

CORPUS THOMISTICUM
Sancti Thomae de Aquino
Super librum De causis expositio
prooemium

Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum
ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Prooemium

[84235] Super De causis, pr. Sicut philosophus dicit in X Ethicorum, ultima felicitas hominis consistit in optima hominis operatione quae est supremæ potentiae, scilicet intellectus, respectu optimi intelligibilis. Quia vero effectus per causam cognoscitur, manifestum est quod causa secundum sui naturam est magis intelligibilis quam effectus, etsi aliquando quoad nos effectus sint notiores causis propter hoc quod ex particularibus sub sensu cadentibus universalium et intelligibilium causarum cognitionem accipimus. Oportet igitur quod simpliciter loquendo primæ rerum causae sint secundum se maxima et optima intelligibilia, eo quod sunt maxime entia et maxime vera cum sint aliis essentiae et veritatis causa, ut patet per philosophum in II metaphysicæ, quamvis huiusmodi primæ causae sint minus et posterius notae quoad nos: habet enim se ad ea intellectus noster sicut oculus noctuæ ad lucem solis quam propter excedentem claritatem perfecte percipere non potest. Oportet igitur quod ultima felicitas hominis quae in hac vita haberi potest, consistat in consideratione primarum causarum, quia illud modicum quod de eis sciri potest, est magis amabile et nobilius omnibus his quae de rebus inferioribus cognosci possunt, ut patet per philosophum in I de partibus animalium; secundum autem quod haec cognitio in nobis perficitur post hanc vitam, homo perfecte beatus constituitur secundum illud Evangelii: *haec est vita aeterna ut cognoscant te Deum verum unum*. Et inde est quod philosophorum intentio ad hoc principaliter erat ut, per omnia quae in rebus considerabant, ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent: primo quidem incipientes a logica quae modum scientiarum tradit, secundo procedentes ad mathematicam cuius etiam pueri possunt esse capaces, tertio ad naturalem philosophiam quae propter experientiam tempore indiget, quarto autem ad moralem philosophiam cuius iuvenis esse conveniens auditor non potest, ultimo autem scientiae divinae insistebant quae considerat primas entium causas. Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta, per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in Graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur elementatio theologica; in Arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos de causis dicitur, quem constat de Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. Intentio igitur huius libri qui de causis dicitur, est determinare de primis causis rerum. Et, quia nomen causae ordinem quemdam importat et in causis ordo ad invicem invenitur, praemittit, quasi quoddam principium totius sequentis operis, quamdam propositionem ad ordinem causarum pertinentem, quae talis est.

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*
Iura omnia asservantur
OCLC nr. [49644264](#)

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Super librum De causis expositio

a lectione I ad lectionem XXXII

Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum
ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Lectio 1

[84236] Super De causis, l. 1. 1 *Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis*. Ad cuius manifestationem unum corollarium inducit, per quod manifestatur primum sicut per quoddam signum; unde subdit: *cum ergo removet causa secunda universalis virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea*. Et ad huius probationem inducit tertium, dicens: *quod est quia universalis causa prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda*. Et ex hoc concludit quod secundo positum est, et convenienter. Necesse est enim id quod prius advenit ultimo abscedere; videmus enim ea quae sunt priora in compositione esse ultima in resolutione. Sic igitur intentio huius propositionis in his tribus consistit, quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam secunda, secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu, tertium est quod prius ei advenit. Quae quidem tria Proclus proponit in duabus propositionibus, primum in LVI propositione sui libri, quae talis est: *omne quod a secundis producitur, et a prioribus et causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur*; alia vero proponit in sequenti propositione quae talis est: *omnis causa et ante causatum operatur et post ipsum plurimum est substitutiva*. His autem tribus praemissis ad ea manifestanda procedit, primo quidem per exemplum, secundo per rationem, ibi: et causa prima adiuvat. Exemplum autem videtur pertinere ad causas formales in quibus quanto forma est universalior tanto prior esse videtur. Si igitur accipiamus aliquem hominem, forma quidem specifica eius attenditur in hoc quod est rationalis, forma autem generis eius attenditur in hoc quod est vivum vel animal; ulterius autem id quod est omnibus commune est esse. Manifestum est autem in generatione unius particularis hominis quod in materiali subiecto primo invenitur esse, deinde invenitur vivum, postmodum autem est homo; prius enim ipse est animal quam homo, ut dicitur in II de generatione animalium. Rursumque in via corruptionis primo amittit usum rationis et remanet vivum et spirans, secundo amittit vitam et remanet ipsum ens, quia non corrumpitur in nihilum. Et sic potest intelligi hoc exemplum secundum viam generationis et corruptionis alicuius individui. Et haec est eius intentio, quod patet ex hoc quod dicit: *cum ergo individuum non est homo, id est secundum actum proprium hominis, est animal, quia adhuc remanet in eo operatio animalis quae consistit in motu et sensu; et, cum non est animal, est esse tantum, quia remanet corpus penitus inanimatum*. Verificatur hoc exemplum in ipso rerum ordine: nam priora sunt existentia viventibus et viventia hominibus, quia remoto homine non removetur animal secundum continentiam, sed e converso quia, si non est animal, non est homo. Et eadem ratio est de animali et esse. Deinde cum dicit: et causa prima etc., probat tria praedicta per rationem. Primum autem, scilicet quod causa prima plus influat quam secunda, sic probat: eminentius convenit aliquid causae quam causato; sed operatio qua causa secunda causat effectum, causatur a causa prima, nam *causa prima adiuvat causam secundam* faciens eam operari; ergo huius

operationis secundum quam effectus producitur a causa secunda, magis est causa prima quam causa secunda. Proclus autem expressius hoc sic probat: causa enim secunda, cum sit effectus causae primae, substantiam suam habet a causa prima; sed a quo habet aliquid substantiam, ab eo habet potentiam sive virtutem operandi; ergo causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus; ergo hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa. Esse ergo causam effectus inest primo causae primae, secundo autem causae secundae; quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda. Secundum, scilicet quod impressio causae primae tardius recedat ab effectu, probat ibi: et quando removetur causa secunda et cetera. Et inducit talem rationem: quod vehementius inest, magis inhaeret; sed prima causa vehementius imprimit in effectu quam causa secunda, ut probatum est; ergo eius impressio magis inhaeret; ergo tardius recedit. Tertium, scilicet quod prius adveniat, probat ibi: et non est causatum causae secundae etc., tali ratione. Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae; ergo et causatum non procedit a causa secunda nisi per virtutem causae primae; sic igitur virtus causae primae dat effectui ut attingatur a virtute causae secundae; prius ergo attingitur a virtute causae primae. Hoc autem uno medio Proclus sic probat. Causa prima est magis causa quam secunda; ergo est perfectioris virtutis. Sed quanto virtus alicuius causae est perfectior, tanto ad plura se extendit; ergo virtus causae primae ad plura se extendit quam virtus causae secundae. Sed id quod in pluribus est, prius est in adveniando et ultimum in recedendo; ergo impressio causae primae primo advenit et ultimo recedit. Est autem considerandum in quibus causis haec propositio habeat veritatem. Et siquidem ad genera causarum quaestio referatur, manifestum est quod habet veritatem in quolibet causarum genere suo modo. Et in causis quidem formalibus exemplum inductum est. In causis autem materialibus similis ratio invenitur; nam id quod primo substernitur ut materia, causa est propinquioris materiae ut et ipsa materialiter substet, sicut materia prima elementis, quae sunt quodammodo materia mixtorum corporum. Utrumque autem horum ostendit idem esse in efficientibus causis. Manifestum est enim quod, quanto aliqua causa efficiens est prior, tanto eius virtus ad plura se extendit; unde oportet ut proprius effectus eius communior sit. Causae vero secundae proprius effectus in paucioribus invenitur; unde et particularior est. Ipsa enim causa prima producit vel movet causam secundo agentem, et sic fit ei causa ut agat. Inveniuntur igitur praedicta tria quae tacta sunt, primordialiter quidem in causis efficientibus et ex hoc manifestum est quod derivatur ad causas formales: unde et hic ponitur verbum influendi et Proclus utitur verbo productionis quae exprimit causalitatem causae efficientis. Quod autem ex causis efficientibus derivetur ad causas materiales, non est adeo manifestum, eo quod causae efficientes quae sunt apud nos, non producant materiam sed formam; sed, si consideremus causas universales a quibus procedunt et materialia rerum principia, necesse est quod hic ordo derivetur et ad materiales causas ex causis efficientibus. Quia enim primae et supremae causae efficacia seu causalitas ad plura se extendit, necesse est quod id quod primo subsistit in omnibus sit a prima omnium causa. Deinde a causis secundis adduntur dispositiones quibus materiae appropriantur singulis rebus. Quod etiam utcumque in his quae apud nos sunt, apparet: nam omnibus artificialibus materiam primam exhibet natura; deinde per artes quasdam priores materia naturalis disponitur ut congruat particularioribus artificiis; comparatur autem prima omnium causa ad totam naturam sicut natura ad artem; unde id quod primo subsistit in tota natura est a prima omnium causa, quod appropriatur singulis rebus officio causarum secundarum. In causis etiam finalibus manifestum est verificari omnia praedicta, nam propter ultimum finem, qui est universalis, alii fines appetuntur, quorum appetitus advenit post appetitum ultimi finis et ante ipsum cessat; sed et huius ordinis ratio ad genus causae efficientis reducitur, nam finis in tantum est causa in quantum movet efficientem ad agendum, et sic, prout habet rationem moventis, pertinet quodammodo ad causae efficientis genus. Si autem quaeratur in unoquoque causarum genere utrum praedicta verificentur in omnibus causis quomodolibet ordinatis, manifestum est quod non. Invenimus enim causas ordinari dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem quando intentio primae causae respicit usque ad ultimum effectum per omnes medias causas, sicut cum ars fabrilis movet manum, manus martellum qui ferrum percussura extendit, ad quod fertur intentio artis. Per accidens autem quando intentio causae non procedit nisi ad proximum effectum; quod autem ab illo effectu efficiatur iterum aliud, est praeter intentionem primi efficientis, sicut cum aliquis accendit candelam, praeter intentionem eius est quod iterum accensa candela accendat aliam et illa aliam; quod autem praeter intentionem est, dicimus esse per accidens. In causis igitur per se ordinatis haec propositio habet veritatem, in quibus causa prima movet omnes causas medias ad effectum; in causis autem ordinatis per accidens est e converso, nam effectus qui

per se producitur a causa proxima, per accidens producitur a causa prima, praeter intentionem eius existens. Quod autem est per se potius est eo quod est per accidens, et propter hoc signanter dicit: *causa universalis*, quae est causa per se.

Lectio 2

[84237] Super De causis, l. 2 Praemissa prima propositione sicut quodam principio ad totum tractatum sequentem, incipit hic agere de primis causis rerum. Et dividitur in partes duas: in prima agit de distinctione primarum causarum; in secunda de coordinatione sive dependentia earum ad invicem, in 16 propositione, ibi: omnes virtutes quibus non est finis et cetera. Prima dividitur in partes duas: in prima distinguit causas primas; in secunda determinat de singulis, in 6 propositione, ibi: causa prima superior est, et cetera. Causae autem universales rerum sunt trium generum, scilicet causa prima quae est Deus, intelligentiae et animae, unde circa primum tria facit: primo enim distinguit haec tria genera quorum primum est indivisum, quia causa prima est una tantum; secundo distinguit intelligentias, ibi 4 propositione: prima rerum creaturarum etc.; in tertia distinguit animas, 5 propositione, ibi: intelligentiae superiores et cetera. Circa primum duo facit: primo distinguit tria praedicta genera; secundo ostendit quomodo uniuntur per participationem quamdam in ultimo, in 3 propositione, ibi: omnis anima nobilis et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut post aeternitatem et supra tempus*. Ad cuius propositionis intellectum oportet primo videre quid sit aeternitas, deinde quomodo praedicta propositio habeat veritatem. Nomen igitur aeternitatis indeficientiam quamdam sive interminabilitatem importat: dicitur enim aeternum quasi extra terminos existens; sed, quia, ut philosophus dicit in VIII physicorum, in omni motu est quaedam corruptio et generatio in quantum aliquid esse incipit et aliquid esse desinit, necesse est quod in quolibet motu sit quaedam deficientia; unde omnis motus aeternitati repugnat. Vera igitur aeternitas cum indeficientia essendi etiam immobilitatem importat. Et, quia prius et posterius in duratione temporis provenit ex motu, ut patet in IV physicorum, ideo tertio oportet quod sit aeternitas absque priori et posteriori tota simul existens, secundum quod Boethius definit eam in fine de consolatione, dicens: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Quaecumque igitur res cum indeficientia essendi habet immobilitatem et est absque temporali successione, potest dici aeterna, et secundum hunc modum substantias immateriales separatas Platonici et Peripatetici aeternas dicebant, superaddentes ad rationem aeternitatis quod semper esse habuit, quod fidei Christianae non est consonum. Sic enim aeternitas soli Deo convenit. Dicimus autem eas aeternas tamquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et indeficiens sine motu et temporis successione, unde et Dionysius dicit X capitulo de divinis nominibus quod non simpliciter sunt coaeterna Deo quae in Scripturis aeterna dicuntur; unde aeternitatem sic acceptam quidam nominant aevum, quod ab aeternitate primo modo accepta distinguunt. Sed, si quis recte consideret, aevum et aeternitas non differunt nisi sicut anthropos et homo. In Graeco enim evon aeternitas dicitur sicut et anthropos homo. His igitur praemissis sciendum est quod haec propositio in libro Procli LXXXVIII invenitur sub his verbis: *omne enter, vel existenter, ens aut ante aeternitatem est, aut in aeternitate, aut participans aeternitate*. Dicitur autem enter ens per oppositum ad mobiliter ens, sicut esse stans dicitur per oppositum ad moveri; per quod datur intelligi quid est quod in hoc libro dicitur *omne esse superius*, quia scilicet est supra motum et tempus. Huiusmodi enim esse secundum utrumque auctorem in utroque libro in tres gradus distinguitur; non tamen est eadem omnino ratio utrobique. Proclus enim hanc propositionem inducit secundum Platoniorum suppositiones, qui, universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius tanto prius esse ponebant. Manifestum est enim quod haec dictio aeternitas abstractius est quam aeternum; nam nomine aeternitatis ipsa aeternitatis essentia designatur, nomine autem aeterni id quod aeternitatem participat. Rursumque ipsum esse communius est quam aeternitas: *omne enim aeternum ens est, non autem omne ens est aeternum*; unde secundum praedicta ipsum esse separatum est ante aeternitatem, id autem quod est cum aeternitate est ipsum esse sempiternum, id autem quod est aeternitatem participans et quasi post aeternitatem est omne id quod esse aeternum participat. Sed huius libri auctor in primo quidem aliquantulum cum praedictis positionibus concordat. Unde exponit quod *esse quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa aeternitati*. Et ad hoc probandum inducit quod *in ipsa, id est aeternitate, est esse acquisitum*, id est participatum. Et hoc probat quia ea quae sunt minus communia participant ea quae sunt magis communia; aeternitas autem est minus commune quam esse; unde subdit: *et dico quod omnis aeternitas*

est esse sed non omne esse est aeternitas; ergo esse est plus commune quam aeternitas. Sic igitur probat auctor quod aeternitas participat esse; ipsum autem esse abstractum est causa prima cuius substantia est suum esse; unde relinquitur quod causa prima est causa a qua acquiritur esse sempiternum cuicumque rei semper existenti. Sed in aliis duobus membris divisionis recedit auctor huius libri ab intentione Procli et magis accedit ad communes sententias et Platoniorum et Peripateticorum. Exponit enim secundum gradum quod *esse cum aeternitate est intelligentia.* Quia enim aeternitas, ut dictum est, importat indeficientiam cum immobilitate, illud quod secundum omnia est indeficiens et immobile, totaliter attingit aeternitatem; ponitur autem secundum praedictos philosophos quod intelligentia sive intellectus separatus habet indeficientiam et immobilitatem et quantum ad esse et quantum ad virtutem et quantum ad operationem; unde CLXIX propositio Procli est: *omnis intellectus in aeternitate substantiam habet et potentiam et operationem.* Et secundum hoc probatur hic quod intelligentia est cum aeternitate, quia est omnino secundum habitudinem unam ita quod non patitur aliquam alteritatem nec virtutis nec operationis neque etiam destruitur secundum substantiam. Et propter hoc etiam postea dicit quod *parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur,* quia scilicet ad omne id quod est intelligentiae aeternitas se extendit. Tertium vero gradum exponit de anima quae habet esse superius, scilicet supra motum et tempus. Huiusmodi enim anima magis appropinquat ad motum quam intelligentia, quia videlicet intelligentia non attingitur a motu neque secundum substantiam neque secundum operationem. Anima autem secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit aeternitatem, sed secundum operationem attingit motum quia, ut philosophi probant, oportet omne quod movetur ab alio reduci in aliquod primum quod seipsum movet. Hoc autem secundum Platonem quidem est anima quae seipsam movet, secundum Aristotelem autem est corpus animatum cuius motus principium est anima; et sic utroque modo oportet quod primum principium motus sit anima, et ideo motus est ipsius animae operatio. Et, quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae; unde et Proclus dicit CXCI propositione: *omnis anima participabilis substantiam quidem aeternalem habet, operationem autem secundum tempus.* Et ideo hic dicitur quod *connexa est cum aeternitate inferius,* connexa quidem aeternitati quantum ad substantiam, sed inferius quia inferiori modo participat aeternitatem quam intelligentia. Quod probat per hoc quia *est susceptibilior impressionis quam intelligentia.* Anima enim non solum recipit impressionem causae primae sicut intelligentia, sed etiam suscipit impressionem intelligentiae; quanto autem aliquid magis est remotum a primo quod est aeternitatis causa, tanto debilius aeternitatem participat. Et, quamvis anima attingat ad infimum gradum aeternitatis, tamen est supra tempus sicut causa supra causatum; est enim causa temporis in quantum est causa motus ad quem sequitur tempus. Loquitur enim hic de anima quam attribuunt philosophi corpori caelesti, et propter hoc dicit quod *est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus.* Horizon enim est circulus terminans visum, et est infimus terminus superioris hemisphaerii, principium autem inferioris; et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis. Huic autem sententiae etiam Dionysius concordat X capitulo de divinis nominibus, hoc excepto quod non asserit caelum habere animam, quia hoc Catholica fides non asserit. Dicit enim quod Deus est ante aeternum et quod, secundum Scripturas, dicuntur aliqua aeterna et temporalia, quod est intelligendum secundum modos positos in sacra Scriptura; *media autem existentium et factorum,* id est generabilium, *sunt quaecumque secundum aliquid quidem aeternum, secundum aliquid vero tempus participant.*

Lectio 3

[84238] Super De causis, l. 3 Quia ea quae sunt superiorum, inferioribus insunt secundum aliqualem participationem, postquam divisit tres gradus superiorum entium, quorum unum est superius aeternitate, quod est Deus, aliud autem est cum aeternitate, quod est intelligentia, tertium autem post aeternitatem, quod est anima, nunc intendit ostendere quomodo tertium participat et quod est primi et quod est secundi, dicens: *omnis anima nobilis tres habet operationes; nam ex operationibus eius est operatio animalis et intelligibilis et operatio divina.* Quae autem dicatur *anima nobilis* intelligi potest ex verbis Procli qui hanc propositionem ponit CCI, sub his verbis: *omnes divinae animae triplices habent operationes: has quidem ut animae, has autem ut suscipientes intellectum divinum, has autem ut diis extraiunctae.* Ex quo patet quod anima nobilis dicitur hic anima divina. Ad cuius evidentiam sciendum est quod Plato posuit universales rerum formas separatas per se subsistentes. Et, quia huiusmodi formae universales universalem quamdam causalitatem, secundum ipsum, habent supra particularia entia quae ipsas participant, ideo omnes huiusmodi formas sic subsistentes deos

vocabat; nam hoc nomen Deus universalem quamdam providentiam et causalitatem importat. Inter has autem formas hunc ordinem ponebat quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis simplex et prior causa; participatur enim a posterioribus formis, sicut si ponamus animal participari ab homine et vitam ab animali et sic inde; ultimum autem quod ab omnibus participatur et ipsum nihil aliud participat, est ipsum unum et bonum separatum quod dicebat summum Deum et primam omnium causam. Unde et in libro Procli inducitur propositio CXVI, talis: *omnis Deus participabilis est, id est participat, excepto uno*. Et, quia huiusmodi formae quas deos dicebant sunt secundum se intelligibiles, intellectus autem fit actu intelligens per speciem intelligibilem, sub ordine deorum, id est praedictarum formarum, posuerunt ordinem intellectuum qui participant formas praedictas ad hoc quod sint intelligentes, inter quas formas est etiam intellectus idealis. Sed intellectus praedicti participant praedictas formas secundum modum immobilem, in quantum intelligunt eas. Unde sub ordine intellectuum ponebant tertium ordinem animarum quae mediantibus intellectibus participant formas praedictas secundum motum, in quantum scilicet sunt principia corporalium motuum per quos superiores formae participantur in materia corporali. Et sic quartus ordo rerum est ordo corporum. Inter intellectus autem, superiores quidem dicebant esse divinos intellectus, inferiores autem intellectus quidem sed non divinos, quia intellectus idealis qui est per se Deus, secundum eos, participatur quidem a superioribus intellectibus secundum utrumque, scilicet secundum quod est intellectus et secundum quod est Deus, ab inferioribus vero intellectibus secundum quod est intellectus tantum, et ideo non sunt intellectus divini; sortiuntur enim intellectus superiores non solum quod sint intellectus sed etiam quod sint divini. Similiter etiam cum animae applicentur diis mediantibus intellectibus quasi propinquioribus, ipsae etiam animae superiores sunt divinae propter intellectus divinos quibus applicantur vel quos participant; inferiores autem animae veluti applicatae intellectibus non divinis sunt non divinae. Et, quia corpora recipiunt motum per animam, consequens etiam est ut superiora corpora sint divina, secundum eos, et inferiora corpora non divina. Unde Proclus dicit CXXIX propositione: *omne corpus divinum per animam deificatum est divinum, omnis autem anima divina propter divinum intellectum, omnis autem intellectus divinus secundum participationem divinae unitatis*. Et, quia deos appellabant primas formas separatas in quantum sunt secundum se universales, consequenter et intellectus divinos et animas divinas et corpora divina dicebant secundum quod habent quamdam universalem influentiam et causalitatem super subsequentia sui generis et inferiorum generum. Hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebant ordinatim diversas formas separatas quas deos dicebant, ut scilicet aliud esset per se bonitas et aliud per se esse et aliud per se vita et sic de aliis. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa a qua res participant omnes huiusmodi perfectiones, et sic non ponemus multos deos sed unum. Et hoc est quod dicit V capitulo de divinis nominibus: *non autem aliud esse bonum dicit, scilicet sacra Scriptura, et aliud existens et aliud vitam aut sapientiam neque multas causas et aliorum alias productivas deitates excedentes et subiectas, sed unius esse omnes bonos processus*. Quomodo autem hoc esse possit, ex hoc ostendit consequenter quia, cum Deus sit ipsum esse et ipsa essentia bonitatis, quidquid pertinet ad perfectionem bonitatis et esse, totum ei essentialiter convenit, ut scilicet ipse sit essentia vitae et sapientiae et virtutis et ceterorum. Unde post aliqua subdit: *etenim Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum in seipso esse praecepit*. Et hoc sequitur auctor huius libri. Non enim invenitur inducere aliquam multitudinem deitatis, sed unitatem in Deo constituit, distinctionem autem in ordine intellectuum et animarum et corporum. Secundum hoc igitur dicitur *anima nobilis*, id est divina anima caelestis corporis, secundum opinionem philosophorum qui posuerunt caelum animatum; haec enim anima, secundum eos, habet aliquam influentiam universalem super res per motum, et ex hoc divina dicitur eo modo loquendi quo etiam apud homines qui universalem curam rei publicae habent divi dicuntur. De hac ergo anima nobilissime divina dicit quod habet operationem divinam, et exponens dicit quod *operatio divina eius est quia ipsa praeparat naturam*, in quantum scilicet est principium primi motus cui tota natura subiicitur. Et hoc habet per virtutem participatam a causa prima quae est universalis omnium causa ex qua sortitur quamdam universalem causalitatem in res naturales. Et ideo assignans rationem huius operationis divinae animae convenientis dicit quod *ipsa est exemplum*, id est imago, *virtutis superioris*, id est divinae. Exemplificatur enim in praedicta anima universalitas divinae virtutis, quod scilicet, sicut Deus est universalis causa omnium entium, ita praedicta anima est universalis causa naturalium rerum quae moventur. Secundam autem operationem animae nobilis seu divinae ponit intelligibilem, quae quidem, sicut ipse exponit, est in hoc quod ipsa cognoscit res in quantum participat virtutem intelligentiae. Quare autem virtutem intelligentiae participat, ostendit per hoc quod anima est creata a causa prima mediante intelligentia; unde anima

est a Deo sicut a causa prima, ab intelligentia autem sicut a causa secunda. Effectus autem omnis participat aliquid de virtute suae causae; unde relinquitur quod anima, sicut facit operationem divinam in quantum est a causa prima, ita facit operationem intelligentiae in quantum est ab ea, participans eius virtutem. Hoc autem quod hic dicitur quod *causa prima creavit esse animae mediante intelligentia* quidam male intelligentes, existimaverunt secundum auctorem istius libri quod intelligentiae essent creatrices substantiae animarum. Sed hoc est contra positiones Platonicas. Huiusmodi enim causalitates simplicium entium ponebant secundum participationem; participatur autem non quidem id quod est participans, sed id quod est primum per essentiam suam tale: puta, si albedo esset separata, ipsa albedo simplex esset causa omnium alborum in quantum sunt alba, non autem aliquid albedinem participans. Secundum hoc ergo Platonici ponebant quod id quod est ipsum esse est causa existendi omnibus, id autem quod est ipsa vita est causa vivendi omnibus, id autem quod est ipsa intelligentia est causa intelligendi omnibus; unde Proclus dicit XVIII propositione sui libri: *omne derivans esse aliis, ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivationem*. Cui sententiae concordat quod Aristoteles dicit in II metaphysicae quod id quod est primum et maxime ens est causa subsequentium. Est ergo intelligendum quod ipsa essentia animae, secundum praedicta, creata est a causa prima quae est suum ipsum esse, sed consequentes participationes habet ab aliquibus posterioribus principiis, ita scilicet quod vivere habet a prima vita et intelligere a prima intelligentia; unde et in 18 propositione huius libri dicitur: *res omnes habent essentiam per ens primum, et res vivae sunt per vitam primam, et res intelligibiles habent scientiam propter intelligentiam primam*. Sic ergo intelligit quod *prima causa creavit esse animae mediante intelligentia* quod causa prima sola creavit essentiam animae; sed, quod anima sit intelligibilis, hoc habet ex operatione intelligentiae. Et hic sensus ostenditur manifeste per verba quae sequuntur: *postquam ergo*, inquit, *creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae*, id est substravit eam operationi intelligentiae, ut scilicet intelligentia agat in ipsam operationem suam, dans ei ut sit intelligibilis. Unde concludit quod *propter hoc anima intelligibilis efficit operationem intelligibilem*. Et hoc etiam concordat cum eo quod dictum est in 1 propositione quod effectus causae primae praexistit effectui causae secundae et universaliter diffunditur: esse enim quod est communissimum, diffunditur in omnia a causa prima; sed intelligere non communicatur omnibus ab intelligentia, sed quibusdam, praesupponendo esse quod habent a primo. Sed etiam haec positio, si non sane intelligatur, repugnat veritati et sententiae Aristotelis qui arguit in III metaphysicae contra Platonicos ponentes huiusmodi ordinem causarum separatarum secundum ea quae de individuis praedicantur. Quia sequitur quod Socrates erit multa animalia, scilicet ipse Socrates et homo separatus et etiam animal separatum: homo enim separatus participat animal et ita est animal; Socrates autem participat utrumque, unde et est homo et est animal; non igitur Socrates esset vere unum si ab alio haberet quod esset animal et ab alio quod esset homo. Unde, cum esse intelligibile pertineat ad ipsam naturam animae utpote essentialis differentia eius, si ab alio haberet esse et ab alio naturam intellectivam sequeretur quod non esset unum simpliciter; oportet ergo dicere quod, a prima causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem. Et hoc concordat sententiae Dionysii supra positae, scilicet quod non aliud sit ipsum bonum, ipsum esse et ipsa vita et ipsa sapientia, sed unum et idem quod est Deus, a quo derivatur in res et quod sint et quod vivant et quod intelligant, ut ipse ibidem ostendit. Unde et Aristoteles, in XII metaphysicae, signanter Deo attribuit et intelligere et vivere, dicens quod ipse est vita et intelligentia, ut excludat praedictas Platonicas positiones. Aliquo tamen modo potest hoc habere veritatem, si referatur non ad naturam intellectualem, sed ad formas intelligibiles quas animae intellectivae recipiunt per operationem intelligentiarum; unde et Dionysius dicit IV capitulo de divinis nominibus quod *animae per Angelos fiunt participes illuminationum a Deo emanantium*. Tertiam vero operationem animae nobilis sive divinae ponit animale. Et exponit quod *animalis operatio est in hoc quod ipsa movet corpus primum et per consequens omnia corpora naturalia; ipsa enim est causa motus in rebus*. Et huius rationem postea assignat. Quia enim anima est inferior quam intelligentia utpote *suscipiens intelligentiae impressionem*, consequens est ut *inferiori modo operetur in ea quae sunt sub ipsa* quam intelligentia imprimat in subiecta sibi, quia causa primaria plus influit quam secunda, ut ex 1 propositione patet. Intelligentia autem imprimit in animas sine motu, in quantum scilicet facit animam cognoscere, quod est sine motu; sed anima imprimit in corpora per motum, et id quod est sub ea, scilicet corpus, non recipit impressionem animae nisi in quantum movetur ab ipsa. Et consequenter assignat causam quare dicendum sit quod motus corporum naturalium sit ab anima; videmus enim omnia corpora naturalia directe pervenire per suas operationes et motus ad debitos fines, quod non posset fieri nisi ab aliquo intelligente dirigerentur. Ex quo videtur quod motus corporum sit ab anima quae influit virtutem suam

super corpora, movendo ea. Haec etiam positio non est rata in fide, scilicet quod motus caeli sit ab anima; sed Augustinus hoc sub dubio relinquit in II super Genesim ad litteram. Quod autem sit a Deo dirigente totam naturam et quod corporalis creatura moveatur a Deo mediantibus intelligentiis sive Angelis, hoc asserit Augustinus in III de Trinitate et Gregorius in IV dialogorum. Ultimo autem concludit propositum, scilicet quod anima nobilis habeat tres praedictas operationes. Ei autem quod dictum est de intellectu divino et anima divina concordat sententia Dionysii qui, in IV capitulo de divinis nominibus, superiores Angelos vocat divinas mentes, id est intellectus, per quos etiam animae deiformi dono participant secundum suam virtutem; sed divinitatem accipit secundum coniunctionem ad Deum, non autem secundum universalem influentiam in creata. Illud enim est magis divinum, quia et in ipso Deo maius est id quod ipse est quam id quod in aliis causat.

Lectio 4

[84239] Super De causis, l. 4 Postquam auctor huius libri distinxit triplicem gradum superioris esse et ostendit quomodo participative invenitur totum in infimo eorum, nunc intendit ostendere distinctionem secundi gradus, scilicet ipsius esse quod est cum aeternitate; nam primum gradum qui est causae primae ante aeternitatem existentis, praetermittit quasi indivisum, ut dictum est. In hoc tamen aliter procedit quam in aliis; nam in omnibus aliis praemittit propositionem et posita expositione propositionem praemissam probat, hic autem more dividendum primo praemittit quod commune est, secundo illud dividit, ibi: et esse creatum quamvis sit unum etc., tertio inter partes divisionis differentiam assignat, ibi: et omne quod ex eo sequitur et cetera. Id autem quod est commune omnibus intelligentiis distinctis est esse creatum primum, de quo quidem praemittit talem propositionem: *prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud*. Et hanc etiam propositionem Proclus in suo libro ponit CXXXVIII, sub his verbis: *omnium participantium divina proprietate et deificatorum primum est et supremum ens*. Cuius quidem ratio est, secundum positiones Platonicas, quia, sicut supra dictum est, quanto aliquid est communius, tanto ponebant illud esse magis separatum et quasi prius a posterioribus participatum, et sic esse posteriorum causam. In ordine autem eorum quae de rebus dicuntur, communissimum ponebant unum et bonum, et communius etiam quam ens, quia bonum vel unum de aliquo invenitur praedicari de quo non praedicatur ens, secundum eos, scilicet de materia prima quam Plato coniungebat cum non ente, non distinguens inter materiam et privationem, ut habetur in I physicorum, et tamen materiae attribuebat unitatem et bonitatem, in quantum habet ordinem ad formam; bonum enim non solum dicitur de fine sed de eo quod est ad finem. Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant Platonici ipsum unum et ipsum bonum separatum, sed post unum et bonum nihil invenitur ita commune sicut ens; et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem creatum, utpote participans bonitatem et unitatem, tamen ponebant ipsum primum inter omnia creata. Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit, sicut supra dictum est, ponens eundem ordinem quem et Platonici in perfectionibus quae ceterae res participant ab uno principio, quod est Deus; unde in IV capitulo de divinis nominibus, praeordinat nomen boni in Deo omnibus divinis nominibus, et ostendit quod eius participatio usque ad non ens extenditur, intelligens per non ens materiam primam. Dicit enim: *et, si est fas dicere, bonum quod est super omnia existentia et ipsum non existens desiderat*. Sed inter ceteras perfectiones a Deo participatas in rebus, primo ponit esse; sic enim dicit V capitulo de divinis nominibus: *ante alias Dei participationes esse propositum est, et est ipsum secundum se esse senius, eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse, et eo quod est per se divinam similitudinem esse*. Secundum quem modum etiam auctor huius libri hoc intelligere videtur. Dicit enim quod *hoc ideo est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam*. Et quomodo sit supra ista, ostendit subdens: *et non est post causam primam latius*, id est aliquid communius, et per consequens *neque prius causatum ipso*; causa autem prima est latior quia extendit etiam se ad non entia secundum praedicta. Et ex hoc concludit quod, *propter illud* quod dictum est, ipsum esse *factum est superius omnibus rebus creatis*, quia scilicet inter ceteros Dei effectus communius est, *et est etiam vehementius unitum*, id est magis simplex; nam ea quae sunt minus communia videntur se habere ad magis communia per modum additionis cuiusdam. Videtur tamen non esse eius intentio ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici loquebantur, neque de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dionysius, sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius. Et, quamvis esse superius sit et in intelligentia et in anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur ipsum esse quam intelligentiae ratio, et similiter est in anima; et propter hoc praemisit quod est supra animam et supra

intelligentiam. De hoc igitur esse in intelligentiis participato, rationem assignat quare sit maxime unitum. Dicit enim quod hoc contingit *propter propinquitatem suam* primae causae quae est *esse purum* subsistens et est *vere unum* non participatum *in quo non potest aliqua multitudo* inveniri differentium secundum essentiam; quod autem est propinquius ei quod est per se unum, est magis unitum quasi magis participans unitatem; unde intelligentia quae est propinquissima causae primae habet esse maxime unitum. Deinde cum dicit: et ipsum quidem non est factum multa etc., ostendit rationem distinctionis quae potest esse in intelligentiis secundum essentiam. Ubi considerandum est quod, si aliqua forma vel natura sit omnino separata et simplex, non potest in ea cadere multitudo, sicut, si aliqua albedo esset separata, non esset nisi una: nunc autem inveniuntur multae albedines diversae quae participant albedinem. Sic igitur, si esse creatum primum esset esse abstractum, ut Platonici posuerunt, tale esse non posset multiplicari, sed esset unum tantum. Sed, quia esse creatum primum est esse participatum in natura intelligentiae, multiplicabile est secundum diversitatem participantium. Et hoc est quod dicit: *et ipsum quidem*, scilicet esse creatum primum, *non est factum multa*, id est distinctum in multas intelligentias, *nisi quia, licet ipsum sit simplex et non sit in creatis aliquid simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito*. Quam quidem compositionem etiam Proclus ponit LXXXIX propositione, dicens: *omne enter ens ex fine est et infinito*. Quod quidem secundum ipsum sic exponitur: omne enim immobiliter ens infinitum est secundum potentiam essendi; si enim quod potest magis durare in esse est maioris potentiae, quod potest in infinitum durare in esse est, quantum ad hoc, infinitae potentiae. Unde ipse praemisit in LXXXVI propositione: *omne enter ens infinitum est, non secundum multitudinem, neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam, scilicet existendi*, ut ipse exponit. Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus, ut dicitur infra in 16 propositione. Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter. In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi; et ipsum esse quod recipit, est finitum. Et ex hoc sequitur quod esse intelligentiae multiplicari possit in quantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito. Deinde cum dicit: et omne quod ex eo sequitur etc., ostendit differentiam inter membra divisionis, id est inter intelligentias multiplicatas, et hoc tripliciter: primo quidem quantum ad diversam perfectionem earum, secundo quantum ad influentiam quarumdam super alias, ibi: et intelligentiae primae etc., tertio quantum ad effectum intelligentiarum in animabus et hoc in sequenti propositione quae in quibusdam libris invenitur coniuncta cum isto commento, et incipit: intelligentiae superiores et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit differentiam, secundo excludit quamdam dubitationem, ibi: et quia diversificatur et cetera. Circa primum ergo considerandum est quod duplicem differentiam intelligentiarum assignat, unam quidem quantum ad naturam ipsarum, aliam vero quantum ad species intelligibiles per quas intelligunt. Quantum autem ad naturas ipsarum, necesse est quod naturae earum diversificentur secundum ordinem quemdam. Non enim est in eis materialis differentia sed formalis; non enim sunt compositae ex materia et forma, sed ex natura, quae est forma, et esse participato, ut dictum est. In his autem quae materialiter differunt nihil prohibet inveniri multa ex aequo se habere, nam in substantiis individua unius speciei aequaliter speciei rationem participant; in accidentibus etiam possibile est diversa subiecta aequaliter participare albedinem. Sed in his quae formaliter differunt, semper quidam ordo invenitur. Si quis enim diligenter consideret, in omnibus speciebus unius generis semper inveniet unam alia perfectiorem, sicut in coloribus albedinem et in animalibus hominem. Et hoc ideo quia quae formaliter differunt, secundum aliquam contrarietatem differunt; est enim contrarietas differentia secundum formam, ut philosophus dicit in X metaphysicae. In contrariis autem semper est unum nobilius et aliud vilius, ut dicitur in I physicorum, et hoc ideo quia prima contrarietas est privatio et habitus, ut dicitur in X metaphysicae. Et propter hoc in VIII metaphysicae philosophus dicit quod species rerum sunt sicut numeri, qui specie diversificantur secundum additionem unius super alterum. Manifestum est autem quod quanto aliquid est perfectius, tanto propinquius est uni perfectissimo; unde hanc differentiam ponit quantum ad intelligentiarum naturam, quod illud esse intellectuale quod immediate assequitur causam primam, est intelligentia completa ultima completionem quantum ad esse creatum in potentia essendi et in reliquis bonitatibus consequentibus, illud vero esse intellectuale quod est inferius in ordine intelligentiarum, retinet quidem naturam et rationem intelligentiae, sed tamen est sub superiori intelligentia in complemento naturae et in virtute essendi et operandi et in omnibus bonitatibus sive perfectionibus. Quantum autem ad secundam

differentiam quae est ex speciebus intelligibilibus, supponit quod intelligentiae per quasdam species intelligibiles intelligant et quod huiusmodi intelligibiles species maiorem habeant amplitudinem et universalitatem quam in inferioribus intelligentiis, et hoc quidem nunc indiscussum dimittatur; manifestabitur enim infra in 10 propositione quae tota super hoc procedit. Deinde cum dicit: et quia diversificatur intelligentia etc., removet quamdam dubitationem. Quia enim dixerat species intelligibiles in superioribus et inferioribus intelligentiis esse differentes, posset hoc alicui falsum videri propter hoc quod res intellecta est una; et ideo ostendit quomodo huiusmodi species intelligibiles diversificentur. Et primo inducit ad hoc quoddam exemplum; secundo ostendit differentiam, ibi: verumtamen quamvis diversificentur et cetera. Circa primum considerandum est quod, sicut supra dictum est, Platonici ponebant formas rerum separatas per quarum participationem intellectus fierent intelligentes actu, sicut per earum participationem materia corporalis constituitur in hac vel illa specie. Et idem sequitur si non ponamus plures formas separatas, sed, loco omnium illarum, ponamus unam primam formam ex qua omnia deriventur, sicut supra dictum est secundum sententiam Dionysii, quam videtur sequi auctor huius libri nullam distinctionem ponens in esse divino. Sic igitur cum intelligentiae sint diversae secundum essentiam, ut supra dictum est, oportet quod formae intelligibiles participatae sint diversae et differentes in diversis intelligentiis, sicut etiam diversae formae participatae in hoc mundo sensibili inveniuntur secundum diversitatem individuorum participantium formas praedictas. Deinde cum dicit: verumtamen quamvis diversificentur etc., ostendit diversitatem in praedicto exemplo. Formae enim sensibiles participatae in diversis individuis sunt formae individuatae et ab invicem seiunguntur ea seiunctione qua unum individuum seiungitur ab alio, ita quod ambae formae non pertinent ad existentiam unius rei sed diversarum. Non sic autem seiunguntur formae intelligibiles ex eo quod sunt in diversis intelligentiis sive intellectibus, quia non efficiuntur per hoc formae individuales, sed retinent vim suae universalitatis in quantum quaelibet earum in intellectu cui inest causat universalem cognitionem eiusdem rei intellectae. Et huius ratio ex supra dictis apparet. Cum enim formae rerum, sive sint divisim per se stantes, sive uniantur in uno primo, habeant esse universalissimum et divinum, manifestum est quod, quanto magis appropinquantur ad hoc universalissimum esse formarum, tanto formae sunt universales; et secundum hoc dixit quod formae participatae in superioribus intellectibus sunt universales. Id autem quod est infimum in rebus est materia corporalis, unde recipit huiusmodi formas ut particulares absque omni universalitate. Et hoc est quod dicit quod, quamvis formae intelligibiles diversificentur in diversis intelligentiis, tamen non hoc modo dividuntur ab invicem sicut dividuntur diversa individua in rebus sensibilibus, quia simul habent unum cum multitudine, unum quidem ex parte universalitatis, multitudinem autem secundum diversum modum participationis in diversis intellectibus. Et per hoc totaliter excluditur ratio Averrois volentis probare unitatem intellectus per unitatem intelligibilis formae; existimavit enim quod, si formae intelligibiles sunt diversae in diversis intellectibus, (quod) sint individuatae et intelligibiles in potentia, non in actu: quod per praemissa frivolum esse patet. Deinde cum dicit: et intelligentiae primae etc., ponit secundam differentiam quae sequitur ex prima. Invenimus enim in quolibet rerum ordine quod id quod est in actu agit in id quod est in potentia; semper autem quod est perfectius comparatur ad minus perfectum ut actus ad potentiam; et ideo perfectiora in quolibet genere nata sunt agere in imperfectiora. Cum igitur superiores intelligentiae sint completiores in virtute et reliquis bonitatibus intelligentiis inferioribus, consequens est quod, sicut prima causa influit in superiores intelligentias, ita superiores intelligentiae influant in inferiores et sic usque ad ultima.

Lectio 5

[84240] Super De causis, l. 5 Postquam in praecedenti propositione manifestavit auctor distinctionem intelligentiarum, hic agit de distinctione animarum, quam quidem assignat secundum differentiam intelligentiarum eas quodammodo causantium secundum eius positionem. Unde quod hic agitur de distinctione animarum potest referri ad distinctionem intelligentiarum secundum quod distinctio causarum manifestatur per distinctionem effectuum. Unde et in quibusdam libris haec non ponitur propositio per se, sed adiungitur commento praecedentis propositionis; quod etiam apparet ex epilogo quod hic ponitur, quod commune est utrique propositioni. Est autem propositio talis: *intelligentiae superiores primae imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima.* Huic autem propositioni Proclus ponit duas propositiones correspondentes, scilicet CLXXXII, quae talis est: *omnis divinus intellectus ab animabus divinis*

participatur, et CLXXXIII, quae talis est: *omnis intellectus participatus quidem intellectualis autem solum, participatur ab animabus neque divinis neque factis in transmutatione intellectus et ignorantiae*. Ad evidentiam autem huius propositionis tria oportet considerare: primo quidem de impressione animae, secundo de distinctione animarum, tertio de differentia animarum distinctarum. Circa impressionem vero animae primo oportet considerare quomodo animae conveniat imprimi, secundo a quo imprimatur. Quod autem animae conveniat imprimi, manifeste apparet si quis impressionis rationem consideret, ad quam duo requiruntur: primo quidem ut quod est impressum sit in aliquo existens, secundo ut non sit in eo superficialiter secundum extrinsecum contactum solum, sed sit intimum quasi penetrans in profundum. Et haec duo conveniunt animae secundum propriam eius rationem. Dictum est enim supra in 3 propositione quod operatio propria animae est ut moveat corpus, eo quod operatio ipsius animae est infra operationem propriam intelligentiae, cuius est cognoscere res absque motu; oportet autem principium motus applicari mobili quia, ut probatur in VII physicorum, movens et motum sunt simul; unde animae secundum propriam rationem convenit in corpore mobili esse. Motus autem quo anima movet corpus est motus viventis corporis, qui quidem non est a movente extrinseco, sicut motus violentus vel sicut motus levium et gravium a generante, sed est a movente intrinseco; unde res vivae dicuntur seipsas movere. Et ideo oportet animam quae movet corpus, esse in corpore intrinsecus ei unitam, et propter hoc dicitur esse impressa. Si autem quaeratur a quo sit impressa, secundum opinionem auctoris huius libri impressa est ab intelligentia. Dicit enim: *ipsa namque*, scilicet anima inferior, *est ex impressione intelligentiae secundae*, id est secundi ordinis intelligentiarum, *quae*, scilicet intelligentia secunda, *sequitur esse creatum inferius*, id est in inferiori parte ipsius esse primi creati quod est esse intelligentiarum; vel, hoc quod dicit: *quae sequitur esse* etc., potest referri ad animam, quae est infra aeternitatem intelligentiae, ut in 2 propositione dictum est. Sed haec sententia non est usquequaque rata. Possumus enim loqui de animae impressione dupliciter: uno modo ex parte ipsius animae impressae, alio modo ex parte materiae cui imprimitur. Et haec quidem distinctio locum habet in qualibet anima per se stante, qualis est quaelibet anima intelligens, ut infra patebit, quia esse substantiae eius non totaliter consistit in unione sui ad materiam corporalem, sicut esse animae non subsistentis quales sunt animae brutorum et plantarum, unde in his praedicta distinctio necessaria non est, quia simul consideratur esse talium animarum et ex parte materiae recipientis et ex parte ipsius animae. Si ergo loquamur de anima per se stante scilicet intellectuali quacumque, sive caelesti si ponantur corpora caelestia animata secundum quod auctor huius libri supponit, sive de anima humana ex parte ipsius animae, tunc secundum radices positionum Platoniarum, quas in multis auctor huius libri sequitur, talis anima est ex impressione intelligentiae quia, sicut supra dictum est in 3 propositione, Platonici posuerunt quod ab alio principio causatur in aliqua re id quod est commune, et ab alio inferiori principio id quod est magis proprium. Secundum hoc igitur anima per se stans suum esse habet a prima causa, quod autem sit intellectualis et quod sit anima habet a secundis causis quae sunt intelligentiae; unde, cum ad rationem animae pertineat quod sit corpori impressa, consequens erit quod haec anima ab intelligentia habeat scilicet quod sit corpori impressa. Sed, quia, sicut supra ostendimus, praedicta positio veritatem non habet et contrariatur sententiae Aristotelis, oportet dicere quod a prima causa a qua talis anima habet suum esse habeat etiam quod sit intellectualis et quod sit anima et per consequens quod sit corpori impressa; est ergo secundum hoc anima non ex impressione intelligentiae sed ex impressione causae primae. Si vero loquamur de anima huiusmodi ex parte susceptibilis cui imprimitur, sic quantum ad animam caelestem, si caelum haberet animam, esset similis ratio; non enim natura caelestium corporum aliquo modo ab intelligentiis causatur, sed a causa prima a qua habent esse. Sed, si loquamur de anima humana ex parte susceptibilis, sic aliquo modo est ex impressione intelligentiae, in quantum scilicet ipsum corpus humanum disponitur ad hoc quod sit susceptivum talis animae per virtutem caelestis corporis operantem in semine, ratione cuius dicitur quod homo generat hominem et sol; corpora autem caelestia, etiam secundum doctores fidei Christianae, scilicet Augustinum et Gregorium, ponuntur a creaturis spiritualibus moveri, quae dicuntur Angeli sive intelligentiae vel intellectus separati; et ex hoc sequitur quod intelligentiae aliquid operentur ad hoc quod anima humana corpori imprimatur ex parte susceptibilis. Et per hunc modum potest dici quod aliae animae quae non sunt per se stantes, sunt ex impressione intelligentiarum et caelestium corporum. Deinde restat considerandum de secundo, scilicet de distinctione animarum. Et ponit eandem rationem distinctionis sive multiplicationis in animabus quam in intelligentiis posuerat: sicut enim esse intelligentiae compositum est ex infinito et finito, in quantum esse eius non est subsistens sed participatum ab aliqua natura ratione cuius potest distinguere in multa, ita etiam est et de esse animae. Et hoc est quod dicit: *et non multiplicantur animae nisi per*

modum quo multiplicantur intelligentiae, quod est quia esse animae iterum habet finem, sed quod ex eo est inferius est infinitum. Inferius autem dicit ipsam naturam participantem esse, quam vocat infinitum propter virtutem ad durandum in esse in infinitum; ipsum autem esse participatum vocat finitum quia non participatur secundum totam infinitatem suae universalitatis sed secundum modum naturae participantis. Est tamen advertendum quod, quia natura intelligentiae est penitus absoluta a corpore, distinctio intelligentiarum attenditur secundum gradum naturae propriae absque comparatione ad aliqua corpora. De ratione vero animae est quod sit corpori impressa, et ideo distinctio animarum attenditur secundum comparationem ad corpora animata. Unde, si corpora animata sunt diversarum specierum, animae eis impressae erunt diversae secundum speciem, sicut oporteret dicere si corpora caelestia essent animata; si autem corpora animata sunt unius speciei, animae etiam impressae sunt unius speciei multiplicatae numero solo, sicut patet de animabus humanis. Deinde considerandum est tertium, scilicet differentia animarum distinctarum. Et ponit tres differentias, quarum prima accipitur secundum diversam perfectionem animarum. Dicit enim quod *animae*, scilicet superiores sicut sunt caelestium corporum, *quae sequuntur intelligentiam*, quasi immediate post eam ordinatae, *sunt completae*, scilicet in perfectione naturae animalis. Et signum perfectionis ostendit, subdens: *paucae declinationis et separationis*. Dictum est enim supra in 2 propositione, quod anima in quantum deficit a complemento intelligentiae appropinquat ad motum; et ideo, quanto animae fuerint altiores et intelligentiae propinquiores, tanto minus habent de motu. Animae enim inferiores habent motum non solum quantum ad hoc quod movent corpus, sed etiam quantum ad hoc quod non semper sunt coniunctae suis corporibus et quod non semper intelligunt; sed animae superiores semper sunt coniunctae suis corporibus et semper sunt intelligentes, habent tamen de motu hoc quod movent caelestia corpora. Et ideo dicit quod *sunt paucae declinationis*, quia parum declinant ab immobilitate intelligentiae, *et paucae separationis*, quia parum in diversa separantur, ut quandoque in hoc quandoque in illo inveniantur scilicet quantum ad solum motum localem caelestium corporum. Inferiores vero animae deficiunt in complemento et paucitate declinationis seu separationis a superioribus animabus. Secunda differentia sumitur penes influentiam animarum in invicem. Sicut enim supra dixit quod *intelligentiae primae influunt supra secundas bonitates quas recipiunt a causa prima*, ita nunc dicit quod *superiores animae influunt bonitates quas recipiunt ab intelligentia super animas inferiores*. Et utrobique est ratio eadem: quia quod est imperfectius natum est perfici a completiori, sicut potentia ab actu. Tertia differentia sumitur ex parte effectus. Sicut enim de intelligentiis dixit quod superiores imprimunt nobiliores animas, ita nunc dicit de animabus quod *anima superior recipiens virtutem immediate ab intelligentia habet fortiorem impressionem*, quia semper causa superior vehementius agit, ut in 1 propositione dictum est; et ideo id quod imprimitur a superiori anima in suo corpore est fixum, stans, id est firmum et immobile, et motus eius est aequalis, id est uniformis, et continuus, ut patet in corpore caelesti. Anima vero inferior ad quam pertinet virtus intelligentiae, mediante superiori anima, habet debiliorem impressionem in suum corpus sicut causa inferior; et ideo id quod imprimit corpori sicut vita et huiusmodi est debile, propter passibilitatem corporis ab exteriori agente, evanescens, a principio interiori transmutatum, destructibile, quia finaliter totaliter desinit esse id quod ab anima in corpore efficitur. Et tamen corpus quodammodo participat sempiternitatem, scilicet secundum speciem, et hoc per generationem. In hoc autem melius sensit auctor huius libri attribuens corruptibilitatem humanorum corporum debilitati impressionis ipsius animae, quam Platonici qui posuerunt etiam animam humanam habere quoddam corpus incorruptibile sibi semper unitum. Patet etiam quod, secundum sententiam huius auctoris, quando anima humana fuerit perfecta per coniunctionem ad causam primam, poterit corpori suo imprimere vitam perpetuam; et secundum hoc fides Catholica confitetur futuram vitam aeternam non solum in animabus sed etiam in corporibus post resurrectionem. Ultimo epilogat quae in duabus propositionibus dicta sunt. Quae autem diximus de animabus caelorum non asserendo diximus, sed aliorum opiniones recitando.

Lectio 6

[84241] Super De causis, l. 6 Postquam auctor huius libri distinxit esse superius generaliter in tres gradus quorum primus est supra aeternitatem, quod convenit causae primae, secundus cum aeternitate, quod convenit intelligentiae, tertius est infra aeternitatem et supra tempus, quod convenit animae, hic incipit prosequi de singulis gradibus, et primo de causa prima, secundo de intelligentia, in 7 propositione, ibi: intelligentia est substantia etc., tertio de anima, 14 propositione, ibi: in omni anima et cetera. De causa autem prima hoc est quod potissime scire

possumus quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit; ille enim perfectissime Deum cognoscit qui hoc de ipso tenet quod, quidquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est. Unde Dionysius dicit I capitulo mysticae theologiae, quod homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem. Et ad hoc ostendendum inducitur haec propositio: *causa prima superior est narratione*. Per narrationem autem oportet affirmationem intelligi, quia quidquid de Deo affirmamus non convenit ei secundum quod a nobis significatur; nomina enim a nobis imposita significant per modum quo nos intelligimus, quem quidem modum esse divinum transcendit. Unde Dionysius dicit II capitulo caelestis hierarchiae quod *negationes in divinis sunt verae, affirmationes vero incompactae vel inconvenientes*. Hanc etiam propositionem Proclus ponit CXXIII sui libri, sub his verbis: *omne quod ens ipsum quidem propter supersubstantialem unionem indicibile est et incognoscibile omnibus secundis, a participantibus autem capabile est et cognoscibile: propter quod solum primum penitus ignotum tamquam amethectum ens*. Per hoc autem quod dicit *quod ens*, intelligit omnem formam idealem secundum Platonicorum positiones, puta per se hominem, per se vitam et cetera huiusmodi, quae deos dicebant, ut supradictum est; huiusmodi autem habent unitatem, secundum ipsos, supersubstantialem, quia excedunt omnia subiecta participantia; et ideo dicit quod neque dici neque cognosci potest unumquodque eorum ab inferioribus, sed a superioribus cognosci possunt, puta idea vitae cognosci potest ab idea entis. Et, quamvis non possint perfecte cognosci vel dici ab inferioribus, aliquantulum tamen capi et cognosci possunt a participantibus, id est per participantia, sicut per ea quae participant vitam aliquid cognoscitur de ipsa vita. Sed illud quod est primum simpliciter, quod, secundum Platonicos, est ipsa essentia bonitatis, est penitus ignotum, quia non habet aliquid supra se quod possit ipsum cognoscere; et hoc significat quod dicitur *amethectum*, id est non post existens alicui. Et, quia auctor huius libri non concordat cum Platonicis in positione aliarum naturarum separatarum idealium, sed ponit solum primum, ut supra dictum est, ideo praetermissis aliis de hac causa prima dicit quod *est superior narratione*. Et causam assignat propter suam supersubstantialitatem, sicut et Proclus, et hoc est quod subdit in propositione: *et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem ipsius, quoniam ipsa est super omnem causam*. Qualiter autem narretur, ostendit subdens: *et non narratur nisi per causas secundas quae illuminantur lumine causae primae*; et hoc est idem ei quod Proclus dixit quod *a participantibus capabile est et cognoscibile*. Hoc autem quod dictum est in propositione probatur per hunc modum; tripliciter enim aliquid cognoscitur: uno modo sicut effectus per causam, alio modo per seipsum, tertio modo per effectum. Primo ergo ostendit quod causa prima non cognoscitur primo modo, scilicet per causam, cum dicit quod *causa prima non cessat illuminare causatum suum, et ipsa non illuminatur lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen*. Ad cuius intellectum considerandum est quod per lumen corporale visibilia sensibiliter cognoscuntur, unde illud per quod aliquid cognoscitur, per similitudinem lumen dici potest; probat autem philosophus in IX metaphysicae quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius et, quia effectus habet quod sit in actu per suam causam, inde est quod illuminatur et cognoscitur per suam causam. Causa autem prima est actus purus, nihil habens potentialitatis adiunctum; et ideo ipsa est lumen purum a quo omnia alia illuminantur et cognoscibilia redduntur. Et ex hoc concludit ulterius quod sola causa prima sic est prima quod non potest narrari, quia non habet causam superiorem per quam narretur; res enim consueverunt narrari per suas causas. Et, quia a cognitione processit ad narrationem, ostendit consequenter quod causa prima, cum sit supra cognitionem, oportet quod sit supra narrationem: et hoc ideo *quia narratio*, id est affirmatio, *fit per loquelam*, id est per aliquem sermonem significativum, *loquela* autem est *per intelligentiam*, quia voces significativae sunt signa intellectum, *intelligentia* autem *fit per cogitationem*, id est per rationem, - et hoc est verum in hominibus, qui ratiocinando perveniunt ad intellectum veritatis, - *et cogitatio per meditationem*, id est per imaginationem et ceteras vires sensitivas interiores quae deserviunt rationi humanae, *et meditatio fit per sensum*, quia phantasia est motus factus a sensu secundum actum ut dicitur in libro de anima; unde, cum *causa prima sit super omnes res*, excedit omnia praedicta. Et hoc etiam Dionysius ponit I capitulo de divinis nominibus, dicens: *et neque sensus est eius, neque fantasia*, quod iste nominat *meditationem*, *neque opinio*, quod iste nominat *rationem*, *neque nomen*, quod iste nominat *loquelam*, *neque sermo*, quod iste nominat *narrationem*, *neque scientia*, quod iste nominat *intelligentiam*. Secundo vero ostendit quod non cognoscitur secundo modo, scilicet per seipsam. Et hoc probat per diversos modos cognitionum: eorum enim quae per se cognoscuntur, quaedam cognoscuntur sensu, sicut res sensibiles, quaedam meditatione sive imaginatione, sicut res imaginabiles quae sensui non subiacent, quaedam vero intellectu, sicut res necessariae et immobiles,

quaedam vero ratione sive cogitatione, sicut res generabiles et corruptibiles, secundum quem modum philosophus in VI Ethicorum dicit quod ratiocinativum est circa ea quae contingit aliter se habere; unde, cum causa prima sit supra omne huiusmodi genus rerum, nullo istorum modorum cognosci potest. Hanc etiam probationem inducit Proclus nisi quod meditationem ponit loco cogitationis et opinionem loco meditationis. Et quidem circa hanc rationem manifestum est quod causa prima est supra res sensibiles et imaginabiles et corruptibiles; sed, quod sit supra res intelligibiles sempiternas, non est manifestum. Et haec probatio hic praetermittitur, sed Proclus probat per hoc quod omnis cognitio intellectualis vel rationalis est entium: illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu; unde, cum causa prima sit supra ens, consequens est quod causa prima sit supra res intelligibiles sempiternas. Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum, sicut supra dictum est. Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in III de anima, unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum. Et per hunc modum inducit hanc rationem Dionysius I capitulo de divinis nominibus, sic dicens: *si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent*, in quantum scilicet finite participant esse, *qui est supra omnem substantiam ab omni cognitione est segregatus*. Tertio ostendit quomodo causa prima cognoscitur per effectum. Et dicit quod causa prima *non significatur* in his quae de ipsa dicuntur, *nisi ex causa secunda quae est intelligentia*: sic enim loquimur de Deo quasi de quadam substantia intelligente; et hoc ideo quia intelligentia est *suum causatum primum*, unde est Deo simillima et per ipsam maxime cognosci potest. Sed tamen non sufficienter cognoscitur per eam, quia illud quod est intelligentia est in causa prima *altiori modo*, causa autem excedens effectum non sufficienter cognosci potest per suum effectum. Sic ergo patet quod *causa prima superior est narratione*, quia neque per causam, neque per seipsam, neque per effectum sufficienter cognosci aut dici potest.

Lectio 7

[84242] Super De causis, l. 7 Postquam primum gradum superioris esse, scilicet primam causam, dixit inenarrabilem esse, nunc accedit ad secundum gradum, scilicet ad intelligentias; et primo determinat de intelligentia quantum ad sui substantiam, secundo quantum ad eius cognitionem, in 8 propositione, ibi: omnis intelligentia scit et cetera. Circa primum sciendum est quod ea quae sunt superioris ordinis cognosci non possunt sufficienter per ea quae sunt ordinis inferioris, eo quod superiora excedunt inferiorum modum et virtutem. Quia vero humana cognitio a sensu initium sumit, ea quae nostris sensibus offeruntur, cognoscere sufficienter possumus; sed ex his in superiorum cognitionem pervenire non possumus, nisi secundum ea quae cum sensibilibus nobis notis habent communia. Ea vero quae totaliter nostris sensibus offeruntur, sunt inferiora corpora cum quibus superiora corpora in essentiae specie non conveniunt nec in naturae conditione; conveniunt autem in ratione quantitatis et luminis et eorum quae ad haec sequuntur, et ideo pertingere possumus ad cognoscendum de superioribus corporibus et claritatem ipsorum, secundum quam sunt nobis visibilia, et quantitatem magnitudinis et motus ipsorum, et figuram, et etiam genus ipsorum secundum modum quo conveniunt in genere cum inferioribus corporibus; propriam autem naturam ipsorum secundum rationem speciei scire non possumus, nisi per negationem in quantum transcendit inferiorum corporum naturam, unde Aristoteles in I de caelo probat caeleste corpus non esse neque grave, neque leve, neque generabile, neque corruptibile. Similiter etiam intelligentia transcendit totum ordinem corporalium rerum. Quia tamen sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato, ideo quodammodo convenit in genere cum corporibus quae etiam in suo esse subsistunt; et sic secundum logicam intentionem utrumque ponitur in genere substantiae. Et ideo intelligentia quidem notificari potest enarrative sive affirmative quantum ad suum genus, ut dicatur esse substantia; sed quantum ad differentiam specificam enarrari non potest, sed oportet quod per negationem nobis notificetur in quantum transcendit totum ordinem corporalium rerum quibus convenit divisibilitas. Et ideo, notificans intelligentiae essentiam prout a nobis notificari potest, proponit hanc propositionem: *intelligentia est substantia quae non dividitur*. Causa autem prima non est natura subsistens in suo esse quasi participato, sed potius est ipsum esse subsistens, et ideo est supersubstantialis et simpliciter

inenarrabilis. Ponit autem et Proclus in suo libro hanc propositionem CLXXI, sub his verbis: *omnis intellectus impartibilis est substantia*. Quod autem dictum est probatur per divisionem et, quantum ex verbis hic positis apparet, praemittitur duplex divisio. Quarum prima est ex parte ipsius rei dividendae quae habet magnitudinem stantem et quantitatem fluentem, sicut est in tempore et motu; et hoc est quod dicit: *quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque movetur, tunc procul dubio non dividitur*. Per hoc enim quod dicit: *si non est cum magnitudine neque corpus*, excludit magnitudinem stantem, id est habentem situm; et dicit: *neque cum magnitudine neque corpus*, quia corpus est magnitudo completa divisibilis secundum omnem dimensionem, superficies autem et linea sunt magnitudines incompletae secundum unam vel duas partes; vel, hoc quod dicit: *si non est cum magnitudine*, ponitur ad excludendum ea quae sunt quanta per accidens, sicut albedo et similia. Aliam divisionem ponit ex parte ipsius divisionis; et dicit quod omne quod dividitur, vel dividitur secundum multitudinem, id est secundum quantitatem discretam, vel secundum magnitudinem, quae est divisio secundum quantitatem continuam habentem situm, vel secundum motum, quae est divisio quantitatis continuae non habentis situm. Eadem enim est divisio temporis et motus, ut probatur in VI physicorum. In prima autem divisione praetermisit de multitudine, quia divisio quae est secundum numerum consequitur divisionem continui, ut patet in III physicorum; et ideo in quibus non est divisio secundum magnitudinem, non est divisio secundum multitudinem. His autem divisionibus positis, ostendit quod nullo praedictorum modorum intelligentia dividitur. Et videtur esse probatio talis: omne quod dividitur, dividitur in tempore; est enim divisio quidam motus ab unitatem in multitudinem; sed intelligentia non est in tempore, sed est in aeternitate totaliter, ut supra habitum est in 2 propositione; ergo excedit omnem praedictum divisionis modum. Et haec quidem est expositio huius propositionis secundum quod ex verbis hic positis apparet. Sed sciendum est verba hic posita ex vitio translationis esse corrupta, ut patet per litteram Procli, quae talis est: *si enim est sine magnitudine et incorporeus et immobilis, impartibilis est*. Quod vero sequitur, non inducitur per modum alterius divisionis, sed per modum probationis; sic enim subdit: *omne enim qualitercumque partibile aut secundum multitudinem, aut secundum magnitudinem, aut secundum operationes est partibile*. Et statim probat quod non sit partibile secundum operationes, nam addit: *in tempore latas*, quasi dicat: omnes operationes partibiles sunt in tempore. Et subdit: *intellectus autem secundum omnia est aeternalis et ultra corpora, et unita est quae in ipso multitudo; impartibilis ergo est*. Singulum praedictorum supra positorum ostendit. Et primo prosequitur de incorporeitate, sic dicens: *quod quidem igitur incorporeus sit intellectus, quae ad seipsum conversio manifestat*, est autem conversio intellectus ad seipsum in hoc quod seipsum intelligit; *corporum enim nullum ad seipsum convertitur*. Et hoc quidem supra probaverat, praemittens XV propositionem talem: *omne quod ad seipsum conversivum est, incorporeum est*. Quod sic probat: *nullum enim corporum ad seipsum natum est converti. Si enim quod convertitur ad aliquid copulatur illi ad quod convertitur, palam itaque quia et omnes partes corporis, eius quod ad seipsum convertitur, ad omnes copulabuntur. Quod est impossibile in omnibus partibilibus, propter partium separationem, aliis earum alibi iacentibus*. Et haec quidem probatio hic subditur satis confuse, cum dicitur: *et significatio quidem illius*, scilicet quod intelligentia non sit corpus, *est reditio super essentiam suam*, id est quia convertitur supra seipsam intelligendo se, quod convenit sibi quia non est corpus vel magnitudo habens unam partem ab alia distantem. Et hoc est quod subdit: *scilicet quia non extenditur*, extensione scilicet magnitudinis, *cum re extensa*, id est magnitudinem habente, *ita quod sit una suarum extremitatum secunda ab alia*, id est ordine situs ab alia distincta. Et, quia posset aliquis credere quod intelligentia extenderetur intelligendo corpora quasi contingendo ipsa, hoc excludit subdens: *quod est quia quando vult scientiam rei corporalis, non extenditur cum ea*, ut scilicet sua magnitudine magnitudinem intelligat, sicut Empedocles voluit, sed *ipsa stat fixa secundum suam dispositionem*, id est non distrahitur in diversas partes. Et hoc probat per hoc quod subdit: *quoniam est forma a qua non pertransit aliquid*. Magnitudo enim non est nisi in materia, sed intelligentia est forma immaterialis a qua aliquid non pertransit, vel quia una pars eius non distat ab alia, vel quia, licet sit indivisibilis, nihil de re habente magnitudinem praeterit eius cognitionem; subdit autem: *et corpora quidem non sunt ita*. Ex quo concludi potest quod intelligentia non sit corpus. Deinde, secundum quod apparet ex verbis hic positis, inducitur alia probatio ad ostendendum quod *intelligentia non sit corpus*, quia scilicet tam *eius substantia quam eius operatio* est indivisibilis, et utrumque habet unitatem indivisibilitatis quod in corporibus esse non potest; nam corpus et secundum substantiam suam dividitur divisione magnitudinis et secundum operationem suam dividitur divisione temporis, quorum neutrum convenit intelligentiae. Sed in libro Procli inducitur hoc ad probandum aliud membrum, scilicet ad ostendendum quod intelligentia non dividitur

secundum motum; dicit enim sic: *quod autem intellectus sit aeternalis, manifestat operationis ad substantiam identitas*. Et est virtus probationis huius quia res illa cui sua operatio accidentaliter advenit, secundum illam operationem variationem recipit, ut quandoque operetur et quandoque non operetur, vel quandoque magis quandoque minus operetur; res autem illa cui convenit sua operatio secundum suam essentiam, invariabiliter operatur, et talis est intelligentia cui convenit intellectualis operatio secundum naturam suae essentiae. Deinde ostendit tertium membrum, scilicet quod intelligentia non dividatur secundum multitudinem, et ad hoc manifestandum inducit quod oportet aliquam multitudinem in intelligentia ponere. Proveniunt enim bonitates multae a causa prima, cuius multiplicationis ratio est quia intelligentia non potest attingere ad simplicitatem unitatis primae causae, et ideo perfectio bonitatis quae in prima causa est unita et simplex, multiplicatur in intelligentia in plures bonitates. Et tamen, quamvis sit multitudo bonitatum in intelligentia, tamen ista multa indivisibiliter sibi invicem cohaerent; non enim potest esse quod retineat esse et amittat vitam, vel quod retineat vitam et amittat cognitionem, sicut accidit in istis inferioribus. Et hoc ideo quia, cum intelligentia sit primum creatum, propinquissima est primae causae; et ideo, quae sunt in intelligentia, nobilissimo modo conveniunt ei post primam causam, unitas autem et indivisibilitas nobilior est quam divisio; unde intelligentia indivisibiliter habet multitudinem bonitatum quas participat a causa prima. Et ad idem etiam redit probatio quam Proclus inducit. Ultimo autem concludit propositum, quasi iam probatum, cum dicit: iam ergo verificatum est et cetera.

Lectio 8

[84243] Super De causis, l. 8 Posita notificatione intelligentiae quantum ad eius substantiam, hic incipit manifestare cognitionem ipsius. Et primo declarat modum quomodo cognoscat alia a se, secundo quomodo cognoscat seipsam et hoc 13 propositione, ibi: omnis intelligentia intelligit essentiam suam et cetera. Circa primum tria facit. Primo declarat modum quomodo cognoscit intelligentia et superiora et inferiora; secundo ostendit quid sit ea superius, 9 propositione, ibi: omnis intelligentiae fixio etc.; tertio ostendit quomodo se habeat in cognitionem inferiorum, ibi: omnis intelligentia est plena formis, 10 propositione. Ad declarandum igitur modum quomodo intelligentia cognoscat et superiora et inferiora, ponit talem propositionem: *omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quia acquirit bonitates ab eo*. Cuius quidem propositionis intellectus quantum ad superficiem videtur esse quod causalitas sit intelligentiae ratio intelligendi. Et hoc quidem, si recte consideretur, non habet veritatem, neque quantum ad id a quo causatur intelligentia, neque quantum ad ea quae causat: non enim causatur a sua causa per suam scientiam, sed potius per scientiam causae causantis ipsam; ea vero quae sub se sunt, quamvis intelligentia causet per suam scientiam, non tamen ideo scit ea quia causat ea, sed potius ideo causat ea quia scit ea. Verus autem intellectus huius propositionis est sic accipiendus. Manifestum est enim quod in ordine rerum causa altiore gradum obtinet quam causatum; si igitur aliquid sit et causa et causatum, medium gradum obtinet inter utrumque, et huiusmodi est intelligentia, nam ipsa causatur a causa prima et est infra eam, causat autem quodammodo ea quae sunt sub ipsa, ut in 3 propositione est expositum, et ita est supra ea. Vult ergo dicere quod, secundum gradum suum quo est causa et causatum, medio modo se habet in intelligendo, nam intelligit id quod est supra se inferiori modo quam illud sit in seipso, quae autem sunt infra se intelligit altiori modo quam sint in seipsis. Et in hoc etiam sensu inducitur in libro Procli CLXXIII propositione, quae talis est: *omnis intellectus intellectualiter est et quae ante ipsum et quae post ipsum*; quia scilicet tam superiora quam inferiora sunt in intellectu secundum modum eius, id est intellectualiter. Et ad hunc etiam sensum inducitur haec probatio. Dicit enim quod *intelligentia quidem est substantia intelligibilis*, quia scilicet esse intelligibile convenit ei ratione suae essentiae; ergo secundum modum suae substantiae scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa. Et huius ratio est quia unaquaeque res operatur secundum modum formae suae quae est operationis principium, sicut calidum calefacit secundum modum sui caloris; unde oportet quod omne cognoscens cognoscat secundum formam quae est cognitionis principium, scilicet secundum similitudinem rei cognitae, quae quidem est in cognoscente secundum modum substantiae eius; unde oportet quod omne cognoscens secundum modum suae substantiae cognoscat quidquid cognoscit. Cum ergo intelligentia secundum modum suae substantiae sit causa et causatum, erit ipsa quasi quidam terminus vel limes determinans sive distinguens superiora ab inferioribus, ita scilicet quod superiora cognoscit per modum suae substantiae inferiori modo quam res superior sit in seipsa, inferiora vero cognoscit altiori modo quam sint in seipsis. Quod quidem est intelligendum ut modus cognitionis

accipiatur ex parte cognoscentis, quia scilicet, quamvis causa prima sit superintellectualis, intelligentia non cognoscit eam superintellectualiter sed intellectualiter, et similiter, quamvis corpora sint materialia et sensibilia in seipsis, intelligentia tamen non cognoscit ea sensibilibus et materialiter sed intellectualiter. Si vero accipiatur modus cognitionis ex parte rei cognitae, sic cognoscit unumquodque prout est in seipso: cognoscit enim intelligentia quod causa prima est superintellectualiter in seipsa et quod res corporales habent in seipsis esse materiale et sensibile. Et ex his patet intellectus omnium eorum quae hic dicuntur.

Lectio 9

[84244] Super De causis, l. 9 Postquam posuit modum quo intelligentia cognoscit quod supra se est et id quod sub ipsa est, hic ostendit quid sit supra ipsam, inducens propositionem ad manifestandum quod intelligentia dependet ex causa prima, quae talis est: *omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est per causam primam*. Hanc autem propositionem Proclus ponit sed universaliter, dicens XII propositione sui libri: *omnium entium principium et causa prima bonum est*. Idem autem significatur in hac propositione quod dicitur *bonitas pura* et quod in propositione Procli dicitur *bonum*. Bonitas enim pura dicitur bonitas non participata, sed ipsa essentia bonitatis subsistens, quam Platonici vocabant *ipsum bonum*; quod quidem essentialiter et pure et prime bonum oportet quod sit prima causa omnium, quia, ut Proclus probat, semper causa est melior causato, unde oportet id quod est prima causa esse optimum; hoc autem est id quod est ipsa bonitatis essentia, unde oportet id quod est essentialiter bonum esse primam omnium causam. Et hoc est quod Dionysius dicit I capitulo de divinis nominibus: *quoniam autem Deus est ipsa bonitatis essentia per ipsum suum esse, omnium est existentium causa*. Unde et intelligentiae quae habent esse et bonitatem participatam, oportet quod dependeant a bonitate pura sicut effectus a causa; et hoc est quod dicit quod *intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram*, quia scilicet intelligentia ex prima bonitate habet esse fixum, id est immobiliter permanens. Hoc autem probat dupliciter, primo quidem per effectum ipsius intelligentiae. Et consistit vis suae probationis in hoc quia, si alicuius rei propria operatio inveniatur in re alia, oportet ex necessitate quod res illa habeat ex participatione alterius hanc operationem sicut effectus habet aliquid a causa: puta, si ferrum ignitum faciat propriam operationem ignis adurendo, oportet dicere quod hoc ferrum habeat ab igne sicut effectus a causa. Est autem propria operatio ipsius Dei quod sit universalis causa regitiva omnium, ut in 3 propositione habitum est; unde ad hanc operationem nihil pertinere potest nisi in quantum participat illud a prima causa sicut effectus eius. Quia vero causa prima est maxime una, quanto aliqua res fuerit magis simplex et una, tanto magis appropinquat ad causam primam et magis participat propriam operationem ipsius. Intelligentiae vero sunt maioris unitatis et simplicitatis quam res inferiores; cuius signum est quia quaecumque sunt infra intelligentiam habentia cognoscitivam virtutem, non possunt attingere ad cognoscendum intelligentiae substantiam propter excessum simplicitatis ipsius, per quam etiam rationem sensus corporeus deficit a cognitione rei intelligibilis. Et quod sit simplicior ex hoc manifestatur quia est causa rerum inferiorum per modum quod supra dictum est in 3 propositione; et hoc manifestatur per id quod subsequitur quia *intelligentia regit omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam quae est in ea*, intelligitur autem in regimine ordinatio et motio inferiorum ad finem, et per huiusmodi virtutem divinam in se existentem retinet, id est conservat, res ab impedimentis sui regiminis,- haec enim duo, scilicet regere et retinere, sunt propria causae in comparatione ad effectum,- ideo *intelligentia per virtutem divinam regit res et retinet eas, quia per ipsam est causa rerum*. Quomodo autem retineat res inferiores manifestat per hoc quod subdit quod *ipsa retinet causas omnes quae sunt sub ea, et comprehendit eas*, imprimendo scilicet eis virtutem suam; non enim est causa omnium inferiorum immediate, nisi mediantibus causis inferioribus. Hoc autem quod dixerat probat consequenter per hoc quia *omne quod est primum in rebus et causa eis, retinet illas res et regit eas*, ut dictum est. Et nihil eorum quae subsunt alicui causae, possunt eximi a regimine et retentione suae causae per aliquam virtutem extraneam. Et ideo cum intelligentia sit prima respectu inferiorum, et per consequens causa eorum per modum praemissum, consequens est quod habeat respectu inferiorum quasi officium principis in retinendo et regendo. Sic enim videmus quod etiam ea quae sunt infra intelligentiam habent virtutem regitivam *per virtutem intelligentiae, sicut per naturam*, quae est principium motus in rebus naturalibus, reguntur et retinentur ea quae subsunt naturae; unde *similiter intelligentia regit naturam* et alia quae sibi subsunt *per virtutem divinam*. Sic igitur ex superioribus probatum est quod intelligentia quasi princeps regit et retinet inferiora per virtutem superioris causae, et hoc ideo quia ipsa est causa

earum; et quod sit causa procedit ex hoc quod est vehementioris unitatis. Sed quomodo ex hoc quod est causa, sequatur quod retineat causata et regat, nondum erat probatum. Et ideo huius probationem subdit: *et intelligentia quidem non est facta retinens res quae sunt post ipsam et regens eas et suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae non sunt virtus substantialis ipsi, immo ipsa est virtus virtutum substantialium, quoniam est causa eis*. Cuius probationis haec virtus est quia unaquaeque res regitur et conservatur per aliquam virtutem suam, per quam aliquid operatur ad finem et impedimentis resistit; sed virtus causati dependet ex virtute causae et non e converso. Cum enim virtus sit operandi principium in unoquoque, necesse est quod illud sit virtus virtutis alicuius rei a quo habet quod sit operandi principium. Dictum est autem in 1 propositione quod causa inferior operatur per virtutem causae superioris, unde virtus causae superioris est virtus virtutis causae inferioris; et per hunc modum dicit quod virtus intelligentiae est *virtus virtutum substantialium*, id est virtutum quae sunt propriae substantiis inferiorum rerum. Sic igitur patet quod intelligentia regit et retinet res inferiores, virtutem suam expandens super eas, ex hoc quod est causa eis. Quae autem sint inferiora quae regit, ostendit subdens quod *intelligentia comprehendit generata*, id est continet sub se sicut effectus quos regit et retinet, res generabiles et corruptibiles, et naturam, quae est principium motus in ipsis et invenitur primo in primo corporum; *comprehendit etiam horizontem naturae, scilicet animam* - dictum est enim supra in 2 propositione quod anima est in horizonte aeternitatis et temporis, existens infra aeternitatem et supra tempus - quia *ipsa est supra naturam*, quae est principium motus qui tempore mensuratur. Quod autem intelligentia comprehendat omnia supradicta, probat per hoc quod *natura continet generationem*, id est res generatas, tamquam principium generationis existens: particularis quidem natura generationis particularis; universalis autem natura quae est in corpore caelesti comprehendit universaliter omnem generationem sicut suum effectum. *Anima vero continet naturam*, quia secundum opinionem ponentium corpora caelestia animata, quam auctor huius libri supponit, anima est principium motus primi corporis et consequenter omnium motuum naturalium, ut in 3 propositione habitum est. Et iterum *intelligentia continet animam*, quia anima ab intelligentia participat intelligibilem operationem, sicut in eadem propositione dictum est. Unde concludit quod *intelligentia continet omnes res*, quia quidquid continetur a contento continetur a continente, et repetit causam quare hoc conveniat intelligentiae, scilicet propter virtutem causae primae cuius est proprium supereminere omnibus, non per virtutem alterius, sed per propriam virtutem; ipsa enim per suam virtutem divinam *est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquarum rerum* scilicet generabilium et corruptibilium. Sic igitur ostensum est quod intelligentia dependet a causa prima per hoc quod ab ea habet virtutem universalem continendi inferiora. Deinde cum dicit: et causa quidem prima etc., ostendit idem ex conditione causae primae, quasi demonstratione ostendente propter quid; nam praemissa probatio fuit magis per signum. Et primo ponit probationem, secundo excludit obiectionem, ibi: quod si dixerit aliquis et cetera. Dicit ergo primo, quasi proponens quod probare intendit, quod *causa prima neque est intelligentia neque anima neque natura, sed est supra omnia ista*, quasi creatrix eorum cum quodam ordine, nam *intelligentiam creat immediate, animam vero et naturam et reliquas res mediante intelligentia*. Quod intelligendum est, sicut supra dictum est in 3 propositione, non quod esse eorum sit creatum ab intelligentia, sed quia ista secundum suam essentiam sunt creata solum a causa prima, per intelligentiam vero sortiuntur quasdam perfectiones superadditas. Hoc autem quod causa prima creet omnia praedicta, incipit probare, ibi: et scientia quidem divina et cetera. Ad cuius probationis intellectum sciendum est quod perfectionum provenientium in rebus a causa prima aliquid est quod pervenit ad omnia etiam usque ad generabilia et corruptibilia, scilicet esse; aliquid autem est quod non pervenit ad effectus in quantum sunt effectus, sed solum ad causas in quantum sunt causae, scilicet virtus, unde participatio virtutis pervenit usque ad naturam quae habet rationem principii; aliquid vero est quod pervenit usque ad animam intellectualem, scilicet scientia, quae tamen inferiori modo est in anima quam in intelligentia, nam intelligentiae convenit sine motu in quantum statim apprehendit veritatem, animae vero convenit cum quodam motu prout ex uno procedit ad aliud. Sic igitur ad intelligentiam et animam pervenit et esse et virtus et scientia, ad naturam esse et virtus, ad generata esse tantum. Si igitur causa prima est causa omnis scientiae et virtutis et totius esse, consequens est quod ab ipsa omnia creentur. Quod autem sit omnium horum causa probat per hoc quod id quod est primum et excellentissimum in unoquoque ordine est causa omnium consequentium in ordine illo; sed causa prima habet scientiam excellentiorem omni scientia, et virtutem excellentiorem omni virtute, et esse excellentius omni ente: est igitur causa omnis scientiae et virtutis et esse. Et ex hoc sequitur quod sit creatrix et intelligentiae et animae et naturae et reliquorum. Primo ergo manifestat de scientia, et dicit quod *scientia divina non est sicut scientia*

intelligibilis, quia scientia intelligentiae est per participationem rei intellectae, et multo minus *est sicut scientia animalis*, quae non solum est per participationem rei intellectae sed etiam per participationem luminis intellectualis ab intelligentia mobiliter se habens circa scientiam. *Immo scientia divina est supra scientiam intelligentiae et supra scientiam animae*, quia immobiliter et absque omni participatione intelligibilis luminis vel rei intellectae habet scientiam essentialem, per suam essentiam cognoscens res, et hoc ideo est quia ipsa est creatrix omnis scientiae; unde oportet quod sit omni scientia superior. Idem autem prosequitur de virtute, et dicit quod *virtus divina est supra omnem virtutem intelligibilem et animaleam et naturalem*, quia et intelligentia et anima et natura habent virtutem participatam ab alio, sicut virtus causae secundae participatur a virtute causae primae quae non est participata ab alio, sed ipsa *est causa omnis virtutis*. Similiter etiam prosequitur quantum ad esse, ostendens quod causa prima habet altiori modo esse quam omnia alia. Nam *intelligentia habet yliatim*, id est aliquid materiale vel ad modum materiae se habens; dicitur enim yliatim ab yle, quod est materia. Et quomodo hoc sit, exponit subdens: *quoniam est esse et forma*. Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens immaterialis, sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum aut materia ad formam. *Et similiter etiam anima est habens yliatim*, non solum ipsam formam subsistentem sed etiam ipsum corpus cuius est forma. Similiter etiam *natura est habens yliatim*, quia corpus naturale est vere compositum ex materia et forma. Causa autem prima nullo modo habet yliatim, quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse purum et per consequens bonitas pura quia unumquodque in quantum est ens est bonum; oportet autem quod omne participatum derivetur ab eo quod pure subsistit per essentiam suam; unde relinquitur quod essentia intelligentiae et omnium entium sit a bonitate pura causae primae. Sic igitur patet ratio quare supra dixit quod *causa prima non est intelligentia neque anima neque natura*, quia eius scientia excedit scientiam intelligentiae et animae, et eius virtus excedit omnem virtutem, et eius esse omne esse. Deinde cum dicit: quod si dixerit aliquis etc., excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere quod, si causa prima sit esse tantum, videtur quod sit esse commune quod de omnibus praedicatur et quod non sit aliquid individualiter ens ab aliis distinctum; id enim quod est commune non individuatur nisi per hoc quod in aliquo recipitur. Causa autem prima est aliquid individuale distinctum ab omnibus aliis, alioquin non haberet operationem aliquam; universalium enim non est neque agere neque pati. Ergo videtur quod necesse sit dicere causam primam habere yliatim, id est aliquid recipiens esse. Sed ad hoc respondet quod ipsa infinitas divini esse, in quantum scilicet non est terminatum per aliquod recipiens, habet in causa prima vicem yliatim quod est in aliis rebus. Et hoc ideo quia, sicut in aliis rebus fit individuatio rei communis receptae per id quod est recipiens, ita divina bonitas et esse individuatur ex ipsa sui puritate per hoc scilicet quod ipsa non est recepta in aliquo; et ex hoc quod est sic individuata sui puritate, habet quod possit *influere bonitates super intelligentiam et alias res*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur esse individuum ex hoc quod non est natum esse in multis; nam universale est quod est natum esse in multis. Quod autem aliquid non sit natum esse in multis hoc potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod est determinatum ad aliquid unum in quo est, sicut albedo per rationem suae speciei nata est esse in multis, sed haec albedo quae est recepta in hoc subiecto, non potest esse nisi in hoc. Iste autem modus non potest procedere in infinitum, quia non est procedere in causis formalibus et materialibus in infinitum, ut probatur in II metaphysicae; unde oportet devenire ad aliquid quod non est natum recipi in aliquo et ex hoc habet individuationem, sicut materia prima in rebus corporalibus quae est principium singularitatis. Unde oportet quod omne illud quod non est natum esse in aliquo, ex hoc ipso sit individuum; et hic est secundus modus quo aliquid non est natum esse in multis, quia scilicet non est natum esse in aliquo, sicut, si albedo esset separata sine subiecto existens, esset per hunc modum individua. Et hoc modo est individuatio in substantiis separatis quae sunt formae habentes esse, et in ipsa causa prima quae est ipsum esse subsistens.

Lectio 10

[84245] Super De causis, l. 10 Postquam auctor huius libri ostendit qualiter scit intelligentia quod est supra se et quod est sub se, et quod est supra ipsam, nunc incipit ostendere qualiter intelligat alia a se praeter causam primam. Et primo ostendit communiter qualiter cognoscat omnia alia a se, secundo specialiter quomodo cognoscit res sempiternas, in 11 propositione, ibi: omnis intelligentia et cetera. Primo ergo praemittit talem propositionem: *omnis intelligentia est plena formis: verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas*

plus universales, et ex eis sunt quae continent formas minus universales. Et hoc etiam invenitur in libro Procli, CLXXVII propositione, sub his verbis: *omnis intellectus plenitudo ens specierum, hic quidem universaliorum, hic autem particulariorum est contentivus specierum.* Circa hanc igitur propositionem duo oportet considerare: primo id quod est commune omnibus intelligentiis vel intellectibus separatis, scilicet plenitudo formarum vel intelligibilium specierum, secundo differentiam universalitatis et particularitatis in ipsis. Circa primum igitur considerandum est quod, sicut supra iam diximus, Platonici, ponentes formas rerum separatas, sub harum formarum ordine ponebant ordinem intellectuum. Quia enim omnis cognitio fit per assimilationem intellectus ad rem intellectam, necesse erat quod intellectus separati ad intelligendum participarent formas abstractas; et huiusmodi participationes formarum sunt istae formae vel species intelligibiles de quibus hic dicitur. Sed quia, secundum sententiam Aristotelis quae circa hoc est magis consona fidei Christianae, non ponimus alias formas separatas supra intellectuum ordinem, sed ipsum bonum separatum ad quod totum universum ordinatur sicut ad bonum extrinsecum, ut dicitur in XII metaphysicae, oportet nos dicere quod, sicut Platonici dicebant intellectus separatos ex participatione diversarum formarum separatarum diversas intelligibiles species consequi, ita nos dicamus quod consequuntur huiusmodi intelligibiles species ex participatione primae formae separatae, quae est bonitas pura, scilicet Dei. Ipse enim Deus est ipsa bonitas et ipsum esse, in seipso virtualiter comprehendens omnium entium perfectiones. Nam ipse solus per essentiam suam omnia cognoscit absque participatione alicuius alterius formae; inferiores vero intellectus, cum eorum substantiae sint finitae, non possunt per suam essentiam omnia cognoscere, sed ad habendum rerum cognitionem necesse est quod, ex participatione causae primae, speciebus intelligibilibus receptis res intelligant. Unde Dionysius dicit VII capitulo de divinis nominibus, quod *ex ipsa divina sapientia intelligibiles et intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et beatos habent intellectus.* Et est considerandum, sicut Augustinus dicit II super Genesim ad litteram, quod sicut ex verbo Dei procedunt formae in materiam corporalem ad rerum constitutionem, ita ab eodem, scilicet verbo, in Angelis fit rerum cognitio per huiusmodi specierum intelligibilium receptionem; quia et Platonici ponebant secundum participationem idearum, et intellectus separatos res cognoscere, et materiam corporalem secundum diversas species variari. Sed sciendum est quod eadem diversitas participationis invenitur in intellectibus et in materia corporali. Materia enim inferiorum corporum participat quidem formam aliquam ad esse specificum, sed tamen illa forma non repletur materiae potentia, quae adhuc ad alias formas se extendit; materia vero caelestium corporum repletur forma quam participat, quia non remanet in ea potentia ad aliam formam. Similiter etiam intellectus inferiores humani non replentur intelligibilibus speciebus; sed a principio quidem intellectus possibilis humanus est sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de anima; postmodum autem ordine quodam species recipit, nec tamen in hac vita repletur. Sed intellectus separati statim a principio sunt repleti speciebus intelligibilibus ad cognoscendum omnia ad quae se extendit naturalis facultas ipsorum. Unde Dionysius dicit IV capitulo de divinis nominibus, quod *intellectus supermundane intelligunt et illuminantur secundum existentium rationes.* Et hoc est quod dicitur quod *intelligentia est plena formis* vel, sicut Proclus expressius dicit, *est plenitudo formarum* quia ipsa intellectualitas ad propriam naturam intelligentiae vel intellectus separati pertinet. Circa differentiam universalitatis et particularitatis specierum intelligibilium, hoc primo attendendum est quod, sicut hic dicitur et in libro Procli, superiores habent formas magis universales, inferiores vero minus universales. Et hoc etiam Dionysius dicit XII capitulo caelestis hierarchiae, ubi dicit quod *Cherubim ordo participat sapientia et cognitione altiori*, sed inferiores substantiae *participant sapientia et scientia particulariori*. Quae quidem universalitas et particularitas non est referenda ad res cognitatas, sicut aliqui male intellexerunt existimantes quod Deus non cognosceret nisi universalem naturam entis; cui consequens esset quod in inferioribus intellectibus tanto uniuscuiusque cognitio magis in universali sisteret, quanto esset altior; puta quod unus intellectus cognosceret solum naturam substantiae, inferior vero naturam corporis, et sic usque ad individuas species. Quae quidem estimatio aperte continet falsitatem: cognitio enim qua cognoscitur aliquid solum in universali, est cognitio imperfecta, cognitio vero qua cognoscitur aliquid in propria specie, est cognitio perfecta; cognitio enim speciei includit cognitionem generis, sed non e converso; sequeretur igitur quod, quanto intellectus esset superior, tanto esset eius cognitio imperfectior. Est ergo haec differentia universalitatis et particularitatis attendenda solum secundum id quo intellectus intelligit. Quanto enim aliquis intellectus est superior, tanto id quo intelligit est universalius, ita tamen quod illo universali eius cognitio extendatur etiam ad propria cognoscenda multo magis quam cognitio inferioris intellectus qui per aliquid magis particulare cognoscit. Et hoc etiam experimento in nobis percipimus: videmus enim quod illi qui sunt excellentioris intellectus ex

paucioribus auditis vel cognitis totam veritatem alicuius quaestionis vel negotii comprehendunt, quod alii, grossioris intellectus existentes, percipere non possunt nisi manifestetur eis per singula; ratione cuius oportet frequenter inducere. Et ideo Deus cuius intellectus est excellentissimus, uno solo, scilicet essentia sua, omnia comprehendit; aliorum vero intellectuum separatorum, tanto unusquisque paucioribus speciebus et ad plura se extendentibus rerum notitiam habet, quanto est altior, ita quod intellectus humanus qui est infimus, rerum scientiam habere non potest nisi singulis speciebus singularum rerum naturas cognoscat; materia vero corporalis et sensus corporeus omnino ab universali participatione specierum deficere invenitur. Huius igitur differentiae, quae est secundum universalitatem et particularitatem specierum, probatio eadem ponitur hic et in Proclo, et est sumpta ex effectu. Sicut enim intelligentiae per intelligibiles formas cognoscunt, ita et per intelligibiles formas suos effectus producunt, quia omnis intellectus intelligendo operatur, ut infra dicitur. Superiorum autem intelligentiarum sunt maiores virtutes; et hoc ideo quia sunt magis simplices et minoris quantitatis, id est compositionis, utpote uni primo propinquiores; ergo oportet quod virtutes operativae ipsarum ad plura se extendant, et tamen ipsae virtutes sint magis simplices; et ex hoc apparet quod formae superiorum intelligentiarum sunt universaliores. Quomodo autem formae quae sunt in superioribus intelligentiis unitae, multiplicentur in intelligentiis secundis, manifestat consequenter rationem huius assignans, sicut et Proclus, ex parte intelligentiarum inferiorum. Intelligentiae enim inferiores consequuntur intelligibiles species ex superioribus intelligentiis quodammodo ad eas respiciendo, quia intelligentia, sicut omne quod agit intelligendo agit, ita omne quod recipit intelligibiliter recipit, secundum modum scilicet propriae naturae. Et quia natura inferioris intelligentiae non est tantae simplicitatis et unitatis quantae natura superioris intelligentiae, ideo nec formae intelligibiles recipiuntur in intelligentia inferiori in illa unitate in qua sunt in superioribus intelligentiis. Et propter hoc formae intelligibiles magis multiplicantur in inferioribus intelligentiis quam in superioribus; ita quod ea quae intelliguntur a superiori intelligentia per unam speciem intelligibilem, inferior intelligentia intelligit per plures. Sed, quia, sicut dictum est, intelligentia quidquid operatur intelligendo operatur, sicut et intelligendo recipit quod recipit, potest ratio huius multiplicationis specierum assignari, non solum ex parte intelligentiae recipientis, sed etiam ex parte intelligentiae imprimentis, cuius provisione multiplicantur species in inferiori intelligentia secundum suam capacitatem. Unde Dionysius dicit XV capitulo caelestis hierarchiae: *unaquaeque essentia intellectualis, donatam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam*, id est secundum proportionem inferioris substantiae.

Lectio 11

[84246] Super De causis, l. 11 Ostenso quomodo intelligentia intelligat alia a se, quia per formas intelligibiles quibus est plena, hic specialiter agitur de cognitione qua intelligentia cognoscit res aeternas. Et primo ostendit quod cognoscit res aeternas sive incorruptibiles, secundo ostendit modum quo eas cognoscit, ibi: primorum omnium quaedam sunt et cetera. Circa primum proponit talem propositionem: *omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore*. Et intelligit per *res sempiternas*, ea quae sunt supra tempus et motum, ut expositum est in 2 propositione; signanter autem dicit *quae non destruuntur neque cadunt sub tempore*: quaedam enim cadunt sub tempore quae tamen non destruuntur, sicut motus caeli qui, cum tempore mensuretur, non destruetur nec cessabit secundum philosophorum positionem. Videtur ergo secundum superficiem intellectus huius propositionis esse quod intelligentia non cognoscat res corruptibiles et cadentes sub tempore, sed solum res incorruptibiles supra tempus existentes. Sed quod non sit hic intellectus propositionis patet ex probatione quae subditur, in qua non probatur quod intelligentia cognoscat sempiterna et non corruptibilia, sed quod non causet immediate nisi sempiterna; unde exponendum est: *omnis intelligentia intelligit*, id est intelligendo causat res sempiternas. Et hoc patet ex libro Procli qui ad hoc inducit duas propositiones. Quarum una est CLXXII: *omnis intellectus perpetuorum est proxime et intransmutabilium secundum substantiam substitutor*. Alia est CLXXIV: *omnis intellectus intelligendo instituit quae post ipsum*. Ex quibus duabus propositionibus auctor huius libri conflavit unam; et dum brevitati studuit, obscuritatem induxit. Probat autem sub hoc sensu hanc propositionem eo modo quo et Proclus, et in hac probatione duo facit: primo enim ostendit quod intelligentia non producit immediate res corruptibiles vel cadentes sub tempore, sed solum res sempiternas, secundo unde veniat corruptibilitas in rebus. Primum autem ostendit sic: intelligentia producit suum effectum secundum suum esse; et hoc ideo quia suum intelligere est sibi connaturale et essenziale, nihil autem

producit nisi intelligendo, ut supra manifestavimus; unde relinquitur quod quicquid producit producat per suum esse. Sed esse intelligentiae est incorruptibile et supra tempus aeternitati parificatum, ut in 2 propositione habitum est. Ergo immediatus intelligentiae effectus est sempiternus, non cadens sub corruptione vel tempore. Secundum autem manifestat dicens quod, cum intelligentia immediate non causet res corruptibiles, sequitur quod res corruptibiles non sunt immediate ab intelligentia, sed sunt ab aliqua causa corporea temporali; nam corruptio et generatio in his inferioribus rebus causantur per motum caeli, ipse autem motus caeli non est immediate ab intelligentia sed ab anima, sicut supra dictum est in 3 propositione. Si quis autem hunc processum reducere velit ad intellectum qui superficialiter ex propositione apparet, poterit dicere ulterius quod res corruptibiles cognoscuntur ab intelligentia ut sempiternae; sunt enim in intelligentia sicut non materialiter, quamvis in se sint materiales, ita nec temporaliter sed sempiternae. Quod manifestatur per effectum: quia immediatus effectus intelligentiae est sempiternus; id enim quo intelligentia cognoscit, est principium factivum in ipsa, sicut et artifex per formam artis operatur. Haec autem probatio quae hic inducitur, etsi a quibusdam philosophis concedatur, non tamen necessitatem habet. Hac enim probatione suscepta, multa fundamenta Catholicae fidei tollerentur: sequeretur enim quod Angeli nihil de novo in his inferioribus immediate facere possent, et multo minus Deus qui non solum est aeternus, sed ante aeternitatem, ut supra dictum est, et sequeretur ulterius mundum semper fuisse. Haec enim videtur esse efficacissima ratio ponentium aeternitatem mundi, quae sumitur ex immobilitate factoris. Non enim videtur posse contingere quod aliquod agens nunc incipiat operari, cum prius non operatus fuerit, si omnino immobiliter se habeat, nisi forte aliqua exteriori mutatione praesupposita, quia, ut Averroes in commento VIII physicorum prosequitur, si aliquod agens voluntarium vult aliquid facere post et non prius, ad minus oportet quod imaginetur tempus, quod est numerus motus. Et ideo concludit impossibile esse quod, ex voluntate immobili et aeterna, proveniat effectus novus, nisi praesupposito motu. Et quia haec videtur esse efficacior ratio qua utuntur ad probandum aeternitatem mundi, diligenter est huius rationis solutio attendenda. Considerandum est igitur aliter loquendum esse de agente quod producit aliquid in tempore, atque aliter de agente quod producit tempus simul cum re quae in tempore producitur. Cum enim aliquid in tempore producitur, oportet accipere aliquam proportionem ad tempus, vel solum eius quod producitur, vel etiam producentis ipsius; quandoque enim actio est in tempore, non solum ex parte eius quod agitur, sed etiam ex parte agentis; in tempore enim est aliquid secundum quod est in motu, cuius numerus tempus est. Quando igitur aliqua mutatio invenitur ex parte eius quod agitur et ex parte agentis, tunc actio secundum utrumque est in tempore; puta cum aliquis alteratus a frigore, de novo sibi venit in mentem ut ignem accendat ad frigus pellendum. Hoc autem non semper contingit: est enim aliquid cuius substantia non est in tempore, sed operatio in tempore est, ut infra dicetur. Huiusmodi ergo agens, absque aliqua sui mutatione, effectum producit in tempore, qui prius non fuerat. Et sic etiam Deus aliquid potest producere in tempore de novo, quod prius non fuerat, secundum certam proportionem huius effectus ad hoc tempus, sicut contingit in omnibus miraculosis effectibus qui fiunt immediate a Deo. Nec obstat quod dicitur quod producit per suum esse, quia suum esse est suum intelligere; et, sicut suum esse est unum, intelligit tamen multa, et propter hoc potest multa producere, quamvis eius intelligere unum et simplex remaneat, ita, quamvis sit suum esse aeternum et immobile, potest tamen intelligere aliquid esse temporale et mobile, et ideo, etsi suum intelligere sit sempiternum, per ipsum tamen producere potest effectum novum in tempore. Cuius indicium aequaliter in nobis apparet: potest enim homo, voluntate immobili permanente, opus suum in futurum differre, ut faciat illud determinato tempore. Sed si tu dicas quod, quotiens hoc contingit, oportet praeintelligere alium motum ex quo contingat quod aliquid prius non fuerit conveniens fieri, postmodum indicatur ut conveniens ad fiendum, ad minus ipsum temporis decursum qui sine motu intelligi non potest, dicemus hoc quidem verum esse in particularibus Dei effectibus quos in tempore operatur. Quod enim Lazarum suscitavit quarta die et non prius, habito respectu ad aliquam rerum mutationem praecedentem hoc fecit. Sed in universi productione hoc locum non habet, quia simul cum mundo fit etiam tempus et totus universaliter motus; non est ergo aliud tempus praecedens vel motus, ad quem oporteat novitatem huius effectus proportionari, sed solum ad rationem facientis prout intellexit et voluit hunc effectum ab aeterno non fore, sed incipere post non esse. Sic enim tempus est mensura operationis vel motus, sicut dimensio est mensura magnitudinis corporalis. Si igitur quaeramus de aliquo particulari corpore, puta de terra, quare infra hos magnitudinis limites coercetur et non extenditur ultra, potest eius ratio esse ex proportionem ipsius ad totum mundum. Sed si rursus quaeramus de tota corporum universitate, quare huiusmodi determinatae magnitudinis terminos non excedat, non potest huius ratio esse ex proportionem eius ad aliquam aliam magnitudinem, sed vel oportet dicere magnitudinem corporalem

esse infinitam, sicut antiqui naturales posuerunt, vel oportet huiusmodi determinatae magnitudinis rationem accipi ex sola intelligentia et voluntate facientis. Sicut igitur infinitus Deus finitum universum produxit secundum suae sapientiae rationem, ita aeternus Deus potuit novum mundum producere secundum eandem sapientiae rationem.

Lectio 12

[84247] Super De causis, l. 12 Postquam ostendit quod intelligentia intelligit res sempiternas, hic inducit propositionem ad manifestandum qualiter intelligentiae, quae sunt res sempiternae, mutuo se intelligant. Per hoc autem aliquid intelligitur quod est in intelligente, et ideo ostendit in hac propositione quomodo unum de entibus superioribus sit in alio. Et est propositio talis: *primorum omnium sunt quaedam in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*. Haec etiam propositio proponitur CIII in libro Procli sub his verbis: *omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque*. Idem autem est quod Proclus dicit: *proprie autem in unoquoque*, et quod hic dicitur: *per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*; utrobique enim significatur quod unum est in alio secundum convenientem modum ei in quo est. Sed a Proclo quidem inducitur haec propositio secundum positiones Platonicas quibus ponuntur formae separatae subsistentes quarum, ut supra dictum est, unaquaeque tanto est altior quanto est universalior et ad plura suam participationem extendens; et, secundum hoc, ipsum esse est superius quam ipsa vita, et haec quam ipse intellectus. Et ideo Proclus hoc determinans in sua propositione addit: *et enim in ente vita et intellectus, et in vita esse et intelligere, et in intellectu esse et vivere*. Et sic etiam videtur auctor huius libri loqui huiusmodi separata prima nominans. Subdit enim quasi exponens: *quod est quia in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita*, quod est omnino idem cum verbis Procli. Addit autem Proclus in sua propositione expositionem modi quo unum horum sit in alio, dicens: *sed alicubi quidem intellectualiter, alicubi autem vitaliter, alicubi vero enter* (id est per modum entis) *entia omnia*; quasi dicat quod omnia tria praedicta sunt in intellectu intellectualiter, in vita vitaliter, in esse essentialiter. Sed hoc quod ponitur loco huius in hoc libro, videtur esse corruptum et malum intellectum habere. Sequitur enim: *verumtamen esse et vita in intelligentia sunt duae intelligentiae*, debet enim intelligi quod ista duo, scilicet esse et vita, sunt in intelligentia intellectualiter; *et esse et intelligentia in vita sunt duae vitae*, id est ambo sunt in vita vitaliter; *et intelligentia et vita in esse sunt duo esse*, id est ambo sunt in ipso esse essentialiter. Si autem intelligatur secundum quod verba sonant, falsum continent intellectum: vivere enim viventis est ipsum esse eius, ut dicitur in II de anima et ipsum intelligere primi intelligentis est vita eius et esse ipsius, ut in XII metaphysicae dicitur; unde et hoc Proclus excludens dicit quod *esse intellectus est cognitivum et vita eius est cognitio*. Alioquin sequeretur inconueniens quod Aristoteles inducit in III metaphysicae contra Platonicos, quod scilicet Socrates esset tria animalia, quia et ipse est animal, et de eo praedicatur idea animalis communis quam participat, et similiter idea hominis qui item est animal; sequeretur enim quod unumquodque istorum trium esset non unum sed multa. Apponit autem Proclus probationem manifestam ad ea quae dicta sunt, distinguens quod tripliciter aliquid de aliquo dicitur: uno modo causaliter, sicut calor de sole, alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor de igne, tertio modo secundum quamdam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus elementatis non in ea plenitudine secundum quam est in igne. Sic igitur illud quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio; quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter et in ultimo participative; quod vero est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et in secundo. Et per hunc modum omnia sunt in omnibus. Sed quia auctor huius libri non videtur ponere formas separatas, quod hic dicitur esse et vitam et intelligentiam in se invicem esse, est intelligendum secundum quod inveniuntur in habentibus esse, vivere et intelligere; quia in ipso esse secundum propriam rationem invenitur causaliter vivere et intelligere, secundum illum modum quo in 1 propositione dictum est quod esse est causa prima, vivere et intelligere posteriores causae. Non tamen ita est intelligendum sicut verba sonant, quod *intelligentia et vita sint in ipso esse duo esse*, sed quia haec duo, prout sunt in ipso esse, non sunt aliud quam esse, et similiter esse, prout est in vita, est ipsa vita, cum vita nihil addat supra esse nisi determinatum modum essendi seu determinatam naturam entis. Et idem intelligendum est in aliis comparationibus secundum quas unum istorum dicitur esse in alio. Sed quia, secundum intellectum huius auctoris, haec tria non sunt quaedam res subsistentes, sicut dictum est, consequenter applicat istam

propositionem ad res quae per se subsistunt, quae sunt: esse primum quod est Deus, intelligentia, anima intellectiva et anima sensitiva. Et dicit quod hoc modo causa est in effectu et e converso, secundum quod causa agit in effectum et effectus recipit actionem causae; causa autem agit in effectum per modum ipsius causae, effectus autem recipit actionem causae per modum suum; unde oportet quod causa sit in effectu per modum effectus et effectus *sit in causa per modum causae*. Sic igitur ea quae sunt in sensu sensibiliter, sunt in anima intellectiva per modum ei convenientem, et ea quae sunt in anima per modum animale, sunt in intellectu per modum proprium, et quae sunt in intelligentia intelligibiliter, sunt in causa prima essentialiter, secundum modum suum; et e converso priora sunt in posterioribus secundum modum posteriorum. Ex quo accipi potest qualiter intelligentiae se invicem intelligant et causam primam: unaquaeque enim intelligit aliam secundum quod alia est in ipsa, per modum eius in quo est; quia etiam in superioribus sunt inferiores secundum quasdam excellentiores similitudines seu species, superiores vero in inferioribus secundum quasdam deficientiores similitudines et species.

Lectio 13

[84248] Super De causis, l. 13 Ostenso quomodo intelligentia intelligat alia, nunc ad ostendendum quomodo intelligat seipsam inducitur haec propositio quae etiam invenitur CLXVII in libro Procli, sub his verbis: *omnis intellectus seipsum intelligit*. Sed huius propositionis et probationis eius intellectum oportet nos accipere ex his quae Proclus dicit. Ut enim supra dictum est, secundum opiniones Platonicas ordo intellectuum ponitur sub ordine formarum separatarum ex quarum participatione fiunt intelligentes in actu; unde formae separatae comparantur ad eos sicut intelligibile ad intellectum. Sicut autem aliarum rerum ponebant quasdam ideas, ita et ipsorum intellectuum, quam vocabant primum intellectum. Iste ergo intellectus idealis in quantum est intellectus intelligit, et in quantum est forma idealis est forma intellecta; sic igitur in eo unitur omnino intellectus et intellectum, et per hoc perfecte seipsum intelligit, quia essentia sua totaliter est intelligibile non solum intelligens. Omnis autem intellectus secundum Platonicos habet intellectum participatum; sed superiores intellectus participant ipsum intellectum perfectius, unde participant de ipso non solum quod sint intellectus sed etiam quod sint intelligibiles et quodammodo formales intellectus; sic igitur coniungitur in eis secundum eorum substantiam quodammodo intelligens et intellectum, et ideo etiam ipsi intelligunt suam essentiam, sed diversimode a primo intellectu. Nam primus intellectus idealis non participat aliquam priorem formam intellectualitatis, sed ipsemet est prima forma intellectualitatis: unde suum intelligibile non est aliud quam ipse. Posteriores vero intellectus sic habent aliquid de forma intellectualitatis in sua substantia quod tamen illud derivatur a superiori intellectu ideali; sic ergo intelligunt suam essentiam quod etiam intelligunt superiorem intellectum quem participant. Et hoc est quod Proclus addit in praedicta propositione: *sed primus quidem seipsum solum, et unum secundum numerum in hoc intellectus et intelligibile. Unusquisque autem consequentium seipsum simul et quae ante ipsum, et intelligibile huic hoc quidem quod est, hoc autem a quo est*. Quia vero secundum sententiam Aristotelis, quae in hoc magis Catholicae doctrinae concordat, non ponimus multas formas supra intellectus sed unam solam quae est causa prima, oportet dicere quod, sicut ipsa est ipsum esse, ita est ipsa vita et ipse intellectus primus. Unde et Aristoteles in XII metaphysicae probat quod intelligit seipsum tantum, non ita quod desit ei cognitio aliarum rerum, sed quia intellectus eius non informatur ad intelligendum alia specie intelligibili nisi seipso. Sic igitur superiores intellectus separati, tanquam ei propinqui, intelligunt seipsos et per suam essentiam et per participationem superioris naturae. Et ideo ad probandum hanc propositionem, primo hic inducitur quod *intelligens et intellectum in intellectibus separatis sunt simul*, in quantum scilicet secundum substantiam suam non solum sunt intellectus sed intelligibiles, utpote propinquissime participant primum intellectum. Unde concludit quod *intelligentia intelligit essentiam suam*; et quia essentia sua est essentia intelligentis, sequitur quod, intelligendo essentiam suam, intelligat se intelligere essentiam suam. Consequenter autem ostendit quomodo, per hoc quod intelligit essentiam suam, intelligat etiam alia. Habetur enim ex praemissa propositione quod omnes aliae res sunt in intelligentia *per modum intelligibilem*, et ita *sunt unum intelligentia et res intellectae* secundum quod in intelligentia, et ideo quando intelligit essentiam suam, intelligit res alias; et eadem ratione quandocumque intelligentia intelligit res alias, intelligit seipsam. Sed utrum haec convenient animae intellectuali, infra considerabimus.

Lectio 14

[84249] Super De causis, l. 14 Postquam determinavit de causa prima et de intelligentia, hic determinat de anima. Et primo determinat de ea secundum habitudinem quam habet ad res alias, secundo determinat de ea secundum seipsam, ibi: omnis sciens et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *in omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intelligibiles in ea sunt quia scit eas*. Ad intellectum autem huius propositionis, videamus id quod scribitur in libro Procli circa hoc. Ponitur enim ibi CXCIV propositio talis: *omnis anima est omnes res, exemplariter quidem sensibilia, yconice autem intelligibilia*. Et dicitur yconice id est per modum imaginis: imago enim est quod fit ad similitudinem alterius, sicut exemplar est id ad cuius similitudinem fit aliud. Haec autem propositio probatur tam hic quam in libro Procli hoc modo. Anima enim, ut habitum est in 2 propositione, *media est inter res intelligibiles quae sunt omnino separatae a motu et per hoc parificantur aeternitati, et inter res sensibiles quae moventur et cadunt sub tempore*; et quia priora sunt causa posteriorum, sequitur quod *anima sit causa corporum* et intelligentia sit causa animae per modum supra expositum. Manifestum est autem quod oportet effectus praeesistere in causis exemplariter, quia causae producunt effectus secundum suam similitudinem; et e converso *causata habent imaginem suarum causarum*, ut etiam Dionysius dicit II capitulo de divinis nominibus. Sic igitur res sensibiles quae causantur ex anima sunt in ea per modum exempli, ita scilicet quod huiusmodi res quae sunt infra animam causantur ad exemplum et similitudinem animae, *res autem quae sunt supra animam sunt in anima per modum acquisitum*, id est per quamdam participationem, ita scilicet quod comparantur ad animam sicut exemplaria, et anima ad ipsa quodammodo sicut imago: sic igitur patet quod sensibilia praeesistunt in anima sicut in causa quae quodammodo est exemplar effectuum. Exponit autem consequenter de qua anima intelligat, dicens: *intelligo per animam virtutem agentem res sensibiles*. Secundum illos enim qui ponunt corpora caelestia animata, anima caeli est causa omnium sensibilibus corporum; sicut inferiorum animarum unaquaeque est causa proprii corporis. Nulla ergo inferior anima habet universalem causalitatem respectu sensibilibus; et ideo sensibilia non sunt in ea per modum causae, sed solum in anima caeli quae supra sensibilia habet universalem causalitatem; et hanc hic appellat: *virtutem agentem res sensibiles*. Unaquaeque vero animarum quae sunt hic habet quidem causalitatem respectu proprii corporis, sed non causat ipsum neque per sensum neque per intellectum; unde non praehabet sui corporis intelligibiles et exemplares rationes, causat autem ipsum per virtutem naturalem. Unde et in II de anima dicitur quod anima est efficiens causa corporis, tale autem agens non agit per aliquam rationem exemplarem proprie sumptam nisi ipsam naturam per quam agit dicamus exemplar effectus qui ad eius similitudinem producitur aliquo modo; et per hunc modum in natura animae virtute praeesistunt omnes partes sensibiles sui corporis, coaptantur enim potentiis animae quae ex eius natura procedunt. Et quamvis res sensibiles sint in anima quae est causa earum, non tamen sunt in ea per modum quo sunt in seipsis. Nam virtus animae est immaterialis, quamvis sit causa materialium, et est spiritualis, quamvis sit causa corporum, et est sine dimensione corporea, quamvis sit causa rerum habentium dimensionem. Et quia effectus sunt in causa secundum virtutem causae, oportet quod corpora sensibilia sint in anima indivisibiliter et immaterialiter et incorporaliter. Et sicut res inferiores anima sunt in ea altiori modo quam in seipsis, ita res superiores, scilicet intelligentiae, sunt in anima inferiori modo quam in seipsis, scilicet yconice vel per modum imaginis, ut Proclus dicit; loco cuius hic dicitur: *per modum accidentalem*, id est per quemdam inferiorem modum participationis, ita scilicet quod res intelligibiles quae sunt in seipsis indivisae et unitae et immobiles, sunt in anima divisibiliter et multipliciter et mobiliter per comparisonem ad intelligentiam, - sunt enim ad hoc proportionatae ut sint causae multitudinis et divisionis et motus rerum sensibilibus, - vel dicit quod res immobiles *sunt in anima per modum motus*, quia, secundum Platonicos, animae proprium est quod sit movens seipsam, secundum Aristotelem autem est principium motus rei moventis seipsam. Ultimo autem epilogando concludit propositum, et est manifestum ex praemissis. Et ex his quae dicta sunt apparere potest qualiter superiores animae caelorum, si caeli sunt animati, possint cognoscere sensibilia et intelligibilia: sic enim cognoscunt ea secundum quod sunt in eis.

Lectio 15

[84250] Super De causis, l. 15 Ostenso qualiter anima se habeat ad alia, hic ostendit qualiter anima se habeat ad seipsam; et proponitur talis propositio: *omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam*

reditio completa. Et ad huius propositionis intellectum considerandae sunt quaedam propositiones quae in libro Procli ponuntur. Quarum una est XV libri eius, quae talis est: *omne quod ad seipsum conversivum est incorporeum est*. Et hanc propositionem supra manifestavit in 7 propositione libri huius. Secundam propositionem sumamus quae est XVI in libro Procli, quae talis est: *omne ad seipsum conversivum habet substantiam separabilem ab omni corpore*. Et huius probatio est quia, cum corpus ad seipsum converti non possit, ut ex praemissa propositione habetur, sequitur quod conversio ad seipsum sit operatio separata a corpore; cuius autem operatio est a corpore separabilis, necesse est quod et substantia sit separabilis; unde omne quod ad seipsum converti potest, est a corpore separabile. Tertiam propositionem sumamus XLIII libri eius, quae talis est: *omne quod ad seipsum conversivum est, authypostaton est, id est per se subsistens*. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id per quod substantificatur; unde, si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat. Quartam propositionem sumamus XLIV (propositionem) libri eius: *omne quod secundum operationem ad seipsum est conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum*. Et hoc probatur per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia. Quintam propositionem sumamus LXXXIII libri eius, quae talis est: *omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniquaque conversivum est*. Cuius probatio est quia quod seipsum cognoscit convertitur ad seipsum per suam operationem, et per consequens per suam substantiam, ut patet per propositionem praemissam. Sextam propositionem accipiemus CLXXXVI libri eius, quae talis est: *omnis anima est incorporea substantia et separabilis a corpore*. Quae sic probatur secundum praemissa: anima cognoscit seipsam, ergo convertitur ad seipsam omniquaque, ergo est incorporea et a corpore separabilis. His igitur visis, considerandum est quod in hoc libro tria ponuntur. Quorum primum est quod anima sciat essentiam suam; de anima enim est intelligendum quod hic dicitur. Secundum est quod ex hoc concluditur, quod *redeat ad essentiam suam reditio completa*. Et hoc est idem ei quod in propositione Procli dictum est, quod *omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniquaque conversivum est*; et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem, ut dictum est. Quod autem hoc secundum sequatur ex primo probat sic quia, cum dico quod *sciens scit essentiam suam*, ipsum scire significat operationem intelligibilem, ergo patet quod in hoc quod *sciens scit essentiam suam, redit*, id est convertitur, *per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam*, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus vel conversio, manifestat per hoc quod, cum anima scit essentiam suam, *sciens et scitum sunt res una*, et ita *scientia* qua scit *essentiam suam*, id est ipsa operatio intelligibilis, *est ex ea in quantum est sciens et est ad eam in quantum est scita*: et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi. Ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam, concludit ulterius quod etiam *secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam*; et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam. Et exponit consequenter quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia fixationem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subiecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento. Et hoc potest esse tertium, quod scilicet anima sit separabilis a corpore, ut proponitur in propositione Procli. Primum autem horum, scilicet quod anima sciat essentiam suam, hic non probatur. Probatur autem in libro Procli sic: *at vero quod cognoscat seipsam, manifestum est: si enim et quae super ipsam cognoscit, et seipsam nata est cognoscere multo magis, tamquam a causis quae sunt ante ipsam cognoscens seipsam*. Ubi diligenter considerandum est quod supra, cum de intellectu cognitione ageret, dixit quod primus intellectus intelligit seipsum tantum, ut in 13 propositione dictum est, quia scilicet est ipsa forma intelligibilis idealis; alii vero intellectus tamquam ei propinqui participant a primo intellectu et formam intelligibilitatis et virtutem intellectualitatis, sicut Dionysius dicit IV capitulo de divinis nominibus quod supremae substantiae intellectuales sunt et intelligibiles et intellectuales; unde unusquisque eorum intelligit et seipsum et superiorem quem participat. Sed quia anima intellectiva inferiori modo participat primum intellectum, in substantia sua non habet nisi vim intellectualitatis; unde intelligit substantiam suam, non per essentiam suam, sed, secundum Platonicos, per superiora quae participat, secundum Aristotelem autem, in III de anima, per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae in quantum per eas fit actu.

Lectio 16

[84251] Super De causis, l. 16 Posita distinctione superiorum causarum et prosecutis singulis partibus divisionis, hic accedit ad ostendendum comparationem earum ad invicem. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo inferiora dependent a superioribus, secundo ostendit quomodo superiora influunt in inferiora, 20 propositione, ibi: causa prima regit etc., tertio ostendit quomodo inferiora diversimode recipiunt influxum primi influentis, 24 propositione, ibi: causa prima existit et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit quomodo inferiora a superioribus dependeant secundum virtutem, secundo quomodo dependeant secundum substantiam et naturam suam, 18 propositione, ibi: res omnes habent essentiam. Circa primum duo facit: primo ostendit quod omnes virtutes infinitae dependent a prima infinita virtute, secundo ostendit quomodo magis vel minus ei assimilantur, 17 propositione, ibi: omnis virtus unita et cetera. Circa primum ponit hanc propositionem: *omnes virtutes quibus non est finis, pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum, non quia ipsae sint acquisitae, fixae, stantes in rebus entibus, immo sunt virtus rebus habentibus fixationem*. Haec autem secunda propositionis pars in omnibus libris videtur esse corrupta; deberet enim singulariter dici: non quia ipsa sit acquisita, fixa, stans in rebus entibus, immo est virtus etc., ut referatur hoc ad virtutem virtutum. Et hoc patet ex libro Procli cuius propositio XCII talis est: *omnis multitudo infinitarum potentiarum ab una prima infinitate exorta est, quae non ut participata potentia est, neque in potentibus subsistit, sed secundum seipsam, non alicuius participantis ens potentia, sed omnium causatorum entium*. Ubi primo considerandum est quod infinita potentia dicitur cuiuslibet semper existentis, sicut supra dictum est in 4 propositione, in quantum scilicet videmus quod ea quae plus durare possunt, habent maiorem virtutem essendi; unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc infinitam potentiam. Secundum autem Platonicas positiones, omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum, quod per suam essentiam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur. Unde, secundum eos, virtutes infinitae reducuntur ad aliquod primum, quod est essentialiter infinitas virtutis, non quod sit virtus participata in aliqua re subsistente, sed quia est subsistens per seipsam. Hoc autem, secundum Platonicos, non est ipsa idea entis, quia huiusmodi ens separatum habet quidem potentiam infinitam sed cum hoc etiam habet finitatem, sicut supra in 4 propositione est habitum; unde relinquitur quod non sit prima potentia quae est essentialiter ipsa infinitas. Neque tamen ponebant quod ista infinitatis idea sit primum simpliciter, quia ipsa infinitas participat unitate et bonitate, unde primum simpliciter est unum et bonum; hoc autem infinitum ideale, a quo omnes virtutes infinitae dependent, est medium inter unum et bonum quod est primum simpliciter, et inter ens. Et ita hanc propositionem Proclus exponit. Sed quia auctor huius libri non ponit diversitatem realem inter huiusmodi formas ideales abstractas quae per essentiam suam dicuntur, sed omnia attribuit uni primo quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii, ideo, secundum intentionem huius auctoris, hoc primum infinitum a quo omnes virtutes infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus. Per ens autem de quo Proclus mentionem facit, quod est sub infinito, non intelligit ideam entis, sed potius ens primum creatum quod est intelligentia; et quod Proclus probat de idea entis, hic probatur de ente primo creato, quod est intelligentia. Dicit ergo: *si aliquis velit dicere quod primum ens creatum, quod est intelligentia, sit virtus infinita, non tamen erit dicendum quod ipsa sit essentialiter virtus, immo est habens virtutem, unde non est illud primum infinitum a quo dependent omnes virtutes infinitae*. Et quia non sit prima virtus infinita, manifestatur per hoc quod non est infinita omnibus modis et respectu cuiuslibet, sed est *infinita solum inferius, non superius*. Dicitur quidem *inferius* infinita virtus intelligentiae quia non comprehenditur ab his quae sunt infra ipsam; non est autem infinita *superius* quia exceditur a suo superiori cuius comprehensione finitur. Unde et Proclus dicit XCIII propositione: *omne infinitum in entibus neque suprapositis infinitum est neque sibiipsum*; quia, sicut ipse probat ibidem, a seipso unumquodque et a superioribus circumscribitur et terminatur, ab inferioribus autem circumscribi aut terminari non potest. Ideo autem virtus intelligentiae non est respectu omnium infinita, quia *non est ei virtus pura*, id est non est essentialiter virtus ut scilicet sit virtus subsistens; talis enim res, quae essentialiter virtus est, neque *finitur inferius neque superius*; non enim habet aliquid prius a quo possit circumscribi. Sed *intelligentia* quae est *primum ens creatum, habet finem, et eius finis est secundum quem remanet*, id est secundum quod deficit a suo superiori, quasi post ipsum remanens velut ipsum assequi non valens. Deinde ostendit quid sit illud *primum infinitum* a quo dependent *omnes virtutes infinitae*. Et hoc quidem accipitur hic *ens primum creans*, scilicet Deus, quod *est primum infinitum purum*, quasi essentialiter existens virtus infinita. Et hoc probat quia intelligentiae, quas vocat hic scientes et fortes propter magnitudinem virtutis

quam habent, sunt infinitae *propter acquisitionem suam*, id est participationem, *a primo* quod est *infinitum purum*, id est essentialiter, a quo habent non solum infinitatem sed etiam esse. *Et si ens primum creans est quod sui participatione facit res esse infinitas, tunc* oportet quod *ipsum sit supra infinitum*: quod quidem, secundum ea quae hic dicuntur, oportet intelligere quod ens primum sit supra infinitum participatum et creatum, sed secundum Proclum hoc dicitur de idea unius et boni quae est secundum Platonicos supra ideam infiniti; et ideo, exponens quod dixerat *ens primum esse supra infinitum*, subdit quod *intelligentia est infinitum*, scilicet participative non autem essentialiter, ita scilicet *quod ipsamet sit id quod est infinitum*. Concludit igitur ex praemissis quod, cum *ens primum* det intelligentiis esse et infinitatem, *ipsum est mensura primorum entium* scilicet *intelligibilium*, et per consequens *secundorum entium* scilicet *sensibilium*, secundum quod primum in quolibet genere est mensura illius generis, in quantum, per accessum ad ipsum vel recessum ab ipso, cognoscitur aliquid esse perfectius vel minus perfectum in genere illo. Sed ipse exponit *ens primum esse mensuram omnium entium, quia creavit omnia entia* cum debita *mensura* quae convenit unicuique rei secundum modum suae naturae: quod enim aliqua magis vel minus accedant ad ipsum, est ex eius dispositione. Ultimo autem colligit ex praemissis quasi epilogando principalem intentionem, et dicit quod *ens primum creans est supra infinitum*, illud scilicet quod participatione est infinitum; *sed ens secundum*, quod est *creatum*, scilicet intelligentia, *est infinitum participative*; illud autem *quod est medium inter ens primum creatum*, quod est intelligentia, *et ens secundum creatum*, quod est corpus corruptibile, *est infinitum*, scilicet corpus caeleste; sed Proclus hoc posuit tamquam idea infiniti sit media inter ideam boni et ideam entis. Hoc autem rerum ordine instituto circa infinitum, subdit similiter de aliis, et dicit quod omnes aliae *bonitates simplices*, scilicet *vita et lumen et similia, sunt causae rerum habentium* huiusmodi *bonitates*; sicut enim causa prima est ipsum infinitum et omnia alia ab eo habent infinitatem, ita etiam causa prima est ipsa vita et ipsum lumen, et ab ipsa creatum primum, scilicet intelligentia, habet vitam et lumen intelligibile; *et similiter* etiam aliae *bonitates descendunt a causa prima* primo quidem *super creatum primum*, quod est *intelligentia*, et *deinde super alia mediante intelligentia*, sive illa alia accipiuntur animae intellectuales, sive res spirituales.

Lectio 17

[84252] Super De causis, l. 17 Postquam in praecedenti propositione ostensum est quod omnes virtutes infinitae dependent a prima virtute infinita, in hac propositione consequenter ostenditur quomodo una virtus magis accedat ad primam infinitatem quam alia. Et dicit quod: *omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*. Et haec eadem propositio ponitur in libro Procli XCV sub his verbis: *omnis potentia unitior existens est infinitior quam plurificata*. Probatum autem utrobique dupliciter. Primo quidem per rationem, hoc modo. Sicut ex praemissa propositione habetur, omnes virtutes infinitae dependent a primo infinito quod est virtus virtutum; oportet igitur quod, quanto virtus propinquior fuit illi primae virtuti, tanto magis participet de eius infinitate. Illa autem prima virtus est essentialiter unum; oportet ergo quod, quanto aliquid est magis unum, tanto habeat virtutem magis infinitam. Et inde est quod virtus intelligentiae, quae est prima inter virtutes creatas infinitas, est maxime infinita utpote propinquior uni primo; virtutes vero quae multiplicantur, ex hoc ipso deficiunt ab unitate, et ideo minoratur earum posse. Et huius exemplum apparet in virtutibus cognoscitivis: intellectus enim, qui non dividitur in multas potentias, est efficacior in cognoscendo quam sensus, qui in multas potentias diversificatur; et eadem ratione, virtus cognoscitiva intelligentiae, quae non dividitur per sensitivam et intellectivam, est fortior quam virtus cognoscitiva humana, tam circa sensibilia singularia quam circa intelligibilia cognoscenda. Secundo probatur per signum. Videmus enim in rebus corporalibus partibilibus quod, quando multa aggregantur et uniuntur, fit vehementior eorum virtus, ex qua consequuntur mirabiles operationes, sicut patet in multis hominibus simul trahentibus navem, qui divisim non possent eam trahere nec partes eius proportionales, et, quanto magis dividitur virtus rei corporalis, tanto debilior fit et facit operationes viliores, sicut tota domus a magno igne aggregato calefit, quod fieri non potest si ignis dividatur per diversas partes domus. Ex quibus duabus propositionibus concludit propositum, ut in littera patet.

Lectio 18

[84253] Super De causis, l. 18 Postquam ostensum est quod res omnes dependent a primo secundum suam

virtutem, hic ostendit quod dependent omnia a primo secundum suam naturam. Et circa hoc duo facit: primo ostendit universalem dependentiam rerum a primo secundum omnia quae pertinent ad naturam vel substantiam earum, secundo ostendit diversum gradum appropinquationis ad primum a quo dependent, sicut et de dependentia virtutis dixerat, et hoc 19 propositione, ibi: *ex intelligentiis est et cetera*. Primo ergo ponit talem propositionem: *res omnes habent essentiam per ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam*. Et hoc idem dicitur in libro Procli CII propositione, sub his verbis: *omnia quidem qualitercumque entia ex fine sunt et infinito, propter prime ens. Omnia autem viventia suiipsorum motiva sunt propter vitam primam. Omnia autem cognitiva cognitione participant propter intellectum primum*. Dicit autem quod *omnia sunt ex fine et infinito propter prime ens* quia, ut supra habitum est in 4 propositione, *ens creatum compositum est ex finito et infinito*. Ad huius autem propositionis intellectum primo quidem considerandum est quod omnes rerum gradus ad tria videtur reducere quae sunt esse, vivere et intelligere. Et hoc ideo quia unaquaeque res tripliciter potest considerari: primo quidem secundum se, et sic convenit ei esse, secundo prout tendit in aliquid aliud, et sic convenit ei moveri, tertio secundum quod alia in se habet, et sic convenit ei cognoscere quia secundum hoc cognitio perficitur quod cognitum est in cognoscente non quidem materialiter sed formaliter. Sicut autem habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi vel continendi aliquid, ita moveri a seipso est nobilissimus mobilitatis modus, et in hoc consistit ratio vitae; nam ea dicimus viventia quae se aliquid motent. Esse igitur, quod est primum, commune est omnibus, sed non omnia pertingunt ad illam perfectionem ut sint suiipsorum motiva; unde non omnia sunt viventia, sed quaedam quae sunt perfectiora in entibus. Rursumque eorum quae sunt motiva suiipsorum vel aliorum, non omnia sunt motiva per modum cognitionis, sed per aliquod materiale principium sicut accidit in plantis; unde etiam non omnia viventia pertingunt ad gradum cognitionis, sed solum illa in quibus principium motionis est aliquid formale absque materia; nam et ipse sensus est susceptivus specierum sensibilium sine materia, ut dicitur in II de anima. Secundo considerandum est quod in unoquoque genere est causa illud quod est primum in genere illo, a quo omnia quae sunt illius generis in illo genere constituuntur, sicut inter elementaria corpora ignis est primum calidum a quo omnia caliditatem sortiuntur; non est autem in aliquo rerum ordine in infinitum procedere. Oportet igitur in ordine entium esse aliquod primum quod dat omnibus esse, et hoc est quod dicit quod *res omnes habent essentiam per ens primum*. Similiter oportet in genere viventium esse aliquod primum, et ab hoc omnia viventia habent quod vivant; et quia viventis proprium est quod sit suiipsius motivum, ideo dicit quod *res vivae omnes sunt motae per essentiam suam*, id est sunt moventes seipsas, *propter vitam primam*; unde et in libro Procli dicitur: *omnia viventia suiipsorum motiva sunt propter vitam primam*. Et quod movere seipsum procedit a prima vita, probat subdens: *quoniam vita est processio procedens ex ente primo quieto sempiterno*. Ad cuius intellectum sciendum est quod prius est aliquid esse in se quam moveri in alterum; unde moveri praesupponit esse. Quod si ipsum esse sit sicut subiacens motui, iterum oportebit praesupponi aliquod principium motus, et sic quousque deveniatur ad aliquod ens immobile quod est principium movendi seipsum omnibus; et hoc est prima vita. Unde manifestum est quod vita in omnibus viventibus est *processio* quaedam *procedens* a quodam *primo ente quieto et sempiterno*, id est nulli motioni subiecto. Similiter etiam in ordine cognoscentium oportet esse aliquod primum. Manifestum est autem quod ordine perfectionis et naturae cognitio intellectiva prior est sensitiva, quia est magis immaterialis; unde et per intellectum de cognitione sensitiva iudicamus, sicut de inferiori per superius. In ipsa autem intellectiva cognitione, manifestum est quod ratiocinativa inquisitio a principiis per se notis procedit, quorum est intellectus; unde ratio sequitur intellectum. Primum igitur in ordine cognoscentium est intellectus, et ideo oportet quod *omnes res intelligibiles*, id est cognoscitivae, *habeant scientiam*, id est cognitionem, *propter intelligentiam primam*; unde et in libro Procli dicitur quod *omnia cognitiva cognitionem participant propter intellectum primum*. Et ratio huius assignatur quia *omnis scientia radicaliter non est nisi intelligentia*; intelligentia enim est summitas quaedam, ut Proclus dicit, omnis cognitionis; unde *intelligentia est primum cognoscens et influens* cognitionem supra omnia cognoscentia. Sicut autem supra dictum est, secundum Platonicos primum ens, quod est idea entis, est aliquid supra primam vitam, id est supra ideam vitae, et prima vita est aliquid supra primum intellectum idealem; sed secundum Dionysium primum ens et prima vita et primus intellectus sunt unum et idem quod est Deus; unde et Aristoteles in XII metaphysicae primo principio attribuit quod sit intellectus et quod suum intelligere sit vita, et secundum hoc ab eo omnia habent esse et vivere et intelligere. Tertio considerandum quod ista tria diversimode causantur in rebus, sive a diversis principiis

secundum Platonicos, sive ab eodem principio secundum fidei doctrinam et Aristotelis. Est enim duplex modus causandi: unus quidem quo aliquid fit praesupposito altero, et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem, quia illud quod posterius advenit se habet ad illud quod praesupponebatur per modum formae; alio modo causatur aliquid nullo praesupposito, et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem. Quia ergo intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, esse autem non praesupponit aliquid aliud prius; inde est quod *primum ens dat esse omnibus per modum creationis. Prima autem vita, quaecumque sit illa, non dat vivere per modum creationis, sed per modum formae*, id est informationis; et similiter dicendum est de *intelligentia*. Ex quo patet quod, cum supra dixit intelligentiam esse causam animae, non intellexit quod esset causa eius per modum creationis, sed solum per modum informationis, ut supra expositum est.

Lectio 19

[84254] Super De causis, l. 19 Postquam ostendit in praecedenti propositione quod omnes res secundum suam naturam dependent a primo, hic ostendit quomodo quaedam diversimode ei appropinquant secundum participationem naturalis perfectionis et ponit talem propositionem: *ex intelligentiis est quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt ex causa prima receptione multa. Et de eis est quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia. Et ex animabus est quae est anima intelligibilis, quoniam est ipsa pendens per intelligentiam; et ex eis est quae est anima tantum. Et ex corporibus naturalibus est cui est anima regens ipsum et faciens directionem super ipsum; et de eis sunt quae sunt corpora naturalia tantum quibus non est anima*. Haec autem propositio invenitur in libro Procli CXI sub his verbis: *omnis intellectualis seirae (id est ordinationis), hii quidem sunt divini intellectus suscipientes deorum posthabitiones (id est participationes), hii autem intellectus solum; et omnis animalis (scilicet seirae) hae quidem sunt intellectuales animae ad intellectus suspensae proprios, hae autem animae solum; et omnis corporalis naturae, hae quidem et animas habent astantes desuper, hae autem sunt naturae solum, animarum expertes praesentia*. Ad cuius evidentiam sciendum est quod secundum Platonicos quadruplex ordo invenitur in rebus. Primus erat ordo deorum, id est formarum idealium inter quas erat ordo secundum ordinem universalitatis formarum, ut supra dictum est; sub hoc autem ordine est ordo intellectuum separatorum, sub quo est ordo animarum, sub quo iterum est ordo corporum. Et hii tres inferiores ordines accipiuntur secundum tria quae in praemissa propositione sunt tacta; nam corpora participant esse tantum, animae autem secundum propriam naturam participant ulterius esse et vivere, intellectus autem participant esse, vivere et intelligere. Causalitas autem horum ad ordinem divinum pertinet, sive ponantur multi dii ordinati sub uno secundum Platonicos, sive unus tantum in se omnia habens secundum nos: universalitas enim causalitatis propria est Deo. Huiusmodi autem ordines, cum ab uno primo procedant, continuitatem quamdam habent ad invicem, ita quod ordo corporum attingit ordinem animarum et ordo animarum attingit ordinem intellectuum qui attingit ad ordinem divinum. Ubicumque autem diversi ordines sub invicem coniunguntur, oportet quod id quod est supremum inferioris ordinis propter propinquitatem ad superiorem ordinem aliquid participet de superioris ordinis perfectione. Et hoc manifeste videmus in rebus naturalibus: nam quaedam animalia participant aliquam rationis similitudinem et quaedam plantae participant aliquid de distinctione sexus, quae est propria generi animalium. Unde et Dionysius dicit VII capitulo de divinis nominibus quod per divinam sapientiam fines primorum coniunguntur principiis secundorum. Sic igitur illi qui sunt supremi in ordine intellectuum vel intelligentiarum dependent per quamdam perfectiorem participationem propinquius a Deo, et magis participant de bonitatibus eius et de universali causalitate ipsius; et ideo dicuntur divini intellectus vel divinae intelligentiae, sicut et Dionysius dicit quod supremi Angeli sunt quasi in vestibulis deitatis collocati. Inferiores vero intellectus qui non pertingunt ad tam excellentem participationem divinae similitudinis sunt intellectus tantum, non habentes illam divinam dignitatem. Et eadem ratio est de animabus respectu intellectuum; nam supremae animae sunt intellectuales utpote propinquaee ordini intellectuum, aliae vero animae inferiores non sunt intellectuales, sed habent solum id quod est animae ut scilicet sint vivificativae, sicut maxime patet de animabus animalium et plantarum. Et eadem ratio est de ordine corporum respectu animarum; nam corpora nobiliora quae perfectiori ratione sunt constituta, sunt animata, alia vero corpora sunt inanimata. Et eadem ratio est de omnibus aliis ordinibus in quos praedicti generales ordines distinguuntur, quia etiam in corporibus sunt diversi ordines et

similiter in animabus et intellectibus.

Lectio 20

[84255] Super De causis, l. 20 Postquam ostensum est qualiter inferiora a superioribus dependeant, hic ostenditur qualiter superiora inferioribus influant per suum regimen. Et circa hoc duo facit: primo agit de universali regimine causae primae, secundo de regimine intelligentiae, 23 propositione, ibi: omnis intelligentia divina et cetera. Circa primum duo facit: primo ostendit modum universalis regiminis causae primae, secundo ostendit idoneitatem causae primae ad regendum, 21 propositione, ibi: primum est dives et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *causa prima regit omnes res creatas praeter quod commisceatur cum eis*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod in humano regimine hoc contingere videmus quod ille qui habet curam regiminis plurimorum, necesse est ut ex suo regimine ad plura distrahatur; qui vero a cura regiminis aliorum est liber, magis in seipso potest uniformitatem conservare, unde et Epicurei philosophi, ut quietem et uniformitatem divinam conservarent, posuerunt deos nullius regiminis curam habere, sed omnino otiosos et nihil curantes, ut sic videantur esse felices. Et ideo contra hoc in hac propositione inducitur quod haec duo in causa prima non sunt contraria nec se invicem impediunt universale regimen rerum et summa unitas, per quam Deus exaltatur supra omnia. Unde statim in principio expositionis ponitur: *quod est quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit eam*, quia scilicet nec in toto nec in parte per universale regimen unitati divinae derogatur; et e converso subdit: *neque prohibet eam essentia unitatis eius seiuncta a rebus quin regat res*. Et hoc totum in CXXII propositione Procli ponitur sub his verbis: *omne divinum et providet secundis, et ereptum est ab his quibus providetur; neque providentia submittente suam immixtam et unialem excellentiam, neque separata unitione providentiam exterminante*. Ad huius autem propositionis manifestationem tria inducuntur. Primo namque ostenditur diversus modus recipiendi influentias causae primae ex parte rerum recipientium, secundo ostenditur unitas ex parte causae primae influentis, ibi: et bonitas prima etc., tertio ex his duobus concluditur propositum, scilicet quod regimen causae primae extat absque hoc quod commisceatur rebus, ibi: redeamus autem et dicamus. Dicit ergo primo quod omnes bonitates quae inveniuntur in rebus, effluunt a causa prima; et huiusmodi bonitates recipit unaquaeque res secundum modum et proprietatem suae substantiae et virtutis - sunt autem diversarum rerum diversae naturae et virtutes - et inde est quod, quamvis causa prima influat uno influxu super omnia, diversimode tamen influxus eius in diversis rebus recipitur. Cuius exemplum evidens est in lumine quod quidem a corpore lucido uno modo procedit, sed secundum quod radii diversi transeunt per vitra diversimode colorata, diversam apparentiam faciunt. Deinde ostendit quod causa prima unico influxu influat in res omnes; influit enim in res secundum rationem boni; habet enim bonitatem bonificam, id est quae est principium bonitatis in omnibus. Bonitas autem causae primae est ipsum suum esse et sua essentia, quia causa prima est ipsa essentia bonitatis; unde cum essentia eius sit maxime una, quia primum principium est secundum se unum et bonum, consequens est quod causa prima uno modo, quantum est ex parte sua, agat in res et influat in eas; sed ex eius influxu res diversimode recipiunt, quaedam plus et quaedam minus, unaquaeque secundum suam proprietatem. Deinde ex praemissis concludit impermixtionem causae primae ad res alias. Et huius conclusionis intellectus plenus haberi potest si accipiamus verba quae sunt in commento Procli, qui sic dicit: *neque igitur providentes (scilicet dii) habitudinem recipiunt ad ea quibus providetur; per esse enim quod sunt omnia bonificant, omnia autem per esse faciens sine habitudine facit: habitudo enim appositio est ad esse, propter quod praeter naturam*. Vocat autem *habitudinem* aliquam dispositionem per quam agens coaptatur seu proportionatur patienti seu recipienti; et quod sic agit in diversa, necesse est quod habeat diversas dispositiones quibus diversis coaptetur, et secundum hoc cadit in huiusmodi rem quaedam multitudo quae diversimode agit in diversa secundum diversas suas dispositiones quae sunt praeter naturam sive essentiam eius, quae est una. Et sic tale agens secundum diversas dispositiones commiscetur rebus in quas agit secundum quamdam coaptationem ad ea; sed causa prima agit per esse suum, ut probatum est. Unde non agit per aliquam habitudinem vel dispositionem superadditam per quam coaptetur et commisceatur rebus. Et huiusmodi habitudo vocatur hic *continuator vel res media*, quia scilicet per huiusmodi dispositionem vel habitudinem coaptatur agens recipienti, et est quodammodo media inter essentiam agentis et ipsum patientem. Quia igitur causa prima est agens per esse suum, oportet quod uno modo regat res; sic enim regit res quemadmodum agit: unde patet quod regimen eius est optimum et pulcherrimum. Ad hoc enim tendit quilibet rector multitudinis quod reducat multos

quos regit in unum; et hoc maxime invenitur in divino regimine, quod est unum secundum se et non diversificatur in effectibus nisi secundum diversitatem, quasi secundum diversa merita, subditorum.

Lectio 21

[84256] Super De causis, l. 21 Postquam assignavit modum divini regiminis, hic ostendit sufficientiam Dei ad regendum. Quae quidem attenditur secundum duo: primo quidem secundum Dei abundantiam, secundo secundum eius superexcellantiam, et hoc ibi: causa prima et cetera. Haec enim duo necessaria sunt regenti, primo quidem ut habeat bonorum abundantiam, ex quibus possit subditis providere; unde et Dionysius dicit XII capitulo de divinis nominibus quod *dominatio est omnis pulchrorum et bonorum perfecta possessio, et regnum est omnis finis et legis et ordinis distributio*. Ad ostendendum autem in Deo abundantem sufficientiam proponit hanc propositionem: *primum est dives propter seipsum et est dives magis*. Ad cuius evidentiam accipiatur propositio CXXVII Procli, quae talis est: *omne divinum simplex prime est et maxime, et propter hoc maxime per se sufficiens*. Probat autem quod Deus sit prime et maxime simplex ex ratione unitatis: nam Deus est maxime unum cum sit prima unitas sicut et prima bonitas; simplicitas autem ad rationem unitatis pertinet - dicitur enim simplex quod est unum non ex pluribus aggregatum; unde Deus in quantum est prime et maxime unum, in tantum etiam est prime et maxime simplex. Et ex hoc ulterius procedit ad ostendendam secundam partem suae propositionis, scilicet quod Deus sit maxime per se sufficiens, quia per se sufficientia consequitur ad simplicitatem. Omne enim compositum indiget pluribus ex quibus sua bonitas constituitur, et non solum indiget illis ex quibus componitur ut ex partibus, sed etiam indiget aliquo alio quod causat et conservat compositionem, sicut patet in corporibus mixtis; non enim diversa in unum convenirent nisi per aliquam causam ea unientem. Cum igitur Deus sit primo et maxime simplex utpote habens totam bonitatem suam in uno perfectissimo, sequitur quod Deus sit primo et maxime per se sufficiens. Sed auctor huius libri praetermittit primam partem propositionis quae est de simplicitate, quasi eam supponens, et loquitur solum de per se sufficientia quam divitiarum nomine signat: et loco eius quod in propositione Procli dicitur quod Deus est per se sufficiens, dicit quod *primum est dives propter seipsum*. In quolibet enim genere est primum id quod est propter seipsum; quod enim est per se, prius est eo quod est per aliud; loco autem eius quod ibi dicitur quod *est maxime sufficiens*, hic dicitur quod *est dives magis*, scilicet quam omnia alia. Probatio autem propositi est eadem utrobique. Nam primo dicit quod unitas divina quae non est dispersa in multas partes, sed est unitas pura, est significatio huius quod Deus sit *in fine simplicitatis*, id est maxime simplex. Et ex hoc ulterius probat quod Deus sit maxime per se sufficiens per indigentiam quae in compositis invenitur, sicut iam dictum est. Sed quia in nomine divitiarum non solum intelligitur sufficientia, sed etiam copia potens in alios redundare, addit ulterius, ad ostendendum Deum esse divitem, de influxu bonitatis eius in res, quia propter abundantiam suae bonitatis influit in res alias et nihil est quod influat super ipsum; omnes autem aliae res, sive sint intelligibiles sicut intelligentiae et animae, sive sint in corpore, non sunt divites per seipsas, quasi ex seipsis habentes abundantiam bonitatis, sed indigent participare bonitatem a primo vere uno quod influit super eas gratis, absque hoc quod aliquid ei inde accrescat, omnes bonitates et perfectiones.

Lectio 22

[84257] Super De causis, l. 22 Ostensa abundantia divinae bonitatis, hic ostendit excellentiam ipsius, dicens: *causa prima est super omne nomen quod nominatur*. Ad cuius propositionis intellectum considerandum est quod id quod hic sub uno colligitur, Proclus in suo libro per diversa distinguit, cuius est CXV propositio talis: *omnis Deus supersubstantialis est et supervitalis et superintellectus*. Quod quidem Proclus dupliciter probat, primo probatione communi quae talis est: Deus est *unitas per se perfecta; unumquodque autem* aliorum quae sunt sub Deo, non est ipsa unitas, sed est aliquid participans unitate; manifestum est igitur quod *Deus est ultra omnia* huiusmodi. Secundo probat probatione speciali, quia scilicet substantiae non est idem esse et substantiam esse et unum esse, sed quaelibet substantia subsistens participat esse et uno; unde relinquatur quod Deus, qui est ipsum unum et ens per seipsum, sit supra substantiam et per consequens supra vitam et intellectum quae praesupponunt substantiam, ut patet etiam in hoc libro ex 18 propositione supra inducta. Sed quia auctor huius libri propositionem in communi inducit, contentus est sola probatione communi. In omnibus enim quae sunt

infra causam primam, quaedam inveniuntur perfecte existentia sive completa, quaedam imperfecta sive diminuta. Perfecta quidem videntur esse ea quae per se subsistunt in natura, quae a nobis significantur per nomina concreta ut homo, sapiens et huiusmodi; imperfecta autem sunt illa quae per se non subsistunt, sicut formae ut humanitas, sapientia et huiusmodi, quae significantur apud nos nominibus abstractis. Inter quae duo est haec differentia quod *illud quod non est completum, non potest perficere operationem* perfectam; non enim calor calefacit sed calidum, neque sapientia sapit sed sapiens. Illud autem quod est *completum apud nos, quamvis sit* per se subsistens, in hoc sibi quodammodo *sufficiens* quod non indiget alio cui innitatur sicut subiecto, *tamen* quia forma quae est principium actionis est in ipso limitata et participata, *non potest* agere per modum creationis aut influxus sicut agit id quod totum est forma, quod sui participatione secundum se totum est aliorum productivum. Cum ergo ita sit apud nos in his quae sunt diminuta et concreta, sequitur quod Deus neque sit diminutus neque completus simpliciter, sed magis supercompletus; neque enim caret actione sicut diminuta, et agit per modum creantis et influentis, quod non possunt ea quae sunt completa apud nos, et hoc est quod subdit: quia ipse *est creans res et influens bonitates super eas influxione completa*. Et hoc ideo est *quoniam* ipse est *bonitas* subsistens *cui non est finis*, id est non est bonitas terminata ad aliquam naturam participantem incorpoream, sicut est bonitas intelligentiae, neque sunt ei dimensiones ad quas terminetur, sicut est de bonitate corporali. Ex quo ulterius concludit quod, quia causa prima est ipsa bonitas interminata, sequitur quod ipsa sit prima bonitas et quod repleat omnia saecula, id est omnes distinctiones rerum et temporum, bonitatibus suis, licet non omnia recipiant eodem modo et aequaliter bonitatem eius, sed unumquodque *secundum modum suae potentiae*, ut supra habitum est in 20 propositione. Tota ergo virtus huius probationis ad hoc redit quod Proclus breviter tangit, quod scilicet Deus et est ipsa unitas, non unitum aliquid sicut completa quae sunt apud nos, et tamen est per se perfecta, a quo deficiunt diminuta, id est formae non subsistentes quae apud nos sunt. Ex quo hic ulterius concluditur quod causa prima est altior omni nomine quod a nobis imponitur, quia omne nomen a nobis impositum, vel significat per modum completi participantis sicut nomina concreta, vel significat per modum diminuti et partis formalis sicut nomina abstracta. Unde nullum nomen a nobis impositum est condignum divinae excellentiae.

Lectio 23

[84258] Super De causis, l. 23 Postquam tradidit modum divini regiminis et ostendit sufficientiam Dei ad regendum, hic agit de regimine secundae causae, scilicet intelligentiae, quod quidem regimen fit ex virtute causae primae. Et ponit hanc propositionem: *omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina*. Et similis propositio invenitur in libro Procli CXXXIV, sub his verbis: *omnis divinus intellectus intelligit quidem ut intellectus, providet autem ut Deus*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod supra, 19 propositione, dictum est: ex intelligentiis quaedam est divina et quaedam non divina. Supremi quidem intellectus vel intelligentiae divini vocantur propter abundantem participationem divinae bonitatis ex propinquitate ad Deum. Quod autem abundanter participat proprietatem alicuius rei, assimilatur ei non solum in forma sed etiam in actione; sicut patet quod, eorum quae illuminantur a sole, quaedam participant lumen solis solum quantum ad hoc quod videantur, quaedam vero quantum ad hoc quod alia illuminent quod est propria actio solis, sicut patet de luna. Quia vero forma est principium actionis, necesse est quod omne illud quod ex abundanti participatione influxus superioris agentis acquirit actionem eius, habeat duas actiones, unam scilicet secundum propriam formam, aliam vero secundum formam participatam a superiori agente, sicut cultellus ignitus secundum propriam formam incidit, in quantum vero est ignitus urit. Sic igitur et supremarum intelligentiarum unaquaeque quae divina dicitur habet duplicem actionem, unam quidem in quantum participat abundanter bonitatem divinam, aliam autem secundum propriam naturam. Est autem proprium intelligentiae in quantum huiusmodi cognoscere res, et ideo intelligentia divina in quantum est intelligentia est rerum cognoscitiva. Proprium autem est Dei, qui est ipsa essentia bonitatis, ut se aliis communicet; videmus quod unumquodque, in quantum est perfectum et actu ens, similitudinem suam aliis tradit. Unde id quod est essentialiter actus et bonitas, scilicet Deus, essentialiter et primordialiter communicat suam bonitatem rebus, et hoc pertinet ad regimen ipsius; nam regentis proprium est perducere ea quae reguntur ad debitum finem, quod est bonum. Sic igitur intelligentia divina, in quantum participat abundanter bonitatem divinam, ipsa fit regitiva rerum. Manifestum est autem quod unumquodque quod agit secundum propriam et naturalem formam aliquam

actionem, vehementius et perfectius agit illam actionem quam illud quod agit eam per participationem virtutis superioris agentis, sicut ignis vehementius calefacit quam corpus ignitum et sol magis illuminat quam luna. Oportet igitur regimen Dei, quod est actio eius secundum suam essentialem bonitatem, esse altius et efficacius quam regimen intelligentiae, quod convenit ei secundum participationem bonitatis divinae. Et inde est quod regimen causae primae, quod est secundum essentiam bonitatis, se extendit ad omnes res, cuius signum est quod omnia desiderant bonum vel appetitu intellectuali vel animali vel naturali. Regimen autem intelligentiae, quod est ei proprium, non se extendit ad omnia; non enim diffundit bonitatem intellectualem in omnia, sed solum in illa quae sunt nata intelligere. Unde nec omnia intellectuale bonum appetunt, sed solum bonum absolute.

Lectio 24

[84259] Super De causis, l. 24 Postquam ostendit modum divini regiminis et sufficientiam ipsius ad regendum, hic incipit ostendere quomodo divinum regimen diversimode participatur a diversis. Et primo manifestat hoc in generali, secundo prosequitur in speciali de diversitate rerum quae subsunt divino regimini, 25 propositione, ibi: substantiae unitae et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur esse in alio multipliciter: uno quidem modo realiter, alio modo secundum habitudinem actionis et passionis. Secundum igitur primum modum dicendum est quod omnia sunt in causa prima uno modo, quia scilicet illud secundum quod omnia sunt in causa prima, est una et eadem res, scilicet virtus divina; sunt enim effectus virtute in sua causa. Causa autem prima secundum hunc modum est in rebus diversimode, quia scilicet causa prima in rebus causatis est secundum quod eis similitudinem suam imprimit; diversae autem res diversimode similitudinem causae primae recipiunt. Sed modo secundo est e converso. Nam *causa prima* secundum unum modum agit in omnia et ideo dicitur esse *in rebus omnibus secundum dispositionem unam*; non autem omnes res recipiunt eodem modo actionem causae primae et ideo dicitur quod *res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam*. Ad cuius propositionis manifestationem tria subsequuntur: nam primo manifestatur propositio, secundo probatur, ibi: et diversitas quidem etc., tertio infertur quoddam corollarium, ibi: ergo secundum modum et cetera. Dicit ergo primo quod ideo dicuntur *res omnes non esse in causa prima secundum dispositionem unam* quia, etsi *causa prima existat in rebus omnibus*, in quantum scilicet attingit res omnes per effectum suae actionis, *tamen unaquaeque res recipit* actionem eius *secundum modum suae* virtutis. Et exemplificat hoc secundum tres diversitates primas inventas in rebus, quarum prima est secundum diversitatem unitatis et multitudinis, quae quidem diversitas pertinet ad ipsas substantias; nam ea quorum substantia est simplex, *recipiunt causae primae* actionem *unite*, illa vero quorum substantia est composita, *recipiunt eam multipliciter*, scilicet secundum modum suae substantiae. Secunda diversitas sumitur ex parte durationis rerum in suo esse. Quaedam enim *recipiunt* actionem causae primae *receptione aeterna*, illa scilicet quorum esse non subditur motui; unde eorum duratio in suo esse non variatur secundum prius et posterius. Quaedam vero *recipiunt* actionem causae primae *receptione temporali*, illa scilicet quorum esse subditur motui, et per consequens eorum duratio continuatur secundum successionem prioris et posterioris. Tertiam diversitatem ponit ex parte speciei seu formae ipsius rei secundum quod quaedam sunt incorporea secundum suam speciem et ista *recipiunt* influentiam causae primae *spiritualiter*, quaedam vero sunt secundum suam speciem corporea et huiusmodi *recipiunt* influentiam causae primae *receptione corporali*. Hoc autem totum quod praemissum est, continet propositio quae ponitur in libro Procli CXLII, quae talis est: *omnibus quidem dii assunt eodem modo, non autem omnia eodem modo diis assunt, sed singula secundum ipsorum ordinem et potentiam transumunt illorum praesentiam, haec quidem uniformiter, haec autem multipliciter, et haec quidem perpetuo, haec autem secundum tempus, et haec quidem incorporee, haec autem corporaliter*. Deinde cum dicit: et diversitas quidem etc., probat quod praemissum est hoc modo. Diversitas enim receptionis ex duobus potest contingere: quandoque quidem ex agente sive influente, quandoque autem ex recipiente. Quia enim diversitas causae causat diversitatem in effectibus, necesse est ut, si agens sit diversum et recipiens unum (quod) diversitas receptionis causetur ex agente non ex recipiente, sicut aqua quae ex frigido congelatur et ex calido dissolvitur. Si autem e converso agens fuerit unum et recipiens diversum, erit diversitas receptionis ex parte recipientis non ex parte agentis, sicut patet de sole qui indurat lutum et dissolvit ceram. Manifestum est autem quod causa prima est una, nullam diversitatem habens, sed ea quae recipiunt influentiam

causae primae sunt diversa; diversitas ergo receptionis non est ex causa prima quae est bonitas pura influens bonitatem rebus omnibus, sed est propter diversitatem recipientium. Sic igitur patet quod *causa prima invenitur in omnibus per modum unum*, sed non e converso. Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae: una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam res iam institutas regit. In prima igitur actione non habet locum quod hic dicitur, quia, si oportet omnem diversitatem effectuum reducere in diversitatem recipientium, oportebit dicere quod sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima, quod est contra id quod dictum est supra, 18 propositione: *res omnes habent essentiam per causam primam*. Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium sed ex causa prima, non quia in ea sit aliqua diversitas sed quia est diversitatem cognoscens, est enim agens secundum suam scientiam; et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi. Sed in actione regiminis de quo nunc agitur, diversitas receptionis est secundum diversitatem recipientium. Deinde cum dicit: ergo secundum modum etc., infert quoddam corollarium ex praedictis. Si enim diversitas receptionis influxus causae primae provenit in rebus secundum diversam virtutem recipientium, cum illa quae sunt propinquiora causae primae sint maioris virtutis, sequitur quod perfectius recipiant causam primam et eius influxum. Et quia omnis substantia cognoscens quanto perfectius habet esse tanto perfectius cognoscit causam primam et influxum bonitatis eius, et quanto hoc magis recipit et cognoscit tanto magis in eo delectatur, consequens est quod quanto aliquid est propinquius causae primae tanto magis delectetur in ea.

Lectio 25

[84260] Super De causis, l. 25 Supra dictum est quod creaturae recipiunt diversimode regimen causae primae secundum triplicem diversitatem, scilicet unitatis et multitudinis, quod pertinet ad simplicitatem et compositionem, aeternitatis et temporis, et spiritualis et corporei (corporeo autem accidit corruptio et spirituali incorruptio): unde hic incipit prosequi de praedictis diversitatibus rerum, et primo de diversitate corruptibilis et incorruptibilis, secundo de diversitate simplicis et compositi, 28 propositione, ibi: *omnis substantia stans per essentiam suam est simplex etc.*, tertio de diversitate aeternitatis et temporis, 30 propositione, ibi: *omnis substantia creata in tempore*. Circa primum duo facit: primo ostendit substantias quasdam esse ingenerabiles, secundo agit de incorruptione earum, 26 propositione, ibi: *omnis substantia stans per seipsam est non cadens et cetera*. Circa primum ponit duas propositiones quarum prima talis est: *substantiae unitae intelligibiles non sunt generatae ex re alia*. Vocat autem *substantias unitas* substantias simplices, eo quod omne compositum quamdam multitudinem in se continet; *intelligibiles* autem *substantias* vocat quae sunt aptae natae intelligere, quae etiam, cum sint immateriales, sunt intelligibiles actu. Quod autem dicit: *non sunt generatae ex re alia*, potest intelligi, vel sicut ex materia secundum quod haec praepositio ex importat habitudinem causae materialis, vel sicut ex causa agente secundum quod praedicta praepositio importat habitudinem causae efficientis; et hic intellectus magis videtur consonare his quae in probatione commenti ponuntur. Secunda propositio est talis: *omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia*. Dicitur autem *substantia stans per essentiam suam* quae est per seipsam subsistens, sed, cum per seipsum subsistere sit proprium substantiae, sequetur secundum hoc quod nulla substantia sit generata. Est ergo dicendum quod substantia et essentia rei principaliter est forma quam principaliter significat definitio. Quaecumque igitur habent formam in materia fundatam, huiusmodi substantiae non sunt stantes per essentiam suam; immo eorum essentiae, id est formae, innituntur fundamento materiae. Illae ergo substantiae sunt stantes per essentiam suam, quae sunt formae tantum, non in materia, et huiusmodi impossibile est quod sint generatae. Est autem considerandum quod prima propositio concluditur ex hac secunda. Supra enim probatum est quod omnes substantiae intelligentes sunt stantes per essentiam suam, quod habitum est in propositione 15: *omnis sciens scit et cetera*. Si igitur *omnis substantia stans per essentiam suam est non generata*, sequitur quod *omnis substantia intellectualis sit non generata*. Duarum autem propositarum propositionum prima in libro Procli non invenitur, sed solum secunda quae est XLV sui libri, talis: *omne authypostaton, id est per se subsistens, ingenerabile est*. Et haec sola propositio probatur consequenter eodem modo hic sicut et in libro Procli. Manifestum est enim quod omne generatum est de se imperfectum, quia est ens in potentia, et ideo *indiget* quod *compleatur* sive perficiatur per *illud ex quo generatur*, id est per generans quod reducit ipsum de potentia in actum. Et huius signum est quod

generatio nihil est aliud quam via quaedam de incompleto ad completum oppositum scilicet ad incompletum praeexistens: termini enim generationis sunt privatio et forma, materia autem secundum quod existit sub privatione habet rationem imperfecti, secundum autem quod existit sub forma habet rationem perfecti, et sic patet quod *generatio est via* sive transmutatio de *imperfecto ad perfectum* oppositum. Si igitur est aliquid quod non *indigeat* aliquo alio ad sui formationem sed ipsum est *causa suae formationis*, quia scilicet est substantia eius forma, sequitur quod talis res sit *semper completa sive perfecta*. Et sic in ea non potest esse transitus de *imperfecto ad perfectum*, sed statim per seipsam est ens et unum, ut dicitur in VIII metaphysicae: relinquatur ergo quod omnis substantia quae est forma subsistens est non generabilis. Sed, ne ex hoc male intelligeret aliquis quod huiusmodi substantiae non haberent causam sui esse, cum supra dictum sit quod *res omnes habent essentiam per ens primum*, manifestat consequenter quomodo sit intelligendum quod dictum est. Quod enim dictum est quod sit *causa suae formationis et complementi*, non est sic intelligendum quasi non dependeat ex alia causa superiori, sed dicitur esse *causa suae formationis* per hoc quod habet *sempiternam relationem ad causam suam* primam: unde per comparisonem ad suam causam habet *simul*, id est statim, *formationem et complementum*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum essendi principium. Res autem composita ex materia et forma non habet esse nisi per consecutionem suae formae: unde per suam formam habet habitudinem ad primum essendi principium; sed quia materia tempore praeexistit formae in hac re generata, consequens est quod non semper habeat praedictam habitudinem ad principium essendi neque simul, cum fuerit materia, sed postmodum superveniente forma. Si ergo aliqua substantia sit ipsa forma, sequitur quod semper habeat habitudinem praedictam ad causam primam nec adveniat ei post tempus, sed sit simul concomitans cum sua substantia quae est forma. Sic ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non generatur ex aliquo.

Lectio 26

[84261] Super De causis, l. 26 Supra actum est de ingenerabili, hic agitur de corruptibili et incorruptibili; et primo de incorruptibili, secundo de corruptibili 27 propositione: omnis substantia destructibilis et cetera. Circa primum ponitur talis propositio: *omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione*. Quae quidem ponitur in libro Procli XLVI, sub his verbis: *omne authypostaton incorruptibile est*. Ad cuius propositionis evidentiam considerandum est quod, cum praepositio per denotet causam, illud dicitur per se stare sive subsistere quod non habet aliam causam essendi nisi seipsum. Est autem duplex causa essendi, scilicet forma per quam aliquid actu est et agens quod facit actu esse. Si ergo dicatur stans per seipsum quod non dependet a superiori agente, sic stare per seipsum convenit soli Deo qui est prima causa agens a qua omnes secundae causae dependent, ut ex superioribus patet. Si autem dicatur per se stans illud quod non formatur per aliquid aliud sed ipsummet est forma, sic esse stans per seipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma non est stans per seipsam nisi ratione partium, quia scilicet materia est actu per formam et forma sustentatur in materia, sicut etiam dicitur aliquid movens seipsum ratione partium, quia una pars eius est movens et alia pars eius est mota. Sic igitur patet quod stare per seipsum non potest convenire nisi substantiae quae est forma sine materia; huiusmodi autem substantia ex necessitate est incorruptibilis. Manifestum est enim in rebus corruptibilibus quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali per quam aliquid habet esse in actu; sicut enim generatio quae est via ad esse, est per acquisitionem formae, ita corruptio quae est via ad non esse, est per amissionem formae; si igitur substantia stans per essentiam suam corrumpatur, oporteret quod separaretur a sua causa formali, sed sua forma est eius essentia, ergo separaretur a sua essentia, quod est impossibile. Non ergo est possibile quod substantia stans per seipsam corrumpatur. Sed ne aliquis credat quod huiusmodi substantiae stantes per essentiam suam non dependeant ab aliqua superiori causa agente, excludit hoc consequenter, ibi: et non fit causa suiipsius et cetera. Et dicit quod hoc non sic intelligendum est quod huiusmodi substantia sit causa suiipsius quasi non dependeat ab aliqua superiori causa agente; sed hoc dicitur quia huiusmodi substantia per seipsam habet *relationem ad causam* primam in quantum scilicet est causa suae *formationis*. Videmus enim quod res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam; et ideo substantia cuius tota essentia est forma, habet per seipsam *relationem semper ad causam suam* et non causatur ista relatio in huiusmodi substantiam per aliquam aliam formam. Et inde est quod dicitur esse causa suiipsius per modum praedictum. Et inde est quod

non potest corrumpi, sicut ostensum est. Patet igitur quod omnis substantia stans per seipsam est incorruptibilis.

Lectio 27

[84262] Super De causis, l. 27 Postquam ostendit quae sit conditio substantiae incorruptibilis, hic ostendit conditionem substantiae corruptibilis, ponens hanc propositionem: *omnis substantia destructibilis non sempiterna aut est composita aut est delata super rem aliam*. Et haec eadem propositio ponitur in libro Procli XLVIII. Huius autem propositionis probatio est quia, si omne quod est stans per seipsum est incorruptibile, ut probatum est, necesse est quod omne quod corrumpitur non sit stans per seipsum sed indigeat aliquo sustentante. Quod quidem contingit duobus modis: uno modo sicut totum indiget partibus ad sui constitutionem, unde partibus ab invicem discedentibus sequitur corruptio; alio modo quia forma non est subsistens sed *indiget* ad sui *fixionem* subiecto *deferente*. Et ideo quando subiectum *deferens* sit indispositum ad talem formam, necesse est quod fiat separatio formae a subiecto, et ita sequitur *corruptio*. Unde manifestum est quod omnis substantia corruptibilis vel est composita ex diversis partibus per quarum dissolutionem sequitur corruptio totius, sicut patet in corporibus mixtis, aut forma indiget materia vel subiecto ad sui sustentationem, et ita per transmutationem subiecti sequitur corruptio, sicut patet in corporibus simplicibus et in accidentibus. Et ideo possumus hoc corollarium accipere quod, *si aliqua substantia non est composita sed est simplex, neque est delata* super subiectum, quasi indigens eo ad suum esse, sed est stans in seipso, hoc omnino est incorruptibile; sicut patet in intelligentia et in anima intellectuali, de qua manifestum est quod non est forma delata super materiam cui dat esse, ita scilicet quod ei totaliter innitatur, quia sequeretur quod nulla eius operatio esset sine communiione materiae corporalis, quod patet esse falsum ex his quae probantur in III de anima.

Lectio 28

[84263] Super De causis, l. 28 Postquam prosecutus est diversitatem substantiarum secundum generationem et corruptionem, hic prosequitur de diversitate substantiarum quae potest attendi secundum simplicitatem et compositionem. Et inducit ad hoc duas propositiones quarum secunda videtur esse conversa prioris. Prima ergo talis est: *omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur*. Quae etiam propositio ponitur in libro Procli XLVII, sub his verbis: *omne authypostaton impartibile est et simplex*. Ubi primo considerandum videtur quod simplex et impartibile est idem subiecto, differunt autem ratione: nam impartibile dicitur aliquid per privationem divisionis, quia scilicet non est in multa divisibile; simplex autem dicitur aliquid per privationem compositionis, quia scilicet non est ex multis compositum. Primo ergo probatur quod substantia per se stans sit indivisibilis, secundo quod sit simplex. Primum autem melius probatur in libro Procli quam hic. Est enim haec eius probatio. *Si enim, inquit, partibile est, authypostaton ens, id est per se subsistens, instituet partibile seipsum, et totum ipsum vertetur ad seipsum, et omne in omni seipso erit. Hoc autem impossibile. Impartibile ergo authypostaton*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod hic accipitur esse aliquid stans per seipsum non ratione partis, ut scilicet una pars eius stet per aliam sicut accidit in substantiis materialibus, sed ratione totius, ut scilicet totum stet per se totum. Unumquodque autem convertitur ad id per quod stat sicut effectus ad causam, et oportet quod sit in eo sicut in suo fundamento. Si ergo aliquid partibile sit stans per seipsum, oportebit quod quaelibet pars eius stet per quamlibet et quaelibet fundetur in qualibet; quod est impossibile, quia sic sequeretur quod una et eadem pars eius esset causa et effectus simul respectu eiusdem, quod est impossibile. In hoc autem libro probatur sic. Illud quod convenit alicui per seipsum, convenit cuilibet parti eius, si sit partibile. Si igitur aliquid partibile sit stans per seipsum, oportebit quod quaelibet pars eius stet per seipsam, et ita non innitetur alteri ad constitutionem totius. Haec autem probatio non est adeo efficax, quia non est necessarium quod quidquid per se convenit alicui toti conveniat singulis partibus eius. Est enim quoddam totum similium partium ut aer et aqua, et quoddam dissimilium ut animal et domus. Quod autem id quod est stans per seipsum sit simplex, id est non compositum ex multis, probatur duplici ratione. In omni *composito* ex pluribus partibus necesse est ponere quemdam partium ordinem, ut scilicet una *pars eius sit melior et alia vilior*. Multa enim ad unum constituendum ordine quodam perveniunt sicut et ab uno multitudo ordine quodam progreditur. Unde videmus quod in compositione corporis naturalis forma est praestantior materia et in compositione corporis mixti unum elementum dominatur et in compositione partium animalis unum membrum est principalius alio et in

partibus alicuius continui una pars magis accedit ad punctum, quod est principium magnitudinis, quam alia. Si ergo aliquid compositum ex pluribus partibus sit stans per seipsum, oportebit quod quaelibet pars eius sit stans ex qualibet et ita pars *melior* dependebit *ex parte viliori* et e converso. Secunda ratio est quia omne quod est stans per seipsum, est sibi sufficiens in suo esse, non indigens alio ad sui subsistentiam; per quod non excluditur dependentia a causa agente sed a causa formali et materiali subsistentiam praestante. Omne autem compositum ex partibus *non est sibi sufficiens, sed indiget* ad sui subsistentiam *partibus ex quibus componitur*, quae se habent in habitudine causae materialis ad totum. Ergo nullum compositum ex partibus est per se stans. *Omnis igitur substantia per se stans est simplex*. Sciendum tamen est quod haec secunda ratio distincte ponitur in libro Procli, sed in hoc libro inducitur per modum conclusionis.

Lectio 29

[84264] Super De causis, l. 29 Hic ponitur propositio conversa prioris, quae talis est: *omnis substantia simplex est stans per seipsam, scilicet per essentiam suam*. Sciendum tamen est quod haec propositio in commento non probatur, sed interponitur quiddam quod probatur, scilicet quod *substantia stans per seipsam est creata sine tempore et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus*. Et haec est LI propositio libri Procli sub his verbis: *omne authypostaton exemptum est ab his quae tempore mesurantur secundum suam substantiam*. Ubi considerandum est quod hoc quod dicitur *secundum suam substantiam* potest referri vel ad ipsas substantias temporales, quarum esse substantiale variationi subiacet, unde *secundum suam substantiam tempore mesurari* dicuntur, vel potest referri ad substantias per se stantes, quae secundum suam substantiam sunt substantiis temporalibus superiores. Huius ergo propositionis superinductae ponitur probatio talis. Ostensum est enim supra quod nulla substantia stans per seipsam cadit sub generatione. Omnes autem substantiae quae mesurantur tempore secundum suam substantiam cadunt sub generatione. Per hoc enim secundum suam substantiam a tempore mesurantur quod eorum esse substantiale variatur per generationem et corruptionem. Relinquitur ergo quod nulla substantia stans per seipsam cadat sub tempore, sed est superior omnibus substantiis temporalibus. Possumus autem ex hac propositione sic probata concludere illam quae praemittitur. Si enim hoc est proprium substantiae per se stantis quod sit non cadens secundum suam substantiam sub tempore, hoc autem convenit omni substantiae simplici, quia omnis substantia generabilis cadens sub tempore est composita ex materia et forma. Relinquitur quod omnis substantia simplex sit stans per seipsam, quod fuit primo propositum.

Lectio 30

[84265] Super De causis, l. 30 Postquam prosecutus est de diversitate rerum quae est secundum generationem et corruptionem, et simplicitatem et compositionem, hic tertio prosequitur de diversitate quae est secundum temporale et aeternum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo aliqua dupliciter sunt sempiterna et temporalia, secundo ostendit quomodo est simul et aeternum et temporale, ibi: inter rem cuius substantia etc.; vel in prima ponit ordinem temporalium ad invicem, in secunda ordinem aeternorum ad invicem, ibi: inter rem cuius substantia et cetera. Circa primum ponit talem propositionem: *omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab ea quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea quia est creata in quibusdam horis temporis*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, quia tempus est numerus motus, omnis substantia mobilis dicitur esse creata in tempore. Est autem duplex substantia mobilis. Una quidem cuius motus est in toto tempore, sicut corpus caeleste cuius motus tempori adaequatur eo quod tempus est primo et per se mensura motus caeli et per illum motum mensurat omnes alios motus. Et hoc sive ponamus quod motus caeli semper fuerit et semper sit futurus, ut Aristoteles posuit et quidam alii philosophi, sive etiam motus caeli non semper fuerit nec semper sit futurus, ut fides Ecclesiae docet, quia sic etiam motus caeli adaequatur tempori; non enim tempus fuit antequam motus caeli inciperet nec erit tempus postquam motus caeli esse desierit. Unde omnibus modis substantia caelestis corporis ratione sui motus est semper in tempore et tempus non excedit ipsam, sed ad invicem adaequantur. Quaedam vero substantiae mobiles sunt, quarum esse et motus non est in toto tempore sed in aliqua parte temporis, sicut patet de substantiis generabilibus et corruptibilibus. Et quia huiusmodi substantia non habet habitudinem ad

totum tempus sed ad partem temporis, invenitur autem aliqua pars temporis maior duratione eorum et aliqua pars minor. Inde est quod huiusmodi substantia excedit tempus quantum ad aliquam eius partem, quae scilicet est minor duratione eius; et iterum exceditur a tempore quantum ad illam partem quae est maior duratione eius. In libro enim Procli invenitur haec propositio LV planius et brevius, sic: *omne quod secundum tempus subsistit, aut eo quod semper tempore est, aut aliquando in parte temporis hypostasim habens*. Ad praemissae autem propositionis manifestationem primo ponitur probatio, secundo infert quoddam corollarium, ibi: iam ergo ostensum est ex hoc et cetera. Probatio autem ponitur eadem in utroque libro. Ita enim procedit ordo rerum ut similia se invicem subsequantur; ea vero quae sunt penitus dissimilia non subsequuntur se invicem in gradibus rerum, nisi per aliquod medium. Sicut videmus quod animal perfectum et planta sunt dissimilia penitus quantum ad duo: nam animal perfectum est sensitivum et mobile motu processivo, planta autem neutrum horum habet; natura ergo non procedit immediate ab animalibus perfectis ad plantas, sed producit in medio animalia imperfecta, quae sunt sensibilia cum animalibus et immobilia cum plantis. Manifestum est autem quod substantiae spirituales quae parificantur aeternitati, ut supra dictum est, et substantiae generabiles et corruptibiles, sunt penitus dissimiles: nam substantiae spirituales et sunt semper et sunt immobiles, quorum neutrum convenit substantiis generabilibus et corruptibilibus. Unde oportet ponere inter haec duo extrema aliquod medium quod sit simile utrique extremo, ut sic gradus rerum procedant per similia. Et sic Proclus investigando procedit. Inter id quod est semper immobiliter ens et id quod est aliquando mobiliter, non potest inveniri nisi triplex medium: scilicet id quod semper movetur, id quod aliquando immobiliter est, id quod aliquando est. Hoc autem tertium non potest esse medium, quia id quod aliquando est idem est ei quod aliquando movetur, quod diximus esse extremum. Similiter etiam nec potest esse medium id quod aliquando immobiliter est. Impossibile est enim esse aliquod tale: nihil enim desinit esse nisi per aliquam transmutationem, unde id quod immobiliter est non potest esse aliquando ens sed est semper ens. Relinquitur ergo quod medium inter id quod semper est immobiliter et inter id quod aliquando est mobiliter sit id quod semper movetur. Hoc enim convenit cum superiori quidem in hoc quod est semper esse, cum inferiori vero extremo in hoc quod est moveri. Utitur autem nomine generationis communiter pro qualibet transmutatione, quia in quolibet motu includitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII physicorum. Sic igitur substantiae quae semper moventur, scilicet caelestia corpora, contingunt secundum quamdam similitudinem utrumque extremum; et per ea coniunguntur quodammodo substantiae superiores immobiles substantiis inferioribus generabilibus et corruptibilibus, in quantum scilicet virtus superiorum substantiarum defertur ad generabilia et corruptibilia per motum caelestium corporum. Ex his autem inducit consequenter quoddam corollarium, scilicet quod duplex est perpetuitas vel perpetua durabilitas: una quidem per modum aeternitatis, alia vero per modum totius temporis, et differunt hae perpetuae durationes tripliciter. Primo quidem quia perpetuitas aeternalis est fixa, stans, immobilis; perpetuitas autem temporalis est fluens et mobilis, in quantum tempus est mensura motus, aeternitas autem accipitur ut mensura esse immobilis. Secundo quia perpetuitas aeternalis est tota simul quasi in uno collecta; perpetuitas autem temporalis habet successivam extensionem secundum prius et posterius quae sunt de ratione temporis. Tertio quia perpetuitas aeternalis est simplex, tota secundum seipsam existens; sed universalitas sive totalitas perpetuitatis temporalis est secundum diversas partes sibi succedentes.

Lectio 31

[84266] Super De causis, l. 31 In praecedenti propositione manifestatus est ordo temporalium ad invicem, hic autem manifestatur ordo aeternorum ad invicem. Et primo ponitur inter aeterna aliquid quod est omnimodo aeternum et aliquid quod est quodammodo aeternum et quodammodo temporale. Secundo manifestatur conditio eius quod est quodammodo aeternum et quodammodo temporale, 32 propositione, ibi: *omnis substantia et cetera. Circa primum ponitur talis propositio: inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis*. Et videtur hic sumi momentum aeternitatis vel temporis pro mensuratione, ut scilicet illud dicatur esse in momento aeternitatis quod aeternitate mensuratur, et in momento temporis quod tempore mensuratur. Haec etiam propositio ponitur CVI in libro Procli, sub his verbis: *omnis eius quod omniquaque aeternale est secundum substantiam et operationem, et eius quod substantiam habet in tempore, medium est quod hac quidem aeternale est, hac autem tempore mensuratur*. Posset autem

alicui videri quod hoc medium sit corpus caeleste, quod quidem secundum substantiam suam incorruptibile est, sed motus eius tempore mensuratur. Sed hoc non bene dicitur. Nam in praecedenti propositione illud quod semper movetur positum est simpliciter inter temporalia. Ut enim in IV physicorum philosophus dicit: sicut tempus mensurat motum, ita nunc temporis mensurat mobile. Unde corpus caeleste quod movetur, non est in momento aeternitatis, sed in momento temporis. Et praeterea motus non est actio eius quod movetur, sed magis passio: est autem actio moventis, ut dicitur in III physicorum. Principium autem motus est anima, ut in 2 propositione habitum est. Quia ergo anima nobilis secundum se est immobilis, actio autem eius est motus, consequens est ut anima secundum suam substantiam sit in momento aeternitatis, eius vero actio sit in tempore. Corporis vero quod movetur et substantia et operatio est in tempore; intelligentiae vero et substantia et actio est in momento aeternitatis. Huius autem propositionis probatio est similis probationi praemissae propositionis. Supra enim dictum est quod gradus entium continuantur sibi invicem secundum quamdam similitudinem; unde ea quae sunt totaliter dissimilia consequuntur se invicem in ordine rerum per aliquod medium quod habet similitudinem cum utroque extremorum. Res autem illa cuius substantia et actio est in tempore, totaliter dissimilis est illi cuius substantia et actio est in aeternitate, *ergo necesse est ut inter eas sit tertia res media*, vel ita quod *substantia eius cadat sub aeternitate et actio sub tempore*, vel e converso. Sed hoc esse non potest quod alicuius rei *substantia sit in tempore et actio in aeternitate*, quia *sic actio esse altior et melior quam substantia et effectus quam causa, quod est impossibile*. Relinquitur ergo quod illa res media sit secundum substantiam suam in momento aeternitatis et secundum operationem in tempore. Et hoc est quod probare intendimus.

Lectio 32

[84267] Super De causis, l. 32 Quia in praecedenti propositione probatum est esse aliquam rem cuius substantia est in aeternitate et actio in tempore, consequenter huiusmodi substantiae conditionem ostendit in hac ultima propositione, dicens: *omnis substantia cadens in quibusdam suis dispositionibus sub aeternitate et cadens in quibusdam suis dispositionibus sub tempore est ens et generatio simul*. Et haec eadem propositio ponitur CVII in libro Procli, sub his verbis: *omne quod hac quidem aeternale hac autem temporale, et ens est simul et generatio*. Ad huius autem propositionis manifestationem tria facit. Primo praemittit probationem propositionis inductae, quae quidem tota dependet ex significatione nominum. Quia enim aeternitas est tota simul, carens successione praeteriti et futuri, ut supra habitum est, id quod est in aeternitate dicitur ens, quia semper est in actu. Tempus autem consistit in successione praeteriti et futuri, unde id quod est in tempore est quasi in fieri, quod significat nomen generationis. Quod ergo est totaliter in aeternitate, est totaliter ens; quod autem est totaliter in tempore, est totaliter generatio. Quod vero est secundum aliquid in tempore et secundum aliquid in aeternitate, est simul ens et generatio. Secundo ibi: iam ergo manifestum est etc., inducit quoddam corollarium. Est enim talis dispositio entium quod inferiora a superioribus dependent. Unde necesse est quod id quod est totaliter generatio, quasi substantiam et operationem habens in tempore, dependeat ab eo quod est simul ens et generatio, habens substantiam in aeternitate et operationem in tempore. Hoc autem necesse est quod dependeat ab eo quod est totaliter in aeternitate secundum substantiam et operationem; et hoc ulterius dependeat ab ente primo quod est supra aeternitatem, quod est principium durationis *rerum omnium et sempiternarum* et corruptibilium. Tertio ibi: necessarium est unum faciens etc., ostendit quod ab isto uno primo omnia debeant. Et ad intellectum huius quod hic dicitur, sumenda est CXVI propositio Procli, quae talis est: *omnis Deus participabilis est, excepto uno*. Quae quidem propositio ponitur ab eo ad ostendendum quomodo Platonici ponebant plures deos. Non enim ponebant omnes ex aequo, sed unum ponebant primum, qui nihil participabat, sed est essentialiter unum et bonum; alios vero deos ponebant inferiores participantes ipsum unum et bonum. Et huius probationem inducit quia de primo et supremo Deo manifestum est quod nihil participat, alioquin non esset prima causa omnium; semper enim participans praesupponit aliquid prius quod est per essentiam. Sed quod omnes alii dii sint participantes, probat per hoc quia si primus Deus est unum essentialiter et non participative, aut aliquis aliorum deorum est similiter unum et sic in nullo differt a primo, aut oportet quod sit unum participative. Si enim ipsum unum est essentia primi, oportet quod si aliquid ab eo differat, quasi secundum post ipsum existens, non sit tale quod essentia eius sit ipsum unum, sed sit participans unitatem. Et hoc est quod hic proponitur, quod necesse est ponere unum primum *faciens adipisci unitates*, id est a quo participant unitatem quaecumque sunt unum, *et ipsum non adipiscitur*, id est non participat unitatem ab aliquo alio. Et huius quidem probatio inducitur quae

praemissa est. Et sic terminatur totus liber de causis. Sint gratiae Deo omnipotenti, qui est prima omnium causa.

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*

Iura omnia asservantur

OCLC nr. [49644264](#)