad alium haberi, habere unum actum, et alium intensissime, scilicet amorem immoderatum sui, et affectum commodi, et tunc intensissime suo modo utrumque simul, quia intensiori modo quo potest, et amat se amore amicitiae, et intensiori modo quo potest, sibi concupiscit bonum commodi. Et ita quod dicitur contra priorem modum dicendi, non concludit, quia potest stare intensissime in amore sui, et propter hoc nunc actu peccare peccato superbiæ, et ita alio peccato ordinato ad illud; ideo potest dici quod stat continue in uno, vel nunc in uno, nunc in alio, vel nunc in nullo actu elicit, sed in reatu.

25.

Ad argum.
1. quæst. 2.

Ad primum principale, cum dicit Anselmus, *posse peccare nihil libertatis est*, dico quod posse peccare dicit ordinem ad actum difformem, et ille ordo neque est potentia, neque potentiæ; sed potentia, quæ dicit rationem principii, quo potest elici actus difformis, potest fundare istum ordinem immediate, sicut potentia visiva fundat ordinem ad actum visionis, atque ita liberum arbitrium est id, quo habens ipsum potest peccare; et quia illud quo habens peccare potest, est proximum fundamentum ordinis, dupliciter adhuc potest intelligi illud quod fundat istum ordinem, secundum quod duo sunt, ad quæ potest comparari, positivum et privativum, substantiam actus, et deformitatem actus, ideo potest intelligi liberum arbitrium esse fundamentum ordinum, vel eo modo quo est

ad positivum in actu elicit, vel eo quo est ad deformitatem actus. Secundo modo liberum arbitrium in communi, prout convenit Deo et Beatis, non est ratio fundanti istum ordinem ad actum ut deformis; et tamen liberum arbitrium creatum non confirmatum potest esse ratio fundandi immediata ordinis huiusmodi.

Posse peccare, non est libertas, exponitur.

Ad aliud, concessum est quod pœna non crescit in infinitum, quia non sunt in statu demerendi.

Ad secundum.

Ad aliud, respondetur quod Beati non possunt amplius mereri beatitudinem essentialem, nisi forte ex actibus bonis merentur beatitudinem accidentalem. Dico igitur, sicut beatitudo accidentalis potest crescere in infinitum, sic pœna accidentalis in Dæmonibus ex malis volitionibus et operibus. Dico quod illud præmium accidentale est præmium sui, et non habebit aliud præmium pro merito, quia includitur in præmio, et gloria essentiali sibi determinata in primo instanti suæ beatitudinis, et hæc gloria accidentalis est tanquam fructus gloriæ essentialis a principio determinatæ, et sic erit in damnatis; unde non habet Angelus bonus præmium accidentale nunc pro merito. Sed quod habeat illud est sicut fructus præmii essentialis, et non habet hoc per aliquod meritum; sic in damnatis, non habent pœnam accidentalem novam propter aliquod demeritum, sed tanquam malos fructus pœnæ essentialis, ideo non correspondet aliqua pœna nova in eis demerito novo.

26.

Ad tertium.
Utrum præmium Beatorum, vel pœna damnatorum crescat?

SCHOLIUM VII.

Explicat optime primo triplicem bonitatem actus, naturalem, gratuitam et moralem, de quo fusius hic n. 11. et 2. d. 40. Secundo, docet non posse damnatum habere actum bonum bonitate secunda, quia non potest fructuose pœnitere. Tertio, ait Angelum malum posse habere actum ex objecto bonum. Quarto, secundum unam opinionem, etiam putat posse habere actum complete bonum moraliter. Quinto, non posse habere actum complete bonum circa quodlibet objectum; et explicat quomodo necessitatur damnatus ad aliquos actus, ab extrinseco, alioquin posset carere tristitia, de quo late 4. dist. 41. quæst. 4.

27. Ad tertiam quæstionem dico, distinguendo de bono *velle*, quia Triplex bonitas actus. bonitas actus volendi potest esse triplex; vel bonitas naturalis, et illa est secundum gradum naturæ, cuius est ille actus, ita quod in genere naturæ melior est unus actus alio, bonitate naturali. Alio est bonitas actus volendi gratuita, secundum inclinationem charitatis, et illorum coagentium ad hoc quod actus sit gratuitus. Tertia bonitas actus volendi est bonitas moralis, quæ media est inter bonitatem naturalem et gratuitam, quia bonitas moralis est in actu, quando est conformitas ad finem secundum rectam rationem, sed tamen secundum inclinationem ultimam naturæ suæ deficit a bonitate gratuita, in hoc quod non sufficit quantumcumque fiat secundum dictamen rationis, ad hoc quod sit actus acceptus Deo, nisi adsit charitas, ideo non sufficienter ex nobis possumus habere actum gratuitum.

Bonitas moralis quid, et quotuplex. Bonitas ex genere, exponitur. Bonitas ista moralis duplex est, vel ex bonitate actus ex genere, vel ex bonitate completa in specie. Primo modo dicitur actus bonus ex ge-

nere ab objecto non absolute; videre enim Solem, non plus est actus moralis quam lapidem. Sed bonitas ex genere est ex objecto conveniente actui secundum rectam rationem; tamen huiusmodi actus non semper est bonus moraliter complete vel formaliter, quia si aliquis ametur secundum rectam rationem quantum ad circumstantias finis, non tamen accipiendo omnes alias circumstantias requisitas, ut quomodo, quando et quare, tantum est bonus moralis ex genere; et hoc non sufficit ad hoc quod sit complete bonus; sed est ad hoc in potentia ad ultiores perfectiones, sicut genus in potentia ad differentias, per quas contrahitur, et ideo est potentialis, vel bonus ex genere, vel bonus ex objecto. Sed quando est ex omnibus circumstantiis quæ dictantur a recta ratione, dicitur bonus formaliter et complete, licet non sit gratuitus.

28. Secundo dico, quomodo Angelus potest habere bonum actum? Potest Angelus malus habere bonum actum ex objecto. Secundo modo non potest, quia non potest pœnitere fructuose. Sed difficultas est de tertia bonitate. Primo igitur dico quod potest habere bonum actum moraliter ex genere. Sed an possit habere bonum complete, hoc est, quantum ad omnes circumstantias debitas, dubium est. Tamen secundum opinionem superius positam*, quæ ponit quod Angelus non remanet continue in peccato in actu elicitio deformi, sed tantum habitualiter, et actu in reatu, dico tunc quod Angelus malus potest habere bonum *velle* ex genere, ut diligere se, et ultra actum bonum complete et formaliter, secun-

* Supra n. 22. et 23.

Damnatum posse habere actum bonum moralem, etiam ex circumstantiis.

Probatur
primo.

dum omnes circumstantias, quas recta ratio dictat. Illud patet auctoritate Augustini superius allegata, *si homo aversus a Deo potest, igitur et Angelus*; sed homo peccator existens, ex naturalibus potest habere perfecte actum bonum moraliter, quantum ad omnes circumstantias, quas dictat recta ratio; igitur et Angelus potest.

Secundo.
Intellectus
non potest
errare cir-
ca princi-
pia.

Item, per rationem, ille actus perfecte bonus moraliter non excedit facultatem naturæ; igitur cum naturalia permaneant in Angelis integra, possunt talem actum elicere. Primum assumptum patet, quia ratione naturali potest concludi, homini posse inesse actum perfectum moraliter; nam Philosophi hoc concludebant, solum utentes ratione naturali.

Tertio.

Ad idem, non potest esse intellectus ita excæcatus, quod erret circa prima principia practica, quia ipsa sunt nota, notis terminis; igitur evidens est unio terminorum notis terminis; igitur non potest esse intellectus hominis ita excæcatus, quin visa habitudine evidenti ad conclusionem, quæ potest demonstrative sequi, sibi assentiat. Nam quæcumque possunt deduci demonstrative, ita evidenter videntur visis principiis clarere, quod non potest intellectus dubitare, quia, ut dicit Philosophus, quod *Syllogismus perfectus non eget aliquo extrinseco ad hoc quod appareat intellectus*; igitur sive Angelus cognoscat conclusionem per discursum, sive non, potest videre conclusionem cum omnibus circumstantiis necessario requisitis, nam ex fine non posset demonstrari quod tot circumstantiæ

requiruntur, nisi posset demonstrari quod istæ sunt necessario requisitæ.

Quarto sic: Angelus ex puris naturalibus potest diligere Deum super omnia, sicut declarabitur poterius, ubi fiet de hoc sermo; ita quod licet esset creatus in puris naturalibus, adhuc teneretur diligere Deum ultra omnia. Igitur naturalis inclinatio potest Angelum ad hoc inclinare, ut diligat Deum ultra omnia, quia nullum accidens adveniens naturæ potest magis inclinare naturam ad aliud, quam totum pondus naturæ ad illud, ad quod natura inclinatur; igitur si obstinatio in Angelis tantum est per hoc quod permanet in actu malo habitualiter, potest in aliis Angelus habere actum bonum complete moraliter.

Vel sustinendo aliam opinionem superius positam, quam credo veriore, scilicet quod obstinatus permanet in actu malo elicitio, ita actualiter, sicut si nunc eliceretur primo, tunc oportet dicere quod illa permanentia non sit causa intrinseca, quia nec habitus, nec quodcumque intrinsecum posset voluntatem ad hoc necessitare, quia modus causæ secundæ non potest determinare causam primam. Et tunc oportet dicere quod Deus influit ad substantiam actus, et inordinatio est a voluntate in se, secundum illud superius allegatum; ad quæcumque terminum creatura rationalis pervenerit, illic perpetuo manebit. Et tunc sicut Deus conservat actum elicitum bonum in bono, in quo invenit ipsum, ita conservat sub-

29.
Quarto.
3. d. 27.
Angelus in
puris natu-
ralibus po-
test amare
Deum su-
per omnia.

*Sup. n. 17.
Dæmon
non potest
habere ac-
tum com-
plete bo-
num mor-
aliter
circa quod-
libet ob-
jectum.

stantiam actus in malo, et deformitas est a se. Et secundum hanc vitam sequitur quod Angelus non potest habere actum perfecte bonum moraliter circa quodcumque objectum, quia ex quo habet actum malum circa illud objectum, respectu cuius remanet in actu deformi elicito continue, non potest habere actum contrarium circa idem.

30. Et quod secunda opinio sit probabilius prima, videtur mihi, quia aliter non posset poni quod aliquid esset contristans effective Angelum continue, quia ex apprehensione ignis non actu contristaretur, nisi quod habet *nolle* respectu ejus; et si non remaneat in actu elicito deformi continue a causa extrinseca, posset dimittere *nolle* illius objecti noliti, et tunc actu non contristaretur. Et oporteret dicere quod Deus immediate causat tristitiam sine nolitione præcedente, vel quod Deus conservat nolitionem quantum ad substantiam actus, et utroque modo est necessitas ab extrinseco. Et quia nolitio non oritur, nisi ex volitione alterius, credo quod continue remanet in multis actibus elicitis, Deo agente ad substantiam actus, ita quod continue amat se immoderate, et continue vult sibi beatitudinem immoderate, et continue habet nolitionem duplicem, ideo continue habet actu tristitiam, eo quod sic determinetur ab igne localiter definitivè, et quod continue determinatur ejus intellectus in consideratione ipsius, ita quod non potest dimittere *nolle*, propter

De hoc 4.
d. 46. q. 4.

causam extrinsecam, puta Deum.

Dicunt aliqui, si substantia actus non est in ejus potestate, igitur non remanet actu in peccato, quia dicere aliquem peccare, quia fecit quod non potuit non facere, vel quia non fecit, quod facere non potuit, extrema dementia est; igitur non esset actus malus, nisi esset in potestate facientis.

Item, sequeretur quod secundum illud quod Deus esset causa peccati, quia necessitat eam ad substantiam actus, qui est deformis, et forte non aliter est voluntas nostra causa peccati nunc, nisi sicut ponitur tunc voluntas Angeli, quia voluntas nostra non agit, nisi Deus agat ad substantiam actus, et voluntas non videtur agere nisi ad deformitatem actus, et tunc vel ille actus non erit demeritorius, vel si deformitas est plenarie in potestate sua, posset desistere a deformitate.

Ad hoc secundum dicetur posterius loco suo.

Ad primum horum dico, quod extrema dementia esset dicere aliquem peccare, vel agere demeritorie, quia fecit quod non potuit non facere; tamen dicere aliquem peccare in actu deformi elicito, licet non posset non elicere pro tunc, non est plana dementia, quia in illo actu continuat Deus voluntatem, in quo invenit eam in termino.

Dices, in quo actu est anima obstinata? Non videtur quod in aliquo actu, quem gessit in corpore, qui sit totius, quia adhuc non est in termino, nec postquam

31.
Objectio
prima.

Secunda.

* Infr. d.
44. 32.

32.

Anima
quomodo
redditur
obstinata
et per quos
actus?
Vide 4. d.
46. q. 4.
art. 3.

separata est, quia non potest de-
mereri. Posset dici quod in in-
stanti mortis, quamvis nondum est
anima separata a corpore locali-
ter, quia tunc primo in instanti
istud est initium motus ejus a
corpore; igitur adhuc non move-
bitur a corpore, sed in isto in-
stanti primo est non informans.

33.

Angelus
malus quo-
modo non
potest ha-
bere bo-
num velle.

Sustinendo igitur secundam opi-
nionem de permanentia Angeli in
actu elicitio, dico quod non pos-
sit habere bonum *velle* comple-
te respectu illius objecti, respec-
tu cujus habet contrarium *velle*,
tamen circa aliud objectum potest
bene velle. Si igitur ille actus
malus, quo amat se, est ita inten-
sus, quod non patitur secum alium
actum perfectum nisi ordinatum
ad ipsum, tunc oportet dicere,
quantum est ad actum disparatum,
quod potest perfecte habere
aliud ab isto intensissimo. Vel
si dicatur quod nunc habet plura
velle diversa simul, potest habere
bonum actum ex genere, et forte
potest habere bonum complete.
Vel si ponatur quod potest habere
alia *velle* imperfecte non ordinata
ad illud unum intensissimum, ista
erunt nunc alia *velle* negative,
et non contrarie, hoc est, non
respectu hujus objecti, nec con-
siderando istum actum, nec ob-
jectum. Sic etiam credo quod dia-
boli minores non ita imperfecte
stant intensissime in actu malo,
sicut diaboli majores, ita quod
possunt habere aliqualem actum
bonum ex genere, sicut damnatus
potest habere naturalem pietatem
de aliquo misero, ita potest ha-
bere moralem ex genere, non

Varii modi
dicendi de
obstinatio-
ne damna-
ti, et ejus
potentia
ad bonum.

quod ultra ordinetur ad malum
finem, sed stando negative in
non considerando malum finem,
cui formaliter adhæret.

Ad primum principale, dicitur 34.
quod credere est bonus actus, sed Ad argum.
quia postea non bene utuntur, 3. quæst.
ideo depravatur. Sed illud non
valet, quia posterius nunquam
depravat prius; igitur actus in se
erit bonus, si sit prior malo;
igitur prior actus non potest de-
pravari. Ideo dico quod Dæmo-
nes habent actum intellectus, hoc
est, credunt cum assensu volun-
tatis, et secundum unam opinio-
nem, ille actus posset esse bonus
moraliter secundum omnes cir-
cumstantias. Sed unde dicitur ac-
tus bonus moraliter, quando ali-
quis vult credere illud, cui as-
sentitur per rationem naturalem,
quia iste actus non est in specie
moris, nec in genere, sed tantum
bonus naturaliter; Angeli igitur
damnati quamquam videant Deum
esse trinum et unum, et hoc
credant, non tamen sic credunt,
sicut nos, quia ad nullum utilita-
tem eorum credunt.

Actus ex
se bonus
non potest
postea de-
pravari.

Ad aliud, dico quod ratio est Ad secun-
bona contra opinionem superius dam. *
positam, quæ ponit quod intellec- Supra. n. 5.
tus est præcisus motor voluntatis,
neque tamen est intellectus impe-
ditivus voluntatis, ita quod po-
tentia sit impossibilis, nam sicut
principia speculabilia sunt nota
ex terminis, ita et operabilia, ideo
non potest dissentire, quin Deus
diligendus sit super omnia. Et
licet eum sic diligeret malus An-
gelus, adhuc non esset ille actus
bonus complete, nisi tantum

moraliter. Unde forte diabolus nullam utilitatem, quia non cre-
novit Christum incarnatum, et didit in eum finem, quem debuit,
quando vidit eum pendentem in sed simul credidit et oderat.
cruce, et hoc credidit, sed ad



DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Angelus possit assumere corpus ?

Alens. 2. part. quæst. 34. membro 2. et 3. D. Thom. 1. part. quæst. 51. art. 2. et hic quæst. 1. art. 3. D. Bonavent. art. 1. quæst. 2. Richard. 2. Gabr. quæst. 1. art. 2. Ægid. quæst. 2. art. 2. q. Vasq. 1. part. disp. 184. et duabus sequentibus. Scotus in Oxon. hic quæst. unica.

1. Circa hanc distinctionem quaeritur primo : *Utrum Angelus posset assumere corpus, in quo exercere posset opera vitæ ?* Quod non. Illud vel esset corpus cœleste elementare, vel mixtum. Non cœleste, tum quia illud non est divisibile et portabile ab Angelo a loco in locum, nec ipsum est susceptivum talium qualitatum et aliorum accidentium, quæ apparent nobis inesse corporibus, per quæ Angeli exercent opera vitæ. Nec est corpus elementare, propter idem, cum corpus elementare, manens tale, non sit susceptivum coloris, nec locationis, quæ aliquando apparent in corporibus assumptis ab Angelis. Nec est corpus mixtum, quia non posset Angelus formare mixtum perfectum, imo nec tota creatura, nisi per certa media, nec statim dissolvere ; nunc autem subito apparent talia corpora, et subito desinunt.

Argumentum primum negativum.

Item, si potest assumere corpus, igitur ibi erit specialis unio ; sed hoc non potest esse, nisi vel propter informationem, vel hypostatice, vel sicut motor. Non primo modo, quia tunc ex isto corpore et Angelo fieret vere unum ; nec hypostatice, quia vel nullum corpus sic potest assumere, vel saltem de facto nullum sic assumit, ut omnes concordant ; igitur non unitur nisi ut motor ; sed non propter hoc assumit sic corpus, quia est motor ejus ; sic enim Angelus movens cœlum assumeret sibi cœlum.

Secundum.

Item, opera vitæ non sunt nisi unius entis ; sed ex Angelo nihil fit unum ; igitur nulla opera vitæ exercet per corpus.

Tertium.

Oppositum, Genes. 18. Et de Angelo Tobiae, et de Angelis resurrectionis, quando apparebant multa corpora Sanctorum.

SCHOLIUM I.

Explicat primo quale corpus assumit Angelus, docens non esse elementare, quia hoc est incapax accidentium, quæ in assumptis apparent ; sed mixtum, vel prius formatum per naturam, vel per ipsum Angelum applicantem activa passivis, imperfecta quadam mixtione primo conflatum. Secundo, assumere corpus, esse Angelum se eidem unire per modum motoris, ut suas actiones ibi expleat. Quæ de corpore Regis a Dæmone per annum gestato, ea habet Cæsarius lib. 12. miracul. cap. 3. et alia similia refert ex vita S. Patritii Hibernorum Apostoli.

2. Ad quæstionem dico tria : Primo, quale est illud corpus. Secundo, quare assumit Angelus ipsum. Tertio, quæ opera vitæ sunt ipsius. De primo dico quod ista assumptio est temporalis, hoc est, a tempore ad tempus, donec cesset illud signum, vel ministerium, quare assumit, et tunc desinit illud corpus esse ut plurimum. Sed corpus illud est corruptibile ; igitur illud corpus assumptum non est cœleste, neque est elementare, quia forte Deus non posset causare colorem in elemento manente tali, nec alias qualitates, quæ nobis apparent in illo corpore ; igitur est corpus mixtum. Sed illud mixtum vel est prius formatum per naturam, vel tunc primo. Si prius formatum per naturam, bene possunt boni Angeli et mali, si permittantur, talia corpora assumere, sicut accidebat de quodam Rege *, qui portabatur per annum a diabolo, et credebatur a populo, quod viveret. Sed non omnia corpora, quæ apparent, sunt talia, quia tota natura creata non posset facere quod mixtum perfectum subito imperceptibiliter desineret esse. Si igitur tale corpus non sit prius formatum, sed tunc primo, non potest esse mixtum perfectum, ut corpus hominis, vel bovis, quia tota natura creata non posset ita cito formare mixtum perfectum, imo oportet quod faciat processum per formas intermedias. Licet enim ranæ, et talia imperfecta possint formari, sicut fecerunt Magi in Ægypto per Dæmones applicantes activa passivis in tali approxima-

tione ad cœlum, ubi bene noverrunt quod subito generarentur veræ ranæ, tamen non posset sic generare unum corpus hominis vel bovis.

Secundo sic, sicut natura servat processum determinatum in generatione, ita et in corruptione, primo corrumpendo mixtum animatum in cadaver, deinde resolvendo humiditates et partes meliores. Sed aliquando apparent talia corpora, et subito disparent ; igitur sunt mixta imperfecta similia illis, quæ sunt perfecta, sicut impressiones in aere, antequam generentur mixta, et sic in eis est figura, et color, et sicut statim possunt formari ex nube, ita statim possunt dissolvi in nubem.

Secundum principale declaro, scilicet quod illa assumptio est tantum unio motoris ad mobile, sed illa sola non sufficit ; prius enim natura intelligitur præsentia definitiva ipsius Angeli ad ipsum corpus quam unio, ut motor mobili, et illa est prima assumptio. Unde licet simul duratione sit Angelus ibi definitive, et moveat corpus, tamen prius natura est ibi definitive, quia, sicut arguebatur in una opinione superioris recitata *, quia Deus ubique operatur, ideo ubique est. Si non intelligitur per *esse ubique* nisi esse ubique per operationem, infertur idem ex eodem, nec probatur immensitas Dei per hoc ; igitur prius natura est Angelus præsentia- liter secundum essentiam definitive, sicut anima potest esse in corpore per informationem, et ut motor, et forte in instanti separationis est ibi ut motor tantum, ita quod sic potest movere

3.

Corpus ab Angelis assumptum quale sit.

* Vide Delrium de mag. disq. l. 2. q. 28. sect. 1. Quidam Rex portabatur per annum a diabolo.

Ranæ, quæ magi Ægypti faciunt an erant vere ?

Quomodo sit Angelus in corpore?

* Sup. d. 2. q. 2. num. 2.

corpus, et in isto instanti mortis non est ita per informationem.

SCHOLIUM II.

Primum dictum, Angelus potest movere corpus organice, et non organice, et anima unita tantum potest primum in Oxon. 4. dist. 10. quæst. 7. Secundum, non potest exercere operationes sensitivas, quia sunt compositi primo, vel per formam. Tertium, neque actus vegetativæ eadem ratione, unde non videt, neque audit, sed intellectione ita se gerit, ac si videret et audiret. Quartum, non nutritur, sed comedit, et majoratur, et quomodo? Quintum, non generat, sed per incubum et succubum nascitur proles. D. Thom. et D. Bonavent. hñc Augustin. 15. civit. 25.

4. Tertium principale declaro, quæ opera vitæ potest Angelus per illud corpus exercere. Primo dico quod potest movere secundum actus progressivos, unde localiter potest movere, corpus enim mixtum obedit Angelo ad motum, et ad *ubi*, quia omnia corpora quantumcumque imperfecta habent effective aliquod *ubi* in virtute activa, quia grave si esset extra locum suum, virtute activa haberet *ubi* suum naturale effective; igitur multo fortius Angelus potest movere corpus effective ad *ubi*. Ex hoc sequitur quod in eo potest poni eadem potentia, quia utitur anima movendo corpus organice, cum est in corpore; et non organice, cum est extra corpus, quia non movet unam partem mediante alia, quia una est magis disposita, et tunc potest movere quamlibet æque primo, et totum, quia quælibet est æque in potestate sua, et sic potest Angelus; sed non necessario sic sicut anima cum conjungitur, quia potest Angelus movere corpus assumptum organice, et non orga-

nice. Ideo nunc in nobis est tantum potentia progressiva, quæ post reunionem non erit tantum progressiva, sed indifferenter sic vel aliter.

De actibus potentiæ sensitivæ dico universaliter, quod nullum actum sensitivæ potentiæ potest Angelus per tale corpus exercere, quia talis actus est per se et primo compositi, ut patet 2. *de Anima, text. 14. et 64. de Sensu et sensato, et de Somno et vigilia*; ideo nihil est ibi susceptivum actuum sensitivorum.

De actibus potentiæ vegetativæ, dico quod nullus est ibi vere, quia vel quilibet est totius primo ex anima et corpore, vel totius per animam, vel formæ mixti, hoc est, per formam totius, quæ est forma compositi ex anima et corpore. Et verius credo quod quilibet talis actus sit totius primo, quam totius per animam. Sed sive sic, sive sic, manifestum est quod nullus actus talis ibi vere potest haberi.

Quomodo igitur salvabuntur apparentiæ? Dico quod quando Angelus movet tale corpus, sicut videtur per organa sensuum, potest cognoscere singularia, quæ homines cognoscunt per sensum, et sic facit actus sequentes, ac si haberet cognitiones per sensus, cum tamen sic non cognoscat singularia, sed per intellectum suum sub ratione singulari, quia nihil potest ibi poni, quin in repræsentando abstrahat ab existentia rei. Ideo cum per intellectum suum cognoscit singularia, movet linguam in isto corpore, et genas, et alia instrumenta, attrahendo aerem et verberando, et causat voces, et per imperium voluntatis movet

pus organice, et non organice.

Angelus in corpore non exercet actus vitæ.

Actus vegetativæ est totius primo.

Angelus potest movere cor-

membra organice, ac si haberet verum corpus vivum.

5. Sed apparet quod ista corpora nutriantur, et aliquando minuuntur, et aliquando digerunt. Dico quod nulla est ibi nutritio, quia nihil nutritur nisi vivum, unde caro animata nutritur, neque est ibi conversio in naturam illius corporis. Sed in nobis in comedendo primo fit divisio cibi, postea in ventrem trahitur, et ita est vera comestio; ideo concedo quod Angelus potest per istud corpus cibum sumere, et postea in ventrem attrahere, et tunc post per convenientia media adhibita exhalare illud per fumos, ita quod non fit ibi conversio.

Comestio Christi post resurrectionem an nutritur.

Dices secundum hoc quod quum Christus comedit cum discipulis, non ostendit eis verum signum quod fuit homo, quia non veri corporis comestio potest esse. Dico quod multa signa fecit, et licet unum non sufficeret, multa possent, et priusquam dicerem quod ibi fuit aliqua fictio, dicerem quod non est contra naturam corporis gloriosi, quod vere convertat cibum in sui naturam, unde non posset pati postea, potest tamen bene agere; et sicut ego converto cibum in carnem meam, et fit caro viva, sic si corpus gloriosum convertat cibum in naturam suam, est ibi aggeneratio carnis gloriosæ. Sed non habet necessitatem sic convertendi corpus gloriosum, quia nihil deperditur. Et sic posset Christus vere fuisse nutritus, et auctus ad debitam quantitatem, esto quod exisset de utero Virginis gloriosus.

Sed quæritur, quomodo potest esse augmentatio in isto corpore ex nube? Dico quod non est ibi vera

augmentatio, sed potest esse ibi juxtapositio, non solum sicut aliquid ponitur juxta aliud extra ipsum; sed potest esse majoratio in animatis, et diminutio per juxtapositionem intra, convertendo aliquid intra in naturam similem, sicut ponitur majoratio, ubi est vera augmentatio per conversionem intrinsecam in illis porositatibus, ut dicetur *quarto hujus* *

* d. 11. q. 3.

De generatione vero dico, quod generare proprie non potest esse nisi compositi animati; sed motum localem potuerunt isti mali Angeli adhibere, et tunc si poterant conservare semen tempore debito, modo debito potuerunt applicare activa passivis, sicut dictum est *, quod fecerunt, sicut succubi et incubi, quia boni Angeli non intromittunt se de talibus fœditatibus.

6.

Angeli quomodo generant.

* Supr. n. 2.

Ad primum principale, dico quod illud corpus potest esse mixtum perfectum, si prius fiat a natura, vel mixtum imperfectum, si statim fiat per actionem naturæ, et Angeli tantum applicant activa passivis.

Ad argum. 1.

Ad aliud, dico quod aliter est Angelus unitus, quam sicut motor, quia præsentialiter per essentiam definitive, et quando movet corpus aliqua actione movet se cum corpore, et alia actione ipsum corpus, quod posset movere corpus locatum, licet non esset cum corpore definitive per essentiam, et licet quiesceret corpus, et iste cum isto, semper esset assumptio, quamdiu vellet esse ibi sic cum corpore.

Ad secundum.

Angelus non potest facere corpora viva.

Ad aliud, patet quod non potest facere vera opera vitæ, sed quædam communia viventibus et non viventibus.

Ad tertium.

DISTINCTIO IX.

DE ORDINIBUS ANGELORUM

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus superior possit illuminare inferiorem ?

Alens. 1. part. quæst. 38. membro 3. D. Thomas quæst. 106. art. 4. D. Bonavent. 2. disp. 10. art. 2. quæst. 2. Richardus hic art. 1. quæst. 1. Occham 2. quæst. 20. Caprsol. dist. 10. quæst. 2. art. 1. Vasq. 1. p. disp. 216. 217. Scotus in Oxon. hic quæst. 1. et 8. Metaph. quæst. 3.

1. Circa nonam distinctionem quæritur primo : *Utrum Angelus superior possit illuminare inferiorem ?* Quod non, quia si sic, vel hoc esset causando lumen, aut intendendo lumen ; non primo modo, quia hoc esset creare lumen ; Angelus vero nihil creare potest secundum Damascenum, cap. 17. neque potest lumen intendere, quia per Philosophum 2. *Ethicorum*, cap. 2. ab eisdem generatur habitus et intenditur.

Secundum. Item, illuminatio est mutatio ab opposito in oppositum ; igitur Angelus illuminatus mutabitur a tenebra in lucem ; sed in Angelo nulla est tenebra ; igitur, etc.

Tertium. Item, majus lumen exterminat minus lumen, sicut patet de lumine Solis respectu stellarum, quæ non videntur lucente Sole ; igitur sic lumen superioris Angeli exterminat lumen inferioris ; igitur magis obfuscat Angelum inferiorem quam illuminet.

Contra. Oppositum, Damascenus lib. 2. 17. cap. *Illi, qui aliis supereminet, aliis lumen tradunt.* Ad idem est Dionysius 8. cap. Hierarch. cœlestis, *inferiores illuminantur, purgantur et perficiuntur.*

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus possit loqui Angelo ?

Alens 2. part. quæst. 27. membr. 1. D. Thom. 1. part. quæst. 107. art. 3. D. Bonavent. hic d. 10. art. 3. quæst. 1. et 2. Richard. art. 1. quæst. 1. Gabr. quæst. 2. Occham quodl. 1. quæst. 7. Henr. quodl. 5. quæst. 14. quodl. 2. quæst. 8. Vasq. 1. part. disp. 211. Scotus in Oxon. hic.

2. Quod non. Nihil intimius est Angelo quam sua essentia ; sed istam intelligit Angelus, etsi alius sibi non loquatur ; igitur et quæcumque intellectionem, vel cogitationem ; et locutio non ponitur, nisi ut alius Angelus per hoc habeat notitiam ejus, quod aliter non pateret ; igitur, etc.

Item, locutio non fit nisi per exterius signum in nobis ; sed in Angelis nihil est, quod debeat sibi esse notius quam intellectio, et non requiritur exterius signum ad hoc quod ipsa sit nota alteri, quia exterius non est sibi ratio agendi.

Item, si sic, igitur posset fieri locutio Angelo distantis ; consequens est falsum, quia actio ab extremo in extremum est per medium ; medium interceptionis est essenziale, esto

Argumentum primum negativum.

Secundum.

Tertium.

membra organice, ac si haberet verum corpus vivum.

5. Sed apparet quod ista corpora nutriantur, et aliquando minuuntur, et aliquando digerunt. Dico quod nulla est ibi nutritio, quia nihil nutritur nisi vivum, unde caro animata nutritur, neque est ibi conversio in naturam illius corporis. Sed in nobis in comedendo primo fit divisio cibi, postea in ventrem trahitur, et ita est vera comestio; ideo concedo quod Angelus potest per istud corpus cibum sumere, et postea in ventrem attrahere, et tunc post per convenientia media adhibita exhalare illud per fumos, ita quod non fit ibi conversio.

Comestio
Christi post
resurrec-
tionem an
nutrivit.

Dices secundum hoc quod quum Christus comedit cum discipulis, non ostendit eis verum signum quod fuit homo, quia non veri corporis comestio potest esse. Dico quod multa signa fecit, et licet unum non sufficeret, multa possent, et priusquam dicerem quod ibi fuit aliqua fictio, dicerem quod non est contra naturam corporis gloriosi, quod vere convertat cibum in sui naturam, unde non posset pati postea, potest tamen bene agere; et sicut ego converto cibum in carnem meam, et fit caro viva, sic si corpus gloriosum convertat cibum in naturam suam, est ibi aggeneratio carnis gloriosæ. Sed non habet necessitatem sic convertendi corpus gloriosum, quia nihil deperditur. Et sic posset Christus vere fuisse nutritus, et auctus ad debitam quantitatem, esto quod exisset de utero Virginis gloriosus.

Sed quæritur, quomodo potest esse augmentatio in isto corpore ex nube? Dico quod non est ibi vera

augmentatio, sed potest esse ibi juxtapositio, non solum sicut aliquid ponitur juxta aliud extra ipsum; sed potest esse majoratio in animatis, et diminutio per juxtapositionem intra, convertendo aliquid intra in naturam similem, sicut ponitur majoratio, ubi est vera augmentatio per conversionem intrinsecam in illis porositatibus, ut dicetur *quarto hujus* *

* d. 11. q. 3.

De generatione vero dico, quod generare proprie non potest esse nisi compositi animati; sed motum localem potuerunt isti mali Angeli adhibere, et tunc si poterant conservare semen tempore debito, modo debito potuerunt applicare activa passivis, sicut dictum est; quod fecerunt, sicut succubi et incubi, quia boni Angeli non intromittunt se de talibus fœditatibus.

6.

Angeli
quomodo
generant.

Ad primum principale, dico quod illud corpus potest esse mixtum perfectum, si prius fiat a natura, vel mixtum imperfectum, si statim fiat per actionem naturæ, et Angeli tantum applicant activa passivis.

Ad argum.
1.

Ad aliud, dico quod aliter est Angelus unitus, quam sicut motor, quia præsentialem per essentiam definitive, et quando movet corpus aliqua actione movet se cum corpore, et alia actione ipsum corpus, quod posset movere corpus locatum, licet non esset cum corpore definitive per essentiam, et licet quiesceret corpus, et iste cum isto, semper esset assumptio, quamdiu vellet esse ibi sic cum corpore.

Ad secun-
dum.

Angelus
non potest
facere cor-
pora viva.

Ad aliud, patet quod non potest facere vera opera vitæ, sed quædam communia viventibus et non viventibus.

Ad ter-
tium.

5. Item, quod dicitur quod voluntas est obstaculum claudens conceptum ne videatur ab alio Angelo, hoc nihil est; nam cum essentia unius Angeli sit intimior sibi, quam sua intellectio, eadem ratione Angelus per voluntatem suam posset occultare essentiam suam ne intelligat ab alio Angelo, quod falsum est.

Item, non subest imperio voluntatis creatæ actio agentis naturalis approximati passo, sicut quod ignis non calefaciat lignum, non subest imperio voluntatis creatæ. Sed intellectio in Angelo est naturaliter intelligibilis, et motiva intellectus alterius Angeli; igitur non potest voluntas unius Angeli occultare ne intelligatur ab alio Angelo conceptus suos.

Item, si voluntas unius Angeli potest claudere conceptum suum ne cognoscatur ab alio Angelo perfectiori, poterit eadem ratione occultare conceptum suum ne cognoscatur a proprio intellectu, quod falsum est. Contra probatur, quia minus potest voluntas impedire ne intellectus perfectior, et magis dispositus videatur ab intelligibili sibi præsentem, quam impedire intellectum imperfectiorem, et qui non est ita dispositus, ut moveatur ab illo intelligibili; sed intellectus superioris Angeli est perfectior quam intellectus illius sic occultantis, et etiam magis dispositus, ut patiatum ab illo intelligibili, quia intellectus perfecte intelligens aliquod objectum non potest perfecte simul intelligere intellectionem illius oppositi, quia non intelligit intellectionem, nisi per actum reflexum, et per consequens non intelligit perfecte istam intelle-

ctionem dum est, quia tunc haberet simul duos actus intelligendi perfectos; sed alius Angelus potest illam intelligere perfecte actu recto intelligendi.

Item, non minus est occultabilis actus voluntatis quam actus intellectus, imo magis; sed actus voluntatis non potest claudi, sive occultari intellectui alterius Angeli; ergo nec actus intellectus. Probo minorem, si claudat voluntas actum, vel volitionem, aut per se ipsam, aut per aliam volitionem? Non per se ipsam, quia ipsa posita in *esse* est multiplicata sui, et motiva potentiæ sibi proportionatæ, quia et hoc est de ratione minus perfectorum; ergo per aliam volitionem. Et de ista quæro, si occultatur, vel non? Si sic, ergo per aliam. Et de illa iterum quæro, et sic in infinitum; ergo est devenire ad unam, quæ est manifesta, et per consequens conceptus vel intellectio non potest esse occultus per volitionem.

Ad aliud vero, quod adducitur pro confirmatione illius opinionis, cum *nemo novit quæ sunt hominis, etc.* dicendum quod hoc intelligitur de corde hominis, per quod intelligitur voluntas, juxta illud: *Fili, præbe mihi cor tuum*, id est, amorem, qui est actus voluntatis, et istum actum voluntatis dicitur solus Deus posse, non quia non sit intelligibilis ab intellectu alterius Angeli. Unde non potest unus Angelus claudere suam volitionem, quia sit intelligibilis ab alio; sed ideo dicitur solus Deus cognoscere volitiones, quia non coagit in volitionibus cognoscendis ut unus Angelus agat in intellectum alterius, et hoc juste,

Actus voluntatis an sit occultabilis alteri Angelo.

6. Respondetur ad verba Pauli. Prov. 28.

Quare non possunt videri volitiones æque ac intellectiones.

Rom. 12.

quia volitiones ordinantur ad punitionem et præmiationem, quæ soli Deo conveniunt, secundum illud: *mihi vindicta, et ego retribuam*. Et ideo cognitionem illam sibi reservavit, quia sibi convenit primaria potestas et judiciaria; sed illa ratio non ita concludit de intellectionibus, sicut de volitionibus, quia non sunt ita ordinatæ ad præmium et pœnam. Unde non sunt meritoria, nisi ut cadunt sub actu voluntatis, et in quantum imperantur a voluntate.

SCHOLIUM II.

Henricus ait primo, Angelum intelligere omnes quidditates per unum habitum, de quo supra dist. 3. quæst. 2. et in Oxon. 1. dist. 3. quæst. 6. Docet etiam eodem conceptu singularia cognosci, sed requiri sciri respectus illius conceptus ad singularia, et hac ratione possunt aliqua singularia sciri, et alia ignorari. Quando ergo Angelus vult loqui aliis, format in se conceptum vagum (ut cum dicimus, Petrus est homo magnus, rufus, senex, etc. quia non possumus eum determinate significare) et alii intuentes talem conceptum audiunt, quasi legerent in libro. Vide rem fusius explicatam in Oxon. hic num. 5. Refutatur clare et convenienter hæc imaginatio sex rationibus, de quo in Oxon. hic quæst. 2. a num. 10. ubi quatuor articuli Henrici circa hoc fuse rejiciuntur.

7.
Opinio
Henrici.

Aliter dicitur ad quæstionem, quod Angelus sic loquitur alteri de singularibus, quorum notitiam habet per habitum suum, quod non potest distincte exprimere istum conceptum determinatum, quem habet penes se in illo habitu, sed exprimit conceptum vagum. Unde format alium conceptum de vago singulari, et istum formaliter, ut sit signum determinati singularis. Et tunc alius Angelus concipit istum conceptum, ut est in intellectu alterius, et legunt ibi quasi in libro, et

tunc conformat sibi consimilem conceptum.

Et si quærat, quare non potest videre conceptum determinati in alio Angelo? Dicitur quod quia idem actus est universalis, et singularis, ut in universali, et ut in se, et ideo invariatus est in isto habitu, et ideo non potest distincte videre in isto conceptu istud singulare. Sicut si unus esset intellectus in omnibus hominibus, intellectus quando abstrahit ab aliquo phantasmate illius intellectus, non habet novum actum, sed antiquum; ideo ille conceptus invariatus non sufficit, nisi ponatur vagum.

Contra illud, quod ibi ita bene possit videre determinatum sicut vagum, probo, quia quando sunt duo intelligibilia proportionata intellectui immateriali, simpliciter perfectius intelligibile potest esse intelligibile, et esse prius intelligibile simpliciter. Sed ille conceptus singularis determinati, et singularis vagi, sunt proportionata intelligibilia intellectui Angelico, et conceptus singularis determinati est perfectius intelligibile; igitur intellectus alterius Angeli prius potest ipsum intelligere.

Singulare determinatum est perfectius intelligibile quam vagum.

Item, ille Doctor improbat species in intellectu Angeli, quia tunc posset esse ratio videndi alterius Angeli, quia dicit quod alius Angelus posset videre illud; cujus illa species esset ratio videndi; igitur sic ratio hujus singularis determinati erit ratio videndi alterius Angeli, sicut illius in quo est, vel ratio sua non valet.

8.

Item, cum dicit quod non potest ita videre per conceptum singularis

Ratio universalis non re.

præsentat
singularia.

determinati, sicut vagi, quia non est ibi novus actus, sed universalis invariatus; quæro, aut ratio ista necessitate naturali movet intellectum approximatum ad quodlibet, ad quod potest movere, vel quia est determinata aliquammodo a voluntate, ad hoc quod determinate moveatur ad unum. Si primo modo, igitur necessitate naturali movet ad omnia, ut ad notitiam in habitu in singulari, ut in universali et in se. Si secundo modo, tunc sequitur quod prima notitia singularis, ut singularis, sit a voluntate, quod est falsum.

9.

Quomodo
causatur
scientia in
nobis per
auditionem.

Item, hic ponuntur plura sine necessitate. Secundo, essent duo conceptus ejusdem singularis simul. Nec valet simile, quod adducit Doctor, qualiter causatur scientia in nobis per auditionem, quia non sic causatur in nobis scientia per auditionem, quod auditio causet ipsam directe, quia æqualiter fieret auditio a bruto; sed tunc intellectus cognoscit, cujus ista vox audibilis est signum, et tunc intellectus apprehendit et comparat vocem ad istud cui imponitur, et bene novit cujus est signum, et intellectus agens tunc agit abstrahendo, et causatur conceptus in intellectu, et deinde causatur habitus scientialis in nobis.

Item, per istum modum ponendi non videtur quod unus Angelus possit loqui uni, et non alteri, quia postquam ille conceptus particularis vagi est causatus, quilibet posset ibi legere æqualiter sicut unus.

Item, sicut arguitur contra priorem opinionem: Per actionem illius intellectus formantis conceptum de vago, nihil est causatum circa alium intellectum; igitur non plus intelli-

git alius intellectus, quam prius fecit per istum conceptum vagum.

SCHOLIUM III.

Vera sententia, unum Angelum loqui alteri producendo in eo conceptum ejus de quo vult loqui. Hæc difficilis valde est, sed nihil hic reperire est, quod non sit difficile. Probat hanc sententia, quia potens aliquid in se, potest idem facere in quocumque ejusdem rationis approximato. Hanc fuse et pulcherrime explicat et roborat. Habet aliam rationem in Oxon. hic num. 49. essentia unius Angeli potest partialiter efficere intuitionem in suo et alio intellectu, ibidem 2. d. 3. quæst. 8. et in Reportat quæst. 3. ergo memoria fecunda unius poterit abstractivam notitiam facere totaliter in suo et alieno intellectu.

Dico igitur ad quæstionem quod videnda sunt quatuor. Primo, quod Angelus potest loqui alteri Angelo. Secundo, qualiter loquitur Angelo? Tertio, quæ auditio est locutio? Quarto, quis ordo auditionis et visionis? De primo, Angelus potest causare immediate in alio Angelo notitiam illius, quod vult sibi exprimere, et hoc est loqui sibi, quia in nobis locutio fit per signa ad hoc quod manifestetur conceptio alteri, quam volumus sibi exprimere; sed Angelus perfectius potest notitiam causare in alio Angelo, quam si per signa sibi exprimeret; igitur perfectius potest sibi loqui. Primum assumptum patet, quia quod est in actu perfecto ad causandum notitiam alicujus objecti in passo proportionato, potest illam notitiam immediate causare, si habeat passum proportionatum approximatum; sed Angelus est in actu perfecto ad causandum notitiam objecti in intellectu, et intellectus alterius Angeli est passum sibi proportionatum; igitur si est debite approximatum, poterit

10.

Quid est
loqui?

Angelum
posse cau-
sare noti-
tiam in
alio.

notitiam causare. Major est plana. Probo primam partem minoris, scilicet quod Angelus est in actu perfecto ad causandum notitiam objecti in alio Angelo, quia unus Angelus habet memoriam perfectam, hujusmodi vero est parens, et agit ex necessitate naturæ, sicut in divinis Pater naturali necessitate producit Filium, ita quod memoria paterna perfecta est sufficiens respectu actualis notitiæ. Est etiam sufficiens respectu habitualis notitiæ, sicut species sensibilis potest gignere notitiam suam in sensu sine corpore sensibili, si conservaretur a Deo, ut si lumen conservaretur non existente Sole, posset causare notitiam in visu; igitur species intelligibilis existens in memoria (intelligibile cujus est, sive sit, sive non) potest gignere notitiam sui intellectu, quæ est habitualis cognitio; igitur habitus, vel species in memoria potest causare notitiam habitualement. Patet igitur prima pars minoris, quod Angelus sit in actu perfecto ad causandum notitiam in alio.

perioris Angeli est potentia activa naturalis, et ita activa, vel magis quam propria memoria perfecta, et ipsa potentia receptiva est uniformiter passiva a se, et ab alio æque activo; igitur est passum proportionatum respectu alterius Angeli.

Dicunt, sicut potentia operativa, ut voluntas, non potest habere operationem ab aliquo creato alio a se; sic nec potentia, quæ est activa, proprie potest agere in extrinsecum, neque recipere actionem nisi a se, ut habetur 9. *Metaphysic.* Sed *intelligere* est operatio immanens sicut *velle*; igitur potentia, cujus est illa actio, nec potest agere in extrinsecum, nec recipere ab extrinseco.

Item, memoria perfecta Angeli habet propriam potentiam intellectus, seu memoriam pro passo adæquato; igitur non potest agere in intellectum alterius.

Item, tunc sequitur quod memoria in uno homine possit causare immediate intellectionem in alio homine, sicut et in intellectu suo, cum sint potentiæ operativæ ejusdem rationis.

Ad primum horum dico, quod 12. potentia activa, ut distinguitur contra passivam, et ut activa distinguitur contra factivam, æquivoce accipitur, quia actio, ut distinguitur contra passivum, accidit quod sit activum in se, vel in aliud, quia habens formam perfecte in virtute sua activa potest agere in quodlibet passum dispositum; et ideo memoria perfecta Angeli æqualiter potest agere in intellectum alterius hominis, nisi propter phantasmata ad quæ terminatur. Nunc autem nulla est potentia activa, quin quantum

Omnis causa activa, quantum est de se est factiva.

11. Secundam partem minoris probo, scilicet quod intellectus Angeli sit passum proportionatum, quia licet aliqua potentia operativa, quæ non potest habere operationem ab aliquo creato alio a se, sicut voluntas propter ejus libertatem non potest velle nisi a Deo, et a se, tamen a nulla potentia tollitur, quin possit passive recipere ab alio creato, sicut a se, si istud aliud sit æque activum, et proportionabile sicut ipsummet; sed memoria alterius Angeli, seu talis intellectus, est in potentia receptiva notitiæ actualis æqualiter ab alio sicut a se, et memoria perfecta su-

Intellectus unius Angeli potest pati ab alio.

est de se, sit factiva, licet non e contra; ignis enim tantum est factivus, non enim potest causare formaliter calorem in se. Sed intellectus Angeli potest esse factivus, causando notitiam in alio, et activus causando intellectionem in intellectu proprio.

Quomodo
memoria
habet pro-
prium in-
tellectum
pro passo
adæquate.

Ad aliud, dico quod memoria perfecta Angeli habet proprium intellectum pro passo suo adæquato intensive, quia tantum potest recipere intensive, sicut aliud causare, sed non extensive; sicut ignis potest habere hoc calefactibile adæquatum intensive, quia tantum potest recipere de calore, quantum iste ignis potest causare calorem in hoc factibili, sicut in alio æque disposito. Patet igitur primum principale, quod unus Angelus potest causare notitiam alicujus objecti actualiter, et habitualiter in alio Angelo.

Ad tertium, respondetur quod memoria unius hominis non sit activa in intellectum alterius hominis, hoc non est ex ratione potentiarum, quia hoc poterit in patria, sed est ex ordine potentiarum in statu isto, in quo intellectus non patitur nisi a phantamaste, et ita est sua possibilitas aretata ad phantamasta.

SCHOLIUM IV.

Explicat quomodo loquens causat actum sine specie, et e contra, et quando actum simul cum specie, de quo in Oxon. hic a num. 20.

13. Secundum principale est, qualiter Angelus loquatur Angelo? Dico quod aliquando causat actum cum specie; aliquando actum sine specie; aliquando speciem sine actu. Primum patet, quia quod est receptivum a quolibet habente perfecte

Quomodo
Angelus
loquatur?

actu primo causatum in virtute, potest ipsum recipere; sed Angelus est receptivus speciei et actus quandoque simul, et alius sufficienter causans; igitur, etc.

Similiter Angelus potest causare actum sine specie, quia possibile est Angelum communicare conceptum alteri, cujus notitiam habet habitualiter, cum prius habuit speciem, quia in nobis videmus quod actus potest causari novus sine specie nova; igitur et in Angelis. Et sic credo quod communiter loquuntur, quia communes locutiones sunt de existentia rerum, quæ contingens est, quia complexio in qua est unio contingentium ad invicem, non est nota ex speciebus terminorum, quia est oppositum in adjecto, quod sit contingens, et tamen nota ex notitia terminorum; igitur causat assensum sine nova specie.

Communi-
ter lo-
quuntur
Angeli
communi-
cando con-
ceptus.

Etiam potest causare speciem sine actu, quia inferior Angelus non potest impedire superiorem ab actu suo; igitur si superior stet in actu suo, qui est impossibilis actui, quem vellet causare inferior per suam locutionem, non retrahit ipsum ab illo actu; potest tamen causare speciem, quia species causata non retrahit ipsum a tali actu. Unde sicut existens in forti imaginatione bene recipit speciem albi delati coram oculis, et actum non recipit tunc, tamen postea potest rememorare; sic si Angelus prius non habeat speciem istius actus, inferior causat speciem in superiori sine actu. Si prius habeat speciem, nihil causat; sed si causat speciem, postea potest advertere, sicut accidit in distractis; igitur, etc.

14.

Potest An-
gelus cau-
sare spe-
ciem solam
in alio.

Item, possibile est inferiorem et superiorem simul loqui eidem Angelo ; igitur a superiori causatur actualis locutio ; igitur actus per inferiorem, esto quod sit in actu contrario, solum causatur species, si prius eam non habeat. Dices, igitur erit homo sine auditione. Respondetur quod potest esse, sicut in distractis habitualis locutio, et non auditio ; si autem est actualis locutio, est auditio.

SCHOLIUM V.

Ex quatuor modis intelligendi tenet illam intellectionem esse auditionem, quæ causatur a loquente, et recipitur in audiente. Unde locutio subest voluntati loquentis, sicut intellectio, de quo in Oxon. 2. dist. 42. Explicat quomodo intellectio prius causatur a loquente quam locutio.

15. Quatuor modi intelligendi rem. Tertium principale est, quæ auditio est locutio, et quæ non, vel quæ intellectio ? Dico quod quatuor modis posset poni intellectio, vel quod sit visio in verbo, vel intuitive in genere proprio, vel in habitu, vel intuendo speciem in alio, et nulla istarum intellectionum est auditio, nec propria locutio, quia in speculo non est actualis intellectio, neque in objecto relucente in speculo ; igitur si intellectus audit, oportet quod immediate intellectus alterius agat, ut causa intellectionis actualis, ita quod intellectus ille qui audit, non est causa intellectionis activæ, sed alius intellectus, quem ille audit. Et est differentia in certitudine, quia major certitudo est quando causatur a se, quam quando causatur ab alio, quia non est major certitudo, quando aliquid auditur ab alio, quam sit credulitas ipsius dicentis.

Sed certior est visio propria, sicut magis certus sum, cum video hominem in Ecclesia, quam si alius hoc mihi dicat, quia ibi non plus certitudinis habeo, quam sit credulitas mea ad dicentem esse verum. Unde isto modo disputavit Michael cum diabolo de Moysi corpore, non quod auditio quam causabat diabolus, causavit assensum Michaelis, sed dissensit Michael, et causavit oppositum actum in intellectu diaboli, sive ista disputatio fuit facta in corpore, sive non, non indigebant tamen corpore, imo magis corpus impediret conceptionem unius et alterius mutuo manifestari ; non igitur quælibet locutio causat assensum, sed visionem, ut videatur quæ sit conceptio loquentis.

Præterea, hoc posset esse, quod auditio sequeretur visionem, et posset esse e contra, et possent esse simul. Unde si visionem necessario sequeretur auditio, videretur non pertinere ad libertatem, quia non pertinet ad libertatem agere necessitate naturali. Sed credo quod in Angelis visio præcedit auditionem, quamquam alius Angelus ei posset loqui, quia, ut sequitur, potest causare ex libertate, ita quod illa impressio est quædam excitatio, ita quod Angelus loquens alteri excitat eum ad visionem alicujus objecti.

Quantum principale patet ex his, scilicet quis sit ordo auditionis in uno, et visionis in alio. Prius enim causatur visio in vidente, quam locutio in loquente, ita quod auditio sequitur visionem non sicut effectus causam suam, sed sunt sicut duo effectus ordinati, quorum unus est

Quomodo disputavit diabolus cum Michael. Epist. Judæ v. 9.

16.

Visio præcedit locutionem.

Ordo auditionis, et visionis in Angelo.

immediatior causæ, ut visio, ita quod memoria loquens est causa utriusque, et prius natura causat visionem quam auditionem. In potestate enim loquentis est auditio illius, quia intellectio sua est prima, et potest agere in hoc, et non in illud, quia quod habet in potestate sua, ut coagat, ad hoc vel ad illud, in potestate sua erit habere se determinate ad intellectionem unius Angeli vel alterius, quia causat primo intelligentiam in isto, quem vult intelligere conceptionem suam; et sic patet quod potest loqui uni, et non alteri. Deus enim coagit secundum influentiam generalem, cum Angelus loquitur uni, quem vult videre, et non coagit respectu alterius.

Quomodo
Angelus
potest lo-
qui uni, et
non alteri.

17. Ad primum principale, cum dicitur quod nulla intellectio est intimior Angelo quam essentia, quæ tamen patet sine locutione. Dico quod non propter hoc fit locutio, quin aliter non pateret illa intellectio, sed quia aliter non excitaretur, nisi prima causaretur intellectio, et tunc appetit illud cognoscere perfecte. Et ideo non frustra est illa locutio, neque esset frustra, licet naturaliter posset hoc cognoscere, quia multoties aliquis loquitur alteri de illo, quod alius bene novit, si adverteret, et forte nisi excitaretur, non consideraret, et ideo excitat eum ad attentionem. Multa enim quis posset nosse si attenderet, quæ dimittit, quia nec excitatur, nec ipsemet curat attendere. Præter hoc Deus non coagit ad hoc, quod cognoscat volitionem alterius, nisi voluntas alterius velit alium nosse.

Ad argum.
1. 2. quæst.
Locutio fit
sæpe de
notis au-
dient.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod potest loqui

per aliquod extrinsecum, non quod illud extrinsecum sit ratio agendi, sed tanquam requisitum, sicut est de omni actione creata extrinseca.

Ad aliud de distantia patebit alibi.

* In Oxon.
hic n. 16.

SCHOLIUM VI.

Illuminationem Angeli putat esse locutionem, non omnem, sed eam qua excitatur illuminatus, ut videat aliqua in Verbo, ad quæ antea non attendebat. Poniunt alios varios dicendi modos circa hoc.

Ad primam quæstionem dicitur 18. quod illuminatio est quædam locutio de vero perfectivo intellectus, et Angelus potest loqui de eo quod novit secundario, non secundum de notis in Verbo, quia prima notitia rerum est in Verbo, secunda est de vero revelato; et de tali loquitur generaliter Angelus aliis Angelis.

Opinio S.
Thomæ.

Vel aliter dicitur, quod melius credo, quod non omnis locutio de vero revelato perfectivo in *esse* vero, est illuminatio, quia Angelus non illuminat alium nisi dispositive. Sic primo causat intellectionem in alio, excitando ipsum, ut videat hoc, quod ipse videt in Verbo, vel in intellectu suo, et tunc cum videt hoc imperfecte, desiderat hoc videre in Verbo perfecte, et tunc videt istud ibi perfecte; et sic Angelus non illuminat alium principaliter, sed solum dispositive et excitative, non sanando oculum sicut aliqui ponunt, vel amovendo indispositionem. Nulla enim est indispositio in Angelo ad cognoscendum quodcumque cognoscibile, nisi vocetur indis-

Quomodo
Angelus il-
luminat.

positio non desiderare videre in Verbo, et hoc est extensive.

19. Alia opinio. Aliter ponit unus Doctor superius nominatus, quod tam ex parte intellectus, quam ex parte objecti est aliquid requisitum, cum Angelus superior illuminat inferiorem. Primo ex parte intellectus requiritur lumen confortans ipsum intellectum, et tunc potest melius videre. Secundo ex parte objecti, illud quod Angelus superior apprehendit universaliter particulat et dividit tradendo inferiori. Exemplum ad hoc, et auctoritas; exemplum sicut magister, quod apprehendit universaliter particulat et dividit tradendo discipulis, sic Angelus superior inferiori. Ad hoc Dionysius de cœlesti Hierarchia, cap. 10. *Unaquæque mentium dividit et multiplicat uniformem intelligentiam sibi datam.*

Contra, illa nunquam accedit confortatio solum per juxtapositionem; igitur si confortetur intellectus, oportet quod illud lumen causatum a superiori causet aliquid in inferiori; si non causat aliquid, non plus confortatur tunc quam prius.

Præterea, cum dicit quod magister particulat discipulo, causando particularia in alio, vel in se, non potest sic Intelligentia superior causare particularia in se, quia hoc esset causare opposito modo suæ cognitioni, quia sua cognitio naturalis est universalior; neque causat particularia in alio, dividendo universale in particularia, sed in hoc quod particulat illud multis aliis. Et cum dicit Dionysius, *unaquæque mentium dividit*, etc. non intelligit quod capiat hoc confuse Intelligentia superior ex parte objecti, quia

capit hoc per rationem unam in universali; igitur non magis particulat istud in se, dando aliis, quam prius fuit, sed dividit multis Angelis inferioribus, et tradit eis. Et esto quod divideret, melius posset poni, sicut prius dixit, quod excitat eum, ut videat hoc in Verbo.

20. Opinio 3. Alia opinio est, quod quadrupliciter convenit illuminare. Vel sicut Sol illuminat medium, causando lumen totaliter, vel sicut candela, vel aperiendo fenestram, vel sanando oculum. Primo modo Deus illuminat quemlibet Angelum. Secundo modo est illuminatio secundum *quid*. Sed tertio modo et quarto convenit illuminatio, ut dicit Glossa super illud Psalmi: *Da mihi intellectum, Domine, etc.* Tamen videtur mihi melius dictum ut prius, quod Angelus superior illuminat inferiorem dispositive movendo eum ad attentionem, vel amovendo indispositionem, cum actu non desiderat videre in Verbo.

21. Ad argum. 1. quæstionis superioris. Ad primum principale, cum dicitur, *aut causat lumen, aut intendit*, dico quod causat, nec tamen creat, quia causare intelligentiam actu in intellectu alterius Angeli, non est creare, sed sic causat Intelligentia superior, movendo aliam ad attentionem.

Ad aliud, concedo quod illuminatio talis est aliqua mutatio; igitur prius fuit tenebra, verum est, secundum *quid*, quia etsi habeant notitiam de eo, quod noverunt primario, non tamen habent actualem notitiam de quocumque objecto secundario, a tali privatione secundum *quid*, ad habitum potest bene esse mutatio.

Ad aliud, dico quod nunquam

Quatuor modis contingit illuminatio.

Ad secundum.

Ad tertium.
Majus lumen non impedit minus, et si potentia quandoque minus non capiat præsentis majori.

majus lumen impedit minus, quantum est de se. Unde stellæ æqualiter multiplicant speciem ad superficiem terræ in meridie, sicut in alia hora, quia existens in puteo profundo æqualiter videt stellam in meridie, sicut in nocte; igitur tunc multiplicat ad superficiem terræ, quia prius ad medium quam ad extremum. Tamen virtus cognoscitiva impedita est a fortius movente, ne possit percipere debilius movens æqualiter; debilius tamen movet sicut prius, virtus tamen visiva tunc satiatur a lumine Solis, ne possit percipere lumen stellæ æqualiter moventis, ut prius.

QUÆSTIO III.

Utrum Angelus possit loqui Angelo distant?

Doctores citati quæst. I. et 2. et Scotus optime 7. *Phys. q. 3.* ubi Aretinus.

1. Quod non, 2. *de Anima, text. 74.*

Argum. primum.

Si medium esset vacuum, non posset aliquid videri; hoc non est, nisi quia prius causatur actio in medio quam in extremo; igitur si Angelus loquatur Angelo distant, prius causat aliquid in medio; consequens est falsum, quia nec potest medium sic alterare, nec medium alteratum notitiam in Angelo causare.

Secundum.

Item 7. *Physic. text. 8.* agens est immediatum proximo passo; hoc enim est universale de omni agente.

Tertium.

Item, si sic, igitur si alius Angelus esset propinquius, quam ille cui loqueretur, ille posset videre quod aliquid vellet exprimere alteri. Consequens est falsum, quia si malus Angelus esset inter duos bonos, tunc

non posset revelare bono, nisi revelaret malo.

Oppositum *Lucæ 16.* de Lazaro et de divite in inferno. Contra.

SCHOLIUM I.

Resolvit Angelum loqui posse distant, et agens posse agere in distans, nihil agendo in medium, nisi hoc sit ejusdem rationis cum extremo, vel agens habeat plures formas in agendo sibi subordinatas. Probatur primo, quia si Deus, per impossibile, esset in cælo tantum, agere posset in terra, de quo in *Oxon. I. dist. 37.* Secundo, Sol generat mineralia. Tertio, agens naturale non tantum agit in superficiem, cui tantum congruum est, sed in partes passi distantes. Quarto, cum video colorem in superficie, non causatur visio in medio.

Dico ad quæstionem, quod Angelus potest loqui Angelo distant localiter, eo modo quo potest esse in loco, quia si illa corpora distent, cum quibus Angeli sunt definitive, tunc Angeli distant localiter suo modo, sicut anima unius hominis ab anima alterius distat localiter. Potest etiam Angelus alteri distant loqui immediate, nihil causando in medio rationis ejusdem, vel alterius, quia actio extremi in extremum non coexigit prius actionem in medio, nisi actio in medium sit aliquo modo prior. Sed in locutione Angelorum nullo modo dependet actio in extremum ab actione in medium, quia hoc non posset esse, nisi duobus modis, vel quia medium est susceptivum ejusdem rationis cum extremo, sicut accidit in illuminatione, quod prius illuminatur pars propinqua quam remota, et ideo præexigitur illa actio in medium prius quam in extremum. Vel secundo modo, quando medium est susceptivum alterius actionis, cujus

2.

Quare actio in distans petit actionem in medium.

principium est in agente, ut accidit de Sole generante vermem in terra, non prius generat vermem in aere, sed causat aliam actionem in aere. Neutro modo convenit in proposito, nam medium non est susceptivum locutionis, nec etiam est susceptivum alterius actionis, cujus principium sit in Angelo loquente, quia Angelus non habet in virtute sua activa, nisi motum localem, et nullus talis requiritur in medio ad hoc quod Angelus loquatur Angelo distanti.

3. Item, Angelus inferior potest se intuitive cognoscere; igitur Angelus superior potest eundem inferiorem intuitive cognoscere, quia cognitio, quæ æque perfecte sic competit inferiori, non est impossibilis superiori; sed non requiritur actio in medio ad hoc, quod Angelus superior intuitive cognoscat inferiorem distantem ab eo; igitur potest esse actio immediata in aliquod distans.

Si Deus in cœlo tantum esset, adhuc posset agere in terra.

* I. d. 37. et in Rep. d. 2. quæst. 2.

Modus ponendi ille declaratur: Primo, si per impossibile Deus non esset ubique per essentiam, sed tantum in cœlo, ut æstimant laici, adhuc posset creare animam in terra, quia adhuc esset omnipotens. Probatum est prius*, et certum est quod in creando animam in terra, non est necesse quod aliquid esset in medio, neque secundum dispositionem, neque ut coagens sibi in creando.

Sol agit in distans, agens in medium.

Aliud exemplum: Sol agit generando in terram aliquod mixtum vel immixtum; igitur immediate agit in distans, quia nihil substantiale causat in medio, nec potest aliquod accidens inducere formam substantialem in virtute illius, ut probatum est

prius*, quia inducens in instanti inductionis est æque perfectum cum forma inducta; igitur sicut Sol agens per medium utitur medio pro non medio, hoc est, agit in distans immediate, ac si non esset medium interceptum, sic Angelus in locutione potest uti medio pro non medio.

d. 1. q. 1. num. 4.

Item, agens naturale non solum causat effectum in superficie passi, sed in profundo imo, vel nihil causat in superficie, vel non solum ibi, et non est præsens mathematicæ, nisi superficie passi; igitur agit immediate in distans, saltem per aliquod medium, esto tamen quod non sit in medio, nisi aere intercepto; igitur agens majoris virtutis potest agere in magis distans immediate.

Agens naturale semper agit in dictum.

Item, cum video colorem in superficie, non causatur visio in medio, tunc enim medium formaliter videret; igitur color distans est immediatum activum in oculum, ut oculus est passivum ad visionem, et non conjungitur sibi mathematicæ. Probatur hoc, prius recipit pars organi propinquior visibili, quam potentia visiva; et tamen nunquam conjungitur visibile, quod videtur, potentiæ visivæ secundum contactum mathematicum; ideo dico quod in corporibus activis ad invicem, et passivis, ut plurimum concurrit contactus mathematicus secundum superficies. Vel si sit per medium, hoc erit causando prius in eo actionem ejusdem, vel alterius, tamen aliquando potest agens esse præsens distanti localiter secundum potentiam, non quod potentia separetur a substantia sua, sed quia est præsens secundum terminum potentiæ, qui est effectus suus; et effectus po-

4.

Visibile non jungitur visui, secundum tactum mathematicum.

test causari in aliquo distante, cum agens est potens, sicut si esset ibi præsens secundum contactum. Et sic potest Angelus loqui Angelo distantī, ita quod secundum terminum potentiæ, quia sic causabit in eo effectum, ac si non distaret localiter.

Ad aliud, dictum est quod oportet agens esse præsens passo in corporibus, et ubi est actio ejusdem rationis, vel alterius in medio, priusquam in extremo.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod Angelus potest loqui distantiori, et non propinquiore, quia utitur lingua pro non lingua, et medio pro non medio. Unde memoria est principium intellectionis vel auditionis, secundum applicationem voluntatis, Deo coagente, secundum influentiam generalem respectu illius, cui dirigitur locutio, non alterius.

Ad tertium.

5. Ad primum principale, dico quod non potest esse visio, si medium sit vacuum, non ex hoc quod prius causetur visio in medio, sed quia medium est receptivum alterius rationis, et si non esset causandum nisi visio, nihil causaretur in medio.

Ad argum.
1.



DISTINCTIO X.

QUÆSTIO I.

*Utrum Angelus possit moveri localiter
motu continuo?*

Alens. 2. part. quæst. 33. membro 2. et 3. D.
Bonavent. 1. d. 17. 2. part. art. 2. quæst. 1.
Richard. art. 3. quæst. 1. D. Thomas 1. part.
quæst. 53. art. 1. Vasq. 1. part. disp. 444. Sco-
tus in Oxon. dist. 2. quæst. 9. et multi ibi
citati, et tribus quæstionibus sequentibus agit
de motu Angeli.

1. Quod non. Motus est actus entis
Argum. 1. in potentia, et entis imperfecti, 3.
Physic. cap. 1. *Angelus neque est
in potentia, neque imperfectus.*

Secun- Item, secundum Philosophum,
dum. 6. *Physic. cap. 10.* indivisibile non
potest moveri, quia dum movetur,
partim est in termino *a quo*, et par-
in termino *ad quem*; et in fine 6.
ibidem probat hoc per alias ratio-
nes; sed Angelus est indivisibilis.

Tertium. Item, motus est continuus; igitur
Angelus non movetur continue. An-
tecedens patet, quia successivi nihil
est actu, nisi indivisibile, quia si sic,
aliqua pars divisibilis esset tota si-
mul, quod est contra rationem suc-
cessivi; aut igitur isto cedente suc-
cedit aliquid, vel nihil; si nihil, igi-
tur desinit successivum esse; si
aliquid, illud erit indivisibile, quia
semper successivum est uniformiter;
igitur semper est secundum indivi-
sibile sui.

Quartum. Item, non moveri successive pro-
venit, vel ex resistantia mobilis ad

motorem, vel medii ad mobile; in
motu Angeli neutra resistantia est,
et sic arguit Philosophus, quod sicut
vacui ad plenum nulla est proportio,
sic corporis ad spiritum nulla pro-
portio.

Oppositum innuit Damascenus
lib. 2. cap. 13. *Angeli missi in ter-
ram non manent in cælo.*

Contra.

SCHOUM I.

Angelum posse se movere, etiam continue,
probat ratione clara, et Scriptura testatur An-
gelos se movisse, ut patet de Angelo Tobie. De
omnibus huc spectantibus nihil desideratur in
Oxon. 2. dist. 2. quæst. 9. et tribus quæstioni-
bus sequentibus.

2. Dico ad quæstionem, quod Ange-
lus potest moveri continue et suc-
cessive, eo modo quo est in loco.
Non enim requirit superficiem actu
circumdantem, sed solum est in loco,
quia est præsens per essentiam de-
finitive corpori locanti, existenti in
loco circumscriptive, et non est in
loco solum per operationem. Imo
licet esset ibi spiritus dormiens, vel
omnino non operans, nihilominus
diceretur in loco definitive.

Quod sic posset moveri ab uno
ubi ad aliud, probo, quia quidquid
est susceptivum multarum formarum
ejusdem generis, et non limitatur
ad unam tantum aliunde, nec potest
habere plura simul, potest moveri
ab una forma ad aliam. Angelus
potest esse in pluribus *ubi* suo mo-

Angelus
non est in
loco per o-
peratio-
nem.

do, et non limitatur ad unum, nec potest habere plura *ubi* adæquata simul, quia simul est cum toto habente multas partes, quæ sunt in potentia in *ubi*; igitur Angelus potest ab uno *ubi* in aliud moveri.

Quod etiam successive et continue movetur, probatur, quia sicut corpus, cui est præsens, est in loco circumscriptive, et dimittit partem post partem continue, donec fit totaliter extra, sic potest Angelus præsens illi corpori movere se continue, ut uniformiter præsens corpori, et dimittere successive partem post partem illius loci continue; et sicut potest in corpore, ita posset extra, sicut fecit anima Christi, quando descendebat ad inferna. Et frequenter missi sunt Angeli in corporibus, ut patet in sacra Scriptura, et continue movebant se cum corpore, ita quod non moventur per accidens solum ad motum corporis, quia Angelus nihil est illius corporis, sed habet alium locum sibi proprium; et aliquando mittitur sine corpore, sicut patet de Angelo misso Mariæ, et etiam misso Joseph, dicente sibi: *Ne timeas accipere Mariam in conjugem*, et audiens vocem, nihil vidit; et sicut movet se successive in corpore, ita potest extra corpus.

gelo movere secundum *ubi*, nec propter hoc oportet, quod *ubi* sit perfectius sua substantia, quia intellectio sua est imperfectior quam essentia, et tamen est sibi aliqua perfectio.

Ad aliud, esto quod indivisibile non possit moveri per se, quod tamen non assero, hoc solum est verum, si est indivisibile in se, et magnitudini comparatur, ut indivisibile; tamen potest aliquando illud quod est indivisibile secundum se, comparari magnitudini ut divisibile, et tunc nihil prohibet ipsum posse moveri. Sic Angelus est in toto corpore divisibili, quod movetur, et ideo, ut divisibile comparatur magnitudini super quam movetur.

Ad secundum.

Indivisibili an possit moveri, 2. d. 2. q. 9. num. 26.

Dicunt, quid si esset in puncto tantum, et non præsens toti corpori, possetne moveri successive? Dico quod sic, a puncto ad divisibile, et non ad indivisibile immediate, sicut est motus alius ad terminum. Nunc autem rationes Aristotelis si concludant, solum concludunt quod non potest moveri successive, et continue a puncto ad punctum immediate.

SCHOLIUM II.

Ostendit, ut videtur, demonstrative, continuum non componi ex indivisibili. Vide rationes Mathematicas, quibus hoc probat fusius explicatas in Oxon. 2. d. 2. q. 9. a n. 40. et Scholia. ibidem.

Ad aliud dico, quod aliquod successivum est continuum sicut permanens, et tale non componitur ex indivisibilibus. Et probat hoc Aristoteles de successivo ex parte proportionis Geometricæ, quia si componitur ex tribus in-

4.

Ad tertium. Continuum non esse ex indivisibilibus.

Angelus movetur continue quandoque.

Angelus missus Mariæ et Joseph non habebat corpus.

3. Ad primum principale, concedo quod Angelus est imperfectus aliqua imperfectione, et in potentia, quia quodlibet ens, quod non habet omne ens eminenter, est aliquo modo imperfectum, dum non potest recipere illud quo caret, et ideo accidentia, quæ nullius sunt susceptiva, sunt maxime imperfecta. Et sic concedo quod quoddam bonum est An-

Angeli quomodo im-
perfecti?

divisibilibus, fiat motus in illo, in duplo velocius pertransibit idem spatium immediate; igitur in instanti et dimidio. Et subdit quod ejusdem rationis est de magnitudine, quia sicut duo indivisibilia in magnitudine non possunt facere magis extensum permanens, sic nec duo indivisibilia in tempore possunt facere majus secundum durationem, si unum esset immediate post aliud; et quia major posset esse apparentia, quod sic in tempore quam in magnitudine, igitur probat quod sit simile, ita quod si tempus componitur ex indivisibilibus, et magnitudo super quam est motus, quia detur tempus ex duobus instantibus, *A. B.* et moveatur aliquid super magnitudinem *A. C.* in *D.* punctum, detur illud punctum immobile, quia in primo motu est in *A.* sic illud est in *A*; igitur instanti est in *C.* puncto magnitudinis, super quam movetur in *B.* instanti est in *D.* puncto.

5. Quæro igitur, utrum inter illa puncta in linea, sit medium, vel non? Si non, habeo propositum, quod sicut tempus ex instantibus, sic magnitudo ex punctis. Si est medium inter puncta in linea, igitur prius pervenit ad medium, quam ad extremum; quæro, in qua mensura est in medio? Non in *A*, quia tunc est in primo puncto; neque in *B*, quia tunc est in ultimo puncto; igitur in medio inter hæc; igitur est medium inter *A* et *B*, igitur simile est, tempus componi ex instantibus, et magnitudinem componi ex punctis, ex dictis Philosophi, pri-

mo supponendo quod *a puncto in punctum convenit rectam lineam ducere*. Secundo, quod supra centrum convenit circulum majorem et minorem protrahere. Protrahatur igitur a centro communi ad punctum in majori circulo linea recta alia ad punctum immediate; quæro igitur, an illæ duæ lineæ secant minorem circulum in uno puncto, vel in duobus? Si in duobus, sequitur quod minor circulus erit æqualis majori, quia quæ componuntur ex totis in numero, et æqualibus in quantitate, sunt æqualia. Si secant in eodem puncto, sequuntur duo inconvenientia: Primum est, quod una linea recta terminabitur ex eadem parte ad duo puncta distincta secundum situm, quia tantum erit una usque ad punctum in minori circulo, et tunc una protendetur ad unum punctum in majori circulo, et alia ad alium. Secundo, sequitur quod pars erit æqualis toti, si protrahatur linea perpendicularis, secans lineam in puncto communi minoris circuli, protracta a centro communi ad circumferentiam majoris circuli, illa constituet angulum rectum respectu utriusque lineæ protractæ ad duo puncta in majori circulo.

Item, sequitur quod non solum sit costa commensurabilis diametro quadrati, sed erit sibi æqualis, quia si describatur quadratum protractum diametro protracto, duco duas lineas a duobus punctis immediatis costæ ad duo puncta immediata costæ oppositæ, istæ secabunt diametrum, aut in duo-

Hæc fusa
tractat et
explicat d.
2. q. 9. a
n. 10.

6. Costa erit
æqualis
diametro
quadrati, si
continuum
est ex in-
divisibili-
bus, d. 2. q.
3. num. 13.

bus punctis immediatis, et tunc non plura essent puncta in diametro quam in costa. Si secent diametrum in duobus punctis intrinsecis, igitur a puncto medio ad costam protrahatur recta linea; ipsa igitur concurrat in puncto cum altera linea laterali; et tunc sequitur parallelas concurrere, quia istæ duæ distabunt in diametro, et concurrent in costa. Et præter hoc sequeretur duas lineas rectas plus distare in medio quam in principio vel fine.

Dices, istæ rationes concludunt de quanto, prout quantum est, non autem de quanto naturali, quin possit componi ex indivisibilibus naturalibus.

Quanto naturali convenit dividi in quantum quantum.

Contra, quando aliqua passio est nata convenire alicui tantum secundum unam rationem, cuiusque secundum istam rationem æqualiter inest, simpliciter æque inest. Sed non convenit quanto naturali dividi, nisi in quantum quantum; igitur quod sibi sic inest, simpliciter sibi inest.

Quod si dicatur, quod forma minimi prohibet istud, quod componeret ex quantitate quantum, est ex parte quantitatis.

7. Conveniens alicui in quantum quantum non repugnat ei ut quale.

Contra, si consequentia sunt impossibilia, igitur et antecedentia. Sed de ratione per se quanti est dividi in semper divisibilia, vel saltem hoc includitur in quanto, ut patet quinto Metaphysicæ capite *de Quanto*. Igitur impossibile est quod aliquid repugnet alicui, in quantum *quale*, et quod conveniat sibi in quantum *quantum*, licet possit bene aliquid convenire alicui in quantum *quan-*

tum; ratio *qualis* non est ratio formalis quare convenit, sicut non potest competere homini videre, nisi in quantum habeat oculos, et tamen repugnet sibi ratione manus, quia tunc dum haberet manum, nunquam posset videre, ideo non repugnat sibi ratione manus videre, sed non ratione manus sibi convenit videre. Sic nec repugnat quanto ratione *quale*, dividi in semper divisibilia; tamen *quale* non est ratio istarum passionum, quæ consequuntur quantum ratione quanti. Unde si punctus non facit majorem magnitudinem, neque caro punctalis causat carnem majorem.

Item, Commentator tertio Physicorum, capitulo *de Infinito*, comment. 61. a fine, dicit quod consideratio Naturalis et Metaphysici in hoc conveniunt, quod omni mensura vel linea data, est dare minorem. Sed differentia in hoc est, quod est imaginari cum linea lineam majorem. Sed propositio Naturalis dicens quod omni linea est linea major, falsa est.

Item, Aristoteles *de Sensu et Sensato* quærit an qualitates sensibiles dividantur in infinitum, et innuit solutionem faciendo rationem ad unam partem, quæ non potest solvi, est ratio illa, quantum sensibile non potest dividi in Mathematicum; igitur si est divisibile in semper divisibilia, hoc erit in qualia.

8.

SCHOLIUM III.

Explicat optime quod mediate in tempore succedit instanti, de quo in Oxon. hic d. 2. q. 9. num. 29. et 1. Phys. q. 13. et lib. 6. q. 8.

Item, unde provenit successio motus, an ex parte medii, an vero mobilis, de quo in Oxon. hñc d. 2. q. 9. n. 37.

9. Dico igitur ad formam rationis, cum dicitur, *nihil est de successivo nisi indivisibile*, falsum est; tunc enim nullum successivum haberet *esse*; sed hæc vera est: *Nihil est simul de successivo nisi indivisibile*. Nunc autem *esse* successivi non est *esse* simul, sed *esse* in fluxu vel fluere; ideo dico quod aliquid est successivi, quando non indivisibile. Et cum dicitur, cedente isto indivisibili, aliquid succedit, dico quod aliquid est immediate successivum, non indivisibile.

Quomodo successivum semper habet esse uniforme. Dices, tunc successivum non haberet semper *esse* uniforme, dico quod *ly semper* potest distribuere pro terminis et terminatis indifferenter, vel pro uno istorum tantum. Si primo modo, dico quod non semper habet *esse* uniforme per divisibilia. Si secundo modo, dico quod tempus semper habet *esse* uniforme, quia si *ly semper* tantum distribuit pro instantibus, tunc est intelligendum quod pro quolibet instanti habet *esse* per indivisibile. Si fiat distributio pro terminalis, tunc est sensus, quod in qualibet parte temporis, habet *esse* uniformiter, quia per partem divisibilem. Sic linea ubique habet *esse* uniforme, si *ly ubique* distribuit tantum pro punctis, vel tantum pro lineis. Si pro utrisque, falsa esset, quia tunc in linea nihil esset nisi punctus.

10. Ad aliud, cum dicitur, *non est*

successio sine resistantia, dico quod possibilis resistantia est causa possibilis successionis, et actualis, causa actualis, et nunquam necesse est quod sit actualis successio, nisi quando natura causans non potest causare suum effectum in termino, nisi prius causet aliquid in medio. Nunc autem Deus potest movere successive, et potest causare non successive effectum, quem agens naturale necessario causat successive; unde tota natura creata non posset causare hominem, nisi per media determinata. Dico, quod Angelus habet resistantiam in hoc, quod non potest totum simul causare, quia non potest ponere quod est hñc, in loco distant, nisi per medium; ideo omnis resistantia ex hoc est solum, quod agens non potest totum vincere. Nunc autem requiritur resistantia, quam non possit superare movens ex parte mobilis, ad hoc quod sit successio, quia tunc omnino ipsum non moveret, sed talis, quæ non possit superari in indivisibili mensura.

Ad quartum.
Quando successio ex resistantia.

QUÆSTIO II.

Utrum omnes Angeli mittantur?

Alens. 2. p. q. 36. m. 2. D. Thom. 1. p. q. 112. a. 2. D. Bonav. hñc art. 1. q. 2. Richard. 1. q. 1. 2. et 3. Ægid. quæst. 2. Vasq. 1. p. disp. 244. Scot. hñc quæst. unic.

Quod sic. Hebr. 1. *Omnes sunt administratorii spiritus*, etc. hoc est, mittuntur. 1. Missio duplex.

Oppositum, Daniel. 7. *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant illi*, etc.

SCHOLIUM.

Superiores Angeli communiter mittuntur ad intra, illuminando alios inferiores, et inferiores regulariter mittuntur ad extra ; ad ardua tamen mittuntur superiores ad extra, ut Gabriel ad annuntiandum Incarnationis mysterium, quem ait Gregorius Homil. 34. in Evang. esse summum Angelorum ; Archangelum vocant Irenæus, Ambrosius, Augustinus in Oxon. htc in Schol. citati. Id certum contra D. Thomam citatum, ex superioribus aliquando ad extra mitti, quia Michael missus est, Daniel. 10. et patet ex disceptatione de Moysi corpore ex epist. Judæ.

2. Dico ad quæstionem, quod duplex est missio, ad extra, et ad interiora. Ad extra non regulariter mittuntur omnes ; sed missione interiori omnes mittuntur ; Deus enim omnes illuminat ordinate, et non videtur quod inferior illuminet superiorem, bene tamen superior inferiorem, et sic mittitur ad intra.

Omnes Angeli inferiores non noverunt mysterium incarnationis.

Sed mittuntur superiores ad extra ? Unus Doctor tenet quod non. Sed videtur mihi quod sic, quia non omnes inferiores noverunt mysterium Incarnationis, ut patet secundum Dionysium *de divinis nominibus* cap. 2. Cum enim

dixerunt inferiores, Isai. 63. *Quis est ille, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra ?* ipsi nondum noverunt Incarnationem ; igitur de superioribus erant aliqui missi ad Mariam, qui noverant mysterium Incarnationis. Et ex isto patet quod illa opinio est falsa, quæ ponit quod omnes superiores communicant inferioribus omnia quæ noverunt, quia superiores non communicabant inferioribus notitiam incarnationis.

Gabriel fuit ex superioribus Angelis.

3. Ad primum horum dico, quod intelligitur de missione interiori vel exteriori, quod omnes sint administratorii spiritus.

Argument. affirmativum.

Ad aliud, ad oppositum, dico quod non intendit ibi Daniel distinguere ministrantes ab assistentibus, quia idem est dicere *millia millium, et decies centena millia*, et sic de eisdem potest verificari, quod erant ministrantes et assistentes. Vel esto quod ministrantes possunt accipi pro inferioribus, qui mittuntur missione exteriori, et assistentes pro superioribus, quia regulariter mittuntur solum missione interiori.

Ad negativum.



DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

*Utrum Angelus custos aliquid causet in
custodito ?*

Damasc. *lib. 2. c. 3.* Alens. *2. p. q. 41. m. 1. 2.*
et 3. D. Thom. 1. p. q. 113. a. 2. et hic q. 1. D.
Bonav. *1. q. 1. 2.* Richard. *a. 1. q. 2. 3.* Gabr.
d. 9. quæst. 1. Vasq. *1. p. disp. 245.* Scot. *in*
Oxon. hic quæst. unica.

1.

Argument.
primum.

Circa undecimam distinctionem
quæritur primo : *Utrum Angelus
deputatus ad custodiam viatoris
possit aliquid causare effective in
ejus intellectu, vel voluntate ?* Quod
sic, nisi sic esset, inutilis esset ;
igitur non videtur quod propter
aliud sit inutilis, nisi ut causet
in eo intellectionem.

Secun-
dum.

Item, Angelus potest causare
intellectionem in intellectu alterius
Angeli ; igitur, et in intellectu
hominis. Consequentia patet, quia
intellectus hominis est magis po-
tentialis ; igitur magis potest agens
perfectum aliquid in eo causare.

Tertium.

Item, sensibile potest agere in
intellectum, ut patet 3. de Anima :
*Phantasma ad intellectum, sicut sen-
sibile ad sensum.* Phantasmata au-
tem non excedunt genus sensibi-
lium ; igitur multo fortius actu in-
telligibile potest agere in intellec-
tum, quia magis sibi proportiona-
tum ; Angelus vero est actu intelli-
gibilis.

Quartum.

Item, Dionysius 4. cœlestis Hie-

rarchiæ : *Revelationes veniunt ad
homines per Angelos ;* igitur aliquid
causat in intellectu eorum. Et Za-
chariæ 1. dicitur : *Surge, qui loque-
batur in me, etc.*

Oppositum, Augustinus 5. Con-
fessionum, *ubicumque, etc. Non est
alius Doctor præter te, et loquitur
de Deo.*

2.

Contra.

Item, quod non possit velle cau-
sare in voluntate, probatur, quia
voluntas est domina suorum ac-
tuum, et pari ratione non potest
agere in intellectum, cum intellec-
tus sit liber.

SCHOLIUM I.

Singulos homines habere Angelum custodem,
tenent Patres. Ponit Doctor opinionem Avicen-
næ, quod animæ recipiunt species ab Intelligen-
tiis, sine quibus nihil possunt intelligere. Re-
jicit refutationem D. Thomæ contra hanc, et
adducit propriam satis claram, quia experien-
tia constat, nos exire in actum notitiæ sine
nova forma, et aliquando indigere ea. Resolvit
non posse Angelum quidquam causare imme-
diate in anima, propter ordinem hujus ad
phantasma, sive iste ordo sit ex natura poten-
tiarum, sive propter peccatum, ut velle videtur
Augustinus, de quo in Oxon. 1. d. 3. q. 3. num.
25. et 2. d. 3. q. 8. n. 14. Explicat quomodo
Angelus potest docere longe perfectius quam
homo.

Ad istam quæstionem fuit una
opinio Avicennæ 6. *Naturalium cap.*
6. quod Intelligentiæ superiores in-
fluunt species intelligibiles in In-
telligentias inferiores. Et 9. *Meta-
phys. c. 4.* ponit Intelligentiam su-
periores causam quantum ad esse,

3.

Opinio 1.

et quantum ad notitiam intelligibilem respectu inferioris ; et tandem species intelligibiles sunt influxæ in animam rationalem, quæ est infima in genere Intelligentiarum ab ipsis Intelligentiis superioribus, ita quod cessante actu intelligendi cessat species influxa, et convertendo se iterum ad Intelligentiam, iterum intelligit recipiendo novam speciem.

D. Thom. Ista opinio reprobatur ab uno Doctore sic : Si anima sic possit recipere species, et notitiam rerum ab Intelligentiis superioribus, frustra uniretur corpori, quia non unitur forma materiæ nisi propter perfectionem formæ ; cum igitur nullam cognitionem, nec perfectionem reciperet anima unita corpori, quam non possit una unita, frustra uniretur.

4. Sed ista ratio non concludit, quia si valeret, æqualiter concluderet quod frustra uniretur corpori post resurrectionem, quia quamcumque cognitionem, seu notitiam potest habere unita corpori, posset habere non unita, vel perfectiorem, quia licet non possit habere cognitionem sensitivam non unita, posset tamen habere cujuslibet objecti notitiam perfectiorem, quia omnem cognitionem intellectualem, quam possit unita. Neque propter hoc unitur frustra forma materiæ, esto quod quamlibet cognitionem possit separatim, quam potest conjuncta, quia bonum partis est propter bonum totius 12. *Metaph. cap. ult.* et illud bonum totius non possit haberi, si non uniretur. Licet igitur nullam perfectionem recipiat anima a corpore, ex hoc quod sibi unitur, non

Rejicitur ratio D. Thom.

Bonum partis propter bonum totius.

tamen frustra sibi unitur ; omnes enim formæ inferiores, quam sit sensitiva, nullam perfectionem recipiunt a materia, nec tamen frustra uniuntur.

Ideo aliter arguo contra opinionem sic : Philosophus *primo Posteriorum, text. 23.* dicit quod deficiente sensu deficit cognitio, quæ deberet haberi per istum sensum ; sed hoc esset falsum, si anima nostra ex hoc solo efficeretur sciens et intelligens, quod convertit se ad istam Intelligentiam. Et 2. *Physic. text. 6. dicit quod cæcus natus non potest syllogizare de coloribus, nisi de vocibus, et in Metaph. in proæmio.*

Item, existens in potentia accidentali potest exire in actum sine nova forma recepta, non autem existens in potentia essentiali ; sed experimur in nobis quod habita cognitione completa rei, multoties, vel post scientiam acquisitam de re, potest homo actualiter considerare absque nova forma recepta ; non igitur est in potentia essentiali, ut reducatur in actum per Intelligentiam causantem speciem. Aliquando vero non possumus cognoscere quodcumque objectum, nisi prius recipiamus novam formam per sensus exteriores et interiores usque ad intellectum ; igitur tunc sumus in potentia essentiali, et per consequens essemus actualiter ista potentia.

Dicunt, quando quis habet habitum, potest faciliter exire in actum, et ideo non est in potentia essentiali.

Contra, quantumcumque sit dispositum, ut recipiat faciliter for-

5.

Quid potentia essentialis, et quid accidentalis.

mam, si tamen eam non habet, est in potentia essentiali, sicut licet lignum siccum facilius possit comburi quam viride, tamen utrumque est in potentia essentiali ad formam caloris; igitur si per habitum quemcumque non habeat aliquis formam, quæ est actus primus, est in potentia essentiali ad actum secundum.

Supponendo igitur quod Angeli deputentur ad custodiam viatorum, secundum quod habetur Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris*, etc. de quo agitur hîc in littera, tunc dico ad quæstionem, quod non potest Angelus immediate causare aliquid effective in intellectu viatorum, nec multo fortius in voluntate. Illud patet, non est ex impotentia Angeli, quin possit efficere, sed quia passivum non est receptivum ab Angelo, quia est passivum determinatum, ut tantum a phantasmate, vel objecto naturali, et intellectu agente hominis sit immediate receptivum dum est in via, sive illud sit ex natura potentiarum, et ordine essentiali, vel ratione status lapsi, ut videtur Augustinus innuere 12. *de Trinitate*, cap. 14. Ideo quamquam Angelus sit potens ad causandum, tamen quia passivum determinatum est pro statu viæ, ut sit ab alio receptivum, ideo non potest causare immediate intellectionem in intellectu hominis, sicut alterius Angeli, et minus non potest causare volitionem, sicut totalis causa respectu hominis existentis, sequitur quod nullus Angelus potest causare raptum immediate in viatore. Unde bonus Angelus non potest causare verum raptum, nec cau-

sat fictum; malus tamen aliquando videtur causare raptum, et tamen non potest facere nisi ad excessivam imaginationem, et tunc communiter potest facere ad intellectionem naturalem, quæ nata est comitari talem imaginationem, ideo magis debent dici furie quam raptus, quæ tantum fiunt ab Angelis. Aliquando tamen Angelus potest juvare dispositive ad hoc, quod homo disponat se ad raptum, sicut accidebat in revelatione Prophetarum, non quod Deus necessario revelaret Prophetis sic abstractis ab impeditivis; patet igitur, primo quod non possunt Angeli.

Secundo, videndum quid possunt? Dico igitur primo quantum ad notitiam intellectualem, quod possunt causare notitiam intellectualem, quam homo posset, et efficacius. Sicut enim homo docet alium, proponendo signa sensibilia nota, quorum sunt signa, et proponendo ordinata, ut complexio sit nota, et deductio tota usque ad conclusionem, sic potest Angelus talia signa efficacius proponere, et ordinatius, ut doctus assentiat complexionibus et deductioni; et sic potest in ejus intellectu causare notitiam. Homo tamen non faciliter potest causare notitiam in alio per signa naturalia, sed tantum signis impositis; ideo dicitur primo Elenchorum: *Non ferimus ad dispositionem res, sed utimur nominibus tamquam signis pro rebus*. Angelus tamen potest signis naturalibus et signis impositis hominem docere. Potest enim præsentare res per signa naturalia, prius ignorata, et in corpore assumpto potest ipse

Quomodo
Angelus
causat rap-
tum fic-
tum.

7.

Angelus
nihil potest
causare in
anima nos-
tra.

Angeli effi-
caci-
us pos-
sunt do-
cere quam
homines.

Angelus in
viatore
raptum
non cau-
sat.

movere linguam, et formare voces etiam in aere, proponendo signa imposita.

8. Sed an possit in minori tempore docere hominem per signa naturalia, vel per signa imposita ad placitum, non video quod faciliter posset, quia quamquam signum naturale mihi proponatur, nisi sit mihi notum cujus est signum, nihil per hoc addisco; ideo oportet declarare cujus est signum, et multas alias circumstantias, quæ forte non possent fieri in minori tempore, quam hæc possent fieri per signa imposita ad placitum; patet igitur quid possunt facere quantum ad notitiam intellectualem.

An citius per signa naturalia, quam per imposita quia docere potest.

SCHOLIUM II.

Angelus per se non potest causare sensationem, vel phantasma in homine, an possit transferre phantasma cum suo subjecto; ita ut operari possit in alio, dubium est. Doctor rejicit duas rationes pro parte negativa; resolvit tamen cum illa parte, quia alias posset Angelus facere cæcum natum habere imaginationem de coloribus, et scientia causaretur in homine sine sensu. Reddit rationem aliam, vel potius suasionem, (quia res est omnino dubia.) Putat etiam non posse Angelum per variam ordinationem phantasmatum causare imaginationem, sed potest ponere et tollere multa impedimenta imaginative.

9. Tertio, quid possunt facere quantum ad notitiam sensitivam? Et primo, quantum ad sensum interiorem? dico quod non possunt Angeli causare novam sensationem sine novo sensibili. Nunc autem novam formam naturalem non potest Angelus inducere, nisi tantum *ubi*, quia naturalia non obediunt Angelo, nisi quantum ad *ubi*, nec natura corporalis; ideo non potest causare

Angelus non potest causare sensationem in homine.

novam sensationem, nisi faciat sensibile habere novum *ubi*.

Tamen dubium est si phantasma sit plus notum in uno homine, an posset illud phantasma causare in alio homine, qui prius nullam habuit sensationem exterioriorem de tali. Et arguit unus Doctor quod non posset transferri ab uno homine in alium, ut sit sibi principium operandi, sicut fuit alteri, quia non potest accidens transferri nisi per subjectum, hoc est, nisi simul transferatur subjectum cum accidente; igitur non potest ista species in phantasmate transferri, nisi iste humor transferatur, in quo existit subjective. Sed subjecto translato ab uno homine in alium, non remanet attingentia, ut fuit in primo homine, quia cum non habet eundem ordinem ad suam causam, ut ad sensum exterioriorem, non potest habere operationem uniformem, sicut prius, sed translato ab uno homine in alium, non habet talem ordinem ad sensum exterioriorem in homine secundo, sicut in primo; igitur non ducit ipsum in cognitionem sensitivam ejusdem rei, sicut in alio homine.

An phantasma transferri possit.

Item, ille secundus homo non posset per hoc phantasmata operari, quia ipsum non erit aliquid ejus, licet forte transfertur ad ipsum, ut locatum ad locum. Nunc autem non est principium operandi, nisi quando est in illo, quod est receptivum illius sensibilis.

10.

Istæ rationes non concludunt: Prima non valet, quia duplex est causa, una in *fieri et facto esse*, sicut corpus luminosum respectu luminis; ideo subtracta causa, non habet effectus eundem ordinem ad causam quem

Quædam causa in fieri et facto esse.

prius, et ideo nec eandem virtutem operandi. Alia est causa, quæ tantum est causa in *feri*, et non in *facto esse*, et ipsa subtracta in *feri*, non habebit effectus *esse*; ipsa enim subtracta in *facto esse*, bene potest. Nunc autem sensus exterior non est causa phantasmatis, nisi solum in *feri*, et ideo cum in *facto esse* non habeat ordinem ad sensum exteriorem, potest habere eandem virtutem operandi.

Secunda ratio non valet, quia undecumque sit forma, quæ est principium operandi, dum ipsa est in susceptivo convenienti, semper potest agere, quando solum est a causa in *feri*, et non dependet ab ea in *facto esse*. Unde sive causaretur phantasma a proprio sensu exteriori, vel a Deo, vel a quocumque agente, in susceptivo convenienti æqualiter posset agere.

11. Item, aliter probo conclusionem, quia si Angelus sic posset transferre phantasma, et illud posset uniformiter operari, posset Angelus facere cæcum natum habere unam imaginationem de coloribus, et scientiam naturalem posset aliquis habere deficiente sensu ab initio generationis de ipsis sensibus; ideo credo quod non potest Angelus causare sensationem interiorem, nec exteriorem de prius ignoto, nisi præsentando sibi objectum de novo. Probabilius enim mihi videtur quod Angelus non potest transferre phantasma ab uno homine in alium, et conservare speciem in ista proportionem, quam habuit in primo homine, quia vel non potest sic transferre speciem, vel si posset, adhuc non potest facere, quod sit aliquid ejus,

Non potest
Angelus
transferre
phantasma
ab uno in
alium.

vel quod sit ei principium naturale ad operandum, et sicut vult Philosophus 1. *de Cælo text. c. 56*. Sicut si sanguinem unius transferret ad corpus alterius, conservando qualitates naturales ejus, non esset sanguis naturalis illius, sed solum esset in eo ut in vase, vel in loco alieno. Si essent duo mundi, essent duo centra naturaliter, et si particula terræ unius mundi esset in alio mundo, violentum esset sibi centrum illius mundi, ideo moveretur naturaliter ad centrum proprium. Sicut autem homo est minor mundus, et cor habeat rationem centri, ideo illud phantasma non haberet eandem dispositionem, vel approximationem ad centrum, ut ad cor, et ideo non eandem dispositionem haberet, quam habuit in primo homine, quia non eandem approximationem ad cor, et ideo non duceret in cognitionem quam prius.

Sed de transmutatione in eodem homine, si nunc offeratur unum phantasma, nunc aliud, non eodem ordine, quo causabantur a sensibus exterioribus, dubium est si posset causari diversa notitia sensitiva, quam prius fuit habita per sensus exteriores? Et ideo dicitur quod sic, quia, ut vult Philosophus *de somniis cap. 3*. cum quis dormit, descendit sanguis plurimus ad primum sensitivum, et tunc movet ad imaginationem alicujus, quod prius non fuit habitum, quia ordinate apparent phantasmata.

Sed contra illud, si illud primum sensitivum habeat plura phantasmata, igitur vel oportet quod Angelus ordinate tantum ponat speciem unius in una parte organi, et spe-

12.

Quomodo
causantur
somnia.

Per aliam
et aliam
ordinationem
specierum,
non potest
Angelus
causare
sensatio-

nem in ho-
mine.

ciem alterius in alia parte, et sic de omnibus ; vel quod simul omnes species sint impressæ in totum organum, et tunc ordinate movet unum post aliud. Si primo modo, non videtur quod possit sensitivum ita minutim dividi in mille millia, sicut posset proponere mille millia species ordinate. Si sunt omnes simul, igitur fortius impressum fortius movebit, et tunc movet intellectum mediante imaginatione, et ita potest natura alia ab Angelo movere intellectum et imaginationem, quia cæteris paribus, semper fortius impressum fortius movet ; ideo dico quod non potest movere nisi præsentando objectum, tamen dico quod potest amovere omnia illa, quæ possunt impedire, quæ impedimenta possunt amoveri per motum localem. Patet igitur quod in intellectu et voluntate nihil potest immediate causare, et quomodo in sensum, scilicet præsentando objectum.

13.

Dicunt, quare non potest intellectus agens Angeli confirmare intellectum agentem hominis, ut possit per lumen magis præsens aliquid abstrahere, quod prius non potuit ? Dico quod in nullo potest confirmare illud lumen, nisi aliquid faciat in eo. Sed non plus potest in intellectu agente intendere causando novum gradum, quam possit in intellectum causare, quia hoc esset causare talem gradum, et intellectus agens Angeli tantum potest abstrahere respectu sui possibilis.

Argument.
primum.

Ad primum principale, dico quod non frustra deputatur Angelus bonus ad custodiam, esto quod nihil posset causare in ejus intellectum,

quia non esset tutum stare inter tot adversarios, nisi homo haberet defensorem, ideo secundum Hieronymum ; in cap. 18. *Metaph. Utilis est nobis ad tuendum nos a malis circumstantibus.*

Ad aliud, consequentia non valet.

14.

Unde licet intellectus hominis sit magis potentialis quam Angeli, quia tamen in via non est passivum capax a tali agente, ideo non potest Angelus intellectionem in ejus intellectu causare.

Ad secundum.

Ad aliud, patet per idem, tamen aliquod actu intelligibile, ut Deus, potest immediate causare intellectionem in intellectu viatoris, quia est capax a Deo immediate, licet non ab aliquo immateriali creato.

Ad tertium.

Ad aliud, dico quod licet revelationes veniant immediate per Angelos ad homines, non tamen sequitur quod possint immediate naturaliter causare intellectionem in eis. Ad illud Zachariæ similiter respondetur.

Ad quartum.

Ad auctoritatem ad oppositum patet in positione.

Ad aliud, conceditur propositio, quia non potest immediate aliquid creare in intellectu hominis, neque in voluntate.

QUÆSTIO II.

Utrum Angeli possint proficere in cognitione naturali, accipiendo cognitionem a rebus ?

Alens. 2. p. q. 24. m. 2. et 3. D. Thom. 1. p. quæst. 55. art. 2. et 2. in 2. d. 11. q. 2. Henric. quodl. 5. q. 14. Richard. hic art. 5. q. 1. Durand. q. 6. Gabr. q. 2. Occam q. 15. Vasq. 1. p. disp. 200. Scot. in Oxon. 2. d. 3. q. 11.

Quod non, Auctor de causis pro-

1.

Argument. pos. 9. *Omnis Intelligentia est plena*
 primum. *formis*. Sed omne recipiens oportet
 denudari ab eo quod recipit ; igitur
 cum Angelus habeat cognitionem
 omnium, nullius est receptivum de
 novo.

Secun- Item Augustinus 12. *Super Genes.*
 dum. *ad litteram*, nullum corpus agit in
 spiritum, quia agens est præstantius
 passo ; igitur saltem nullius corpo-
 ris potest recipere speciem de novo.

Tertium. Item Dionysius 7. capit. de Divin.
 nom. *Angeli non congregant divi-*
nam cognitionem ex sensibus ; igitur
 non recipiunt de novo species sen-
 sibilium.

Quartum. Item, omne agens in extremum,
 prius agit in medium, quia secun-
 dum Richardum 1. *de Trinit.* ordo
 est in euntibus ab extremo in extre-
 mum per medium ; nunc autem
 Angelus est medium in essendo
 inter Deum et hominem ; igitur et
 in cognoscendo, quia eadem princi-
 pia sunt essendi et cognoscendi, 2.
Metaph. text. 4. Sed Deus nec co-
 gnoscit res per speciem receptam,
 nec per aliam ab essentia ; homo
 vero cognoscit per speciem accep-
 tam, et aliam ab essentia ; igitur
 Angelus per speciem aliam ab essen-
 tia, sed non receptam.

Contra. Oppositum : Omne cognoscibile
 oportet cognosci per similitudinem
 propriam, quia commune non est
 perfecta ratio cognoscendi inferius,
 quia non est includens totam entita-
 tem inferioris ; sed Angelus non
 habet cognitionem singularium
 possibilium esse per species con-
 cretas, quia tunc haberet species
 concretas infinitorum ; igitur a re-
 bus potest aliam cognitionem reci-
 pere.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, Angelum non posse ac-
 quirere notitiam a rebus, nec habere intellec-
 tum agentem, suadet quinque argumentis.
 Refutatur, quia absurdum est denegare Angelo
 perfectionem, quæ convenit animæ, qualis est
 acquirere species, et habere intellectum ad eas
 efficiendas. Rejicit rationes D. Thomæ inferens
 ex eis inconvenientia. Vide Doct. loco citato a
 num. 4. Moneo hic quæstionem istam hinc
 translatam fuisse ad scriptum Oxoniense.

Dicitur, quod Angelus non potest 2.
 acquirere cognitionem per species Opin. D.
 causatas ex sensibilibus, quia si sic, Thomæ,
 oporteret quod illa species esset Ratio 1.
 abstracta per intellectum agentem ;
 igitur oporteret quod Angelus habe-
 ret intellectum agentem et possibi-
 lem ; sed neutrum habet. Probatio,
 quia intellectus agens non est nisi
 ubi est intelligibile in potentia ; sed
 primum objectum intelligibile ab
 intellectu Angeli non est in potentia,
 sed in actu, quia propria essentia
 est primum objectum, neque est
 sibi intellectus possibilis, quia in-
 tellectus possibilis est intelligibilis
 in potentia, sed intellectus Angeli
 non, quia per Augustinum 2. et 4.
super Genes. Res prius sunt in actu
in cognitione Angeli, quam sint in
proprio genere.

Item, cœlestia corpora non cau- Secunda.
 santur imperfecta, sed statim habent
 totam perfectionem suam ; igitur
 multo fortius Angelus statim habet
 species concreatas de omnibus, quo-
 rum est cognoscitivus.

Item, modus intelligendi noster Tertia.
 hoc declarat, quia intellectus noster
 dependet a corpore in essendo ;
 igitur et in operando ; igitur per
 oppositum, cum intellectus Angeli-
 cus non dependet a corpore in

essendo ; igitur nec in operando ; sed si acciperet cognitionem a rebus corporalibus, dependeret a corpore in operando.

Item, intellectus agens et possibilis non distinguuntur, nisi in comparatione ad phantasmata ; igitur ubi non sunt phantasmata, non distinguuntur.

Quarta. Item, imaginabile est medium inter sensibile et intelligibile ; sed non potest esse transitus ab extremo in extremum nisi per medium.

D. Thom. 1. p. q. 57. art. 2. Dicit tamen iste Doctor, cujus sunt illæ rationes, quod Angelus habet cognitionem singularium, licet non per species acquisitas a rebus, quia Angelus habet notitiam universalium, et quæ sunt separatim in inferioribus, sunt unitim in superioribus.

Item 3. *Metaph. text. 15. et 11. de Anima, text. 80.* vult Philosophus quod inconueniens est, quod Deus non cognoscat litem ; cognoscit igitur singularia, quæ talia causat. Modus est iste, res effluunt a Deo in *esse* existentiae, et in *esse* cognito ; igitur effluunt ab eo, quantum ad cognitionem universalem et particularem, et quantum ad materiam et formam, et sic species effluunt in mentem Angeli et quantum ad materiam et formam ; igitur utroque modo ; cognoscit igitur universale et particulare. Et per istum modum dicitur quod essentia divina est similitudo rei quantum ad *esse* existentiae, et *esse* cognitum, et est ratio repræsentativa utriusque *esse* in intellectu Angeli.

4. Contra illa, ex rationibus istis arguo contrarium : Primo, convenio cum eo quod si habet intellectum

agentem et possibilem, igitur potest accipere cognitionem a rebus. Consequentiam concedo, et probō antecedens : Primo, quod habet intellectum agentem, quia potentia activa, quæ non est imperfectionis in natura creata, si inest inferiori in natura intellectuali, potest convenire superiori intellectuali ; sed anima nostra inferior est Angelo ; igitur cum intellectus agens sit potentia activa, quæ non dicit imperfectionem, ipsa potest competere Angelo. Et cum dicit in prima ratione, quod primum intelligibile est actu, et immateriale, dico quod æquivocatur *primum*. Si enim loquitur de primitate perfectionis, falsum est assumptum, cum dicit, non est intellectus agens, nisi ubi primum intelligibile primitate perfectionis est intelligibile in potentia, quia alia multa, quæ sunt intelligibilia in potentia, sunt intelligibilia ab Angelo. Si intelligatur de primitate adæquationis, dico quod nullius potentiae cognitivæ est primum objectum ens actu, nisi sit tale, quod contineat quodlibet cognoscibile ab ista potentia eminenter, vel ipsum sit commune, sicut coloratum ad omnes colores. Et si intelligatur de ista primitate, falsum est dicere quod essentia Angeli est primum objectum, nec enim continet eminenter et totaliter quodlibet intelligibile ab intellectu Angeli ; nec est commune communitate prædicationis ad quodlibet. Unde nullum singulare objectum potest poni adæquatum cuicumque intellectui, nisi essentia divina, quæ est de se adæquatum objectum intellectus divini, non Angelici ; igitur primum objec-

Primitas duplex perfectionis et adæquationis.

Essentia Angeli non est primum objectum intellectus ejus.

tum adæquatum in intellectu Angeli est potentia intelligibile ; nihil igitur concludit, quod Angelus non habuit intellectum agentem.

5. Non etiam concludit quin habeat intellectum possibilem, quia in omni eo quod recipit formam, oportet ponere potentiam receptivam ; sed per ipsummet, Angelus recipit speciem, quia, ut ipse vult in alia quæstione, etsi effectus esset cœvulus, posset esse a causa ; igitur si est concreata, adhuc potest recipere speciem, quæ est alia ab essentia, et est in essentia. Exemplum ad hoc : Si Deus creasset animam plenam formis, adhuc nihilominus haberet intellectum agentem et possibilem ; licet enim Deus crearet immediate omnem speciem in anima mea, nihilominus haberem agentem et possibilem, quia non propter hoc auferret unde possem naturaliter acquirere cognitionem rerum, etsi ipse non immediate causasset cognitionem, sicut patet de anima Christi, quæ licet omnia viderit in Verbo ab instanti suæ nativitatis in utero, tamen ipsa habuit intellectum agentem et possibilem ; unde potuit in actum de se, si non præveniretur a superiori agente. Similiter de Angelo, præsertim cum sit perfectionis habere potentiam, per quam possit in operationem suam, si non præveniretur ab agente superiore. Nec vult oppositum intelligere Augustinus, sed res in cognitione Angelica, quam habet in Verbo, prior est quam in genere proprio.

Similiter cum dicit postea, quod corpora cœlestia sunt producta perfecta, igitur et Angelus, verum est. Sed si forma cœli non esset producta

a Deo, tota natura creata non sufficeret ad inducendum ipsam ; et ideo si debuit esse, oportuit Deum eam producere, quia ut Deus est administrator Universi, necesse est ipsum eam producere, quæ non posset a tota natura creata causari, si debeat in *esse* produci ; igitur pari ratione inquantum res administrat, non est necesse quod producat immediate ista, ad quæ creatura sufficit. Sed possibile est Angelum accipere cognitionem a rebus ; igitur potest ille effectus esse in virtute creaturæ ; igitur non est necesse Deum istam cognitionem causare, et si debeat esse in natura.

Dices, illa cognitio est perfectio Angeli, ideo non potest causari a creatura inferiori. Dico quod ista causalitas principaliter est in Angelo, vel habet perfectionem in Angelo ex parte intellectus agentis, non autem ex parte rei intellectæ vel objecti.

Ad aliud, cum dicit quod modus intelligendi noster hoc declarat, dico quod æquivocatio est, quia in omni cognitione necessario concurrunt objectum, ita quod impossibile est intelligere rem intuitive, nisi res sit præsens intuitive, nisi forte a tali intellectu, qui continet perfecte et eminenter omne objectum. Tale autem non est intellectus Angeli ; igitur sic dependet operatio Angeli a corpore, ut cum intelligit corpus, non est sine illo terminante. Non tamen sic, sicut intellectus meus dependet a corpore, in hoc quod est pars totius hominis constituti ex anima et corpore, sed dependet incorporeum a corporeo in operatione, sicut ab objecto circa

Quare solus Deus effecit formas cœlorum.

6.

Ad tertium.

Aliter anima, et Angelus dependet a corpore.

quod agit, non autem dependentia tali sine qua non possit esse in se, vel quod ipsum cum alio constituat per se unum.

7. Et cum dicit postea quod intellectus agens et possibilis non distinguitur, nisi in comparatione ad phantasmata, falsum est, quia non solum sic, sed inter se formaliter distinguuntur.

Ad quartum.

Ad quintum.

Phantasma est medium nostro intellectui, non Angelico.

Et cum dicit postea, quod *imaginabile est medium inter sensibile et intelligibile*, verum est, in comparatione ad intellectum nostrum; tamen quod est medium minori virtuti potest esse non medium majori virtuti, quia si calidum remissum agit in aliquod calefactibile, forte in decima parte motus durantis per certum tempus, producet gradum decimum, qui erit medium respectu termini producendi. Et alius calor intensus erit potens talem gradum inducere in prima parte motus, et tunc gradus, qui fuit medium minori virtuti, erit non medium majori virtuti; igitur imaginabile vel phantasma potest esse medium respectu nostri intellectus, et non erit medium respectu intellectus Angeli.

* Hic q. 1. num. 6. Phantasma non est necessarium intelligenti.

Præterea, hoc, ut dictum est prius*, non potest probari quod phantasma sit nobis medium necessarium. Licet enim contingat, ut plurimum abstrahere mediante phantasmate, potest tamen aliquando fieri abstractio a re immediate, non mediante phantasmate. Unde si ratio valeret, si ex parte objecti non esset res intelligibilis, nisi mediante phantasmate, sequitur quod Deus non posset intelligere illa sensibilia, nisi mediante phantasmate. Si autem illa necessitas ordinis sit ex

parte potentiarum ordinarum, igitur cum in Angelo non sit virtus phantastica, illi agenti non erit phantasma medium.

Præterea, hoc non solum potest esse medium mihi, sed extremum, quia immediate possum abstrahere ab imaginabili, esto quod tantum habeat rationem extremi.

8.

Cum postea addit de modo singularis per effluxum a primo quantum ad materiam et formam, et ultra quantum ad universale et singulare, illud non valet secundum ipsummet, quia ipse tenet contra Commentatorem 7. *Metaph.* quod materia pertinet ad *quod quid*, et non ponit quod materia sit individualis; igitur propter hoc, quod res effluit, et secundum formam et materiam, quæ est pars quidditatis, non potest ipse arguere cognitionem singularem.

Præterea, hoc universale non est propria ratio distincte cognoscendi singulare, quia non sufficienter includit totam realitatem singularis, ut declarabitur in materia de individuatione*. Nec valet consequentia sua, si essentia divina est ratio representativa in intellectu Angeli, igitur accidens effluxum a substantia; sed est fallacia consequentis, quia minus videtur quod accidens possit esse ratio cognoscendi res quam substantia; arguitur igitur affirmative ab eo quod magis videtur, ad id quod minus.

Universale non est ratio distincte cognoscendi singulare.

* Infra d. 12. q. 5. 6. et 7.

SCHOLIUM II.

Sententia Henrici, Angelum nihil posse intelligere nisi per habitum sibi concreatum, quo intelligit primo universales quidditates, et secundo singularia, quia hæc secundum ipsum tantum addunt duplicem negationem nature, de quo in Oxon. 2. d. 3. q. 2. De hac sententia

ejusque explicatione et refutatione fuse agit Doot. ibidem 1. d. 3. q. 6. et 2. d. 3. q. 8. et in hoc opere ibidem q. 3. Rejicitur, quia secundum eam, non plus esset Angelus ex natura sua intellectivus sine illo habitu quam lapis. Solvuntur ejus rationes, de quibus locis citatis; vide Scot. Collat. 35.

Quinta.

gnoscutur, nisi per primum objectum intelligibile, sicut patet 2. de Anima: *Sensibile commune est sensibile per se non primo, et non cognoscitur nisi per sensibile proprium, ut figura per colorem.*

Sed prius dictum est*, quod illa via non valet, quia ponere naturam perfectissimam creatam, et tamen quod nihil possit cognoscere sine habitu concreato, videtur ponere talem naturam non esse magis intellectualem de se quam sit lapis.

* Supra d. 2. q. 2. et 9. d. 2. Opinio 2. rejicitur.

Præterea, hæ rationes adductæ magis concludunt oppositum, quia prima capit quod non plus entitatis est in singulari quam in specie, nec per consequens cognoscibilitatis. Oppositum declarabitur suo loco. Nam concludit sua ratio, quod tunc esset magis limitatus intellectus Angeli quam noster, quia supponit quod imperfectionis est cognoscere singulare, ut singulare, quod est manifeste falsum.

Rationes opin. 2. tolluntur.

SCHOLIUM III.

Resolvit Angelum acquirere a rebus primo cognitionem singularem, quæ per species universalium haberi nequit. Secundo, cognitionem existentie. Tertio, cognitionem intuitivam existentium. Quarto, posset accipere a rebus cognitionem universalium, nisi a Deo concreatas accepisset quidditatum species. Ista explicat et probat hic et loco citato a num. 11.

Dico igitur ad quæstionem, quod Angelus potest proficere accipiendo cognitionem a rebus tripliciter. Et necessarium videtur quod triplicem cognitionem accipiat ut communiter, nisi Deus velit specialiter talem cognitionem causare immediate, et quartam cognitionem possit habere naturaliter, si non prius eam habe-

11. Auctoris sententia.

9. Aliter dicitur ad quæstionem, quod Angelus per habitum concreatum per lineam rectam cognoscit singulare. Primus punctus est universalis relucens in habitu. Secundus est singularis, ut etiam relucet in habitu. Tertius est singularis in se; quia non potest latere in habitu.

Opinio Henrici.

Ratio prima.

Ad hoc arguitur rationibus, primo sic: Unumquodque sicut se habet ad *esse*, sic ad cognitionem, quia quæ sunt principia essendi, sunt et cognoscendi; sed singulare nihil addit supra speciem in *esse*; igitur nec in cognitione; igitur cognoscere ipsum in specie est perfecte cognoscere.

Secunda.

Item, si intellectus Angeli directe cognosceret singulare, igitur determinatior esset quam intellectus noster. Nam intellectus noster non determinatur ad singulare, sed sensus, qui est potentia determinatior, et tunc sequeretur quod intellectus Angeli esset ens limitatius quam intellectus noster.

Tertia.

Præterea, hæc determinatio magis impediret cognitionem intellectualem, propter hoc enim est abstractio ab intellectu agente, et causatur universale, quia singularitas impedit intellectionem.

Quarta.

Item, si careret speciebus, igitur posset in intellectu Angeli generari habitus; igitur esset in potentia essentiali.

10.

Item, per se objectum non co-

Universale
perfecte
non conti-
net parti-
culare.
Angelus
accipit a
rebus co-
gnitionem
singula-
rium.

ret. Prima cognitio est hujus singu-
laris ut hoc, est quia universale non
continet perfecte singulare; igitur
non cognoscitur per propriam ratio-
nem *hujus, ut hoc*, cognoscendo per-
fecte universale. Nec etiam co-
gnoscit singulare per propriam spe-
ciem sibi concreatam, vel commu-
nicatam, quia intellectui Angeli non
sunt communicatæ species propriæ
omnium singularium possibilium
sibi cognoscere, quia infinita pos-
sunt esse singularia; si igitur pro-
priæ species omnium singularium
esset concreatæ intellectui Angeli,
infinitæ essent actu simul in eo.

Et existen-
tiæ.

Secunda cognitio est, qua habet
determinatam notitiam existentia
inquantum existentia, quia ex ra-
tione terminorum non potest esse
nota complexio contingens, quia si
ex notitia terminorum repræsenta-
retur determinate te sedere, nun-
quam posset oppositum esse notum
ex notitia terminorum; pari ratione,
si repræsenteretur altera pars de-
terminate: si utraque determinate,
igitur nihil repræsenteretur.

Species
termino-
rum non
repræsen-
tant exis-
tentiam
eorum.

12.

Item, ideæ divinæ, quia naturali-
ter repræsenterant quod repræsenterant,
ideo non repræsenterant existentias
rerum, quia tunc vel repræsenterant
contradictoria, vel unam tantum
partem, et sic non cognosceretur
alia, quia notitia contingentis de-
pendet ex determinatione voluntatis
determinantis ponere, vel non po-
nere in actu; igitur non potest exis-
tentia rei inquantum existentia, de-
termine cognosci per ideas, quæ
necessario repræsenterant.

Cognitio
intuitiva
differt a
cognitione
singula-
rium.

Tertia cognitio, quam acquirunt
Angeli a rebus, est cognitio intuiti-
va, nec est illa eadem cum secunda,

nec cum prima. Cognitio enim sin-
gularis, ut singulare, potest esse
abstractiva, ita etiam potest cognitio
existentiæ, ut existentia, quia si unus
Angelus revelet alteri existentiam
rei pro tali tempore, quam videt
intuitive Angelus, cui revelatur,
cognoscit existentiam determinatam,
ut existentia est, tamen non habet
cognitionem intuitivam, quia hæc
non est nisi per objectum concur-
rens immediate. Nunc autem nulla
istarum trium cognitionum potest
aliunde haberi naturaliter, quam
accipiendo cognitionem a rebus.

Item, impossibile est Angelum
posse habere cognitionem intuiti-
vam rei per aliquam rationem, quæ
eodem modo repræsenterat re exis-
tente, vel non existente; sed univer-
sale, sive species, sive habitus, vel
quidquid tale ponitur in intellectu
Angeli, eodem modo se habet, sive
res existat, sive non; ergo nullum
horum potest esse ratio cognoscendi
rem intuitive, ut in se est existens;
ergo, etc. unde oportet ut ipsum
objectum ut in se existens, con-
currat cum intellectu ad actum
cognoscendi.

Quarta cognitio etiam possibilis
esset Angelo, scilicet quod accipiat
species universales a rebus, si non
essent sibi concreatæ, quia ex quo
habet intellectum agentem et possi-
bilem, posset abstrahere speciem a
rebus, sicut nos possumus; nunc
autem non est removenda perfectio
a perfectioribus, quin ex naturalibus
possunt perfectionem habere sibi
debitam, cum hoc inveniatur in
inferioribus, ut in nobis.

Ad primum principale, si debeat 13.
sustineri quod omnis Intelligentia Ad argum

rium, et
existentiæ.
Cognitio
intuitiva
quomodo
fit.

primum in
initio quæ-
stionis.

est plena formis, potest intelligi de speciebus universalibus, sed denu- datur a speciebus aliis, quas acci- pit a rebus in triplici cognitione supradicta.

Ad secun-
dum.

Ad aliud dico, quod nullum cor- pus agit in spiritum ut agens totale, quia ipsum non est præstantius passo; sed corpus agit in spiritum simul cum intellectu agente ipsius spiritus, sicut agens partiale.

Ad ter-
tium.

Ad aliud, cum dicitur quod *An- geli non congregant divinam cogni- tionem ex sensibus*, auctoritas solvit se ipsam. Nulla enim istarum trium cognitionum est divina cognitio, nisi incomplete in effectu suo.

Ad quar-
tum.
Agens in
extremum
prius agit
in medium
exponitur.

Ad aliud, cum arguitur de medio in essendo, solum tenet ille modus arguendi ex hoc quod omnis gradus possibilis in entibus reperitur; et super hoc fundat se Richardus in tali modo arguendi. Nunc autem esto quod teneat in proposito, non plus sequitur, nisi quod sicut ani- ma cognoscit per speciem receptam, et aliam a se, et Deus neutro modo; igitur sic Angelus medio modo co- gnoscit, quod per speciem aliam a se, non acceptam a rebus, sed con- creatam. Verum est, quantum ad aliquam cognitionem a nobis differt, quia cognitionem universalium non accipit a rebus, et quantum ad ali- quam convenit cum anima nostra, quia triplicem cognitionem habet per speciem aliam a se receptam a rebus sensibilibus, sicut anima nostra.

Ad ratio-
nem pri-
mam opi-
nionis
Henrici.

Ad primam rationem pro ultima opinione, concedo quod sicut sin- gulare se habet ad *esse*, sic ad *cognosci*, et dico quod singulare quantum ad *esse* addit rem ultra

speciem, et sic etiam quantum ad *cognosci*.

Ad aliud, concedo quod Angelus cognoscit directe singulare, nec propter hoc sequitur quod limitatius intelligit quam nos, sed illimitatius. Et cum dicit, sensus non potest co- gnoscere universale, quia limitatur ad singulare, dico quod sic deter- minari ad unum, quod non possit in alterum, est limitari; sed posse in utrumque magis dicit illimitationem. Nec etiam concederem quod sensus per se sentit singulare, sed illud, quod est singulare, quia singulare est abstrahibile, neque impedit in- tellectionem talis determinatio ad unum, quæ non aufert potentiam ad alteram.

Ad secun-
dam et
tertiam.

Sensus
non sentit
singulare,
sed id quod
tale est.

Et cum dicit postea, quod si pos- sit recipere species de novo, posset in eo generari habitus, dictum est aliquando*, quod si intellectus An- geli est summe habituatus, quan- tumcumque causentur actus in eo, numquam generabitur habitus, si- cut nec in lapide, quo faciliter fera- tur sursum quantumcumque feratur sursum; sed si non est summe ha- bituatus, potest acquirere habitum, nec repugnat suæ perfectioni quod in eo possit talis habitus generari.

Ad quar-
tum.

* Supra d.
3. quæst. 3

Et cum dicitur ultimo, quod per se objectum non cognoscitur nisi per primum et proprium objectum, dico quod æquivocatur *proprium objectum*, nam proprium et pri- mum, ut distinguitur contra *sensi- bile commune*, est quando non po- test cognosci per se, nisi per pro- prium objectum, ut patet de colore et figura; sed non sic comparatur singulare ad universale. Non enim cognoscitur singulare solum per

Ad quin-
tam.

Singulare
non cogno-
scunt so-
lum per
universale,
nec e con-
tra.

universale, nec e contra, quia sin-
gulare ut sub propria ratione, est
proprie et primo intelligibile, et in
tali objecto, primo et principaliter
beatificatur creatura rationalis, puta

in essentia divina, ut hæc singula-
ris essentia, non sub ratione uni-
versalis, ideo utrumque potest pro-
prie cognosci, et non per alterum
illorum, ideo non est simile.

FINIS TOMI VIGESIMI SECUNDI.



JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS
DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

CE 3/100.891-22

TOMUS VIGESIMUS SECUNDUS

REPORTATA PARISIENSIA

LIBER PRIMUS. Dist. I-XLVIII. — LIBER SECUNDUS. Dist. I-XI.



*h. 20
ce 3/100.891-22
2020*

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M^oDCCCXCIV