

OPERA OMNIA
SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

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

|*Q._DISPUTATAE
QUAESTIONES DISPUTATAE

|*DE_SPIRIT._CREATURIS
DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

Prooemium

Prologus

PR1

Et primo enim quaeritur: utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.

PR2

Secundo utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

PR3

Tertio utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium.

PR4

Quarto utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

PR5

Quinto utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori.

PR6

Sexto utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur.

PR7

Septimo utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

PR8

Octavo utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.

PR9

Nono utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

PR10

Decimo utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.

PR11

Undecimo utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia.

|q0

|a1 Articulo 1

TTA

Et primo quaeritur utrum substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim boetius in Lib. De Trin.: forma simplex, subiectum esse non potest.

Sed substantia spiritualis creata, est subiectum scientiae et virtutis et gratiae. Ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem. Ergo est composita ex materia et forma.

AG2

Praeterea, quaelibet forma creata est limitata et finita. Sed forma limitatur per materiam.

Ergo quaelibet forma creata est forma in materia. Ergo nulla substantia creata est forma sine materia.

AG3

Praeterea, principium mutabilitatis est materia; unde, secundum Philosophum, necesse est ut materia imaginetur in re mota.

Sed substantia spiritualis creata est mutabilis; solus enim Deus naturaliter immutabilis est. Ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit, XII confessionum, quod Deus fecit materiam communem visibilibus et invisibilibus. Invisibilia autem sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis habet materiam.

AG5

Praeterea, Philosophus dicit in VIII metaphys., quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum; et non est ei alia causa ut sit ens et unum. Sed omne creatum habet causam sui esse et unitatis.

Ergo nullum creatum est substantia sine materia. Omnis ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in libro de quaestionibus veteris et novi testamenti, quod prius fuit formatum corpus Adae quam anima ei infunderetur: quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitatorem introduci. Comparatur autem anima ad corpus sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens; anima igitur est per se subsistens, et multo fortius Angelus.

Sed substantia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata non est forma tantum: est ergo composita ex materia et forma.

AG7

Praeterea, manifestum est quod anima est susceptiva contrariorum. Hoc autem videtur esse proprium substantiae compositae.

Ergo anima est substantia composita, et eadem ratione Angelus.

AG8

Praeterea, forma est quo aliquid est.

Quidquid ergo compositum est ex quo est et quod est, est compositum ex materia et forma.

Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per boetium in libro de hebdomadibus.

Ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

AG9

Praeterea, duplex est communitas: una in divinis, secundum quod essentia est communis tribus personis; alia in rebus creatis, secundum quod universale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur primae communitatis, ut id quo distinguuntur ea quae communicant in illo communi, non sit aliud realiter ab ipso communi: paternitas enim qua pater distinguitur a filio, est ipsa essentia, quae est patri et filio communis. In communitate autem universalis oportet quod id quo distinguuntur ea quae continentur sub communi, sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse compositionem eius quod commune est, et eius per quod commune ipsum restringitur. Substantia autem spiritualis creata est in aliquo genere. Oportet ergo quod in substantia spirituali creata, sit compositio naturae communis, et eius per quod natura communis coarctatur. Haec autem videtur esse compositio formae et materiae.

Ergo in substantia spirituali creata, est compositio formae et materiae.

AG10

Praeterea, forma generis non potest esse nisi in intellectu vel materia. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, est in aliquo genere. Forma igitur generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si Angelus non haberet materiam, non esset in materia.

Ergo esset in intellectu tantum; et sic, supposito quod nullus intelligeret Angelum, sequeretur quod Angelus non esset; quod est inconveniens. Oportet igitur dicere, ut videtur, quod substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma.

AG11

Praeterea, si substantia spiritualis creata esset forma tantum, sequeretur quod una substantia spiritualis esset praesens alteri. Si enim unus Angelus intelligit alium, aut hoc est per essentiam Angeli intellecti, et sic oportebit quod substantia Angeli intellecti sit praesens in intellectu Angeli intelligentis ipsum; aut per speciem, et tunc idem sequitur, si species per quam Angelus ab alio intelligitur, non differt ab ipsa substantia Angeli intellecti.

Nec videtur posse dari in quo differat, si substantia Angeli est sine materia, sicut et eius species intelligibilis. Hoc autem est inconveniens quod unus Angelus per sui substantiam sit praesens in alio: quia sola trinitas mente rationali illabitur. Ergo et primum, ex quo sequitur, est inconveniens, scilicet quod substantia spiritualis creata sit immaterialis.

AG12

Praeterea, Commentator dicit in XI metaph., quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca quae est in intellectu; et sic videtur idem quod prius.

AG13

Praeterea, Augustinus dicit, VII super genes. Ad litteram, quod sicut caro habuit materiam, id est terram, de qua fieret, sic fortasse potuit, et antequam ea ipsa natura fieret quae anima dicitur, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima. Ergo anima videtur esse composita ex materia et forma; et eadem ratione Angelus.

AG14

Praeterea, Damascenus dicit, quod solus Deus essentialiter immaterialis est et incorporeus. Non ergo substantia spiritualis creata.

AG15

Praeterea, omnis substantia naturae suae limitibus circumscripta, habet esse limitatum et coarctatum. Sed omnis substantia creata est naturae suae limitibus circumscripta. Ergo omnis substantia creata habet esse limitatum et coarctatum. Sed omne quod coarctatur, aliquo coarctatur. Ergo in qualibet substantia creata est aliquid coarctans, et aliquid coarctatum; et hoc videtur esse forma et materia.

Ergo omnis substantia spiritualis est composita ex materia et forma.

AG16

Praeterea, nihil secundum idem agit et patitur; sed agit unumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, agit dum illuminat inferiorem Angelum, et patitur dum illuminatur a superiori: similiter in anima est intellectus agens et possibilis. Ergo tam Angelus quam anima componitur ex materia et forma.

AG17

Praeterea, omne quod est, aut est actus purus, aut potentia pura, aut compositum ex actu et potentia. Sed substantia spiritualis non est actus purus, hoc enim solius Dei est; nec etiam potentia pura. Ergo est compositum ex potentia et actu; quod videtur idem ei quod est componi ex materia et forma.

AG18

Praeterea, Plato in timaeo inducit Deum summum loquentem diis creatis et dicentem: voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit haec verba Augustinus in Lib. De Civit. Dei. Dii autem creati videntur esse Angeli. Ergo in Angelis est nexus, sive compositio.

AG19

Praeterea, in his quae numerantur et essentialiter differunt, est materia: quia materia est principium distinctionis secundum numerum.

Sed substantiae spirituales numerantur et essentialiter differunt. Ergo habent materiam.

AG20

Praeterea, nihil patitur a corpore nisi habens materiam. Sed substantiae spirituales creatae patiuntur ab igne corporeo, ut patet per Augustinum, de Civit. Dei.

Ergo substantiae spirituales creatae habent

AG21

Praeterea, boetius in Lib. De unitate et uno, expresse dicit, quod Angelus est compositus ex materia et forma.

AG22

Praeterea, boetius dicit in libro de hebdomad., quod id quod est, aliquid aliud potest habere admixtum. Sed ipsum esse nihil omnino aliud habet admixtum; et idem possumus dicere de omnibus abstractis et concretis.

Nam in homine potest aliquid aliud esse quam humanitas, utpote albedo, vel aliquid huiusmodi; sed in ipsa humanitate non potest aliud esse nisi quod ad rationem humanitatis pertinet. Si ergo substantiae spirituales sunt formae abstractae, non poterit in eis esse aliquid quod ad eorum speciem non pertineat. Sed sublato eo quod pertinet ad speciem rei, corrumpitur res. Cum ergo omnis substantia spiritualis sit incorruptibilis, nihil quod inest substantiae spirituali creatae, poterit amittere; et ita erit omnino immobilis; quod est inconueniens.

AG23

Praeterea, omne quod est in genere participat principia generis. Substantia autem spiritualis creata, est in praedicamento substantiae.

Principia autem huius praedicamenti sunt materia et forma, quod patet per boetium in comment. Praedicamentorum, qui dicit quod Aristoteles relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, scilicet de composito; dans intelligere quod substantia quae est praedicamentum, de qua ibi agit, sit composita ex materia et forma. Ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

AG24

Praeterea, omne quod est in genere componitur ex genere et differentia. Differentia autem sumitur a forma, genus autem a materia, ut patet in VIII metaphys.. Cum ergo substantia spiritualis sit in genere, videtur quod sit composita ex materia et forma.

AG25

Praeterea, id quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post; sicut primus actus est causa omnis entis in actu. Ergo eadem ratione omne illud quod est in potentia quocumque modo, habet hoc a potentia prima, quae est potentia pura, scilicet a prima materia. Sed aliqua potentia est in substantiis spiritualibus creatis;

quia solus Deus est actus purus. Ergo substantia spiritualis creata habet hoc a materia: quod non posset esse, nisi materia esset pars eius.

Est ergo composita ex materia et forma.

SC1

Sed contra. Est quod dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin. De Angelis, quod sunt incorporei et immateriales.

SC2

Sed dices, quod dicuntur immateriales, quia non habent materiam subiectam quantitati et transmutationi. Sed contra est quod ipse praemittit, quod ab universa materia sunt mundi.

SC3

Praeterea, secundum Philosophum in IV physic., locus non quaeritur nisi propter motum; et similiter nec materia quaereretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, secundum hoc quaerenda est in eis materia; unde illa quae sunt generabilia et corruptibilia, habent materiam ad esse; quae autem sunt transmutabilia secundum locum habent materiam ad ubi. Sed substantiae spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. Ergo non est in eis materia ad esse; et sic non sunt compositae ex materia et forma.

SC4

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit super angelicam hierarchiam dionysii, quod in substantiis spiritualibus idem est quod vivificat et quod vivificatur.

Sed id quod vivificat est forma; quod autem vivificatur, est materia: forma enim dat esse materiae, vivere autem viventibus est esse.

Ergo in Angelis non differt materia et forma.

SC5

Praeterea, Avicenna et Algazel dicunt quod substantiae separatae, quae spirituales substantiae dicuntur, sunt omnino a materia denudatae.

SC6

Praeterea, Philosophus dicit in III de anima, quod lapis non est in anima, sed species lapidis: quod videtur esse propter simplicitatem animae, ut scilicet in ea materialia esse non possint. Ergo anima non est composita ex materia et forma.

SC7

Praeterea, in libro de causis dicitur, quod intelligentia est substantia quae non dividitur. Sed omne quod componitur, dividitur. Ergo intelligentia non est substantia composita.

SC8

Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur.

Sed id quod intelligitur, est forma intelligibilis omnino immaterialis. Ergo substantia intelligens est absque materia.

SC9

Praeterea, Augustinus dicit in libro de Trinit., quod anima se tota intelligit.

Non autem intelligit per materiam: ergo materia non est aliquid eius.

SC10

Praeterea, Damascenus dicit, quod anima est simplex. Non ergo composita ex materia et forma.

SC11

Praeterea, spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo, quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia et forma. Ergo multo minus spiritus rationalis.

SC12

Praeterea, plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis.

Sed forma materialis non est composita ex materia et forma. Ergo nec substantia angelica.

SC13

Praeterea, forma accidentalis est ordine dignitatis infra substantiam. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, ut patet in sacramento altaris. Ergo fortius facit aliquam formam in genere substantiae subsistere sine materia; et hoc maxime videtur substantiae spiritualis.

SC14

Praeterea, Augustinus dicit, XII confess.: duo fecisti, Domine: unum prope te, id est substantiam angelicam; aliud prope nihil, scilicet materiam. Sic ergo materia non est in Angelo, cum contra ipsum dividatur.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt, substantiam spiritualem creatam, esse compositam ex materia et forma; quidam vero hoc negant. Unde ad huius veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur.

Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per august. XII confess.

Et I super genes. Ad litteram, et per Philosophum in VII metaph..

Sic autem accepta materia (quae est propria eius acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus.

Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma.

A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus. Quanto tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per dionysium IV cap. Caelestis hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae.

Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt. Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Huiusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione.

Sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae primae, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest.

Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori.

Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

RAI

Ad primum ergo dicendum, quod ratio formae opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma, in quantum huiusmodi, est actus; omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum, ut potentia ad actum. Si quae ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum; et de hac boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quae secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia; secundum hoc tantum erit subiectum, secundum quod est in potentia. Substantiae autem spirituales, licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, in quantum habent esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, et voluntas est amativa universalis boni; remanet semper in intellectu et voluntate substantiae creatae potentia ad aliquid quod est extra se. Unde si quis recte consideret,

substantiae spirituales non inveniuntur esse subiectae nisi accidentium quae pertinent ad intellectum et voluntatem.

RA2

Ad secundum dicendum quod duplex est limitatio formae. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem. Et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formae determinatarum specierum.

RA3

Ad tertium dicendum quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum et voluntatem. Sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus et voluntatis.

RA4

Ad quartum dicendum quod non est intentio Augustini dicere, quod sit eadem numero materia visibilium et invisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per caelum et terram, quae dicuntur primo creata; ut per caelum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis, per terram autem materia rerum corporalium, quae in se considerata informis est, quasi omni specie carens: unde etiam dicitur inanis et vacua, vel invisibilis et incompressa secundum aliam litteram.

Caelum autem non describitur inane et vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia, quae caret omni specie, non est pars substantiae angelicae. Sed informitas substantiae spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum a quo illuminatur, quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium et invisibilium nominat utrumque, prout est informe suo modo.

RA5

Ad quintum dicendum quod Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, non statim sunt ens et unum, sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi.

Sed forma non habet esse per aliam formam. Unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quae reducat ipsam de potentia praesistenti in actum.

RA6

Ad sextum dicendum quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, quia per se subsistere potest convenire etiam formae absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso; nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit.

RA7

Ad septimum dicendum quod esse susceptivum contrariorum est substantiae in potentia aliquo modo existentis, sive sit composita ex materia et forma, sive sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subiectum contrariorum, nisi pertinentium ad voluntatem et intellectum, secundum quae est in potentia, ut ex dictis patet.

RA8

Ad octavum dicendum quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat.

Unde et boetius sic utitur istis vocabulis in libro de hebdomad., dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse.

RA9

Ad nonum dicendum quod sub aliquo communi est aliquid dupliciter: uno modo sicut individuum sub specie; alio modo sicut species sub genere. Quaecumque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem, quae est praeter naturam speciei; et hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multae species sub uno genere, non oportet quod formae quibus distinguuntur species ad invicem, sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per unam enim et eandem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam formam hoc individuum habeat quod sit substantia, de necessitate oportet quod aliae formae supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus, sint formae accidentales.

Quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis advenit rei iam hoc aliquid existenti.

Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid; omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu, et ita erunt formae accidentales. Sequetur etiam quod per adventum

posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio, neque per subtractionem corruptio, simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum.

Si igitur aliquid fiat de praeexistente in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens; et eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum quod formae rerum sunt ordinatae, et una addit super alteram in perfectione.

Et hoc patet per Philosophum in VIII metaph., qui dicit quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis; tum etiam hoc per inductionem appareat gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum et imperfectum.

Sic igitur per hoc excluditur positio Avicebrae in Lib. Fontis vitae, quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae; qua quidem supposita in aliqua sui parte, super formam substantiae recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic Deinceps usque ad ultimam speciem. Et in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea, cuius materiam non subiectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ipsam autem materiam iam perfectam per formam substantiae, quae est subiectum quantitatis et aliorum accidentium, dicit esse clavem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum et aliud corpus animatum, per hoc quod individuum animatum habet formam aliquam, cui substernatur forma substantialis corporis; sed quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere et corpus esse, sed etiam vivere, aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter.

RA10

Ad decimum dicendum quod forma generis de cuius ratione est materia, non potest esse extra intellectum nisi in materia, ut forma plantae aut metalli. Sed hoc genus substantiae, non est tale de cuius ratione sit materia; alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma huius generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam.

RA11

Ad undecimum dicendum quod species intelligibilis quae est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod habet esse ratum in natura; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis. Et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod Augustinus inducit illud inquirendo: quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod solus Deus dicitur immaterialis et incorporeus, quia omnia eius simplicitati comparata, possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea et immaterialia.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod esse substantiae spiritualis creatae est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum et participatum in natura determinatae speciei, ut dictum est.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod agit et patitur substantia spiritualis creata, non secundum formam vel materiam, sed secundum quod est in actu vel potentia.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum quod substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura, sed habens potentiam cum actu; non tamen composita ex materia et forma, ut ex dictis patet.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum quod Plato appellat Deos secundos, non Angelos, sed corpora caelestia.

RA19

Ad decimumnonum dicendum quod materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie; sed multitudo eorum est sicut multae naturae specierum per se subsistentes.

RA20

Ad vicesimum dicendum quod substantiae spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus dicit.

Unde non oportet quod habeant materiam.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum quod liber de unitate et uno non est boetii, ut ipse stilus indicat.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum quod forma separata, in quantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum in quantum est in potentia. Et hoc modo substantiae spirituales, in quantum sunt in potentia secundum intellectum et voluntatem, recipiunt aliqua accidentia.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum quod intentio boetii non est dicere, quod de ratione substantiae, quod est genus, sit esse compositum ex materia et forma, cum substantia sit de consideratione metaphysici, non naturalis; sed intendit dicere, quod cum forma et materia non pertineant ad genus substantiae tamquam species; sola substantia, quae est compositum, collocatur in genere ut species.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum quod in rebus compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici; sicut esse animalis est imperfectum et materiale respectu hominis.

Tamen illud duplex esse non est secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam, quae homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal; unde animal commune non est unum numero, sed ratione tantum; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta ergo materia a substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus et differentia non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali tam id quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium.

RA25

Ad vicesimumquintum dicendum quod quanto aliquid est plus in actu, tanto perfectius est; quanto autem aliquid est plus in potentia, tanto est imperfectius. Imperfecta autem a perfectis sumunt originem, et non e converso. Unde non oportet quod omne quod quocumque modo est in potentia, hoc habeat a pura potentia quae est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicbron in libro fontis vitae, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subiectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

¶2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim dionysius cap. I de divin.

Nomin., quod incorporalia sunt incomprehensibilia a corporalibus. Sed omnis forma comprehenditur a materia, cum sit actus eius.

Ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in libro de somno et vigilia cuius est potentia eius est actio. Sed operatio propria substantiae spiritualis est intelligere, quae non potest esse corporis: quia non contingit intelligere per organum corporeum, ut probatur in III de anima. Ergo potentia intellectiva non potest esse forma corporis; ergo neque substantia spiritualis, in qua fundatur talis potentia, potest esse forma corporis.

AG3

Praeterea, quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens.

Si igitur adveniat ei corpus, adveniet ei accidentaliter.

Non ergo potest ei uniri ut forma substantialis.

AG4

Sed dicebat, quod anima, in quantum est spiritus, est per se subsistens; in quantum autem est anima, unitur ut forma. Sed contra, anima secundum suam essentiam est spiritus; aut igitur secundum suam essentiam est forma corporis, aut secundum aliquid additum essentiae. Si autem secundum aliquid additum essentiae, cum omne illud quod advenit alicui supra essentiam suam sit accidentale, sequitur quod anima per aliquod accidens unitur corpori; et sic homo est ens per accidens, quod est inconveniens. Ergo unitur ei per suam essentiam, in quantum est spiritus.

AG5

Praeterea, forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Unde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus; sed magis corpus, si anima est forma, unitur ei propter animae perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse et intelligere.

Ergo anima non unitur corpori ut forma.

AG6

Praeterea, unio formae et materiae est naturalis. Sed unio animae ad corpus non est naturalis, sed miraculosa; dicitur enim in libro de spiritu et anima: plenum fuit miraculo quod tam diversa et tam divisa ad invicem potuerunt coniungi.

Ergo anima non unitur corpori ut forma.

AG7

Praeterea, secundum Philosophum in libro de caelo, omnis debilitatio est praeter naturam. Quidquid ergo debilitat aliquid, non unitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per unionem corporis; et quantum ad esse, quia corpus praegravat animam, ut dicitur in libro de spiritu et anima, et quantum ad operationem; quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis nexibus, ut in eodem libro dicitur. Ergo unio animae ad corpus non est naturalis; et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, Commentator dicit in VIII metaph., quod cum id quod est in potentia, fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima unitur corpori, additur corpori aliquod extrinsecum; quia anima creatur a Deo, et corpori infunditur. Ergo anima non est actus seu forma corporis.

AG9

Praeterea, forma educitur de potentia materiae. Sed substantia spiritualis non potest educi de potentia materiae corporalis.

Ergo substantia spiritualis non potest uniri corpori ut forma.

AG10

Praeterea, maior est convenientia spiritus ad spiritum quam spiritus ad corpus.

Sed spiritus non potest esse forma alterius spiritus. Ergo neque substantia spiritualis potest esse forma corporis.

AG11

Praeterea, Augustinus dicit, quod anima et Angelus sunt natura pares, officio dispares.

Sed Angelus non potest esse forma corporis. Ergo neque anima.

AG12

Praeterea, boetius dicit in libro de duabus naturis: natura est unumquodque informans specifica differentia. Sed eadem est specifica differentia animae et Angeli, scilicet rationale. Ergo eadem natura utriusque; et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, anima eodem modo se habet ad totum et partes; quia est tota in toto, et tota in qualibet parte. Sed substantia spiritualis, quae est intellectus, nullius partis corporis est actus, ut dicitur in III de anima.

Ergo substantia spiritualis non est forma totius corporis.

AG14

Praeterea, forma naturalis existens in corpore, non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus: dicitur enim in Concilio anquirensi de mulieribus quae putant se ad dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu quod putant se in corpore pati; et sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma naturalis eius.

AG15

Praeterea, in libro de articulis fidei dicitur: neque forma sine materia, neque materia sine forma subiectum esse potest. Sed corpus est subiectum aliquorum accidentium. Ergo corpus non est materia sine forma. Si igitur substantia spiritualis advenit ei ut forma, sequeretur quod duae formae erunt in uno et eodem; quod est impossibile.

AG16

Praeterea, corruptibile et incorruptibile differunt genere, nec aliquid de eis dicitur univoce, ut patet per Philosophum et Commentatorem eius in X metaph.. Plus ergo differt corruptibile et incorruptibile quam duo contraria, quae sunt species unius generis. Boetius enim dicit quod unum contrarium non iuvat aliud ad esse. Ergo substantia spiritualis cum sit incorruptibilis, non iuvat corpus corruptibile ad esse, et ita non est forma eius, cum forma det esse materiae.

AG17

Praeterea, quidquid unitur alteri per id quod non est de essentia eius, non unitur ei ut forma. Sed intellectus unitur corpori per phantasmata, quod non est de substantia intellectus, ut Commentator dicit in III de anima. Ergo substantia spiritualis, quae est intellectus, non unitur corpori ut forma.

AG18

Praeterea, omnis substantia spiritualis est intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia sit aliquid intellectuale.

Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia; et ita non potest uniri corpori ut forma.

AG19

Praeterea, ex materia et forma fit unum.

Si igitur substantia spiritualis unitur corpori ut forma, oportet quod ex substantia spirituali et corpore fiat unum. Formae intelligibiles quae recipiuntur in intellectu, reciperentur in materia corporali; quod est impossibile: quia formae receptae in materia corporali, sunt intelligibiles tantum in potentia.

Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma.

SC

Sed contra, est quod dionysius dicit IV cap. De divin. Nomin., quod anima est substantia intellectualis habens vitam indeficientem.

Sed anima est forma corporis, ut patet per eius definitionem, quae ponitur in II de anima. Ergo aliqua substantia spiritualis, sive intellectualis, unitur corpori ut forma.

CO

Respondeo. Dicendum quod difficultas huius quaestionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens.

Formae autem debetur esse in alio, id est in materia, cuius est actus et perfectio.

Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo libro quem de anima fecit, imposuit Aristoteli quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, idest actum vel perfectionem physici corporis.

Sed tamen si quis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam substantiam formam humani corporis esse.

Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut socrati vel Platoni, convenit intelligere.

Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem, cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitate, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III de anima; unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis.

Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiae, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroes posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore. Vidit tamen quod nisi esset aliqua unio eius ad hunc hominem, actio eius ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duae substantiae omnino disiunctae, una agente vel operante, alia non dicitur operari.

Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quae est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur.

Sic ergo habet duplex esse: unum in intellectu possibili, cuius est forma; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, id est habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari.

Sed haec continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in Lib. III de anima, phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. Per hoc autem quod species visibilis, quae est forma visus, fundatur in colore parietis, non coniungitur visus parieti ut videnti, sed ut viso; non enim per hoc paries videt, sed videtur.

Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cuius similitudo est in potentia cognoscente; sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quae est species intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint aliorum intellecta.

Sed oportet ipsum intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, formaliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat.

Videtur etiam in ipsa ratione continuationis defecisse; cum species intelligibilis non sit unum cum intellectu possibili, nisi in quantum est abstracta a phantasmatibus: sic enim solum est intellecta in actu; secundum autem quod est in phantasmatibus, est intellecta solum in potentia. Per hoc igitur magis demonstratur disiunctio intellectus possibilis a phantasmatibus quam continuatio. Oportet enim illa esse omnino disiuncta, quorum uni aliquid uniri non potest, nisi fuerit ab altero separatum.

Hac igitur opinione reiecta tanquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat,

Plato posuit substantiam intellectivam, quae dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum: quod quidem intelligitur secundum quod movens vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in I de generatione quod quaedam tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore, sed est anima utens corpore, ut intelligatur esse in corpore quodammodo sicut nauta in navi.

Quod videtur tangere Aristoteles in II de anima.

Sic igitur et hic homo intelligit in quantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quae est anima, cuius actus proprius est intelligere; hac tamen substantia forma corporis non existente.

Sed ad huius rationis improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in II de anima inducit directe contra hanc positionem.

Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes eius non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet: quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus.

Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse huius corporis, id est a qua hoc corpus habet rationem suae speciei. Qualiter autem hoc esse possit inquirendum est.

Considerandum est autem quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus.

Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas et passivas; quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyrus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae; sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum, ipsa effectum proprium sortitur nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur, ut videre, audire, appetere et huiusmodi.

Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma.

Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per dionysium VII cap. De divin. Nomin.; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporalis: quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliquo modo ab eo, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit per aliquod organum corporale.

Potest tamen dici, quod ipsum coniunctum, id est homo, intelligit, in quantum anima, quae est pars eius formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti; homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam.

RA3

Ad tertium dicendum quod anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis.

Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

RA4

Ad quartum dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.

RA5

Ad quintum dicendum quod nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto.

Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore ut Augustinus dicit, XII super genes. Ad litteram.

RA6

Ad sextum dicendum quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed secundum quod etiam ipsa naturalia opera miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus super Ioan., quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit, quae sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit.

RA7

Ad septimum dicendum quod illud per quod debilitatur aliquid, praesentia sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicuius, ex quo tamen sequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus: sicut componi ex contrariis est naturale animali, ex quo sequitur in eo mors et corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmatibus ad intelligendum; ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur, quod anima a corpore praegravatur, hoc non est ex eius natura, sed ex eius corruptione, secundum illud sapient. IX: corpus quod corrumpitur aggravat animam. Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab obiectis, quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis; non tamen ab eis abstrahitur secundum esse. Quinimmo, quibusdam corporeis organis laesis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando laeditur cerebrum.

RA8

Ad octavum dicendum quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci. Unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae formae a quibuscumque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes: unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia vel subiectum reducitur de potentia in actum: et hoc est educi formam de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae. Unde patet solutio ad nonum.

RA10

Ad decimum dicendum quod spiritus magis convenit cum spiritu quam corpore convenientia naturae; sed convenientia proportionis, quae requiritur inter formam et materiam, magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu: cum duo spiritus sint duo actus, corpus autem comparetur ad animam sicut potentia ad actum.

RA11

Ad undecimum dicendum quod Angelus et anima sunt pares natura generis, in quantum utrumque est intellectualis substantia. Sed Angelus natura speciei est superior, ut patet per dionysium, IV cap. Caelest. Hierarchiae.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod rationale proprie acceptum est differentia animae, non Angeli, sed magis intellectuale, ut dionysius utitur; quia Angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen rationale large accipiatur tunc dicendum est, quod non est ultima differentia specifica, sed dividitur per alias specificas differentias, propter diversos gradus intelligendi.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod intellectus non dicitur esse actus partis alicuius corporis, in quantum est potentia non utens organo; ipsa tamen substantia animae unitur corpori ut forma, sicut dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, id est substantia animae, extra corpus operetur; sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animae, huiusmodi visa formantur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod materia sine forma, proprie loquendo non potest esse subiectum, secundum quod subiectum proprie dicitur aliquid ens actu; sed quod corpus animatum sit ens actu, ut possit esse subiectum, non habet ab alia forma quam ab anima, ut infra patebit.

RA16

Ad decimumsextum dicendum quod corruptibile et incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diversum modum essendi, et diversam rationem potentiae in utroque; licet possint convenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum.

Anima autem, licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus; quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec hoc aliquid dici potest, si per hoc intelligatur hypostasis vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum.

Sed si hoc aliquid dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum quod illa positio Commentatoris est impossibilis, ut ostensum est.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum quod de ratione substantiae intellectualis est, quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse, sicut totaliter comprehensum a materia.

Unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est.

RA19

Ad decimumnonum dicendum quod ex anima humana et corpore ita fit unum, quod tamen anima superexcedat corporis proportionem; et ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva. Unde non oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu, recipiantur in materia corporali.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dionysius enim dicit, quod suprema coniunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spiritualem et corpus sunt media anima vegetabilis et sensibilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima rationalis, unitur corpori mediante vegetabili et sensibili.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in II de anima, quod est actus corporis organici potentia vitam habentis. Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam.

Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem.

Ergo illa forma substantialis, quaecumque sit, praecedit in materia substantiam spiritualem, quae est anima rationalis; et eadem ratione aliae formae consequentes, quae sunt anima sensibilis et vegetabilis.

AG3

Praeterea, quamvis materia non sit genus nec differentia forma, quia neutrum eorum praedicatur de composito, genus autem et differentia de specie praedicantur; tamen, secundum Philosophum in VIII metaphys.

Genus sumitur a materia et differentia a forma. Sed genus hominis est animal, quod sumitur a natura sensitiva; differentia vero rationale, quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitiva se habet ad animam rationalem ut materia ad formam.

Sed natura sensitiva perficitur per animam sensitivam. Ergo anima sensitiva praeexistit animae rationali in natura; et eadem ratione omnes aliae formae praecedentes.

AG4

Praeterea, ut probatur in VIII phys., omne movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia mota. Sed homo et quodlibet animal est movens seipsum; pars autem eius movens est anima: pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus; quia omne quod movetur est corpus, ut probatur VI phys.. Corpus autem est per aliquam formam. Praeexistit ergo aliqua forma in materia ante animam; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, Damascenus dicit, quod tanta est simplicitas divinae essentiae, ut non congruat verbum uniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex et compositum impedit quod aliqua non possunt coniungi sine medio. Sed anima rationalis et corpus maxime distant secundum simplex et compositum. Ergo oportet quod uniantur per medium.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in libro de spiritu et anima, quod anima quae vere spiritus est, et caro quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter coniunguntur idest in phantastico animae, quod corpus non est sed simile corpori et sensualitate corporis, quae vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest. Coniungitur anima corpori per duo media, scilicet per phantasticum et sensualitatem.

AG7

Praeterea, in eodem libro dicitur: cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, id est per ignem et aerem... Corpus administrat. Eadem autem ratione corpus administrat qua ei unitur: deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, ut Augustinus dicit, VII super genes. Ad litt..

Ergo anima unitur corpori per medium.

AG8

Praeterea, ea quae maxime differunt, non coniunguntur nisi per medium. Sed corruptibile et incorruptibile maxime differunt, ut dicitur in X metaphys.. Anima ergo humana, quae est incorruptibilis, non unitur corpori corruptibili nisi per medium.

AG9

Praeterea, Philosophus quidam dicit in libro de differentia spiritus et animae, quod anima unitur corpori mediante spiritu.

Unitur ergo ei per medium.

AG10

Praeterea, quae sunt diversa per essentiam non uniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea unum, ut patet VIII metaph.. Sed anima et corpus differunt per essentiam. Ergo non possunt uniri nisi per medium.

AG11

Praeterea, anima unitur corpori, ut perficiatur per huiusmodi unionem: quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Perficitur autem anima ex unione corporis praecipue quantum ad intelligere phantasticum; in quantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatis. Ergo unitur corpori per phantasmata, quae non sunt neque de essentia corporis, neque de essentia animae. Ergo anima unitur corpori per medium.

AG12

Praeterea, corpus ante adventum animae rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima rationali, non est dicere quod illa forma deficiat; quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua praeexistit in materia ante animam rationalem.

AG13

Praeterea, in embryone ante adventum animae rationalis apparent opera vitae, ut patet in XVI de animalibus.

Sed opera vitae non sunt nisi ab anima. Ergo alia anima praeexistit in corpore ante adventum animae rationalis; et sic videtur quod anima rationalis uniatur corpori mediante alia anima.

AG14

Praeterea, cum abstrahentium non sit mendacium, ut dicitur in II physic., oportet corpus de quo mathematici loquuntur, aliquid esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus.

Sed ad hoc quod sit corpus, requiritur forma corporeitatis. Ergo forma corporeitatis ad minus praeintelligitur in corpore humano, quod est corpus sensibile, ante animam humanam.

AG15

Praeterea, in VII metaph., dicitur quod omnis definitio habet partes, et quod partes definitionis sunt formae. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quoddam definitum, necesse est in eo ponere plures formas; et ita aliqua forma praeexistit ante animam rationalem.

AG16

Praeterea, nihil dat quod non habet.

Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. Ergo non dat homini corporeitatem; et ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

AG17

Praeterea, Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis; et sic Deinceps. Cum ergo anima humana, sit ultima forma et maxime specifica, videtur quod praesupponat alias formas universales in materia.

AG18

Praeterea, Commentator dicit in libro de substantia orbis, quod dimensiones praeexistunt in materia ante formas elementares.

Sed dimensiones sunt accidentia, et praesupponunt aliquam formam substantialem in materia; alioquin esse accidentale praecederet esse substantiale. Ergo ante formam simplicis elementi praeexistit in materia aliqua alia forma substantialis; multo igitur fortius ante animam rationalem.

AG19

Praeterea, secundum Philosophum in libro de generatione facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor specie: quia si differret specie calor ignis et calor aeris, essent octo qualitates primae, et non quatuor tantum.

Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum quaelibet in duobus elementis invenitur. Si ergo dicatur quod remaneat idem specie sed differens numero, non erit facilius conversio aeris in ignem quam aquae in ignem; quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem

calor numero. Sed hoc non potest esse nisi praeexistente aliqua forma substantiali, quae utrobique remanet una et conservat subiectum caloris unum: non enim potest esse accidens unum numero, nisi subiectum fuerit unum. Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis, praeintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

AG20

Praeterea, materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas.

Si igitur non praeexistant quaedam formae et dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam vel ad illam, non magis recipitur in ea haec forma quam illa.

AG21

Praeterea, materia unitur formae per potentiam qua ei potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiae: sic enim esset aequalis simplicitatis cum Deo, qui est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam et animam, et quamlibet aliam formam.

SC1

Sed contra. Est in libro de ecclesiasticis dogmatibus: neque duas in homine animas dicimus, unam animale, quae corpus vivificet; aliam spiritualem, quae rationem ministret. Ex hoc sic arguitur. Sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis et substantiae. Sed per unam et eandem formam, quae est anima, est homo et animal, ut ex praedicta auctoritate patet.

Ergo eadem ratione per unam et eandem formam collocatur in omnibus generibus superioribus; et sic non praeexistit ante animam aliqua forma in materia.

SC2

Praeterea, plus distat Deus et anima, quam anima et corpus. Sed in mysterio incarnationis verbum unitum est animae immediate.

Ergo multo fortius anima potest uniri corpori immediate.

SC3

Praeterea, medium oportet participare cum utroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale et partim spirituale. Ergo non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus.

SC4

Praeterea, magister dicit in prima distinctione II libri sententiarum, quod unio animae ad corpus est exemplum illius beatae unionis qua anima beata coniungitur Deo.

Sed illa coniunctio fit sine medio. Ergo et ista unio.

SC5

Praeterea, Philosophus dicit in I de anima, quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus; et dicit ibidem Commentator, quod anima est causa continuitatis corporis. Sed continuitas corporis dependet a forma substantiali, per quam corpus est corpus. Ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus.

SC6

Praeterea, efficacior est et virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi.

Sed a forma simplicis elementi habet corpus simplex quidquid substantialiter est. Ergo multo fortius ab anima corpus humanum; et sic non praeexistit aliqua forma vel aliquid medium.

CO

Respondeo. Dicendum quod huius quaestionis veritas aliquantulum dependet ex praemissa.

Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtuale, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebat dicere quod sunt multa media inter animam et corpus; et magis inter animam et materiam primam.

Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma sive substantialis sive accidentalis, unitur materiae vel subiecto.

Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ponere ibi multa media; manifeste enim anima per cor movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus.

Sed tunc dubium restat, quid sit proprium subiectum animae, quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri; et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formae secundae; et sic Deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum, est corpus perfectum anima sensitiva; et huic unitur anima rationalis ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens. Et sic nulla alia forma substantialis

praecedat in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile; oportet enim omne accidens fundari in substantia.

Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis, ut dicit simplicius in commento super praedicamenta. Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum, et quod semper superius potest intelligi sine inferiori; sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic Deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet; propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus; et sic Deinceps usque ad ens et unum et bonum, quod posuerunt summam rerum virtutem. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, et quod natura superioris participatur in inferiori: participans autem se habet ut materiale ad participatum; unde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius.

Quidam vero secundum eandem viam ingredientibus, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et haec est positio Avicbron in libro fontis vitae; posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus, cui dixit advenire formam universalem quae est forma substantiae. Materiam autem sic sub forma substantiae existentem in aliquo suo dixit recipere formam corporeitatis, alia parte eius, quae pertinet ad spirituales substantias, sine huiusmodi forma remanente; et sic Deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum et specierum usque ad ultimam speciem specialissimam.

Et haec positio, quamvis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, et est sequela eius. Posuerunt enim Platonici quod quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto eius perfectio in aliquo individuo magis est substrata; unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subiectum; et sic Deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatarum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior.

Sed haec positio, secundum vera philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum sed plura, ut Philosophus argumentatur in III et VIII metaph..

Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus.

Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquid ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquid ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit; unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales.

Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam; quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporis quae praestaret susceptibilitatem vitae, quam illa quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum; et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis.

Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam; et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari; et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis et corruptionis simpliciter.

Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quodcumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso.

Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari

potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite; sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt.

Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse.

Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuiti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII metaph.: quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II de anima dicit, quod vegetativum est in sensitivo, et sensitivum in intellectivo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum: habet enim hoc et adhuc amplius; non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, et id quod est pentagoni proprium, tanquam duae figurae. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duae animae.

Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas dionysii intelligenda est de causis agentibus, non de causis formalibus.

RA2

Ad secundum dicendum quod cum forma perfectissima det omnia quae dant formae imperfectiores, et adhuc amplius; materia, prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria, etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subiectum animae.

RA3

Ad tertium dicendum quod cum animal sit id quod vere est homo, distinctio naturae animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, et superaddatur altera per quam sit homo; sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibili ab anima, sic comparatur ad perfectionem ultimam quae est ab anima rationali in quantum huiusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significant quasdam intentiones intelligibiles, non requiritur ad distinctionem speciei et generis distinctio realis formarum, sed intelligibilis tantum.

RA4

Ad quartum dicendum quod anima movet corpus per cognitionem et appetitum; vis autem sensitiva et appetitiva in animali habent determinatum organum; et sic ab illo organo incipit motus animalis, quod est cor secundum Aristotelem.

Sic igitur una pars animalis est movens, et altera est mota; ut pars movens accipiatur primum organum animae appetitivae, et reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine movent voluntas et intellectus, quae non sunt alicuius organi actus, movens erit ipsa anima secundum partem intellectivam; motum autem corpus secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo.

RA5

Ad quintum dicendum quod in incarnatione verbi anima ponitur medium inter verbum et carnem, non necessitatis sed congruentiae; unde etiam separata anima a carne in morte Christi, remansit verbum immediate carni unitum.

RA6

Ad sextum dicendum quod liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus, et in hoc verbo satis improprie loquitur.

Utrumque enim ad animam pertinet, et phantasticum et sensualitas; tamen dicitur sensualitas ad carnem referri, in quantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium; phantasticum autem ad animam, in quantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus.

Haec autem dicuntur esse media inter animam et carnem, non prout anima est forma corporis, sed prout est motor.

RA7

Ad septimum dicendum quod administratio corporis pertinet ad animam in quantum est motor, non in quantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriae dispositiones talis materiae, non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis. Sicut enim eadem est, secundum substantiam, anima quae est motor et forma, sed differt

ratione; ita et eadem sunt quae sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eandem rationem.

RA8

Ad octavum dicendum quod per hoc quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili, non tollitur quin sit forma eius, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate corpori uniatur.

RA9

Ad nonum dicendum quod anima dicitur uniri corpori per spiritum, in quantum est motor, quia primum quod movetur ab anima in corpore est spiritus, ut Aristoteles dicit in libro de causa motus animalium, tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis.

RA10

Ad decimum dicendum quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumque habeat naturam suae speciei completam, non possunt uniri nisi per aliquod medium ligans et uniens. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum utrumque naturaliter sit pars hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est immediata, ut ostensum est.

RA11

Ad undecimum dicendum quod anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen, dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate: sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod non esset, si fieret unio per phantasmata, ut ostensum est supra.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod corpus antequam animetur habet aliquam formam; illa autem forma non manet anima adveniente.

Adventus enim animae est per quamdam generationem, generatio autem unius est non sine corruptione alterius; sicut cum recipitur forma ignis in materia aeris, desinit esse actu in ea forma aeris, et remanet in potentia tantum. Nec est dicendum quod forma fiat vel corrumpatur, quia eius est fieri et corrumpi, cuius est esse; quod non est formae ut existentis, sed sicut eius quo aliquid est.

Unde et fieri non dicitur nisi compositum, in quantum reducitur de potentia in actum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod in embryone apparent quaedam opera vitae; sed quidam dixerunt, huiusmodi opera esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile, quia de ratione operum vitae est quod sint a principio intrinseco, quod est anima. Quidam vero dixerunt quod a principio inest anima vegetabilis; et illa eadem cum fuerit magis perfecta fit anima sensitiva, et tandem fit anima intellectiva, sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile.

Primo, quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis et minus, et quod generatio esset motus continuus. Secundo, quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis et sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animae rationalis esse substantia vegetabilis et sensibilis. Non autem dici potest quod sint tres animae in uno homine, ut ostensum est. Relinquitur ergo dicendum quod in generatione hominis vel animalis sunt multae generationes et corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum, cum perventum fuerit ad maiorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quae est anima vegetativa et sensitiva simul; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quae est anima rationalis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum; unde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita simul, ut Aristoteles argumentatur in III metaph., contra quosdam Platonicos hoc ponentes.

Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit in intellectu tantum: quia non intelligit intellectus abstrahens corpus aliquid esse non in sensibilibus, sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem, non intelligendo eius risibilitatem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili, cum corpus mathematicum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus quantitatis; unde non requiretur ad ipsum aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiae, habet formam substantialem quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod partes definitionis sunt partes formae vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium.

RA16

Ad decimumsextum dicendum quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum quod ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum; quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formae universalis quam specialis; sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, et vivum quam animal, et animal quam homo.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum quod quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei.

Unde quando iam materia intelligitur perfecta secundum rationem huius generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones, quae sunt propria accidentia huius generis: et sic consequuntur ordinem intelligibilem in materia, secundum diversas eius partes, diversae formae elementares.

RA19

Ad decimumnonum dicendum quod idem specie calor est in igne et aere, quia quaelibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte, et per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectius.

Cum ergo ex hoc aere fit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subiectum. Nec hoc facit ad difficultatem conversionis, cum corrumpatur per accidens ex corruptione subiecti, et non ex contrarietate agentis.

RA20

Ad vicesimum dicendum quod materia prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas; sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis, ut traditur in II de generatione. Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia, est ordo agentium naturalium.

Inter ipsa enim corpora caelestia unum est universalius activum quam alterum; nec universalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntur a diversis agentibus diversae formae in uno individuo, sed una forma est quae imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas praecedentes; et materia, secundum quod consideratur perfecta sub ratione formae universalioris et accidentium consequentium, fit propria ad subsequentem perfectionem.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum quod cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia, quae est in genere substantiae, materia est, sicut forma actus.

Unde materia non subest formae mediante aliqua potentia.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Aristoteles in libro de causa motus animalium: nihil opus est in unoquoque corporis esse animam, sed in quodam corporis principio existere. In natura autem nihil est frustra. Non est ergo anima in qualibet parte corporis.

AG2

Praeterea, ex corpore et anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, quaelibet pars animalis esset animal; quod est inconveniens.

AG3

Praeterea, in quocumque est subiectum et proprietas subiecti. Sed omnes potentiae animae sunt in essentia animae, sicut et proprietates in subiecto. Ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiae animae, et sic auditus erit in oculo et visus in aure; quod est inconveniens.

AG4

Praeterea, nulla forma quae requirit dissimilitudinem partium invenitur in qualibet parte; ut patet de forma domus, quae non est in quacumque parte domus, sed in tota domo. Formae vero quae non requirunt dissimilitudinem partium, sunt in singulis partibus, ut forma aeris et ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium, ut patet in omnibus animatis. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

AG5

Praeterea, nulla forma quae extenditur secundum extensionem materiae, est tota in qualibet parte suae materiae. Sed anima extenditur secundum extensionem materiae; dicitur enim in libro de quantitate animae: tantam aestimo esse animam, quantam eam spatia corporis esse patiuntur.

Ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

AG6

Praeterea, quod anima sit in qualibet corporis parte, praecipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est: quia, ut Augustinus dicit ad volusianum, anima sentit et videt in caelo, ubi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte.

AG7

Praeterea, secundum Philosophum, moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri, alia quiescente. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moveatur et quiescat; quod videtur inconveniens.

AG8

Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, unaquaeque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam, et sic non dependent aliae partes a corde; quod est contra Hieronymum super matthaeum, qui dicit quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem, sed in corde secundum Christum.

AG9

Praeterea, nulla forma quae requirit determinatam figuram, potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram: dicit enim Commentator in I de anima, quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam.

Et hoc manifestatur in speciebus animalium: membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem animae. Ergo cum in parte non inveniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commentator dicit in eodem libro, quod si cor habet naturam recipiendi animam quia habet talem figuram, manifestum est quod pars eius non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

AG10

Praeterea, quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquid corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima. Determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, et non est in qualibet parte eius, ut patet per Philosophum in IV physic., ubi dicit quod motor caeli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiae.

Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

AG11

Praeterea, si in quacumque parte corporis est operatio animae, est ipsa anima; pari ratione in quacumque parte corporis est operatio visivae potentiae, ibi est visiva potentia.

Sed operatio visivae potentiae esset in pede, si ibi esset organum visivae potentiae; unde quod desit operatio visiva, erit propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva, si ibi sit anima.

AG12

Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ubicumque sit aliqua pars corporis, ibi sit anima. Sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum ubi prius non erant; ergo et anima eius incipit esse ubi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse ubi prius non erat. Aut per hoc quod de novo fit, sicut cum anima creatur et infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem, sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

AG13

Praeterea, anima non est nisi in corpore cuius est actus. Est autem actus corporis organici, ut dicitur II de anima.

Cum igitur non quaelibet pars corporis sit corpus organicum, non erit in qualibet parte corporis.

AG14

Praeterea, plus differunt caro et os unius hominis quam duae carnes duorum hominum.

Sed anima una non potest esse in duobus corporibus diversorum. Ergo non potest esse in omnibus partibus unius hominis.

AG15

Corporis, oportet quod ablata quacumque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo vivens, vel transferatur de illa parte ad alias; quod est impossibile, cum anima sit simplex, et per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

AG16

Praeterea, nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili, cum locum oporteat aequari locato. In corpore autem contingit signare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis, sequetur quod sit in infinitis: quod esse non potest, cum sit finitae virtutis.

AG17

Praeterea, cum anima sit simplex et absque quantitate dimensionum, nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus consideratur totalitas virtutis eius. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

AG18

Praeterea, quod aliquid possit esse totum in toto cum omnibus partibus, videtur provenire ex eius simplicitate; in corporibus enim hoc videmus non posse accidere. Sed anima non est simplex, sed composita ex materia et forma. Ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio mediae: Philosophus in II metaph., reprehendit ponentes

materiam corporalem primum principium, quia ponebant solum elementa corporum, non corporum autem non. Est igitur etiam incorporeorum aliquod elementum. Sed elementum est materiale principium. Ergo etiam substantiae incorporeae, ut Angelus et anima, habent materiale principium.

AG19

Praeterea, quaedam animalia decisa vivunt. Non est autem dicere quod altera pars vivat per totam animam. Ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars animae.

AG20

Praeterea, totum et perfectum idem est, dicitur in III physic.. Perfectum autem est quod attingit propriam virtutem, ut dicitur etiam in VI physic.. Propria autem virtus animae humanae secundum intellectum non est actus alicuius partis corporis.

Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Augustinus in III de Trinit., quod anima in toto tota est, et in qualibet parte eius, tota.

SC2

Praeterea, Damascenus dicit, quod Angelus ibi est ubi operatur; pari ergo ratione et anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quaelibet pars corporis nutritur, augetur et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

SC3

Praeterea, anima est maioris virtutis quam formae materiales. Sed formae materiales, ut ignis aut aeris, sunt in qualibet parte; multo magis anima.

SC4

Praeterea, in libro de spiritu et anima dicitur, quod anima praesentia sua corpus vivificat. Sed quaelibet pars corporis vivificatur ab anima. Ergo anima est cuilibet parti corporis praesens.

CO

Respondeo. Dicendum quod veritas huius quaestionis ex praecedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma.

Posterius vero ostensum est quod anima non praesupponit alias formas substantiales in materia, quae dent esse substantiale corpori aut partibus eius; sed et totum corpus et omnes eius partes habent esse substantiale et specificum per animam, qua recedente, sicut non manet homo aut animal aut vivum, ita non manet manus aut oculus aut caro aut os nisi aequivoce, sicut depicta aut lapidea.

Sic igitur, cum omnis actus sit in eo cuius est actus, oportet animam, quae est actus totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet eius parte.

Sed tamen aliter se habet totum ad animam, et aliter ad partes eius. Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se, partium vero in ordine ad totum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiruntur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus; et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus.

Sed restat inquirendum quod dicitur, totam animam esse in toto, et totam in singulis partibus. Ad cuius evidentiam considerandum est quod triplex totalitas invenitur.

Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur quod natum est dividi in partes quantitatis; et haec totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, in quantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quae coextenduntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem aut fere similem et in toto et in parte. Unde formae quae requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem et totalitatem, sicut animae, praecipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiae, cui totalitati etiam respondent partes essentiae, physice quidem in compositis materia et forma, logice vero genus et differentia; quae quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiae et virtutis, non autem totalitate prima, quae est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte.

Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est eius, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur.

Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, quae primo fundatur in corde.

RA2

Ad secundum dicendum quod anima non est in qualibet parte corporis primo et per se, sed in ordine ad totum, ut dictum est; et ideo non quaelibet pars animalis est animal.

RA3

Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in libro de somno et vigilia, cuius est potentia, eius est actio. Unde potentiae illae, quarum operationes non sunt solius animae sed coniuncti, sunt in organo sicut in subiecto, in anima autem sicut in radice.

Solum autem illae potentiae sunt in anima sicut in subiecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur; quae tamen sunt animae secundum quod excedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet parte corporis sint omnes potentiae animae.

RA4

Ad quartum dicendum quod forma domus, cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis, sed quia virtualis animae quantitas non porrigitur in maiorem quantitatem quam corporis.

RA6

Ad sextum dicendum quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et obiectum operationis; vel realiter, sicut in illis actionibus quae procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel secundum modum intelligendi, sicut intelligere et velle et huiusmodi, quae licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in IX metaph., tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud. Sic ergo, cum dicitur aliquis operari hic vel ibi, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod per huiusmodi adverbium determinetur verbum, ex quo operatio exit ab agente; et sic verum est quod anima ubicumque operatur, ibi est. Alio modo, ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum; et sic non ubicumque operatur, ibi est: sic enim sentit et videt in caelo, in quantum caelum sentitur et videtur ab ea.

RA7

Ad septimum dicendum quod anima moto corpore movetur per accidens, et non per se.

Non est autem inconueniens quod aliquid simul moveatur et quiescat per accidens secundum diversa. Esset autem inconueniens, si per se simul quiesceret et moveretur.

RA8

Ad octavum dicendum quod licet anima sit actus cuiuslibet partis corporis, non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut dictum est; sed una altera principalius et perfectius.

RA9

Ad nonum dicendum quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore, sed potius figura corporis est ex anima; unde ubi non est figura conveniens huic animae, non potest esse haec anima. Sed aliam figuram requirit anima in toto corpore, cuius per prius est actus, et aliam in parte, cuius est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. Unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figurae totius, pars recipit animam ut quoddam totum: quare decisa vivit. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum et primum perfectibile ut decisa vivat; recipit tamen animam in ordine ad totum, ut coniuncta vivat.

RA10

Ad decimum dicendum quod Angelus comparatur ad corpus caeleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor; unde non est simile de ipso et de anima, quae est forma totius et cuiuslibet partis.

RA11

Ad undecimum dicendum quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia haec potentia est actus talis organi animati.

Remoto autem organo, remanet ibi anima, non tamen potentia visiva.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philosophus IV physic.; unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, in quantum per accidens movetur moto corpore.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo et per se; singula autem organa et organorum partes, ut in ordine ad totum, sicut dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod caro mea cum carne tua magis convenit secundum rationem speciei, quam caro mea cum osse meo; sed secundum analogiam ad totum e converso. Nam caro mea et os meum possunt ordinari ad unum totum constituendum, non autem caro mea et caro tua.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod praecisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur, nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset; sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

RA16

Ad decimumsextum dicendum quod anima non est indivisibilis ut punctum habens situm in continuo, contra cuius rationem esset in loco divisibili esse. Sed anima est indivisibilis per abstractionem a toto genere continui; unde non est contra eius rationem si sit in aliquo divisibili toto.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum quod anima ex hoc quod est indivisibilis, sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis. Nec propter hoc relinquitur quod sit in ea sola totalitas potentiarum: est enim in ea totalitas secundum essentiae rationem, ut dictum est.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum quod Philosophus in libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus et efficientibus et finalibus. Et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quae non habet locum in rebus incorporalibus; et sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium; sed quod illi sunt reprehendendi qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

RA19

Ad decimumnonum dicendum quod in illis animalibus quae decisa vivunt, est una anima in actu, et multae in potentia. Per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quae habent extensionem in materia.

RA20

Ad vicesimum dicendum quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum et perfectum secundum rationem essentiae, et non secundum rationem potentiae seu virtutis, ut ex supradictis patet.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Origenes in I periarchon: solius Dei, id est patris et filii et spiritus sancti, proprium est ut absque ulla corporea societatis adiectione intelligatur existere.

Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non unita.

AG2

Praeterea, Paschasius Papa dicit quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias non unitas corporibus esse.

AG3

Praeterea, bernardus super canticum inquit: liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus.

Non ergo spiritus creatus sine corpore invenitur.

AG4

Praeterea, si aliqua substantia spiritualis creata est omnino corpori non unita, necesse est quod sit supra tempus; tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiae spirituales creatae non omnino sunt supra tempus.

Cum enim ex nihilo creatae sint, et per consequens a non esse incipiant, necesse est eas vertibiles esse, ut possint deficere in non esse, nisi ab alio continerentur. Quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus; potest enim nunc esse, et in alio nunc non esse. Non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

AG5

Praeterea, Angeli corpora quaedam assumunt.

Corpus autem assumptum ab Angelo, movetur ab eo. Cum igitur moveri secundum locum praesupponat sentire et vivere, ut patet in II de anima, videtur quod corpora assumpta ab Angelis sentiant et vivant, et ita sint corporibus naturaliter uniti de quibus tamen maxime videtur quod sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non unita.

AG6

Praeterea, Angelus naturaliter est perfectior quam anima. Perfectius autem est quod vivit et dat vitam, quam illud quod vivit tantum. Cum igitur anima vivat, et det vitam corpori per hoc quod est forma eius, videtur quod multo fortius Angelus non solum vivat, sed etiam uniatur alicui corpori cui det vitam; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, manifestum est quod Angeli singularia cognoscunt; alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur. Non possunt autem singularia cognoscere per formas universales: quia sic aequaliter se haberet eorum cognitio ad praeteritum et futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angeli singularia per formas particulares, quae requirunt organa corporalia sibi unita in quibus recipiantur. Ergo Angeli habent organa corporalia sibi unita; et sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino a corpore absolutus.

AG8

Praeterea, principium individuationis est materia. Angeli autem sunt quaedam individua, alioquin non haberent proprias actiones; agere enim particularium est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra dictum est, videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus uniuntur.

AG9

Praeterea, cum spiritus creati sint substantiae finitae, necesse est quod sint in determinato genere et specie. Est igitur in eis invenire naturam universalem speciei. Ex ipsa autem natura universali non habent quod individuentur.

Ergo oportet esse aliquid additum per quod individuentur. Hoc autem non potest esse aliquid materiale, quod intret compositionem Angeli, cum Angeli sint immateriales substantiae, ut supra dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis, per quam individuantur; et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, substantiae spirituales creatae non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, et non haberent aliquam actionem; nec iterum sunt compositae ex materia et forma, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formae tantum. De ratione autem formae est quod sit actus materiae cui unitur. Videtur ergo quod spirituales substantiae creatae uniantur materiae corporali.

AG11

Praeterea, de similibus simile est iudicium.

Sed aliquae spirituales substantiae creatae sunt unitae corporibus. Ergo omnes.

SC1

Sed contra. Est quod dionysius dicit in IV cap. De div. Nom., quod Angeli sunt incorporeales et immateriales.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in VIII physic., si aliqua duo inveniuntur coniuncta, quorum unum sine altero inveniri potest, oportet et alterum sine altero inveniri.

Invenitur enim aliquid movens motum; unde si aliquid est motum non movens, invenitur etiam aliquid movens non motum. Sed invenitur aliquid compositum ex substantia corporali et spirituali. Cum igitur inveniat aliquod corpus sine spiritu, videtur quod aliquis spiritus inveniri possit corpori non unitus.

SC3

Praeterea, Richardus de s. Victore sic argumentatur.

In divinis plures inveniuntur personae in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis, scilicet anima et corpore. Ergo et invenitur medium, scilicet quod sit una persona in una natura: quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur.

SC4

Praeterea, Angelus est in corpore assumpto.

Si ergo corpus aliud sibi naturaliter uniretur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem; quod est impossibile. Sunt ergo aliquae spirituales substantiae creatae non habentes corpora naturaliter sibi unita.

CO

Respondeo. Dicendum quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est, a principio homines de veritate inquirentes solum naturam corpoream capere potuerunt, in tantum quod primi naturales Philosophi nihil esse nisi corpora aestimabant; unde et ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichaei haeretici, qui Deum lucem quamdam corpoream per infinita distensam spatia esse existimabant. Sic etiam et Anthropomorphae, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse astruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur.

Sed posteriores Philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentem, ad cognitionem incorporeae substantiae pervenerunt.

Quorum Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia, quem nos dicimus Deum. Plato vero est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimavit enim quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum participatum. Unde cum omnia corpora sensibilia participant ea quae de ipsis praedicantur, scilicet

naturas generum et specierum et aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat.

Aristoteles vero processit ad ponendum substantias separatas ex perpetuitate caelestis motus. Oportet enim caelestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat, sed moveatur per se vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere; unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus caelestium corporum semper uniformitatem servari; ex quo existimavit huius uniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem huius motus non moveri nec per se nec per accidens. Omne autem corpus vel quod est in corpore, mobile est per se vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam, quae esset finis motus caelestis.

In hoc autem videtur tres praedictae positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream.

Plato autem necesse habuit ponere multas et ad invicem ordinatas, secundum multitudinem et ordinem generum et specierum et aliorum, quae abstracta ponebat; posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum et unum, et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum. Aristoteles autem posuit plures substantias separatas.

Cum enim in caelo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse uniformem et perpetuum; cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem, ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem caelestium motuum. Nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium philosophiae eius fuit a manifestis non discedere.

Sed istae viae non sunt nobis multum accommodae: quia neque ponimus mixtionem sensibilibus cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi.

Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corporibus absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri: sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali; unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiae quod per se subsistat; quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quaedam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniantur in genere substantiae aliquae substantiae a corporibus absolutae.

Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media: sicut sub corpore caelesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub quo terra, secundum scilicet consequentiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum.

Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quae est omnino composita et divisibilis.

Sed oportet ponere multa media per quae deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae.

Tertio, apparet idem ex proprietate intellectus.

Manifestum est enim quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest, ut probatur in III de anima.

Unde oportet quod substantia cuius est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit ei in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud; sicut supra dictum est, quod necessarium est, animam humanam uniri corpori, in quantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatis abstrahendo. Quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quae sunt intelligibilia solum in potentia scientiam capiat; sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro.

Quod autem per accidens adiungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur.

Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere, inveniantur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia.

Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod in hoc non est auctoritas Origenis recipienda; quia multa in illo libro erronee loquitur, sequens opiniones antiquorum Philosophorum.

RA2

Ad secundum dicendum quod Paschasius loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelliguntur.

Iura enim spiritualia vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a corporalibus vel temporalibus, quae eis annectuntur.

RA3

Ad tertium dicendum quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo: quidam propter se, ut anima rationalis; quidam propter nos, ut Angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent.

RA4

Ad quartum dicendum quod substantiae spirituales creatae quantum ad suum esse ponuntur mensurari aevo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini, IV super Gen. Ad litteram, quod Deus movet creaturam spirituales per tempus. Quod autem dicitur quod possint verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis, ita cum sunt possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quae possunt moveri. Licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur.

RA5

Ad quintum dicendum quod moveri secundum locum a movente intrinseco et coniuncto, praesupponit sentire et vivere. Sic autem non moventur corpora ab Angelis assumpta.

Unde ratio non sequitur.

RA6

Ad sextum dicendum quod vivere et dare vitam effective, nobilius est quam vivere tantum.

Sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiae quam ea quae vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiae quae est forma corporis, est magis infimum et affine corporeae naturae, in tantum ut possit ei communicari.

RA7

Ad septimum dicendum quod Angeli cognoscunt particularia per formas universales quae sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalialia et singularia cognoscit.

Nec tamen oportet quod cognoscant singularia futura, quae nondum participaverunt materiam et formam, quae repraesentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc aeternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit.

RA8

Ad octavum dicendum quod materia est individuationis principium, in quantum non est nata in alio recipi. Formae vero, quae natae sunt recipi in aliquo subiecto, de se individuae esse non possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles, in VII metaph., contra Platonem arguit, quod si formae rerum sint abstractae, oportet quod sint singulares.

RA9

Ad nonum dicendum quod in compositis ex materia et forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiae et accidentia individualia. Sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per Philosophum in VII metaph.. Addit tamen aliquid secundum rationem, scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus.

RA10

Ad decimum dicendum quod substantiae quae sunt a corporibus separatae, sunt formae tantum, non tamen sunt actus alicuius materiae. Licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, et non e converso.

RA11

Ad undecimum dicendum quod anima, quia est infima inter substantias spirituales, maiorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse eius forma, quam superiores substantiae.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim dionysius cap. VII de divinis nominibus, quod divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo.

Supremum autem in natura corporea est corpus caeleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus caeleste est animatum.

AG2

Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem caeleste est nobilissimum corporum, et anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus caeleste animatum erit.

AG3

Sed dicebat, quod licet corpus caeleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. Sed contra, aut in corpore humano est alia forma substantialis praeter animam rationalem quae dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori, cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori praeter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animae rationalis. Quod autem est susceptivum perfectae bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur II de caelo et mundo. Si ergo corpus caeleste non est susceptivum animae rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, est nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus; quod videtur inconueniens.

AG4

Praeterea, perfectio universi requirit ut nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur. Omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis caelestis est motus circularis, ad quam indiget substantia spirituali. Non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium et levium; quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gravibus et levibus; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora caelestia habent substantias spirituales sibi unitas.

AG5

Praeterea, omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave aut leve extra suum ubi existens. Sed si motus caeli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur.

Ergo in quolibet ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet caelum post diem iudicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconueniens necesse videtur dicere quod caelum movetur motu voluntario; et sic sequitur quod caelum sit animatum.

AG6

Praeterea, in quolibet genere, quod est per se prius est eo quod est per aliud. Sed caelum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum.

Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, et alia mota, ut corpus.

Corpus igitur caeleste est animatum.

AG7

Praeterea, nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem.

Cum ergo motus caeli sit a substantia spirituali, quia secundum Augustinum, III de Trinit., Deus administrat corporalem substantiam per spiritualem; si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus caeli non esset naturalis; quod est contra Philosophum in I de caelo.

AG8

Praeterea, substantia illa spiritualis movens caelum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moveret caelum solum volendo; quia sic eius velle esset eius agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad movendum; et sic, cum eius virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo per diuturnitatem temporis; quod est inconueniens, et maxime secundum ponentes aeternitatem motus.

Ergo substantia spiritualis quae movet caelum, est ei unita.

AG9

Praeterea, sicut habetur in IV physic., motores inferiorum orbium moventur per accidens, non autem motor superioris orbis. Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniuntur eis non solum ut motores, sed ut formae; et sic ad minus inferiores orbes sunt animati.

AG10

Praeterea, ut in XI metaph.

Commentator dicit, substantiae separatae sunt in optima dispositione in qua esse possunt; et hoc est ut unaquaeque earum moveat corpus caeleste et ut agens, et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis unirentur. Ergo corporibus caelestibus sunt unitae substantiae incorporeae; et sic corpora caelestia videntur esse animata.

AG11

Praeterea, Commentator in eodem libro expresse dicit, corpora caelestia animata esse.

AG12

Praeterea, nihil agit extra suam speciem; effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente, ut dicit Augustinus, de vera religione. Cum ergo corpora caelestia causent vitam, maxime in animalibus, ex putrefactione generatis, videtur quod corpora caelestia vivant et sint animata.

AG13

Praeterea, Commentator dicit in libro de substantia orbis, quod motus circularis proprius est animae. Maxime ergo videntur illa corpora esse animata quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora caelestia. Ergo corpora caelestia sunt animata.

AG14

Praeterea, laudare, narrare et exultare, non convenit nisi rei animatae et cognoscenti.

Sed praemissa attribuuntur caelis in sacra Scriptura, secundum illud Ps.: laudate eum caeli caelorum; et: caeli enarrant gloriam Dei; et Apoc. XIV: exulta super eam caelum. Ergo caeli sunt animati.

SC1

Sed contra. Est quod Damascenus dicit II libro: nullus animatos caelos vel luminaria existimet; inanimati sunt enim et insensibiles.

SC2

Praeterea, anima unita corpori non separatur ab eo nisi per mortem. Sed corpora caelestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. Ergo si substantiae spirituales aliquae uniantur eis ut animae, perpetuo erunt eis alligatae; et hoc videtur inconueniens, quod aliqui Angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

SC3

Praeterea, caelestis societas beatorum ex Angelis et animis constat. Sed caelorum animae, si sunt caeli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquae creaturae rationales essent quae non possent esse participes beatitudinis; quod videtur inconueniens.

SC4

Praeterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquae rationales creaturae sunt corporibus caelestibus unitae, nihil prohibuit aliquam earum peccasse; et sic sequeretur quod aliquod caelestium corporum moveretur a malo spiritu: quod videtur absurdum.

SC5

Praeterea, bonorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus caelestibus sunt uniti, cum non sit conveniens ponere eos malos, sed oporteat eos bonos ponere, utpote in administratione naturae corporeae Deo servientes, sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda.

Videretur autem absurdum, si quis diceret: sol, et luna, ora pro me. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus caelestibus esse unitos.

SC6

Praeterea, anima continet corpus cui unitur, secundum Philosophum in I de anima.

Si igitur corpora caelestia sunt animata, sequeretur quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum caelum: quod est absurdum; cum hoc solius sapientiae increatae sit, ex cuius persona dicitur Eccli. XXIV: gyrum caeli circuivi sola.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem fuerunt diversae opiniones tam inter antiquos Philosophos, quam etiam inter ecclesiasticos doctores. Anaxagoras autem existimavit corpora caelestia esse inanimata; unde ab Atheniensibus occisus est: dixit enim solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora caelestia esse animata. Similiter et inter doctores ecclesiae, Origenes posuit corpora caelestia animata; quem secutus est Hieronymus, ut patet in quadam Glossa super illud Eccle. I: lustrans universa in circuitu pergit spiritus. Damascenus vero astruit corpora caelestia inanimata esse, ut patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio, in II super Gen. Ad litteram, et in Enchir..

Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum caelestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus praeferantur; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiae habere possunt de operibus animae, nisi quae pertinent ad intellectum: quia aliae operationes vitae sunt actus animae in quantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt; nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitae nisi intelligere et velle, quae non indigent organo corporali, earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur.

Harum autem duarum considerationum, secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur; sed propter animam, quae indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse: quod sic intelligendum est.

Non enim potest dici quod motus corporis caelestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinatur nisi ad unum.

Ratio autem motus repugnat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius; unde non inclinatur forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi, quo adeptus quiescit motus; et sic accideret in motu caeli, si consequeretur aliquam formam naturalem.

Oportet igitur dicere, quod motus caeli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis huius motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movetur substantia intelligens quae movetur caelum, ut scilicet assequatur eius similitudinem, in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur.

Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quaedam erunt motores caelestium corporum, et unientur eis sicut motores mobilibus, sicut et Augustinus dicit in III de trinitate, quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem; et idem a Gregorio habetur in IV dialogorum. Quaedam vero erunt fines horum motuum, quae sunt omnino abstractae, et corporibus non unitae. Aliae vero uniuntur corporibus caelestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis. Et de Platone quidem manifestum est; Plato enim, sicut supra dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi in quantum anima unitur corpori ut motor.

Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus caelestibus de virtutibus animae nisi intellectivam.

Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis actus est.

Dicere autem ulterius, quod corpora caelestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quae per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati caelestium corporum. Sic igitur negandum est corpora caelestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur. Non est tamen negandum corpora caelestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in super Gen. Ad litteram. Dicit enim: solet quaeri, utrum caeli luminaria ista conspicua corpora sola sint, aut habeant rectores quosdam spiritus suos; et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspicientur, sicut animantur carnes per animas animalium. Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet, secundum praemissa dicendum est quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod corpus caeleste attingit substantias spirituales, in quantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus caelestibus unitur per modum motoris.

RA2

Ad secundum dicendum quod secundum opinionem Averrois caelum est compositum ex materia et forma, sicut animal in inferioribus.

Sed tamen materia utrobique aequivoce dicitur: nam in superioribus non est potentia ad esse sicut in inferioribus, sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quae det ei esse, cum sit ens actu, sed quae det ei motum solum. Et sic corpus caeleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus caeleste est compositum ex materia et forma corporali, tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima in quantum est forma et actus, quae implet totam potentialitatem materiae, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

RA3

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum quod corpus caeleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem et non aliter.

RA5

Et similiter dicendum ad quintum et sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod substantia spiritualis quae movetur caelum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum.

Et similiter corpus caeli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus caeli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

RA8

Ad octavum dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movetur corpus caeleste. Quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III de Trin.; tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quaelibet enim virtus superioris ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiamsi in infinitum esset, non minoraretur.

Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic etiam virtus substantiae spiritualis quae movet caelum, est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.

RA9

Ad nonum dicendum, quod anima quae movet animalia corruptibilia, unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis, quae movet caelestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animae corruptibilis animalis ratione sui ipsius; oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum secundum esse, ipsamet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis; in quantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per accidens movetur; quia orbis eius non defertur, sed alios defert.

RA10

Ad decimum dicendum quod super hoc invenitur Averroes varie locutus. In libro enim de substantia orbis dixit, quod idem est quod movet corpora caelestia ut agens et finis; quod quidem est valde erroneum, praesertim secundum eius opinionem qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum caelum. Sic enim sequitur quod Deus sit anima prima caeli, secundum quod substantiam quae movet primum caelum ut agens, dicitur anima eius. Et ratio qua hoc dixit est valde insufficiens: quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus et intellectum, existimavit quod sit idem desiderans et desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cuiuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum, quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit Commentator in XI metaph.; ponit enim ibi duos motores: unum coniunctum, quem vocat animam, et alium separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori caelesti ut motor.

RA11

Ad undecimum dicendum quod corpora caelestia dicit esse animata, quia substantiae spirituales uniuntur eis ut motores, et non ut formae. Unde super VII metaph., dicit quod virtus formativa seminis non agit nisi per calorem qui est in semine; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali, sed ita quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus caelestibus.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod corpus caeleste, in quantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum eius; et ita movet in virtute substantiae spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandam arcam.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod ex illa ratione amplius haberi non potest quam quod corpora caelestia a substantiis spiritualibus moveantur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod secundum Damascenum caeli dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare, exultare, materialiter, in quantum sunt hominibus materia laudandi vel enarrandi vel exultandi. Similia enim inveniuntur in Scripturis de montibus et collibus et aliis inanimatis creaturis.

RC1

Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod Damascenus removet corpora caelestia esse animata, ita quod substantiae spirituales uniantur eis ut formae, sicut corruptibilibus animalibus.

RC2

Ad secundum dicendum quod unus Angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconveniens si deputatur ad movendum caeleste corpus quamdiu movetur.

RC3

Ad tertium dicendum quod si corpora caelestia sunt animata, spiritus eis praesidentes in societate Angelorum computantur. Unde Augustinus dicit in Enchir.: nec illud certum habeo, utrum ad societatem Angelorum pertineant sol et luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen cum sensu vel intelligentia, videantur.

RC4

Ad quartum dicendum quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni ponentis Angelos qui peccaverunt de numero eorum fuisse, qui corporibus corruptibilibus praeferuntur. Si vero, secundum sententiam Gregorii, etiam de superioribus aliqui peccaverunt, dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plures aliorum.

RC5

Ad quintum dicendum quod non dicimus: ora pro me, sol, tum quia substantia spiritualis non unitur corpori caeli ut forma, sed ut motor tantum, tum ut auferatur idololatriae occasio.

RC6

Ad sextum dicendum quod secundum Philosophum in IV physicorum, motor caeli est in aliqua parte eius, et non in toto; et sic non circuit gyrum caeli. Secus autem est de anima, quae dat esse corpori secundum totum et partes.

¶7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus III super genes.

Ad litteram et IV de Civit. Dei, quod Daemones habent corpora aerea. Sed Daemones sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

AG2

Praeterea, Augustinus in libro de divinatione Daemonum dicit quod Daemones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter unirentur. Ergo substantiae spirituales aereo corpori uniuntur.

AG3

Praeterea, medium non discrepat ab extremis.

Sed in regione caelestium corporum invenitur vita, secundum ponentes corpora caelestia animata; in regione autem terrae invenitur vita in animalibus et plantis. Ergo et in regione media, quae est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur; nec videtur conveniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remaneret. Oportet igitur ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia; ex quo sequitur quod aliquae substantiae spirituales aereo corpori uniantur.

AG4

Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed aer est nobilior corpus quam terra, cum sit formalius et subtilius. Si igitur corpori terrestri, scilicet humano, unitur substantia spiritualis, quae est anima, multo fortius corpori aereo uniretur.

AG5

Praeterea, eorum quae magis conveniunt facilior est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis; quia, ut Augustinus dicit super Gen. Ad litter., anima per aerem administrat corpus.

Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo, quam etiam corpori commixto.

AG6

Praeterea, dicitur in libro de substantia orbis: motus circularis proprius est animae; et hoc ideo quia anima, quantum est de se, indifferens est ut moveat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire, quia est cum levibus levis et cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

SC

Sed contra, anima est actus corporis organici.

Sed corpus aereum non potest esse organicum; quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis.

Ergo substantia spiritualis, quae est anima, non potest corpori aereo uniri.

CO

Respondeo. Dicendum quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri.

Quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod aliquod simplex corpus elementare spirituali substantiae uniatur ut forma.

Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri uniretur, et similiter cuilibet alteri elemento; quod videtur absurdum.

Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus caelestibus spirituales substantiae uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus iuvetur ad propriam suam operationem, quae est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam eius naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem. Unde ex motu eius non apparet quod aliqua substantia spiritualis et uniatur.

Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis: corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in libro de anima. Unde relinquatur quod spiritualis substantia nullo modo aereo corpori uniatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod ubicumque Augustinus dicit Daemones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secundum opinionem aliorum; unde ipse dicit in XXI de Civit. Dei: sunt quaedam sua etiam Daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora Daemones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta, quanto magis ad aequalitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum; et sic quamdam similitudinem consequuntur caelestium corporum, quae sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema et infima regione quam in media: praesertim cum in istis inferioribus tanto paratius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit aequalitati complexionis.

RA4

Ad quartum dicendum quod corpus aeris est nobilius quam terra, sed corpus aequalis complexionis est nobilius utroque, quasi magis elongatum a contrarietate; et hoc solum invenitur substantiae spirituali uniri. In quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad aequalitatem constituendam, propter excessum activae virtutis in aliis elementis.

RA5

Ad quintum dicendum quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem, quantum ad motum; quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

RA6

Ad sextum dicendum quod aer non est indifferens ad omnem motum, sed respectu quorundam est levis, respectu aliorum gravis; unde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

la8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Augustinus in Enchir.: creatura rationalis quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari meruit. Ex quo sic arguitur.

Si omnes Angeli ab invicem differunt secundum naturam speciei, pluribus Angelis irreparabiliter cedentibus, plures naturae irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta.

Ergo non omnes Angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.

AG2

Praeterea, quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas, tanto minus sunt diversa. Angeli autem secundum ordinem naturae propinquiores sunt Deo quam homines. Magis vero diversa sunt ab invicem quae differunt numero et specie, quam quae differunt numero et conveniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum, videtur quod nec Angeli specie differant.

AG3

Praeterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materiali facit differre numero solum. In Angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam Angeli, ut supra dictum est. Cum igitur omnes Angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod Angeli non differant specie, sed numero solo.

AG4

Praeterea, omnis substantia subsistens creata est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei praedicabitur de eo secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei praedicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive igitur sit compositus ex materia et forma, sive simplex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturae speciei non derogat quod possit habere plura supposita; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures Angelos unius speciei. In perpetuis autem non differunt esse et posse, ut dicitur in III physic..

Ergo in Angelis sunt plura individua unius speciei.

AG5

Praeterea, in Angelis est perfecta dilectio.

Nihil igitur eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures unius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis; quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eccli. XIV: omne animal diligit simile sibi. Ergo in Angelis sunt plures unius speciei.

AG6

Praeterea, cum sola species definiatur, secundum boetium, quaecumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire.

Sed omnes Angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in III libro: Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, secundum gratiam (non natura) immortalitatem suscipiens.

Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

AG7

Praeterea, Angeli secundum ordinem naturae sunt propinquiores Deo quam homines.

Sed in Deo sunt tres personae unius naturae secundum numerum. Cum igitur in hominibus sint plures personae unius naturae secundum speciem, videtur quod multo fortius in Angelis sint plures personae in una natura speciei convenientes.

AG8

Praeterea, Gregorius dicit quod in illa caelesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia aliqui aliis sublimius possident quae tamen omnes habent. Non est ergo differentia in Angelis, nisi secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo Angeli non differunt specie.

AG9

Praeterea, quaecumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilior est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere. Est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes Angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes Angeli conveniunt in specie.

AG10

Praeterea, si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior, differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis dividatur per unibile et non unibile; unibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substantiis. Cum igitur substantia spiritualis unibilis corpori, scilicet anima humana, non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non unibilis, scilicet Angelus, non multiplicatur per multas species.

AG11

Praeterea, bonifacius Papa dicit quod ministrationes in ecclesia militante sunt ad exemplum caelestis militiae, in qua Angeli differunt in ordine et potestate.

Sed in ecclesia militante differentia ordinis et potestatis non facit homines differre secundum speciem. Ergo nec in caelesti militia Angelorum, Angeli specie differunt, etiam qui sunt diversorum ordinum vel hierarchiarum.

AG12

Praeterea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis et animalibus, et caelum sidereum stellis et sole et luna; ita etiam caelum empyreum ornatum est Angelus. Sed in plantis et animalibus inveniuntur multa eiusdem speciei: similiter etiam videtur quod omnes stellae sint unius speciei, quia communicant in una forma nobilissima, quae est lux. Ergo videtur, pari ratione, quod vel omnes Angeli vel aliqui conveniant in una specie.

AG13

Praeterea, si plures Angeli non ponantur convenire in una specie, hoc non est nisi quia in eis non est materia. Sed remotio materiae non solum tollit pluralitatem individuorum, sed etiam unitatem: quia individuum non ponitur sub specie nisi per materiam; quia materia est individuationis principium.

Si ergo necesse est poni Angelos esse individua quaedam, pari etiam ratione poni poterit quod sint plures in una specie.

AG14

Praeterea, in his quae sunt separata a materia, idem est intellectum et intelligens, secundum Philosophum.

Si igitur Angeli essent sine materia, idem esset Angelus intellectus et Angelus intelligens.

Sed quilibet Angelus intelligit Angelum quemlibet. Ergo sequeretur quod non esset nisi unus Angelus, quod est falsum. Non est ergo ponendum quod Angeli sint sine materia; et ita neque ponendum est quod omnes Angeli differant specie.

AG15

Praeterea, numerus est species quantitatis, quae non est sine materia. Si igitur in Angelis non esset materia, non esset in eis numerus; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

AG16

Praeterea, in his quae sunt sine materia, non est multiplicatio nisi secundum causam et causatum, ut Rabbi Moyses dicit.

Si igitur Angeli sunt sine materia, aut non est in eis multitudo, aut unum est causa alterius; quorum utrumque est falsum. Ergo idem quod prius.

AG17

Praeterea, creaturae a Deo sunt conditae, ut in eis divina bonitas repraesentetur.

Sed in una specie Angeli repraesentatur divina bonitas perfectius quam in una specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species Angelorum.

AG18

Praeterea, diversae species secundum differentias specificas differunt, quae ex opposito dividuntur. Non possunt autem designari tot differentiae specificae oppositae, quanta ponitur multitudo Angelorum. Non ergo omnes Angeli differunt specie.

SC1

Sed contra. Si aliqui Angeli in specie conveniant, maxime hoc videtur de illis qui sunt unius ordinis. Sed illi qui sunt unius ordinis non conveniunt in specie, cum in eodem ordine sint primi, medii et ultimi, ut dionysius dicit X cap. Angelicae hierar..

Species autem non praedicatur de suis individuis secundum prius et posterius, ut dicitur in III metaph.. Non ergo sunt plures Angeli unius speciei.

SC2

Praeterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in una specie, quae sunt corruptibilia; ut natura speciei, quae non potest considerari in uno, conservetur in pluribus.

Sed Angeli sunt incorruptibiles. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

SC3

Praeterea, multiplicatio individuorum in una specie est per divisionem materiae. Sed Angeli sunt immateriales: quia, ut Augustinus dicit XII confess. C. VII, materia est prope nihil, Angeli autem prope Deum. Ergo in Angelis non est multiplicatio individuorum in eadem specie.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui sunt locuti.

Quidam enim dixerunt quod omnes spirituales substantiae sunt unius speciei; alii vero, quod omnes Angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis; alii autem, quod omnes Angeli ab invicem specie differunt; quod et mihi videtur, propter tres rationes.

Prima sumitur ex conditione substantiae eorum. Necesse est enim dicere, quod vel sint formae simplices subsistentes absque materia, ut supra habitum est; vel sint formae compositae ex materia et forma. Si autem Angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei: quia quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto. Et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero Angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere quod materiae diversorum Angelorum sint aliquo modo distinctae. Distinctio autem materiae a materia non invenitur nisi duplex.

Una secundum propriam rationem materiae, et haec est secundum habitudinem ad diversos actus: cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis. Et hoc modo materia inferiorum corporum, quae est potentia ad esse, differt a materia caelestium corporum, quae est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiae est secundum divisionem quantitatis; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quae est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiae distinctio facit diversitatem secundum genus: quia, secundum Philosophum in V metaph., genere differunt secundum materiam diversa. Secunda autem distinctio materiae facit diversitatem individuorum in eadem specie. Haec autem secunda distinctio materiae non potest esse in diversis Angelis, cum Angeli sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitativis.

Relinquitur ergo, quod si sint plures Angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materialium secundum primum modum; et ita sequitur quod non solum specie, sed etiam genere differunt.

Secunda ratio sumitur ex ordine universi.

Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde apostolus dicit rom.

XIII: quae a Deo sunt, ordinata sunt.

Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participant, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura speciei, et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum

essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in VIII metaph.. In istis autem inferioribus, quae sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quaedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei.

In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus caelestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se; cum omnia corpora caelestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non invenitur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquitur quod omnes Angeli ab invicem specie differunt secundum maiorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex maiori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitae perfectionis.

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturae angelicae. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quae ad ipsum pertinent; et huius quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quae pertinent ad rationem totius esse: praehabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut dionysius dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quiddam ad se pertinet secundum rationem individuationis suae; non autem quiddam pertinet ad naturam suae speciei, cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suae speciei ad convictum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualitercumque generatis, in quibus mas indiget femina suae speciei ad generandum. Et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo propter eius corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis, in quibus unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quae ad propriam speciem pertinent. Unde et tota natura speciei concluditur sub uno individuo; et similiter est de aliis corporibus caelestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creaturarum, quae est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, haec perfectio invenitur ut uni individuo nihil desit eorum quae ad totam speciem pertinent; et sic non sunt plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere nec in alio praedicato univoco.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica et humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem: sic enim aliqui in natura angelica et humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana dividitur contra totam naturam angelicam: quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augustinus de omnibus Angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturae.

RA2

Ad secundum dicendum quod cum inquiritur de differentia vel convenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum. Et secundum hoc non est loquendum de omnibus Angelis, sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus Angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima: in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem nec secundum numerum.

RA3

Ad tertium dicendum quod ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas, quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse sed a forma, quia species praedicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quaestionem an est; unde nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum quod sicut forma quae est in subiecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod praedicatur de multis, ita non posse esse in aliquo.

Sicut igitur haec albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura huius Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subiecto, quod pertinet ad rationem individui.

RA5

Ad quintum dicendum quod, cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur, dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia igitur Angeli quanto sunt altiores, tanto

habent scientiam magis universalem, ut dionysius dicit, XII cap. Angel. Hierar., ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum.

Magis igitur diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est, quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.

RA6

Ad sextum dicendum quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt; quia earum essentiae excedunt genus sensibilibus naturarum et earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiae separatae non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum. Et hoc modo Damascenus definit Angelum non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus et species, unde definiri potest.

RA7

Ad septimum dicendum quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentiae diversitate, quod non patitur natura creata; et ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

RA8

Ad octavum dicendum quod magis et minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius et eiusdem formae, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem; et hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus.

RA9

Ad nonum dicendum quod id quod constituit in specie est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato: habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam. Non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertineat, ut patet in speciebus animalium irrationalium: non enim constituuntur huiusmodi species per additionem alterius naturae nobilioris supra naturam sensitivam, quae est nobilissima in eis, sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.

RA10

Ad decimum dicendum quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum: plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, praecipue si corpora caelestia sint animata, et omnes stellae ab invicem specie differant. Sed et in plantis et animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen huius rei veritas investigetur, considerandum est quod dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici quod substantiae quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri.

Dionysius vero dicit in XIV cap. Angelicae hierarchiae, quod Angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in maiorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuae, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur: ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quae attenditur secundum distinctionem specierum: et in hoc salvatur dictum dionysii: minus autem de multitudine materiali quae attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie; in quo salvatur dictum Platonicorum.

Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium animalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo.

Supremus autem gradus alicuius naturae, vel etiam infimus, est unus tantum: quamvis posset dici plures esse species rationalium animalium, si quis poneret corpora caelestia animata.

RA11

Ad undecimum dicendum quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quae sunt infinita pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens. Et ideo in ecclesia militanti diversitas secundum potentiam et ordinem non diversificat speciem; secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus Angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod ornamenta terrae et aquae, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie, ut dictum est. Corpora autem caelestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est: lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis; quod de nulla forma substantiali dici potest. Et praeterea non est eiusdem rationis lux in omnibus; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod individuatio in Angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formae per se subsistentes, quae non sunt natae esse in subiecto vel materia, ut dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod antiqui Philosophi posuerunt quod cognoscens debet esse de natura rei cognitae; unde empedocles dixit quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, in quantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili; et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu, in quantum informatur per speciem intelligibilem: non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit.

Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum; et ideo dicit quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Non ergo oportet quod Angelus intelligens sit idem in substantia quod Angelus intellectus, si sunt immateriales; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus. Sed in substantiis immaterialibus est multitudo quae est de transcendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et haec multitudo consequitur distinctionem formalem.

RA16

Ad decimumsextum dicendum quod differentia secundum causam et causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, in quantum per hoc ponunt provenire diversos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Unde si ponimus diversos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine divinae sapientiae causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si una earum non sit causa alterius.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum quod quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris, et sicut se habent animatum et inanimatum, et alia huiusmodi.

|a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus in libro de quantitate animae: si dixero multas esse animas, ipse me ridebo. Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

AG2

Praeterea, in his quae sunt sine materia, est unum individuum in una specie, ut ostensum est. Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva, cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia et forma, ut prius ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis, in tota specie humana.

AG3

Sed dicebat quod etsi anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animae intellectivae. Sed contra, remota causa removetur effectus. Si igitur multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus, non possunt multae animae remanere.

AG4

Praeterea, individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum in VII metaph.. Sed corpus non est de essentia animae. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus, et ita non multiplicabuntur animae secundum multiplicationem corporum.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit contra felicianum: si originem animantis potentiae requiramus, prior est anima matre, et ex hac rursus nata videtur cum sobole; et loquitur de anima per quam animata est mater, ut statim subdit. Ex quo videtur dicere quod sit eadem anima in matre et filio, et eadem ratione in omnibus hominibus.

AG6

Praeterea, si intellectus possibilis esset alius in me et alius in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te, cum res intellecta sit in intellectu; et ita res intellecta numeraretur per numerationem individuorum

hominum. Sed omnia quae numerantur per numerationem individuorum, habent rem intellectam communem; et sic rei intellectae erit aliqua res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Non ergo est alius intellectus possibilis in me et in te.

AG7

Praeterea, si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam a magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quae est in magistro deflueret ad discipulum, vel quod scientia magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat ante addiscere scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in magistro, aut non existentem prius in alio, et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Haec autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectum, quia ut boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas activa, tum quia verba quae magister profert solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in libro de magistro. Quod autem addiscere sit reminisci, est contra Philosophum in I poster.. Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

AG8

Praeterea, omnis virtus cognoscitiva quae est in materia corporali, cognoscit ea tantum quae habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quae est susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem.

Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quacumque parte eius.

Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali, neque in toto corpore neque in aliqua parte eius. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

AG9

Praeterea, si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est corporis forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit composita ex materia et forma, ut a multis ponitur; compositum enim ex materia et forma non potest esse alicuius forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis, non potest multiplicari secundum multitudinem corporum.

AG10

Praeterea, sicut Cyprianus dicit, Dominus prohibuit discipulis ne in civitatem Samaritanorum intrarent propter peccatum schismatis; quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes.

Idem autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, et anima ad animam. Ergo eadem ratione una anima est in eo qui prius fuit, et in alio qui post sequitur; et sic per eandem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

AG11

Praeterea, magis dependet accidens a subiecto quam forma a materia; cum forma det esse materiae simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subiecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis motibus, ut Anselmus dicit.

Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; et sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

AG12

Praeterea, anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa. Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cuius est forma; dicit enim Augustinus in VI musicae, quod radii visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora praeter corpus in quo est.

AG13

Praeterea, si intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili in me et in te, secundum multiplicationem corporum multiplicentur. Sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiae corporalis, potest abstrahi aliqua intentio communis. Ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest abstrahi aliqua intentio intellecta communis; et eadem ratione, cum illa intentio intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum.

Hoc autem est impossibile. Est igitur unus intellectus possibilis in omnibus.

AG14

Praeterea, omnes homines consentiunt in primis principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia esset unum commune in omnibus hominibus. Huiusmodi autem est intellectus possibilis. Est igitur unus intellectus possibilis in omnibus.

AG15

Praeterea, nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu; et intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III de anima, sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus, neque multiplicatus per materiam corporalem; et ita est unus in omnibus.

AG16

Praeterea, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibilis recipitur in intellectu ut intellecta in actu, et non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiae corporalis.

AG17

Praeterea, intellectus possibilis socratis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu.

Ergo intellectus possibilis non individuatur et multiplicatur per materiam corporalem; et sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur apocal.

Cap. VII: post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat. Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium, sed animarum a corpore absolutarum.

Ergo sunt multae animae intellectivae, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutae.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit contra felicianum: fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem; et postea subdit: cum talia proponimus, oppugnanda praedicamus. Est ergo improbable quod sit una anima omnium.

SC3

Praeterea, magis est alligata anima intellectiva corpori humano, quam corpori caelesti motor eius. Sed Commentator dicit in III de anima quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus caelestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multae animae intellectivae, et non unus tantum intellectus possibilis.

CO

Respondeo. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis, oportet praeintelligere quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles, processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui Philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalis quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens.

De intellectu ergo possibili Averroes in commento III de anima posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae.

Ostensum est autem supra cum de unione substantiae spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant.

Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur quod eadem esset visio utriusque; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo per diversitatem phantasmatum;

quia phantasma non est intellectum in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione; et sic non potest diversificare ipsam.

Secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus; quod est impossibile.

Et propter hoc in VII metaph.

Dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore.

Unde principia cuiuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis eiusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Diuidicamus enim esse verum aurum, quod habet propriam operationem auri.

Propria autem operatio humanae speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem ponit Philosophus ultimam hominis felicitatem in X ethic.. Huius autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quae participat aequaliter ratione; cum hae vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut in III de anima probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit.

Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse.

Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatis nostris abstractas, si sit unum intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt. Quia iam cum multi homines praecesserint multa intelligentes, sequeretur quod respectu omnium illorum quae illi sciverunt, sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum; quia nihil recipit quod iam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, quod scire in nobis non sit nisi reminisci. Quamvis et hoc ipsum secundum se inconueniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconueniens esset dicere quod corpora caelestia perficiantur in actu accipiendo a corporibus inferioribus; similiter, et multo amplius, est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatis.

Manifestum est etiam quod haec positio repugnat verbis Aristotelis. Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili, statim a principio nominat eum partem animae, dicens: de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit. Volens autem inquirere de natura intellectus possibilis, praemittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animae subiecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum; et hoc est quod dicit: sive separabili existente, sive inseparabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem. Ex quo apparet quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si praedicta positio vera esset. Unde praedicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima; et multa alia huiusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animae, et non sit substantia separata.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit derisibile esse quod ponantur diversorum hominum animae multae, tamen ita quod numero et specie differant; et praecipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quae sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est: et ideo Angeli non possunt esse multi in una specie, sed animae possunt esse multae unius speciei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut corpus se habet ad esse animae, ita ad eius individuationem; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animae acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cuius utrumque est pars. Et tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus; unde destructo corpore adhuc remanet esse animae. Et similiter secundum corpora multiplicantur animae, et tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum.

RA4

Ad quartum dicendum quod licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animae est quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae, in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

RA5

Ad quintum dicendum quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex praecedentibus patet.

RA6

Ad sextum dicendum quod in hac ratione praecipuam vim videtur Averroes constituere: quia videlicet sequeretur, ut ipse dicit, si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu. Ostendendum est igitur primo quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad individuationem, manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritae. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singulare; actus enim singularium sunt. Sive igitur sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod, si non sint multi intellectus possibiles in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt.

Et ideo ad huius solutionem considerandum est quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III de anima, oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus.

Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae: quia ex parte rei quae cognoscitur est una et eadem, ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia. Sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quae videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quae intelligitur subsisteret extra animam sicut res quae videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere maiorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, id est ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete.

Et sicut secundum Platonem ipsa res quae intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem: quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quae sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum: et ideo Plato posuit universalialia subsistere, Aristoteles autem non. Sic igitur patet quomodo multitudo intellectuum non praeiudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectae.

RA7

Ad septimum dicendum quod scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, in quantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam, et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principaliter sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quae per experientiam accipimus in inveniando. Et similiter magister deducit principia universalialia in conclusiones speciales; unde dicit Aristoteles in I poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire.

RA8

Ad octavum dicendum quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes: putavit enim quod quia Aristoteles dixit intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum.

Sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animae, quae non est actus alicuius organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale; et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

RA9

Ad nonum dicendum quod opinio ponens animam esse compositam ex materia et forma, est omnino falsa et improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia et forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una et eadem forma perficeret diversas materias diversorum generum, scilicet materiam spiritualem animae et materiam corporalem; quod est impossibile, cum proprius actus sit propriae potentiae. Et praeterea illud compositum ex materia et forma non esset anima, sed forma eius. Cum enim dicimus animam, intelligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animae esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma, hoc est impossibile: quia per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicuius actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

RA10

Ad decimum dicendum quod sicut fluvius sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animae aut hominum, sed propter eandem habitationem, vel magis propter easdem leges et eundem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III politic..

RA11

Ad undecimum dicendum quod tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subiectum; scilicet ad motum primi mobilis, quo mesurantur omnes alii motus. Ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum; sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subiectum, ad pannum autem qui per eam mesuratur, sicut ad mensuratum tantum; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subiectis.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod visus non fit per radios extra missos secundum veritatem rei; sed Augustinus hoc dicit secundum opinionem aliorum. Hoc tamen posito, anima vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora, sed in quantum continuantur cum corpore proprio.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod sicut ex praedictis patet, res intellecta non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens quod a re intellecta, in quantum est intellecta, adhuc abstrahitur res intellecta simpliciter; sicut ab hoc intelligente abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc praediudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei, quod intelligatur a me.

Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione speciei sit quod intelligatur a me vel ab illo.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum, nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu: quia substantiae separatae sunt intellectae in actu, cum tamen sint individuae; alioquin non haberent actiones, quae sunt singularium. Sed habere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu; et ideo formae individuales quae individuantur per materiam, non sunt intellectae in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam ut fiat forma materialis, praecipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiae corporalis proportionem; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem ut dictum est, in quantum scilicet habet habitudinem ut sit forma huius corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis huius sit intellectum in actu, et similiter ea quae recipiuntur in ipso.

Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

|a10 Articulo 10

TTA

Decimo quaeritur utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud Ioan. I: erat lux vera quae illuminat etc.. Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III de anima.

Ergo intellectus agens est Deus.

Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

AG2

Praeterea, nihil quod est a corpore separatum multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatum, ut dicitur in III de anima.

Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum; et per consequens neque secundum multiplicationem hominum.

AG3

Praeterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti; dicitur enim in III de anima quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animae; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et

AG4

Praeterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducit in actum per intellectum agentem, ut patet III de anima. Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animae, in qua radicatur intellectus possibilis; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

AG6

Praeterea, id quod est causa separationis est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis; abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

AG7

Praeterea, nulla virtus quae tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suae operationis. Sed intellectus agens est huiusmodi; quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere, sed magis, ut dicitur III de anima. Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suae operationis. Esse autem creatum habet terminum suae operationis, cum sit finitae virtutis.

Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic est unus tantum.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum: omne quod corporeos sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur...p comprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis. Et postmodum subdit: nihil est sensibile, quod non habeat simile falso, ut internosci non possit...p nihil autem percipi potest, quod a falso non discernitur. Non est igitur constitutum iudicium veritatis in sensibus. Sic ergo probat quod sensibilia de veritate iudicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturae. Ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate.

Sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit in IV de Trinit. Quod impii multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? ubi eas vident? non enim in sua natura cum... Eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles...p nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas...p ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? ex quo videtur quod iudicare de iusto et iniusto, nobis competit secundum lucem quae est supra mentes nostras. Iudicium autem tam in rebus speculativis quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera religione, quod de aliquibus duobus quorum neutrum est optimum, non possumus iudicare quid eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Iudicamus autem quod Angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod hoc iudicium fiat per aliquid quod est melius utroque; quod nihil aliud est quam Deus.

Cum ergo iudicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus agens sit Deus; et sic idem quod prius.

AG11

Praeterea, Philosophus dicit III de anima quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars et materia in idem coincidunt; neque universaliter agens et materia incidunt in idem numero, ut dicitur in II physic.. Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animae, in qua est intellectus possibilis; et sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit II de libero arbit., quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est. Sed ratio et veritas numeri est una. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod praesto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cuius virtute rationes universales a rebus abstrahimus.

Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

AG13

Praeterea, in eodem libro: si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem. Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et praecipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

AG14

Praeterea, idem natum est facere idem.

Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit universale facere, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

AG15

Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae, oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, et sic illas species ponit etiam in intellectum possibilem, et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatis; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatis, quia non cognoscat illam quam quaerit, postquam eam abstraxerit, nisi prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quaerit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam eius notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animae intellectus agens; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

AG16

Praeterea, posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eundem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem, cuius officium est illuminare.

Non est ergo aliquid in anima hominis; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

AG17

Praeterea, si intellectus agens ponitur aliquid animae hominis, oportet quod aliquid homini conferat; quia nihil est otiosum et frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem; quia intellectus possibilis, cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut et quodlibet aliud habens formam.

Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata, abstrahens species intelligibiles ab eis: quia sicut species quae est recepta in sensu, imprimit sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quae est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem.

Non ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic non multiplicatur in hominibus.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus dicit III de anima, quod intellectus agens est aliquid animae. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit IV de trin.

Quod Philosophi ceteris meliores non sunt in illis summis aeternisque rationibus intellectu contemplati ea quae historice disseruerunt; et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic idem quod prius.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit XII de Trin.: credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut subiuncta ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent. Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae; et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum.

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli: quia non ponebat naturas rerum sensibilibus per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque aliquo modo est verum.

Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum.

Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo eius intelligere dependeat.

Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum: sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus caeleste; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili.

Ipsam autem intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet igitur esse supra animam aliquem intellectum cuius intelligere sit fixum et quietum absque huiusmodi discursu.

Tertio, quia necesse est quod, licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem.

Oportet igitur supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet. Hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activae ad determinatos effectus, praeter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex virtute particulari quae est in semine; licet quaedam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis: quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis et disponentis materiam. Anima autem humana est perfectissima eorum quae sunt in rebus inferioribus.

Unde oportet quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum fit experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quae sunt propria singulis.

Sic igitur actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quaecumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quae est talis actionis principium.

Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini.

Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse, cum dicit quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem; et iterum dicit quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata.

Plato vero, ut themistius dicit in commento de anima, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli.

Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuatur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus; unde significanter dicitur Gen. Quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae.

Unde relinquatur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo.

Secundo, quia ultima perfectio uniuscuiusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit X, ethic.. Si igitur principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem: ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agentis. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Ioan. XVII.; haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum; et in huius beatitudinis participatione homines esse Angelis aequales, ut habetur Lucae XX. Tertio, quia si homo participet lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Gen. I: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, idest ad communem trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum.

Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, et bonum a malo. Et de hoc dicitur in Psal.: multi dicunt: quis ostendet nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, scilicet per quod nobis bona ostenduntur.

Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum.

Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in I soliloquiorum: promittit ratio... Se demonstraturam Deum meae menti, ut oculis sol demonstratur; nam mentis quasi oculi sunt sensus animae. Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat. Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut themistius dicit quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo. Et sic relinquatur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

RA2

Ad secundum dicendum quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit quaedam substantia habens esse extra corpus; sed quia non est actus alicuius partis corporis, ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit: idem est autem secundum actum scientia rei, et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter. Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectus in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixerat quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa. Secundo comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno et eodem quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu. Sed naturaliter est prius actus quam potentia; et simpliciter loquendo, etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu, et hoc est quod subdit: quae vero secundum potentiam, tempore prior in uno; omnino autem neque in tempore; et ista comparatione utitur inter potentiam et actum etiam in IX metaphysic.

Et in pluribus aliis locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva quandoque videt quandoque non videt. Sed visus in actu est in ipso videre actu; et hoc est quod dicit: sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Et postmodum subdit: separatum autem hoc solum quod vere est; quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili cum utrumque supra dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, id est de tota parte intellectiva. Unde et subdit: et hoc solum immortale et perpetuum est; quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit.

Sed hoc est contra ea quae Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. Haec autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne esset alicui occasio errandi.

RA4

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus et actu calidus, aqua vero e converso; et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt.

Si igitur comparetur pars intellectiva ad phantasmata; quantum ad aliquid se habebit in potentia, et quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso: nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia. Et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus.

Et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores; sicut aliquo modo apparet in oculo cati.

RA5

Ad quintum dicendum quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Animae autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus; cum separatio specierum intelligibilium quae recipiuntur in intellectu possibili, non sit maior quam separatio intellectus agentis.

RA7

Ad septimum dicendum quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. Hoc enim Philosophus inducit de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intelligimus sit infinita simpliciter, sed quod sit infinita respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quae in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum in quantum ad superius genus se extendere non potest: sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quae sunt superioris generis sicut universalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quae sunt substantiae separatae, deficit: habet enim se ad manifestissima rerum sicut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II metaph..

RA8

Ad octavum dicendum quod ratio illa non est ad propositum. Iudicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut iudicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem falsi, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicativa; et hoc modo per intellectum agentem iudicamus de veritate.

Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est quod quidam antiqui Philosophi, non ponentes aliam vim cognoscitivam praeter sensum, neque aliqua entia praeter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens; et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hae sunt duae rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et socrates, desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem philosophiam contulit. Plato vero discipulus eius consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod virtus non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili.

Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam Glossa super illud: diminutae sunt veritates a filiis hominum, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris.

Aristoteles autem per aliam viam processit.

Primo enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens.

Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia.

Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

RA9

Ad nonum dicendum quod regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

RA10

Ad decimum dicendum quod illud quo iudicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo iudicetur ut regula et mensura. Sic enim album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium: quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat.

Illud autem quo iudicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem iudicamus Angelum esse anima meliorem.

RA11

Ad undecimum patet solutio ex dictis. Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile ut ars movens ad materiam, in quantum facit intelligibilia in actu, ad quae est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem quomodo haec duo in una substantia animae fundari possint.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut et una ratio lapidis; quae quidem est una ex parte rei intellectae, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectae: non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum vel cuiuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primae lucis in omnes mentes influentis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod universale quod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum: quia et universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me et a te intellectum; intelligi enim a me et a te accidit universali.

Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili: sed homo intelligit per utrumque; qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum quae per intellectum agentem abstrahuntur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes actionis attribuit, sed ex eius perfectissima plenitudine, quae sufficit ad omnibus communicandum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum quod species quae est in imaginatione, est eiusdem generis cum specie quae est in sensu, quia utraque est individualis et materialis; sed species quae est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis. Et ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam; propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

|a11 Articulus 11

TTA

Ultimo quaeritur utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus, IX, de Trin.: admonemur... Haec, (scilicet mentem, notitiam et amorem) in anima existere...

Substantialiter sive essentialiter; non tamquam in subiecto, ut calor aut figura in corpore, aut ulla alia quantitas aut qualitas.

AG2

Praeterea, in libro de spiritu et anima dicitur quod Deus est omnia sua; anima vero est quaedam sua, scilicet potentiae, et quaedam sua non est, scilicet virtutes.

AG3

Praeterea, differentiae substantiales non sumuntur ab aliquibus accidentalibus. Sed sensibile et rationale sunt differentiae substantiales, quae sumuntur a sensu et ratione.

Ergo sensus et ratio non sunt accidentia, et pari ratione neque aliae animae potentiae; et ita videntur esse de essentia animae.

AG4

Sed dicebat quod potentiae animae neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animae, quia sunt proprietates naturales sive substantiales; et ita sunt medium inter subiectum et accidens. Sed contra, inter affirmationem et negationem non est aliquid medium.

Sed substantia et accidens distinguuntur secundum affirmationem et negationem; quia accidens est quod est in subiecto; substantia vero est quae non est in subiecto. Ergo inter essentiam rei et accidens nihil est medium.

AG5

Praeterea, si potentiae animae dicuntur proprietates naturales vel substantiales; aut hoc est quia sunt partes essentiae, aut quia causantur a principiis essentiae. Si primo modo, pertinent ad essentiam animae, quia partes essentiae sunt de essentia rei. Si secundo modo sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subiecti causantur.

Ergo oportet quod potentiae animae vel pertineant ad essentiam animae, vel sint accidentia.

AG6

Sed dicebat quod, licet accidentia causentur ex principiis substantiae, non tamen omne quod causatur ex principiis substantiae, est accidens. Sed contra omne medium oportet quod distinguatur ab utroque extremorum. Si ergo potentiae animae sint mediae inter essentiam et accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab accidente.

Sed nihil potest distinguere ab aliquo per id quod est commune utrique. Cum ergo fluere a principiis substantiae, propter quod potentiae dicuntur esse essentiales, conveniat etiam accidentibus, videtur quod potentiae animae non distinguantur ab accidentibus; et ita videtur quod non sit medium inter substantiam et accidens.

AG7

Sed dicebat quod distinguuntur ab accidentibus per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis. Sed contra unumquodque intelligitur per suam essentiam; quia proprium obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur III de anima. Quidquid igitur est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si igitur anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animae, et quod non sit medium inter essentiam et accidentia.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit, X de Trinit., quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una mens, una substantia; et ita videtur quod potentiae animae sint ipsa eius essentia.

AG9

Praeterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habet pars animae ad partem corporis. Sed tota anima est forma substantialis corporis. Ergo pars animae, ut visus, est forma substantialis partis corporis, scilicet oculi. Sed anima secundum suam essentiam est forma substantialis totius corporis et cuiuslibet partium eius. Ergo potentia visiva est idem quod essentia animae; et eadem ratione omnes aliae potentiae.

AG10

Praeterea, anima est dignior quam forma accidentalis. Sed forma accidentalis activa est sua virtus. Ergo multo magis anima est suae potentiae.

AG11

Praeterea, Anselmus dicit in Monologio, quod nihil potuit animae maius dari quam reminisci, intelligere et velle. Sed inter omnia quae conveniunt animae, praecipuum est sua essentia, quae a Deo est ei data. Ergo potentiae animae sunt idem quod eius essentia.

AG12

Praeterea, si potentiae animae sunt aliud quam eius essentia, oportet quod fluant ab essentia animae sicut a principio. Sed hoc est impossibile, quia sequeretur quod principiatum esset immaterialius suo principio: intellectus enim, qui est potentia quaedam, non est actus alicuius corporis; anima autem secundum suam essentiam est actus corporis.

Ergo et primum est inconveniens; scilicet quod potentiae animae non sunt essentia eius.

AG13

Praeterea, maxime proprium substantiae est esse susceptivum contrariorum. Sed potentiae animae sunt susceptivae contrariorum, sicut voluntas virtutis et vitii, et intellectus scientiae et erroris. Ergo potentiae animae sunt substantia aliqua. Sed non alia substantia quam substantia animae. Ergo sunt idem quod ipsa animae substantia.

AG14

Praeterea, anima immediate unitur corpori ut forma, et non mediante aliqua potentia.

Sed in quantum est forma corporis, dat aliquem actum corpori. Non autem hunc actum quod est esse, quia hic actus invenitur etiam in quibus non est anima; nec iterum hunc actum qui est vivere, quia hic actus invenitur in quibus non est anima rationalis.

Ergo relinquitur quod det hunc actum quod est intelligere. Sed hunc actum dat potentia intellectiva. Ergo potentia intellectiva est idem quod essentia animae.

AG15

Praeterea, anima est nobilior et perfectior quam materia prima. Sed materia prima est idem quod sua potentia. Non enim potest dici quod potentia materiae sit accidens eius; quia sic accidens praeexisteret formae substantiali, cum potentia in uno et eodem sit prius tempore quam actus, ut dicitur in IX metaph.: nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiae; et similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita praecederet formam, quod est impossibile; et ita relinquitur quod potentia materiae sit ipsa essentia materiae. Multo igitur magis potentiae animae sunt eius essentia.

AG16

Praeterea, accidens non extenditur ultra suum subiectum. Sed potentiae animae extenduntur ultra ipsam animam; quia anima non solum intelligit et vult se, sed etiam alia. Ergo potentiae animae non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animae.

AG17

Praeterea, omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit. Sed esse immateriale convenit animae secundum suam essentiam; ergo et esse intellectuale. Intellectus ergo est sua essentia, et pari ratione aliae eius potentiae.

AG18

Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et intellectum, secundum Philosophum. Sed ipsa essentia animae est quae intelligitur. Ergo ipsa essentia animae est intellectus intelligens; et pari ratione anima est aliae suae potentiae.

AG19

Praeterea, partes rei sunt de substantia eius. Sed potentiae animae dicuntur partes eius. Ergo pertinent ad substantiam animae.

AG20

Praeterea, anima est substantia simplex, ut supra dictum est; potentiae autem animae plures sunt. Si igitur potentiae animae non sunt eius essentia, sed accidentia quaedam, sequitur quod in uno simplici sint plura et diversa accidentia; quod videtur inconueniens.

Non ergo potentiae animae sunt eius accidentia, sed ipsa eius essentia.

SC1

Sed contra. Est quod dionysius dicit, XI cap. Angel. Hierar., quod superiores essentiae dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Multo igitur magis in animabus aliud est earum essentia, et aliud virtus, sive potentia.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, XV de Trinit., quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, propter picturam quae in ea est. Sed pictura non est ipsa essentia tabulae.

Ergo nec potentiae animae, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animae substantia.

SC3

Praeterea, quaecumque essentialiter numerantur non sunt una essentia. Sed illa tria, secundum quae attenditur imago in anima, numerantur essentialiter vel substantialiter.

Non ergo sunt ipsa essentia animae, quae est una.

SC4

Praeterea, potentia est medium inter substantiam et operationem. Sed operatio differt a substantia animae. Ergo potentia differt ab utroque; alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

SC5

Praeterea, agens principale et instrumentale non sunt unum. Sed potentia animae comparatur ad essentiam eius ut agens instrumentale ad principale; dicit enim Anselmus in libro de concordia praescientiae et liberi arbitrii quod voluntas quae est potentia animae, est sicut instrumentum.

Ergo anima non est suae potentiae.

SC6

Praeterea, Philosophus dicit, I cap. De mem. Et remin. Quod memoria est passio aut habitus sensitivi aut phantastici. Passio autem et habitus est accidens; et eadem ratione aliae potentiae animae.

CO

Respondeo. Dicendum quod quidam posuerunt, potentias animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam: ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae. Sed haec positio est omnino impossibilis.

Primo quidem, quia impossibile est quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus.

Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia.

Secundo, impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria. Primo quidem, quia essentia una est; in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo, idem apparet ex potentialium differentia; quarum quaedam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicuius partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam eius essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum, nisi secundum diversa.

Tertio apparet idem ex ordine potentialium animae, et habitudine earum ad invicem. Invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod esse non posset si omnes

potentiae essent ipsa animae essentia: quia idem secundum idem non movet seipsum ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiae animae non sunt ipsa eius essentia.

Quod quidam concedentes dicunt quod nec etiam sunt animae accidens; sed sunt eius proprietates essentielles, seu naturales. Quae quidem opinio uno modo intellecta, potest sustineri; alio vero modo est impossibilis. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod accidens a philosophis dupliciter accipitur.

Uno modo, secundum quod condividitur substantiae, et continet sub se novem rerum genera.

Sic autem accipiendo accidens, positio est impossibilis. Non enim inter substantiam et accidens potest esse aliquid medium, cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiae sit non esse in subiecto, accidentis vero sit in subiecto esse. Unde, si potentiae animae non sunt ipsa essentia animae (et manifestum est quod non sunt aliae substantiae), sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor praedicamentis in I topicorum, et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium.

Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem praedicati ad subiectum, vel communis ad ea quae sub communi continentur. Si enim haec esset eadem acceptio cum prima, cum accidens sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, id est inter substantiale praedicatum et accidentale; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali praedicato, in quantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subiecto. Cum accidentali vero praedicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nec pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam. Differt autem ab accidentali praedicato, quia accidentale praedicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed accidit individuo sicut proprium speciei; quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae et accidens, quasi proprietates naturales vel essentielles, idest essentiam animae naturaliter consequentes.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia. Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed actus aut habitus. Unde non intendit Augustinus dicere, quod notitia et amor sint ipsa essentia animae; sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem, aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam. Et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus: ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter vel essentialiter in mente vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam, vel substantiam novit. Unde postea, subdit: quomodo illa tria non sint eiusdem essentiae, non video, cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit.

RA2

Ad secundum dicendum quod liber de spiritu et anima est apocryphus, cum enim auctor ignoretur, et sunt ibi multa vel falsa vel improprie dicta: quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum est triplex esse totum. Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum dicitur: homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suae parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur: paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo: adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem. Unde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suae potentiae, vel e converso.

RA3

Ad tertium dicendum quod formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur, loco formarum substantialium, quae per huiusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes et gressibile et huiusmodi; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiae substantiales. Vel potest dici, quod sensibile et rationale, prout sunt differentiae, non sumuntur a ratione et a sensu secundum quod nominant potentias, sed ab anima rationali, et ab anima sensitiva.

RA4

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de accidente secundum quod est commune ad novem genera, et sic nihil est medium inter substantiam et accidens; sed alio modo, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum quod potentiae animae dici possunt proprietates essentielles, non quia sint partes essentiae, sed quia causantur ab essentia; et sic non distinguuntur ab accidente quod est commune novem generibus: sed distinguuntur ab accidente, quod est accidentale praedicatum et non causatur a natura speciei.

RA6

Unde patet solutio ad sextum.

RA7

Ad septimum dicendum quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III de anima. Una qua intelligit quod quid est, et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam; et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis et dividensis; et sic potest substantia intelligi sine accidentali praedicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile: sicut potest intelligi corvus esse albus. Non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum praedicati non dependeat ex principiis speciei, quae signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis: hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedicati dependet ex natura subiecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentias.

RA8

Ad octavum dicendum quod illa tria dicuntur esse una vita, una essentia, vel secundum quod comparantur ad essentiam ut ad obiectum, vel eo modo quo totum potentiale praedicatur de partibus.

RA9

Ad nonum dicendum quod tota anima est forma substantialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum, sed per ipsam essentiam animae, ut supra dictum est. Unde non sequitur quod ipsa potentia visiva sit forma substantialis oculi, sed ipsa essentia animae, secundum quod est subiectum vel principium talis potentiae.

RA10

Ad decimum dicendum quod forma accidentalis, quae est principium actionis, ipsamet est potentia vel virtus substantiae agentis; non autem proceditur in infinitum, ut cuiuslibet virtutis sit alia virtus.

RA11

Ad undecimum dicendum quod essentia est maius donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu. Potentiae etiam sunt quodammodo potiores, in quantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhaeret.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod ex hoc contingit quod ab essentia animae aliqua potentia fluat quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem, ut supra dictum est.

Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod accidentium unum est alio subiecto propinquius, sicut quantitas est propinquior substantiae quam qualitas; et ita substantia recipit unum accidens alio mediante; sicut colorem mediante superficie, et scientiam mediante potentia intellectiva. Eo igitur modo potentia animae est susceptiva contrariorum sicut superficies albi et nigri, in quantum scilicet substantia suscipit contraria secundum praedicta.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod anima, in quantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, in quantum est forma substantialis; et dat sibi huiusmodi esse quod est vivere, in quantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei huiusmodi vivere, scilicet intellectuali natura, in quantum est talis anima, scilicet intellectiva.

Intelligere autem quandoque sumitur pro operatione, et sic principium eius est potentia vel habitus; quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturae, et sic principium eius quod est intelligere, est ipsa essentia animae intellectivae.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod potentia materiae non est ad operari, sed ad esse substantiale; et ideo potentia materiae potest esse in genere substantiae, non autem potentia animae quae est ad operari.

RA16

Ad decimumsextum dicendum quod, sicut supra dictum est, Augustinus comparat notitiam et amorem ad mentem, secundum quod cognoscitur et amatur; et si secundum hanc habitudinem notitia et amor essent in mente vel in anima sicut in subiecto, sequeretur quod pari ratione essent sicut in subiecto in omnibus cognitis et amatis: et sic accidens transcenderet suum subiectum; quod est impossibile. Alioquin, si Augustinus intenderet probare quod haec essent ipsa essentia animae, nulla esset eius probatio. Non enim minus verum est de essentia rei quod non est extra rem; quam de accidente quod non est extra subiectum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum quod ex hoc ipso quod anima est immunis a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectivam; non autem ita quod eius virtus sit sua substantia.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum quod intellectus non solum est potentia intellectiva, sed multo magis substantia per potentiam; unde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia.

RA19

Ad decimumnonum dicendum quod potentiae animae dicuntur partes non essentiae animae, sed totalis virtutis eius; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regiae.

RA20

Ad vicesimum dicendum quod potentiarum animae plures non sunt in anima sicut in subiecto, sed in composito; et huic multiplicitati potentiarum competit multiformitas partium corporis. Potentiae vero quae sunt in sola substantia animae sicut in subiecto, sunt intellectus agens et possibilis et voluntas. Et ad hanc multipliciter potentiarum sufficit quod in substantia animae est aliqua compositio actus et potentiae, ut supra dictum est.