

nem doctrinam doctorum, qui visionem Verbi et visionem matutinam creaturarum in Verbo dicunt esse eundem actum realiter, et non duos. Et præterea, omnia argumenta quæ iste facit contra ponentes creaturas videri successive in Verbo, et eodem actu quo videtur Verbum, possunt reduci contra notitiam matutinam, quam iste ponit, immo contra visionem claram divine essentie. Nam iste ponit in dicta determinatione suæ conclusionis, quod ex notitia beatifica divine essentie, tanquam ex cognitione causæ vel principii, resultat cognitio matutina creaturarum, tanquam conclusionum, ex principio, et hoc, nunc unius creature, nunc alterius, nunc plurium, nunc pauciorum, sive intensive aut remissive, sive quacunque mutatione vel alteritate beatificæ visionis; quod non videtur intelligibile, nisi dicatur, sicut dicebant antiqui, quod visio divine essentie se habet respectu beati per modum habitus, quo scilicet potest uti ad infinita, et quod æquipollet uni actui vel habitui infinito; quod est improbabile.

Et ista sufficiunt ad objecta contra conclusiones.

Ad argumentum principale pro questione (2), patuit superius (5) responsio per prædicta.

Et hæc de questione sufficiant. De qua in æternum benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO L.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANIMA A CORPORE SEPARATA ALIQUID
COGNOSCAT VEL INTELLIGAT

CIRCA quinquagesimam distinctionem 4. *Sententiarum* et ultimam, queritur primo: Utrum anima a corpore separata aliquid cognoscat vel intelligat.

Et arguitur quod non. Quia, si anima separata aliquid intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species inatas; quia a principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum. Neque per species quas abstrahit a rebus; quia non habet organa sensus et imaginationis (7), quibus mediantebus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius

(2) questione. — conclusione Pr.

(5) Cfr. præsertim responsionem ad tertium Godofridi contra primam conclusionem.

(7) imaginationis. — imaginationibus Pr.

abstractas, et in anima conservatas; quia sic pueri nihil intelligerent post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas; hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima a corpore separata nihil intelligit.

In oppositum arguitur. Quia Philosophus dicit, in 4. *de Anima* (l. c. 43), quod *si non est aliqua operationum anime propria, non contingit ipsam separari*. Contingit autem animam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam quæ est intelligere. Ergo intelligit sine corpore existens.

In hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONENTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio: Quod anima separata potest naturaliter aliquid intelligere.

Secunda est quod anima separata nihil intelligit per species acceptas a rebus cognitis, aut abstractas ab eis post suam a corpore separationem, vel in statu talis separationis.

Tertia est, quod anima separata quandoque intelligit per species quas recepit a rebus dum erat in corpore.

Quarta conclusio est quod anima separata quandoque intelligit per species in ipsa sui separatione a corpore sibi divinitus infusas.

Quinta conclusio est quod anima separata quandoque intelligit videndo substantias separatas, et in eis rerum species.

Has quinque conclusiones ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 19, art. 1, ubi sic dicit: « Philosophus dicit, 4. *de Anima* (l. c. 43): *Si nulla operationum anime est ei propria*, ut scilicet possit eam sine corpore habere, *impossibile est eam animam a corpore separari*. Operatio enim cuiuslibet rei est quasi finis ejus, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata, ita etiam sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit. Sed

modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat, cum manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur, quae post mortem omnino non remanent. — Quidam enim dixerunt quod, sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile. Quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per medium. Species autem in ipsa re sensibili habet *esse* maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale. Unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia (z) in sensu habet *esse* spirituales quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spirituales quam in sensu, et sic deinceps ascendendo. — Unde alii dicunt quod per species rerum a sensibilibus receptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas post mortem intelligit. Sed haec opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennae improbat. Cum enim anima intellectiva non utatur organo corporali ratione intellectus, non potest aliquid *esse* in parte intellectiva anime nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione cognoscibilis, sed sicut in quodam corporali subiecto; ratione cuius contingit quod quaedam potentie sensitivae sunt, quae non semper apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet in imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima possit post mortem intelligere. Sed hoc non videtur verum. Quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat *esse* magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipiuntur species firmiter et immobilius quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper actu intelligantur: quia non semper sunt in ea in actu perfecto, nec in potentia pura, sed in actu incompleto (x), qui est medius inter potentiam et actum, quod est *esse* aliquid habitualiter in intellectu. Unde Philosophus vult, 3. *de Anima* (l. c. 6), quod anima sit locus specierum, utpote eas recipiens et conservans. Sed tamen huiusmodi species receptae prius, et conservatae, non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata: tum propter animas puerorum; tum etiam propter hoc quod nulla erant cognita ab anima separata, quae nunc non cognoscuntur a nobis, ut poene inferni, et alia huiusmodi.

— Et ideo alii dicunt quod anima separata, quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut seipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum praesentiam; sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex seipsa, quas nunquam per sensus accipit. Sed hoc non potest stare. Quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu, vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formae in actu. Unde nec etiam imaginatio aut intellectus aliquam formam componit de novo nisi ex aliquibus praesistentibus; sicut componit formam montis aurei ex praesistentibus (z) similitudinibus auri et montis. — Et ideo alii dicunt quod formae quibus anima separata intelligit, sunt ei impressae a Deo ab ipsa sui creatione, per quas, secundum quosdam, intelligimus et nunc: ita quod persensus non acquiruntur novae species animae, sed tantummodo excitatur anima ad species quas habet apud se intuendas, secundum quod Platonici dixerunt, quod addiscere nihil erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit. Videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest habere scientiam de coloribus; quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat. — Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori conjuncta nihil intelligit a corpore impedita: intelligit autem per eas a corpore separata. Sed hoc etiam durum videtur, ut species quae naturaliter inditae sunt animae, totaliter a corpore impellantur, cum tamen conjunctio corporis ad animam non sit accidentaliter animae, sed naturalis. Non enim invenimus duorum quae sunt naturalia uni rei, esse unum totaliter impeditivum alterius; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam haec positio ab opinione Philosophi, 3. *de Anima* (l. c. 14), qui comparat intellectum anime humanae tabulae in qua nihil est scriptum. — Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori, per modum sui *esse*. *Esse* autem anime rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et formas materiales: formae enim separatae, scilicet angeli, recipiunt a Deo *esse* non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia; formae vero materiales *esse* a Deo recipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non potest; anime vero rationali acquiritur *esse* a Deo in materia quidem existens, in quantum est forma corporis (ac, per hoc, secundum *esse* corpori est unita), non autem a corpore dependens, quia *esse* anime sine corpore

(x) utpote quod. — ut patet quod Pr.

(z) incompleto. — completo Pr.

(z) a verbo sicut usque ad praesistentibus, om. Pr.

conservari potest. Et ideo influentiam a Deo medio modo recipit anima rationalis inter angelos et substantias materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo, ut ejus intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, inquantum a corporeis potentiis accipit, et ad eas respicere habet in actu considerando; in quo inferior angelo invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut ejus operatio per organum corporeum compleatur; in quo invenitur superior omni forma materiali, quæ non operatur nisi operatione cui communicat materia. Sed quando anima erit a corpore separata, sicut *esse* suum habebit neque a corpore dependens neque in corpore existens, ita etiam influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, neque omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias: utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quæ sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est etiam quod, quandiu habet *esse* conjunctum corpori in statu hujus vite; non cognoscit etiam illa quorum species in ipsa conservantur, nisi inspicendo ad phantasmata. Et, propter hoc, etiam nec aliquæ revelationes ei divinitus fiunt nisi sub speciebus phantasmatum; nec etiam ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quæ sufficienter per sensibilibus species cognosci non possunt. Sed quando habebit *esse* a corpore separatum; tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt, sine aliquo ordine ad corpus: ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat; nec oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas acquisivit prius, ad aliqua phantasmata converti. Poterit (2) nihilominus ipsas substantias separatas, vel angelos, vel demones, naturali cognitione videre; quamvis non Deum; quod nulli creature conceditur sine gratia. — Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo, per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo, per species in ipsa sua separatione a corpore sibi infusas; tertio modo, videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subiacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiæ separatae, quæ intelligentiam suam aperit loquendo, et claudit tacendo. » — Ille ille.

Eandem sententiam ponit, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 1, ubi sic dicit: « Potentibus intellectibus a potentiis sensitivis differre, necesse est ponere intellectus substantiam incorruptibilem esse, eo quod necesse est eam immaterialem ponere, nec secun-

dum *esse* a materia dependentem. Omnem autem hujusmodi substantiam necesse est incorruptibilem esse: quia materia, inquantum potest esse subiectum privationis et formæ, est corruptionis causa in rebus materialibus. Ideo dicit Philosophus, 1. *de Anima* (l. c. 65): *Intellectus videtur esse quedam substantia, et non corrumpi*. Quidam vero hunc intellectum incorruptibilem dixerunt non esse partem animæ humane, sed esse aliquam substantiam omnino a corpore separatam; animam vero humanam non dici intellectivam, nisi secundum quamdam participationem intellectualitatis, ex refulgentia intellectus separati super ipsam; unde, destructo corpore, anima humana nec remanebat, nec intelligere aliquid poterat. Sed hoc videtur esse contra intentionem Philosophi. Dicit enim in 2. *de Anima* (l. c. 21), de intellectu loquens, quod *intellectus videtur alterum genus animæ esse; et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili*. In 12. etiam *Metaphysicæ* (l. c. 17), dicit quod anima est talis dispositionis, ut scilicet possit separari non tota, sed intellectus. Ex quo patet quod intellectum, qui est pars animæ, ponit a corpore separari. Et ideo oportet animam intellectivam, quæ est anima humana, post corpus remanere, sicut fides ponit; et, per consequens, necesse est quod intelligat, cum intelligere sit ejus propria operatio. Sed quomodo intelligat, diversimode a quibusdam ponitur. — Quidam enim dicunt quod anima separata, a rebus cognitionem accipit, sicut et nunc facit. Sed hæc opinio videtur omnino irrationalis. Anima enim humana a corpore separata non poterit uti potentiis sensitivis, cum harum potentiarum actus per organa corporea necesse sit exerceri; unde non erit nisi in usu potentiarum intellectivæ partis. Intellectus autem non est natus accipere cognitionem a rebus sensibilibus immediate, sed mediatis potentibus sensitivis; cum oporteat esse quamdam convenientiam inter recipiens et receptum. Species autem in sensibus existentes habent convenientiam et cum intellectu, inquantum sunt sine materia, et cum rebus materialibus, inquantum sunt cum conditionibus materie. Unde convenienter sensus a rebus materialibus accipit, et intellectus a sensibus; non autem intellectus immediate a rebus materialibus. Et ideo non potest poni quod anima separata cognitionem accipiat a rebus materialibus. Nec sufficit in ea ponere solum cognitionem quæ fuit a sensibus accepta in corpore, propter animas puerorum decedentium in matris uteris, quæ a sensibus cognitionem non acceperunt. — Et ideo alii dicunt quod, sicut angelus habet apud se formas innatas causarum universi, ita et anima a sua creatione; sed, dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum, sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt

(2) Poterit. — Possit Pr.

quod addiscere non est aliud quam reminisci; sed postquam fuerit a corpore separata, utetur illis formis innatis. Sed illud contradicit sententiae Philosophi, qui dicit (3. *de Anima*, t. c. 14) intellectum humanum esse sicut tabulam in qua nihil scriptum est. Contradicit etiam experientiae, qua experimur nos nihil posse intelligere, nisi ex praeeceptis a sensu manuducamur ad intelligendum. Nec esset probabile quod, cum anima naturaliter corpori uniatur, totaliter impediretur per conjunctionem ad corpus ne formis innatis uti possit; sed hoc consensum videretur opinioni illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter (x) conjunctam; non enim ea quae uni et eidem rei naturaliter insunt, ita se habent, quod unum totaliter impediat alterum, alias in natura esset aliquid otiosum. — Et ideo aliter dicendum, quod anima in sua creatione nullas habet formas concreatas; nec ad hoc quod post separationem a corpore intelligat, requiruntur aliquae formae a rebus acceptae vel tunc vel prius; sed intelliget, loquendo de naturali cognitione, per influentiam a substantiis superioribus, Deo scilicet vel angelis (et loquendo de naturali influentia). Et hoc sic patet. Intellectus enim noster est medius inter substantias intellectuales et res corporales; unde anima intellectiva dicitur esse creata *in horizonte aeternitatis*, ut dicitur in libro *de Causis* (prop. 2); et hoc ideo, quia ipsa per intellectum attingit ad substantias intellectuales; inquantum vero est (β) actus corporis, contingit res corporales. Omne autem medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat. Unde, cum anima nostra in statu viae maxime appropinquat ad corpus, utpote ejus (γ) actus existens, non habet respectum ad res intellectuales nisi aliquo modo contingendo corpus. Et, propter hoc, anima in statu hujus viae non recipit influentiam a superioribus substantiis, nisi ut cognoscat sub speciebus a sensibus acceptis. Unde dicit Dionysius, primo capitulo *Celestis Hierarchiae*, quod *non est possibile nobis aliter in hac vita superlucere divinum radium, nisi cum caritate formarum sensibilium*. Et ideo, etiam in hac vita, quanto anima a corpore magis abstrahitur, tanto magis a substantiis spiritualibus influxum cognitionis recipit. Et inde est quod quaedam occulta cognoscuntur in dormiendo, et in excessu mentis, quando anima a sensibus corporalibus abstrahitur. Unde quando actu erit a corpore separata, erit paratissima ad recipiendum influentiam a substantiis superioribus, scilicet Deo et angelis. Et sic per huiusmodi influentiam cognitionem habebit, maiorem vel minorem, secundum modum naturalis

capacitatis ipsius. Et sic (x) etiam Commentator, super librum *de Anima* (lib. 3, com. 5), qui ponit intellectum possibilem esse substantiam separatam quamvis in hoc erret, tamen quantum ad hoc recte dicit, quod ex hoc quod ponitur substantia separata, habet respectum ad alias substantias spirituales superiores, ut eis intelligat, sed, secundum illum respectum quo comparatur ad corpus nostrum, recipiendo species a phantasmatibus, non conjungitur substantiis altioribus. » — Haec ille.

Similes probationes ponit, 1 p., q. 89, art. 1; et in *Questionibus de Anima*, q. 15.

Ex quibus possunt formari rationes pro praedictis conclusionibus. Pro prima quidem arguitur sic: Philosophus dicit, in 2. *Corli et mundi* (t. c. 17), quod omnis res est propter suam operationem; unde, re remanente, remanet ejus operatio. Et hoc est quod Avicenna dicit, quod nulla substantia est otiosa. Si ergo anima post mortem remanet, sicut fides ponit, oportet quod aliqua ejus operatio remaneat: quia, ut dicitur, 1. *de Anima* (t. c. 13), *si nulla propria est ei operatio sine corpore, non contingit eam separari*. Sed intelligere est operatio maxime propria animae. Ergo anima separata aliquid intelligere potest. — Pro secunda conclusione arguitur sic: Nulla substantia carens organis sensuum et omni potentia sensitiva, potest abstrahere aliquam speciem ab objectis materialibus. Sed anima separata, est huiusmodi. Ergo, etc. — Pro tertia conclusione arguitur sic: Quod recipitur in aliquo, recipitur in eo ad modum recipientis. Sed anima rationalis, est incorruptibilis et perpetua. Ergo species intelligibiles, quas a sensibus accipit, remanent in ea post separationem a corpore. Frustra autem remanerent, nisi per eas intelligeret. Ergo anima separata intelligit per formas prius in corpore a sensibus acceptas. — Pro quarta conclusione arguitur sic: Omnis substantia intellectualis separata recipit influxum specierum intelligibilium a Deo, quibus intelligit. Sed anima intellectiva separata a corpore est huiusmodi. Ergo. — Pro quinta conclusione arguitur in eadem virtute: Quia substantiae separate inferiores intelligunt per illuminationem substantiarum separatarum superiorum. Sed anima a corpore separata assimilatur angelis in modo essendi et recipiendi et intelligendi. Igitur.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PROXIME OBJECTIONES

CONTRA QUATUOR ULTIMAS CONCLUSIONES

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra praemissa. Et qui-

(x) sic. — sicut Pr.

(x) accidentaliter. — actualiter Pr.

(β) est. — Om. Pr.

(γ) ejus. — Om. Pr.

dem contra quatuor conclusiones ultimas arguit Scotus insimul (4. *Sentent.*, dist. 45, q. 2), probando quod anima separata non omnia quæ intelligit intelligat per species prius in corpore acquisitas, vel postea in separatione sibi influxas, ita quod nullam acquirat extra corpus.

Primo. Quia, etsi non esset alia ratio, nisi ex istis duobus principiis, quorum primum est quod plura non sunt ponenda sine necessitate (et accipitur a Philosopho, 1. *Physicorum*, t. c. 50), secundum est quod de nulla natura ponendum est quod derogat ejus dignitati, nisi sit evidens ex alio convenire nature illud quod (x) sibi repugnat (et illud accipi potest a Philosopho, 2. *de Generatione*, t. c. 59, et 8. *Physicorum*, t. c. 56 (5) : *Semper*, inquit, *dici-mus naturam desiderare illud quod melius est*; et sicut in toto universo, ita in qualibet ejus parte, *ponendum est magis illud quod est sibi melius, si non evidenter appareat illud sibi non convenire*). Nunc autem hic ponitur pluralitas sine necessitate : quia tales species influxæ a Deo vel angelis frustra ponuntur; quia ista natura sufficienter habet in se unde possit attingere ad suam propriam perfectionem sine talibus datis infusis vel a Deo vel ab angelis; unde hoc non videtur nisi quidam recursus ad Deum vel ad angelos, per hoc quod non capitur perfectio illius nature in se. Hæc etiam opinio vilificat naturam anime intellectivæ : sicut enim simpliciter est natura vilior quæ nullam operationem habet, ita proportionabiliter illa videtur esse vilior quæ in operationem sibi convenientem non potest, quam illa quæ potest; anima autem separata, secundum te, ex sibi intrinsicis, etiam cum objectis concurrentibus, non potest in aliquam operationem sibi convenientem, nisi Deus vel angeli dent sibi tales species; lapis autem, ex sibi intrinsicis, sine tali influxu mendicatio, potest in operationem sibi proportionatam, quia descendit deorsum, et ibi quiescit; ergo magis vilificatur anima secundum proportionem ad suam nobilitatem, quam natura lapidis.

Secundo sic. Quia tu tenes alibi (3 p., q. 35, art. 5) quod duo accidentia ejusdem speciei non possunt simul esse. Illa autem species lapidis, ut objecti influxa, est ejusdem speciei cum specie intelligibili acquisita ab anima hic in corpore (7). Ergo vel illa influxa non poterit esse (8), vel oportebit speciem hic acquisitam non manere. Sed secundum est falsum : quia, si subjectum proprium illius speciei sit incorruptibile, et ipsa species in se possit incorrupta manere, sequitur quod ista manebit.

(x) *convenire naturæ illud quod* — *convenienti naturæ quod illud* Pr.

(5) t. c. 59, et 8. *Physicorum*, t. c. 56. — Om. Pr.

(7) *ab anima hic in corpore*. — *in corpore ab anima hic* Pr.

(8) *esse*. — *manere* Pr.

Ergo non dabitur isti a Deo vel angelo alia species lapidis; et, per consequens, vel nunquam poterit intelligere lapidem, vel poterit intelligere per speciem priorem acceptam a rebus; quod negatur.

Si dicas non dari speciem anime habenti prius speciem acquisitam, — non videtur rationabile quod (x) illa specie perfecta (qualis datur alteri non habenti) careat ista anima; et saltem hoc habetur contra opinionem quod aliqua intellectio est tunc per speciem prius a re acceptam.

Si dicas formam infusam et acquisitam differre specie, sicut virtutem acquisitam et infusam, quæ sunt simul, — non valet similitudo. Tum quia suppositum de illis virtutibus est falsum. Tum quia non est simile : quia virtus infusa habebit aliam propriam regulam quam acquisita, ut ex alietate regulæ posset poni alia virtus secundum speciem, quia virtus in essentiali ratione virtutis dependet a regula cui conformatur; hic autem non poterit assignari differentia specificæ speciei infusæ et acquisitæ, quia non est hic differentia nisi tantummodo principii effectivi vel modi efficiendi, talis autem non distinguit specie, ut dicit Augustinus, 3. *de Trinitate*, cap. 10.

Tertio. Quia, activo sufficienti et passivo sufficienti (6) sufficienter approximatis, potest sequi effectus; et, si agens sit naturaliter agens, sequitur effectus. Nunc autem, anima separata habente lapidem vel aliud objectum sibi præsens, concurrunt hæc omnia : agens sufficiens, et passum sufficiens proportionatum respectu speciei intelligibilis talis objecti, per quam habetur cognitio abstractiva. Ergo (7). Minor probatur. Quia intellectus agens cum objecto est causa activa speciei intelligibilis talis objecti per quam habetur talis cognitio; nec minus cum objecto extra quam cum phantasmate, de quo tu concedis; quia nihil est in phantasmate propter quod sufficiat ad causandam speciem intelligibilem, quin eminentius insit rei cuius est phantasma. Intellectus autem possibilis est sufficienter receptivus.

Quarto. Quia anima separata potest habere cognitionem intuitivam de rebus. Sed ad illam non sufficit species intelligibilis; nec phantasma, quia phantasma representat rem existentem et non existentem, presentem vel non presentem, et, per consequens, per ipsum (8) non potest haberi cognitio de re ut existente in propria natura, vel de existentia presente. Talis autem cognitio quæ dicitur intuitiva, potest dici intellectiva; alioquin intellectus non esset certus de existentia alienius objecti. Sed nec intellectio intuitiva potest haberi per speciem : quia illa representat indifferenter rem existentem et non existentem, presentem et non

(x) *quod*. — *quia* Pr.

(6) *sufficienti*. — Om. Pr.

(7) *Ergo*. — Om. Pr.

(8) *ipsum*. — *ipsam* Pr.

presentem. Et ex hoc sequitur quod per solas species influxas a Deo vel angelis non est possibilis animae separatae cognitio intuitiva. Si ergo illa est possibilis animae separatae, sequitur quod erit de re in se, et non per speciem influxam. Etiam distantia immoderata objecti impedit istam intellectionem intuitivam objecti : quia, secundum Augustinum, in libro *de Cura pro mortuis agenda* (cap. 15), illae animae nesciunt quae hic aguntur, nisi discant ab angelis vel ab animabus aliis de novo ad eas venientibus, quae illa quae hic noverunt, possunt dicere illis; sicut Johannes Baptista praedixit animabus sanctis in limbo Christum esse descensurum, sicut exponit Gregorius (*Homiliar.* lib. 1, hom. 6) illam questionem ejus, Matth. 11 (v. 3) : *Tu es qui venturus es?* Nunc autem, si per species influxas cognoscerent illas condiciones ex parte rerum, non oporteret talia nuntiari eis a sanctis ea scientibus, scilicet angelis vel (α) animabus.

Quinto. Quia illa probatio tuae opinionis pro parte negativa, scilicet quod *anima non potest recipere species a rebus, quia non est convenientia inter recipiens et receptum*, non valet : quia vel est ex quatuor terminis, vel non concludit propositum, vel una propositio erit falsa. Si enim accipitur pro majori, quod *oportet esse convenientiam inter recipiens et receptum*, et pro minore, quod *res materialis non habet convenientiam cum intellectu*, solum sequitur quod intellectus non recipit rem materiale, nec e contra. Si autem concludas quod intellectus nihil recipiat (β) a re materiali, erit ex quatuor terminis; quia illud praedicatum non fuit in majori. Si autem non accipias illam majorem primam, sed istam, scilicet *oportet esse convenientiam inter recipiens et illud a quo recipit*, dico quod magis proprie diceretur esse proportionem quam convenientiam : quia recipiens habet rationem passi, et illud a quo recipit, rationem agentis; agens autem et passum oportet esse proportionabilia, non autem convenientia proprie, nisi extendendo convenientiam ad proportionem; immo proportio eorum requirit disconvenientiam, quia requiritur quod unum eorum sit in actu tale, et aliud in potentia tale. Sic ergo illa major nova falsa erit, si intelligatur de convenientia proprie dicta. Vel, si extendas convenientiam ad proportionem, concedatur; et tunc minor, scilicet *res extra non habet convenientiam illo modo cum intellectu*, erit falsa; est enim in actu virtuali talis qualis est intellectus in potentia formali.

Confirmatur dupliciter. *Primo*. Quia tu concedis phantasma habere talem convenientiam ad intellectum. Et tamen phantasma est oppositae conditionis ad illud quod recipitur in intellectu : in hoc quod

non representat objectum nisi ut hic et nunc; quod intelligitur (α) vero, sub ratione universalis, est abstractum ab istis conditionibus. Nec illa alia convenientia, scilicet quod phantasma est sine materia extrinseca, facit quod phantasma est activum : est enim vere in materia, hoc est, in organo extenso; et tantum impediret actionem in intellectum existere in hac materia extensa, quantum si existeret in illa materia extrinseca. Sed tantummodo per hoc phantasma agit in intellectum possibilem, quia est representativum objecti. Ergo aequae poterit ista res in se, quia aequae est representativa sui. Et hoc credo esse verum : quia, licet intellectus possit (β) abstrahere a phantasmate manente sine re, tamen (γ) potest immediate accipere cognitionem a re extra, ut habetur in quodam commento tertii *de Anima*.

Secundo confirmatur. Quia sequeretur quod angelus non posset immediate accipere cognitionem a re extra; quod est improbatum in secundo libro (dist. 3, q. ult.) diffuse.

Sexto arguitur. Quia alia probatio pro parte affirmativa, scilicet de illo influxu specierum, non valet; quia peccat secundum intellectum medii, vel habet alteram praemissam. Cum enim accipitur in majore, quod *medium, quanto magis recedit ab uno extremo, tanto magis accedit ad aliud*, si intelligas medium uniformiter (δ) accedere et recedere, concedo; si difformiter, falsa est : utpote, si est medium in essendo, et recedit ab hoc extremo in essendo, accedit ad aliud in essendo; similiter, si medium in operando est (ε), et recedit ab hoc extremo in operando, accedit ad aliud in operando; et si est medium in essendo, sed non in operando, et recedit ab uno extremorum in essendo, non propter hoc accedit ad aliud in operando. Modo minor potest intelligi vel de medio in essendo; et sic est vera, quia quodammodo etiam anima conjuncta habet esse medium inter substantiam separatam et esse corporeum. Et tunc concludit : *Ergo anima (ζ) separata, quando recedit a corpore in essendo, accedit ad substantiam separatam in modo essendi*. Sed hoc nihil est ad propositum, quod magis accedat recipiendo influxum ejus pertinentem ad operationem. Et si ad hoc deduceretur ratio, manifestum est quod non concludit : tunc enim anima separata magis esset capax talis influentiae quam ipsamet conjuncta corpori glorioso, cum conjuncta corpori glorioso magis accedat ad corpus secundum esse (η)

(α) intelligitur. — intelligit Pr.

(β) possit. — posset Pr.

(γ) manente sine re, tamen. — sine materia existente, tamen non Pr.

(δ) et. — Ad. Pr.

(ε) est. — Om. Pr.

(ζ) anima. — Om. Pr.

(η) conjuncta corpori glorioso magis accedat ad corpus secundum esse. — magis accedat ad esse secundum corpus Pr.

(α) et scientibus, scilicet angelis vel. — vel angelis Pr.
(β) recipiat. — concludat Pr.

quam anima separata; immo magis hoc est perfectius quam ipsa conjuncta corpori corruptibili. Si autem accipias in minore quod anima separata magis recedit a corpore in operando quam conjuncta, falsum est, si intelligas ut ab objecto circa quod operatur: ita enim potest a corpore separata cognoscere corpus, sicut conjuncta potest. Et ideo non sequitur quod magis accedat ad substantiam separatam ut ad objectum cognoscibile, vel ut (z) a quo recipiat objectum cognoscibile.

Septimo. Quia illud quod adducitur ad confirmationem hujus positionis (6), scilicet de somno et extasi, et illud de Commentatore, 3. *de Anima* (com. 5), videntur esse figmenta. Non enim ideo in somno videntur vera quia anima recipit a corpore in operando, ut ab objecto. Tunc enim quanto somnus esset profundior, tanto magis talia viderentur; hoc autem est falsum, quia somnia non accidunt in somno profundissimo, sed in tenui somno. Tunc etiam epileptici regulariter visitarentur a spiritibus illis. Unde illud fundamentum videtur acceptum ex fictionibus Mahometi, qui dicitur fuisse epilepticus, et, ad cooperiendum miseriam suam, dixit se oportere cadere quando angelus loquebatur sibi; et, secundum istam fictionem ejus, Avicenna reverenter loquens de lege sua, fingit tales abstractiones a sensu, 9. *Metaphysicæ*, ut fiat revelatio ab angelis. Nos autem Christiani non dicimus aliquem in somno vel extasi aliquid videre, nisi sit ibi alia causa positiva, utpote quia Deus tunc ejus intellectum mulet. De congruo autem magis tunc disponitur per amotionem impedimenti, quia scilicet non est distractus circa alia objecta, et vehemens occupatio circa aliud objectum impedit intense operari circa illud. Immo magis videtur miraculum quod in somno veritas reveletur quam in vigilia in intellectu non nimis (7) intento circa sensibilia: quia naturale est quod in vigilia homo habeat usum rationis, non autem in somno. — Illud etiam dictum Averrois est planum figmentum, quod scilicet illa substantia separata recipiat a superioribus, et tamen, ut conjungitur nobis, non recipiat. Contradictio est: quia nulla separata potest nobis conjungi, nisi ratione efficientis vel moventis; activum autem aliquid (z), si in essendo recipit aliquid a superiori, in quantum est activum, est recipiens ab eodem.

Octavo. Quia illa probatio que infert animam frustra uniri corpori, etc., non valet. Quia unio anime ad corpus non est finaliter propter perfectionem corporis, nec solum perfectionem anime; sed propter perfectionem totius consistentis ex istis duo-

bus. Et ideo, licet nulla perfectio posset accrescere huic parti, vel illi, que non posset haberi sine tali unione; tamen non fit frustra unio, quia perfectio totius, que principaliter intenditur a natura, non posset haberi nisi illo modo. — Item, esto quod illa unio fieret propter perfectionem anime, ut scilicet acquireret perfectionem suam ex tali unione, non sequitur quod frustra uniatur, si per aliam viam posset eam acquirere. Si enim aliquid ordinatur ad finem, non frustra fit, si alio modo possit finis acquiri: sicut, si sanitas possit acquiri per sectionem et potionem, non frustra fit sectio, etsi per potionem possit sanitas haberi. Et, si cognitio posset acquiri per usum sensuum et per alium modum ab ipsa anima separata, non frustra fit unio, ex quo ipsa est via conveniens uno modo ad acquirendum perfectionem, scilicet cognitionem.

Nono. Quia illa probatio que procedit de transitu extremi ad extremum sine medio, non valet, propter duo. — *Primo.* Quia aliquid est medium uni virtuti, quod non est medium alteri, loquendo de medio necessario: sicut in transferendo corpus de loco ad locum, ubi aliquid est medium necessarium virtuti naturali motivæ, ita quod virtus naturalis non potest transferre corpus de ubi remoto ad aliud ubi nisi per ubi medium; et tamen illud non est medium necessarium virtuti divinæ, que potest subito transferre corpus de quocunque ubi ad quodcunque aliud ubi. Sic est in proposito: nam imperfecte virtuti abstractivæ medium necessarium est inter sensibile extra et pure intelligibile, scilicet esse imaginabile; sed virtuti abstractivæ perfectiori non est necessarium istud medium. Unde argumentum posset deduci ad oppositum: quia, si virtus (z) intellectus separati esset perfectior quam conjuncti, posset tunc sine tali medio transferre objectum ab extremo in extremum. — *Secundo.* Quia dici potest ad illud argumentum, quod sub alio extremo cadit esse imaginabile, quia illud est simpliciter sensibile. Illud autem extremum habet sub se diversos gradus: quia aliquo (x) modo in gradu sensibili remotiori ab intelligibili est sensibile extra, quam imaginabile. Nunc autem in aliquo gradu in extremo potest aliqua virtus agere, et alia minor non potest agere, sed ab alio gradu propinquiori. Ita hic: licet virtus abstractiva intellectus nostri non possit agere, a sensibili abstrahendo intelligibile, nisi ab hoc gradu sensibilis, scilicet ab imaginabili, tamen alia virtus superior vel efficacior potest abstrahere a gradu magis distante, puta a sensibili extra. — Hæc Scotus, in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(z) ut. — Om. Pr.

(6) positionis. — confirmationis Pr.

(7) nimis. — minus Pr.

(6) activum autem aliquid. — manifestum est autem quod Pr.

(x) virtus. — actus Pr.

(6) aliquo. — alio Pr.

ARTICULUS III

PONUNTUR SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA QUATUOR ULTIMAS
CONCLUSIONES

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum, negatur minor pro utraque sui parte. Et ad probationem primæ partis, dicitur quod positio nostra non ponit pluralitatem superfluum, vel non necessariam: quia natura anime rationalis separate, sine influxu novo specierum a superiori, non habet ex se unde possit attingere ad suam propriam perfectionem, quæ est intelligere; quia, cum omnis intellectio nostra fiat mediante aliqua specie, anima autem separata non possit ex seipsa formare huiusmodi species, nec res materialis extra possit imprimere huiusmodi speciem in animam separatam, restat quod, si debet intelligere ea quæ non intellexit conjuncta corpori, quod hoc fiat per influxum specierum ab aliqua natura superiori, potissime a Deo. Nec hic est recursus ad Deum vel angelos ex ignorantia nature anime rationalis in se. Sed potius ipse arguens videtur ignorare naturam intellectus humani, tam possibilis quam agentis. Possibilis quidem, quia ponit quod possit exercere aliquam intellectionem intuitivam sine aliqua specie objecti ad hoc coagente, nec quod intellectus possibilis sit potentia activa; cuius oppositum patet in 3. *de Anima* per totum. Similiter naturam intellectus agentis, in hoc quod ponit ipsum immediate agere in rem extra, sine medio phantasmate, ad causandum et abstrahendum speciem intelligibilem; cum, 3. *de Anima*, dicatur quod objectum ejus est phantasma rei sensibilis, et non ipsa res sensibilis. — Quod anima separata per suum intellectum agentem non possit abstrahere speciem immediate ab ipsa re sensibili exteriori, nec per intellectum possibilem possit immediate recipere a re materiali, ostensum fuit prius, in primo articulo, ex dictis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 19, art. 1, et 4. *Sentent.*, distinctione presenti (q. 1, art. 1). Sed, ultra hoc, adduco rationes ejus, *de Veritate*, q. 8, art. 9, ubi probat quod intellectus angelicus non accipit species quibus intelligit, a rebus. Dicit enim sic: « Supposito quod angeli non cognoscant res materiales per essentiam suam, sed per alias formas, de illis formis est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod formæ illæ per quas angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptæ. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad eas: scilicet ut agens, et ut patiens,

largo modo passione et actione acceptis. Formæ enim quæ sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel phantasia, cum non sint omnino a materia depurate, non sunt species intelligibiles in actu, sed potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur intelligibiles in actu. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas intelligeremus res, nisi formæ illæ intellectui nostro uniantur, ut sic intelligens et intellectum sint unum. Et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat secundum quod est actus, patitur vero quantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo etiam proprio agenti respondet determinatum patiens, et e contra; sicut se habet de forma et materia. Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis; cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant; non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales et intellectuales, sunt omnino diversorum generum: ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum, in 5 (t. c. 10), et 10. *Metaphysicæ* (t. c. 12). Unde non potest esse quod res materialis immediate patiatur ab intellectu, aut agat in ipsum. Et ideo in nobis providit nature Conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materiale. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus, in quantum sunt formæ sine materia; cum materialibus vero formis, in quantum nondum sunt a conditionibus materie denudatæ. Et ideo potest esse actio et passio inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et intellectum. Unde, si angeli a rebus materialibus formas aliquas acciperent, oporteret angelum habere potentias sensitivas, et ideo habere corpus sibi naturaliter unitum. Unde ejusdem sententiæ esse videtur angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, et eos a rebus materialibus accipere; quod auctoritati sanctorum et recte rationi repugnat. — Et ideo alii dicunt quod angelus non acquirit formas quibus cognoscat, accipiendo a rebus materialibus; neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potentia ejus est conformare essentiam suam cuilibet rei, apud ejus presentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alieni conformari, nisi secundum quod forma ejus apud ipsum fit. Nec potest dici quod ipsa essentia angeli, eo faciente, fiat forma rei materialis; quia essentia ejus semper est unius rationis. Unde oportet quod illa forma quæ se rei

conformat, sit addita essentiae, et quod primo fuerit (x) potentia in ipso angelo : non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per illud quod est actu. Unde oporteret apud angelum præexistere aliquas formas, secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis : sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas prius apud se habebat, scilicet montis et auri (z) ; et similiter intellectus ex formis generis et differentiae format diffinitionem speciei. Unde oportet redire in hoc quod aliquæ formæ præexistant in angelo. Et has oportet esse acceptas a rebus, vel innatas. — Et ideo dic hoc, et tene quod angelus habet formas innatas, et non acquisitas a rebus, secundum quod dicit tertia opinio. » — Hæc ille. — Item, q. 40, art. 6, sic dicit : « Quidam dixerunt quod anima sibi ipsi est causa scientiæ : non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilibus aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant ; sed ipsa anima, ad præsentiam sensibilibus, in se similitudines sensibilibus format. Sed hæc opinio non videtur rationabilis. Nullum enim est ens agens, nisi secundum quod est actu ; unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in seipsa habeat actu illas similitudines rerum ; et sic redibit opinio quæ ponit omnium rerum scientiam anime rationali naturaliter insitam esse. » — Hæc ille. — Et similia ponit in multis aliis locis (y). — Ex quibus apparet quod anima separata, per suum intellectum possibilem non potest aliquam speciem recipere immediate a rebus materialibus, nec per suum intellectum agentem abstrahere ab eis ; et, per consequens, ad suam propriam operationem, quæ est (z) intelligere, indiget influxu specierum a superioribus. Et sic patet falsitas primæ partis minoris cum nullitate sue probationis.

Dicitur secundo principaliter, quod probatio secundæ partis dictæ minoris non valet ; cum tota virtus ejus consistat in hoc quod omnis potentia activa nobilior est quacunque potentia passiva, quæ scilicet non potest exire in actum secundum nisi aliunde recipiat actum primum. Hujusmodi autem falsitatem ostendit sanctus Thomas, I p., q. 79, art. 2, ubi arguit sic, tertio loco : « *Omne agens est nobilius patiente*, secundum Augustinum, 42. *Super Genes. ad litteram* (cap. 16), et Aristotelem, 3. *de Anima* (t. c. 19). Potentie autem vegetative partis omnes sunt activæ ; quæ tamen sunt infimæ inter potentias anime. Ergo multo magis potentie intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ. »

Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Agens, inquit, est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referatur ; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis, universalis. Vegetativum autem est activum respectu ejusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in principali responsione, sic dicit : « *Pati dicitur tripliciter*. Uno modo, propriissime, quando scilicet aliquid removelur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem ; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo, minus proprie dicitur aliquid pati ex eo quod aliquid abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non. Et, secundum hoc, dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur ; et non solum qui tristatur, sed etiam qui letatur ; vel quocunque modo aliquis alteretur seu moveatur. Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur ; secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod hæc ratio apparet. Intellectus enim habet operationem circa ens in universali. Considerari autem potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis. Et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens primo existit sicut in causa prima. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis ; quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia ut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quedam potentia, quæ semper est perfecta per actum ; sicut dicimus de materia corporum celestium. Quedam autem est potentia, quæ non semper est in actu, sed procedit de potentia in actum ; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus ergo angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus est a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut *tabula in qua nihil scriptum est*, ut dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 14). Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus

(x) quod primo fuerit. — *quæ primo fuit* Pr.

(z) auri. — *aurei* Pr.

(y) Cfr. præsertim I p., q. 55, art. 2. ; et q. 84, art. 6.

(z) est. — *Om.* Pr.

intelligentes in potentia solum, postmodum autem efficiuntur intelligentes in actu. Sic ergo patet quod intelligere nostrum est *quoddam pati*, secundum tertium modum passionis; et, per consequens, intellectus est potentia passiva. » — Hæc ille. — Similia dicit multis aliis locis (x). — Ex quibus apparet quod ponere intellectum esse potentiam passivam, non potentem exire in actum secundum sine receptione actus primi aliunde, puta ab objecto vel aliquo superiori influxu, non est vilificare naturam intellectus humani, nec extollere super eam naturam lapidis, qui habet in se principium activum sui descensus, puta gravitatem.

Confirmatur prædicta responsio per ea quæ alias in præcedentibus questionibus fuerunt recitata (y). Nam sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 3, arguit sic, duodecimo loco: « Naturæ non deficit in necessariis. Sed attingere finem, maxime est de necessariis. Ergo unicuique naturæ provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex puris naturalibus potest ad hanc visionem pervenire. » Item, decimotertio loco (z), arguit sic: « Superiores potentie sunt perfectiores inferioribus. Sed inferiores potentie per suam naturam possunt in sua objecta; sicut sensus in sensibilia, et imaginatio in imaginabilia. Cum ergo objectum intelligentiæ sit Deus, videtur quod Deus per naturalia possit videri ab angelica intelligentia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio ad utrumque simul: « Dicendum, inquit, quod, sicut dicit Philosophus in 2. *Cori* et *Mundi* (1. c. 62 et seq.), in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus est perfectissimus, ut aliquid bonitatem sine motu et sine adminiculo alterius habeat; sicut est perfectissima sanitas in eo qui est sanus sine auxilio medicinæ; et hic est gradus divine perfectionis. Secundus gradus est ejus quod potest consequi perfectam bonitatem cum medico auxilio et parvo motu; sicut ejus qui habet sanitatem cum medico exercitio. Tertius est gradus ejus quod (2) acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus; sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod (3) nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit aliquid de bonitate et multis motibus. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Naturæ ergo irracionales nullo modo ad perfectam

bonitatem, quæ est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quæ est eorum finis naturalis, quam (4) ex vi naturæ consequuntur (5). Sed creature rationales possunt consequi perfectam bonitatem, idest, beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturæ inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo, quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturis possint ad finem suum sicut naturæ inferiores. » — Hæc ille. — Applica ad propositum de intellectu possibili et de lapide. Quia, licet intellectus possibilis ex sibi intrinsicis non sufficiat ad acquirendum suam propriam perfectionem, vel perficere suam operationem; tamen ex actu primo accepto ab extrinseco objecto, vel a Deo, exire potest in perfectam operationem incomparabiliter excedentem omnem actionem, motionem et operationem lapidis. Et ideo argumentum non valet.

Dicitur tertio, quod anima separata non mendicat species intelligibiles, quæ sunt principia suæ intellectionis, mere accidentaliter; imo æque naturaliter, sicut lapis accipit ab extrinseco naturaliter gravitatem; quia talis receptio consequitur naturam animæ separate inquantum hujusmodi. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 19, art. 1, arguit sic (decimotertio loco): « Si dicatur quod anima separata intelligat per species infusas, — Contra. Quia hujusmodi species vel sunt ei infusæ a Deo, vel ab angelis. Sed non ab angelo; quia sic oporteret quod hujusmodi species ab angelo crearentur. Similiter nec a Deo; quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno; unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent. Et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat. » Ecce argumentum. Sequi ut responsio: « Ad quod dicendum quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eas quæ sunt in inferno. Sed eorum quæ ad statum naturæ pertinent, participatione non privantur; nihil enim est naturalis boni privatum participatione, ut dicit Dionysius, 2 cap. *Celestis Hierarchie*. Prædicta autem specierum infusio, quæ fit in separatione animæ a corpore, pertinet ad cognitionem naturæ substantiæ separate. Et ideo hujusmodi infusione nec (6) animæ damnatorum privantur. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 89, art. 1, in solutione tertii, sic dicit: « Anima separata non intelligit per species innatas, neque per species quas tunc abstrahat, nec solum per species conservatas; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliæ substantiæ separate, quamvis inferiori modo. Unde, tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter

(x) Cfr. 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, q^a 2; *de Veritate*, q. 16, art. 1, ad 13^{am}; 3. *de Anima*, lect. 7 et 9.

(y) Cfr. dist. 49, q. 4, art. 3, 1, ad 2^{am}.

(z) loco. — Om. Pr.

(1) quod. — qui Pr.

(2) quod. — qui Pr.

(3) quam. — que Pr.

(4) consequuntur. — consequitur Pr.

(5) nov. — naturæ Pr.

hoc hæc positio, vel cognitio, non est naturalis : quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis. » — Hæc ille. — Item, in *de Anima*, q. 15, in solutione decimi quarti, sic dicit : « Non est naturalis animæ ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod species influxa animæ separate non est ejusdem sed alterius rationis a specie acquisita ab anima corpori conjuncta. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 5, arguit sic, tertio loco : « Animæ separate habebunt rerum scientiam per influentiā divini luminis. Si ergo scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequitur quod erunt duæ formæ unius speciei in eodem subjecto; quod est impossibile. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur. » — Hæc ille.

Item, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 2, arguit sic, quarto loco : « Impossibile est duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto. Sed anima separata recipiet aliquas formas intelligibiles ex influentia substantiæ superioris, per quas poterit intelligere res. Ergo in ipsa non possunt remanere intelligibiles formæ earumdem rerum a sensibus acceptæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod formæ intelligibiles a sensibus acceptæ, non sunt omnino unius rationis cum illis formis quæ immediate ex influentia divina proveniunt : quia ex diversis imprimantibus diverse impressiones relinquuntur; sicut etiam habitus virtutis acquisitæ non est ejusdem rationis cum habitu virtutis infusæ. Unde nihil prohibet utrasque formas in anima separata remanere, et formas illas tunc acceptas ex influxu superioris substantiæ esse formales et completivas respectu formarum acquisitarum a sensibus. » — Hæc ille.

Cum autem dicit arguens, quod hic non est differentia nisi principii effectivi, vel modi efficiendi; talis autem non distinguit specie, etc.; — dicitur quod non solum est in proposito differentia vel distinctio ex parte principiorum efficientium, quin immo ex parte principiorum formalium exemplarium. Nam species acquisitæ ab anima corpori conjuncta conformantur tanquam exemplari quidditati rei materialis relucenti in phantasmate; species vero infusæ animæ separate conformantur ideis quæ sunt in mente divina, secundum aliquem modum, et etiam speciebus concreatis ipsis angelis. Unde species infusæ sunt universales speciebz acquisitis. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 1, sic dicit : « Habet, inquit, dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad illud quod est melius, est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata, debuit sic a Deo

institutui natura animæ, ut modus intelligendi melior esset ei naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. Considerandum est ergo quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata, tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiā divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creature intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur istud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis quæ a centro egrediuntur. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem substantiarum intellectualium, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad apprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis; in inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tante efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliquantulum apparet in hominibus : nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula explicentur in speciali. Manifestum est autem inter intellectuales substantias; secundum naturæ ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si ergo animæ humanæ essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui convenit substantiis separatis, non haberent perfectam cognitionem, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter institutæ sunt ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia extra. Sic ergo patet quod propter hoc melius est ut anima corpori uniat, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen potest esse separata, et alium modum intelligendi habere. » — Hæc ille. — Similia dicit in questionibus *de Anima*, q. 18, ubi sic dicit : « Perfectio intellectualis, quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo. Nam in superioribus sunt formæ intelligibiles rerum magis unitæ et universales; in inferioribus vero magis multiplicantur, et sunt minus universales, secundum quod magis recedunt ab uno summo simplici, et appropinquant ad particularitatem rerum

naturalium. Sed tamen, quia in superioribus est potentior virtus intellectiva, superiores substantie in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intellectualem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in inferioribus substantiis essent formae adeo universales sicut in superioribus, cum haec habent inferiorem virtutem intellectivam, non consequerentur ex huiusmodi formis universalibus ultimam perfectionem intellectualem, ut cognoscerent res usque ad ultimas species indivisibiles; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione; quod est cognoscere imperfecte. Manifestum est autem quod quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere. Cujus signum est, quia rudibus et tardioribus oportet omnia sigillatim exponere, et exempla particularia inducere ad singula. Manifestum est autem quod anima humana est infima inter omnes substantias intellectuales (α); unde ejus naturalis capacitas ad recipiendum formas rerum se habet conformiter ipsis rebus materialibus. Et ideo anima humana unita est corpori, ut ex rebus materialibus species intelligibiles recipere possit secundum intellectum possibilem. Nec est ei major virtus naturalis ad intelligendum, quam ut secundum huiusmodi species determinatas in cognitione intellectuali perficiatur. Unde et lumen intellectuale quod participat, quod dicitur intellectus agens, habet hanc operationem, ut huiusmodi species intelligibiles faciat actu. Quamdiu ergo anima unita est corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti; et sic in scientia perficitur. Sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium; et (β), licet minus universaliter recipiantur in ea quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, ut per huiusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque, sed in quadam universalitate et confusione, sicut cognoscuntur species in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animae separate subito per modum influentiae, et non successive per motum, ut Origenes posuit (lib. 1. *Perrich.*, cap. 6). Sic ergo dicendum est quod animae separate naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animae sanctorum per gratiam, alia est ratio; nam secundum illam adaequantur angelis, prout vident omnia in Verbo. — Haec ille. — Ex quibus patet quod

species acquisite et infuse sunt alterius rationis, non solum ex diversitate causae efficientis, sed ex diversitate formae exemplaris, et ex diversitate objectorum, quibus adaequantur et conformantur secundum universale et particulare. De his etiam in sequentibus plura dicentur, puta quod huiusmodi species derivantur exemplariter ab ideis quae sunt in mente divina.

Ad tertium principale, negatur minor. Nec valet ejus probatio, sicut patet inspicienti dicta ad primum principale: quia nec intellectus agens potest immediate agere in rem materiale, nec intellectus possibilis potest immediate pati aut aliquid recipere ab ea; sed utriusque naturalis actio et passio est praecise circa phantasmata vel potentias sensitivas. Nec valet quod dicit arguens: scilicet quod intellectus agens aequae potest, concurrente objecto principali materiali, causare speciem intelligibilem, sicut cum phantasmate concurrente. Hujus enim falsitas manifeste patet: quia, si hoc esset verum, tunc caecus natus posset, praesente objecto materiali, per suum intellectum agentem causare naturaliter speciem intelligibilem colorum; cujus oppositum evidenter apparet ad sensum. Cum autem dicit quod nihil inest phantasmati propter quod sufficiat ad causandum speciem intelligibilem, quin eminentius insit rei cujus est phantasma, etc., — solum est prius; quia agens et patiens oportet esse unius generis, etc. Vide supra, in solutione primi.

Ad quartum, negatur minor. Nec valet probatio: quia, posito quod per phantasmata, vel speciem intelligibilem rei materialis abstractam vel acceptam a re materiali, non possit haberi cognitio intuitiva, hoc est, cognitio qua cognoscitur res materialis actualiter in propria natura existere, nec ut praesens secundum locum aut tempus; tamen secus est de speciebus influxis, quia per illas potest cognosci non solum natura universalis, sed etiam individuum singulare, nec solum singulare, immo ejus existentia et praesentia secundum tempus aut locum, et, per consequens, tale individuum posset intuitive cognosci. De praedictis sanctus Thomas, in *de Anima*, q. 20, sic dicit: « Quidam, ut naturam cognitivam singularium angelis et animabus separatis adscriberent, dixerunt quod huiusmodi cognitionem a singularibus acciperent. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur: puta, forma alicujus rei sensibilis prius sit in medio ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus, et exinde derivatur ad phantasmam et alias interiores vires, et tandem perducitur ad intellectum. Haec autem media nec etiam fingere possibile est competere angelis, aut animae separatae. Et ideo aliter dicendum est, quod formae

(α) et ideo ejus capacitas. — Ad. Pr.

(β) et. — Om. Pr.

rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res. Quaedam enim sunt rerum factivæ, et quedam sunt a rebus acceptæ. Et illæ quidem quæ sunt rerum factivæ, inquantum ducunt in cognitionem rei, inquantum ejus factivæ sunt, vel existunt. Unde artifex, qui artificiato tradit formam vel dispositionem materie, per formam artis cognoscit artificiatum (α), quantum ad id quod in eo causat. Et quia intellectus hominis non causat materiam, sed accipit eam jam existentem, quæ est individuationis principium, ideo artifex per formam artis, puta edificator, cognoscit domum in universali, non autem hanc domum in hac materia, nisi inquantum ejus notitiam accipit per sensum. Deus autem, quia per intellectum suum non solum producit formam, ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam, quæ est individuationis principium, ideo per suam artem cognoscit universalis et singularia. Sicut autem a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiæ separate non solum cognoscunt universalis, sed etiam singularia, inquantum species intelligibiles in eas a divina arte emanantes, sunt similitudines rerum secundum materiam et formam. Non enim est inconveniens, formam quæ est rei factiva (β), quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam: quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde, licet in natura sensibili aliud sit forma et aliud sit materia, tamen id quod est altius, et causa utriusque, unum existens, se habet ad utrumque; propter quod superiores substantiæ et immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut dicit Dionysius, 7 cap. *de Div. Nom.* Formæ autem intelligibiles a rebus acceptæ, per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem quantum ad illud a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic, cum formæ acceptæ in intellectu nostro a rebus, sint abstractæ a materia et ab omnibus conditionibus materie, non ducunt in cognitionem singularis, sed universalis tantum. Hæc ergo est ratio quare substantiæ separate possunt per intellectum cognoscere singularia, cum tamen intellectus noster cognoscat universale tantum. Sed circa cognitionem singularium aliter se habet intellectus angeli, et aliter intellectus anime separate. Diximus enim superius (*de Anima*, q. 18), quod efficacia virtutis intellectivæ quæ est in angelis, est proportionata universalitati formarum influxarum; non autem

efficacia virtutis intellectivæ quæ est in anima, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis; propter quod naturale est anime corpori uniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum quod species sunt, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione. Unde nec species influxæ sufficiunt eis ad cognitionem singularium, ut sic possent cognoscere omnia singularia, sicut angeli cognoscunt. Sed tamen hujusmodi species influxæ determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quæ anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quæ patitur, vel ad ea ad quæ afficitur vel subijcitur, vel quorum impressiones aliquæ et vestigia remanent in ea. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quare anima separata cognoscit singularia, non tamen omnia, sed quedam. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Veritate*, q. 19, art. 2; et, 4 p., q. 89, art. 4; et 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 3; et multis aliis locis. — Ex quibus patet quod comparatio quam facit arguens inter species intelligibiles abstractas a rebus ab anima corpori conjuncta, et influxas a Deo anime separate, non valet: quia per primas non potest intelligi directe aliquid singulare materiale in sua singularitate; per secundas autem potest; et hoc quia sunt impressiones et participationes rationum idealium quæ sunt in mente divina, per quas potest cognosci res non solum in universali, sed in singulari. Et per idem patet quod, licet per species abstractas non possit cognosci intuitive singulare materiale, potest tamen sic cognosci per species influxas, sicut et per ideas. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 7, ubi querit: Utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse? Et respondet sic: « Sicut, inquit, se habet essentia universalis alicujus speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia propria accidentia illius singularis; cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa, quia, per hoc quod ipso individuuntur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam rei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei: quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subjecto concluduntur, principium est *quod quid est*. Unde, et cognita propria essentia alicujus singularis, cognoscuntur omnia propria accidentia illius singularis. Quod intellectus noster, quia abstrahit, non potest: quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit; et poneretur in ejus diffinitione, si singulare diffinitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materie et forme, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed

(α) artificiatum. — artificium Pr.

(β) factiva. — factiva Pr.

essentiam singularem uniuscujusque individui. Et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei aut generi, et propria unicuique singulari. Inter quae unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cuius determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quae formari possunt vel de universalibus vel de individuis. » — Haec ille. — Item, ibidem, arguit sic, secundo loco: « Inter potentias animae, illae quae aequaliter se habent ad rem absentem et presentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illae potentiae quae non sunt rerum absentium sicut (z) presentium, sicut sensus. Sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res praesentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod similitudo quae est in imaginatione, est similitudo illius rei tantum; non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur. Secus autem est de intellectu divino. Et ideo non est simile. » — Haec ille. — Sic in proposito dicendum est de formis influxis angelis vel animae separate: quia per illas possunt cognosci accidentia singularium, scilicet tempus, locus, existentia, praesentia, distantia. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 7, in solutione unius argumenti (ad 4^{um} eorum per quae probatur unum angelum non cognoscere alium per similitudinem in se existentem), sic dicit: « Angelus non cognoscit alium angelum per similitudinem abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam; per quam ducitur in cognitionem angeli, non solum quantum ad essentiam ejus, sed etiam quantum ad omnia accidentia ejus. Et ideo per eam scit quando angelus est distans vel praesens. » Item, eadem questione, art. 11, in solutione noni, sic dicit: « Intellectus angelicus, per speciem quam habet apud se, cognoscit singulare, non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia ejus; et ideo scit unicuique accidenti singulare variatum subsit; et sic variatio singularis certitudinem angelicae cognitionis non tollit. » — Haec ille, cum multis aliis tam ibidem quam alibi ad propositum facientibus. — Ex quibus apparet quod anima separata per speciem influxam potest cognoscere de aliquibus singularibus an et ubi et quando sint vel non sint, et consequenter de illis habere cognitionem intuitivam, quam petit arguens.

Dicitur secundo, quod distantia loci in nullo impedit cognitionem animae separate, sicut arguens fingit. Nec valet sua probatio; quia peccat per falla-

ciam consequentis, arguendo a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum. Quia, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 7, in solutione primi, « Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic sunt, vel fiunt, videre non possunt, ut localis distantia hujusmodi ignorantiae causa esse credatur; sed hoc potest propter aliud contingere, ut infra dicitur. » — Haec ille. — Causam autem hujus reddit in sequenti articulo, dicens: « Secundum naturalem cognitionem, de qua nunc agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et hujus ratio accipi potest: quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicujus praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam; animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et conjunctae conversationi substantiarum spiritualium, quae sunt a corpore separate; unde ea quae apud nos aguntur, ignorant. » — Haec ille. — Ex quibus patet quod ea quae arguens addit de Johanne Baptista, non sunt ad propositum. Quia animae quibus nuntiaturus descendebat ad inferni claustra, ignorabant ea quae ipse dicturus erat, non propter localem distantiam, sed quia nec omnia singularia etiam locali praesentia sciebant, ut dictum est. Tum etiam quia, quidquid sit de scilibus per naturam, tamen Johannes nuntiaturus erat quaedam super naturam, ex sola gratuita revelatione cognoscibilia. Unde patet quod ista additio derisibilis est.

Ad quintum dicitur quod probatio illa qua probatur quod nec angelus nec anima separata possunt aliquid recipere a re materiali, bona est, si bene intelligatur. Et ad ejus improbationem, dicitur primo, quod probatio illa in hoc principaliter fundatur, quod inter substantiam separatam et rem materiale non est talis nec tanta nec illa convenientia quae requiritur inter agens et patiens, actum et potentiam, ut supra patuit, in solutione primi et tertii.

Dicitur secundo, quod *confirmatio prima* non valet: quia, licet phantasma representet objectum ut hic et nunc, tamen phantasma habet esse aliquo modo immateriale et intentionale et a materia abstractum, propter quod cadit in idem genus cum substantia separata; et, licet sit subjective in organo materiali et extenso, illud non ita impedit sicut impediret materia extrinseca. Nec valet quod dicit, scilicet quod ex hoc solo phantasma est activum in intellectum possibilem, quia est representativum objecti, etc. Unde pro omnibus istis notanda sunt verba Philosophi, 2. *de Anima*, t. c. 121 (x), ubi sic dicit: *Oportet autem universaliter de omni*

(z) sicut. — sed Pr.

(x) t. c. 121. — ultimo capitulo Pr.

sensu accipere, quoniam sensus quidem est susceptivus specierum sine materia, ut cera annuli sine ferro et auro recipit figuram. Accipit autem aureum aut aeneum signum, sed non inquantum aurum aut aes. Similiter autem et sensus uniuscujusque ab habente colorem aut sonum patitur, sed non inquantum unumquodque illorum dicitur, sed inquantum hujusmodi, et secundum rationem, etc. Super quo dicit Commentator, comm. 121 : « Receptio formarum sensibilium ab unoquoque sensu est receptio abstracta a materia. Si enim reciperet eas cum materia, tunc idem esse haberent in anima et extra animam. Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones; sed extra animam non sunt intentiones nec comprehensiones, sed res materiales non comprehensae omnino. » — Haec ille. — Item, super eodem loco, dicit sanctus Thomas, in *Scripto super 2. de Anima* (lect. 24) : « Philosophus dicit quod oportet universaliter accipere et communiter omni sensui inesse quod omnis sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro. Sed videtur hoc esse commune omni patienti : omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens; agens autem hoc agit per suam formam, et non per suam materiam; omne igitur (x) patiens recipit formam sine materia. Hoc etiam (y) ad sensum apparet : non enim aer recipit ab igne agente materiam ejus, sed formam. Non ergo hoc videtur esse proprium sensus; quod sit susceptivus specierum sine materia. Dicendum est ergo quod, licet hoc sit commune omni patienti, quod recipiat formam ab hoc agente, differentia tamen est in modo recipiendi. Nam forma quae in patiente recipitur ab agente, quandoque habet eundem modum essendi in patiente, quem habet in agente. Et hoc quidem contingit quando patiens eandem habet dispositionem ad formam, quam habet et agens : unumquodque enim recipitur in altero secundum modum recipientis; unde, si eodem modo disponatur patiens sicut disponitur agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente. Et tunc non recipitur forma sine materia : quia, licet illa eadem numero materia quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, inquantum similem dispositionem materiale acquirat ei quae (y) erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quidquid patitur passione naturali. Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi quam sit in agente : quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali quae erat in agente. Et ideo tunc forma recipitur in patiente sine materia. Sic

in proposito : quia alterius modi esse habent formae in sensu et in re sensibili; nam in re sensibili habent esse materiale, in sensu autem habent esse intentionale sive spirituale, etc. » — Haec ille. — Item, 1 p., q. 78; art. 3, sic dicit : « Est autem dupliciter immutatio : una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio spiritualis formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola naturalis immutatio sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. » — Haec ille. — Ex quibus patet quod multum aequivoce, et non univoce, dicitur phantasma esse in materia sicut forma sensibilis quam representat : quia forma rei sensibilis nullam habet spiritualitatem, nec immaterialitatem, nec abstractionem, sicut habet phantasma in organo phantasiae; et ideo non sequitur, si phantasma potest agere in intellectum possibilem aliquo modo instrumentaliter, quod (x) similiter calor, vel odor, quae sunt in re extra, possint simili modo agere. Pro cuius intellectu sanctus Thomas, octavo *Quodlibeto*, art. 3, sic dicit : « Anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus, illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente. Quod non est ita intelligendum quod agens influat in patiens eandem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sibi similem, educendo de potentia in actum; et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato in visum. Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens, quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens; sicut ignis sufficiens est ad calefaciendum de se. Quoddam vero agens est, quod non sufficit de se ad introducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens : sicut calor ignis non sufficit ad complementum nutritionis, nisi per virtutem animae nutritivae; unde virtus animae nutritivae est principaliter agens, calor vero ignis instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientis. Quoddam enim patiens est, quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum projicitur sursum, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero est patiens, quod agenti cooperatur; sicut lapis cum deorsum projicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem. Et, secundum hoc, res quae sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas potentias animae. Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non coo-

(x) igitur. — enim Pr.

(y) etiam. — enim Pr.

(y) quae. — qui Pr.

(x) quod. — quia Pr.

perantur, sed tantum recipiunt. Quod autem (α) color per se non potest movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux inter ea quae sunt extra animam computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid operentur ad sui formationem; quamvis jam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia: actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed exinde pergit usque ad phantasiam sive imaginationem. Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensus percepit; ex his tamen quae sensu percipiuntur, componendo et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res exteriores sicut agentia etiam insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec in imaginatione consistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc ex seipsis sufficiunt, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non moveatur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illuminatione phantasmata fiant intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles in actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili; phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus etiam possibilis comparatur ad res quarum notitiam accipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio. » — Haec ille. — Cum autem dicit quod res extra agunt in intellectum, intellige quod est mediante sensu et imaginatione, non autem immediate. Unde, tertio *Quodlibeto*, art. 21, sic dicit: « Quidam dicunt quod animae separatae intelligunt abstrahendo species intelligibiles a rebus. Sed hoc esse non potest. Abstractio enim specierum intelligibilium a rebus sensibilibus fit mediante sensu et imaginatione, quorum operationes, cum sint per organa corporalia, animae separatae attribui non possunt. » — Haec ille. — Ex quibus patet quod *prima confirmatio* non valet.

Dicitur tertio, quod *secunda confirmatio* similiter non valet: quia nec angelus potest accipere quamcumque cognitionem a rebus materialibus, sicut ostensum fuit in *Secundo* (dist. 3, q. 2), ubi recitatae sunt rationes arguentis in oppositum, et solutae.

(α) autem. — enim Pr.

Ad sextum dicitur quod probatio ibidem recitata pro opinione nostra, bona est, et sufficienter concludit, dum tamen intelligatur illo modo quo declarat eam sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 19, art. 1, prout recitatum fuit articulo primo. Unde major dictae probationis sic intelligenda est, quod *medium, quanto magis recedit ab uno extremo quoad modum essendi, tanto plus accedit ad aliud medium quoad modum essendi, et consequenter quoad modum operandi*. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 1, sic dicit: « Ista questio habet difficultatem ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex (α) natura animae, sed per accidens convenit ei ex hoc quod corpori alligatur, sicut Platonici dixerunt (*Phaedonis* cap. 20), de facili questio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed, secundum hoc, non esset anima propter melius animae, sed propter pejus, corpori unita, si pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis; quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e contra. Si autem ponamus quod anima ex natura sua habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporum non mutetur, videtur quod anima separata naturaliter nihil possit intelligere, cum non sunt ei praesto phantasmata ad quae convertatur. Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem natura ipsius animae; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae unitur corpori; sicut nec levis natura mutatur cum est in proprio loco, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae ergo secundum illum modum essendi quo est corpori unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae sunt in corporeis organis; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt simpliciter intelligibilia, sicut et aliis substantiis separatis a corpore. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad

(α) ex. — Om. Pr.

hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum suam naturam. » — Hæc ille.

Cum autem contra hoc objicit arguens, quia tunc anima separata esset magis capax talis influxus quam anima conjuncta corpori glorioso, etc.; — dicitur quod, loquendo de capacitate nature, conceditur consequens. Si autem intelligatur de capacitate gratiæ, vel gloriæ, negatur consequentia: quia corpus gloriosum in nullo impedit animam ab influxu substantiarum separatarum. De hoc sanctus Thomas, presenti distinctione, q. 1, art. 1, in solutione quinti argumenti, sic dicit: « Anima habet esse perfectius in corpore quam separata, inquantum est forma, non autem inquantum est intelligens: nisi forte jungatur corpori tali quod est omnino anime subditum, et in nullo intellectum distrahens, sicut erit corpus gloriosum. *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam; et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* Sapientie 9 (v. 15). » — Hæc ille. — Sciendum est ulterius, quod anima beata nullam speciem intelligibilem recipit de novo in corpore glorioso per influxum supradictum; quia statim dum separatur a corpore corruptibili, simul totum illum influxum recipit, sicut supra (x) recitatum fuit ex dictis sancti Thomæ, *de Anima*, q. 18, ubi sic dicit: « Hanc autem cognitionem acquirunt animæ separata subito per modum influentiæ, et non successive per modum motus, ut Origenes posuit. » — Hæc ille.

Ad septimum dicitur quod ea quæ beatus Thomas in confirmationem hujus opinionis inducit de somno vel extasi, non sunt figmenta (6), sed veritates consonæ dictis sanctorum et Sacre Scripturæ. Unde sanctus Thomas, 2^a 2^æ, q. 172, art. 1, et *de Veritate*, q. 12, art. 3, recitat Augustinum, 12. *Super Genes.*, ad litteram (cap. 43), dicentem quod animæ humane, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur (7), compellit futura providere; item Gregorium, 4. *Dialogorum* (cap. 26), dicentem quod *animæ excituræ a corpore, per revelationem ventura cognoscunt.* Et consequenter sanctus Thomas, ubi supra, 2^a 2^æ (q. 172, art. 1, ad 1^{am}), sic dicit: « Anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus causarum naturalium in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit (4. *Dialogi*, cap. 26) quod *anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quidam futura, subtilitate sue nature*, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura, angelica revela-

tionem. » Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit: « Præcognitio futurorum, quæ fit in somnis, est aut ex revelatione substantiarum spiritualium, aut ex corporali causa. Utrunque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus: quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia; unde minus potest percipere impressiones substantiarum spiritualium, vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo. » — Hæc ille. — Similia ponit, *de Veritate*, ubi supra (q. 12, art. 3). Nam, in solutione primi argumenti, sic dicit: « In cognitione est duo considerare: scilicet receptionem, et judicium de receptis. Quantum ergo ad judicium de receptis, potior est cognitio vigilantis quam dormientis: quia judicium vigilantis est liberum, sed judicium dormientis est ligatum, ut dicitur in *de Somno et Vigilia*. Sed quantum ad receptionem, cognitio dormientis est potior: quia, quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus, interiores impressiones magis percipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex corporibus celestibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur, *Numeros*, 24 (v. 16), de Balaam: *qui cadit, scilicet in dormiendo, et sic aperiantur oculi ejus* (x). » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit: « Judicium non tantum dependet a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus judicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus judicamus eas in principia resolvendo. In somno ergo, ligatis exterioribus sensibus, interiores vires, quasi quietate ab exteriorum tumultibus, magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illuminatione divina vel angelica, vel ex virtute celestium corporum, aut quocunque alio modo; sicut tenni flegmate decurrente ad linguam, videtur dormienti quod dulcia comedit. Sed quia primum principium nostre cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus. Unde Philosophus dicit, 3. *Celi et Mundi* (l. c. 61), quod complementum artis et nature est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare. Similiter dicit in 6. *Ethicorum* (cap. 8), quod sensus extremi sunt; sicut (6) intellectus principiorum; extrema appellans illa in quæ fit resolutio judicantis. Quia ergo in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum judicium nisi quantum ad aliquid, cum (7) homo decipiat, intendens rerum similitudinibus tanquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum. » — Hæc ille. — Item, eadem

(x) Cfr. art. præ., ad secundum.

(6) figmenta. — figurata Pr.

(7) abstrahitur. — abstrahuntur Pr.

(x) In Vulgata legitur: *Visiones Omnipotentis videt, qui cadens apertus habet oculos.*

(6) sicut. — Om. Pr.

(7) cum. — Om. Pr.

questione, art. 9, sic dicit : « Ad visionem prophetie duo concurrunt : scilicet iudicium, et acceptio propria (α) prophetie. Quando ergo Propheta (β) inspiratur divinitus, ut sit iudicium ejus tantum supernaturale, et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit; quia iudicium intellectus naturaliter est perfectius in utente sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria (γ) prophetie est secundum imaginariam visionem; ad quam visionem inspirandam rapitur mens humana ab aliquo, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit, 12. *super Gen. ad litteram* (cap. 9 et 11). Cujus ratio est : quia vis imaginativa, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quæ per sensus accipiuntur; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter feratur ad ea quæ aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quodcumque sit prophetia secundum visionem imaginariam, oportet a sensibus abstractum esse Prophetam. Sed hæc abstractio dupliciter contingit : uno modo ex causa naturali; alio modo a causa animali. A causa naturali quidem, quando sensus exteriores obsupescunt vel propter ægritudinem, vel propter vapores somni ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitatem. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Nunquam autem fit in prophetia abstractio a sensibus corporalibus per ægritudinem, sicut fit in epileptis, aut furiosis; sed solummodo per causam naturalem ordinatam, scilicet per somnum. Et ideo prophetia quæ fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somno, quando scilicet fit abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt Propheta (δ) in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnum, sive per visionem, ab omnibus aliis qui (ε) abstrahuntur a sensibus, quod mens Prophetæ illustratur de his quæ in visione imaginaria videntur; quoniam cognoscit ea non esse res, sed aliquarum rerum similitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis. Sic ergo patet quod inspiratio prophetie quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod argumentum multipliciter deficit. *Primo*, quantum ad hoc quod inferit, quod, si ideo vera videntur in somno, quia anima recedit a corpore in operando ut ab objecto, quod tunc, quanto somnus esset profundior, etc. Hæc enim consequentia nulla est : quia, ut patet per prædicta, ad

recipiendum influxum substantiarum separatarum vel corporum celestium disponit aliqua abstractio a sensibus; non tamen qualibet ad hoc sufficit, sed oportet quod fiat a causa animali, vel a causa naturali ordinata, et non ægritudinali, nec tali et tanta quæ tollat omnem operationem sensuum interiorum, potissime virtutis imaginativæ, multo minus quæ tollat omnem operationem intellectus : quia intellectus et imaginatio tunc recedunt a corpore, sed intendunt objectis incorporeis, puta speciebus intelligibilibus aut imaginariis; tantus autem posset esse somnus, quod anima nulli objecto intenderet. Unde illa consequentia nullam habet apparentiam. *Secundo*, deficit in hoc quod secundo inferit de epileptis aut furiosis : quia anima talium nulli objecto intendit tempore illius passionis, nec corporeo; nec incorporeo; nec mens habet iudicium quodcumque. *Tertio*, deficit in hoc quod imponit istam positionem sumptam esse ex fictionibus Mahometi. *Quarto*, deficit in hoc quod male improbat Avicennam. *Quinto*, in hoc quod dicit quod contra rationem videtur quod homo sit habilior in somno vel exstasi ad recipiendum influxum substantiarum separatarum, quam in vigilia; cuius causa dicta est sæpe. *Sexto*, in hoc quod repudiat totaliter dictum Averrois : in hoc enim dicit Averroes verum, quod substantiarum separatarum superior influit inferiori, et inferior recipit a superiori; alias totus processus Dionysii de *Celesti Hierarchia* vanus esset. Et multa alia falsa continet prædictum argumentum.

Ad octavum dicitur quod due instantie quas arguens affert contra probationem sancti Thomæ ibidem recitatam, non valent. Non quidem prima. Quia bene verum est quod unio animæ ad corpus est principaliter propter perfectionem totius consistentis ex anima et corpore; sed secundario est propter perfectionem animæ acquirendam in corpore et per corpus. Unde sanctus Thomas, *de Anima*, q. 1, in solutione septimi argumenti, sic dicit : « Animæ unitur corpus et propter bonum quod est substantialis perfectio, ut scilicet (α) compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima acquirit ex sensibus; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat si animæ separate puerorum aut aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur; quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humane. » — Hæc ille. — Item, protervia magna est dicere quod partes totius essentialis tantum ordinentur in bonum totius sicut in finem; sic quod una pars non ordinetur in bonum alterius. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 65, art. 2, sic dicit : « Si alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod sin-

(α) propria. — proprie Pr.

(β) Propheta. — prophetia Pr.

(γ) propria. — proprie Pr.

(δ) Propheta. — prophetia Pr.

(ε) qui. — quæ Pr.

(α) scilicet. — Om. Pr.

gulares partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam: partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est (α) propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. » — Hæc ille. — Item, protervia est dicere quod corpus hominis non ordinetur sicut in finem in animam rationalem et perfectionem ejus. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 5, sic dicit: « Cum forma non sit propter materiam, sed materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, secundum naturæ ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut dicit Dionysius, 7 cap. de *Divinis Nominibus*. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quam anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit ergo animam intellectivam uniri tali corpori, quod posset esse conveniens organum sensus. » — Hæc ille. — Similia dicit, de *Anima*, q. 8: « Cum, inquit, materia sit propter formam, et non e contra, ex parte animæ oportet accipere rationem quale debeat esse corpus cui unitur. Unde, in 2. de *Anima* (l. c. 36), dicitur quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Et ideo naturale est animæ humane corpori uniri: quia, cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima species intelligibiles sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quæ est intelligere, sicut habent substantiæ superiores intellectuales; sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur, 3. de *Anima* (l. c. 14). Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quæ sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus cui anima rationalis unitur, sit tale ut possit esse aptissimum ad representandum intellectui species sensibiles, ex quibus intellectui species intelligibiles resultent, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod valde proterve et insufficienter dictum est quod unio animæ ratio-

nalis ad corpus ordinetur, sicut in finem, ad perfectionem substantialem totius compositi, et non ad perfectionem accidentalem animæ rationalis, quantum ad cognitionem intellectivam. Et sic prima instantia illata contra probationem sancti Thomæ non procedit.

Similiter secunda instantia minus valet. Nam, secundum positionem ipsius arguentis, anima separata ex sua naturali virtute potest acquirere perfectam cognitionem intuitivam et abstractivam, confusam et distinctam, tam communem quam propriam omnium quidditatum creaturarum tam materialium quam immaterialium; a qua cognitione impeditur per corpus et per corporis conjunctionem, quia conjuncta corpori non potest intelligere substantias separatas propria et perfecta cognitione, nec similiter multas quidditates materiales, puta eas quas sentire non potest, sicut cæcus colores. Ergo, si conjunctio animæ ad corpus finaliter est propter acquisitionem perfectæ scientiæ et notitiæ intellectivæ in anima, manifeste sequitur quod talis conjunctio animæ ad corpus frustra est, cum impediat animam a fine propter quem unitur corpori, quem finem potiori modo consequi posset naturaliter sine corpore. Nec valet similitudo de potione et sectione: quia, si potio inducit imperfectam sanitatem, et impedit a perfecta sanitate quam induceret sectio, manifestum est quod inutiliter et damnose adhibetur potio, prætermissa sectione, potissime ubi aque facile esset utrumque adhiberi ipsi sanabili. Sic in proposito. Et ideo sanctus Thomas dicit quod anima separata a corpore non potest naturaliter acquirere æque perfectam scientiam per species influxas, sicut potest in corpore per species per sensus acceptas, quia cognitio naturalis per species influxas est confusa et imperfecta, sicut patuit multipliciter per antedicta. Item, sanctus Thomas, in questionibus (α), de *Anima*, q. 15, sic dicit: « Considerandum est quod, cum anima rationalis sit infima in ordine substantiarum intellectualium, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, intelligit omnia; inferiores vero substantiæ intellectuales per species multas; et quanto unaquæque earum est altior, tanto habet pauciores formas, et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior, cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret ei scientia incompleta; quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quæ est

(α) est. — Om. Pr.

(α) questionibus. — Om. Pr.

infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformi substantiis separatis, cum habeat minimam partem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens in quadam confusione et universalitate. Et ideo ad hoc quod ejus cognitio perficiatur, et distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis, tunc tamen intellectus agentis necessario ad hoc existente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur (x) intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum superiorum: unde dormientibus et alienatis a sensibus quedam revelationes fiunt, quæ non accidunt sensu intentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit a substantiis superioribus, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit sine phantasmatibus; quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipit per sensus, nisi in illis animalibus quæ supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem (z) ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam anime separate determinatam cognitionem eorum quæ prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis. » — Hæc ille.

Ad nomen dicitur primo, quod *prima instantia* et calumnia contra probationem sancti Thomæ ibidem tactam non valet: nec impedit probationem, propter multa. Cum enim dicit quod aliquid est medium necessarium uni virtuti, quod non est necessarium alteri, — verum est. Quia virtus divina potest ex quolibet facere quodlibet, ut ita dicam, puta ex pane carnem, ex vino sanguinem, ex aqua vinum, ex ligno serpentem, non necessario transmutando materiam per formas medias secundum ordinem nature; quia Deus necessario non subijcitur ordini nature, sed est supra totum nature ordinem, et nature ordinis institutor. Sed nec angelus, nec aliqua virtus creata potest ordinem nature immutare, nec ejus media transilire, nec transire de extremo ad extremum non transcendendo per media. Et sic apparet quod similitudo ibidem adducta non valet. Unde sanctus Thomas, in simili materia, et satis ad propositum, *de Malo*, q. 46, art. 9, sic dicit: « Sicut Apostolus dicit, *Romano*, 13 (v. 4), *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Unde hominum universi est bonum ordinis, ut dicit Augustinus in *Enchirid.* (cap. 40 et 41), et Philosophus in 12. *Me-*

taphysicæ (l. c. 52 et seq.). Huic autem ordini omnes creature subijciuntur, cum sint a Deo productæ. Ipse autem Deus, qui est huiusmodi ordinis causa, huic ordini presidet, non autem ei subijcitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet, hinc rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes et motus: ut scilicet illud ejus est altior forma, sit etiam altior operatio. Et inde est quod, secundum Dionysium, in *de Cœlesti Hierarchia* (cap. 10), infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit, 3. *de Trinitate* (cap. 3 et 4). Et hoc convenit proportioni quæ est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate, sed per medias virtutes magis particulares et contractas (z); sicut apparet etiam in ipso ordine corporum cœlestium. Nam corpora cœlestia sunt principia generationis hominum, et aliorum animalium perfectorum, mediante virtute particulari, quæ est in seminibus; quamvis quedam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem corporum cœlestium absque semine; quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producit ab agente remoto, sed fortis effectus requirit agens propinquum: potest enim aliquid calefieri ab igne, etiam si sit remotum ab igne; sed inflammari non potest, nisi igni jungatur; unde qui vult rem remotam ab igne in camino incenso vel accenso inflammare, facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a cœlestibus corporibus, mediantibus propriis activis; generatio autem imperfectorum animalium immediate. Substantiæ autem spirituales sunt superiores ordine nature etiam ipsis cœlestibus corporibus; unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua activa corporalia proportionata effectibus quos intendunt, sicut homo potest calefacere per ignem. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod ordinem naturalem agendi et patiendi, ut transeat de extremo ad extremum, et non per media a Deo nature prefixa, solus Deus potest mutare, et non angelus, nec anima separata. Est autem naturalis ordo a Deo institutus inter formas quæ sunt in materia, et eas quæ ab illis immediate causantur in medio, et exinde ad illas quæ ex medio causantur in potentiis sensitivis, et eas quæ acquiruntur ex predictis in intellectu, ut patet ex 7. *Physicorum*. Et ideo nec angelus, nec anima separata potest ex quacunque re materiali abstrahere immediate speciem intelligibilem, nec immediate movere ad formam

(x) igitur. — Om. Pr.

(z) ergo. — Ad. Pr.

(z) contractas: — contrarias Pr.

aliquam rem corpoream, et multo minus immediate recipere formas a re corporali. Et ideo sanctus Thomas, 1 p., q. 55, art. 2, arguit sic, secundo loco : « Lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet quod angelus intelligat per species a rebus acceptas. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materia, et esse formæ in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales deducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formæ imaginatum; quod est impossibile, cum careat imaginatione. » — Hæc ille. — Et similiter dici potest de anima separata : quia nec anima separata, nec angelus potest transgredi ordinem nature a Deo prefixum. — Cum autem dicit arguens, quod Deus posset transferre corpus de loco ad locum, vel de uno ubi ad aliud, non transeundo per medium, dubium est apud multos. Nam sanctus Thomas, 4. Sentent., dist. 44, q. 2, art. 3, in solutione tertie questioncule, probat quod contradictionem implicat quod aliquod corpus transferatur aut moveatur de loco ad locum, non transeundo per medium. Et simile dicit, 1 p., q. 53, art. 2; et multis alijs locis. Et sic patet quod prima instantia vel calumnia allegata contra argumentum non valet.

Dicitur secundo, quod nec *secunda instantia* vel calumnia valet : quia manifeste falsum est quod formæ existentes in materia exteriori secundum esse reale sint ejusdem generis, vel quod cadant in idem extremum cum formis quæ sunt in imaginatione secundum esse intentionale. Unde patet quod totum illud non est nisi fuga proterva contra veridicam demonstrationem sancti Thomæ, ut patet multipliciter ex superius recitalis.

Et hæc sufficiant ad objecta Scoti.

Ad argumentum contra questionem (α), respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 1, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Anima separata non intelligit per species innatas, neque per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut obiectio procedit; sed per species ex influentia divini luminis participatas, sicut et alie substantie separate, quamvis inferiori modo. Unde, tam cito cessante conversione ejus ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc hæc posi-

tio vel cognitio non est naturalis : quia Deus est auctor (α) non solum influentiæ gratuiti luminis, sed naturalis etiam. » — Hæc ille.

Et hæc de questione sufficiunt. De qua benedictus Deus in æternum. Amen.

QUÆSTIO II.

UTRUM ANIMA HOMINIS SEPARATA POSSIT CORPORA MOVERE LOCALITER

ULTIMO, circa quinquagesimam distinctionem 4. Sententiarum, queritur : Utrum anima hominis separata possit corpora movere localiter.

Et arguitur quod sic. Quia substantiæ spirituali obedit naturaliter corpus ad motum localem. Sed anima separata, est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest movere corpora.

In oppositum arguitur sic. Quia Philosophus dicit, in 1. de Anima (l. c. 52 et 53) quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

In hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 117, art. 4, ubi sic dicit : « Anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum ex virtute suæ nature; supra quam potest ei conferri aliquid virtutis divini. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ratio in forma pro conclusione.

(α) questionem. — conclusionem Pr.

(α) auctor. — actor Pr.