

Ioannis a Sancto Thoma

1589 - 1644

CURSUS PHILOSOPHICUS THOMISTICUS

VOLUMEN TERTIUM

**IN TRES LIBROS DE ANIMA:
DE ENTE MOBILE ANIMATO ET DE ANIMA INTELLECTIVA**

*This is a MBS Library best viewed by Micro Book Studio.
You may download it at*

<http://www.microbookstudio.com>

- [CURSUS](#)
[PHILOSOPHICUS](#)
[THOMISTICUS -](#)
[VOLUMEN](#)
[TERTIUM](#)

Ioannis a Sancto Thoma

1589 - 1644

CURSUS PHILOSOPHICUS THOMISTICUS

VOLUMEN TERTIUM

IN TRES LIBROS DE ANIMA: DE ENTE MOBILE ANIMATO ET DE ANIMA INTELLECTIVA

Index Generalis

- [PRAEFATIO AUCTORIS](#)
- [PROOEMIUM](#)
- [SUMMAE TEXTUS LIBRORUM PRIMI ET SECUNDI DE ANIMA](#)
- [QUAESTIO PRIMA: DE ANIMA IN COMMUNI EIUSQUE DEFINITIONIBUS](#)
- [QUAESTIO II: DE PROPRIETATIBUS ANIMAE IN COMMUNI](#)
- [QUAESTIO III: DE ANIMA VEGETATIVA EIUSQUE POTENTIIS](#)
- [QUAESTIO IV: DE ANIMA SENSITIVA, ET POTENTIIS EIUS IN COMMUNI](#)
- [QUAESTIO V: DE SENSIBUS EXTERNIS IN PARTICULARI QUOAD SE](#)
- [QUAESTIO VI: DE OBIECTIS SENSUUM](#)

EXTERNORUM IN COMMUNI

- QUAESTIO VII: DE OBIECTIS SENSUUM EXTERIORUM IN PARTICULARI
- QUAESTIO VIII: DE SENSIBUS INTERNIS
- SUMMA TEXTUS LIBRI TERTII ARISTOTELIS DE ANIMA
- QUAESTIO IX: DE ANIMA RATIONALI SECUNDUM SE
- QUAESTIO X: DE INTELLECTU AGENTE ET POSSIBILI
- QUAESTIO XI: DE INTELLECTIONE ET CONCEPTU
- QUAESTIO XII: DE APPETITU ET LOCOMOTIVO

■ *Indicem Anteriorum*

PRAEFATIO AUCTORIS

Index

PRAEFATIO AUCTORIS

-
- *Indicem Anteriorum*

PROOEMIUM

Index

DE SUBIECTO DE QUO AGITUR IN TRACTATU DE
ANIMA

ORDO HUIUS TRACTATUS DE ANIMA

-
- *Indicem Anteriorum*

SUMMAE TEXTUS LIBRORUM PRIMI ET SECUNDI DE ANIMA

Index

[SUMMA TEXTUS LIBRI PRIMI ARISTOTELIS DE ANIMA](#)

[SUMMA TEXTUS LIBRI SECUNDI ARISTOTELIS DE ANIMA](#)

[SUMMA CAP. 1](#)

[SUMMA CAP. 2](#)

[SUMMA CAP. 3](#)

[SUMMA CAP. 4](#)

[SUMMA CAP. 5.](#)

[SUMMA CAP. 6.](#)

[SUMMA CAP. 7](#)

[SUMMA CAP. 8](#)

[SUMMA CAP. 9](#)

[SUMMA CAP. 10](#)

[SUMMA CAP. 11](#)

[SUMMA CAP. 12](#)

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO PRIMA

DE ANIMA IN COMMUNI EIUSQUE DEFINITIONIBUS

Index

ARTICULUS PRIMUS. EXPLICATUR PRIMA
DEFINITIO ANIMAE.

ARTICULUS II. UTRUM SECUNDA DEFINITIO
ANIMAE RECTE SIT TRADITA, ET AN SINT ISTAE
DEFINITIONES ESSENTIALES.

ARTICULUS III. UTRUM IN QUOCUMQUE VIVENTE
SIT TANTUM UNA FORMA SUBSTANTIALIS AD
OMNES GRADUS.

ARTICULUS IV. QUAE SIT DIVISIO ANIMAE ET
QUOT SINT GRADUS ET MODI VIVENTIUM.

ARTICULUS V. QUOMODO POSSINT OMNES
GRADUS VITAE IN UNA FORMA CONTINERI.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO II

DE PROPRIETATIBUS ANIMAE IN COMMUNI

Index

PROEMIUM

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM ALIQUAE ANIMAE SINT DIVISIBILES, ALIAE INDIVISIBILES.

ARTICULUS II. UTRUM POTENTIAE ANIMA SINT AB IPSA DISTINCTAE ET AB EA DIMANENT.

ARTICULUS III. UTRUM POTENTIAE SPECIFICENTUR ET DISTINGUANTUR PER ACTUS ET OBIECTA.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO III

DE ANIMA VEGETATIVA EIUSQUE POTENTIIS

Index

ARTICULUS PRIMUS. QUID SIT ANIMA
VEGETATIVA ET QUOT EIUS POTENTIAE.

ARTICULUS II. QUID SIT POTENTIA NUTRITIVA
EIUSQUE OBIECTUM ET FACULTATES EI
MINISTRANTES.

ARTICULUS III. AN GENERATIVA DISTINGUATUR
AB ALIIS POTENTIIS VEGETATIVIS, ET QUAE
POTENTIAE EI DESERVIANT.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO IV

DE ANIMA SENSITIVA, ET POTENTIIS EIUS IN COMMUNI

Index

PROEMIUM

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM SENSUS SINT
POTENTIAE PASSIVE VEL ACTIVAE.

ARTICULUS II. UTRUM SENSIBILE RECTE
DIVIDATUR IN COMMUNE, PROPRIUM ET PER
ACCIDENS.

ARTICULUS III. UTRUM SENSIBILE POSITUM
SUPRA SENSUM SENTIATUR, ET AN LAEDAT
SENSUM.

ARTICULUS IV. UTRUM SENSIBUS EXTERNIS
CONVENIAT DECEPTIO ET REFLEXIO SUPRA
SUOS ACTUS.

-
- *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO V

DE SENSIBUS EXTERNIS IN PARTICULARI QUOAD SE

Index

PROEMIUM

ARTICULUS PRIMUS. QUOD SIT SUBIECTUM
POTENTIAE VISIVAE ET MEDIUM ILLIUS.

ARTICULUS II. QUOMODO FIAT ACTIO VIDENDI ET
QUID SIT.

ARTICULUS III. QUOD SIT ORGANUM POTENTIAE
AUDITIVAE, MEDIUM ET ACTUS.

ARTICULUS IV. QUAE SIT POTENTIA, ACTUS ET
MEDIUM ODORATUS.

ARTICULUS V. QUID SIT POTENTIA, MEDIUM ET
ACTU GUSTUS.

ARTICULUS VI. QUID DE POTENTIA, ACTU ET
MEDIUM TACTUS.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO VI

DE OBIECTIS SENSUUM EXTERNORUM IN COMMUNI

Index

PROEMIUM

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM REQUIRATUR
NECESSARIO, QUOD OBIECTUM EXTERIUS SIT
PRAESENS, UT SENTIRI POSSIT.

ARTICULUS II. UTRUM NECESSARIO SINT
PONENDA SPECIES IMPRESSAE IN SENSIBUS.

ARTICULUS III. EXPEDIUNTUR DIFFICULTATES
ARTICULO PRAECEDENTI POSITAE.

ARTICULUS IV. UTRUM SENSUS EXTERNI
FORMENT IDOLUM SEU SPECIES EXPRESSAM, UT
COGNOSCANT.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO VII

DE OBIECTIS SENSUUM EXTERIORUM IN PARTICULARI

Index

ARTICULUS PRIMUS. QUID SIT COLOR, QUI EST
OBIECTUM VISUS.

ARTICULUS II. QUID SIT LUX ET QUOMODO AD
COLOREM ET VISUM COMPARETUR.

ARTICULUS III. QUID SIT SONUS ET IN QUO
SUBIECTO SIT.

ARTICULUS IV. QUID SIT VOX, QUID ECHO.

ARTICULUS V. IN QUO CONSISTAT ODOR, QUI
EST OBIECTUM OLFACTUS.

ARTICULUS VI. QUIDNAM SIT SAPOR, QUI EST
OBIECTUM GUSTUS.

ARTICULUS VII. QUOD SIT OBIECTUM TACTUS.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO VIII

DE SENSIBUS INTERNIS

Index

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM DENTUR SENSUS INTERNI ET QUOT SINT.

ARTICULUS II. QUID SINT PHANTASIA ET RELIQUAE POTENTIAE INTERIORES, ET IN QUIBUS SUBIECTIS SINT.

ARTICULUS III. EXPEDIUNTUR DIFFICULTATES CONTRA PRAECEDENTEM DOCTRINAM.

ARTICULUS IV. QUAE SINT SPECIES IMPRESSAE ET EXPRESSAE IN SENSIBUS INTERNIS.

▪ *Indicem Anteriorum*

SUMMA TEXTUS LIBRI TERTII ARISTOTELIS DE ANIMA

Index

TRACTATUS DE ANIMA INTELLECTIVA

SUMMA CAP. 1.

SUMMA CAP. 2.

SUMMA CAP. 3.

SUMMA CAP. 4.

SUMMA CAP. 5.

SUMMA CAP. 6.

SUMMA CAP. 7.

SUMMA CAP. 8.

SUMMA CAP. 9.

SUMMA CAP. 10.

SUMMA CAP. 11.

SUMMA CAP. 12.

SUMMA CAP. 13.

■ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO IX

DE ANIMA RATIONALI SECUNDUM SE

Index

ARTICULUS PRIMUS. QUOMODO NATURALITER
CONSTET ANIMAM RATIONALEM ESSE
IMMORTALEM ET PER SE SUBSISTENTEM.

ARTICULUS II. QUOMODO ANIMA RATIONALIS SIT
ENTITATIVE SPIRITUALIS ET FORMA CORPORIS.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO X

DE INTELLECTU AGENTE ET POSSIBILI

Index

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM SIT NECESSE PONI
INTELLECTUM AGENTEM DISTINCTUM A
POSSIBILI ET QUID SIT.

ARTICULUS II. QUOMODO INTELLECTUS AGENS
ILLUSTRET PHANTASMATA ET INTELLECTUM
POSSIBILEM.

ARTICULUS III. QUID SIT OBIECTUM
ADAEQUATUM ET SPECIFICATIVUM
INTELLECTUS POSSIBILIS.

ARTICULUS IV. UTRUM SINGULARE MATERIALE
PRO HOC STATU SIT DIRECTE COGNOSCIBILE AB
INTELLECTU.

ARTICULUS V. EXPEDIUNTUR DIFFICULTATES
CONTRA DOCTRINAM PRAECEDENTIS ARTICULL

ARTICULUS VI. UTRUM MEMORIA, SYNDERESIS,
SPECULATIVUM ET PRACTICUM SINT DIVERSE
POTENTIAE.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO XI

DE INTELLECTIONE ET CONCEPTU

Index

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM INTELLECTIO SIT DE
PRAEDICAMENTO ACTIONIS VEL QUALITATIS
DISTINGUATURQUE REALITER A VERBO MENTIS.

ARTICULUS II. UTRUM AD OMNEM
INTELLECTIONEM SIT NECESSARIA PRODUCTIO
VERBI.

ARTICULUS III. AN SINT TRES OPERATIONES
INTELLECTUS ET QUID SINT.

ARTICULUS IV. UTRUM INTELLECTUS POSSIT
PLURA PER MODUM PLURIUM INTELLIGERE.

▪ *Indicem Anteriorum*

QUAESTIO XII

DE APPETITU ET LOCOMOTIVO

Index

ARTICULUS PRIMUS. AN DETUR APPETITUS
ELICITUS IN ANIMALIBUS ET QUOTUPLEX SIT.

ARTICULUS II. QUAE SIT RADIX LIBERTATIS IN
VOLUNTATE.

ARTICULUS III. QUOMODO ORIGINETUR
LIBERTAS VOLUNTATIS A RADICE EXTRINSECA,
QUAE EST DEUS.

ARTICULUS IV. CIRCA QUAE OBIECTA VERSETUR
LIBERTAS.

ARTICULUS V. UTRUM VOLUNTAS SIT
PERFECTIOR POTENTIA INTELLECTU.

ARTICULUS VI. UTRUM VOLUNTAS MOVEAT
ALIAS POTENTIAS IMPRIMENDO ALIQUID REALE
IN ILLAS.

ARTICULUS VII. UTRUM DETUR POTENTIA
LOCOMOTIVA DISTINCTA AB APPETITU, ET
QUOMODO INVENIATUR IN ANIMA SEPARATA.

▪ *Indicem Anteriorum*



Ioannis a Sancto Thoma O.P.

1589 - 1644

CURSUS PHILOSOPHICUS THOMISTICUS

VOLUMEN TERTIUM

IN TRES LIBROS DE ANIMA: DE ENTE MOBILE ANIMATO ET DE ANIMA INTELLECTIVA

PRAEFATIO AUCTORIS

Lectori.

Tandem emensa navigatione cursuque philosophico peracto tenemus portum et iactis ancoris vela contrahimus ac navigantium more salutata terra vota nostra solvimus, gratias summas Divino Numini referentes brevemque istam ex tutelarum nostrorum ac praeceptoris Angelici doctrina exculptam tabellam artium, etsi non vividis, avidis tamen coloribus adumbratam scholarum eius templo suspendimus, ut hoc saltem, etsi exiguo, ministerio veritatis eius studiosis quaecumque desiderium nostrum obsecundet. Nam etsi ad tanti splendoris claritatem imparem oculorum aciem et hebetem radiorum sentiamus vigorem, qui ad intendendam in ipsam pulcherrimi huius solis rotam violenter decertet, non tamen oppressionem a tanta gloria timemus, quia non opprimitur, Bernardus inquit in 62. Serm. in Cant., qui non scrutator est maiestatis, sed voluntatis. Quodsi interdum et in ipsam intendens audet, sed quasi admirans, non quasi scrutans, "alioquin sua quisque opprimitur, non Dei gloria, dum proclivis in istam, ad illam levare cervicem non sinitur, nimirum gravem cupiditate". Ego vero non solum Dei maiestatem, non gloriam revelantis condensa, sed nec Angeli eius faciem, qui nobis hoc ostendit et infusa desuper coelesti luce quasi divinae voluntatis interpres revelat mysteria de profundis, libere intueri audeo, sed magis iuxta Scripturae vocem (Apoc. 22): "Ego quoque Ioannes postquam audissem et vidissem, cecidi, ut adorarem ante pedes angeli, qui mihi haec ostendebat". Quam pulchre ante huius Angeli pedes divina adoratur maiestas, qui

tam excelsae de illa sentire contemplarique docet! Quam secure ante huius Angeli pedes debita gratiarum officia Deo reddamus, cuius declaratio sermonum divinae voluntatis interpretatione subnixa, fideliter incerta illa et abscondita divinae sapientiae arcana manifestans, illuminat et intellectum dat parvulis. Ergo iure cum propheta dicam: "Gloria Libani data est ei, decor Carmeli et Saron" (Is. 35). Canditionis enim gloria (id Libanus sonat) defertur Thomae, cum splendidissimi Praedicatorum Ordinis, suo ubique candore venerabilis, totum sibi honorem et gloriam vindicat. Sed et Carmeli decor nuper illi assignatus est, cum a sidereis coelestis illius Theresiae flammis flos Carmelitanae reformationis erumpens totam pulchritudinem et decorem ex Angelici Doctoris radiis et mystico et scholastico aspiravit affectu. Inde illa aeternae perennitatis monumenta solidaeque veritatis fastigia, quae ad illustrandam S. Thomae doctrinam tum in Theologia tum in Philosophia pulcherrimi illi excalceati pedes super Complutensis et Salmanticensis Carmeli montes annuntiavere.

Quibus haec nostra vigore exigua et flaccientia, etsi non inferiora voto adiungo, inservireque non modice optamus, ut angelici luminis ubique coruscante fulgore veritatem, "quae (ut Hieronymus ait praef. libri 5. super Ieremiam 22) et paucitate suorum contenta est et multitudine hostium non terretur", triumphantem liceat cernere, quia etsi claudi et ligari, vinci tamen nequaquam potest.

Tuis ergo obsequiis, lector, si quis veritatis, non novitatis amator occurreris, hoc quaecumque sunt, offerimus tuoque iudicio mancipamus, certi, quod si quid boni repereris, non nostrum esse, facile poteris apprehendere. Vale.

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



PROOEMIUM

DE SUBIECTO DE QUO AGITUR IN TRACTATU DE ANIMA

CIRCA SUBIECTUM, de quo agitur in isto tractatu, dubium est, an subiectum horum librorum sit anima vel corpus seu ens animatum.

Et quod sit ANIMA colligi videtur: tum ex inscriptione librorum, qui dicuntur de anima, non de animali vel de animato; tum quia illud est obiectum alicuius scientiae vel libri, de quo traditur definitio, siquidem ex definitione tamquam ex principio colliguntur propriae passiones convenientes eidem, cui convenit definitio. Sed in hoc opere non definitur animal vel corpus animatum, sed anima, cum dicitur, quod est "actus corporis organici"; esse autem actum non convenit corpori animato, sed ipsi formae, quae est anima. Ergo anima, quae definitur in hoc tractatu, et consequenter est subiectum, de quo demonstrantur passiones, quod est utique subiectum, de quo agit ista scientia. Denique, ipsae passiones, quae in hac scientia demonstrantur, sunt passiones animae. Unde dicit Aristoteles in prooemio librorum de Anima, quod intendit quaerere naturam ipsius animae et substantiam et quaecumque accidunt circa illam, quorum alias propriae passiones animae esse videntur, alias autem communes, et propter ipsam animalibus inesse videntur. Ergo aperte distinguit animam, de qua hic agit, ab animali, et passiones animae ab his, quae per animam conveniunt animali seu corpori animato. Ergo hic agit de anima, non de ente animato.

Ex alia vero parte videtur subiectum horum librorum esse ENS ANIMATUM, siquidem est pars scientiae de ente mobili, et hic agitur de aliquo ente mobili speciali. Anima autem non est ens mobile, sed principium entis mobilis et pars eius, ens autem animatum est ens mobile. Deinde, quia affectiones, quae demonstrantur in hoc libro, sunt ipsius animati ut quod, animae autem solum ut quo, sicut sentire, moveri, appetere etc. Ergo subiectum quod non est anima, sed ens mobile animatum, sicut in aliis libris ens mobile corruptibile vel incorruptibile est id, de quo agitur. Denique, quia alias non tractaretur in tota Philosophia de ente animato, si hic non agitur, quod est inconueniens, cum sit ens mobile et principalius quam anima, quae solum est eius pars.

RESOLUTIO est, quam tradit D. Thomas in prooemio librorum de Anima et insinuat etiam 1. Phys. lect. 1. Dicit ergo D. Thomas, quod commune omnibus animatis est anima, et ideo ad tradendum de rebus animatis scientiam necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis primo tradidit scientiam de anima tamquam in communi, postmodum vero determinat de propriis et singulis animatis in sequentibus libris de Sensu et Sensato et de Parvis Naturalibus et de Animalibus et Plantis, qui sunt sicut partes librorum de Anima. Et ita S. Thomas in libro de Sensu et Sensato lect. 1. inquit, "quod Philosophus distinxit hanc considerationem in tres partes. Nam primo quidem considerat de anima secundum se, quasi in quadam abstractione. Secundo considerationem facit de his, quae sunt animae secundum quamdam concretionem ad corpus, sed in generali. Tertio considerationem facit applicando omnia haec ad singulas species animalium et plantarum. Prima igitur consideratio continetur in libris de Anima, tertia in libris, quos scribit de Animalibus et Plantis, media vero continetur in libris, quos scribit de quibusdam, quae pertinent communiter ad omnia animalia vel ad plura genera eorum vel etiam ad omnia viventia, circa quae tractat in libro de Sensu et Sensato et aliis Parvis Naturalibus". Ita D. Thomas.

Itaque libri isti de Anima non sunt integer tractatus, sed pars quaedam tractatus de corpore animato. Intentum enim Philosophi in hac ultima Philosophiae parte est agere de ente mobili animato, sicut in libris de Generatione exit de ente mobili corruptibili. Sed sicut in libro de Generatione prius egit de generatione ipsa et motibus eam consequentibus, deinde de ipsis corporibus generabilibus, quae sunt elementa et mixta, ita in praesenti volens agere de ente mobili animato primo agit de ipsa anima, quae est ratio communior, in qua omnia animata conveniunt, et a qua denominantur animata. Deinde agit de ipso corpore, tum in fine libri tertii de Anima, tum praecipue in aliis libris de Sensu et Sensato et Parvis Naturalibus et de Plantis et de Animalibus, qui se habent ut complementum Librorum de Anima. Et omnia unum tractatum efficiunt, cuius integri tractatus obiectum est ens mobile animatum, quod denominatur tale ab anima, quae est eius forma et principium, ratione cuius dici potest, quod anima se habet ut obiectum quo huius tractatus et formalis ratio eius, quia est id, quo redditur corpus animatum. Unde necesse fuit prius agere de ipsa anima tamquam de principio communi entis animati, et hoc praestat Philosophus in istis tribus libris de Anima.

AD RATIONES DUBITANDI a principio concedimus, quae secundo

loco sunt positae, loquendo de obiecto integri huius tractatus. Ad eas vero, quae primo loco sunt positae: Ad primam dicitur inscribi istos libros de Anima, quia in eis non agitur de toto obiecto adaequato, quod est ens animatum, sed de parte eius seu principio, quod est anima, qua constituitur ens animatum. Unde in aliis libris, quibus completur totus iste tractatus, non est inscriptio de Anima, sed de rebus animatis.

Ad secundam dicitur, quod definitio, quam in istis tribus libris tradit Aristoteles, et passiones, quas in eis demonstrat, solum conveniunt animae, et non rei animatae, et ita in istis libris, ut diximus, non agit Philosophus de toto obiecto adaequato huius operis, sed de parte illius, quod est principium seu forma entis animati, et talem formam definit Aristoteles in praesenti; obiectum tamen adaequatum totius operis non est anima, sed animatum.

▪ *Anteriorum*

▪ *Iudicium*

▪ *Posteriorum*



ORDO HUIUS TRACTATUS DE ANIMA

ARISTOTELES tribus libris distinxit tractatum hunc de Anima in communi. In primo retulit et impugnavit varias philosophorum opiniones circa naturam animae. In secundo suam sententiam explicavit circa eandem naturam animae tam in communi quam quoad animam vegetativam et sensitivam earumque potentias. In tertio principaliter agit de intellectu seu de anima intellectiva, tum quoad potentias ei immediate ministrantes, quae sunt sensus interiores, ut phantasia, tum quoad ipsam vim intellectivam in se, tum quoad potentias consequentes, quae sunt appetitiva et locomotiva.

Nos totum tractatum in duodecim quaestiones dividimus. In prima agemus de anima in communi eiusdemque definitionibus. In secunda de proprietatibus animae in communi, ut de potentiis et indivisibilitate etc. In tertia de anima vegetativa et de potentiis ei correspondentibus. In quarta de anima sensitiva et sensibus in communi. In quinta de sensibus externis secundum se. In sexta de sensibili externo seu objecta sensuum in communi. In septima de eisdem objectis in particulari. In octava de sensibus internis. In nona de anima rationali secundum se. In decima de intellectu agente et possibili. In undecima de actu intellectionis et conceptu. In duodecima de appetitu et locomotivo. De anima autem separata seorsum non agemus, quia quatuor, quae praecipue de ea disputantur, in quaestionibus praefatis miscentur: de statu eius et immortalitate in quaestione nona; de modo intelligendi tam universalialia quam singularia quaestione decima; de potentia motiva, et an remaneant aliae potentiae in anima separata, quaestione duodecima.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMAE TEXTUS LIBRORUM PRIMI ET SECUNDI DE ANIMA

SUMMA TEXTUS LIBRI PRIMI ARISTOTELIS DE ANIMA

Circa hunc librum non est, quod textum per capita distinguamus, quia in eo Aristoteles solum facit duo. In primo capite ponit proemium, in quo proponit dignitatem utilitatemque huius scientiae, et quo ordine de anima agendum sit. In reliquis quatuor capitibus varias refert philosophorum antiquorum sententias circa naturam animae easque refutat, praesertim recitatis in capite secundo variis opinionibus. In tertio ostendit animam non esse substantiam, quae seipsam movet, ut aliqui dicebant. In quarto ostendit animam non esse harmoniam seu temperationem contrariorum. In quinto ostendit animam non esse corpus subtilissimum, ut dicebant alii.

-
- *Anteriorum*
 - *Indicem*
 - *Posteriorum*



SUMMA TEXTUS LIBRI SECUNDI ARISTOTELIS DE ANIMA

In hoc libro tradit propriam sententiam de anima et potentiis eius per duodecim capita, in quibus potissimum tria tractat: primum, de natura et definitionibus anima cap. 1. et 2., secundum de divisione potentiaram animae in communi cap. 3., tertium de potentiis animae sensitivae a cap. 5. usque ad 12.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 1

Intendit Aristoteles in hoc capite tradere primam definitionem animae, secundam vero capite sequenti. Et facit tria in hoc capite: primo praemittit quasdam divisiones; secundo quibusdam, quae ad animae naturam pertinent, probatis tradit definitionem ipsam animae; tertio explicat quasdam animae condiciones in definitione inclusas.

CIRCA PRIMUM quatuor divisiones praemittit. Prima est entis aliud substantia, aliud reliqua genera accidentium.

Secunda: In substantia aliud est materia, aliud forma, et materiam dicit esse potentiam, et non esse hoc aliquid, formam vero esse actum, quo constituitur hoc aliquid. Tertia divisio: Actus alius est primus, alius secundus; primus ut scientia, secundus ut contemplatio. Quarta divisio: Naturalium corporum alia sunt viventia, alia non viventia. Vivere autem dicuntur, quae per mutationem, accretionem et diminutionem moventur. Quare omne corpus naturale particeps vitae debet esse substantia.

CIRCA SECUNDUM probat primo tres particulas seu condiciones convenientes animae, deinde ex illis definitionem animae colligit. Prima conditio est, quod anima est actus; secunda, quod est actus primus, non secundus; tertia, quod est actus primus respectu corporis organici. Primum probat, quia anima est actus viventis, non vero corpus ipsum, siquidem corpus non est in alio ut receptum, anima autem est in corpore, ergo est actus eius. Secundum probat, quia anima aliquando cessat ab operatione, ut in somno, ergo non est anima ipse actus secundus, qui est operatio, ergo actus primus. Tertium probat, quia imperfectior anima, scilicet vegetative, ut in arbore, habet corpus organicum; videmus enim in arbore radices, fibras, ramos, folia etc., quae sunt tam variae partes. Ergo a fortiori aliae animae, quae perfectiores sunt, corpora organica habebunt. Ex his colligit definitionem animae, quod est "actus primus corporis physici organici".

CIRCA TERTIUM colligit tria: Primum, quod anima et corpus non fiunt unum per aliquod medium, quia actus et potentia immediate ordinantur inter se. Secundum explicari posse, quod anima sit actus, exemplo artefactorum, ut in securi, quia si esset compositum

physicum, figura illa esset eius forma substantialis, et exemplo oculi, qui si esset animal, eius forma esset visus. Tertium, quod colligit, est, quod anima non est separabilis a corpore quantum ad eas partes, quae sunt actus corporis, bene tamen quoad illas, quae non sunt actus corporis, v. g. intellectus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 2

Intendit Aristoteles in hoc capite secundam animae definitionem tradere, per quam manifestat et demonstrat priorem. Et facit tria: Primo quasdam suppositiones praemittit; secundo tradita definitionem secundam movet duas dubitationes; tertio resolvit, quomodo per hanc secundam definitionem demonstraretur prima.

CIRCA PRIMUM praemittit tria: Primum non esse inconueniens de eadem re plures dari definitiones et ex una aliam demonstrari, quia una explicat aliquam causam rei quod alia non. Secundum est animatum differre ab inanimato per vitam, hac enim inanimatum caret. Tertium est multipliciter dici vitam, sunt enim plura genera vitae, scilicet vegetari, sentire, locomoveri, intelligere, et cuicumque aliquid horum inest, vivit.

CIRCA SECUNDUM colligit in primis definitionem animae ex praedictis ostendens animam debere complecti omnia illa genera vitae, et sic definit animam secunda definitione sic: "Anima est principium, quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primo".

Qua definitione tradita proponit duo dubia. Primum, utrum ista sint ipsa substantia animae vel potentiae eius, ratione quarum dicatur sensitiva vel vegetativa; et capite secundo, an distinguantur ratione seu definitione, an subiecto seu loco. Respondet primo ad hoc secundum dubium manifestum esse, quod istae potentiae sentiendi, vegetandi, intelligendi etc. definitione seu specie distinguantur, siquidem earum actus specie distinguuntur. An vero distinguantur subiecto seu loco, id est quod una potentia sit in una parte seu organo, alia in alio, dicit in quibusdam distingui, scilicet in illis, quorum partes abscissae non vivant, in aliis vero, quae abscissa vivant, oportet in eadem parte potentias habere vitales. De intellectu vero adhuc non constat petere partem organicam determinatam, sed esse a corpore separabilem. Ad primum dubium respondet illa quatuor esse partes seu potentias animae, quia designant principia formalia operationum, quod non prohibet radicaliter esse substantiam animae et in diversis diversos gradus speciesque constituere.

CIRCA TERTIUM ostendit primam definitionem per istam secundam tali demonstratione: Id, quo primo vivimus, sentimus, locomovemur

etc., est actus primus corporis organici. Sed anima est talis, ergo anima est actus primus corporis organici, quae est prima definitio. Minor constat, quia in vivente sunt tria, corpus, anima et compositum. Sed compositum non est, quo vivimus, sed quod vivit; corpus etiam seu materia non est, quo vivimus, quia est in potentia ad vivendum. Ergo sola anima est id, quo vivimus etc.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 3

Expeditis definitionibus animae incipit agere Aristoteles de eius potentiis. Et in hoc capite agit de potentiis animae in communi, deinde in sequentibus de eis in speciali. In quo capite tres facit articulos: Primo enumerat potentias animae et gradus, a quibus emanant. Secundo declarat, quomodo anima definitionibus praeceidentibus explicate sit communis ad istos gradus et animas. Tertio comparat istos gradus inter se, secundum quod unus includit alterum, et secundum quod conveniunt viventibus.

CIRCA PRIMUM potentias animae docet esse quinque loquendo in genere: Primo est potentia vegetativa, secundo sensitiva, tertio appetitiva, quarto locomotiva, quinto intellectiva. Gradus autem animae, secundum quos constituuntur et differunt animae, sunt quatuor, videlicet gradus vegetativus, sensitivus, locomotivus et intellectivus.

CIRCA SECUNDUM docet non definiri definitionibus antecedentibus animam in communi separatam, ut posuit Plato, sed rationem communem animae ab omnibus illis gradibus non distinctam nisi per rationem.

CIRCA TERTIUM docet primo istos gradus ita se habere, ut perfectior includat inferiorem, sicut sensitivum continet vegetativum, et intellectivum utrumque, sicut una figura, v. g. quinque angulorum, continet aliam, quae est trium angulorum. Deinde docet, qualiter in unoquoque vivente sit anima, et quomodo distinguantur gradus viventium attentis eius potentiis et actibus. Nam in plantis est sola anima vegetativa, secundo in animalibus imperfectis sensitiva imperfecta habens solum tactum, tertio in animalibus magis perfectis sunt alii sensus praeter tactum, quarto in perfectioribus quinque sensus sunt cum motu progressivo, quinto in perfectissimo animali est intellectivum, id est in homine.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 4

In hoc capite incipit agere Aristoteles de potentiis animae determinate. Et primo agit de potentiis animae vegetativae et facit tria: Primo explicat potentias seu operationes partis vegetativae; secundo docet, quod anima exercet triplex genus causae respectu corporis, scilicet formalis, finalis et efficientis; tertio agit de obiecto potentiarum partis vegetativae, quod est alimentum.

CIRCA PRIMUM supponit imprimis vitam vegetativam communem esse omni viventi, quia secundum ipsam omnibus inest vivere. Deinde assignat ei duplicem actum, scilicet generare et nutriri. Quod enim generare sit actus viventis probat, quia naturalissimum est viventibus perfectis non orbatis, id est mutilis, nec sponte genitis, id est ex putri materia, generare sibi simile, quia per hoc consequuntur quamdam perpetuitatem.

CIRCA SECUNDUM explicat illam triplicem causalitatem animae. Est enim causa formalis, quia est actus corporis; est finalis, quia est finis proximus generationis seu terminus eius; est efficiens, quia est principium actionum vitalium. Ex quo reprehendit duos errores antiquorum, alterum, qui dicebat ignem et terram esse causam nutriendi, ut in plantis pars inferior haeret terrae, rami vero sursum, et dicebant ferri ab igne tendente sursum; alterum, qui dicebat ignem esse simpliciter causam nutritionis, quia inter omnia corpora maxime videtur nutriri. Elementa enim non possunt actu esse in vivente nec forma elementorum, sed anima.

CIRCA TERTIUM explicat rationem alimenti inquirendo, an debeat alimentum esse simile viventi vel dissimile seu contrarium. Respondet alimentum a principio debere esse dissimile viventi, quia debet transmutari in ipsum, in fine autem debere esse simile, quia in ipsum conversum est. Unde considerat, quod in alimento sunt tria: Primum, quod sit substantia, et sic est obiectum nutritionis, qua per conversionem substantiae deperditum restauratur; secundo, quod sit quantum, et sic est obiectum augmentationis: tertio, quod relinquat superfluum, et sic praebet materiam generationi faciendo semen.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 5.

Ab isto capite usque ad duodecesimum agit Aristoteles de anima sensitiva et potentiis eius. Et primo quidem agit de potentiis eius et obiectis in communi, de potentiis in hoc capite, de obiectis in sequenti, deinde a capite septimo de quolibet sensu in particulari usque ad finem libri. In hoc ergo capite duo facit: primo ostendit sensum esse potentiam passivam, secundo excitari ac reduci in actum a suo obiecto.

PRIMUM probat ex duobus, primo ex actu, quia sensus cum sentiunt, alterantur et mutantur, quia ut sentiat, aliter se habere debet quam ante, ergo debet pati et recipere sive speciem sive proprium actum. Secundo ex obiecto, quia sensus non sentit seipsum, sic oculus non videt se, ergo alterum, ergo patitur ab alio estque potentia passiva.

CIRCA SECUNDUM, ad explicandum, a quo excitetur et reducatur in actum potentia ista sensitiva, praesupponit duo: Alterum, quod dupliciter potest dici aliquid potens sentire, scilicet potentia proxima et remota, sicut dicitur potens scire potentia proxima, qui habet scientiam, nec impedimentum aliquod adest, potentia veto remota, qui nondum habet habitum scientia, sed potest acquirere: sic qui habet potentiam sensitivam dicitur proxime potens sentire, remote vero qui nondum habet illam. Alterum est, quod passio dupliciter dicitur: Uno modo pro receptione alicuius disconvenientis seu tendentis ad corruptionem, alio modo pro receptione cuiuscumque etiam perficientis, et in hoc secundo sensu dicitur sensus potentia passiva.

Quo supposito respondet potentiam sentiendi remotam, qualis est in semine vel corpore organizato, reduci in actum a generante introducente animam et potentias. At vero potentia proxima sentiendi reducitur in actum ab obiecto sensibili sicut intellectus ab intelligibili, cum hoc tamen discrimine, quod obiectum sensus est sensibile extra positum, obiectum vero intellectus est universale intra intellectum repraesentatum et formatum, et ideo intelligimus, cum volumus, quia intus species habemus, non vero sentimus, cum volumus, sed cum obiecta occurrunt.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 6.

Agit hoc capite de sensibili seu de obiecto sensus in communi et duo facit: primo dividit ipsum, secundo comparat membra dividenda.

CIRCA PRIMUM dividitur primo sensibile in per se et per accidens: Per se, quod ratione sui sentitur, ut color, sensus. Dividitur rursus sensibile per se in sensibile proprium et commune. Proprium dicitur, quod est unius tantum sensus obiectum, vel illud, circa quod non errat sensus, ut color erga visum. Commune est, quod a pluribus sensibus percipitur, ut motus a visu et tactu. Numerat ergo quinque sensibilia communia, figura, magnitudo, numerus, motus et quies. Sensibile per accidens est, quod non immutat sensum per se, nec ab eo patitur sensus, sed ratione alterius adiuncti, ut substantia videtur ratione coloris.

CIRCA SECUNDUM facit duas comparationes: Prima sensibilis proprii et communis ad sensibile per accidens, quae differunt in hoc, quod sensibile commune et proprium per se immutant sensum, sensibile autem per accidens ratione alterius, cui coniungitur. Secunda sensibilis proprii et communis inter se, quod licet utrumque sit per se sensibile, perfectius tamen sensibile proprium, quia illi magis proportionatur temperamentum cuiusque organi.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 7

Incipit agere de sensibus in particulari, et primo in hoc capite de visu, in quo agit duo: Primo de obiecto visibili, secundo de medio videndi.

CIRCA PRIMUM proponit prius adaequatum obiectum visus, quod est visibile ut sic, sub quo lux et color, quae lucem aliquam participant, continentur. Deinde in speciali explicat visibile sub hoc adaequato obiecto contenta, scilicet colorem, perspicuum et lumen. Color definitur, quod est motivus perspicui in actu; perspicuum vero, quod est visibile non secundum se simpliciter, sed per externum colorem, ut aer et aqua. Lumen autem definit, quod est actus perspicui, ut perspicuum est; proprie enim res transparentes luce actuantur et illustrantur absolute et simpliciter, opaca solum in superficie. Ex quo colligit lumen non esse corpus, quod probat contra Empedoclem, quia alias, cum lumen diffunditur per aerem vel per vitrum, duo corpora penetrarentur, et quia lumini opponuntur tenebrae ut privatio; ergo est forma circa idem subiectum, non corpus.

CIRCA SECUNDUM docet falsam esse sententiam Democriti, quod corpus intermedium quantumcumque diaphanum impediatur visum, ita ut si vacuum esset, multo melius res aliqua videretur, etiam formica in coelo. Sed hoc refellit, quia visio requirit immutationem factam ab obiecto in oculo, haec autem immutatio non potest fieri, nisi species transeant per medium; sensibile enim supra sensum positum non sentitur.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 8

In hoc capite agit Aristoteles de auditu eiusque obiecto. Et facit quatuor: Primum agit de sono, dividendo illum in directum et reflexum, agitque de directo; secundo tractat specialiter de sono reflexo, qui est echo; tertio de organo, in quo residet auditiva potentia; quarto de aliis diversis sonis, praesertim de perfectissimo, qui est vox.

CIRCA PRIMUM supponit sonum alium esse in potentia, alium in actu: In potentia, quando considerantur corpora, quae sunt sonativa seu effectiva soni; in actu vero, quando actu percutiunt. Supponit secundo sonum fieri vel reflexe vel directe. Explicat autem, quid concurrat ad sonum directum efficiendum, scilicet duo corpora se collidentia et medium ipsum percussum, eo quod sonus resultat ex percussione, idem autem non percutit se, sed alterum, et sic corpora percutientia debent esse diversa. Explicat autem condiciones corporum sonantium, scilicet quod sint durae, ut medium dividant; levia, id est aliquo modo perpolita, quod alterum saltem sit concavum, quod percussio sit velox, ne tarditate dilabatur aer sine sono.

CIRCA SECUNDAM PARTEM dicit sonum reflexum seu echo fieri, cum sonus per aliquam distantiam delatus occurrit corpori solido, a quo retrocedit versus audientem, sicut proiecto lapide in aqua fiunt circuli, quousque occurrat corpus solidum impediens, ne ulterius transeant, sed retrocedant.

CIRCA TERTIAM PARTEM docet aerem externum sono percussum continuari usque ad aerem internum, qui est intra aures sub quadam tunica inclusus, quae vocatur miringa, et multiplicatae species soni in interno aere recipiuntur sicque fit auditio. Est autem aer iste internus consistens nec fluens, sicut aer externus, imo si moveatur internus aer et faciat sonum, non audimus sonos externos.

CIRCA QUARTAM PARTEM dividit sonum in gravem et acutum. Acutus est, qui brevi tempore auditum acriter movet, gravis, qui movet parum ideoque tardus dicitur. Deinde, agit de voce, quae est perfectissimus sonus, definitque illam, quod est "sonus animalis factus ab aere a pulmone per respirationem ad guttur usque emisso cum intentione significandi aliquid". Ubi etiam explicat instrumenta,

quibus ista vox efficitur. Ex quo colligit duo, alterum, quod aer respiratione attractus duo habet officia, scilicet refrigerare cor et formare vocem accommodatam ad explicandum affectus internos; alterum est, quod pisces et animalia non respirantia vocem non edunt, licet aliis instrumentis sonum aliquem efficere possint.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 9

Agit in hoc capite de odore et odoratu. Et facit tria: Primo explicat naturam odoris et species eius, secundo medium, per quod immutatur, tertio organum, in quo residet olfactus.

CIRCA PRIMUM supponit difficile nobis esse iudicare perfecte de odoribus, eo quod homo imperfectissimi odoratus est inter animalia ideo que minus discernit odorum species et naturam de illisque agit per analogiam ad sapes, quorum optimum gustum habet homo, quia gustus quidam tactus est, tactus autem habet optimum temperamentum in homine, sicut requiritur ad prudentiam et acumen ingenii, unde et molles carne ingeniosiores sunt. Sic ergo explicat species odoris ad similitudinem saporum dicens, quod sunt duo species extremae ad modum saporis dulcis et amari, quae possunt dici gravis odor et bonus odor, sub quibus aliae mediae species continentur. Odoramus enim non solum odorabile, sed etiam inodorabile. Dicitur autem inodorabile tripliciter, aut quia nullum habet odorem, aut quia valde parum et tenuiter, aut quia pessimum habet odorem.

CIRCA SECUNDUM ostendit, quod medium, per quod transit odor, est non solum aer, sed etiam aqua. De aere sane constat experientia; de aqua probat, quia pisces sub aquis accurrunt ad cibos, qui sibi proiciuntur, quod esse non posset, nisi odorem sentirent. Ex quo infert omnia fere animalia odorari, tam aquatilia quam terrestria, tam exsanguia quam sanguine praedita, tam respirantia quam non respirantia. Ne tamen videretur alicui, quod odorari respirando vel non respirando diversitatem faceret odoratus, advertit potentiam olfaciendi in omnibus esse eiusdem rationis, quia respicit idem obiectum, scilicet odorabile. Quod vero fiat cum respiratione vel sine illa, pertinet ad modum accidentalem ex parte potentiae, non ad modum diversum obiecti.

CIRCA TERTIUM docet, quod quia sapes humiditate constant et odores siccitate praedominante, oportet organum carere illa qualitate seu temperamento odoris et oppositam habere, quod est humidum.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 10

In hoc capite agit de gustu et gustabili, quod est sapor. Et breviter agit quatuor: Primo ostendit gustabile debere esse tangibile; secundo sensum gustus attingere gustabile et ingustabile; tertio, quale sit organum gustus; quarto, quot species saporis.

PRIMUM probat, tunc quia sapor non sentitur, nisi tangatur sine medio; tunc quia non percipitur, nisi humectetur saliva, humidum autem est qualitas tangibilis.

SECUNDUM ostendit, quia gustus etiam percipit ingustabile. Sed ingustabile dicitur tripliciter: Primo per negationem, quia non habet saporem aut parum, ita ut non sit perceptibilis. Secundo, quia habet illum vehementem et excessivum. Tertio, quia pravum. Et non sumitur hic ingustabile pro pure negativo, sed pro privativo, quod scilicet est capax saporis. Sub gustabili autem dicit etiam includi potabile, quod aliquid saporis participat.

CIRCA TERTIUM docet organum gustus debere esse humidum in potentia, quia carere debet sapore, qui humido constat, unde illo humido, quo redditur res saporosa, carere debet. Si autem infecta est lingua pravo humore, non sentit alium saporem externum.

CIRCA QUARTUM docet esse duas species saporis extremas, scilicet dulce et amarum, sicut in coloribus album et nigrum. Alias duas species esse prope illas, scilicet pingue et salsum, quae iam non sunt ita simplices. Alias quatuor medias inter istas, scilicet sapor acer, austerus, acerbus et acidus, et ita omnes species sunt octo.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 11

Agit de quinto sensu, qui est tactus. Et proponit quatuor dubia, in quae totum caput dividitur.

PRIMUM EST, an sint plures sensus tactus vel unus tantum. Quod dubium non plene solvit, licet inclinet in eam partem, quod sint plures, eo quod unus sensus est unius contrarietatis, ad quam cetera illius sensus reducuntur, sicut visus est albi et nigri, gustus amari et dulcis. In tactu autem sunt plures contrarietates primae, non reducibiles in unam, ut calidum et frigidum, humidum et siccum, voluptas et dolor etc. Ex alia vero parte, cum sit in toto corpore una caro, per quam sentimus tangibilia, videtur nobis esse unum sensum, quod tamen non sufficit, quia caro est medium sensus tactus, quod licet sit unum, sensus possunt esse distincti, sicut auditus et visus sunt distincti, licet medium, quod est aer, sit unus.

SECUNDUM DUBIUM, an sit aliquod medium externum in tactu sicut in visa et auditu, id est aliquod corpus non continuum ipsi tangenti, sed contiguum, per quod sentiatur. Ad quod disputative respondet, non resolute. Nam si duo corpora se tangant in aqua, mediat aqua inter tangibile et tactum, siquidem sentitur manus humectata ab illa. Ergo etiam erit medius aer inter tangibilia, licet ob sui raritatem non discernatur.

TERTIUM DUBIUM, an omnes sensus externi convenient in hoc, quod sentiant per medium externum. Respondet convenire cum duplici tamen discrimine: Primum, quod in prioribus tribus, scilicet visu, auditu et odoratu obiectum percipitur per medium externum magnum et notabile; gustus autem et tactus per modicum. Secundo, quia in tribus prioribus obiecta prius immutant medium quam potentiam; in tactu vero simul patitur potentia ab obiecto et medio, sicut si quis percutitur super arma, simul patitur ab armis et a percutiente.

QUARTUM DUBIUM an sensorium tactus sit ipsa caro vel aliquid sub ea latens, ut nervus. Respondet carnem non esse ipsum sensorium tactus, sed medium, non externum et discontinuum ab organo. Numerat deinde obiecta tangibilia, scilicet calidum et frigidum, siccum et humidum, durum et molle, asperum et lene, dolor et voluptas etc. Debet ergo sensorium tactus esse liberum ab his

qualitatibus, non quidem omnino, alias non esset mixtum, sed habet illas temperatas, sentit vero solum excessivas.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 12

In hoc ultimo capite comparat Aristoteles sensus externos inter se, et facit tria: Primum proponit duo, in quibus conveniunt, secundo solvit duo problemata, tertio proponit unum dubium et solvit.

CIRCA PRIMUM dicit convenire omnes sensus in duobus: Primo, quod omnes sensus suscipiunt formas sine materia, hoc est species intentionales, sicut cera suscipit figuram sigilli, et non materialitatem ferri. Secundo, quod omnes sensus sunt in aliquo materiali subiecto, v. g. in sensorio seu organo, potestque dividi organum in proximum seu particulare, in quo potentia residet, et in commune seu mediatum, scilicet illud, in quo primum seu immediatum continetur.

CIRCA SECUNDUM primum problema est, quare sensibile vehemens, ut nimia lux, offendit sensum. Respondet, quia fit vehemens alteratio in organo, quod certam requirit mensuram temperamenti, et si illa exceditur, offenditur sensus. Secundum problema, quare non sentiant plantae, cum habeant animam. Respondet, quia carent illis sensoriis seu organis tali temperamento dispositis sicut requiritur ad sentiendum.

CIRCA TERTIUM proponit hoc dubium, an plantae et aliae res non sentientes patiantur ab obiectis sensuum, ut a colore, sono etc. Videtur enim solum potentias sensitivas ab illis pati posse, quia relative se habent potentiae et obiectum; deinde quia carent sensu, ergo non patiuntur a sensibili; denique quia species albi non imprimit albedinem in ligno vel in alio insensibili. Respondet Philosophus non pati ab obiectis sensuum omnia insensibilia, sed solum illa, quae deserviunt tamquam medium ad deferendum species, sicut fere sunt corpora diaphana, respiciuntque illas species, non ut effectus permanentes, sed per modum transeuntis.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO PRIMA

DE ANIMA IN COMMUNI EIUSQUE DEFINITIONIBUS

ARTICULUS PRIMUS. EXPLICATUR PRIMA DEFINITIO ANIMAE.

DARI animam (quod pertinet ad quaestionem, an est) superfluum est inquirere, cum ex ipsis operationibus et effectibus manifeste constet dari aliqua, quae vitaliter se movent, sicut experimur animalia sentire, nutrir, se movere; et forma, quae talium operationum est principium, vocatur anima. De qua Philosophus duplicem tradidit definitionem in 2 de Anima cap. 1 et 2. Prima ita se habet: "Anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis". Addunt aliqui particulam "substantialis", scilicet quod sit actus primus substantialis, quam tamen Aristoteles non expressit, sed explicavit et deduxit. Secunda definitio est: "Anima est id, quo vivimus, sentimus, locomovemur et intelligimus primo".

In praesenti articulo solum primam definitionem explicamus, in qua quatuor particulae indigent explicatione. Prima, cum dicitur "actus primus", secunda "corporis physici", tertia "organici", quarta "potentia vitam habentis". Definitur enim anima per actum primum, quia est forma dans esse, deinde vero per ordinem ad subiectum, cuius conditiones requisitae sequentibus particulis designantur, quibus explicatur proportionatum et conveniens subiectum animae. Intendit enim Philosophus in hac definitione tradere naturam animae, in quantum anima est, id est non solum ut dicit formam, sed etiam ut dicit gradum viventis, licet gradus sine forma non sit.

PRIMUM ergo, quod occurrit explicandum circa hanc definitionem est, quod dicitur actus primus. Circa quam particulam late discurrit Caietanus libro 2 de Anima cap. 1 et alii interpretes. Et imprimis non intelligitur, quod sit actus primus informans actu; sufficit, quod esse et ex propria ratione sit informativus, ut patet in anima separata, quae vere est actus primus, et tamen non informat actu.

Per hanc ergo particulam duo possunt explicari: Primo, quod anima sit actus primus, id est substantialis, quia accidentalis supponit substantialem, et ita non est primus; et consequenter etiam

excluditur actus secundus, qui est operatio, haec enim supponit primum, non solum quia accidens est, sed quia est egressio ab aliquo agente, quod debet esse prius. Per hanc etiam particulam distinguitur anima a partibus organicis, quae non sunt primum principium vivendi, sed instrumenta ipsius animae. Ipsa autem est primum principium seu actus primus vivendi. Et ideo etiam anima non est corpus, etiamsi aliqua anima corporea sit, ut docet D. Thomas 1. p. q. 75. art. 2, eo quod anima est primum principium vitae ipsi corpori, non ergo ipsa est corpus.

Secundo explicatur, quod sit actus primus ita formaliter, quod possit separari et cessare ab actu secundo, in quo differt a formis elementorum, quae non possunt ab aliquo actu secundo cessare per se et ab intrinseco, nisi impediuntur, sicut viventia, quae habent certum terminum in suis operationibus, quo habito cessant ab intrinseco. Et sic intellexit S. Thomas 2 de Anima lect. 1 super textum 5. Caietanus ibi circa 2 concl., Bañez 1 p. q. 75 art. 1. 3. concl. dub. 2. Sed tamen non est necesse hoc intelligere in illa sola particula "actus primus". In hac enim convenit anima cum omnibus formis substantialibus, sed sufficit hoc colligere ex aliis particulis, quibus anima discernitur ab aliis formis inanimatis. Unde vero deducatur, quod anima debeat esse actus informans, et non solum assistens corpori tamquam motor, quod tamen praesupponere videtur Aristoteles in hac definitione, dicemus in solutione argumentorum.

SECUNDA PARTICULA est corporis physici, per quam distinguitur anima tum a formis separatis, quales sunt angeli tum a formis artificialibus et mathematicis, tum a formis inanimatis. A formis separatis, quia illae non informant materiam. Anima vero est actus corporis, et ideo debuit definiri per ordinem ad corpus tamquam ad informabile, sicut quaecumque forma dicens ordinem ad extrinsecum definitur per illud tanquam per additamentum. A formis artificialibus et mathematicis differt per ly physici; corpus enim, quod informatur ab anima, debet esse physicum seu naturale et constitui naturale ab ipsa anima, non artificiale nec mathematicum. A formis inanimatis differt per filam particulam "corporis".

Dupliciter enim explicatur ab auctoribus: Primo, quod nomine corporis intelligitur ipsa materia prima, quae immediate est capax formas corporae, et sic non distinguitur per istam particulam anima a reliquis formis, quia omnes informant materiam primam. Et haec explicatio indicatur a D. Thoma 2 de Anima lect. 1 ad textum 4, et

sequuntur plures auctores apud Conimbric. hic q. 1 art. 1. Secundo explicatur formaliter illa particula "corporis", non pro materia prima nuda, sed formata gradu corporeitatis, quia licet anima informet immediate materiam dando illi gradus omnes, neque enim in uno composito dantur plures formas substantiales pro pluribus gradibus, ut infra art. 3 ostendemus, tamen anima in quantum anima, id est secundum gradum animae necessario supponit gradum corporis in materia, non quidem praestitum ab alia forma, sed a se constitutum, praesuppositum tamen ad gradum animae. In praesenti autem definitur anima secundum formalem rationem gradus animae, et ideo potius dicitur actus corporis quam actus materiae, quia sumitur anima formaliter, ut exercet gradum animae, non ut praebet gradum corporis. Quae expositio est D. Thomae quaest. de Spirit. Creat. art. 3 ad 2 et 2 de Anima lect. 1 circa textum 4.

Quodsi instes: Nam hoc modo etiam formas inanimatae dici poterunt actus corporis, quia supra gradum corporeitatis, qui est communis, addunt aliquem determinatum, quo unum corpus differt ab alio. Respondetur in re ita esse, quod gradus specificus et ultimus rei inanimatae addit actualitatem supra gradum communem corporeitatis, sed tamen speciali modo dicitur de gradu animae, quod sit actus corporis, quia non solum addit determinationem et specificationem gradus corporeitatis communis, sed etiam elevationem super illam in altiori modo operandi, scilicet se movendo. Corpus autem in quantum corpus solum operatur ut motum, alias vero formas inanimatae addunt quidem supra gradum corporeitatis determinando et specificando illum, non tamen elevando supra illum quia non operantur nisi ut motas, et non se movendo.

TERTIA PARTICULA definitionis est organici. Ubi duo nota: Primum, quid sit corpus organicum; secundum, quotuplex sit organizatio, ut inde videamus, de qua intelligatur definitio. Primum declaratur ex similitudine organi artificialis, quod diversis partibus constat, quibus diversos sonos facit vel modulationes. Sic illa forma, quae unam tantum operationem non habet, sed plures, quarum una est mota, alia movens, exigit partes diversas et heterogeneas, sicut videmus in animali esse diversas rationes et officia, aures, oculos, pedes, manus etc. In corpore autem inanimato omnes partes sunt eiusdem rationis seu homogeneae, quia licet habeant diversas operationes, in qualibet tamen parte omnes ei conveniunt, sicut si ignis calefacit, omnes partes calefaciunt; et si movetur sursum, omnes partes moventur, et si magnes trahit ferrum, omnes partes attrahunt. Unde

non requirunt partes organicas, sed omnes sunt eiusdem rationis. Viventia autem ita habent diversas operationes, quod non omnes eidem parti conveniunt, sed una uni et alia alteri, eo quod una movet aliam, et sic non omnes aequae moventur et movent, et ita dispositio partium in animali habet se ad modum artificiosum, quia est ordinata et organica. Quae explicatio sumitur ex D. Thoma 2 de Anima lec. 1 circa textum 6.

Secundum vero explicatur, quia organizatio sumitur dupliciter, scilicet accidentaliter et substantialiter. Accidentaliter pro ipsa dispositione accidentali, qua disponitur et temperatur pars organica, v.g. quod habeat talem quantitatem et figuram, talem mixtionem primarum qualitatum, talem colorem etc. Substantialiter consistit organizatio in hoc, quod organum sit vivificatum et informatum ab anima, ratione cuius partes organicae in cadavere aequivoce sunt tales; oculus enim mortui non est magis oculus, quam qui est in lapide.

Et quidem quod partes organismi differant inter se saltem accidentaliter, certum est et ipsa experientia; constat, cum videamus diversa accidentia esse in oculo et in aure et in aliis partibus, quarum quaedam sunt molliores, aliae duriores, aliae huius figurae, aliae alterius. Et quidem D. Thomas 1 p. q. 76. art. 3 ad 3 inquit, quod partes dissimilares animalium "non potest dici, quod sint diversarum specierum, sed diversarum dispositionum".

Sed difficultas est, an istae partes differant etiam substantiali aliqua differentia proveniente ab ipsa forma, ita quod diverso modo partes istae a substantiali forma informantur. Quam disputationem late tractat Suarez tract. de Anima libro 1 cap. 2. Sed brevius resolvi potest dicendo, quod inter istas partes datur differentia aliqua substantialis, non quidem a diversa forma proveniens, quia in eodem individuo non sunt diversae formae substantiales, sed ab eadem forma, quatenus virtualiter est multiplex, sive dando diversum gradum, v. g. sensitivum vel vegetativum, sive diversum modum informandi diversas partes. Quae est resolutio D. Thomas in quaest. de Anima art. 9, ubi docet in rebus animatis non solum requiri "diversa accidentia" ad diversas operationes, sed etiam "diversas partes", et quod "anima singulis partibus dat esse substantiale secundum illum modum, qui competit operationi earum". Et ad 4 docet, "quod licet anima sit una forma, partes tamen corporis diversimode perficiuntur ab ipsa". Et quaest. de Spirit. Creat. art. 4 ad 14 inquit, "quod secundum rationem speciei magis convenit caro

mea cum carne tua quam ossa mea cum carne mea". Et similiter nominat diversam speciem in partibus organicis in 4 disc. 14 q. 1 art. 1 quaestiunc. 3. Sic ergo partes organicas habent diversam speciem incompletam et secundum quid etiam in genere substantiali, quatenus diverso modo informantur ab anima, qui diversus modus in eo consistit, quod quaelibet pars organica participat a forma talem informationem substantialem, ut principium sit et radix diversorum accidentium et operationum. Neque hoc difficile intelligitur, cum videamus eandem animam diversos gradus habere, ut vegetativum et sensitivum etc., nec omnes communicari cuilibet parti; nam unguis et capilli participant gradum vegetativum, et non sensitivum. Si ergo quoad communicationem graduum diverso modo anima informat substantialiter, cur non etiam quoad informationem partium organicarum? Neque ad hoc oportet ponere diversas uniones entitative, sed sicut forma est unica, licet virtualiter multiplex, ita est unica unio, licet multiplex virtualiter, quia diversos effectus habet, sicut et ipsa forma, quia unio non est aliud quam ipsa communicatio formae.

Hoc supposito, cum dicitur in definitione, quod anima est actus corporis organici, *ly* organici utroque modo debet intelligi, scilicet accidentaliter et substantialiter. Utrumque enim requirit anima et utrumque consequitur ex eius informatione, scilicet et quod ipsae partes organicae sint animatae per informationem animae, et quod habeant dispositiones et accidentia sibi debita et convenientia. Neque enim in definitione animae cum dicitur corpus physicum et organicum, intelligi oportet, quod hoc habeat antecederet ad informationem animae, sed per ipsam. Unde dicit D. Thomas in quaest. de Anima art. 1 ad 15, "quod in definitionibus formarum aliquando ponitur subiectum ut informe, sicut cum dicitur motus actus entis in potentia. Aliquando ponitur subiectum formatum, sicut cum dicitur motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici quia anima facit ipsum corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum ". Et in hoc sensu idem est dicere "actus corporis organici" atque dicere "actus corporis animati et vivi secundum diversas partes heterogeneas distincti", sicut si explicetur forma per effectum formalem, quem facit in proprio subiecto. Quia tamen etiam in *ly* organici intelligi debet organizatio accidentaliter, quia ut diximus, ea requiritur ad ipsam dispositionem organorum, non inconvenit intelligere, quod anima sit actus corporis organici in hoc sensu, quod est organicum dispositive etiam antecederet ad informationem animae. Disponitur enim materia per organizationem,

ut introducatur anima; post introductionem autem animae etiam dantur dispositiones organicae, quia dantur accidentia, quibus disponitur materia illa ad retinendum formam et ad operandum, licet verum sit, quod dispositiones, quae praecedebant informationem animae, ipsa introducta non maneant eadem numero propter mutationem subiecti, ut late ostendimus in libris de Generat. q. 1, 3 et 9.

ULTIMA PARTICULA definitionis est potentia vitam habentis, quae ponitur ad maiorem explicationem praecedentium particularum. Est autem duplex vita, alia in actu secundo pro operatione, quae dicitur vita accidentalis, alia in acta primo pro ipsa informatione formae viventis. In praesenti ergo illa particula "potentia vitam habentis" communiter sumitur pro vita accidentali, quae est operatio in actu secundo, ut intelligatur, quod anima ipsa est actus primus, quia est in potentia ad operationem vitalem, quae est vita in actu secundo. Quae expositio sumitur ex D. Thoma 2 de Anima lect. 2 et 1 p. q. 76. art. 4 ad 1. Quare per haec particulam "potentia vitam habentis" magis explicatur illa particula "organicum". Corpus enim organicum etiam postquam animatum est, ad hoc habet organa, ut vitales operationes per illa exercent, et sic potentia habet vitam, id est habet in actu primo potentiam ad vitales operationes. Nec obstat, quod vitales operationes sunt multae, anima vero est una in ratione formae informantis, quia omnes suae operationes sub una formali ratione respiciuntur ab anima et procedunt ab ipsa, scilicet sub ratione vitalis et animati. Quia tamen, ut diximus supra, etiam potest intelligi corpus organicum non pro corpore animato substantialiter, sed per organizationem accidentalem disposito ad informationem animae, potest etiam intelligi illa particula "potentia vitam habentis" de potentia proxima ordinata ad ipsam vitam substantialem, quae est anima, in actu primo, et non solum ad operationem in actu secundo. Et ita per hanc particulam explicatur, quale debeat esse corpus organicum, non sicut cadaver, quod est corpus mortuum, nec sicut embryo, quod solum remote est dispositum ad recipiendam animam, sed in potentia proxima vitam habens, id est organizatum cum dispositione proxima ad recipiendam formam vitalem. Nec est inconveniens, quod anima et quaelibet forma substantialis definiatur cum aliqua connotatione ad accidentia, quibus disponitur materia, quia debet definiri forma per ordinem ad informationem, et haec dependet a dispositionibus tamquam a conditionibus requisitis.

An vero ista definitio sit essentialis et univoca respectu omnis animae dicemus art. seq., ubi idem inquiretur de secunda animae

definitione.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Contra singulas particulas definitionis: Primo arguitur contra primam particulam "actus primus". Intelligitur enim nomine actus primi actus substantialis informans; iste enim proprie est actus primus. Hoc autem non est certum, sed probandum erat ab Aristotele, non supponendum. Nam plures ex antiquis negarunt animam esse formam substantialem, sed quamdam harmoniam vel temperamentum humorum; plures etiam existimarunt, quod si anima erat substantia, solum uniebatur ut motor, non ut informans; et ipse Aristoteles in hoc 2. libro cap. 1 in fine 3 dicit nondum constare, utrum anima sit vera forma vel motor corporis. Ergo in definitione non debuit poni illa particula "actus primus", quae formam substantialem et informationem designat.

Confirmatur, quia anima est actus perfectissimus in genere viventis, ergo non debet esse actus primus, sed secundus, quia iste est perfectio primi, utpote magis elongatus a potentialitate.

Confirmatur secundo, quia non potest anima esse actus primus, ex eo quod ab intrinseco sit separabilis ab actu secundo, siquidem non potest anima cessare ab omni actu, vel secundum cognitionem, si sit in vigilia, vel quoad nutritionem vel saltem quoad motum cordis. Et deinde quia sola anima humana operatur libere, ita quod positis omnibus requisitis possit cessare ab actu, reliquae omnes naturaliter operantur et sic non possunt cessare ab actu secundo positis omnibus requisitis ad agendum. Si vero non ponantur omnia requisita, etiamsi formae sint inanimatae, non operabuntur, sed cessabunt ab actu. Denique formae inanimatae, ut lapis vel terra, naturaliter quiescunt, ergo ex natura sua possunt separari ab actu secundo, qui est motus.

RESPONDETUR Aristotelem in definitione tradita nihil supponere probandum. Sic enim processit Aristoteles ad tradendam definitionem animae, quod prius in toto libro primo exclusit errores antiquorum, qui non bene explicabant naturam animae; quibus exclusis propriam tradit definitionem et id, quod vere convenit animae. Convenit autem animae esse actum primum, id est

substantialem et informantem. Et hoc probari non potest probatione a priori, cum non sit propria passio, sed ipsa substantia et natura animae, quae non habet aliquid prius, a quo per connexionem consequatur. Potest tamen probari indiciis et experienciis, quia constat dari corpora animata, quae vivunt et seipsa movent, ut ipsis sensibus videmus. Debent ergo habere aliquam formam, qua constituentur in esse proprio viventis et animalis, et haec forma non potest esse accidens, quia res inanimatae substantialem formam habent, qua constituentur, alioquin si neque etiam res inanimatae haberent formam substantialem, nulla res, neque animata neque inanimata, constaret forma substantiali, quod esset incidere in errorem antiquorum philosophorum, qui negabant formas substantiales et substantialem generationem, quod supponitur iam impugnatum in libris de Generat. et 1 Phys., non autem hic erat probandum.

Si ergo res inanimatae habent formam substantialem constituentem se, a fortiori res animatae, quae sunt perfectiores et non minus generantur substantialiter quam illae. Et sic propria earum forma, quae vocatur anima, actus substantialis seu actus primus esse debet. Quod vero Philosophus dixit in fine cap. 1. nondum constare animam uniri ut motorem vel ut informantem, id dixit, quia nondum id explicaverat, sicut fecit in seq. cap. Constat enim animam non solum praebere motum corpori, sed etiam ipsum esse et speciem et quidditatem rei animatae.

Ex his autem colligitur animam non esse ipsum temperamentum qualitatum seu humorum, ut aliqui posuerunt, et attribuit Galeno D. Thomas 2 Contra Gent. cap. 63., quia qualitates illae temperatae pertinent ad dispositiones, quibus anima coniungitur corpori, non autem ad ipsam rationem substantialem animae, quae non potest consistere in ipsa forma accidentali, sed in substantiali, ut dictum est.

Ad primam confirmationem respondetur animam esse actum perfectissimum in linea actus primi et in ratione formae constituentis et radicaliter continentis actum secundum, non in linea et ratione ipsius actus secundi seu formae consummantis et ultimo perficientis. Hoc enim pertinet ad formas accidentales, quae se habent ut ornatus et perfectiones secundae ipsius substantiae, in quibus consummantur. Et sic quod actus secundus sit perfectior in ratione actualitatis quam primus, non arguit, quod sit perfectior in ratione formae radicalis et constitutivae, sed in ratione formae

consummantis et accidentalis. Si autem actus secundus inveniretur purificatus ab imperfectione accidentis et in linea substantiali, ille esset perfectissimus et plus quam anima sicut in Deo, qui est actus purus. Quod vero dicitur actum secundum esse finem operantis, respondetur esse finem sumendo operationem non abstracte et condive ab operante, sed in concreto cum ipso, quia ipsa res operativa est propter seipsam ut operantem, ut docet S. Thomas 3 Contra Gent. cap. 17 et Caietanus 1, 2. q. 3. art. 4. Et ita intelligitur, quod unumquodque est propter suam operationem, id est propter seipsum ut operans, quasi ipsum in potentia respiciat seipsum operans in actu ut finem. Est etiam operatio finis quo, non finis qui, quia per operationem apprehendimus id, quod desideramus; finis autem quo non est necesse, quod sit perfectior re finalizata.

Ad secundam confirmationem respondetur omissis aliis explicationibus, quod anima separabilis est ab omni actu secundo divisive, non ab omnibus collective; si enim omnes actus vitales cessarent, animal esset mortuum. Quia vero anima habet plures actus, non vero ad unum tantum determinatur sicut res inanimatae, et illos habet secundum determinatam mensuram ab intrinseco, ideo ex sua natura habet non omnes semper exercere, sicut non potest animal semper se movere, quia ab intrinseco lassatur, nec semper generare nec semper augeri, etiam plantae. Neque hoc est ex defectu materiae extrinsecae vel impedimento, sed ex intrinseca virtute, quae deficit, si continue operatur. Quod non habent inanimata; semper enim generabunt, si habuerint materiam, et semper movebuntur extra centrum, si non sint impedita. In motu autem cordis non potest animal cessare, quia ille motus vitalis est illi a generante ad modum propriae passionis; movetur enim ab alio, ut habeat inde principium motus. In illis vero motibus, in quibus seipsum perfecte movet, et non a generante, potest cessare ab intrinseco, ut diximus, non quidem ab omnibus motibus collective, sed a quolibet divisive, etiamsi animal sit in vigilia.

Secundo arguitur: Quia anima in re non est actus corporis, sed materiae primae formalissime loquendo. Nam illius est actus, quod actuatur ab ipsa, et est in potentia ad ipsam physice et in re, et non secundum metaphysicas distinctiones. Sed id, quod est in potentia ad animam et in re suscipit illam, est materia prima nuda; sic enim recipit formam et unitur illi physice, siquidem non est alia forma dans gradum corporis et alia dans gradum animae, sed una et eadem. Ergo talis forma in re et physice non est actus informans corpus, sed informans materiam et constituens corpus sicut et

constituens animatum.

Confirmatur, quia alias anima formaliter, in quantum anima, esset forma accidentalis, quod est absurdum. Sequela patet, quia in quantum anima supponit materiam actuatam ipsa corporeitate, ergo non dat primum actum, ergo neque substantialem, quia substantialis actus est primus. Et sicut si essent plures formae in uno composito, secunda deberet accidentaliter informare, ut ex Divo Thoma dicemus art. 3, similiter si unus gradus supponit corpus in actu constitutum, necessario erit gradus accidentalis.

RESPONDETUR, quod anima est forma informans materiam, sed tamen dicitur actus corporis duplici ratione: Primo, intelligendo ly corporis non pro subiecto informabili, sed pro composito constituto per animam, sicut cum dicitur lux esse actus lucidi, id est constituti per lucem. Et eodem modo dici potest anima actus animati; id enim significat corpus organicum, id est corpus vivum et animatum, ut supra exposuimus. Neque tunc definitio animae includet ipsum definitum, sed definietur forma per suum effectum formalem, scilicet anima per animatum, licet rursus ipse effectus formalis dicat ordinem ad causam suam, quia effectus et causa correlative se habent.

Secundo intelligi potest nomine corporis subiectum informabile, sed tunc non intelligitur definitio de ipsa anima, ut absolute est forma, sed specificative, ut est gradus; nec ly corpus intelligitur ipsa materia informabilis, sed illud, quod se habet ut materiale ex parte gradus inferioris respectu gradus superioris. Anima enim non solum se habet ut informans et constituens corpus sicut aliae formae, sed ut elevans corpus ad superiorem gradum et altiorem modum operandi, et respectu animae sic elevantis debuit poni pro materiali non solum id, quod informat, sed ipsum corpus, quod elevat. Nec obstat, quod anima solum educitur de potentia materiae, non vero de potentia gradus corporei nec physice informat ipsum. Respondetur enim, quod anima ut forma informans et educibilis est actus corporis ratione materiae tantum, quae in corpore includitur, sed in quantum elevans et graduans respicit ipsum corpus, et non solam materiam, quia elevat illud ad altiorem gradum.

Ad confirmationem respondetur animam non esse formam accidentalem etiam secundum gradum animae, quia non dat esse distinctum a gradu corporeitatis et substantiae, sed explicationem maiorem eiusdem. Unde non potest accidentale esse praebere, quia

est in eadem linea et praedicamento substantiae et ab eadem forma proveniens. Quando autem dantur duae formae entitative distinctae et quae non dant unum et idem esse, sed diversum, tunc secundum esse non potest esse substantiale, sed accidentale, quia supervenit subiecto informato et habenti esse primum, non vero idem esse secundum maiorem explicationem et graduationem praebet, ut dicemus art. 3.

Tertio obicies: Quia in illa particula "potentia vitam habentis" vel intelligitur vita substantialis, quae habetur per informationem animae, vel accidentalis, quae consistit in operatione. Primum esse non potest, quia sic non esset habens vitam in potentia, sed in actu, quia corpus vivum seu organicum actu est informatum ab anima. Si secundum, imprimis definiretur anima per aliquid sibi posterius, scilicet per operationem, quae ab ea emanat; deinde deberet dici actu vitam habens, quia animal semper habet aliquam operationem in actu, saltem motum cordis, ut diximus. Denique quia sic haec prima definitio coincideret cum secunda, qua dicitur, quod anima est primum principium nutriendi, sentiendi, intelligendi etc. quae omnes sunt operationes vitae.

RESPONDETUR, quod, ut supra diximus, illa particula "potentia vitam habentis" de vita pro operatione intelligitur. Et ad probationem in contrarium respondetur, quod operatio est aliquid posterius anima in genere causae effectivae et in executione, est tamen prior illa in genere causae finalis et in intentione, quia unumquodque est propter suam operationem.

Ad secundam instantiam respondetur, quod anima de se non est nisi actus primus, et consequenter non habet operationem nisi in potentia. Quod vero semper habeat operationem aliquam sibi adiunctam, non tollit, quod sit in potentia ad quamlibet divisive, quantum est ex se, quia potest ab intrinseco cessare a qualibet, in qua perfecte se movet, vel transmutare se de una operatione ad aliam. In motu autem cordis non movetur a se, sed a generante, licet per illum motum vivat tamquam per primum motum vitalem non derivatum ab alio priori motu, sed a movente extrinseco, quatenus est principium viventis et causa vitae, et consequenter primi motus vitae, quia etiam viventia non se movent nisi ut mota et ab extrinseco principio dependentia. De quo latius diximus in q. 23. Phys.

Ad tertiam instantiam dicemus art. seq., in quo secundam animae definitionem explicabimus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. UTRUM SECUNDA DEFINITIO ANIMAE RECTE SIT TRADITA, ET AN SINT ISTAE DEFINITIONES ESSENTIALES.

Secunda definitio animae, quae sumitur ex hoc 2. libro textu 24 et ex D. Thoma ibi lect. 4, sic se habet: "Anima est id, quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primo", id est est primum principium intelligendi, movendi, sentiendi et vivendi. Hanc definitionem tradit Aristoteles, ut per eam magis explicet primam eamque demonstret. Unde duo oportet explicare in hoc articulo: Primo, definitionem ipsam in se, secundo, quomodo per ipsam demonstretur alia prior.

Circa primum dicimus duo: PRIMUM, quod ista definitio est recta et exacta. Ratio est, quia explicat omne, quod pertinet ad animam per gradus et officia sua, ergo est exacta. Antecedens constat singulas particulas explicando. Prima est illa particula "id quo", cui coniungenda est ultima particula, qua dicitur "primo", id est quo primo vivimus et sentimus, quasi sit primum principium vivendi. Et illa particula "quo" denotat formam seu principium intrinsecum; extrinseca enim principia non sunt id, quo aliquid constituitur in esse, sicut causa efficiens et finalis non est id, quo aliquid constituitur, sed a quo movetur vel cuius gratia fit. Dicitur "primo" ad denotandum, quod anima debet esse principium substantiale et radicale, potentiae autem operativae non sunt id, quo primo operamur aut vivimus, sed instrumenta operandi et vivendi. In reliquis particulis denotantur principales gradus et operationes animae, scilicet gradus vegetativus in illa particula "quo vivimus", gradus sentiendi in illa particula "quo sentimus", gradus intellectivus in illa particula "quo intelligimus", operatio autem appetendi et locomovendi in illa particula "quo locomovemur".

DICES: "Vivere" est commune omnibus gradibus viventium, ergo non explicatur in hac definitione gradus vegetativus in particula. Secundo, illa particula "locomovemur" vel explicat gradum vivendi aut potentiam operandi. Non primum, quia locomotivum est aliquid consecutum ad gradum sentiendi et intelligendi multo magis quam appetitivum, quia ab appetitu dependet et sequitur motus progressivus. Si autem sumitur pro potentia, cur non ponitur in definitione appetitus, qui est principalior potentia quam locomotiva, nec minus nobis nota quam illa. Denique inconvenienter ponitur in

definitions, "quo vivimus et sentimus etc.", quia id videtur solum convenire nobis, non autem omni alii viventi. Et similiter illa copulatio "vivendi et sentiendi etc." non verificatur de aliqua anima in particulari nisi tantum de humana, cui soli conveniunt omnes illi gradus simul, ergo non potest applicari omni animae.

Ad primum respondetur, quod vivere dupliciter sumitur. Uno modo abstracte et in communi, alio modo pro eo, quod est primum in genere vivendi et ipso communi nomine vitae nominatur, quia est fundamentum ad reliquas omnes vitas. In definitione ergo sumitur *ly* vivere in hoc secundo sensu. Unde dicit D. Thomas in hoc 2. libro lect. 4. super textum 24, quod "vivere refert Aristoteles ad principium vegetativum, quia prius dixerat, quod vivere propter hoc principium inest omnibus viventibus".

Ad secundum dicitur, quod in potentia locomotiva implicite involvitur appetitiva, quia potentia locomotiva est executiva appetitus, imo aliqui volunt eam non distingui ab appetitu, de quo dicemus infra q. 12. Quare per locomotivum compendio intelligit Aristoteles etiam appetitivum, quia motus progressivus est executio appetitus, et per ipsum tamquam per effectum notioem melius nobis innotescit appetitus.

Ad tertium respondetur, quod *ly* "vivimus et sentimus etc." non loquitur solum de nobis hominibus, sed de nobis viventibus seu animatis, nec restringi debet ad speciem humanam, sed ad genus viventium. Nec illa particula "et" sumitur copulativam, sed distributive, scilicet quod quaecumque anima allquam ex illis operationibus seu gradibus habeat, licet aliqua anima propter suam eminentiam, scilicet anima humana, omnes illas habeat. Et sic virtualiter traditur hic definitio et divisio animae, quod nullum est inconveniens; explicatio enim rei communis iuvatur per inferiora, in quae dividitur et ad quae dicit ordinem.

SECUNDO explicari oportet, an ista definitio, et similiter prima art. praec. tradita et quae per istam demonstratur, sint definitiones essentiales. In qua parte auctores divisi sunt. Nam quidam existimant hanc secundam definitionem essentialem esse, quia illa particula "quo vivimus, sentimus etc." sumitur pro principio radicali vivendi, principium autem radicale essentia animae est. Unde Mag. Bañez 1. p. q. 75. art. 1 in explicatione huius secundae definitionis sentit esse valde probabile, quod sit definitio essentialis, idemque sentit Caietanus 2. de Anima cap. 2. q. 4. Alii intelligunt istam

secundam definitionem esse descriptivam, quia traditur per operationes vitae, quae sunt aliquid posterius et accidentale. Et ita hanc sententiam videtur ponderare D. Thomas 2. de Anima lect. 3. in principio docens, quod prima definitio animae demonstratur per istam secundam a posteriori et per effectus. Unde hanc sententiam sequitur P. Suarez tract. de Anima libro 2. cap. 3. circa 3. punctum et alii. De prima autem definitione animae, scilicet quod sit actus corporis organici, communis sententia est, quod sit definitio quidditativa.

RESPONDEO ERGO ET DICO SECUNDO: Utramque definitionem absolute esse essentialem, et in utraque connotari aliquid extrinsecum, per ordinem ad quod definitur anima, licet in hac secunda definitione connotetur aliquid extrinsecum, quod magis se habet ut effectus animae in genere causae efficientis, et sic est aliquid magis notum quoad nos ad demonstrandum a posteriori primam definitionem.

Ut explicetur fundamentum huius conclusionis, adverto quod substantia incompleta, qualis est forma et etiam ipsa anima, non potest definiri absolute et in ordine ad se sicut substantia completa et totalis, sed in ordine ad aliquid extrinsecum. Qui tamen ordo formae ipsi intrinsecus et essentialis est, eo quod forma essentialiter dicit ordinem ad alterum, quod informat vel componit. Est autem in forma substantiali duplex ordo essentialis et intrinsecus, scilicet ordo informandi et ordo operandi; est enim forma principium dandi esse et principium etiam seu radix operationis, et in ratione informandi respicit materiam seu subiectum, quod est informabile a se, in ratione autem operandi respicit actum secundum seu operationem, non quidem proxime sicut potentia, sed remote et radicaliter sicut primum principium. Inter istos autem duos ordines seu respectus primus, qui est ad materiam seu subiectum, intimior est formae et prior in illa, tum quia id, quod illi praebet, est esse et substantialis species; tum quia forma et materia ad invicem sunt causae, et ita forma definitur per ordinem ad materiam, non solum ut causatam a se in ratione informatae, sed etiam ut ad causam sui, in quantum recipit illam et dependet ab illa in esse. At vero forma substantialis licet essentialiter habeat esse radix potentiarum et operationum, cum non sit radix illarum per aliquid superadditum, sed per seipsam, tamen non respicit operationem nisi ut effectum, non ut causam, a qua specificatur. Neque enim operatio specificat ipsam substantiam, quae est radicale eius principium, siquidem substantia non specificatur ab aliquo extrinseco, sed ipsae potentiae

animas sunt, quae specificantur ab actibus et obiectis. Unde, ut supra diximus, operatio sola non est finis cuius gratia ipsius operantis, sed finis effectus, finis autem est ipsemet operans in actu.

Hoc supposito probatur conclusio, quia utraque definitio traditur per aliquid intrinsecum et essentielle ipsi animae, ergo est quidditativa.

Antecedens quoad primam definitionem probatur, quia in illa dicitur, quod anima est actus primus corporis. Sed esse actum primum est illi essenziale, quia non est aliquid extrinsecum vel consecutum ad aliam priorem rationem, sed per propriam et intrinsecam essentiam anima actuat et informat tamquam actus primus. Similiter ordo ad corpus seu materiam est intrinsecus et essentialis ipsi formae seu animae. Ergo traditur ista prima definitio per aliquid quidditativum, et essenziale.

Quoad secundam vero definitionem probatur, quia, ut diximus, in forma substantiali esse radicem potentiarum et operationum est aliquid essenziale et quidditativum, siquidem non habet hoc forma substantialis per aliquid superadditum, quod sit extra essentiam; fundatur enim in ipsa essentia connexio cum passionibus et operationibus. Si autem esset radix illarum per aliquid superadditum essentiae, de illo esset eadem difficultas, quomodo dimanaret et connecteretur cum tali essentia. Constat autem, quod ista secunda definitio traditur per ipsam primam radicem operationum vitalium, quia dicitur anima esse id, quo vivimus et sentimus primo, ergo definitur per primam radicem vivendi et sentiendi. Et licet operationes sint extrinsecae ipsi animae tamquam effectus eius, tamen ordo radicalis ad illas essentialis est animae. Et sicut prima definitio traditur per ordinem ad aliquid extrinsecum, scilicet corpus seu materiam, et tamen est essentialis definitio, quia ordo ad corpus essentialis est animae seu formae, ita haec secunda definitio essentialis erit, licet tradatur per ordinem ad operationes extrinsecas, quia ordo radicalis ad illas essentialis est animae.

Quodsi per ly "vivere et sentire etc." intelligamus non operationes vitales, sed ipsam informationem seu effectum formalem, quo substantialiter aliquid constituitur in esse viventis vel sensitivi etc., tunc multo evidentius definitio haec est quidditativa, quia traditur per effectum formalem intrinsecum et quidditativum ipsius animae, ad quem dicitur esse ordinem.

Quod vero in hac secunda definitione connotetur aliquid magis conducens ad demonstrationem a posteriori respectu prima, statim explicabimus.

Circa secundum, quod in praesenti articulo inquirimus, scilicet quomodo demonstretur prior definitio animae per hanc posteriorem, dubium est, quomodo ista secunda definitio differat a priori, siquidem utraque videtur tradi per ordinem ad operationes. Dicitur enim ista secunda, quod est primum principium, quo vivimus et sentimus, quod pertinet ad operationes vitales; et prima definitio dicit, quod anima est actus corporis potentia vitam habentis, ubi ly vitam explicavimus de vita accidentali, quae utique est operatio vitalis. Et secundo est dubium, an ista secunda definitio demonstret priorem a posteriori vel a priori.

Ad primam difficultatem respondetur istam secundam definitionem differre a prima tum in modo explicandi et definiendi, tum in rebus explicatis. In modo quidem definiendi, quia haec secunda definit animam ut principium radicaliter operativum, prima vero ut principium informativum, licet etiam addatur ordo ad operationem vitalem in illa particula "potentia vitam habentis", in qua solum ponitur in communi id, quod secunda definitio in particulari explicat per omnes gradus seu operationes vitae; unde etiam differunt in hac particula et in explicando ordinem ad operationes vitales. Et hinc constat, quod etiam differunt in ipsis rebus explicatis, quia prima definitio traditur per habitudinem animae ad corpus, et hoc est quod primo et per se explicat, et haec habitudo est causae formalis ad id, quod informat. Secunda vero definitio traditur per habitudinem ad ipsos effectus, qui ex tali forma resultant sive formales, si ly "vivimus et sentimus" explicetur de ipsa vita substantiali, vel per habitudinem ad effectus operativos et in genere causae efficientis, si intelligatur de vivere et intelligere accidentaliter pro operatione.

Ad secundam difficultatem respondetur, quod Philosophus in hoc 2. cap., ubi tradit hanc secundam definitionem, docet per eam demonstrari primam tamquam per notioem. Ut autem explicemus, quomodo demonstretur, advertite, quod definitio a posteriori, quae est per effectus, non ordinatur nisi ad demonstrandam causam esse seu quoad an est, et ideo dicitur demonstratio quia, et non propter quid, ut si vellemus demonstrare, quod datur anima in rerum natura idque ostenderemus ex effectibus, quia datur operatio vitalis, scilicet sentire et intelligere etc., ergo datur anima; haec esset demonstratio a posteriori et quia. Nunc autem Philosophus non intendit per hanc

secundam definitionem demonstrare, quod detur anima, sed quod prior definitio recte sit tradita. Et ad hoc assumit non ipsas operationes animae tamquam effectus eius, sed ipsum munus seu officium animae, ut est radix suarum operationum, ad ostendendum, quod cui convenit tale munus, etiam convenit quod sit actus primus respectu corporis. Et sic D. Thomas in hoc 2. libro lect. 4. circa textum 24. hoc modo exponit syllogismum Philosophi: "Duorum, quorum utroque dicimus aliquid esse aut operari, unum scilicet, quod est primum, est forma et aliud quasi materia. Sed anima eat primum, quo vivimus, licet anima et corpore vivamus; ergo anima est forma respectu corporis viventis seu organici, quae fuit definitio animae supra posita ". Ubi manifestum est non procedere ex aliquo effectu, quasi ex operationibus vitalibus probet animam esse actum corporis organici, sive sumantur operationes ut effectus sive ut fines; sed tota probatio Aristotelis consistit in eo, quod cum in vivente includantur duae partes, scilicet corpus et anima, illud ex his duobus dicetur forma seu actus primus, quod est primum, quo vivens vivit et sentit.

Cuius exemplum ponit in scientia et sanitate, quia est id, quo primo scimus vel sumus sani. Ergo anima debet esse, quo primo vivimus aut sentimus, ergo erit forma seu actus corporis. Ubi sumit Aristoteles pro medio, quod forma est primum, quo aliquid dicitur tale, sicut in exemplo scientiae et sanitatis constat; et primum, quo dicimur vivere et sentire, est anima, quod est secunda definitio, et inde infert, quod anima debet esse actus primus corporis, quod est prima definitio. Non ergo sumit pro medio ipsas operationes animae tamquam aliquid extrinsecum, ut procedat ab effectu ad causam, sed aliquid intrinsecum ipsi animae, scilicet esse primum principium istarum operationum, ad probandum inde aliud etiam intrinsecum conveniens ipsi animae, scilicet quod sit forma et actus primus corporis organici, quasi demonstrans unum officium seu munus intrinsecum animae ex alio.

QUODSI INQUIRAS: An sit ista demonstratio a priori vel a posteriori, et quo modo tradatur per aliquid notius. Respondetur D. Thomam in hoc 2. libro lect. 3. in initio et super textum 13. dicere, quod haec demonstratio est a posteriori et per effectus. Quod verum est, considerando istam secundam definitionem quantum ad id, quod connotat in obliquo. Dicitur enim principium sentiendi et vivendi, id est operativum vitae et sensus, et sic dicit aliquid, quod est posterius et notius quoad nos, et sic esse principium talium operationum in obliquo connotat ipsas operationes, quae se habent

ut effectus posteriores. Considerando autem id, quod directe ponitur in ista definitione, scilicet esse principium seu radicem ipsam sentiendi et vivendi, sic manifestum est non dari a posteriori tamquam per effectum, quia esse radicem operationum non est effectus naturae, sed ipsamet natura. Sed quia in ipsa natura iste ordo ad operationes est tamquam formalitas quaedam et respectus posterior quam formalitas seu ordo ad materiam et subiectum informabile, potest etiam intelligi, quod sit demonstratio a posteriori eo modo, quo inter formalitates alicuius rei una dicitur consequi et posterior esse quam altera, sicut etiam inter ipsa divina attributa potest dari demonstratio a priori vel posteriori, secundum quod una ratio intelligitur prior altera vel consecuta ad illam. Denique potest demonstratio ista a priori sumi in alio sensu, scilicet intelligendo per ly "sentimus et vivimus" non operationes ipsas, sed ipsum esse vivendi et sentiendi, quod primo praebetur ab anima; tunc enim per aliquid requisitum ad officium formae demonstratur, quod anima sit actus vel forma, scilicet quia est id, quo primo constituitur et denominatur aliquid tale, probatur esse formam talis. Qua ratione D. Thomas explicat hunc syllogismum seu demonstrationem super illum textum 24. Et sic utraque explicatio locum habet in D. Thoma secundum diversas considerationes.

Quodsi dicas: Nam esse actum seu formam non est effectus consecutus in anima, sed aliquid illi essenziale. Similiter esse primum, quo aliquid constituitur, non habet rationem causae formalis vel efficientis aut alterius causalitatis ad hoc, quod aliquid sit actus vel forma; ergo non est demonstratio a priori. Respondetur, quod ly "forma et actus" potest sumi dupliciter: Uno modo entitative, ut est in se, secundum quod distinguitur contra potentiam; alio modo secundum respectum formae et ut exercet officium informandi. Primo modo non potest demonstrari, quod aliquid sit forma, quia essentia rei est indemonstrabilis. Secundo modo potest demonstrari, quod alicui conveniat officium formae, quia convenit illi id, quod requiritur ad tale munus, scilicet esse primum, quo aliquid constituitur in esse talis. Et hoc ideo, quia omne praedicatum respectivum potest demonstrari per absolutum, quod habet ut fundamentum tamquam rationem priorem, eo modo, quo in divinis unam rationem attributi demonstramus per aliam. Et quando dicitur: In quo genere causae fit haec demonstratio? respondetur, quod reducitur ad causam formalem eo modo, quo fundamentum est causa rei fundatae, scilicet ad modum specificantis illam et derivantis ex se; aut saltem ad causam materialem sustentantem rem fundatam. Imo etiamsi solum se haberet ut conditio requisita,

dummodo essentialiter requireretur, demonstratio esset per causam formalem reductive, non informantem, sed modificantem vel apponentem conditionem ad constitutionem requisitam.

Quod vero haec demonstratio fiat per aliquid notius quoad nos, ex eo constat, quia esse actum corporis organici non est ita notum sensibus, sicut est notum per ipsas operationes et motus, quod aliquid sit vivens et sentiens. Ex quo concluditur, quod oportet dari aliquid, quo primum constituatur in esse viventis, et hoc debet esse actus informans tale corpus, et haec informatio et actuatio in se non est ita nota.

Ex dictis constat non habere locum argumenta, quae deducuntur contra hanc demonstrationem ex eo, quod est per operationes tamquam per effectus, nec operationes se possunt habere ut fines, quia potius vivens est finis operationum, et substantia ipsa non specificatur a fine vel obiecto sicut potentiae. Ceteram iam diximus non fundari hanc demonstrationem in operationibus, ut in effectibus ad causam, sed in ratione principii, quo aliquid est primo tale ad hoc, quod est esse formam rei talis.

SED INSTABIS: In anima rationali, quae ut intellectiva est primum principium intelligendi, et prout talis non est actus corporis organici, quia intelligere non exercetur per organum corporeum, - ergo vel non convenit illi prima definitio vel haec secunda non demonstrat adaequate primam. Respondetur animam rationalem per se et essentialiter esse formam hominis, ut definitur in Concilio Viennensi Clementis V. De Summa Trinitate et in Concilio Lateranensi sub Leone X. sess. 8. Ex quo infertur, quod etiam in quantum rationalis vere est anima, quia vere constituit hominem quantum ad id, quod proprium hominis est, scilicet in quantum rationalis, quia esse hominem habet ab anima ut a forma, et consequenter esse rationalem, quod constituit hominem, ut homo est. Cum ergo dicitur, quod non est actus corporis organici, in quantum intellectiva est, respondetur, quod etiam in quantum intellectiva est actus corporis organici, non quidem quod potentia intellectiva sit affixa et dependens ab organo, sed quia utitur illo ministerialiter, quatenus pro isto statu est dependens a phantasmatibus ut ministrantibus sibi species. Atque ita non repugnat formam spiritualem esse actum corporis, non per dependentiam ab illo, sed per communicationem suae actualitatis ad illud. Et licet esse talis formae in se spirituale sit, tamen quia eminenter est corporeum, potest modo corporali, et non spirituali communicare tale esse corpori, ut amplius dicemus infra q.

9. et videri potest de hoc D. Thomas quaest. de Anima art. 1. ad 13. et 18. et 19. et quaest. de Spirit. Creat. art. 2. ad 4. et 1. p. q. 76. art. 1. ad 5.

Quodsi dicas: Cur similiter accidens spirituale non poterit inhaerere corpori, si corpus est capax existentiae spiritualis per animam, respondetur causam esse, quia accidens spirituale non est eminenter corporeum neque gradum corporeitatis habet, eo quod illud accidens dicitur spirituale, quod est participatio quaedam seu virtus gradus spiritualis in eo, in quo spiritualis est. Unde nihil habet de participatione gradus corporei, et sic neque potest corporeum esse dare neque ab illo dependere in sua sustentatione, sicut dependet res inhaerens. Nec tamen repugnat omnis communicatio spiritualis accidentis subiecto corporeo, quando scilicet communicatur ei modo imperfecto et quasi motio et elevatio superioris, sicut virtus instrumentalis, qua movetur corpus a spiritu ad aliquem spiritualem effectum, quia impressio per modum motus inhaeret corpori non absolute, sed ut obedientialiter subicitur spiritui, de quo diximus q. 26. Phys. art. 1. et iterum infra q. 10. tractando de intellectu agente.

▪ *Anteriorum*

▪ *Iudicium*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS III. UTRUM IN QUOCUMQUE VIVENTE SIT TANTUM UNA FORMA SUBSTANTIALIS AD OMNES GRADUS.

DIFFICULTAS PRAESENS, quae satis apud antiquos disputata est et communis est omni composito substantiali, ex quadruplici capite oritur: Primo, an multiplicentur formae substantiales iuxta plura praedicata quidditativa, ita quod diversa praedicata a diversis formis proveniant. Secundo est specialis difficultas circa formam corporeitatis, an sit coeva materiae, reliquae vero formae superveniant illi. Tertio ex parte graduum vitae specialem difficultatem habet in viventibus, an proveniant a diversis formis. Quarto ex parte diversarum partium heterogenearum vel ex parte diversorum humorum in animalibus; videntur enim singula ista exigere diversas formas propter diversas proprietates et officia, quae habent. Et ita diversi auctores antiqui secundum haec diversimode moti sunt ad ponendum diversas formas. Et difficultas currit supponendo, quod quaelibet forma praebeat gradum et praedicatum quidditativum singularizatum. Sic enim inquirimus, an ista praedicata et diversi gradus, prout in singulari, proveniant a diversis formis in eodem composito.

In hac parte est CONTROVERSIA cum Scoto et eius schola, et ante ipsum fuit cum Avicenna et multo ante cum Platonicis, qui ponebant diversas formas esse in diversis partibus eiusdem compositi, ut in corde, cerebro, hepate. Quod in homine non ita difficile intelligebatur apud ipsos, quia animam intellectivam solum ponebant ut motorem, non ut formam substantialem, et sic permittebantur aliae formae esse in corpore, ut constitueretur mobile ab anima, ut inquit S. Thomas 1. p. q. 76. art. 4. Supponendo autem animam humanam uniri ut veram formam hominis, eadem difficultas currit in ipsa atque in aliis compositis. Scotus ergo in 4. dist. 11. q. 3. sentit rationes D. Thomae non concludere unitatem formae, et ita in homine praeter animam intellectivam ponit formam corporeitatis seu mixti propter rationes infra adducendas.

NIHILOMINUS tamquam certa conclusio et communi auctorum approbatione recepta statuendum est: In nullo composito substantiali, quod est unum per se, posse dari plures formas substantiales, neque propter diversa praedicata seu gradus neque propter diversitatem partium heterogenearum.

Haec conclusio est perpetua in D. Thoma, ut patet 1. p. q. 76. art. 3. et 4. et 2. Contra Gent. cap. 58. et 7. Metaph. lect. 12. et quaest. de Anima art. 11. et sequuntur communiter alii auctores, qui late citantur a P. Suarez disp. 13. Metaph. sect. 3. n. 12. et libro 1. de Anima cap. 6. et a Mag. Bañez libro 1. de Generat. q. 8. art. 1. et 2.

RATIONES praecipue sunt duae, quae diligenter in praesenti tractandae sunt. Prima ratio principalis sumitur ex ipsa propria et intrinseca ratione formae substantialis, quia de eius ratione est, quod det esse simpliciter, sicut forma accidentalis dat esse secundum quid, quod dicitur secundum quid, quia supervenit alicui esse praesupposito, et sic non constituit esse simpliciter in ipsa re quam informat, sed esse ut tale, id est ut superadditum alteri esse, per quod res supponitur existens. Si ergo darentur plures formae substantiales incompletae in uno composito, necessario una forma superveniret alteri et praesupponeret ipsum compositum habere aliquod esse per priorem formam, quo absolute et sine addito redderetur existens et extra causas; hoc enim est simpliciter dare esse. Et ita sumimus in praesenti ly simpliciter ad evitandam omnem aequivocationem, scilicet pro eo, quod reddit absolute et sine addito aliquid existens. Ergo si per unam formam substantialem, quantumvis incompletam, redditur aliquid absolute et sine addito existens, siquidem vere supponitur corpus v. g. vel substantia constituta, per secundam formam iam non fit esse simpliciter, quia supponitur, sed ut tale, quod est esse secundum quid et proprium accidentium. Itaque repugnat, quod detur aliquod esse a forma substantiali, et non sit primum esse, quod est esse simpliciter et substans aliis, et consequenter idem est dari plures formas substantiales in aliquo composito et dari plura esse, quorum quodlibet sit primum et substantiale, quod omnino repugnat.

Haec ratio evacuatur a SCOTO et ab omnibus, qui tenent materiam primam secundum se esse ens in actu entitative. Sicut enim materia prima apud istos habet esse in rerum natura simpliciter, id est sine addito, quia vere existit, et tamen per introductionem formae mutatur ad tale vel tale esse, et non constituit ens per accidens cum forma, quia illud esse, quod habet, est incompletum et adhuc in potentia ad ulteriorem actum, atque adeo cum illo potest componere esse completum, quod simpliciter sit unum, - sicut in compositione metaphysica gradus quilibet includit aliquod esse, qui tamen cum ulteriori gradu componit aliquid unum per se, - sic similiter in compositione physica dici potest de formis incompletis, quarum quaelibet dat esse cum potentia ad ulteriorem formam et esse.

Quando autem dicitur, quod ex duobus entibus in actu non fit unum per se, intelligitur de duobus entibus in actu plene et complete; si enim adhuc est in potentia ad ulteriorem actum, cum illo componet, non ut ens in actu, sed ut in potentia.

Haec evasio coegit P. SUAREZ loco supra cit. ab hac ratione abstinere et aliunde probare conclusionem positam, tum inductione, quia eadem forma accidentalis, v. g. albedo, dat esse genericum et specificum, et similiter eadem forma in angelis utrumque facit. Cur ergo eadem forma substantialis in rebus compositis id non faciet? Tum etiam quia nulla forma est in re existens, quae specifica non sit, quia genericum sine specifico dari non potest. Habet enim quaelibet forma distinctum esse a materia et aliis formis specificis, ergo debet habere specificam differentiam. Si autem habet, utique illam communicat materiae, quia quidquid in se habet, totum praebet materiae, quam informat.

Cum vero urgetur exemplo ipsius materiae, quae in eius sententia habet esse, et tamen illud communicat aliis formis completurque quasi specificice per formas, ergo similiter potest aliqua forma dare actualitatem genericam materiae, et tamen ulterius esse complebilem per formas specificas. Respondetur materiam esse fundamentum substantiae compositae, et per modum potentiae inchoare ipsum compositum, et ita de se est indifferens, ut per varios actus compleatur. At vero forma est complementum naturae substantialis, et ita hoc ipso, quod habet determinatam specificam rationem formae, si uniatur materiae, complet illam et constituit in ultima specie, nec relinquit indifferentem ulterius ad aliam formam. Ceterum in hac parte restat probandum P. Suarez, cur omnis forma sit complementum tum ita ultimum et perfectum, quod non possit ulterius perfici et compleri, atque ita prima forma complebit informando et dando esse, sed non perfecte et ultimo, sed adhuc in potentia ad ulteriorem actualitatem, sicut perficitur anima per potentiam tamquam per formam et potentia per habitum et habitus per actum, quia isti actus ordinate se habent in perficiendo, et unus est perfectior altero ordine quodam. Unde respondebit Scotus, quod prima forma substantialis dat esse specificum non in specie ultima, sed subalterna cum potentialitate ad ultimam formam specificam, et per illum gradum subalternum distinguitur ab aliis formis dantibus alios gradus, sicut materia, quia habet gradum substantiae partialis communissimum, distinguitur specie ab aliis et est in potentia ad alia. Quare non videtur hac ratione satisfactum.

Oportet ergo redire AD IPSAM RATIONE D. THOMAE, quae valde philosophica est et iuxta principia Aristotelis ab ipso D. Thoma tradita et a nobis explicata 1. Phys. q. 3. et 1. de Generat. q. 1. art. 2., quod materia est ens in potentia et non habet ex se aliquem actum, etiam entitativum, alias non fieret compositum substantiale neque substantialis generatio, quia non fieret esse simpliciter, sed praesupponeretur. Et ideo S. Thomas quaest. illa 76. art. 4. fundans hanc rationem subdit, quod "antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi, dixerunt, quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri dixerunt esse alterari, ut dicitur 1. Phys.". Sentit ergo D. Thomas eandem esse rationem ponendi materiam primam, quod sit ens actu, et ponendi plures formas substantiales, quarum una supponat aliam; utrumque enim aequè tollit unitatem per se compositi et generationis substantialis. Et ita non admittimus instantiam de materia prima.

NIHILOMINUS ne solum alligemus rationem factam huic sententiae de materia prima, DUO ADDIMUS in praesenti: Primum, quod est contra rationem formae substantialis dare illud esse incompletum et cum potentia ad alterius esse, quia vel illud esse, quod praebet, sufficit se solo ponere extra causas rem, quam constituit, vel non sufficit, sed indiget ulteriori forma incompleta et esse eius, ut ponatur res extra causas. Si hoc secundum, non est esse formae substantialis, quia non est principium alicuius esse sufficientis existere per se, sed indigentis consortio alterius; ergo ex vi talis formae incompletae nondum fundat conceptum formae substantialis, sed vel materiae, quae si habet esse, solum est receptivum alterius, et ita est substantia solum ut recipiens, non ut dans esse, vel ut forma accidentalis, quae dat esse indigens alterius esse fulcimento, non autem per se existens. Si dicatur primum, talis forma est complete substantialis, quia complete dat esse substantiae, quod est esse per se, nec dependet ab alio esse ut sit, et sic reliquae formae advenientes sunt accidentales, utpote supponentes esse complete, substantiale et per se.

Secundum est, quia vel forma habet potentialitatem, ut ulterius informetur, vel solum relinquit in materia locum et potentialitatem, ut informetur ab ulteriori forma. Primum esse non potest, quia forma quantumcumque sit imperfecta et incompleta, non tamen est informabilis ab ulteriori forma substantiali, quia ipsa nihil habet de materia. Nihil est autem informabile ab ulteriori forma substantiali nisi materia, quia potest componere cum forma substantiali. Cuius

ratio est, quia illud, quod componit substantialiter cum forma, debet esse in potentia ad talem formam, ita quod educatur ex illa vel infundatur illi. Non potest autem una forma substantialis educi ex alia forma, sed solum ex materia, quae est in potentia ad omnes formas. Si autem educeretur ab alia forma, illa non esset pure forma, sed aliquid haberet etiam de materia, et sic numquam duae formae, quae pure essent formae substantiales, inveniri possent in eodem composito substantiali. Si dicatur secundum, currit ratio facta a principio, quia tunc una forma non determinat aliam substantialiter componendo cum illa, sed unaquaeque cum materia facit suum compositum, ergo non restat aliquid, per quod uniantur unitate per se, sed erunt sicut plura composita accidentaliter in eodem subiecto, v. g. album et dulce, quae solum uniuntur unitate subiecti, quae est per accidens et secundum quid, non autem unitate alicuius formae, in qua habeant unum esse per se. Nisi forte dicatur, quod illa duo composita incomplete se habent sicut partes integrantes, quae componunt unum totum, aut dicendo, quod ultima forma constituit compositum in ratione totalis esse, ut significat Scotus cit. loco § Ad rationes. Sed contra primum est, quia plures partes integrantes si non informantur eadem forma substantialiter, sed diversis, solum possunt habere unitatem vel ratione eiusdem materiae vel ratione unius quantitatis; neque enim est aliud principium faciendi unitatem nisi vel materia vel forma substantialis vel accidentaliter. Remota ergo unitate substantialis formae solum remanet unitas ratione materiae vel quantitatis; utrumque autem est unitas secundum quid, sicut uniuntur album et dulce in eodem subiecto. Contra secundum autem est, quia tunc solum dabitur unitas ordinis aut ad modum numeri, in quantum ultima forma claudit et determinat reliquas, siquidem non informat illas, sed materiam, ut probatum est, et sic non faciet unum substantialiter.

Ex QUO PATET diversam esse rationem de compositione physica et metaphysica, quia metaphysica solum fit penes diversos gradus, quarum multiplicatio non est secundum diversas formas, quarum una informat aliam, sed secundum diversas considerationes eiusdem integrae et totalis rei, secundum quod consideratur magis indeterminata in potentia vel magis determinata in actu, eo quod non est actus purus, sed constans ex actu et potentia et consequenter diversas istas gradationes admittens secundum determinabile et determinatum. At vero compositio physica fit per veram et realem informationem. Non potest autem una forma substantialis informari ab alia, quia nihil habet in se materiae, ex qua educatur alia forma, solum autem informat illud, a quo educitur vel cui infunditur. Unde

solum potest admittere aliam formam, quatenus. in eadem materia relinquit illi locum et compatitur cum illa. Et sic compositum inde resultans solum erit unum unitate potentiae seu materiae informatae, non unitate formali et actuali, quae est unitas per se.

Secunda ratio principalis contra Scotum deducitur ex ipsa praedicatione, quia omnes gradus generici et specifici praedicantur essentialiter de quolibet inferiori, sicut homo essentialiter est animal et rationale et vivens et corpus. Sed non potest essentialis praedicatio de eadem resumari a diversis formis, ergo debet provenire ab eadem. Minor probatur, quia quae sumuntur a diversis formis, praedicantur de aliquo, cui conveniunt iuxta modum, quo tales formae in eo sunt. Formae autem, quae alicui conveniunt, vel una per se coordinatur et subordinatur alteri, vel non. Si non, solum sequitur praedicatio per accidens, quia una forma non determinat aliam, nec per se subordinatur alteri, ergo neque per se praedicatur de alia, sed per accidens, quia omnis praedicatio subordinationem seu coordinationem importat praedicati et subiecti. Si autem per se coordinantur illae formae, fiet quidem praedicatio per se, sed in secundo modo, sicut cum risibile praedicatur de homine, eo quod se habet ut forma distincta connexa cum altera, et consequenter de illa praedicatur in secundo modo per se, ut mox ostendemus. Omnes autem gradus superiores et inferiores praedicantur essentialiter in primo modo per se de illo, cui conveniunt, ergo non debent provenire a diversis formis.

RESPONDET SCOTUS, quod in praedicatis, quae sumuntur a diversis formis, solum sequitur, quod neutra forma includat alteram nec praedicetur de illa, et consequenter quod genus non praedicetur de differentia, non tamen quod utraque non praedicetur de composito seu subiecto. Sed hoc et falsum est, et non evacuat vim argumenti. Est falsum, quia, ut bene notat Caietanus quaest. illa 76. art. 3., praedicata, quae sumuntur a diversis formis, etiam unum praedicatur per se de alio, licet non in primo modo per se, sed in secundo, sicut cum dicitur "homo est risibilis", "ignis est calidus", licet calidum et risibile sumantur a forma accidentali. Non evacuat vim argumenti, quia facimus vim in eo, quod tales formae fundant praedicationem respectu sui compositi et constituti, v. g. rationale et animal et vivens respectu hominis, quem constituunt, et inquirimus, quam praedicationem fundent respectu huius constituti, an per se vel per accidens. Si per accidens, est falsum, cum homo per se sit vivens et animal. Si per se, vel per se secundo modo, et hoc est falsum, cum sint essentiales praedicationes et priori modi. Si per se

primo modo, non stat, quod sumantur a diversis formis, quia duae formae, hoc ipso quod sunt distinctae, ita se habent, quod una non est essentialiter alia, sed distincta, licet sit illi coordinata, ergo non fundat praedicationem essentialem et primi modi, sed coordinationis et connexionis duorum distinctorum, quae est praedicatio per se secundi modi. Et sicut inter se sunt connexae illae formae, sic manent connexae, in ipso composito, quod constituunt, neque enim ibi maiorem unitatem et perseitatem habent, quam inter se. Ergo non fundabunt praedicationem in primo modo, sed in secundo sicut duae formae connexae.

ALIUNDE POSSET INSTARI haec ratio facta etiam in nostra sententia, quia materia et forma sunt entitates diversae, et tamen praebent composito praedicata essentialia in primo modo per se, sicut a materia sumitur praedicatum materialis et corruptibilis et alia similia, a forma vero, quod sit corpus vivens, animal etc. Cur ergo repugnabit a diversis formis sumi praedicata quidditativa, quae in primo modo per se et essentialiter praedicentur? Respondetur esse disparem rationem inter materiam et formam et inter ipsas formas inter se, quia materia et forma ex propria et intrinseca essentia sua se habent sicut actus et potentia ipsumque compositum essentialiter constituunt etiam in primo modo per se, quia actus et potentia essentialiter et in primo modo per se pertinent ad constitutionem compositi. At vero duae formae distinctae non se habent sicut actus et potentia, et ita solum possunt alicui composito convenire, quatenus inter se habent coordinationem, et una est praeambula ad aliam, ut docet S. Thomas quaest. illa 76. art. 3., atque adeo solum fundant perseitatem in secundo modo, qualis potest esse inter duas formas, quarum una consecutive se habet ad aliam et secundum connexionem. In summa: Non fundatur essentialis praedicatio in primo modo per se, nisi vel unum sit intra essentiam alterius, et non distinctum ab illo, vel si sit distinctum, essentialiter se habeant ut actus et potentia, quia tunc unum respicit alterum non ut consecutum et connexum cum illo inter se solum, sed ut essentialiter componens ipsum tertium, quod constat ex actu et potentia. Quae vero se habent ut duo actus seu ut duae formae, possunt quidem habere connexionem, qua unum consequatur ad aliud, non tamen quod essentialiter se respiciant in ratione componendi essentialiter, quia quod per se essentialiter componit, solum est actus et potentia, non actus et actus. Et ita si duo actus faciunt essentialem praedicationem, solum potest esse, quia essentialiter includitur unum in altero, non vero si distinguitur ab illo.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur ex Scoto: Quia in corpore Christi separata anima mansit idem corpus numero, ut communiter dicunt Patres, et S. Thomas admittit 3. p. q. 50. art. 5. Et si in illo triduo servaretur Eucharistia, esset idem corpus, quod ante fuit consecratum, et tamen non haberet animam rationalem. Ergo aliqua forma mansit, quae separata anima constitueret idem corpus numero sicut antea.

Confirmatur, quia omnia cadavera, ex quacumque causa generentur, sunt eiusdem rationis. Sed a diversis causis specie differentibus non potest semper produci effectus eiusdem speciei. Ergo cadavera sunt eiusdem rationis propter eandem formam corporeitatis.

Confirmatur secundo, quia anima intellectiva in se spiritualis est et inextensa, in corpore autem invenitur extensio, figura, corruptibilitas etc. Ergo haec non sunt ab anima, cuius esse est spirituale et indivisibile, ergo ab alia forma praeter animam. Denique, ipsa anima intellectiva creatur a Deo, homo autem non creatur, sed generatur. Ergo formalis terminus generationis non est ipsa anima intellectiva, quia ubi est diversa actio, scilicet generativa et creativa, diversus terminus formalis esse debet et consequenter diversa forma, una quae sit terminus creationis, altera generationis.

RESPONDETUR, quod corpus Christi mortuum et vivum dicitur idem numero ratione suppositi, in quo sustentatur, non ratione formae, qua constituitur. Itaque terminative est idem numero, non formaliter, id est solum ratione suppositi, a quo habetur unitas numeralis ut a termino, et sic est idem numero suppositaliter, licet non omnibus modis sit idem numero, ut D. Thomas affirmat loco cit. ex 3. p. Et non potest Scotus maiorem identitatem in ipso corpore salvare quam suppositalem, eo quod ablata forma specifica remanet tantum generica corporeitatis omnibus communis, ergo non remanet idem individuum specificum, quod antea; solum ergo erit idem individualiter ratione suppositi.

Ad primam confirmationem respondetur imprimis non esse certum omnia cadavera esse eiusdem speciei. Similiter agens principale cadaveris non est illud ferrum, quo animal iugulatur et interficitur,

illud enim est instrumentum tantum, principale autem est coelum vel elementum praedominans, quatenus ex abundantia alicuius qualitatis, v. g. caloris vel frigoris, animal moritur. Tunc enim per illam qualitatem tendit ad formam elementi, in quam ultimo resolvendum est cadaver mediante illa qualitate, v. g. in ignem vel aquam vel terram, et tunc ab illo elemento praedominante dispositive in illa qualitate generabitur, quia ad illud tendit. Et iuxta diversitatem elementi, ad quod tendit, erit diversitas cadaveris. Sed esto, sint omnes formae, cadaveris eiusdem speciei, adhuc restat eadem difficultas, quia vel sunt omnia eiusdem speciei infimae, et sic praeter formam genericam corporis necesse erit producere specialem cadaveris, et de illa inquiremus quomodo possit a diversis agentibus produci, etiam in sententia Scoti. Vel forma cadaveris solum est forma generica corporis remota anima, quae dabat esse specificum hominis, et sic iam homo ante mortem habet in se formam cadaveris, unde per mortem non fiet generatio aliqua substantialis, sed solum separatio formarum, ut sit ista sine illa, et consequenter neque corruptio substantialis erit, quia corruptio unius est generatio alterius. Igitur cum forma cadaveris sit medium et via ad diversas formas, puta ad diversa elementa, non repugnat a diversis agentibus procedere, sicut calor et frigus possunt a diversis agentibus introduci, quia sunt media et dispositio ad diversas formas.

Ad secundam confirmationem respondetur formam humanam, licet entitative sit spiritualis in se, eminenter tamen esse corpoream, et sic potest praebere esse corporeum et reliquos gradus, quos eminenter continet. Sicut enim causa aequivoca eminens operatur effectum, quem formaliter non habet, sic etiam forma eminens se habet ad modum causae aequivocae et praebet effectum informando, quem formaliter tantum non habet, sed eminenter, quia ut forma eminens informat. Et eodem modo licet esse existentiae formae humanae sit spirituale in se entitative, tamen eminenter est corporeum, et sic potest communicari corpori modo corporeo, sicut subsistentia Verbi, licet sit spiritualis, potest tamen propter suam eminentiam supplere subsistentiam corporis et terminare illud; sic esse animae communicatur corpori, quia forma eius est. Unde D. Thomas 1. 2. q. 4. art. 5. ad 2. docet, quod in anima separata remanet idem esse compositi, eo quod esse animae est subsistens, et "idem est esse totius et formae". Nec tamen similiter esse angeli communicari potest corpori, quia non est forma neque qualitas spiritualis perfecta, quia non potest esse inhaerens et dependens a corpore. Esse autem animae cum sit subsistens, non dependet a

corpore, sed ad communicationem sui esse trahit corpus.

Quod vero dicitur animam intellectivam creari a Deo, hominem vero generari, non arguit duplicem formam, sed sufficit, quod eadem subordinetur duplici agenti secundum diversam considerationem. Itaque anima ut in se subsistens terminat creationem, ut autem unita et informans terminat generationem. Et creatio se habet ut superior et ut subordinans sibi generationem, non quatenus creatio est praecise, sed ut infundens seu creans illam in corpore. Generatio autem attingit animam non ut productam, sed ut communicatam materiae, prout unio et communicatio ista ex parte materiae se tenet et per dispositiones tendit ad illam, et sic habet diversum terminum formalem generatio et creatio, licet non diversam formam; imo si respicerent diversas formas, generatio non fieret per communicationem et unionem animae humanae, et sic homo non generaret hominem formaliter in quantum homo est, nec similem sibi in specie.

Secundo arguitur: Quia plura videntur esse in homine, quae non possunt ab eadem forma provenire, quia contrarietatem habent inter se; ergo dantur diversae formae.

Antecedens probatur. Nam quoad ipsam substantiam animae habet anima rationalis incorruptibilitatem et indivisibilitatem, anima autem sensitiva corruptibilis et divisibilis est; anima rationalis creatur a Deo ut subsistens, anima vero sensitiva educitur a materia, sicut et eius operatio totaliter a materia dependet, et ita forma embryonis, quae est sensitiva, educitur de potentia materiae, nec corrumpitur in adventu animae rationalis, alias disponderet ad sui corruptionem, quia disponit ad animam rationalem. Quoad potentias vero operativas est contrarietas, quia quaedam non possunt subiectari in anima rationali, sed in organo corporeo, ut sensus, alioquin manerent in anima separata, et tamen effluere debent ab aliqua forma et in ea subiectari, a qua emanant; aliae vero potentiae subiectantur in ipsa anima, ut intellectus et voluntas. Quoad operationes autem est contrarietas, ut patet in actibus voluntatis et appetitus, pugnant enim ad invicem sensualitas et voluntas, velle agere studiose, et velle prave agere.

Confirmatur, quia alias non posset homo producere ultimam dispositionem requisitam ad unionem animae rationalis, siquidem illa dispositio debet emanare ab ipsa forma, sicut omnes aliae ultimae dispositiones a suis formis. Sed homo non producit animam

rationalem, ergo neque ultimam dispositionem ab ea dimanantem; ergo neque unit animam corpori, quia forma ab eo agente introducitur, a quo causatur ultima dispositio.

RESPONDETUR negando antecedens. Ad primam probationem respondetur animam rationalem, licet in se sit incorruptibilis et indivisibilis, modo tamen corruptibili et corporeo informare, quia recipitur ad modum materiae recipientis. Materia autem est informabilis modo corporeo et corruptibili, quia est indifferens ad plures formas, et sic informatur ab una cum capacitate acquirendi aliam et relinquendi illam, neque est ei connaturale actuari ab una forma cum impossibilitate transeundi ad aliam, quod requiritur ad incorruptibilitatem. Et quia anima rationalis eminenter est sensitiva et corporea, potest extensionem et divisibilitatem praebere. Nec omnis anima sensitiva educitur de potentia materiae, sed illa, quae tantum est sensitiva formaliter, non quae eminenter, et in se spiritualis. Et licet operationes sensitivae dependeant a corpore, non tamen principium talium operationum educitur de material si sit principium eminens et habens etiam alias operationes spirituales, quae ab illa non dependent, sed solum quando est principium adaequate corporeum et determinatum ad operationes sensitivas. Forma autem embryonis certum est, quod corrumpitur in adventu formae perfectioris, ut docet S. Thomas q. 3. de Potentia art. 9. ad 9., sicut quaecumque dispositio praecedens corrumpitur adveniente forma, et per accidens disponit ad sui corruptionem disponendo ad introductionem novae formae.

Ad secundam probationem dicitur, quod omnes potentiae, quae sunt in homine, dimanant ab eadem anima, sed non eodem modo. Quaedam enim dimanant absolute et simpliciter, ut intellectus, quaedam dependenter a corpore et ut est forma communicata corpori, et ita inhaerent in organo corporeo, et sunt proprietates animae ut coniunctae, non pro omni statu, ut docet S. Thomas 1. p. q. 77. art. 8., sicut alia est proprietas lapidis in centro, scilicet quiescere, alia extra centrum, scilicet moveri.

Ad tertiam probationem dicitur ad illam contrarietatem operationum non requiri diversas formas substantiales, sed sufficere diversas potentias eiusdem formae, sicut non repugnat, quod aliquod corpus in aliqua parte sit frigidum, in alia calidum vet siccum, et secundum diversas qualitates sortiatur diversas et contrarias operationes; ergo multo melius continget in anima, quae est forma eminentior, imo ex eo probat D. Thomas esse unam animam, quia si intense elicit

**operationem unam, remittitur quoad aliam quod est signum
procedere utramque ab eodem principio.**

**Ad confirmationem respondetur hominem propriissime generare
aliud et producere ultimam dispositionem ad eius unionem, quae
dispositio est proprietas consequens animam ut coniunctam et in
statu coniunctionis, non absolute ut ens spirituale est in se. Et tales
proprietates possunt procedere ab agente, quod non est
productivum animae, sed coniunctivum, et hoc est generans, et non
solum Deus infundens: Videatur de hoc Caietanus 1. p. q. 118. art. 2.
et Bañez 1. de Generat. q. 8. art. 3. ad 7.**

**Ultimo arguitur: Anima est forma corporis et facit cum illa
compositionem naturalem, ergo est aliquid distinctum a corpore.
Corpus autem non est sola materia, sed compositum ex materia et
forma; materia enim est pura potentia, corpus autem aliquid est in
actu. Immo anima non solum est forma, sed motor corporis, corpus
vero est motum ab anima, ut docet Aristoteles 8. Phys., ergo
distinguitur realiter a corpore, et non est forma constituens corpus,
alias idem esset movens et motum, nec distingueretur realiter pars
movens et mota. Ergo oportet, quod alia sit forma constituens
corpus, alia vero anima movens corpus. Et praesertim urgetur hoc in
sententia, quae tenet non fieri resolutionem usque ad materiam
primam, sed manere eadem accidentia in genito, quae erant in
corrupto. Tunc enim necesse est, quod vel aliqua forma
substantialis, quae erat in corrupto, maneat, vel quod accidentia in
sola materia sustententur. Hoc secundum est impossibile, cum
materia sit ens in pura potentia, ergo primum.**

**Confirmatur, quia partes heterogeneae differunt specie, quia alia est
species carnis, alia ossis. Unde in 8. Phys. textu 30. dicit
Philosophus, quod non sunt continuae illae partes viventis, sed
contiguae. Et D. Thomas 1. p. q. 11. art. 2. ad 2. dicit, quod carent
forma totius, ergo quaelibet habet suam distinctam. Id etiam constat
ex diversis proprietatibus et operationibus specie diversis, quas
habent, sicut alia est operatio auditus, alia oculi, alia cordis etc. Ista
autem sunt signa distinctionis specificae et consequenter
diversarum formarum, quia unica forma non potest constituere
diversas species. Idem argumentum fieri potest de sanguine et
reliquis humoribus, qui non informantur eadem anima, sed sunt
sicut aqua in vaso, et tamen pertinent ad integritatem totius.**

RESPONDETUR, quod anima dicitur forma corporis, sicut aliquid

dicitur forma respectu compositi seu effectus formalis. Sicut albedo est actus seu forma albi et lux forma lucidi, sic anima forma corporis per ipsam constituti. Quando vero dicitur animam componere cum corpore, si loquamur de compositione physica et reali, intelligi debet nomine corporis ipsa materia, quae est altera pars compositi. Si vero intelligatur nomine corporis materia formata forma corporeitatis, sic non intelligitur compositio physica animae cum corpore, sed compositio gradus inferioris, id est animalis cum gradu superiori, id est corporis.

Ad id, quod dicitur, quod anima est motor corporis, respondetur, quod anima non est motor ut quod, sed ut quo. Movet autem mediante organo, quatenus una pars organica movet aliam; forma enim respectu materiae non se habet effective, sed formaliter, et materia ipsa condistincta a forma non est capax motus, sed mutationis a forma in formam, et hoc a generante et introducente formam. Pars autem organica dicit compositum ex materia et forma, licet partiale, et ita potest per unam partem moveri alia a forma ut a principio quo, ab ipso vero toto ut a principio quod. Neque ad hoc requiruntur diversae formae substantiales. Sed eadem cum multiplici virtute et gradu, secundum quod exigit diversas potentias et temperaturas et consequenter diversa organa, non vero diversas formas.

Illam autem sententiam, quae tenet non fieri resolutionem omnium accidentium usque ad materiam primam, reiecit q. 1. de Generat.

Ad confirmationem respondetur partes heterogeneas vel solum differre specie accidentali, de quo dicemus infra, vel si differunt specie substantiali, solum est species incompleta et secundum quid; de quo D. Thomas 1. 2. q. 72. art. 7. Hoc autem non petit diversas formas substantiales, sed sufficit una forma eminentior vel habens plures gradus, et sic exigens illam diversitatem incompletam partium. Quando autem Philosophus dixit, quod partes ista, non sunt continuae, non negat continuum in genere quantitatis et unitatis substantialis, sed in ratione homogenei, quae est unitas seu similitudo etiam in dispositionibus aut qualitatibus. Et similiter D. Thomas dicit non habere formam totius quantum ad modum denominationis. In homogeneis enim sicut tota aqua v. g. denominatur aqua, ita pars aquae dicitur aqua, in viventibus autem totum denominatur v. g. homo vel equus, non autem manus vel oculus denominatur equus vel homo.

Quod vero dicitur de diversis proprietatibus et operationibus, dico, quod talis diversitas non infert diversitatem formarum, sed eminentiam eiusdem ad plura. Tunc autem diversae operationes sunt signa diversae formae specificaе, quando sunt adaequatae et totales, non autem quando inadaequatae. Et sic quando dicitur, quod ab eadem forma non dantur diversae species, distingo: Diversae simpliciter et adaequate concedo; diversae partialiter et secundum quid vel accidentaliter, nego. Forma enim eminens et virtualiter multiplex petit illam diversitatem partialem sicut et diversas potentias et temperaturas et organa, quae si sint in debito et connaturali statu, una non contrariatur alteri, bene tamen si exorbitent a debito temperamento.

De sanguine, et humoribus iam diximus in 1. de Generat. q. 8., quomodo informantur ab eadem anima.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS IV. QUAE SIT DIVISIO ANIMAE ET QUOT SINT GRADUS ET MODI VIVENTIUM.

Secundum D. Thomam 1. p. q. 78. art. 1. tres sunt animae et quatuor modi viventium et quinque genera potentiarum. Tres animae dicuntur anima vegetativa, sensitiva et intellectiva. Anima enim in praesenti generaliter sumitur pro eo, quod constituit vivens, quo sensu dicit D. Thomas 2. de Anima lect. 5. circa textum 20., quod "in plantis est vita et consequenter anima". Modi viventium dicuntur secundum quatuor gradus vitae, scilicet vegetativum, sensitivum, locomotivum et intellectivum. Genera potentiarum sunt quinque, scilicet potentia vegetativa, sensitiva, appetitiva, locomotiva et intellectiva.

Circa istas divisiones sunt aliqua dubia, quae in praesenti examinanda sunt.

Primum est, an prima divisio animae in vegetativam, sensitivam et intellectivam recta sit, et quomodo colligatur.

RESPONDETUR rectam esse eamque tradi ab Aristotele in hoc libro cap. 3. et D. Thoma ibi et communiter ab interpretibus. Eius autem sufficientia colligitur a D. Thoma 1. p. q. 18. art. 3. et q. 78. art. 1. ex eo, quod omni viventi et omni animae commune est seipsum movere, et in hoc primum distinguitur a non vivente, quia non vivens tantum movetur ab alio, vivens autem movet seipsum. Quare diversitas vitae ex diverso modo se movendi debet desumi. Est autem triplex modus se movendi, ergo et triplex vita. Minor probatur, quia principium motus est agens et finis, finis quidem quoad directionem et allicientiam, agens autem quoad executionem. Executio autem dependet ab aliqua forma tamquam a principali principio et ab instrumento tamquam a medio operandi.

Aliqua ergo sunt, quae movent seipsa solum quoad executionem motus, non vero ad acquirendum finem vel formam, quibus moveant se, sed tam finis quam forma operandi sunt illis determinata a natura et passive illis dantur, non se movent ad illa. Et hic est infimus gradus vitae, scilicet vegetativus. Plantae enim movent se quoad executionem nutritionis et generationis, non tamen finem sibi praestituunt, neque formas, quibus operentur, acquirunt.

Alia vero sunt, quae movent seipsa non solum quoad executionem motus, sed etiam quoad ipsas formas, quae possunt esse principium motus, quia non habent illas determinatas a natura, sed acquirere illas possunt. Et huiusmodi est vita sensitiva. Sensus enim licet sint potentiae operativae, tamen indigent formis intentionalibus, quibus obiecta uniuntur potentiis, a quibus tamquam a principiis formalibus et specificativis operationes suae dependent. Unde iste modus se movendi altior est quam modus vitae vegetativae, quia principia operandi non sunt totaliter determinata a natura sicut in vegetativis, sed ad ea possunt se movere; potentiae enim sensitivae indifferentes sunt ad has vel illas species seu obiecta.

Alia denique movent seipsa etiam quoad determinationem finis, quia non habent a natura totaliter determinatum finem, sed illum sibi praestituunt, et ita non aguntur in cognoscendo finem, sed se agunt ideoque indigent ratione conferente proportionem finis cum mediis, et sic movent se omni modo, quo aliquid se movere potest, scilicet quoad finem et quoad formas operandi et quoad executionem motus. Et haec vita intellectiva adhuc admittit diversos et perfectiores modos operandi, secundum quod minori vel maiori mutatione ab extrinseco agente indiget ad suas operationes. Nam anima humana ita est infima in hoc genere, quod non solum ab agentibus spiritualibus, sed etiam ab ipsis corporibus perfici et moveri potest ad acquisitionem cognitionis mediantibus sensibus. Intelligentiae vero separatae, ut angeli, non indigent moveri ab obiectis, sed a suo create moventur accipiendo a principio omnes formas perfectivas intellectus, quibus moveri possunt, et quanto paucioribus indigent, tanto sunt perfectiores, quia tanto minus moventur ab extrinseco et magis se movent in cognoscendo. Sed tamen omnia ista habent vitam et principia se movendi ex participatione extrinseci agentis, a quo producuntur et moventur, scilicet ab ipso generante, a quo participant vitam, et ad hoc determinantur et aguntur, ut se agant. Unde perfectissima vita est in Deo, qui omnibus modis est et operatur a se sine determinatione ab alio.

OBICIES: Vegetativam debere excludi a ratione vitae, eo quod omnis eius operatio non egreditur rationem alterationis aut alicuius attractionis vel expulsionis seu actionis transeuntis, quod totum inveniri potest in rebus inanimatis; nam alteratio a quocumque elemento fit. Augmentatio etiam sufficienter fit per aggenerationem, ut in igne per extrinsecam appositionem. Unde si Deus se solo produceret in planta eandem quantitatem, quam producit augmentatio, aequè bene diceretur augmentata, ac si eam acquireret,

quod tamen non currit in ceteris animalibus, in quibus nutritio et augmentatio fit cum sensu et discretione alimenti et cum voluptate, quando capitur cibus, vel dolore et fame, quando deest. Attractio etiam potest fieri per virtutem inanimatam, ut patet in magnete. Denique, in Deo solum invenitur vita per cognitionem et amorem, ergo illa solum dicuntur vivere, quae participant aliquo modo cognitionem et amorem, alias non participant Deum ut viventem, et sic non habent in se vitam ut participatam, quia omnis vita participatur a vita, quae est in Deo.

Ex ALIA PARTE videtur, quod sicut locomotivum est distinctus gradus a sensitivo, ita sit distincta anima, et sic erunt quatuor animae sicut quatuor gradus. Neque enim est ratio, cur reductive pertineat ad animam sensitivam, et sic non condistinguatur in ratione animae, in ratione autem gradus non reductive, sed distincte numeretur a gradu sensitivo.

Ad primam dubitationem respondetur sine dubio vegetativum, etiam ut invenitur in plantis, proprio habere rationem vitae, quia ab intrinseco et per determinata organa se movent, sicut videmus, quod fructificant et crescunt et nutriuntur, quod totum est operatio vitae. Et sic etiam appellantur in Scriptura, ut 1. Cor. 15.: "Tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur". Et Augustinus 1. de Civitat. cap. 20. docet plantas licet non sentiant, vivere tamen et posse mori et occidi. In cuius confirmationem affert illud Psalm. 77.: "Et occidit in grandine vineas eorum". Respondetur ergo ad argumentum, quod licet vita vegetativa non operetur actione immanenti, sed transeunte, tamen quia operatur movendo se, hoc sufficit ad rationem vitae, sicut patet in ipsa actione generativa, quae vitalis est, et tamen est actio transiens et alteratione utens et indigens.

Addo, quod istae operationes vitales non fiunt a solis qualitatibus elementalibus, licet illis utatur vivens ad suas operationes, sed fiunt a potentiis, quae sunt qualitates distinctae et superadditae ad istas, ut infra q. 3. probabitur. Quare alteratio et expulsio et attractio et si quae sunt similes actiones, non fiunt a viventi eo modo, quo ab inanimatis, quia fiunt movendo se et mediantibus partibus organicis, quod non fit ab inanimatis; sed si ignis calefacit, omnes partes calefaciunt, et si magnes trahit ferrum, secundum omnes partes trahit.

Similiter dicendum est de augmentatione. Neque enim acquisitio

maioris quantitatis quomodocumque pertinet ad vivens, sed acquisitio illius per talem modum, scilicet acquisitio illius movendo se et per intussusceptionem, non per iuxtapositionem, sicut ignis et alia inanimata augentur, quod non fieri per veram nutritionem et augmentationem ostendimus 1. de Generat. q. 8. Itaque eadem quantitas ab extrinseco addita vel unita aut aggenerata non pertinet ad operationem vitalem, eadem tamen modo vitali acquisita, id est per intussusceptionem et per potentias determinatas, pertinet ad operationem vitae, sicut etiam idem ubi, si acquiratur motu progressivo, acquiratur per operationem vitalem, si vero acquiratur motu gravitatis et levitatis aut alio simili, erit operatio inanimata. Itaque pertinet ad speciem istarum operationum etiam modus ipse, quo fiunt.

Ad ultimam instantiam respondetur vegetativam etiam participare vitam Dei, non eo modo, quo est in Deo, sed secundum aliquam rationem inadaequatam. Participant enim quemdam modum vitae, scilicet hoc, quod est se movere et non pure moveri ab alio, quod formaliter invenitur in Deo, licet non participant ipsam speciem seu gradum vitae divinae, quod est cognoscere et amare.

Ad secundum respondetur esse disparem rationem de gradibus viventium et de generibus animarum. Genera enim animarum sumuntur ex diverso genere operandi in movendo se; modi vero seu gradus viventium sumuntur ex maiori vel minori perfectione intra idem genus se movendi. Et ideo quando gradus viventium dicitur sensitivum et locomotivum, ibi ly sensitivum non sumitur pro ipso genere sentiendi, sed pro modo seu gradu, quatenus dicit imperfectum et infimum gradum in genere sensus, sicut sunt illa sensitiva, quae licet habeant tactum et motum dilatationis vel constrictionis, non tamen habent motum progressivum, quia non habent perfecte omnes sensus, ut statim dicemus. At vero locomotivum est idem quod sensitivum perfectum, id est quae habent sensus percipientes res distantes. Hoc enim ipso debent habere facultatem et instrumenta, quibus possint ad res distantes moveri, et ad hoc ordinatur motus progressivus seu locomotivum. Unde oportuit distinguere istos duos gradus quasi imperfectum et perfectum intra genus sensitivi. Ceterum, cum animae dividantur penes ipsa genera vitae et se movendi, sub isto genere animae sensitivae comprehensus est uterque ille gradus sensitivi imperfecti et locomotivi, nec potuit ibi poni tamquam diversum genus animae.

Nec potest instari, quod etiam sensitivum continetur sub vegetativo

tamquam species sub genere, atque adeo sufficebat etiam numerari vegetativum in divisione animarum, et non numerari sensitivum. Respondetur enim, quod sensitivum non dividitur a vegetativo in communi sumpto, cum illud includat, sed est species condivisa contra alteram speciem vegetativi, quale invenitur in planta, et istae species sunt subalternae et pertinent ad diversa genera vitae, eo quod important diversum modum se movendi secundum diversum ordinem, et non solum secundum magis vel minus perfectum intra eundem, sicut dictum est de sensitivo magis perfecto et minus perfecto in eodem ordine seu genere se movendi. Et ideo dicuntur diversa genera viventium vegetativum et sensitivum, sumpto vegetativo non in communi, sed pro vegetativo infimo, condiviso contra sensitivum, sicut est in plantis.

Secundum dubium oritur ex hoc, quod ultimo dictum est in praecedenti, scilicet quomodo intelligatur divisio quatuor graduum viventium et quinque generum potentiarum.

Ratio dubitandi est, quia non apparet, cur inter gradus viventium numeretur locomotivum, et non appetitivum. Si enim hoc est, quia appetitivum non est per se et directe gradus vitae, sed aliquid consecutum per modum inclinationis ad vitam sensitivam vel rationalem, ut S. Thomas docet 2. de Anima lect. 5. et 1. p. q. 78. art. 1., idem potiori ratione dicitur de locomotivo, quia multo magis est aliquid consecutum, cum sit executivum ipsius appetitivi; movetur enim potentia motiva ab appetitu ut executiva illius, ergo a fortiori non erit gradus. Secundo non apparet, quomodo vegetativum et sensitivum dividunt animam et gradum vivendi et potentiam operandi. Quodsi diverso modo applicatur et sumitur in illis, hoc ipsum oportet explicari. Tertio quia gradus vivendi vel distinguuntur a priori et ex sua radice, scilicet ex ipsa anima, quae dat vitam substantialem, vel a posteriori, scilicet ex operatione potentiae, per quam habetur vita accidentalis. Si primo modo, erunt tres gradus vivendi sicut et tres animae. Si secundo modo, erunt quinque, sicut et sunt quinque potentiae et operationes. Quomodo ergo adaequatur ista divisio quatuor graduum? Denique restat explicare, quomodo sumantur diversi gradus vivendi in vita intellectuali, sicut est intelligere humanum, angelicum et divinum, et in angelico tot species vitae intellectivae.

RESPONDETUR aliquos sentire, quod si attendamus ad vitam substantialem, tot erunt gradus viventium, quot sunt animae, eo quod non possunt multiplicari composita seu concreta plus quam

formae. Si autem attendamus ad vitam accidentalem seu operationes vitales, additur ille quartus gradus locomotivi propter potentiam gradiendi, quae invenitur in animalibus perfectis. Ita Conimbric. 2. de Anima cap. 3. q. 2. art. 2. At vero P. Suarez tract. de Anima libro 1. cap. 7. n. 13. absolute docet non esse magis multiplicandum numerum animarum quam graduum viventium; censet enim, quod locomotivum est commune omni animae.

NIHILOMINUS praedicta divisio, quae ex Aristotele docetur a D. Thoma 1. p. q. 78. citata, deserenda non est. Et ita dicendum, quod non solum invenitur distinctio animarum penes illum triplicem ordinem seu genus vegetativi, sensitivi et intellectivi, sed etiam in unoquoque genere distinguendi sunt gradus secundum latitudinem participandi magis vel minus perfecte tale genus vita. Et quidem in vita vegetativa non datur aliqua latitudo gradualis, eo quod propter imperfectionem illius vitae tota constringitur ad actionem nutriendi et generandi, et istae inveniri possunt in omni vegetabili, etiam in plantis, iuxta illud Gen. 1.: "Germinet terra herbam virentem et facientem semen". Et si pertinet ad vegetativum, plantae non solum nutriri, sed etiam generare. Unde non datur locus ad diversos gradus huius vitae penes participationem plurium vel paucioribus operationum vegetativarum, cum omnibus non repugnet utraque operatio vegetativa, in qua tota perfectio et graduatio illius vitae resumitur, licet dentur diversae species talium vegetabilium iuxta diversam perfectionem, quam habent in eadem graduatione participandi utramque operationem.

In vita autem intellectiva sunt etiam diversi gradus non penes diversas operationes intelligendi et volendi, omnia enim intellectiva habent intellectum et voluntatem, sed penes diversum modum communicandi cum materia et corpore vel recedendi ab illo et accedendi ad immaterialitatem divinam. Sed tamen non pertinet ad philosophum naturalem de illis agere, sed sistit in anima intellectiva coniuncta corpori, de substantiis autem separatis agit metaphysicus et theologus.

Restat ergo, quod in vita sensitiva inveniatur diversa graduatio penes latitudinem, quae datur in participanda maiori vel minori perfectione sensus. Nam quidem sensus solum percipiunt res sibi coniunctas, ut tactus et gustus. Alii etiam percipiunt distantia et propterea fundant et exigunt potentiam locomotivam, id est tendentem ad res distantes, quas apprehendunt; frustra enim apprehenderent res distantes, si naturaliter carerent instrumentis

acquirendi illas, quod fit per motum progressivum et per potentiam locomotivam. Et quia non omnia animalia habent sensus perfectos, sed quaedam imperfectos, ut ostrea et conchylia, alia vero habent sensus perfectos, et ideo moventur ad res distantes, ideo ponitur in vita sensitiva duplex gradus, alter sensitivi communiter dicti, alter sensitivi perfecti, quod dicitur locomotivum, quia progressive loco se movent, sive volando sive ambulando sive natando.

NEC OBSTAT, si dices pro sententia P. Suarez, quod etiam ostrea et animalia imperfecta loco se movent saltem motu dilatationis et constrictionis; ergo omnibus convenit potentia locomotiva. Respondetur enim, quod locomotivum non sumitur in praesenti ita communiter pro quocumque modo movendi se in loco, sed pro motivo perfecto et per modum progressivi, quod solum convenit animalibus habentibus sensus cognoscentes distantia, eo quod iste motus est primo et per se ad locum distantem. Motus autem dilatationis aut constrictionis non est primo et per se ad mutandum locum, sed consequitur motum aliquem alterationis in animali, et ita diversus modus se movendi est in motu progressivo.

AD RATIONES DUBITANDI respondetur: Ad primam, quod locomotivum sumitur dupliciter: Uno modo accidentaliter pro ipsa potentia movendi, alio modo substantialiter et pro radice, quae supponitur ad istam potentiam. Primo modo non dicit gradum, sed potentiam subordinatam appetitui, et ideo in divisione potentiarum ponitur appetitivum et locomotivum. Secundo vero modo pertinet ad rationem gradus.

Quodsi instes: Cur non dicatur idem de appetitivo, quod radicaliter sumptum etiam sumatur pro gradu, respondetur ideo esse, quia appetitivum invenitur in omni animali, etiam imperfecto, et etiamsi progressive non moveatur. Cuius signum est, quia etiam animalia imperfecta sentiunt dolorem; si enim punguntur, constringunt se, dolor autem est actus appetitus fugientis. Unde per ly appetitivum non designatur specialis gradus in animalibus, cum in omnibus inveniatur. At vero locomotivum sumptum pro progressivo solum competit habenti sensum et appetitum perfectum, et sic designare potest gradum et perfectionem in animalibus.

Ad secundam respondetur, quod, quia viventia ordinantur ad operationes vitales tamquam ad propriam perfectionem, ideo aliquando significatur per ipsam vitam radix et principium vivendi, quod est anima, aliquando gradus seu participatio ipsius vitae,

aliquando potentia seu operatio vitalis. Et ita potest ly vegetativum et sensitivum accommodari divisioni animae et graduum et potentiarum.

Ad ultimam respondetur istos quatuor modos seu gradus vivendi desumi a priori ex. ipsis animabus seu principiis vitae, non quomodocumque, sed ut fundant latitudinem participandi diverso modo vitam. Et ita licet solum sint tres animae, tamen secundum latitudinem magis vel minus perfecte participandi vitam, fundantur plures gradus, non quidem in anima vegetativa propter suam coarctationem, sed in sensitiva et intellectiva. Sed tamen de speciebus intellectivae vitae in his, quae sunt separata a materia, non pertinet considerare ad philosophum naturalem, sed solum de intellectivo coniuncto corpori, ut diximus.

Tertia difficultas est, an omnes istae divisiones sint univocae vel analoguae.

RESPONDETUR sine dubio univocas esse eo modo, quo univocatio potest reperiri in formis, qua sunt entia incompleta, scilicet reductive ad sua composita. Quae est sententia D. Thomas 2. Contra Gent. cap. 60. et 61., et sumitur ex Aristotele hoc 2. libro cap. 1. et 2. tradente eandem definitionem pro omni anima.

Ratio est, quia anima rationalis, de qua sola potest esse difficultas vel esset analogice anima, quia simpliciter et proprie non est anima informans corpus, vel quia ita excelenter est anima, quod sola ipsa simpliciter et absolute anima est, quia constituit movens seipsum omni modo, reliquae vero anima diminute et imperfecte. Primum stare non potest, quia anima rationalis est vera forma hominis, ut supra diximus esse definitum ab Ecclesia, et ratione constat, quia vere constituit hominem, ut homo et ut rationalis est, et non constituit ut materia, ergo ut vera forma. Secundum etiam est falsum, tum quia ea, quae constituuntur per istas animas, univoce conveniunt et in eodem praedicamento constituuntur, v. g. planta, equus et homo; ergo. etiam ipsae formae et gradus eadem univocatione gaudent, siquidem solum habent univocationem reductive, sicut sua composita. Tum etiam quia nulla ratio analogiae intercedit inter istas animas. Omnes enim essentialiter et intrinsece sunt principia se movendi, et essentialiter competit illis definitio animae, neque enim minus essentialiter est actus corporis organici anima plantae quam anima equi vel hominis, licet diversa perfectione et gradu.

QUODSI DICAS unam animam dependere ab alia in ratione animandi, sicut sensitiva dependet a vegetativa et rationalis a sensitiva, respondeo, quod hoc non sufficit ad analogiam, quia non est dependentia in ipsa participatione rationis superioris; haec enim aequaliter participatur. Sed est dependentia in ipsa compositione et in exercitio informandi, quia gradus unius animae non potest exercere suas operationes et informationem nisi supponendo priorem gradum alterius, sicut etiam superficies supponit lineam et corpus superficiem, ut componatur corpus, et tamen sunt species quantitatis univoce participantis ipsam rationem extensionis. Itaque dependentia et inaequalitas in ipsa participatione praedicati communis constituit analogiam, quatenus unum per habitudinem ad aliud, et non simpliciter dicitur tale, sicut accidens et substantia respectu entis. Ceterae vero dependentiae ipsarum specierum inter se quoad exercitium et informationem aut aliquid simile non faciunt analogiam, ut notat D. Thomas 1. Periherm. lect. 8.

Nec obstat, quod anima intellectiva dicatur simpliciter anima, quia constituit se movens omnibus modis. Hoc enim solum probat, quod sit perfectissima inter animas et simpliciter, id est omnibus modis, non tamen, quod aliae animae non sint etiam simpliciter tales, id est absolute et univoce, siquidem simpliciter dans esse substantiale vitale, alias homo et equus non univoce convenirent, quia homo est perfectior species, neque corpus et superficies in ratione quantitatis, quia corpus habet omnes tres dimensiones, superficies vero duas.

▪ *Anteriorum*

▪ *Judicium*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS V. QUOMODO POSSINT OMNES GRADUS VITAE IN UNA FORMA CONTINERI.

DIFFICULTAS est de ipso modo continendi, an formaliter urea anima contineat plures gradus, sicut numerus maior continet minorem, an solum virtualiter, sicut sol v. g. continet calorem vel herbam.

TRIPLEX EST SENTENTIA: Quidam attribuunt animae rationali solum continentiam virtualem aliorum graduum, sensitivi et vegetativi. Alii dicunt formaliter illos continere, non tamen unum perfici a coniunctione et contractione per alterum, sed totam perfectionem, quam habet gradus vegetativus v. g. in animali, esse ipsam differentiam sensitivi. Ita P. Suarez tract. de Anima libro 1. cap. 6. n. 7. Alii denique dicunt formaliter inveniri gradus superiores in anima perfectiore et gradus sic contractos etiam perfici in seipsis, ita quod vegetativum plantae differt specie a vegetativo, quod est in equo vel homine. Ita, Mag. Bañez 1. p. q. 76. art. 4. dub. 2. et alii, qui citantur a Carmelitanis hic disp. 6. q. 3. § 4.

RESPONDETUR ERGO, quod secundum sententiam D. Thomae gradus in forma superiori continentur eminenter formaliter, et non virtualiter tantum, ita quod ex parte modi continendi eminenter, ex parte vero rei contentae formaliter continet vegetativum et sensitivum, et non aliquid loco ipsius, sed ipsam veram et formalem rationem vegetativi et sensitivi, quae etiam ex coniunctione ad perfectiorem gradum intrinsece in sua propria ratione perficiuntur.

Pro huius intelligentia supponendum est, quod unum continere alterum potest esse tribus modis: Primo formaliter tantum, quando scilicet continetur aliquid in ea proprietate, qua in se est, tum quoad perfectionem quam quoad imperfectionem, sicut calidum continet calorem, album albedinem. Secundo virtualiter tantum, quando scilicet continet virtutem, a qua potest praestari vel procedere illa forma seu effectus, sicut vinum et piper continent virtualiter calorem, et lux solis virtualiter est calor, et angelus virtualiter discurrit, quia sine formali discursu cognoscit ea, quae nos per discursum, et lux et piper sine igne vel calore formali calefaciunt, et denique omnia semina virtualiter continent fructum. Tertio continet unum formaliter et eminenter allud quoad perfectionem formalem illius sine limitatione et restrictione imperfectionis propriae, sed in altiori perfectione et modo. Et hoc contingit, quando res aliqua in sua

formali et propria constitutione non includit imperfectionem repugnantem formae altiori et eminentiori. Et hac ratione inveniuntur in Deo perfectiones formaliter et eminenter, quae in creaturis cum restrictione et limitatione inveniuntur, sicut invenitur in Deo sapientia, potentia, bonitas et similia eminentiori modo quam in creaturis, sed tamen formaliter, imo quidquid perfectionis in creaturas est, semota imperfectione et consequenter modo eminentiori reperitur in Deo. Et in rebus creatis videmus, quod maior numerus continet minorem formaliter, ut senarius binarium, non cum restrictione et limitatione ternarii, sed perfectiori et ampliori modo.

Dicimus ergo, quod anima nobilior continet inferiores gradus formaliter et eminenter, sicut figura perfectior imperfectiorem et numerus maior minorem. Unde D. Thomas Quodlib. 1. art. 6. inquit, "quod formae substantiales se habent sicut numeri vel sicut figurae; semper enim maior numerus vel figura continet in se minorem, sicut quaternarius quaternarium et pentagonum trigonum". Quodsi aliquando dicit, quod anima humana in virtute habet corporeitatem ad alios gradus, ut Quodlib. 11. art. 5. et quaest. de Spirit. Creat. art. 3. ad 16., idem est quod eminenter, non autem virtualiter tantum excludendo continentiam formalem. Aperte enim in quaest. de Anima art. 11. docet, quod substantia animae rationalis est vegetabilis et sensibilis.

Ratio autem huius est, quia anima essentialiter est forma et principium quo constitutum sui compositi. Ergo si compositum formaliter constituitur passive in ratione sensitivi et vegetativi, etiam ipsa forma debet formaliter ut quo continere alios gradus, quia quidquid est in effectu formali formaliter passive et ut quod, debet esse in ipsa forma formaliter active et ut quo.

SED INSTABIS: Quia formae elementorum solum sunt virtualiter in mixto et tamen in ipso mixto sunt effectus formales elementorum, ut calidum et frigidum et alia similia. Secundo, quia anima potest praebere effectum formalem, quem non habet in se formaliter, sicut in se non est entitas corporea, et tamen constituit compositum corporeum.

Ad primum respondetur, quod formae elementorum substantiales non constituunt mixtum neque aliquem gradum eius, neque enim mixtum denominatur elementum, sicut animal denominatur vivens et corpus. Et ita forma constituens animal debet esse formaliter vegetativa et corporea, non autem elementalis, licet, quia habet qualitates elementorum, ut frigidum et calidum, virtualiter dicatur

continere elementa, non formaliter.

Ad secundum respondetur, quod forma cum solum sit principium quo constitutum compositi, sufficit, quod si constituit illud sensitivum et vegetativum et corporeum, in se sit corporea et sensitiva ut quo, licet entitative et ut quod neque corporea sit neque vegetativa, sed spiritualis. Et sic anima rationalis est corporea ut quo formaliter, quia modo corporeo informat et rem corpoream constituit, licet in se entitative sit res spiritualis. Qua ratione etiam concursus et motio divina potest esse principium quo liberi actus, licet in se entitative et ut quod non habeat indifferentiam, sed sit determinatum ens. Et ratio est, quia si anima rationalis solum praeberet gradum rationalem formaliter et reliquos virtualiter, non esset homini ratio conveniendi formaliter cum equo et planta, sed virtualiter tantum, et sic ex vi animae, qua informatur homo, non magis diceretur esse animal, quam sol dicitur calidus, quod est absurdum.

Ultima pars conclusionis, scilicet quod vegetativum vel sensitivum coniunctum et contractum per gradum inferiorem intrinsece perficiatur etiam in ipsa linea vegetativi et sensitivi, probatur, quia vegetativum in communi est aliquid potentiale et contrahibile per differentias inferiores, quibus perficitur et actuatur. Ergo illud vegetativum, quod ponitur in planta v. g. et in equo, specie differunt, non solum quia planta et equus differunt secundum proprias rationes, sed etiam quia ipsum vegetativum diversimode perficitur actuazione et perfectione intrinseca, siquidem vegetativum in communi erat in potentia intrinseca, ut perficeretur, ergo perfectio, quae illi advenit, etiam in ratione ipsa vegetandi, intrinseca est. Perfici autem diversimode in ipsa ratione vegetandi, manifestum est, quia redditur principium diversarum operationum, etiam in ratione vegetandi, sicut videmus, quod in animalibus nutritiva producit sanguinem et spiritus et carnem, quod in arboribus non facit. Ergo signum est, quod etiam in ipsis potentiis et ratione propria vegetativi intrinsece perficitur ex coniunctione et contractione ad plantam vel ad animal, et in quolibet animali iuxta modum illius perfectiori vel imperfectiori modo vegetativa ipsa fit principium diversarum operationum.

Nec obstat, quod idem calor secundum speciem est in animali et in igne, et in animali generat carnem sine intrinseca mutatione in sua specie, non vero in igne. Respondetur enim, quod calor habet duos effectus, unum principalem, scilicet calidum reddere et calefacere, et secundum hoc eiusdem speciei est in igne et in animali, et ita non

indiget variare speciem. Alter effectus est, quem habet in animali tantum, scilicet generare carnem, et hic effectus est instrumentalis respectu caloris, et ita non oportet, quod in ipso calore, qui est instrumentum, varietur species, sed in principali agente, a quo movetur calor, scilicet in ipso principio vitae vegetativae, a qua vitaliter procedit nutritio. Unde in tali principio debet dari varietas specifica, eo quod per se et principaliter est principium diversae nutritionis specificae in planta et in animali. Ex quo etiam patet differentia inter phantasiam hominis et bruti ex una parte, et vegetativum plantae et animalis ex alia, quod phantasia in homine est probabile, quod sit eiusdem speciei cum phantasia equi, licet in homine sit elevatior quam in equo, quia illa maior elevatio non mutat obiectum specificum phantasiae, licet mutet modum operandi cum aliquo discursu circa tale obiectum, et ideo probabile est, non sufficere ad distinctionem specificam; de quo infra q. 8. At vero vegetativum in planta et in animali mutat obiectum specificum, quia, in uno generat carnem, in alio non, tamquam agens principale. Gradus etiam sensitivus perficitur in diversis animalibus ex eo, quod habet in animalibus perfectis omnes sensus, quos non habent in imperfectis, et praesertim in homine ex coniunctione ad gradum rationalem habet potentiam ridendi et flendi, quam non habet in aliis, ut infra solutione ad ultimum dicemus.

HINC COLLIGES quod illud vegetativum, quod est in planta ibique contrahitur et specificatur, non continetur formaliter in anima rationali vel in alia anima perfecta, quia illud vegetativum, quod est in planta, non tantum est gradus, sed species, quia illo specificae et ultimo constituitur. Una autem species non potest aliam continere formaliter eminenter, eo quod una species propter sui limitationem et oppositionem, quam habet respectu alterius speciei, non potest illam continere, ut optime tradit S. Thomas 1. p. q. 84. art. 2. ad 3. Solum ergo potest aliquid formaliter et eminenter continere alterum, vel quia est gradus aut pars constitutiva illius, sicut homo est sensibilis et corporeus, et quinarius habet in se binarium; vel quia est causa, a qua participatur esse, quod est in altero, sicut a Deo participatur omnis perfectio, quae est in creatura, et sic illa, quae sunt ordinis divini, possunt eminenter continere perfectiones inferiorum, sicut fides practicum et speculativum. Itaque anima formaliter eminenter continet vegetativum, quod est gradus, illud autem vegetativum specificum, quod est in planta, formaliter et eminenter non continet, sed tantum virtualiter, quatenus superiori modo exercet id, quod vegetativam plantae.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur: Quia una differentia, v. g. rationale, formaliter non continet superiorem, v. g. sensibile, ut diximus in Logica q. 10., quia non praedicatur de illa. Ergo neque anima rationalis continet sensibile formaliter, quia differentiae istae, sumuntur ab anima.

Confirmatur, quia vel anima rationalis continet sensitivum formaliter, quia sensitivum est eius ratio formalis, et hoc constat esse falsum, cum ratio formalis intellectivi addat ad sensitivum, vel continet formaliter, quia sensitivum et intellectivum identificantur in uno tertio, quod constituunt, et tunc illud tertium continebit formaliter istas animas, non vero anima intellectiva sensitivam.

RESPONDETUR esse disparem rationem de differentiis et de animabus, quia differentiae sunt actus metaphysici, quia contrahunt genus et constituunt speciem, quod cum fiat penes praecisiones et diversas explicationes conceptuum, stat bene, quod differentia ultima non contineat superiorem, quae est pars generis, sed ab illa praescindat. Ceterum anima dicit actum physicum, ad quem pertinet realiter substantialiter constituere totum compositum. Et ita cum sit unica forma physica et realis in quolibet composito, oportet, quod ipsa formaliter et ut quo contineat omne illud, quod formaliter ut quod invenitur in composito.

Ad confirmationem respondetur, quod anima est formaliter sensitiva et corporea ut quo ad eum modum, quo ratio superior et inferior invenitur formaliter in specie, quam constituunt. Sicut enim istae rationes inveniuntur formaliter in ipso composito, ita inveniuntur in ipsa forma constitutiva illius, sed tamquam in principio quo simplici modo et tamquam in forma. Et ita non oportet, quod ratio sensitivi sit ratio intellectivi metaphysice loquendo et secundum conceptus formales, sed quod forma physica entitative sumpta, quae formaliter constituit physice compositum in ratione intellectivi, constituat etiam in ratione sensitivi, et ita contineat utramque rationem, non ut constitutum ex illis tamquam compositum quod, sed tamquam forma et principium quo constituendi compositum secundum utramque rationem.

Secundo obicies ex P. Suarez, ubi supra, contra ultimam partem

conclusionis, quia si vegetativum, quod est in equo v. g., habet rationem specificam vegetativi distinctam a vegetativo, quod est in homine, ergo constituitur in aliqua specie atoma intra genus et lineam vegetabilis, et sic quando advenit illi ratio specifica in linea sensitivi vel rationalis, non poterit iam constitui unum per se, quia iam supponitur species atoma constituta in genere vegetativi, et sic non est ulterius contrahibilis ab alia differentia specifica elevatori.

Confirmatur, quia vel datur in equo vegetativum illud solum, in quo convenit planta, vel aliquod aliud, in quo non convenit cum illa. Si primum, solum datur vegetativum genericum, non autem specificum infra lineam vegetativi. Si secundum, illud vegetativum specificum non potest esse aliud quam sensitivum, quia in omni eo, quod sensitivum non est, convenit animal cum planta. Si autem a sensitivo provenit aliqua specifica differentia in ipso vegetativo, praeterquam quod est impossibile, quod ab uno genere proveniat alterius generis differentia, est etiam impossibile, quod ab eadem simplici differentia, scilicet sensitiva, proveniat duplex atoma differentia, altera in ratione sensitivi, altera in ratione vegetativi.

Denique confirmatur, quia si vegetativum specificè contraheretur in linea vegetativi et sensitivum in linea sensitivi, quando coniungitur rationale, sequeretur, quod potentiae a talibus gradibus emanantes essent diversae speciei in homine, in equo et in planta, siquidem oriuntur a principiis specie distinctis etiam in linea vegetabilis et sensibilis. Consequens autem est falsum, quia potentiae sensitivae in brutis et homine sint eiusdem speciei, ut visus et auditus, quia habent idem obiectum, scilicet visibile et audibile; et similiter vegetativa in planta et in equo habent idem obiectum, scilicet alimentum.

RESPONDETUR vegetativum non constitui in specie sua et perfectione intrinseca per differentiam aliquam distinctam a sensitiva, sed per eandem, quatenus habet eminentiam ad perficiendum ipsum vegetativum etiam infra lineam vegetativi, quoniam stante simplici illa differentia sensitivi propter suam eminentiam respectu vegetativi, habet non solum constituere differentiam in ratione animalis et sensitivi, sed etiam perficere vegetativum infra rationem vegetativi, eo quod etiam ad ipsas operationes sensitivi necessario praerequiritur vegetativum et ad tale sensitivum tale vel tale vegetativum, sicut diverso modo nutriri debet homo quam alia animalia. Et sic de reliquis. Unde oportet ipsam nutritivam, quae est propria potentia gradus vegetativi, etiam

in ratione nutritivae aliter perfici in uno quam in alio, quatenus intrinsece et essentialiter deservit ipsi gradui sensitivo.

Ad primam confirmationem respondetur, quod vegetativum equi et plantae, et habent convenientiam genericam seu communem, et habent differentiam specificam etiam infra lineam vegetativi ortam ab ipso sensitivo, non solum ut formaliter constituit naturam et gradum sensitivum, sed etiam ut habet eminentiam ad perficiendum vegetativum, quod sibi deserviat, faciendo quod in ipso sit principium diversae operationis vegetativae deservientis tali sensitivo. Neque est inconveniens, quod ab eadem simplici differentia propter sui eminentiam super illum gradum communem ut sibi deservientem proveniat non solum propriae naturae constitutio, sed etiam illius communis gradus perfectio ut deserviens propriae naturae.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod licet gradus imperfectior et communior intrinsece perficiatur ex coniunctione ad perfectiorem non tamen est necesse, quod in omnibus potentiis et perfectionibus intrinsece immutetur et specificè distinguatur. Nam in planta et in animali vis augmentativa v. g. non est necesse, quod specie differant, quia in utroque respicit idem obiectum, scilicet quantitatem ut augendam. Generativa autem differt in uno et in alio, quia respicit diversam naturam generandam pro obiecto. Et idem est de nutritiva, quae in uno facit carnem, in alio lignum, et hoc est obiectum, a quo specificatur, non solum alimentum, et tamen sunt potentiae partis vegetativae. Similiter in homine sensus externi sunt potentiae, eiusdem rationis et speciei atque in aliis animalibus, quia habent idem obiectum. Aliquae tamen potentiae sunt in parte sensitiva hominis, quae non sunt in sensitivo bruti, sicut est potentia ridendi et flendi, quae per ordinem ad sensitivam exercetur, nam modo sensibili fit risus et fletus, et tamen non est in brutis. Ergo sensitivum in homine etiam in ratione sensitivi est principium operationis specie distinctae atque in bruto, ergo etiam in seipso est sensitivum specie distinctum.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO II

DE PROPRIETATIBUS ANIMAE IN COMMUNI

PROEMIUM

DUO GENERA proprietatum possumus in anima considerare: Quaedam in ordine ad se, ut quod sit divisibilis vel indivisibilis, quaedam in ordine ad operationes et obiecta, scilicet ipsas potentias. De his ergo in communi tractabimus in ista quaestione.

In ordine autem ad materiam convenit animae informatio, de qua nihil occurrit scribendum in praesenti praeter ea, quae diximus in 1. Phys. q. 6. de Unione et 2. Phys. q. 11. de Informatione formarum.

-
- *Anteriorum*
 - *Indicem*
 - *Posteriorum*



ARTICULUS PRIMUS. UTRUM ALIQUAE ANIMAE SINT DIVISIBILES, ALIAE INDIVISIBILES.

Non est difficultas in praesenti de anima rationali. Ex eodem enim principio, quo constat esse spiritualem, colligitur, quod sit indivisibilis, siquidem illud dicitur spiritus, quod est immateriale et carens partibus ideoque incapax extensionis. Quod vero anima humana spiritualis sit, salva fide negari non potest, ut probabitur infra q. 9., cum anima sit immaterialis et incorruptibilis, et ita dicitur homo compositus ex corpore et spiritu, ut habetur in cap. "Firmiter" de Summa Trinitate.

Secundo est certum non posse aliquas animas perfectorum animalium ita esse divisibiles, ut etiam facta divisione conserventur in utraque parte divisa; perit enim vita a membris abscissis, sicut si abscindatur pars aliqua equi vel bovis.

SED DIFFICULTAS EST, an dum manent unitae corpori, ad eius extensionem extendantur, sicut aliae formae accidentales extenduntur, ut albedo vel calor, et extenso modo informant subiectum; an vero ita sint indivisibiles et inextensae in se, quod ad extensionem materiae, quam informant, non reddantur extensae etiam per accidens. Expresse enim de quantitate per accidens respectu animarum loquitur S. Thomas 1. p. q. 76. art. 8., nec de alia poterat loqui.

Circa hanc ergo difficultatem versantur duae SENTENTIAE extremae et duae mediae. Prima extrema aliquorum antiquorum asserebat omnem animam, etiam rationalem esse divisibilem, quae tamen in hoc ultimo admittenda non est, facit enim animam rationalem corpoream. Secunda sententia extrema omnem animam facit indivisibilem, etiam plantarum et animalium imperfectorum, quae attribui solet Simplicio, Marsilio Ficino et aliis apud Mag. Bañez 1. p. q. 76. art. 8. dub. 2.

Inter sententias medias prima facit omnes animas divisibiles praeter rationalem, quia incorporea est, reliquae vero corporeae sunt et consequenter divisibiles. Ita Scotus, Durandus, Aegidius et alii plures, qui ibidem citantur a Mag. Bañez. Et ex recentioribus sequitur P. Suarez disp.15. Metaph. sect. 10. n. 31., Rubio hic et alii. Secunda sententia media excipit non solum animam rationalem, sed etiam

animas animalium perfectorum, quae indivisibiles sunt. Haec est S. Thomae 1. p. loco cit. et quaest. de Spirit. Creat. art. 4., de Anima art. 10. et 2. de Anima lect. 4. Et sequuntur communiter thomistae, Caietanus, Ferrariensis, Bañez ubi supra, et Suarez tract. de Anima libro 1. cap. 13., Carmel. hic disp. 5. et plures alii.

Dico PRIMO: Certum est, quod non solum anima intellectiva, sed etiam quaecumque alia secundum gradum animae formaliter loquendo non est principium quo divisibilitatis et extensionis.

Patet hoc, quia quantitas est proprietas consequens gradum corporeitatis et ita est communis omnibus corporibus animatis et inanimatis, ergo non est propria animae secundum gradum anima, et sic formaliter ut anima non est principium quo divisibilitatis, quia illud est principium quo formaliter, quod est ratio ipsa, sub cuius formalitate talis proprietas egreditur et convenit.

Dico SECUNDO: Anima secundum gradum corporeitatis, quem includit, est principium quo indivisibilitatis, et hoc etiam competit animae intellectivae, licet eminentiori modo.

Ratio est manifesta, quia divisibilitas seu quantitas est propria corporis; ergo illa forma, quae est principium constituendi corpus, est etiam principium quo quantitatis, siquidem per illam constituitur corpus. Sed anima est forma constitutiva corporis secundum gradum corporeitatis, quia in ipso composito, quod est corpus, non datur alia forma substantialis, a qua constituatur in esse corporis. Ergo omnis anima secundum gradum corporis est divisibilis ut quo.

Dico TERTIO: Quantitas, quae oritur ab anima secundum gradum corporeum, non reddit ipsam entitatem animae divisibilem etiam per accidens ad eum modum, quo formae inanimatae vel qualitates corporeae redduntur extensae ratione quantitatis sui subiecti, nisi quando anima ita est imperfecta, quod etiam in ipso munere et officio animandi divisibilitatem petit, sicut invenitur in animabus imperfectis.

Hanc existimo esse mentem S. Thomae, ut manifeste colligitur a quaest. de Spirit. Creat. art. 4., ubi inquit, "quod 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

quantitate, quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem et in toto et in parte. Unde formae, quae requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem et totalitatem sicut animas praecipue animalium perfectorum". Et 1. p. q. 76. art. 8: "Forma", inquit, "quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et ad partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae, nec per se nec per accidens". Quae loca D. Thomae omnino expressa sunt. Et cum dicit, quod animas, praecipue animalium perfectorum etc., significat hoc convenire ipsi animae secundum se, licet magis hoc reluceat in animalibus perfectis. Sed tamen quod in animalibus imperfectis et in plantis anima sit divisibilis, docet in 2. de Anima lect. 4. circa textum 20., et quaest. de Anima art. 10. ad 15., quod quomodo intelligatur statim explicabimus.

NEC OBSTAT, quod ipse D. Thomas in 4. diet. 10. q. 1. art. 3. quaestiunc. 3. dicit, quod "forma substantialis ligni est in qualibet parte eius, quia totalitas formae substantialis non recipit quantitatis totalitatem, sicut est de totalitate formarum accidentalium". Ponit ergo D. Thomas differentiam inter formas accidentales et substantiales; sed accidentales, quae cadunt super quantitatem, solum per accidens sunt divisibiles, ergo omnes substantiales nec per accidens. Respondetur loqui S. Thomam de totalitate formae substantialis quoad naturam et essentiam, ut patet in illis ultimis verbis: "Ubi cumque erat tota natura panis, est tota natura corporis Christi". Non tamen negat, quin per accidens possit extendi quoad partes integrales, quae quantitate discernuntur et ordinantur. At vero formae accidentales, quae quantitatem praesupponunt, licet etiam per accidens, id est per quantitatem extendantur, tamen quia ex sua natura quantitatem praesupponunt et in ea fundantur, ideo ipsis ut fundatis in quantitate magis intrinsecum est extendi modo quantitatis quam formae substantiali ex natura sua.

Fundamentum ex D. Thoma potest sumi a priori et posteriori. A priori fundatur in eo, quod forma aliqua non quantificatur a quantitate totius, nisi quando partes et totum sunt eiusdem rationis. Quando autem per se et essentialiter forma petit corpus organicum, ut informet, ita quod ipsa organizatio est dispositio necessario requisita, ut absolute forma sit in materia, talis forma dicitur indivisibilis in informando, quia unio eius ad materiam non potest dari, nisi supponatur organizatio tamquam integra vel ultima

dispositio, ita quod sine illa nullo modo informat. Quandocumque autem ad informationem alicuius formae plures partes requiruntur, ita quod sine illis nullo modo potest dari informatio, comparatur ad omnia illa indivisibiliter forma, quia comparatur essentialiter et necessario. Sicut quia ad ignem requiritur calor ut octo, tota illa dispositio per modum unius comparatur ad informationem formae ignis, licet calor ut octo plures gradus includat; sic similiter licet organizatio plures partes includat, tamen in ordine ad informationem animae per modum unius indivisibilis dispositionis requiritur, quia anima essentialiter est actus corporis organici. Quare ex ipsa vi et ratione informationis non comparatur ad corpus organicum divisibili modo, sed indivisibili, quia comparatur ad pluralitatem partium in organizatione inclusam tamquam ad dispositionem necessario requisitam. Si autem ipsa informatio animi respectu organizationis seu corporis organici indivisibilis est, non restat ei locus, unde divisibilitatem quantitativam accipiat, quia per se non potest quantificari, cum anima non sit corpus, sed principium seu forma corporis. Solum autem corpus est subiectum per se quantitatis, quia est totum seu compositum, vel secundum alios materia est subiectum quantitatis, quia habet partes materiales, non autem forma. Per accidens autem nulla forma habet quantitatem, nisi eius informatio divisibilis sit, ut contingit in qualitatibus corporeis et formis inanimatis. Nam quod ab aliqua forma dimanat quantitas, non sufficit, ut ipsa quantificetur, ut patet in anima rationali, a qua dimanat quantitas, et tamen non quantificatur. Requiritur ergo, quod ipsa forma modo divisibili informet, et non indivisibili modo respiciat plura, ut ab illis dicatur per accidens quantificari.

DICES: Hac ratione etiam probaretur animalia imperfecta et plantas habere animas indivisibiles, quia petunt organizationem, imo quaelibet forma inanimata, quia quaelibet habet minimum in quantitate tamquam debitam dispositionem, ut diximus in q. 8. Phys. Ergo si ex eo, quod anima exigit corpus organicum tamquam per se informabile, est forma indivisibilis, similiter quaecumque forma exigit determinata quantitatem, ut informet materiam, ita quod infra illud minimum non possit esse, dicetur illa forma indivisibilis respectu illius minimi, quod tamen etiam habet partes sicut in corpore organico.

Respondetur rationem factam probare absolute de omni anima respectu corporis organici, quod connaturaliter requirit, sed diversimode applicari ad animalia perfecta et imperfecta, eo quod diverso modo requirunt organizationem ad vitam. Sunt enim

quaedam animalia, quae habent vitam nimis imperfectam et paucarum operationum, et sic requirunt organa minus perfecta. Et ita contingit, quod diviso corpore maneant in qualibet parte organa sufficientia ad illam vitam ita imperfectam et materialem saltem pro aliquo tempore, et consequenter in illis potest dividi anima perinde ac si multiplicaretur per generationem. Et hac ratione dicuntur animae illae divisibiles, ut advertit S. Thomas quaest. de Anima art. 10. ad 15., quamquam nec omni modo et ex omni parte divisibiles ista reperiatur. Nam si lacerta v. g. vel alii vermes dividantur in longum a summo usque deorsum, partes dissectae non vivunt, sed si dividantur penes latitudinem. Et similiter arbores non omni modo decisae vivunt, quod est signum haec viventia non esse divisibilium formarum, nisi quatenus multiplicatur dispositio organizationis sufficiens ad motum illius vitae imperfectae, quia si alio modo dividantur, perit vita. Quod vero dicitur de formis inanimatis, quod habent minimum ex parte parvitas, respondetur esse disparem rationem, quia illud minimum solum requirunt ratione limitationis formae, non ratione virtutis et perfectionis propriae talis formae, quasi pro dispositione propria requirat illam determinatam quantitatem sicut viventia organizationem. Unde ex hoc non tollitur, quin talis forma respiciat divisibili modo partes materiae, quas informat, quia omnes homogeneae sunt, licet intra quamcumque minimam quantitatem non possit talis forma salvari propter generalem rationem limitationis, qua non solum quantitas, sed omnia accidentia determinata esse debent in parvum et in magnum. Et ita cum reliquas partes materiae informat forma inanimata, non coarctatur ad determinatam partium dispositionem et figuram et quantitatem, iuxta quam informat, sicut forma viventis ad determinata organa.

NEC OBSTAT, quod etiam partes organizatae animalis crescunt et sub illa quantitate non requiruntur necessario ad informationem animae; ergo in illis extendetur sicut inanimata. Respondetur enim, quod licet in hoc sit aliqua latitudo et extensio materialis partium, tamen formalis extensio et coordinatio earum indivisibili modo, id est necessario et per se requiritur. Dicitur autem formalis extensio ipsa connexio partium et organorum, quae ita requiritur ad informationem animae, ut non possit una seorsum ab alia informari, licet partes possint crescere vel minui, sub eadem tamen connexione et ordine cum aliis.

SECUNDO sumitur ratio a posteriori ex aliquibus iudiciis, ut affert Aristoteles libro de Iuventute et Senectute cap. 1. Constat enim,

quod partes animalium perfectorum decisae numquam vivant. Ergo signum est, quod illa forma vivens non informat divisibili modo. Si enim divisibilis esset in informando, non tam cito ac dividitur periret vita, praesertim quia si divisibili modo informaret, potius ex ipsa divisione perficeretur, quia id, quod est pars, fieret subsistens.

Quodsi dicas amittere vitam partem abscissam non propter indivisibilitatem animae, sed quia desunt dispositiones requisitae, contra est, quia si istae dispositiones sunt requisitae ad animam, quod sine tali organizatione partium non potest informare, ergo anima in informando respicit indivisibili modo illas partes, sicut respicit materiam dispositam omnibus dispositionibus usque ad ultimam modo indivisibili. Si autem informatio materiae organizatae indivisibiliter requisita est, sequitur, quod ipsa anima non est capax divisibilitatis etiam per accidens, quia quantificatio per accidens vel est ex receptione quantitatis aut receptione formae in subiecto quanto, vel ex informatione facta modo divisibili. Primum non convenit formae substantiali nisi ut quo, non enim quantitatem recipit nisi compositum vel materia ut subiectum quod. Secundum non sufficit sine tertio, quia si informatio non fiat modo divisibili, forma non communicat in quantitate cum subiecto, ita ut subiciatur illi, sed potius quantitatem subiecti respicit unico modo, ut dispositionem.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur: Quia omnes animae praeter rationalem sunt corporeae, ergo sunt capaces divisibilitatis saltem mediate et per accidens.

Ad hoc enim sufficit, quod forma existat in subiecto habente quantitatem, et quod ipsa forma in se corporea sit, sicut videmus in accidentibus corporeis et formis inanimatis; siquidem tales formae corporeae correspondent diversis partibus subiecti modo etiam partiali, ita quod non tota forma cuilibet parti respondeat; ergo quaecumque formae corporeae divisibiles sunt. Imo ex eo formae aliquae spirituales sunt, quia incapaces extensionis. Ergo si animae brutorum sunt incapaces illius, non est, cur negemus esse spirituales.

Confirmatur, quia omnis operatio et potentiae animarum irrationalium sunt divisibiles et divisibili modo fiunt, ergo etiam ipsa anima divisibilis est. Antecedens constat. Nam potentia videndi v. g. est extensa in pupilla, et ibi exercetur sensatio divisibili modo, ita ut remota extensione non possit exerceri et sine divisibilitate operari, sicut anima rationalis operatur per intellectum. Ergo sicut potentiae sunt extensae, ita etiam ipsa entitas animae.

RESPONDETUR, quod licet omnes illae animae sint corporeae, non tamen est necesse, quod in se passive sint capaces extensionis etiam per accidens, nisi quando eadem informatio divisibili modo fit, ut explicatum est. Unde negamus, quod sufficiat ad hoc, ut aliqua forma sit divisibilis per accidens, quod existat in subiecto habente quantitatem et sit corporea seu eiusdem ordinis cum subiecto, sed requiritur etiam, quod actus ipsa et informatio divisibili modo fiat, siquidem forma non potest reddi divisibilis per susceptionem passivam quantitatis, quia quantitas, ut saepe dictum est, non inhaeret in forma, sed in composito vel in materia. Solum ergo potest reddi divisibilis ex modo ipso informandi rem divisibilem, quod scilicet divisibili modo informet, non autem ex eo, quod praecise informet rem divisibilem quomodocumque, sed ex eo, quod informet communicando cum ipsa in modo extensionis et quantitatis, non autem accipiendo ipsam extensionem plurium partium ut dispositionem unico modo requisitam ad informandum etiam in prima et indivisibili incoptione, qua primo informat. Non ergo sufficit informatio subiecti divisibilis, sed requiritur etiam, quod modus informandi divisibilis sit. Et ita formae, quae habent eandem divisibilitatem in informando quam materia, quantificantur etiam per accidens ab illa, quia non magis respiciunt totum quam partem ad informandum. Formae autem, quae ex sua propria ratione respiciunt ipsum totum seu dispositionem aut compositionem plurium partium, qualis est organizatio, tamquam ultimam vel essentialem dispositionem, licet habeant actuare omnes illas partes, non tamen habent in se partes recipere, quia modo indivisibili et sub ratione totius ac dispositionis indivisibilis illas respiciunt. Quomodo autem tota forma actuet quamlibet partem et totum, et quomodo augmentato animali non superaddatur nova pars formae, dicemus sequenti argumento. Quod vero dicitur de formis spiritualibus, respondetur illas non solum dici spirituales, quia non sunt capaces extensionis in se passive recipiendae, sed etiam quia sunt independentes in suo esse spirituali a materia sicque excedunt totum ordinem materialem, quod non convenit animabus brutorum.

Ad confirmationem respondetur esse disparem rationem inter potentias et operationes, quae sunt accidentia, et ipsam animam, quia accidentia corporalia extenduntur ad extensionem sui subiecti, nec excedunt limites organi illius seu partis, cui inhaerent. Unde non sunt formae respicientes corpus organicum pro subiecto, sed unum tantum organum seu pars est subiectum illius potentiae seu operationis, v. g. potentia visiva in organo oculi, auditiva in aure, et sic de aliis. Et tactus, qui per totum corpus diffusus est, habet totum corpus quasi pro uno organo et aequae exercetur in una parte atque in toto. Quare ista accidentia, sive potentiae sint sine operationes, divisibili modo sunt in subiecto, et praesertim quia exercentur mediis qualitatibus elementalibus, calore et frigore etc., a quibus dependet dispositio organorum. At vero anima est forma eminentior respicitque pro materia informabili corpus organicum, ita quod si organizatum non sit, non informatur ab anima, ideoque et divisibiles partes debet habere in corpore informando a se, et omnes illae partes divisibiles et organizatae per modum unius respiciuntur, quia per modum unius ultimae dispositionis, sicut calor ut octo divisibilis est in se, et modo indivisibili respicitur a forma ignis.

Secundo arguitur: Quia formae perfectorum animalium educuntur de potentia materiae divisibilis et modo divisibili, ut patet tum quando primo generatur animal, tum quando postea augetur. Quando enim primo generatur, educitur forma ex certa ac determinata materia dispositive organizata, et non educitur tota a toto et tota a parte, hoc enim videtur intelligibile et vix concipitur in re spirituali, quanto minus in re corporea. Ergo forma, quae educitur, debet esse extensa sicut ipsa materia. Educitur etiam modo divisibili, quia per actionem extensam et divisibilem, scilicet per generationem corpoream et cum dependentia non solum a materia, sed ab eius partibus. Ergo anima divisibilis esse debet. Similiter quando anima augetur ex nova parte materiae, educitur nova pars formae, siquidem actio augmentativa est educitiva formae, non unitiva tantum, et non educit tota formam, ut de se patet, ergo partem; et sic anima constat partibus.

Confirmatur, quia non est intelligibile, quod forma corporea, dum est in materia, tota sit in toto et tota in qualibet parte modo naturali; sic enim res corporea esset modo sacramentali, sicut corpus Christi est in Sacramento. Ergo dicendum est, quod est tota in toto et pars in parte, et sic est divisibilis.

Confirmatur secundo, quia si forma illa est una et indivisibilis, ergo necessario debet esse in eadem numero materia tota illa forma.

Succedente autem nova materia, sicut per nutritionem succedit, vel illa forma manet eadem indivisibilis, quae primo fuit generata et producta, vel non. Si non, ergo per nutritionem perit anima, et cum non habeat partes, ita ut pars una pereat, alla maneat, totaliter peribit, quod est animal mori, dum nutritur. Si autem est eadem indivisibilis, ergo transit de una materia ad aliam et individuatur a diversis materiis. Et sic quando advenit nova materia per nutritionem, ita ut prima illa materia, sub qua animal fuit generata, totaliter sit consumpta, verum erit dicere, quod illa forma non esteducta ab illa materia, quam actuat, siquidem solum fuiteducta ab illa materia, in qua primo fuit generata, postmodum vero per nutritionem unitur materiae, a qua non educitur, et sic erit forma independens ab illa materia, cui per nutritionem unitur, quod est proprium formae spiritualis.

RESPONDETUR animas animalium perfectorum educi de potentia materiae et a partibus eius et cum dependentia ab illis quantum ad suum esse materiale, quod habent, non tamen sub modo informationis divisibilis ex parte ipsius formae, neque ut recipiens in se passive ipsam quantitatem. Et ideo forma illa siceducta non habet quantitatem nisi ut principium quo, sicut etiam non est corpus nisi ut quo. Et ita non oportet, quod proportionetur partibus materiae secundum aequalitatem partis ad partem, ita ut forma habeat partes, sicut habet materia, sed secundum aequalitatem proportionis, quia se habet illa forma ut principium, quo compositum habet partes et quantitatem. Et hoc sufficit, ut dicatur educi a partibus materiae, et non tota a toto et tota a parte, quia ipsa forma habet in se totum et partes ut quo. Passive autem habere illas et ut quod etiam per accidens non convenit formae, licet dependeat in suo esse a partibus materiae. Denominative autem habere partes per accidens non convenit formae, nisi quando informatio sua divisibilis est, quod non competit animae, ut ostendimus. Quod vero actio generativa sit extensa, non obstat et instatur manifeste in generatione hominis, quae est actio extensa et quantitativo modo facta, et tamen forma inextensa est. Et hoc ideo, quia actio generativa est in ipso composito subjective, ut diximus q. 1. de Generat., vel secundum alios in materia et divisibilis per accidens, sicut reliqua accidentia divisibili modo se accommodantia subiecto. Anima autem non est in materia tamquam accidens, sed tamquam forma eminentior respiciens indivisibili modo corpus organicum, ut dictum est. Quomodo autem dicatur esse tota in toto et tota in parte, statim dicemus.

Ad instantiam vero de divisibilitate animae, quando augetur animal, quod maiorem habet difficultatem, respondetur, quod talis forma revera non educitur ex materia, quae successu temporis advenit, sed solum a principio fuit educta a materia illa, in qua primo generata est. Sed tamen ita fuit educta ab illa et dependens in ipso fieri, quod in conservari fit dependens tam ab ipsa quam a qualibet alia materia succedente intra limites suae informationis. Itaque redditur dependens a materia, in qua primo generatur et educitur ab illa quantum ad suum fieri. Et quia illa materia successive continuatur eadem formaliter, licet non eadem materialiter, continuatur etiam per nutritionem illa dependentia animae a materia non per novum fieri et educi, sed per prioris conservationem et continuationem. Est simile in ipsa materia prima, quae quando prima creata est a Deo, fuit creata ut dependens ab illa forma, sub qua creata est. Quando vero postea successive generantur formae, redditur dependens a forma generata, non quia de novo fiat et creatur, sed quia fit dependens in conservari de novo ab illis formis, quae intra suam potentiam continentur et de novo educuntur. Anima autem rationalis sicut prima educatione non educitur, sed creatur et unitur materiae, ita per nutritionem extenditur ad aliam materiam, quae ei de novo unitur sine dependentia ab illa in esse. Forma vero bruti non solum unitur materiae nutritionis de novo advenienti, sed redditur dependens ab illa in conservari, sicut a priori materia fuit educta in fieri et in primo sui esse, quando generatum est animal. Et ita non solum unitur materiae de novo advenienti sicut anima rationalis, sed redditur dependens in suo esse quantum ad conservari ab illa, non autem pars formae educitur ab illa.

Ad primam confirmationem respondetur, quod forma non comparatur ad materiam sicut corpus ad locum, ut sit totum in toto et pars in parte vel tota in parte, quia forma corporea non comparatur ad materiam media quantitate, quae sola distinguit partes et totum, neque ut subiectum quantitatis, quia, ut saepe diximus, quantitas solum inhaeret composito vel materiae. Et ita cum forma non sit in materia modo locali, sed modo substantiali antecederet ad quantitatem, neque ipsa sit corpus, licet sit corporea tamquam principium corporis, ita educitur ex toto et ex partibus materiae, a quibus dependet, quod tamen in se non habet distinctionem totius et partis nisi ut quo, non denominative ut quod etiam per accidens. Solum ergo potest convenire formae extensio et divisibilitas per accidens ratione informationis divisibili modo factae, ut dictum est, quae non invenitur in anima. Argumentum autem factum si aliquid probat, non solum divisibilitatem per accidens, sed partes et

divisibilitatem per se probat in anima. Ceterum substantiae spirituales, ut angelus, et anima rationalis, sunt indivisibili modo positive, etiam in ordine ad locum, quem tangunt ratione suae indivisibilis virtutis, et sic sunt totum in toto loco et totum in parte loci, quod est proprium spiritualis entitatis. Et iste est miraculosos modos corporis Christi in Eucharistia, quia cum sit corpus habens quantitatem, comparatur tamen ad locum modo indivisibili. Anima autem non est corpus neque habet quantitatem in se neque comparatur ad materiam ut ad locum, sed ut ad substantiam partialem, cum qua componit. Sicque non est miraculum, quod organizationem eius respiciat unico et indivisibili modo ut dispositionem ultimam.

Quodsi instes: Nam anima est in loco saltem per accidens mediante eo corpore, in quo est, et tunc in designata parte animalis, v. g. pede, vel ibi est tota anima vel pars. Si hoc secundum, iam est divisibilis. Si primum, ergo erit tota in toto et tota in parte loci saltem per accidens, quia similiter in alia parte animalis erit tota anima. Respondetur animam esse totam in qualibet parte materiae, licet non totaliter, quia potest etiam aliam partem informare. Quando autem comparatur ad locum mediante ipso composito et eius quantitate, potest dici, quod per accidens extrinsece est divisibiliter in loco, scilicet ratione corporis divisibilis, cui est una, sicut corpus Christi dicitur ratione specierum esse in loco divisibili. Sed hoc dicitur per accidens extrinsece, quia non resultat in ipso corpore Christi aliqua intrinseca correspondentia ad locum specierum, sicut neque in angelo aut anima rationali, quando sunt in aliquo corpore et mediante illo correspondent loco corporis divisibili. Alio modo potest aliquid esse per accidens in loco, id est per aliud, ita tamen quod etiam intrinsece detur in eo correspondentia divisibilis ad locum, sicut qualitates corporeae et formae inanimatae, quae sunt extenso modo in corpore. Primo modo habet anima perfectorum animalium esse in loco per accidens, non ut quod, sic enim esset spirituales, sed ut quo, non secundo modo.

Ad secundam confirmationem respondetur idem argumentum debere solvi in anima rationali, quae etiam individuatur per respectum ad corpus, cuius est forma, et tamen constat, quod corpus includit materiam fluentem et non eodem modo semper perseverantem. Dicimus ergo, quod sufficit ad individuationem istarum animarum, quod respiciant corpus idem numero identitate formali, licet non materiali, quia licet partes fluant continuo, manent tamen sub eadem ratione formali, quia manent sub eadem

successione, dispositione et figura et ordine ad eandem formam, ut abunde explicatum est q. 8. de Generat. et q. 6. Phys. Quod vero dicitur formam equi v. g. non esse eductam ab illa materia, quae per nutritionem accedit, respondetur non esse eductam ab illa materialiter sumpta, sed ab illa formaliter, quatenus haec continuatur et subrogatur illi, a qua educta fuit, et manet eadem cum illa sub eadem formalitate et dispositione; et ulterius, quia licet non educatur ab illa materia succedente per nutritionem, unitur tamen forma dependenter ab illa in conservari, et ita animae istae perfectorum animalium non remanent independentes in esse suo a materia, cui per nutritionem uniuntur, ut dictum est.

Ultimo arguitur: Nam animae perfectorum animalium modo divisibili informant, ergo sunt divisibiles per accidens.

Consequentia patet, quia ex eo negamus esse divisibiles, quia modo divisibili non informant. Antecedens probatur, quia non informant omnes partes eodem modo, cum sint heterogeneae et dissimilares et quaelibet earum divisibilis et extensa et divisibili modo suscipiens informationem in seipsa. Ergo ab illarum extensione et divisibilitate denominatur anima per accidens divisibilis. Deinde, quia animae imperfectorum animalium non minus habent corpus organicum, licet imperfectum, quam animae perfectorum animalium. Nisi dicatur, quod animalia imperfecta habent multiplicata organa et duplicem appetitum et potentiam motivam, ut facta divisione quaelibet pars moveri possit progressive (motus enim progressivus ab appetitu et phantasia procedere debet); et ita nisi in qualibet parte decisa maneat distinctus appetitus et phantasia, non poterit distinctus motus poni. Hoc autem satis absurdum videtur et sine fundamento; ergo idem dicendum est de perfectis et imperfectis animalibus. Unde Aristoteles libro de Iuventute et Senectute cap. 2. dicit, quod "quaedam animalia imperfecta sunt insecta, quae divisa vivunt, ut apes, et vespae".

Confirmatur, quia multoties membra perfectorum animalium decisa vivunt saltem parvo tempore, sicut caput abscissum saltat et movetur, et corpus etiam truncatum aliquando movetur, ut videtur admittere Aristoteles 3. de Partibus Animalium cap. 7. alique id referunt. Certe abscisso capite adhuc videmus animalia palpitare, nec videtur cessare vita quousque cor totaliter perdat motum. Non potest autem cessare motus cordis in illo instanti, quo caput est abscissum, sed indiget tempore, ut deficiente sanguine et respiratione suffocetur. Denique, experientia constat partem aliquam

abscissam, ut nasus vel auricula, si cito iungatur, posse medicamentis restaurari ad vitam; ergo signum est animam mansisse ibi divisam. Si enim amisisset animam, non posset iterum vivificari, quia a privatione ad habitum non est regressus.

RESPONDETUR negando antecedens. Ad primam probationem dicitur, quod licet anima respiciat diversas partes organicas et diverso modo informabiles et ex parte sui divisibiles, tamen ex parte formae modo indivisibili, quia eminenti modo respicit omnia illa organa ut unicam dispositionem unico et indivisibili modo requisitam, sicut forma ignis respicit calorem ut octo, in se quidem divisibilem per plures gradus, unico tamen modo et indivisibili respicitur a forma, videlicet tamquam dispositio ultima et praecise requisita. Et argumentum si aliquid probaret, etiam procederet contra animam rationalem, quae non minus respicit plures partes organicas ut diversas et divisibili modo informabiles ex parte sui, non ex parte formae. Et licet quaelibet pars organica sit extensa, non tamen reddit informationem animae divisibilem, quia ita illam informat, quod non quaelibet pars constituitur animal, sed omnes simul ut informatae per modum unius sunt unicum animal.

Ad secundam probationem respondetur, quod etiam animas animalium imperfectorum respiciunt diversa organa per modum unicae et indivisibilis dispositionis. Sed differentia est, quod in animalibus imperfectis propter imperfectionem vitae et paucitatem actionum, quas habent, cum paucioribus organis salvatur sufficiens dispositio in eis, quae non salvatur in animalibus perfectis, et ideo facta divisione manent ea, quae ad talem vitam sufficiunt. Quae est solutio S. Thomae quaest. de Anima art. 10. ad 15. Nec nos dicimus, quod in istis animalibus habentur organa duplicata vel potentiae, v. g. duplex appetitus vel phantasia, sed habent tantum unam animam et appetitum in actu, sed plures in potentia et facta divisione plurificantur in actu, sicut res inanimatae facta divisione fiunt plura in actu, cum ante essent unum. Et sic facta divisione in animalibus imperfectis resultant in partibus divisis diversae animas, habentes in singulis diversum sensum et appetitum et organa, et sic ratione huius dicantur animae illae divisibiles. Quae est solutio D. Thomas quaest. de Spirit. Creat. art. 4. ad 19. et in 2. Contra Gent. cap. 58., ubi expresse dicit, quod animalia, quae divisa vivant, habent in eadem parte motum et sensum et appetitum. Unde si taliter dividantur ista animalia, quod non resultent in illis diversa organa sufficientia ad motum, non amplius vivunt divisa, ut si lacerta dividatur a summo usque deorsum. Aristoteles autem in illo loco

dicit, quod inter ipsa animalia imperfecta aliqua sunt insecta, ut vespae et apes, alia annulosa, ut lumbricae, et haec secunda divisa vivunt et distinguuntur ab illis insectis, non vero negat omnia animalia imperfecta vivere decisa. Et de his dicit, quod habent unum principium vitae, antequam dividantur, sed cum dividuntur, fiunt actu plura.

Ad confirmationem respondetur, quod non est existimandum animalia vivere abscisso capite, et oppositum est fabulosum aut arte daemonis procuratum, vel si vere aliquando accidit, Dei virtute factum est in martyribus ad gloriam fidei. Ceterum caput abscissum videtur aliquando saltare et corpus palpitare non propter vitalem motum animae, sed propter agitationem spirituum, qui in ipsa receptione ictus conglobantur circa cor aut caput, et si sint fortes et multiplicati, in illa ultima evaporatione efficiunt saltum et movent partem illam. Cor autem in corpore truncato si aliquantulum vivit, donec suffocetur et spiritus vitales exhalentur, non fit ex eo, quod anima sit divisa in capite et in trunco, praesertim cum hoc videamus fieri in homine, cuius anima non dividitur, sed quia nondum est separata a trunco, donec deficiat cor. Quod an ita sit, quod decapitato homine adhuc vivat paululum, licet sine sensu, quia ablata est phantasia et spiritus animales diviso capite cessant, non ita magni momenti est, nec ad praesens pertinet id disquirere.

Ad experientiam de parte abscissa, quae iterum unitur reliquis et vivit, respondetur, quod si ita est, licet illa pars divisa vere sit mortua, tamen quia adhuc omnes dispositiones non sunt plene resolutae, sed aliquae similes manent, non repugnat iterum conglutinari calore naturali et ab ipso corpore animato iterum disponi, ut vivificetur, sicut etiam vulnus a natura curatur et partes conglutinantur, et sicut pars ipsa abscissa si comedatur, calore naturali potest iterum disponi, ut informetur forma animae. Unde licet a privatione ad habitum non sit regressus, quando forma totaliter est ablata ab aliquo corpore, ita quod omnino est amissa, tamen si forma adhuc manet, non repugnat, quod partem aliquam a se separatam possit per dispositiones iterum ad sui informationem trahere, sicut quamcumque aliam materiam, ex qua potest nutriri.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. UTRUM POTENTIAE ANIMAE SINT AB IPSA DISTINCTAE ET AB EA DIMANENT.

Multi negant distingui et consequenter negant dimanare. Unde nos utrumque coniungimus, quia unum ab alio dependet. Igitur circa distinctionem potentiarum a substantia, cuius sunt potentiae, varie dissident AUCTORES. Quidam universaliter omnes potentiae dicunt non distingui a substantia, nec realiter nec formaliter. Ita multi ex Nominalibus, Gabriel, Ocham, Gregorius, qui videri possunt apud Conimbric. 2. de Anima cap. 3. q. 4. art. 1. et apud Suarez in tract. de Anima libro 2. cap. 1. Et non desunt aliqui, qui modo id defendant. Alii dicunt potentias distingui ab anima non realiter, sed formaliter. Ita Scotus in 2. dist. 16. quaest. unica et eius schola. Alii distinguunt de potentiis intellectivis et sensitivis a vegetativis et dicunt potentias intellectivas et sensitivas distingui realiter a substantia animae, quia earum effectus et operationes aliquid accidentales sunt; potentiae vero vegetativae, quia producunt substantiam, sive generando sive nutriendo, non distinguuntur a substantia animae, quia id, quod producunt, substantia est. Ita Durandus in 1. dist. 3. in 2. parts dist. q. 3. et D. Bonaventura ibidem. Alii denique universaliter dicunt omnes potentiae realiter distingui a substantia; quae est communior sententia auctorum.

DICO ERGO PRIMO: Potentiae animae, sive sensitivae sive intellectivae sive vegetativae, realiter ab ipsa substantia animae distinguuntur. Itaque ubicumque operatio distincta est ab ipsa substantia, quia accidentalis est, licet effectus productus sit substantia, principium proximum elicativum accidentale esse debet.

Hanc conclusionem tradidimus in q. 12. Phys. art. 2. Eam tenet D. Thomas 1. p. q. 77. art. 1. et q. 54. art. 3. et quaest. de Anima art. 12. Sumiturque ex Aristotele in Praedicamentis cap. de Qualitate, ubi inter species qualitatis ponit potentiam et impotentiam; ergo sentit potentiam non esse substantiam.

FUNDAMENTUM sumitur tum a posteriori tum a priori.

POSTERIORI quidem, quia videmus dari plures virtutes activas, quae sunt accidentia superaddita substantiae, sicut calor positus in ferro active calefacit et frigus frigefacit manum, et tamen constat esse accidentia, quia ferrum aliquando habet calorem, aliquando non.

Ergo in ferro calor est accidens; ergo similiter in igne, cuius est propria passio, cum sit eiusdem speciei calor in ferro et in igne. Et quod active agat, manifestum est, quia calor ferri causat calorem in manu, et non formaliter, quia non informat manum, cum sit in ferro, ergo active. Similiter ergo anima habebit activas virtutes distinctas ab ipsa substantia animae, quibus operetur operationes sensitivas et intellectivas, quae accidentales sunt, et similiter actiones partes vegetativae, quae minus nobiles sunt et medio calore et frigore ceterisque qualitatibus primis perficiuntur.

Nec potest dici, quod anima, quae est substantia nobilior, non indiget potentiis superadditis sicut aliae substantiae. Nam contra est, quia idem posset dici de mixtis respectu elementorum, quod quia nobiliora sunt elementis, non indigebunt qualitatibus activis superadditis, nec similiter coelum, cum tamen videamus mixta agere per istas qualitates elementales, quae accidentia sunt, et coelum agit per lucem, quae est accidens, quia aliquando adest, aliquando abest, ut videmus in luna. Deinde, quia si anima est nobilior substantia quam elementa, etiam habet nobiliores operationes, elementum autem ignobiliores, quibus ita proportionatum est sicut anima suis operationibus. Ergo non magis dicetur anima sufficiens principium ad operandum per suam substantiam, quam elementum. Denique si anima nobiliores operationes, ut intelligere et sentire, potest per suam substantiam immediate elicere, etiam ignobiliores poterit, ut calefacere aut exsiccare et similia. Constat autem, quod ad istas actiones requirit accidentia superaddita, scilicet calorem, qui aliquando adest vel abest, et consequenter accidens est. Ergo omnes operationes anima elicit medio accidenti.

ALIUD SIGNUM A POSTERIORI sumitur ex eo, quod potentiae animae distinguuntur inter se, ergo etiam ab anima, quia si in anima identificarentur, etiam inter se; nam quaecumque sunt eadem unum tertio, sunt eadem inter se. Distingui autem inter se constat: Tum, quia una movet aliam vel repugnat illi, sicut intellectus movet voluntatem et e contra, et appetitus repugnat voluntati et rationi. Tum etiam, quia una non suscipit denominationem alterius, sicut non verificatur, quod intellectus velit aut voluntas intelligat. Tum, quia recipiunt in se habitus, qui sunt accidentia, sive sint acquisiti sive infusi, quae aliquando adsunt, aliquando non, et inter se distinguuntur realiter, quia separantur inter se, sicut fides potest esse sine caritate. Ergo sicut isti habitus sunt accidentia, et tamen praebent virtutem operandi, ita, potentiae, quae per tales habitus operantur, accidentia erunt. Tum denique, quia ipsae potentiae

separantur inter se, sicut homo caecus non habet potentiam visivam, et tamen habet auditivam. Per caecitatem enim non amittit solum ipsum actum videndi, nam etiam dormiens amittit illum, et tamen non est caecus; nec solum amittit potentiam quantum ad modum operandi, sed quoad substantiam, quia nullo modo potest videre. Quid enim absurdius, quam quod caecus possit videre? Quod poterit, si potentiam videndi retinet. Ergo potentia visiva est accidens superadditum substantiae, quia adest et abest substantia ipsa animae invariata.

Quodsi dicatur caecum non amittere potentiam videndi, sed poni impedimentum in organo, quo posito anima non potest videre ex impedimento posito, non ex potentia ablata. Contra est, quia si destructo organo adhuc manet potentia in anima, quia ipsa substantia animae est potentia, ergo anima separata habet istas potentias visus et auditus etc., siquidem non distinguuntur ab illa. Hoc autem est impossibile, quia anima separata est entitas spiritualis, potentiae autem visiva et auditiva sunt corporeae, quia modo corporeo operantur et circa obiectum corporeum, et ratio formalis distinguens unam ab alia et constituens corporea est, v. g. lucidum, coloratum aut sonorum etc. Ergo non sunt ipsa substantia animae. Si autem istae potentiae sunt in organo corporali et cum ipso identificantur, ergo sicut ipsa organa realiter inter se distinguuntur, quia sunt diversae partes animalis, ita et ipsae potentiae, ergo non identificantur in aliquo tertio.

Scio non deesse recentiores aliquos, qui admittunt in anima separata manere omnes istas potentias, quia omnes illae sunt ipsa entitas animae ut potens exercere per organa corporalia suas sensationes. Et addunt, quod ipsa potentia visiva entitative est spiritualis et actio videndi spiritualis, et solum connotative et extrinsece dicitur corporea, quatenus organo corporeo utitur ad attingenda obiecta externa. Ita probabile reputat P. Lessius de Summo Bono libro 2. cap. 8. et alii recentiores.

Ceterum assertio haec evertit multa Philosophiae principia, quae tangunt potentiarum distinctionem et constitutionem, praesertim quia actio et obiectum, circa quod versatur, necessario proportionari debent inter se et adaequari, cum omnino essentialis ratio actus erga aliquod obiectum sit. Si ergo actio visiva entitative spiritualis est et a spiritali vi animae exit, oportet quod proportionetur et specificetur ab obiecto spiritali, quod illius spiritalis actionis proprium et per se obiectum sit eiusque entitatem spiritali specificet. Quodsi ita

est, ergo quando anima videt vel audit, exercet actum respicientem obiectum spiritualis, ergo indiget lumine et speciebus spiritualibus, ergo immateriali et spirituali modo tendit ad tale obiectum spirituale, ergo ille actus intellectio est, quia spiritualis et immaterialis et speciebus ac lumine spiritualibus elicited. Quid ergo illi deest, ut sit intellectio? Et sic confundetur intellectio cum sensatione. Deinde quodnam est illud obiectum spirituale, circa quod versatur auditio vel visio aut gustus entitative, quando nihil de obiecto spirituali recordantibus actus horum sensuum exercentur. Item species sensibiles aut tollendae sunt ut superfluae aut ab illis emanabit actus in entitate spiritualis, scilicet visio et auditio. Denique similiter dicetur, quod actiones animae vegetativae, nutritio et generatio, entitative spirituales sunt et connotative seu ratione organorum solum dicentur corporeae. Si enim potentiae animae sunt eius entitas spiritualis, etiam istae potentiae spirituales earumque actiones spirituales erunt entitative. Constat autem nullum dari obiectum spirituale, unde possint desumere istae actiones spiritualitatem, neque modo aliquo spirituali fieri. Ergo haec absurda sunt.

RATIO AUTEM A PRIORI conclusionis positae est GENERALIS pro omni substantia creata, et non solum pro anima, et a nobis explicata est in q. 12. Phys. cit. Et breviter reducit ad duo principia: Primum, quod operatio in creaturis est accidens; secundum, quia potentiae specificantur ab operatione seu actu; substantiae autem non convenit specificari ab aliquo extra se.

Hoc secundum principium art. seq. explicabitur, ubi ostendemus, quomodo potentiae specificentur ab actu et obiecto.

Primum vero per se notum est. Constat enim, quod operatio est aliquid procedens a substantia et aliquando illi adest, aliquando abest, nec semper operans est in actu secundo. Ex hoc vero deducitur, quod si operatio est accidens, potentia, quae est principium proximum elicitive illius et specificatur ab illa, debet esse accidens distinctum a substantia.

Haec consequentia aliquibus difficilis videtur et urgetur aliquibus instantiis, quas adduximus et solvimus dicta q. 12. Est tamen ea consequentia expressa D. Thomae quaest. illa 77., ubi inquit, quod "si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae". Ubi pondero illud verbum "potentia, quae dicitur ad illum actum". Aliud est enim

potentia capax actus, sive ordinata aut condivisa actui, aliud potentia, quae dicitur ad actum. Potentia enim, quae dicitur ad actum, importat potentiam specificabilem ab actu et ad illum essentialiter se habentem. Substantia autem non potest specificari ab operatione, quia in se et in sua specie et quidditate non pendet ab actu secundo, qui est operatio, eo quod actus secundus est accidens, accidens autem supponit totam substantiam constitutam, siquidem ab illa sustentatur in esse. Ergo substantia non specificatur ab actu, quia si specificaretur, non esset constituta in specie ante actum. Si ergo datur potentia specificabilis ab actu, impossibile est, quod si operatio est accidens, potentia specificabilis sit substantia, et sic bene valet illa consequentia, quod si specificativum est accidens, specificabile non est substantia. Quod vero debeat poni actus et potentia in eodem genere, id est in eodem praedicamento, nec somniavit D. Thomas nec ad propositum conducebat, quin potius oppositum docet in 1. dint. 7. q. 1. art. 2. ad 2., nisi genus latissime sumamus pro genere substantiae ut sic et accidentis ut sic. In his enim duobus bene sequitur, quod si potentia essentialiter est ordinata et specificabilis ab aliquo, et hoc, a quo specificatur, est accidens, talis potentia non est in genere substantiae, non quia actus et potentia debeant esse in eodem praedicamento, cum ipsa potentia, quae est qualitas, dicatur specificari ab actione, quae est aliud praedicamentum, sed quia potentia, quae est specificabilis, non potest esse in genere substantiae, si specificatur ab accidenti, quia substantia ab accidenti specificari non potest, cum sit ad se, et non ad aliud extra se, cum non sit entis ens.

Unde sequitur, quod etiam potentiae vegetativae debent distingui ab ipsa substantia animae, quia licet habeant pro effectum productum substantiam, operatio tamen ipsa, qua producunt, accidens est, quia adest et abest operanti, et ad illam ordinatur per se et specificatur potentia, ergo debet potentia ipsa esse distincta a substantia, quae specificabilis non est ab accidenti. Quod autem debeat aliquis actus specificari ab obiecto et aliqua virtus ab actu, ostendemus seq. art.

DENIQUE ALIA RATIO D. THOMAE explicata a nobis est cit. loco Phys., quia si substantia esset immediatum principium operandi, semper esset actu operans, sicut quia est forma immediate informans, quando est in materia, semper actu informat, et quia immediate ab ea emanant passiones, semper actu emanant. Ergo similiter si per se et immediate operaretur, semper actu esset operans, quia ratione suae actualitatis operaretur, sicut ratione

actualitatis informat, ergo eodem modo esset actu operans sicut actu informans et actu emanans.

Quodsi hoc instetur in ipsa forma accidentali, v. g. in calore, qui per seipsum est forma informans subiectum, et tamen per seipsum est potentia immediata respectu calefactionis. Respondetur, quod calor non est principium primum operandi, sed tamquam instrumentum substantiae, quam supponit ut radicem. Et ideo non operatur per seipsum, sed beneficio substantiae, non autem informat beneficio substantiae, sed per se, et ita est capax, ut sit operans in potentia, et non semper in actu sicut ipsa substantia, cuius est instrumentum. Et similiter substantia, quia solum est radix operandi, et non immediatum principium, non est semper in actu operans, quia de se non habet omnia requisita extrinseca ad operandum actu, sed indiget potentia superaddita et applicatione et aliis multis, ut sit in actu secundo operans.

Dico SECUNDO: Potentiae dimanant ab anima non per veram productionem ab anima elicita, sed ad eius productionem consecutam.

De ista dimanatione videantur, quae diximus q. 12. Phys. art. ult. et q. 23. art. 1. In communi constat substantiam habere aliquam causalitatem erga proprias passiones, cum sit sufficiens principium in substantia, ut ei convenient et cum ea connectantur passiones, sicut quod igni conveniat calor et soli lux. Et rursus proprietates dependent ab ipsa substantia, quia sunt accidentia eius, et experientia ipsa videmus ab aqua remoto igne emanare frigus, a gravi emanare motum. Ergo est aliqua dependentia istarum passionum ab ipsa substantia, ergo est aliqua causalitas; principium enim, a quo aliquid dependet in esse, causa est.

Difficultas est, an sit causalitas effectiva. Nam quod sit causalitas materialis inter substantiam et proprias passiones, non est dubium, quia est subiectum illarum. Sed talis causalitas etiam convenit substantiae respectu accidentium communium, quae recipit, unde ex hoc non discernitur propria ratio emanationis. Quod vero habeat rationem causae finalis, non est etiam difficultas, quia substantia est principale operans, et propria passio est tamquam instrumentum illi deserviens, ergo habet ipsam pro fine. Imo et aliquid habet de causa formali, quatenus ipsa essentia est ratio formalis, propter quam connectuntur et conveniunt ipsi tales passiones; ratio autem formalis ad causalitatem formalem pertinet.

Sed tota difficultas est in efficientia. Et consistit in hoc, quia vel illa dimanatio est vera et propria ratio seu causalitas effectiva vel non. Si non, ergo proprietates non dimanant a natura in genere causae efficientis, quia causa efficiens sine efficientia et actione intelligi non potest, et sic restabit inquirendum, quomodo passiones causentur ab essentia. Neque enim valet dicere, quod resultant vel emanant; hoc enim est verbis ludere. Inquirimus enim, quid est illa resultantia et illa emanatio, si non est efficientia, et quomodo natura dicatur producere passiones suas et causare, si efficienter non attingit. Si vero dimanatio est propria actio et efficientia, sequuntur duo magna absurda: Primum, quod substantia per se immediate sit operativa: secundum, quod aliquid producat effectum in seipso, et sic erit simul movens et motum, agens et patiens, quod saepe negavimus in q. 22. et 23. Phys. et 1. de Generat. q. 5. Nec potest dici, quod causantur ab essentia non per actionem ipsius, sed generantis, quia sic non producentur proprie et per se ab essentia, a qua dimanant, et redit argumentum, quod essentia non erit causa productiva passionum.

Propter hoc P. Suarez tract. de Anima libro 2. cap. 3. n. 10. et disp. 18. Metaph. sect. 3. n. 4-9. existimat, quod dimanatio est vera et propria actio naturae, distincta ab actione generantis, qua producitur substantia. Absolute tamen docet dicendum esse, quod generans non solum generat formam seu substantiam, sed etiam passiones, saltem mediate, quia pertinet ad agens producere substantiam instructam suis principiis et accidentibus, quibus indiget ad operandum.

NIHILOMINUS non minus urgetur haec sententia argumentis factis. Nam generans vel omnino sistit et terminat actionem suam in productione substantiae et ulterius non transit ad attingendum ipsas proprietates, vel actione sua vere attingit illas. Si primum, ergo nullo influxu pendent propriae passiones ab agente principali, quia non potest alia causalitate attingere quam efficienti, et haec tota sistit et consumitur in ipsa substantia producta, neque ulterius transit seu influit. Ergo propriae passiones nulla causalitate intrinseca et propria attinguntur a principali agente. Quod enim mediet ipsa substantia, nihil refert, si physice et realiter ipsum generans non influit actione sua in ipsa accidentia. Unde sequitur non posse generans perfecte ponere extra causas suum genitum in eo statu, quo possit se conservare et operari (dependet enim a dispositionibus et multo magis a propriis passionibus, quae saepe

dispositiones esse solent), si non potest illas producere et attingere. Si vero dicatur secundum, ergo frustra ponitur similis actio ex parte ipsius essentiae seu substantiae. Ad quid enim serviunt istae dum actiones, altera generantis, altera essentiae, a qua dimanat passio? Siquidem prima, quae est generantis, sufficit; vere enim generans sufficiens est ad producendum substantiam et passiones, sicut est sufficiens dare esse ipsi substantiae, quod dependeat a passionibus et dispositionibus. Ac denique, vel utraque actio ex aequo se habet ad productionem talis proprietatis vel non. Si ex aequo, ergo altera actio ex illis superfluit, idem enim facit una, quod altera, et sic utraque etiam poterit dici dimanatio, cum tamen a generante nullo modo dicantur dimanare passiones. Si non ex aequo, restat explicare, in quo differant istae duae efficientiae, scilicet illa, quae est ab essentia, et quae est a generante.

QUARE DICENDUM EST cum Divo Thoma 1. p. q. 77. art. 6. ad 3., "quod emanatio propriorum accidentium non est per transmutationem, sed per naturalem resultantiam, sicut ex uno naturaliter aliud resultat". Et in solutione ad secundum dixerat, quod subiectum est causa quodammodo activa respectu proprii accidentis. Quod in cit. locis Phys. sic explicavimus, quod emanatio respectu essentiae non est actio, sed naturalis connexio, respectu autem generantis actio est, quae quidem immediate attingit substantiam, et quia substantia tali proprietati connexa est, ideo mediante tali connexione attingit ipsam proprietatem.

Itaque emanatio entitative est ipsa actio generantis, quae substantiam et proprietates attingit, denominative vero induit formalitatem dimanationis respectu essentiae, quia est medium seu ratio ipsa essentia, ut actio agentis non in substantia sistat, sed ulterius ad proprietatem transeat. Et dicitur ab ea dimanare propria passio, quia se habet ut ratio et medium, a quo generatio habet attingere ipsam propriam passionem, et non sistere in substantia. Et vocatur naturalis resultantia id est transitus actionis ad ulteriorem terminum in vi naturalis connexionis. Sed tamen ipsa essentia non est primum principium, unde incipit illa actio, incipit enim a generante, ideoque non dicitur proprie efficiens, sed est medium, ut actio attingat ulteriorem terminum propter connexionem cum illo, et ideo dicitur quodammodo activa. Iste modus probabilior est, quia salvat veram et propriam efficientiam respectu propriarum passionum, sed non distinctam ab actione generantis, ne cogamur ponere duplicem actionem respectu propriae passionis, alteram ab essentia, alteram a generante, vel negare, quod generans influat et

attingat ipsas passiones.

Unde non obstat difficultas supra allata; respondetur enim, quod dimanatio entitative est actio proprie dicta. Sed quia habet duo principia, alterum, a quo primo egreditur, scilicet generans, alterum, medio quo attingit propriam passionem, quia connectitur cum illa, ideo respectu primi dicitur actio seu operatio, respectu secundi emanatio seu resultantia. Nec sequuntur illa inconvenientia ibi insinuata, quia substantia immediate non agit actione proprie dicta, siquidem illa emanatio, ut actio est, procedit a generante mediante eius virtute activa. Ab ipsa autem re genita, cuius est propria passio illa, quae dimanat, non procedit primo et per se illa actio, sed est ab illa ut a medio connexo per se cum passione, ut explicatum est, quod non repugnat ipsi substantive. Nec sequitur, quod idem moveat seipsum, quia cum illa actio primo et per se procedat a generante, iam invenitur distinctio inter movens et motum, sicut est inter generans et genitum. Et ad ultimam replicam respondetur, quod propria passio producitur ab essentia, a qua dimanat in virtute ipsius generationis ut primo terminatae ad se et mediante se ad passionem, non per aliam actionem distinctam a generatione entitative.

Dico TERTIO: Etiam una potentia seu propria passio potest emanare ab altera, et non immediate ab essentia, quando inter ipsas potentias invenitur aliquis ordo seu subordinatio.

Est D. Thomae 1. p. q. 77. art. 7. ad 1. Et videri etiam potest in 1. dist. 3. q. 4. art. 3. et in 2. dist. 24. q. 1. art. 2. Est tamen contra P. Suarez loco cit. de Anima 3 n. 16. et 17. DEDUCITUR tamen manifeste ex dictis, siquidem ibi ponitur emanatio unius ab alio, ubi ponitur necessaria connexio unius cum alio ordinate se habens, ita quod unum est ratio alterius. Sed etiam inter ipsas potentias invenitur huiusmodi connexio et ordo, ita quod una non convenit nisi mediante alia sicut voluntas non nisi mediante intellectu, et sensus exteriores sunt propter interiores. Ergo istae potentiae ita attinguntur a generante, quod una est ratio seu medium attingendi aliam, nec potest illa generatio aequae immediate omnes attingere, sed ideo attingit unam, quia est connexa cum alia, sicut ideo attingit primam passionem, quia est connexa cum essentia.

SED INSTAT P. SUAREZ: Quia neque inter potentias diversorum graduum neque inter potentias eiusdem gradus invenitur talis activa emanatio, ergo. Non inter potentias diversorum graduum, quia non apparet, quomodo ab intellectu dimanet potentia sentiendi vel

nutriendi, ita quod habeat efficientiam in illas, praesertim quia ad efficiendum requiritur existentia, intellectus autem non prius existit quam sensus, sed e contra, eo quod gradus sensitivus ordine executionis praecedat rationalem. Additur etiam exemplum in rebus inanimatis, sicut humiditas in aere non oritur effective a calore neque e contra, ergo idem erit in potentiis animae. Neque etiam inter potentias eiusdem gradus, v. g. inter potentias sensitivas, apparet, quomodo effective emanet visus ab auditu vel e contra. Et ratio est, quia ab illo dimanat aliquid effective, a quo dependet effective. Constat autem, quod in operatione vitali visus non pendet ab auditu neque e contra, sed omnes potentiae dependent immediate ab anima in suis actibus, ergo et in sui emanatione. Ac denique sicut anima confert immediate esse vegetativum et sensitivum, cur non poterit immediate conferre omnes potentias, sicut et immediate influit in illas?

REPONDETUR ad primam instantiam, quod ab intellectu immediate et secundum se non dimanat potentia vegetativa et nutritiva, sed mediate, quatenus intellectus est coniunctus corpori, et ab intellectu ut coniuncto dimanat sensus internus ut ei ministrans, et a sensu interno externus, qui ei ministrat, et a sensibus externis praesertim a tactu nutritiva et generativa, quae eorum temperamento deserviunt. In plantis autem potentiae nutritiva et generativa, cum non sint conunctae superiori gradui, non dimanabunt ab aliqua potentia priori, sed una ab alia vel ab ipsa anima.

Nec obstat, quod haec causalis est falsa: Quia aliquid est rationale, est sensibile, ergo rationale est causa potentiarum sensibilium et emanationis earum. Respondetur enim, quod illa non est bona causalis, quasi sit adaequata vel in genere causae formalis, est tamen recta in genere causae finalis, quatenus sensus deservit intellectui ut principaliori et est quaedam participatio illius. Emanatio autem unius potentiae ab alia non fundatur nisi in subordinatione potentiae imperfectioris ad perfectiorem. Semper enim dimanat imperfectius ab eo, quod perfectius est, non e contra, ut docet D. Thomas quaest. illa 77. art. 7., ubi inquit, "quod potentiae animae, quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sunt principia aliorum per modum finis et activi principii". Emanatio autem fundatur in connexionione unius cum alio, quatenus est id, a quo aliud participatur, sive per modum principii activi sive per modum finis.

Ad id, quod dicitur requiri existentiam ad efficientiam emanationis,

respondetur requiri existentiam in ipso efficiente, a quo primo et per se oritur ista productio, et hoc est generans vel eius virtus. Non tamen requiritur, quod praecedat existentia in facto esse in ipsa essentia, a qua dimanat propria passio, quia non est principium ipsius actionis, sed connexionis primi termini producti, qui est substantia, cum secundo termino, qui est propria passio. Et ita D. Thomas locis supra cit. excludit prioritatem durationis inter essentiam et passiones; sufficit enim, quod complete in facto esse simul existant, non quod prius.

Quod vero additur de proprietatibus rei inanimate, respondetur, quod si in eis fuerit connexio et subordinatio, non est inconveniens, quod una oriatur ex alia, v. g. quod ex summo calore in igne oriatur siccitas, et ab humiditate in aere calor, eo quod unum deservit alteri. Si vero nullam connexionem habent, ita quod unum non deserviat alteri, non emanabit una mediante altera, quia deest subordinatio.

Ad secundam instantiam respondetur, quod visus non emanat ab auditu vel e contra, quia inter istas potentias non est ordo vel subordinatio inter se, sed ab aliquo tertio priori, v. g. ab aliquo sensu interiori, cui ministrant. Non dimanat autem una potentia ab alia, nisi inter eas sit ordinatio et connexio. Unde non est necessaria dependentia effectiva et motio unius potentiae erga aliam in operatione sua ad hoc, ut emanet altera, sed sufficit aliqua participatio ab illa, et quod ministret seu deserviat illi, sicut dicit D. Thomas q. 77. art. 7., "quod potentiae, quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sunt principia aliorum per modum finis et activi principii". Videmus enim, quod sensus est propter intellectum, non e converso; sensus enim est quaedam deficiens participatio intellectus. Quare non oportet attendere ad motionem, qua una potentia movet aliam in ordine executionis, cum potius sensus exterior moveat interiorem et interior intellectum, nec tamen ab illo dimanat, sed potius attendenda est perfectio finis, ita quod aliqua potentia sit superior, cui inferiores ministrent vel a qua participant perfectionem, ab illa enim dimanant propter connexionem et subordinationem ad illam.

Nec obstat, quod generatio, quae in ratione actionis est emanatio, prius in executione attingit imperfectum quam perfectum, ut vegetativum quam sensitivum, et sensitivum quam rationale. Respondetur enim, quod generatio dispositive considerata et quando est in fieri, prius attingit imperfectum quam perfectum, siquidem dispositive procedit. Ceterum considerata perfecte et

consummative, quando ultimo formam introducit, tunc a converso se habet. Prius enim attingit perfectiorem rationem quam imperfectam, sicut prius attingit formam substantialem quam accidentalem, eo quod specificatur generatio sic considerata ab eo, quod est ultimum et specificum in tali forma. Distinguitur enim generatio hominis a generatione equi penes gradum specificum et atomum utriusque, non penes genericos, et sic et iam prius attingit potentias seu proprias passiones gradus specifici et ultimi quam gradus imperfectioris et communioris, quae illi deserviunt. Et in generatione hominis, licet intellectus secundum se emanet ab anima ut creata a Deo, tamen intellectus ut unitus corpori etiam attingitur a generante uniente animam, ab illo autem ut unito dimanant sensus, non ab eo absolute, quia solum ministrant illi ut unito.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Contra primam conclusionem adduximus et solvimus instantias q. 12. Phys. cit. Solum in praesenti addimus tria urgeri praecipue ab auctoribus oppositae sententiae.

Primum, quia distinctio potentiarum a substantia est multiplicatio entitatum sine causa, et eadem difficultas remanet in explicando, quomodo eadem forma substantialis possit esse principium radicaliter operans, ac si sit formaliter et immediate operans. Et e converso in ipsa forma accidentali eadem est difficultas, quomodo possit esse principium immediatum operandi, et tamen etiam est actus immediate terminans generationem accidentalem et formaliter informans.

Secundo fit instantia: Cur repugnabit dari aliquam substantiam, quae eminenter contineat vim accidentalis potentiae? Si enim una forma substantialis potest eminenter continere gradum, cur non poterit eminenter continere gradum accidentis, et sic per seipsam immediate operari?

Tertia instantia est: Quia si distinguerentur potentiae et propriae passiones ab essentia, possent separate ab illa conservari saltem divinitus, et sic potentia visiva separata posset videre et intellectus intelligere sine principio vitali intelligente et vidente. Et tunc maneret anima aequae viva et intellectiva sicut antea, alias esset destructa;

ergo et aliquam operationem haberet, quia sine operatione nulla est vita.

RESPONDETUR ad primam instantiam necessitatem illius multiplicationis satis supra explicatam esse. Quod vero substantia radicaliter sit operativa per seipsam, non habet eandem difficultatem, quia ista radicalis ratio non exigit amplius quam actualitatem ipsam constitutivam naturae sine alio ordine dependente et specificabili ab operatione accidentali, sed solum, quod sit talis, cui debeatur potentia proxime operativa. At vero quod sit potentia proxime operativa, est impossibile, supposito quod operatio est accidens, ut necessario est in creaturis, quia est egressio ab operante, et aliquando convenit illi, aliquando non. Ergo etiam impossibile est, quod potentia ordinata et specificabilis a tali operatione (specificari autem potentias ab actu ostendemus art. seq.) non sit accidentalis, eo quod de ratione potentiae est, quod sit reducibilis in actum et consequenter minor illo, ergo est accidens sicut ille. Licet enim potentia visiva videatur eminentior actu et operatione sua, quatenus producit illam, tamen quia non est potentia per se reducta et constituta in actu ultimo, sed reducibilis, ex hac parte minor est actu, et ordinabilis et specificabilis ab ipso, ratione cuius actus secundus est perfectior actu primo, ut dicitur 1. 2. q. 71. art. 3. Neque est simile de emanatione, quae non est operatio primo exiens a substantia, sed a generante media natura rei productae. Neque etiam est simile de forma accidentali, quia hoc ipso, quod accidentalis est, est entis ens et informat subiectum, non ut absolute sit, sed ut ad aliquid deserviat; et talis forma non repugnat, quod hoc modo informet et simul operetur ut immediatum principium efficiendi. Forma autem substantialis non informat nec terminat generationem ut forma ordinabilis et specificabilis ab altero, nec ut entis ens, sed ut absolute constituens esse, et ideo non currit similis ratio sicut in forma accidentali.

Ad secundam instantiam respondetur ex dictis repugnare, quod aliqua substantia creata sit immediatum principium operandi, eo quod non potest dari substantia creata, cuius operatio non sit accidens, sed substantia ipsa; siquidem omnis operatio est causalitas et egressio ipsa ab operante eique adesse et abesse sine destructione subiecti potest. Et ita oportet, quod potentia immediate elicitive talis operationis et in actu primo se habens ad illam sit etiam accidens, eo quod omnis potentia est minor actu secundo et ordinabilis et specificabilis ab ipso. Et non repugnat, quod una substantia eminenter contineat aliam, non tamen quod per seipsam

sine accidentibus exercent suas operationes, eo quod indigentia accidentium fundatur in limitatione substantiae, quae numquam potest tolli, hoc ipso quod creata est. Diversitas vero gradus non fundatur in sola limitatione, sed in ordine superioris et inferioris. Non repugnat autem, quod ordo vel genus superius faciat eminentiori modo id, quod inferius, quia continet illud; ideo enim superioris ordinis est. Neque hoc tollit limitationem rei creatae, quae gradus istos admittit, sicut tolleretur limitatio, si non indigeret substantia accidentibus.

Ad tertiam instantiam dicitur non apparere implicationem manifestam, quod propriae passiones, quae sunt realiter distinctae a subiecto, divinitus separentur ab illo, sicut quantitas, quae est propria passio corporis, separatur in Eucharistia. De quo videatur Mag. Bañez 1. p. q. 77. art. 1. dub. 1. ad 4. Potentiae autem vitales si separentur, existent quidem sine subiecto, sed non operabuntur vitaliter sine illo propter essentialem dependentiam vitalis motus a principio intrinseco, quod est anima, quae est primum principium se movens. Et in illo casu anima sine potentiis dicetur intellectiva et sensitiva radicaliter, non formaliter proxime, sicut aqua calida est radicaliter frigida, et sic propositiones, in quibus affirmantur propriae passiones, possunt falsificari quoad actualem convenientiam, licet non quoad radicalem et quoad debitum.

Contra secundam conclusionem obicitur: Quia si propriae passiones emanant a subiecto, non potest reddi ratio, cur quibusdam proprietatibus ablatis seu impeditis aliae resultent, ut ablata frigiditate aquae resultat alia frigiditas, et ablato motu gravis resultat alius. Quibusdam vero passionibus ablatis aliae non resultant, sicut ablato visu non resultat alius, et ablato motu cordis non resultat alius, et ablata existentia vel subsistentia non resultaret alia, quia non esset a quo resultaret.

Secundo fit argumentum ad probandum non posse eadem actione produci animam et eius potentias, ex P. Suarez tract. de Anima libro 2. cap. 3. n. 6. et 10. Nam anima non producit seipsam, et tamen vere producit suas potentias; ergo non potest actio productiva illius esse productiva potentiarum. Deinde quia istae actiones separantur, siquidem potest Deus creare animam impediendo emanationem intellectus et postea tollere impedimentum; tunc vere produceretur intellectus extra causas, et non per creationem, quae iam transacta est, ergo alia actione. Et idem est in aqua, quae ablato frigore per calorem iterum reducitur ad frigiditatem; id enim fit per novum

motum, quo paulatim et successive reducitur, ergo distincta actione ab illa, qua primo producta est. Denique quia si actio generantis est, quae terminatur mediate ad potentias et ideo dicitur emanatio, ergo nullo modo potest attribui ipsi essentiae productio et emanatio talium passionum, siquidem actio illa generantis non potest egredi ab ipsa essentia, ergo neque constituere illam causantem seu efficientem proprias passiones, quia non emittit ex se illam actionem, siquidem egreditur a generante. Si autem est alia actio, quae egreditur ab essentia, hoc est quod intenditur.

Ad primum RESPONDETUR proprias passiones esse in duplici differentia: Quaedam, quae emanant ab essentia cum dependentia ab aliquo extrinseco tamquam a conditions vel statu, sine quo non conveniunt; quaedam vero emanant absolute ab essentia sine dependentia ab aliquo extrinseco. Quae hoc secundo modo se habent, etiam si impediuntur, dimanare iterum possunt, dum ipsa natura vel essentia non destruitur. Quae vero primo modo se habent, non poterunt dimanare ab essentia, nisi talis conditio vel status requisitus ponatur, et quia hoc non semper est in potestate ipsius naturae, ideo non semper emanat propria passio semel impedita. Sic potentia visiva si semel amittatur, non emanat ab anima, quia dependet ex dispositione organi, in quo subiectatur, et hoc naturaliter reparari non potest, si semel destruat. Si tamen repararetur divinitus, statim resultabit ab anima. Ut autem resultet frigus ab aqua vel motus a lapide extra centrum non requirit istam reparationem organorum, sed solum ablationem impedimenti. Motus autem cordis semel amissus reparari non potest, quia eo ablato non manet anima, quae est principium emanationis eius, et ideo non potest iterum emanare, nisi iterum anima uniatur, quod solum potest fieri a Deo. Substantia autem et existentia poterunt iterum resultare ex vi prioris actionis, si semel impediuntur, dummodo maneat ipsa natura, quae erat in alio; nam si non remanet, non mirum, quod iterum non resultent.

Ad secundum argumentum ex P. Suarez respondetur, quod actio generativa et productiva passionum est virtualiter multiplex et diversam denominationem suscipit attingendo diversos terminos ordinate se habentes. Et ita attacto primo termino non amplius dicitur illum producens, sed in virtute illius transit ad secundum illumque producit iam non producendo primum; nec tamen idcirco debet distingui duplex actio, sed una virtualiter attingens diversos terminos.

Ad secundam partem argumenti respondetur non separari actiones, quae adaequate et totaliter sint distinctae, sed solum novum complementum et explicationem superaddi ad actionem priorem, quae fuerat impedita respectu sui termini secundarii. Unde si creatur anima impedito intellectu, postea sublato impedimento non fit nova creatio neque actio totaliter et adaequate distincta a creatione, sed prima creatio, quae virtualiter manet in anima, sublato impedimento accipit non actionem novam, sed complementum et explicationem sui respectu termini, ad quem fuit impedita. Et quoties impeditur illa actio, iterum si tollatur impedimentum, compleri et explicari postulat in illum terminum secundarium, qui sibi debetur. Et ita recte dicit Caietanus 1. p. q. 18. art. 1, quod illa emanatio propriae passionis erat complementum primae generationis, sicut si modo natura humana dimitteretur a Verbo, propria subsistentia resultaret ex vi primae generationis. Nec ponimus, quod illa prima actio, quae iam formaliter et entitative cessaverat, reviviscat, quando fit nova emanatio propriae passionis, sed dicimus, quod virtualiter manet in ipsa substantia, quatenus manet primarius eius terminus productus, et in vi illius primae productionis in illo termino manentis resultat non actio nova, sed complementum novum prioris productionis, ut habet connexionem essentia cum illa passione.

Et si instes: Quia hoc, quod nos vocamus complementum actionis praeteritae, revera actio est, cum sit vera productio novae illius proprietatis, et aliquando est cum novo motu, ut cum aqua successive reducitur in frigiditatem, quae fuerat amissa; solum ergo verbis ludimus vocando complementum actionis, quod vere est actio. Respondetur vocari a nobis complementum, et non actionem novam, quia solum respicit partem illius actionis, et non totum, quod ipsa poterat. Actio enim generativa, si non impediretur, potens erat producere substantiam et proprias passiones. Posito autem impedimento, quando de novo resultat passio, illa nova resultantia solum est potens in propriam passionem, non in substantiam et propriam passionem simul; et hoc quod est attingere propriam passionem, habet in vi connexionis essentiae iam productae cum tali passione. Et quia producta fuit, non solum ut esset in se, sed ut propriam passionem haberet sibi connexam, impeditur vero illa actio, non ut sit essentia, sed ut in illa sit passio, sublato impedimento explicatur actio quoad partem sui, non fit actio nova. Recte ergo vocatur complementum actionis, et non integra et adaequata actio. Quod vero aliquando fiat cum novo motu, hoc ipsum virtualiter continetur in vi prioris productionis, cui non solum debetur, ut propria passio fiat in subiecto, quod producitur, sed

etiam quod expellatur suum contrarium, si ibi sit, et cum remotione illius fiat, illa autem actio seu emanatio, prout est a contrario in contrarium, dicitur motus.

Ad ultimam partem argumenti respondetur, quod actio egrediens a generante non egreditur ab essentia primordially et per se et eo modo, quo a generante; hoc enim repugnat, cum iam sit egressa illa actio, sed est ab essentia ut a medio, ratione cuius illa actio transit ad ulteriorem terminum propter connexionem, quam habet cum essentia. Non est autem inconueniens, quod eadem actio pendeat a duplici principio, non ut aequae immediate egrediens ab utroque, sed ab uno ut a primo principio processionis, ab altero ut a medio quasi connectente et dante rationem, ut transeat ad ulteriorem terminum. Et ita essentia non causat passiones per causalitatem totaliter alienam, sed etiam propriam sui, non ut a primo egrediente, sed ut ab applicante et mediante, sicut actio, quae est a principali agente, est etiam ab instrumento, non ut a primo principio, sed ut a deferente et applicante virtutem agentis ad talem effectum, et similiter a causa prima et secunda dependet eadem actio secundum diversam subordinationem. Et haec actio per se una habet unum terminum adaequatum per se, plures autem inadaequatos et ordinate se habentes, unum scilicet primarium et specificativum, alterum secundarium et consequentem, sicut ignis plura corpora calefacit et sol plura subiecta illuminat.

▪ *Anterioram*

▪ *Indicam*

▪ *Posterioram*



ARTICULUS III. UTRUM POTENTIAE SPECIFICENTUR ET DISTINGUANTUR PER ACTUS ET OBIECTA.

Generaliter loquendo constat potentias, habitus et actus esse quoddam genus entis nec pure absolutum nec pure relativum, sed habere rationem absoluti cum aliquo respectu transcendentali ad alterum, eo quod tribuuntur a natura in ordine ad alterum, ad quod deserviunt, et ideo non sunt pure absoluta. Et quia deserviunt non ad pure recipiendum, sed ad operandum, ideo non se habent ut pure relativa. Sed tamen quia essentialiter et intrinsece, id est ex proprietate suae naturae ordinantur ad alterum, ideo dicuntur specificari ab illo.

Et inquirimus tria: Primum, in quo genere causae dependeant et accipiant specificationem ab altero; secundum, quomodo sumatur unitas et distinctio potentiarum ab unitate vel distinctione obiecti, an a formali vel a reali unitate, et quid sit in obiecto formalis et propria ratio obiectiva; tertium, an sit eadem ratio specificandi in potentiis et in actibus.

PRIMA DIFFICULTAS

Circa primam difficultatem, ut Caietanus recte observat 1. p. q. 77. art. 3., potentias distingui per actus et obiecta quatuor modis intelligi potest.

Primo, quod ly per dicat causam intrinsecam, id est differentiam ipsam specificam potentiarum. Et hoc nullus potest dicere, cum constet obiectum esse extra ipsum actum et potentiam, et sic non posse esse intrinsecam eius differentiam.

Secundo potest intelligi, quod distinguantur per actus et obiecta non tamquam per causas, sed tamquam per effectus secutos, ut per aliquid posterius. Sed hoc non est distinguere potentias vere et proprie per actus et obiecta, sed distinctas supponere et solum earum distinctionem tamquam per effectum vel signum manifestare, siquidem actus ut effectus est aliquid posterius ipsa unitate vel distinctione potentiae, et sic iam supponit illam, non causat, atque

adeo solum potest esse signum et manifestativum eius. Nos autem in praesenti non inquirimus, an potentiae manifestentur distinctae per aetas et obiecta, sed an distinguantur.

Tertio intelligi potest, quod potentiae dependeant ab actu et obiecto non ut a causa specificante secundum specialem modum causandi, sed ea ratione communi, qua omnes res pendent a causis extrinsecis, scilicet a finali et efficienti; respectus enim ad istas causas transcendentaliter et intime imbibitur in omni re creata.

Quarto denique potest intelligi distingui potentias per actus et obiecta tamquam per causas quidem extrinsecas, sed non illa solum ratione communi, qua res omnes transcendentalem ordinem dicunt ad causam efficientem et finalem, sed speciali ratione, quatenus licet extrinseca principia sint, pertinent tamen ad definitivum principium potentiatarum, quod est induere rationem causae formalis extrinsecae.

Haec est communis sententia, quam his verbis expressit S. Thomas 1. p. q. 77. art. 3. ad 1.: "Actus licet sit posterior potentia in esse, tamen est prior in intentione secundum rationem sicut finis in agente. Obiectum autem licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea, quae sunt extrinseca rei". Ubi in prioribus verbis exclusit opinionem, quae specificat potentias ab effectibus et tamquam a posteriori, dum distinguit in actu rationem effectus, secundum quam est posterior in esse, eo quod efficiens proprie respicit in effectu dare illi esse et existentiam seu ponere extra causas. Et sic actus in quantum est quidam effectus, id est ut habet existentiam a causa, sic non specificat illam; specificatio enim abstrahit ab esse. Alio modo sumimus actum, ut est prior in intentione secundum rationem. Ubi non sumitur actus, prout est quaedam entitas seu effectus productus in sua existentia, sed secundum rationem suam, id est secundum formalem rationem, qua respicitur a potentia. Quod in ultimis verbis declarat, dum dicit, quod "principio et fini proportionantur ea, quae sunt extrinseca rei". Ubi per ly extrinseca excludit sensum illum, quod obiecta sint intrinsecae differentiae potentiatarum. Et per ly proportionantur excludit sententiam illam de specificatione ab obiecto secundum communem rationem causae agentis vel finalis, eo quod proportio et coaptatio ad alterum respicit illud secundum id, quod essentiale est tali proportioni, non secundum rationem existentiae. Coaptatio enim unius rei ad alteram, cui proportionatur, non est dependentia in existendo, sed ab existentia abstrahit et ad definitionem pertinet ipsius proportionis.

Et ex hoc sumitur FUNDAMENTUM PRAEDICTAE SENTENTIAE, quia omnis dependentia, quam imaginari possumus, vel est in ipsa ratione existentiae vel, ut abstrahit ab existentia, in ipsa constitutione essentiae. Quae dependent ab alio in existentia, prout sic non specificantur ab illo. Specificatio enim et definitio abstrahunt ab existentia, quia existentia nulli rei creatae essentialis est neque ad definitionem pertinet. Constat autem, quod omnis dependentia ab efficiente est solum dependentia quoad existentiam, quia efficiens ut tale solum respicit rem sub existentia seu ut ponendam extra causas. Et eodem modo finis solum habet movere efficiens ad agendum, et consequenter in eadem linea respicit effectum, scilicet in ordine ad existendum. Unde respectus ad efficiens et ad finem prout sic non specificat, quia non respicit definitionem rei secundum se, sed sub existentia. Constat autem dari aliqua, quae non solum quoad existentiam, sed in sui definitione et specie secundum se sumpta dicunt ordinem ad alterum, ad quod definiuntur, et sine quo non constituitur eorum species, sicut patet in his, quorum essentia consistit in proportione et coaptatione cum altero, sicut se habet potentia et actus ad obiecta. Ergo specificantur per illa non secundum ordinem efficientis et finis, quae licet sint causae extrinsecae, tamen non respiciunt rem nisi secundum ordinem existentiae, non sine illa. Ergo respiciunt illa secundum rationem causae formalis, materialis enim hic locum non habet (materia enim non est obiectum, sed subiectum rei), et non secundum rationem causae formalis intrinsecae, quia obiectum est extra potentiam et separatum ab ipsa, ergo secundum rationem causae formalis extrinsecae.

QUODSI DICAS: Nam potentia passiva non minus specificatur ab obiecto et actu quam activa, et tamen passiva solum potest specificari a movente, a quo patitur, movens autem et efficiens idem sunt. Ergo ruit doctrina tradita, quia vel debemus ponere aliquid specificari per ordinem ad efficiens, vel negare, quod potentia passiva specificetur a suo principio extrinseco, quod est movens.

Respondetur doctrinam traditam in utraque potentia procedere, tam passiva quam activa, ut expressit S. Thomas 2. de Anima lect. 6. dicens, quod quia "potentia est quoddam principium agendi vel patiendi, oportet, quod actus ponantur in definitionibus potentiarum". Constat autem, quod non minus essentialiter et per se ordinatur potentia activa ad actum, quem facit, quam passiva ad actum, quem recipit. Activa autem specificatur ab actu, quem facit,

non quatenus facit, sic enim ponit illum in esse, sed quatenus proportionatur illi, ut faciat; ex proportione enim ad actum et obiectum constat specificatio per proportionem ad actum, quem recipit, et ad obiectum, a quo movetur. Unde obiectum movens potentiam passivam dicitur determinare ad actum et movere per modum principii formalis, et non movet quoad exercitium tantum, sed quoad specificationem, ut docet D. Thomas 1. 2. q. 9. art. 1. Datur ergo motio potentiae passivae non effectiva, sed formalis et specificativa. Imo finis licet specificet actum humanum, non tamen id facit finalizando et sub causalitate finis, sed ut induit rationem obiecti, ut bene advertit Caietanus 1. 2. q. 1. art. 3. Et ita alia est causalitas seu motio finis et efficientis, alia obiecti ut formalizantis et specificantis. Quare potentia passiva non specificatur a movente, ut movens est quoad exercitium, sed a movente quoad specificationem et per modum principii formalis, quod est ipsa forma ut ratio agendi formalizans, non a motione efficientis, ut efficiens est.

QUODSI DICAS: Nam D. Thomas in locis cit., quando explicat quomodo potentia et actus specificantur ab obiecto, ponit exemplum in causis efficientibus: Sicut calefactio, inquit, est a calore et infrigidatio a frigore. Ergo sentit, quod principium specificans est effectivum; calefactio enim effective est a calore.

Respondetur, quod D. Thomas non sumit specificationem a principio effectivo quomodocumque, sed ut fundante seu habente proportionem formalem, quatenus scilicet est causa efficiens per se perseitate quarti modi, ut calidum calefacit. Sic enim calefactio specificatur a calido ut a ratione formali. Per se enim petit talem proportionem, nec potest intelligi calefactio per se in quarto modo nisi a calido, et sic intrat in conceptu essentiali calefactionis non quatenus efficiens illius precise, sed quatenus proportionem perseitatis quarti modi fundans. Quod si sit causa aequivoca calefactionis, erit virtualiter et eminenter in quarto modo, sicut eminenter est calidum. Omne autem calidum in quarto modo per se calefacit, sicut aedificator aedificat et medicus curat, sive sit formaliter talis sive eminenter.

SECUNDA DIFFICULTAS

Circa secundam difficultatem PRAESUPPONENDA sunt duo:

Primum, quod in obiecto aliud est ipsa entitas, quae materialiter in eo consideratur, aliud ipsa formalitas obiecti, secundum quam pertinet ad talem potentiam et actum illumque specificat aut distinguit. Quae formalitas nihil aliud est, quam proportio ipsa seu coaptatio cum tali actu vel potentia; proportio autem respectus est. Et hinc contingit posse plura obiecta entitative et materialiter diversa convenire in una formalitate obiectiva, et a contra posse in una entitate materiali obiecti fundari diversas formalitates obiectivas, sicut manifeste patet exemplis. Videmus enim corpora substantialiter diversa, ut lapis, lignum, homo, convenire in una ratione colorati et proportionem movendi visum, et a contra eandem entitatem, v. g. lapidem, fundare formalitatem visibilis ut coloratum, et tangibilis ut frigidum, et intelligibilis ut substantiam, et generabilis ut e materia producibilis, et creabilis ut ex nihilo factibilis. Unde benedixit Caietanus 1. p. q. 1. art. 3. aliam esse divisionem rei ut res, aliam obiecti ut obiectum. Et scientiae dicuntur secari sicut et res, non quidem in esse rei, sed in esse et formalitate obiecti.

Ex quo colligitur, quid sit obiectum formale, quid materiale, quid adaequatum. Dicitur enim obiectum adaequatum illa ratio, quae terminat et complectitur, quidquid potest cadere sub attingentia alicuius potentiae, sive primario sive secundario, tam quoad rationem formalem, sub qua attingitur, quam quoad materiale, quod attingitur. Obiectum formale dicitur illa formalitas seu respectus, secundum quem fit proportio et coaptatio inter obiectum et potentiam. Materiale dicitur illud, quod tali habitudini seu formalitati substernitur et subiectum eius est.

Sunt autem diversi termini, quibus explicantur rationes istae obiectivae, sicut dicitur ratio formalis sub qua, ratio formalis quae, obiectum quod. Ratio formalis sub qua sumitur dupliciter: Uno modo, ut tenet se ex parte potentiae seu habitus, et sic est ipsa ultima ratio virtutis, qua determinatur et proportionatur erga tale obiectum. Alio modo sumitur ex parte ipsius obiecti, et sic est ultima formalitas proportionans et coaptans obiectum potentiae vel actui, sicut in obiecto visibili color non est ultimum, quod proportionat obiectum visui, sed lux, et ideo lux potest dici ratio sub qua ex parte potentiae. Ratio quae dicitur solum ex parte obiecti, non ex parte potentiae, et est illa formalitas, quae constituit obiectum attingibile a potentia vel actu, etiamsi non sit ultima formalitas, sicut color est ratio, quae attingitur in corpore, et non solum lucidum. Non tamen repugnat, quod etiam aliquid, quod est ratio sub qua ex parte obiecti, sit etiam ratio, quae attingitur tamquam ultimum, sicut lux attingitur

in re visibili. Denique obiectum quod est ipsum totum, quod constat ex obiecto materiali et formali; in hoc enim fertur potentia, non tamquam in rationem seu formam attingendi, sed tamquam in rem attactam.

Secundo supponimus non attendi formaliter in obiecto potentiae realitatem seu entitatem, prout habet esse in se, sed proportionem et coaptationem ad potentiam. Quae quidem proportio, ut subiective existat in re, debet esse realis, sed secundum comparisonem ad potentiam non consideratur formaliter, quod sit subiective in ipsa re, sed quod se habet obiective ad talem potentiam, licet aliunde, si potentia ipsa solum respiciat ens reale, etiam in ratione obiecti, realitatem petat non prout existentem, sed prout comparatam ad potentiam. Existencia enim semper est in ordine ad se et subiective, ad potentiam autem semper se habet obiective. Unde ens rationis, licet in se subiective non habeat realitatem, potest tamen esse obiectum actus intellectus et specificare illum ratione proportionis obiectivae, quam induit in ordine ad intellectum, quando habet fundamentum reale et ad instar realitatis concipitur. Tunc enim perficere et specificare potest intellectum perfectione reali, non innata sibi aut existente in se, sed emendicata et appropriata ab entitate reali, ad cuius instar obiective concipitur, ut diximus in Logica q. 1. art. 3. ad 1. Et ita, licet realitas et entitas subiective considerata conveniat enti reali et rationis analogice, et non eodem modo simpliciter, obiective tamen simpliciter et univoce inveniri potest in ente rationis, quia supposita emendicatione ab ente reali et fundamento ipsius, proportio ipsa et coaptatio ad potentiam, quae sola pertinet ad rationem obiectivam, per se invenitur, quia vere et proprie coaptatur, ita ut verum et proprium actum intelligendi terminet sicut alia obiecta.

Nec obstat, quod ens rationis habet esse per ipsum actum intellectus; ergo non perficit nec specificat illum, sed perficitur ab illo. Respondetur enim, quod ens rationis habet esse ab intellectu per modum existentiae non realiter, sed denominative, scilicet quantum ad denominationem cogniti, quae consequitur actum intellectus. Et ideo talis denominatio consecuta non est ratio perficiens intellectum, sed ut effecta et consecuta, perficit autem ens rationis intellectum, in quantum antecederet ad istam denominationem, ratione sui fundamenti induit coaptationem et proportionem obiectivam, qua vere et proprie terminat ut obiectum intellectus, eo quod licet sit ens fictum, non tamen ficte obicitur et intelligitur, sed verum actum terminat vera terminatione, etsi ficta

entitate.

His positis DIFFICULTAS EST, quomodo distinctio realis potentiarum et actuum sumi possit ab obiectis non realiter distinctis, sed solum formaliter vel secundum rationem. Multi enim difficile intelligunt, quomodo sola distinctio rationis in obiectis possit distinctionem realem causare in potentiis, sicut verum et bonum, quae in obiectis solum ratione distinguuntur, causant distinctionem realem in intellectu et voluntate. Ceterum in hoc non invenio specialem difficultatem, quia obiectum non distinguit potentias vel actus ratione distinctionis, quam in se habeat, sed ratione specificationis, quam praebet, hoc ipso quod specificat obiective. Et specificatio ipsa realis est, utpote actibus et potentiis realibus conveniens; sic enim distinctio realis esse debet, quia realitas specificans realem distinctionem involvit. Non est autem difficile intelligere, quod causa seu virtus, quae entitative est una, causet effectus realiter distinctos, quia non causat illos per distinctionem, quam in se habet, sed per virtutem, quae potius quanto magis est unita seu una, plures effectus facit, sicut patet in virtute solis et in virtute divina respectu omnium creaturarum. Sic similiter in obiectis bene stat, quod entitative obiectum sit unum, et tamen causare possit diversas specificationes reales, quia virtualiter est multiplex, et in illo fundantur diversae rationes formales. De quo videri potest Caietanus 1. p. q. 77. art. 3. circa solutionem ad 3. Ubi etiam S. Thomas docet, quod id, quod est idem secundum rem et diversum secundum rationem, potest ad diversas animae potentias pertinere. Et videri etiam potest ibidem q. 59. art. 2. ad 2., ubi ostendit intellectum et voluntatem differre realiter, et iamsi verum et bonum, quae sunt eius obiecta, differant ratione, eo quod diversitas potentiarum non sumitur ex distinctione materiali obiectorum, sed ex formali.

TERTIA DIFFICULTAS

Circa tertiam difficultatem, an sit eadem ratio specificandi in potentiis et in actibus, respondetur iuxta D. Thomam q. 77. cit., potentias specificari ab actibus immediate, et idem est de habitibus, quia habent rationem actus primi, immediatus autem ordo actus primi est ad actum secundum, licet potentia sit principium operativum magis universale et indiferens quam actus, habitus vero magis determinatum et magis se habet ut principium dispositivum

ad operandum quam per se primo operativum, ut diximus in Logica q.18. At vero actus secundus, cum sit ipsa operatio, non ordinatur ad ulteriorem actum, sed solum ordinatur immediate ad obiectum, circa quod versatur, et ita specificatur ab illo, observando tamen id, quod dictum est, quod specificatio ista et distinctio sumatur ex diverso obiecto formali, non materiali.

Et hoc quidem non solum habet verum in actibus immanentibus, sed etiam transeuntibus, qui sumunt suam diversam specificationem ex obiectis formaliter consideratis, et non solum materialiter, licet oppositum probabilius iudicet Suarez tract. de Anima libro 2. cap. 2. n. 15-20. Et videri etiam potest disp. 47. Metaph. sect. 2. et 5. Sed tamen oppositum diximus in 5. Phys. q. 19. art. 1. Et constat in multis actionibus, quae versantur circa eundem terminum materialem et tamen specie distinguuntur, sicut idem homo potest fieri per generationem, creationem et transubstantiationem, quae sunt actiones specie diversae. Et circa eundem locum potest terminari ascensus et descensus et motus obliquus, et idem vivens produci ab alio vivente generatione vitali vel a sole generatione non vitali, et multa alia exempla multiplicari possunt in actionibus transeuntibus, in quibus attingitur terminus idem materialis, sub diversa tamen formalitate. Imo circa eundem terminum numero datur diversus modus agendi causae superioris et inferioris. Verum quidem est, quod, ut ibidem notavimus, quando actiones specie distinctae circa eundem terminum versantur, non solum differunt ex parte modi tendendi, sed ex parte alicuius formalitatis attactae et relucens in termino ad quem, ita quod aliquid producat ab una actione, quod non ab alia per se loquendo, ut ibidem inductione ostendimus.

In actionibus autem immanentibus non est necesse, quod ex parte obiecti attacti aliquid attingatur per unum actum, quod non per alium, sed sufficit, quod ex parte medii et modi attingendi sit diversitas, sicut eadem conclusio, quae scitur per medium physicum et per medium mathematicum, non differt ex parte rei scitae, sed ex parte medii seu principiorum, quibus probatur vel manifestatur una vel altera, quod est differre ex parte diversae scibilitatis.

QUODSI DICAS: Quia in obiecto nihil reale est sic attingi ab actu immanente, sed denominatio quaedam extrinseca est. Respondetur obiectum non dici formare nec specificare actum ratione denominationis extrinsecae, desumptae ab actu tendente ad se, sic enim daretur circulus in specificatione actuum, quia actus desumitur ab obiecto formali, et obiectum formale ex eo, quod attingitur a tali

actu, sicque praesupponeretur actus, ut obiectum haberet formalitatem specificantem, si formalitas illa esset extrinseca denominatio ab actu desumpta. Formalitas ergo specificativa obiecti fundatur in ipso obiecto antecedenter ad actum et ad ipsam denominationem ex illo derivatam, et est ipsa proportio, qua obiectum est attingibile et terminabile tali modo ab actu, non denominatio illa, qua attactum est ab actu. Haec autem proportio et coaptatio obiecti vel realiter et intrinsece est in ipso obiecto, quia ex se fundat talem cognoscibilitatem in propria entitate, vel est realitas connotata ab ipso, si ex propriis et intrinsecis non cognoscatur, sed ad instar alterius et connotative ad alterum.

Quomodo vero distinguantur obiectum motivum et terminativum, late diximus in Logica q. 21. art. 4.

De subiecto vero potentialium, an sit compositum vel ipsa anima, non est specialis difficultas, praeter eam, quae a nobis discussa est de subiecto omnium accidentium libro 1. de Generat. q. 9. art. 1. Quod autem sint genera potentialium in viventibus, iam supra quaest. praec. ostendimus esse quinque, quod ibi explicatum est.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur: Quia unica potentia potest respicere plura obiecta etiam realiter diversa, et e contra unum obiectum potest respici a potentiis realiter diversis; ergo non adaequatur inter se multitudo obiectorum et unica potentia indivisibilis, vel e contra.

Nec sufficit dicere, quod licet obiecta sint plura specie diversa, actus tamen, qui est immediatum specificativum potentiae, est unius speciei. Nam contra est, quia etiam in eadem potentia inveniuntur actus specie diversi, ut actus fidei, scientiae, opinionis etc., et similiter in voluntate. Ergo eadem manet difficultas.

Confirmatur, quia potentia est una, ergo specificativum unum, ergo vel actus solum vel obiectum solum, non autem actus et obiectum.

RESPONDETUR ex dictis potentiam non specificari ab obiectis materialiter sumptis, sed formaliter et secundum illam proportionem, qua coaptantur potentiae. Unde si sint plura obiecta formaliter,

semper erunt plures potentiae, licet sint unum entitative et materialiter, et similiter e contra, etiamsi sint plura materialiter, si in formalitate una conveniunt, eandem potentiam specificabunt.

Quod vero dicitur de actibus specie distinctis, respondetur dari quidem in aliqua potentia plures actus specie diversos secundum suas peculiare rationes et obiecta, quae attingunt, convenire tamen in aliqua ratione universaliori, secundum quam procedunt a potentia. Et ista ratio, quae superior est et universalior respectu actuum, est adaequata et specificativa respectu potentiae, quae est principium magis universale quam quilibet actus, et ita universalius specificativum respicit. Qua ratione dixit S. Thomas 1. 2. q. 55. art. 1. ad 1., quod potentiae differunt secundum rationem genericam obiectorum, habitus vero secundum specificam.

Ad confirmationem respondetur, quod non repugnat esse unum specificativum potentiae immediatum, aliud mediatum. Et sic specificatur potentia immediate ab actibus, ut conveniunt in uno modo procedendi vel immutandi illam, mediate vero ab obiectis, quatenus illo modo sint attingibilia ab omni actu talis potentiae; sicut enim potentiae respiciunt et ordinantur ad actus, ita actus ad obiecta.

Nec obstat, quod actio specificatur a principio, ut saepe dicit D. Thomas, et sic non potest specificari a termino, qui est obiectum. Respondetur enim, quod in potentiis cognoscitivis etiam obiectum habet rationem principii, quatenus per modum speciei concurrat foecundando potentiam. In aliis autem specificatur actio a principio non ut pure effectivo, sed ut formaliter proportionato ipsi termino ad quem et ordinato ad illum in quarto modo per se, ut diximus; et sic non excludit terminum obiectivum in ipsamet proportionem, quae ad illum est.

Secundo arguitur: Quia actus et obiecta sunt posteriora potentiis. Actus enim procedunt a potentiis, obiecta autem attinguntur ab actibus et ut attacta sunt posteriora illis, ergo non possunt specificare potentias per modum causae specificantis a priori, sed per modum effectus et a posteriori.

Nec potest dici, quod licet actus in uno genere sint posteriores ut effectus, in alio sunt priores ut finis. Nam contra est, tum quia actus non est perfectior potentia, cum potentia sit causa eius, ergo neque

finis, quia finis perfectior est iis, quae sunt ad finem. Et similiter obiecta aliquando sunt imperfectiora actibus et potentiis; tum etiam quia potentia et actus sunt quaedam qualitates absolutae, ergo in se intrinsece constitui debent, et non per aliquid extrinsecum, quia in se non sunt res respectivae. Quodsi respicit finem tamquam causam sicut etiam efficientem, hoc etiam convenit ipsi substantiae, quae causam efficientem respicit et finalem, et tamen non specificatur ab illis, quia res absoluta est. Ergo similiter potentia et actus, quia res absolutae sunt, non dicentur specificari a fine sicut nec ab efficiente.

Confirmatur, quia si potentia specificatur ab obiectis, etiam habitus specificabuntur. Hoc autem est inconueniens, quia res tam diversae sicut habitus et potentia non possunt habere idem specificativum, scilicet actum et obiectum.

RESPONDETUR solutione data, quod actus sunt posteriores potentia in existendo seu in exercitio, priores autem in intentione et per modum finis. Quae est solutio S. Thomae 1. p. q. 77. art. 3. ad 1. Et similiter obiecta sunt posteriora actibus in exercitio attingentiae passivae, sunt tamen priora in ratione specificationis et proportionis, quam exigunt respectu actuum et potentiarum.

Ad replicam respondetur ex supra dictis, quod operatio potest dupliciter considerari. Primo ut entitas quaedam est per modum effectus vel causalitatis derivatae ab ipsa causa, et sic non est finis operantis seu finis cuius gratia, sed est finis effectus, qui non est perfectior suo efficiente, sed potius ab ipso perficitur, imo sic operatio potius est medium seu causalitas ad effectum quam finis. Alio modo sumitur actus seu operatio, prout praecise constituit in actu secundo ipsam potentialitatem causae operantis, quae est in actu primo, et sic est finis non tam ipsius causae quam potentialitatis eius, et potest specificare ipsam potentiam, eo quod potentia ut constituta in actu secundo est finis sui ipsius ut solum constituta in actu primo. Itaque potentia respicit operationem ut finem, id est seipsam ut operantem in actu secundo, quod est operationem in concreto, et non secundum se seorsum habere rationem finis.

Ad secundam replicam dicitur, quod potentia et actus sunt aliquid absolutum, ut distinguitur a relativo praedicamentali et secundum esse, non ut distinguitur a transcendentali et secundum dici. Itaque non dependent ab aliquo extrinseco ut a pure terminante sicut relativa secundum esse, bene tamen ab aliquo extrinseco ut

specificante, a quo scilicet dependent non solum quoad existentiam sicut a causa efficiente et finali extrinseca, sed quoad constitutionem in ipsa propria specie, ut supra diximus. At vero substantia non dependet ab aliquo fine vel efficiente vel a quocumque alio extrinseco tamquam a specificante, sed solum dependent a fine et efficiente ut a causante existentiam et esse. Unde nihil est omnino absolutum tam in specie quam in existentia nisi solus Deus.

Ad confirmationem respondetur specificari habitus et actus et potentias ab obiectis, sed non eodem modo nec cum eadem universalitate et indifferentia et immediata tendentia. Actus enim secundus immediate tendit ad obiectum, habitus autem in actu primo determinando et disponendo potentiam ad operandum bene vel male, potentia autem in actu primo indifferenti et universaliori et ut simpliciter principium operandi. Et sic diverso modo respiciunt obiectum, et unum ut subordinatum alteri.

Ultimo arguitur: Nam si potentiae specificantur ab actibus et obiectis, ubi sunt eadem obiecta et actus, erunt potentiae eiusdem rationis. Sed potentia visiva equi et hominis habent idem obiectum, scilicet colorem visibilem, et tamen non sunt eiusdem speciei, quia sunt proprietates emanantes a formis specie diversis, et consequenter etiam debent esse diversae speciei. Eadem enim proprietas specifica non potest emanare a principiis specie diversis; sic enim esset proprium utriusque, quod repugnat.

RESPONDETUR aliquos sentire, quod istae potentiae possunt considerari dupliciter: Uno modo respectu subiecti, cuius sunt proprietates naturales, et sic differunt specie, quando consequuntur ad diversas naturas. Alio modo respectu obiecti, circa quod versantur, et hoc modo non differunt specie nisi obiecta diversa sint formaliter. Sic visus equi et hominis in ratione potentiarum sunt eiusdem speciei, licet in ratione proprietatum differant specie. Ita Caietanus 2. de Anima in cap. 10. Et explicatur exemplo mallei ferrei et aurei, qui differunt specie in ratione metalli, non in ratione artificialis, et membra hominis et leonis differunt specie propter diversam dispositionem, licet eandem operationem exercent.

Sed huic solutioni restat explicare, quaenam ex istis duabus rationibus simpliciter sit essentialis potentiae, et consequenter an simpliciter differant essentialiter vel non. Nam in duplici specie essentiali poni non possunt, sicut in exemplis allatis, licet illa sint

unum in genere naturali et plura in artificiali vel e contra, tamen genus artificiale accidentaliter se habet ad naturale, et non essentialiter. Ergo restat explicare in potentia visiva equi et hominis, quae ex parts obiecti sunt eiusdem speciei et ex parts subiecti differunt, quatenam dicatur illis essentialis species, et ita an simpliciter sint eiusdem vel diversae speciei.

Quare alii tenent, quod illae potentiae sunt eiusdem speciei, tam in ratione potentiae quam proprietatis, eo quod visus et aliae similes potentiae non consequuntur in homine secundum gradum specificum, sed genericum, quatenus sunt de genere animalium perfectorum. Quae autem sequuntur gradum genericum non est inconveniens, quod sint in subiectis specie diversis, quia non emanant ab eis, quatenus sunt specie diversa, sed ut conveniunt in superiori ratione. Neque est instantia in intellectu, qui sequitur gradum genericum intellectivi, et tamen est diversae speciei in diversis. Etenim intellectus non manet eiusdem speciei in diversis gradibus, sed iuxta diversam immaterialitatem diversae speciei intellectus consequitur et diversum respicit obiectum specificativum. Potentia autem visiva in equo et homine idem habet specificativum. Hunc modum dicendi refert Mag. Bañez 1. p. q. 77. art. 3. dub. 2. et ad 2.

Et iuxta illum addere possumus, quod in potentia visiva et similibus vel possumus considerare speciem essentialem, et haec semper desumitur ab obiecto, et sic simpliciter sunt eiusdem speciei in equo et in homine, nec dimanant a principiis specie diversis, sed ab eo, quod est genericum vel commune in animalibus perfectis participantibus istas species, sicut in omnibus animalibus ex gradu communi dimanat potentia tactus, et in omnibus viventibus potentia nutriendi et augmentandi.

Vel possumus considerare peculiare aliquas qualitates, quae accidentaliter perficiunt vel afficiunt istas potentias aliter in uno animali quam in alio sine variatione essentiali earum, ut quod aquila perfectius videat homine et homo perfectiorem tactum habeat quam alia animalia, et similiter quod cogitativa in homine discurrat circa singularia, non in bruto, et similia. Et quoad istas accidentales perfectiones illae potentiae sunt propriae diversorum animalium, quia tales perfectiones conveniunt illis potentiis ratione diversorum subiectorum, in quibus sunt et de quibus illas participant. Et ita in ratione proprietatis differunt specificae specie accidentali, ita quod id, quod est intrinsecum proprietati ut proprietas talis vel talis naturae

specie diversae, est accidentale potentiae visivae secundum se et quidditative consideratae secundum ordinem ad obiectum, qui est simpliciter specificativus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO III

DE ANIMA VEGETATIVA EIUSQUE POTENTIIS

ARTICULUS PRIMUS. QUID SIT ANIMA VEGETATIVA ET QUOT EIUS POTENTIAE.

Primus gradus viventium est gradus vegetativus, cuius propriam rationem et essentiam sicut et aliorum graduum ex propriis operationibus venamur. Est autem proprium huius gradus operari circa ipsum corpus vivens, ut docet S. Thomas 1. p. q. 78. art. 1. et 2., eo quod vegetativum est infimus gradus vitae, et ex ea parte, qua vitae est, elevatur supra corpus inanimatum movendo se et operando erga se. Sed quia infimum est et valde imperfectum, non extenditur ad acquirendam aliam perfectionem, quam quae pertinet ad proprium corpus vel conservandum in individuo vel multiplicandum in specie, ad differentiam sensitivae, quae operatur ultra se, quatenus movetur ad apprehendenda obiecta exteriora, et multo magis intellectivae, quae movetur ad apprehendendum universaliter omnia entia.

Igitur animae vegetativae assignat D. Thomas ex Philosopho 2. de Anima lect. 9. circa textum 49. et 1. p. q. 78. art. 2. triplicem operationem, scilicet nutrire, augmentare et generare vitaliter. Haec enim sufficiunt ad omnes operationes vitae vegetativae, licet, ut bene advertit Caietanus cit. loco primae partis in fine commentarii, dicantur esse tres potentiae animae vegetativae solum in genere. Nam plures aliae sunt in specie deservientes istis, sicut ad nutritivam deservit attractiva, expulsiva, digestiva et similes, quae an distinguantur realiter, an solum penes diversa officia, postea disquiretur.

Quod ergo sufficiant ista tria genera potentiarum constat, quia finis partis vegetativae est conservatio ipsius viventis, tam in proprio individuo quam in specie. In hoc enim resumitur, quidquid pertinere potest ad ipsum corpus vivens, ut videlicet vivat in se et in specie sua. In conservatione autem sui includitur duplex operatio, scilicet nutritio et augmentatio. Nam ratione primi restauratur, quidquid perditur per calorem naturalem, et ratione secundi ex statu

imperfecto, in quo generatur, perducitur ad statum perfectum, scilicet debitam quantitatem et robur. In conservatione autem speciei attenditur generatio, qua producit sibi simile propagando ipsam speciem.

NEC OBSTAT, quod etiam non viventia generant sibi simile, ut ignis, et mediante generatione speciem conservant; ergo generatio non est propria actio viventium. Et ex alia parte multa sunt viventia, quae generationem non habent, sicut quae fiunt solum ex putrefactione.

Respondetur, quod non viventia generant generatione communiter dicta, quae est totaliter ex materia extrinseca, viventia autem speciali generatione, quae est ex propria substantia viventis, ratione cuius est generatio propagativa ex principio coniuncto ipsius viventis et communicato ipsi genito. Et sic dicit D. Thomas 1. p. q. 78. art. 2. ad 2., "quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco, sed generatio viventium est altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum". Idemque tradit in 2. de Anima lect. 8. Hoc autem principium corporis formativum non solum debet esse virtus activa, quae est in partibus spirituosus et subtilioribus seminis, sed etiam debet habere principium materiale, quatenus partes crassiores praebent materiam, ex qua formatur foetus. Quomodo autem dicatur ex semine fieri res generata tamquam ex principio vitae coniuncto, explicavimus q. 1. de Generat. art. 1. Et similiter quomodo semen habeat vitam fiatque ex superfluo alimenti, explicavimus ibidem q. 8.

Ad aliam partem argumenti dicitur, quod licet anima vegetativa habere possit istas tres operationes, non tamen est necesse, quod in omni participants vitam vegetativam inveniantur de facto. Nam operatio generativa non invenitur in pueris ob statum imperfectum, in aliis deest ipsa potentia ratione sterilitatis, in aliis ob imperfectionem naturae, quia ex sola putrefactione generari possunt, inter quae numerant aliqui anguillas, salamandras et alia similia. Quaedam vero sunt, quae indifferenter ex semine et ex putredine generari possunt, ut mures, vespae et alia similia. Ista ergo participant imperfecte vitam vegetativam, sicut etiam inter animalia non omnia participant omnes sensus et operationes, sicut talpae non habent visum et ostreae non habent motum progressivum.

Ex dictis colligitur definitio animae vegetativae. Et explicatur ea, quam tradidit Aristoteles 2. de Anima textu 49. Definivit enim Aristoteles animam vegetativam ab actu perfectiori, quem habet et

qui ceteros praesupponit, scilicet a generatione, quae solum convenit animalibus perfectis et in statu perfecto existentibus, dicens, quod "anima prima" (id est vegetativa) "est principium generandi tale, quale ipsa est". Quam definitionem explicans ibi S. Doctor lect. 9. inquit, quod quia "omnia definiuntur et dominantur a fine, finis autem operum animae vegetabilis est generare alterum simile sibi, sequitur, quod ipsa sit conveniens definitio animas vegetabilis, ut sit generativa alterius similis secundum speciem". Idem tradit 1. p. q. 78. art. 2. ostendens, quomodo nutritiva et augmentativa sunt potentiae habentes effectum in ipsomet vivente, in quo sunt, generativa autem habet effectum in alio distincto, licet ex ipsius generantis corpore decidatur. Haec autem est perfectior operatio, quia per eam anima vegetativa quodammodo appropinquat ad sensitivam, quia haec, ut diximus, habet operationem suam circa res exteriores, et deinde quia producere simile sibi est actio rei iam perfectae in se. Quapropter in definitione Aristotelis, quando dicit, "quod vegetativa est principium generandi", debet subintelligi, quod sit principium vitale. Principium autem vitale ad generandum praesupponitur, quod sit vivum respectu sui ad operandum circa se. Non enim posset vitaliter circa aliud operari, nisi primo posset circa se, et consequenter supponitur, quod sit nutritivum et augmentativum sui. Unde si velimus exprimere in definitione omnia, quae pertinent ad animam vegetativam, definiri potest, quod "est principium nutriendi et augendi et generandi vitaliter". Sed tunc illae particulae non debent intelligi collective, quasi debeant omni animae vegetativae convenire, sed distributive vel secundum accommodam distributionem, ita ut animae perfectae conveniant omnes illae operationes, imperfectae vero saltem aliquae.

SED OBICIES: Nam imprimis Aristoteles dicit 2. de Anima textu 34., "quod naturalissimum est viventibus perfectis et non orbatis generare". Ergo generatio non potest esse propriissima viventium. Patet consequentia, quia illa actio est magis naturalis, quae est magis propria naturae ut natura est, non ut vita est.

Quodsi dicatur esse naturalissimum viventi non ratione naturae ut sic, sed ratione naturae viventis, tunc dictum Philosophi non est verum, sed instatur in multis. Primo quidem, quia non potest dici naturalissimum, quia magis necessarium. Sic enim magis necessaria est nutritio, quia requiritur ad conservandum propriam vitam in quocumque statu, etiam in pueritia, in qua non convenit generare, imo propter conservandam vitam animal abstinet a generatione. Secundo, quia si est naturalissimum, quia perfectissimum, sequitur,

quod in animalibus naturalius sit sentire vel loco moveri, et in hominibus intelligere quam generare, quia haec perfectiora sunt.

Secundo obicies, quia Aristoteles in hoc 2. libro textu 34. solum numerat duas operationes vitae vegetativae, scilicet uti alimento et generare. Non ergo debent poni tres, scilicet nutrire, augere et generare, praesertim cum actio augmentativa non possit distingui a nutritiva, quia quantitas consequitur substantiam sine novo motu, nutritio autem ad substantiam acquirendam ordinatur.

Denique plures aliae operationes dantur in anima vegetative, quae versantur circa materiam exteriorem, et non circa ipsum corpus vivens, sicut attractio alimenti, digestio illius, expulsio superflui et aliae similes, quae versantur circa corpus extraneum et nondum informatum forma vivente. Ergo plures operationes debent poni in anima vegetativa, quam quae versantur circa ipsum corpus vivens.

Ad primum facile respondetur quoad primam partem, quod generatio dicitur opus naturalissimum, quia est commune omni naturae, etiam inanimatae, loquendo de generatione quoad substantiam et secundum rationem communem generationis, est tamen propria viventium, loquendo de generatione ex parte modi procedendi vitaliter et per propagationem ex ipsa substantia generantis decisa.

Quod autem attinet ad expositionem Aristotelis, dissentiunt expositores in explicando, qua ratione dixerit esse opus naturalissimum generationem. Sed breviter dico non dici naturalissimum opus, quia est perfectius, cum in multis animalibus aliae sint perfectiores operationes, ut in argumento dictum est. Neque ex eo, quod sit magis necessarium respectu ipsiusmet viventis absolute, cum magis propriae vitae sit necessaria nutritio. Sed ob duplicem causam: Primo, quia generatio est communis omni naturae, etiam non viventi, saltem quoad substantiam generationis, ut dictum est. Secundo, quia magis in eam propendet natura etiam viventium non propter bonum proprium, sed propter bonum commune, scilicet propter perpetuitatem speciei, quae generatione ipsa conservatur. Quam causam tradit D. Thomas 2. de Anima lect. 7. ad illum textum Aristotelis et Caietanus ibi et Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 2. dub. 4. Eam vero negat Suarez 2. de Anima cap. 7. n. 6., licet primam causam admittat n. 6., sed male eam negat, cum sit expresse approbata ab Aristotele, qui causam reddidit, cur generatio sit naturalissimum opus, scilicet quia maxime propendet natura in conditionem illam perpetuitatis, quam consequitur generatione, et

non sola nutritione et conservatione propria. Itaque conservatio speciei, secundum quod propagatione multorum perpetuatur, maiori pondere allicit naturam quam nutritio seu conservatio in esse proprio, tum quia est bonum commune et quaelibet pars naturaliter magis inclinatur in bonum commune quam in proprium, ut patet in manu naturaliter se exponente ictui capitis, et aqua ascendente sursum, ne detur vacuum; tum quia mediante generatione efficacius consequitur perpetuitatem quam nutritione. Nam haec ex natura rei certam habet periodum, illa per generationem in infinitum durat, quantum est ex vi naturae, nisi obstaret decretum superius divinum terminandi generationes completo numero beatorum.

Naturalissimum autem est unicuique intendere perpetuitatem, quae cum in individuo sit impossibilis per conservationem, fit in specie per generationem.

Nec obstat fundamentum P. Suarez, quia videlicet nutritio ordinatur ad propriam conservationem in se, generatio autem in alieno individuo; magis autem inclinatur unumquodque in bonum proprium quam in alienum, quia amabilia ad alterum oriuntur ex amicabilibus ad se.

Respondetur enim, quod inclinatur aliquid magis in bonum proprium, ut distinguitur contra alienum, non contra bonum commune. Ad hoc enim maior est ponderatio quam ad proprium, quia etiam proprium continetur sub communi et ab eo dependet, et sic amabilia ad alterum oriuntur ex amicabilibus ad se, quando est alterum omnino alienum, non quando est alterum quasi bonum commune et superius, respectu cuius haec maxima non currit. Et ita omnis creatura naturaliter magis fertur in Deum quasi in bonum commune, ut docet S. Thomas 1. p. q. 60. art. 5. Neque est verum conservari etiam speciem in proprio individuo; conservatur enim sine perpetuatione, quae est conservatio secundum quid, in genito autem conservatur tamquam in propagato de sua substantia et in parte sui.

Ex quo etiam patet ad instantias primi argumenti. Licet enim magis necessaria sit nutritio ad se conservandum quam generatio, haec tamen est magis necessaria ad perpetuitatem consequendam. Cum quo tamen stat, quod magis tenetur homo ad conservandam propriam vitam quam ad generandum, etiam in casu necessitatis propagandi genus humanum, eo quod conservatio propriae vitae est fundamentum et medium necessarium etiam ad ipsam propagationem. Et ita quia sublata vita propria tollitur tam proprium individuum quam propagatio speciei, ideo magis tenetur ad illam

quam ad istam, sed ad illam ut ad medium, ad istam vero ut ad finem. Et ideo naturalius se habet ad generationem, quia gratia huius finis, scilicet perpetuitatis, omnia agunt, quae secundum naturam agunt, ut dicit Aristoteles in eodem loco.

Ad secundum respondetur Aristotelem numerasse illas duas operationes animae vegetativae, quia sub illa, quae alimento utitur, continetur tam nutritio quam augmentatio. Utraque enim alimento utitur licet diversimode, alia ad restaurandum et conservandum, alia ad perficiendum et augendum. Postea tamen utramque operationem explicuit textu 38. et seq. Quod vero dicitur non dari motum ad quantitatem distinctum a nutritione, refutatum a nobis est q. 19. Phys. et q. 8. de Generat.

Ad ultimum respondetur omnes illas operationes contineri sub nutritive, quia illi deserviunt eique ministrant, sicut sub generativo continetur operatio praeparativa seminis, resolutio ipsius et formatio foetus. Quod vero dicitur non versari illas actiones circa corpus vivum, distingo: proxime et formaliter, transeat; dispositive, nego; disponitur enim materia alimenti, ut nutriatur et transeat in corpus vivum.

▪ *Anterioram*

▪ *Indicam*

▪ *Posterioram*



ARTICULUS II. QUID SIT POTENTIA NUTRITIVA EIUSQUE OBIECTUM ET FACULTATES EI MINISTRANTES.

Haec tria pertinent ad cognoscendam vim nutritivam, et ex ea manebit explicata vis augmentativa, quae illi deservit. Plura autem de nutritione et alimento egimus q. 8. de Generat., et ideo hic breviter de ipsa potentia nutritiva agendum est.

PRIMA DIFFICULTAS

Circa primum ergo, scilicet circa ipsam potentiam nutritivam dubium est, an sit qualitas aliqua de secunda specie, scilicet aliqua potentia, an vero sit calor aliquis vitalis vel saltem temperamentum vel mixtura aliqua primarum qualitatum sine potentia aliqua superaddita.

In quo P. Suarez tract. de Anima libro 2. cap. 9. existimat temperamentum primarum qualitatum se habere ut dispositionem seu virtutem dispositivam ad introducendum animam in materiam alimenti, virtutem autem inductivam ipsius animae in alimentum, sive educendo sive uniendo formam, esse ipsam animam immediate, et ab ea procedere istam actionem, non ab aliquo accidente superaddito. Praeter istas autem actiones, scilicet inducere formam substantialem et disponere ad illam non datur alia operatio, quae correspondeat virtuti seu potentiae superadditae illis primis qualitibus. Alii autem ex iunioribus constituunt hanc potentiam nutritivam in ipso calore naturali, fortassis quia est principium activum in nutritione et augmentatione.

NIHILOMINUS S. Thomas perpetuo assignat calorem et qualitates primas pro instrumentis vitae vegetativae et operationum eius, quae utique sunt nutritio ac generatio; requirit autem tamquam principalem virtutem aliquam qualitatem superiorem ad primas. Ut videri potest 2. Contra Gent. cap. 68. et 1. p. q. 78. art. 2. ad 2. et q. 118. art. 1. ad 3. Non potest autem talis virtus uti calore et aliis qualitibus ut instrumento, quod movet et sibi deservit, nisi distinguatur ab illis.

FUNDAMENTUM EST, quia generatio et nutritio habent effectus

excedentes calorem et temperamentum quatuor primarum qualitatum, tum in ipsa substantia rei operatae, tum in modo operandi. Ergo requirunt aliquam virtutem altiore ab illis qualitibus distinctam.

Consequentia patet, quia non habemus aliud principium distinguendi virtutes et potentias, nisi per diversos effectus et modos operandi.

Antecedens probatur: Nam quantum ad substantiam rei operatae videmus in generatione fieri aliquos effectus excedentes primas qualitates, ut est formatio membrorum,eductio animae vel introductio et alia similia, quae constat distingui ab actionibus primarum qualitatum. Non enim est idem calefactio, etiam facta ab animali, et formatio membrorum et introductio animae. Similiter in nutritione formantur membra saltem partialiter et aggenerative, siquidem membra ipsa succedente alimento de novo instaurantur vel aulescunt; ergo eadem ratio est de ipsa atque de generatione. Ex parte autem modi operandi constat manifeste distingui, quia animal operatur istas actiones vitaliter, sive generando sive nutriendo, qualitates autem elementales, quantum est ex sua specie, non operantur vitaliter. Constat enim, quod calor in ferro vel in ligno est eiusdem speciei cum calore animalis, et tamen ibi non operatur vitaliter. Ergo modus vitaliter operandi aliquam virtutem specie distinctam postulat ab ipso calore secundum se.

NEC VALET DICERE, quod ipse calor ut coniunctus animae est medium, quo anima operatur vitaliter, nec indiget alia virtute vel potentia superaddita ad dirigendum talem calorem. Contra enim est, quia istae actiones nutritivae essentialiter et specificè sunt vitales et in ratione vitalis distinguuntur specie a non vitalibus. Ergo calor secundum totam speciem, quam habet, non potest esse sufficiens potentia et virtus istarum actionum. Consequentia patet, tum quia calor, qui est in animali, non est distinctus specie a calore ignis, ergo non potest sine alia virtute superaddita effectus specie distinctos habere; tum quia calor non est potentia vitalis etiam in animali, ergo non potest esse immediatum principium operationis vitalis. Anima autem per suam substantiam sine potentia vitali superaddita non est operativa vitaliter, et multo minus mediante instrumento non vitali, qualis est calor ex sua specie. Nec obstat, quod ad nutritionem non datur speciale organum, sed fit in toto corpore, et sic non videtur dari specialis potentia. Hoc enim est respectu ultimae nutritionis, quando ex sanguine partes solidae nutriuntur, ut caro et ossa. Ad primam autem digestionem internam

et commutationem alimenti in sanguinem dantur specialia organa, scilicet ventriculus et hepar.

SECUNDA DIFFICULTAS

Circa secundum punctum, scilicet quodnam sit obiectum potentiae nutritivae, constat ex Philosopho in hoc 2. libro textu 42. et D. Thoma ibi lect. 9., quod obiectum seu materia nutritivae est alimentum. Circa illud enim versatur nutritiva tamquam circa materiam, quam transmutat in substantiam aliti, et quo res alita nutritur. Unde dicit Philosophus ibidem textu 48., quod in nutritione sunt tria, scilicet quod alitur, quo alitur et alens primum. Quod alitur, est corpus vivens, quia est subiectum, cui per alimentum transmutatum novae partes adveniunt et succedunt. Id, quo alitur, est nutrimentum, sumendo ly quo pro principio materiali, non effectivo, et ita non solum dicitur id, quod nutritur, sed ex quo transmutatur, sicut semen est id, quo generatur animal, non solum ut principio effectivo ratione virtutis formativae, sed etiam ut principio materiali, quatenus de ipso sumitur etiam materia foetus. Alens primum est ipsa anima, quae est primum principium nutriendi.

SED INQUIRES, quomodo dicatur alimentum esse obiectum non solum potentiae nutritivae, sed etiam generativae, ut affirmat Aristoteles textu 47., cum tamen diversum sit obiectum nutritivae et generativae; obiectum enim generativae est foetus ipse, qui generator, obiectum autem nutritivae est vivens ipsum, quod nutritur. De alimento etiam verificatur, quod illo vel ex illo nutritur animal, ex alimento autem non generatur proles; ergo non habet utraque potentia alimentum pro obiecto etiam materiali.

Respondetur nihilominus verissimum esse dictum Aristotelis et explicari a D. Thoma ibi lect. 9., quod etiam alimentum est factivum generationis, eo quod semen est superfluum alimenti. Quod intelligitur esse superfluum alimenti, non quia sit excrementum, cum potius fiat ex sanguine defoecatissimo, sed quia est residuum ipsi nutritioni, necessarium autem generationi. Itaque omnes potentiae vegetativae utuntur alimento tamquam materia ad suas operationes, sed diversimode. Nam nutritiva utitur substantia alimenti pro reparatione ipsius viventis, augmentativa utitur quantitate seu magnitudine alimenti pro ipsius augmentatione,

generativa autem utitur residuo alimenti pro ipsius propagatione. Et ita supponitur operatio nutritivae ad generativam eique residuum sui alimenti tamquam materiam subministrat, ideoque non ita absolute dicitur animam generare ex alimento sicut nutrire, sed generare ex residuo alimenti, quod per varias transmutationes nutritivae segregatur ad vasa seminalia, ibique disponitur semen, ut illo utatur generativa, sicut etiam ad nutritionem proles segregatur ex alimento iam transmutato et converso in sanguinem lac in feminis. Et in huius signum, qui sunt profusiores in venerem, cum indigeant multa materia seminali, attrahunt de materia nutritivae, ita quod aliquando emittunt sanguinem et debilitant naturam. E contra vero animalia pinguiora sunt pauci seminis, ut docet D. Thomas 1. p. q. 119. art. 2., quia indigent plus convertere in proprium corpus quam segregare de residuo pro semine.

QUOTUPLEX autem sit alimentum, scilicet extrinsecum et remotum, quod ab animali assumitur, et intrinsecum seu propinquum, quod ab eo disponitur et transmutatur, ut convertatur in partes solidas, et quas transmutationes ad hoc subeat, et in qua parte animalis resideat facultas nutritiva, diximus in q. 8. de Generat. art. 3.

TERTIA DIFFICULTAS

Circa tertium punctum, scilicet quae facultates ministrant nutritivae, imprimis inveniuntur duae potentiae principales, scilicet nutritiva, quae respicit substantiam reparandam, et augmentativa, quae respicit augendam. Secundo loco occurrunt quatuor potentiae ministrantes istis duabus principalibus, scilicet attractiva, retentiva, expulsiva et decoctiva, et si quae sunt aliae, ad istas reducuntur. Tertio loco inveniuntur accidentia seu qualitates primae ministrantes omnibus istis potentiis, quae sunt qualitates non vitales, sed communes etiam non viventibus, scilicet calor et frigus et similia, quae se habent ut dispositiones, et ideo ista accidentia distingui a potentiis vitalibus certum est, cum ipsa vitalia non sint. Quod etiam respectu potentiae attractivae et retentivae fatetur ipse Suarez loco cit., l. 2. de Anima cap. 9. n. 14., licet id neget de facultate nutritiva, quod statim expendemus.

Igitur circa ipsas potentias vitales illa est DIFFICULTAS, an realiter distinguantur inter se, quod etiam seq. art. tractandum erit circa

potentiam generativam, an distinguatur a nutritiva. Plures enim auctores omnes illas potentias faciunt unam, quae omnes istas operationes exercet et ab illis denominatur modo nutritiva, modo generativa, modo augmentativa. Sed tamen inter augmentativam et nutritivam minus videtur ponenda distinctio eamque negant Conimbric. 2. de Anima cap. 4. quaest. unica art. 2., Suarez tract. de Anima libro 2. cap. 9., qui nec formaliter eas distinguit, ut patet in fine capituli, Rubio 2. de Anima, tract. de potentiis animae vegetativae q. 2. n. 33., et alii plures, qui ab his auctoribus citantur. Et idem tenent aliqui thomistae, quos suppresso nomine citat Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 2. dub. 1. conclus. 2.

Non caret probabilitate ista sententia. Quoties enim non est evidens requiri distinctionem potentiarum ad diversas operationes, magis inclinare debemus in partem, quae non distinguit, eo quod natura semper studet compendio. Est etiam conveniens ratio, quia ad virtutem augmentativam non requiritur, nisi quod virtus nutritiva sit ita fortis, quod possit plus convertere de alimento, quam deperdat de humido proprio, ut docet S. Thomas 1. p. q. 119. art. 1. ad 4. Ad hoc autem non requiritur nova virtus, sed eadem fortior et perfectior. Utraque etiam potentia respicit eundem effectum specificum, scilicet substantiam vivam, sive absolute sive ut maiorem et augmentatam, et utraque vitali modo. Cur ergo non provenient ab eadem potentia tamquam duae operationes subordinatae vel ad eundem finem ordinatae, sicut etiam calefactio et illuminatio ab eadem virtute solis proveniunt, quia sunt actiones inter se subordinatae? Quare Aristoteles 2. de Generat. Animalium cap. 4. docet, quod eadem materia est, ex qua augetur, et ex qua constituitur primum; et facultas quoque augens eadem, quae in principio est, sed maior. Non ergo est necesse ponere duas facultates.

NIHILOMINUS opposita sententia probabilior est et inter thomistas magis recepta, ut tradit Mag. Bañez cit. loco concl. 3., et eam tenet Caietanus 1. p. q. 78. art. 2, in fine commentarii aliique plures thomistae, quos citant et sequuntur Carmelitani hic disp. 7. q. 3. § 2. Et sine dubio inclinatur in illam D. Thomas, tum quia tit. q. 78. dicit esse tres potentias, augmentativam, nutritivam et generativam; tum quia unicuique assignat distinctam operationem et obiectum, quae sunt principia distinctionis potentiarum. Nutritivae enim assignat conservationem et reparationem substantiae, augmentativae acquisitionem quantitatis debitae, generativae productionem alterius viventis. Tum denique, quia in fine corporis ponit, quod una potentia deservit alteri. Ergo non est eadem potentia, sed distincta, quia

eadem non servit sibi ipsi, licet actus unius potentiae possit servire et subordinari alteri actui eiusdem. Sed D. Thomas non dicit, quod unus actus subordinatur alteri, sed quod una potentia servit alteri. Ergo sicut quando dicitur, quod unus actus deservit alteri, colligitur distinctio ipsorum actuum, ita quando dicitur, quod una potentia deservit alteri, debet colligi distinctio potentiarum.

Et ex hoc sumitur FUNDAMENTUM istius sententiae, quia invenitur sufficiens distinctio in istis obiectis et in modo operandi ad distribuendum istas potentias. Alio enim modo et circa distinctum terminum operatur nutritiva quam generativa, cum una operetur propagando et producendo simile distinctum a se, alia vero reparando partes eiusdem viventis, scilicet nutritiva. Augmentativa autem respicit terminum genere distinctum, scilicet quantitatem, non prout consequitur naturaliter ad primam productionem substantiae, sed prout acquiritur per veram mutationem et motum, procedendo de contrario in contrarium, ut ostendimus q. 19. Phys. et q. 8. de Generat. Ergo non minus petit motum seu operationem et potentiam distinctam quam alteratio et motus localis, quae sunt ad diversa praedicamenta. Ex alia autem parte istae potentiae propter suam materialitatem et imperfectionem non possunt ita elevari, ut eminenter in se uniant tam diversos actus et obiecta in aliqua ratione superiori, cum etiam anima sensitiva, quae perfectior est quam vegetativa, non possit in una potentia unire eminenter omnes actus et obiecta sensuum exteriorum vel interiorum. Ergo probabilius est distinguere debere istas potentias.

Unde non valet dicere, quod solum datur una potentia respiciens plures actus inadaequatos, qui omnes versantur circa unum obiectum totale et adaequatum, scilicet alimentum, in quo diversas illas operationes operetur unica et eadem potentia. Nam contra hoc est, quia si illa ratio aliquid probaret, etiam concluderet sensus internos et externos esse unam potentiam, licet habeat inadaequatos actus, sicut etiam omnibus sensibus servit una anima, eo quod sicut animae vegetativae sufficit ad unitatem potentiae, quod versetur circa alimentum, licet diverso modo secundum diversos actus inadaequatos, ita poterit dici, quod animae sensitivae sufficit una potentia, quae versatur circa sensibile. Diversi autem modi immutandi sensus dicentur esse diversi actus inadaequati eiusdem potentiae, et praesertim cum hic etiam inveniatur subordinatio unius ad aliud, sicut sensus externi serviunt internis, et in internis sensus communis deservit phantasiae.

Unde potius ista subordinatio unius ad aliud est principium colligendi distinctas potentias per se loquendo et ab intrinseco, quia subordinatio limitationem dicit et distinctionem postulat; idem enim sibi ipsi non subordinatur. Sed tamen possunt aliquando plures actus inter se coordinati pertinere ad eandem potentiam et virtutem, quando invenitur aliqua ratio superior et universalior, sub qua uniantur rationes illae, quae in inferioribus et limitato modo consideratae distinctionem postulabant, sicut v. g. intellectus, quia respicit res sub quadam universali ratione, scilicet sub abstractione ab omni conditione materiali, quidquid in materialibus distinguitur, ibi unitur. Et similiter sol, qui respicit omne alterabile et corruptibile sub ratione quadam universali, quae omne corruptibile comprehendit, scilicet quatenus dependet et continuatur cum primo alterante, quod est incorruptibile, ideo respicit omnia illa sub unica ratione. Et quanto ratio alicuius virtutis universalizatur, tanto magis unita est et ad diversos actus inadaequatos et obiecta se extendit. E contra vero quanto magis particularizatur, tanto magis distinguuntur potentiae et adaequantur actibus et obiectis diversis.

Non est autem aliqua ratio cur in anima vegetativa ponamus rationem et modum operandi tam universalem, quod sub unica ratione plures illos actus inadaequatos comprehendat, tum quia est infimi gradus in genere animae, tum quia non supponit alias potentias magis inferiores, respectu quarum sit superior et illas uniat. Quare si semel in potentiis non habentibus universalitatem et superiorem modum procedendi ponimus unitatem potentiarum ratione subordinationis ad eundem finem, fere omnes potentias sensitivas et artes inferiores dicemus esse unam virtutem, quia subordinantur inter se ad unum finem. Tunc autem eadem potentia attingit finem et ea, quae ordinantur ad illum, eadem virtute, licet inadaequatis actibus, quando vel medium et terminus sunt eiusdem rationis et specificationis, vel modo universaliori respicitur formalitas aliqua superior, sub qua omnia illa materialiter contineantur.

Quod autem aliqui disputant, an distinguantur specie calor vitalis, elementalis et coelestis, difficultas est parvi momenti. Neque enim calor dicitur vitalis aut coelestis ratione alicuius intrinseci, quo in esse talis constituatur, sed ex ordine ad causam illam extrinsecam, a qua derivatur et attemperatur et modificatur, scilicet ad ipsum vivens et ad ipsum coelum, ut bene notat Caietanus 1. p. q. 118. art. 1. circa solutionem ad 3., sicut etiam calor arte distributus et dispositus, ut in concoctione cibi, non est specie distinctus a naturali. Et hoc ideo,

quia omnes isti calores retinent eundem effectum essentialem et primarium, scilicet calefacere aut reddere calidum. Reliqui omnes effectus sunt consecuti, secundum quod a diverso agente sic attemperante aut modificante resultant.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Ad fundamenta supra posita patet ex dictis debere distinguere istas potentias, quia non sunt ita universales et sub ratione altiori procedentes, ut possint ista obiecta et actus inadaequatos sub una ratione superiori universali unire. Nec augmentativa solum differt a nutritiva, quia fortior est, cum auget, quam cum solum nutrit, et non auget. Non enim est fortior intra eandem lineam, v. g. in generanda carne molliori aut duriori seu aliis modis inter lineam carnis; ad hoc enim non requiritur alia potentia distincta, sed eadem perfectior facta. Requiritur autem alia et perfectior potentia, si producit perfectiorem effectum in linea distincta, scilicet quatenus est acquisitiva maioris quantitatis et debitae perfectionis et roboris. Hoc autem requirit distinctam potentiam, quia licet versentur circa alimentum, diverso tamen modo et ratione, nec respiciendo formaliter eundem effectum, licet respiciat corpus vivum, quia in eodem corpore vivo diversi effectus inveniuntur et diversae operationes petentes distinctas potentias, sicut diversam operationem et formalitatem postulat effectus faciendi aliquid maius aut robustius quam reparare solum partes deperditas, sicut fit in nutritione.

Nec est idem de calefactione et illuminatione, quia haec uniuntur in ratione aliqua superiori, scilicet in luce coelesti, quae ad utrumque habet eminentiam. In igne enim a diversis qualitatibus provenit illuminatio et calefactio, scilicet a calore et luce.

Cum autem dicitur, quod cessante augmentatione cessabit potentia illa augmentativa tamquam superflua, respondetur, quod non est superflua per se et ab intrinseco, sed per accidens et ratione status, sicut etiam generativa potentia non tollitur in senibus, nec deest in pueris, licet actum exercere non possit. Et in resurrectione omnia ista membra et potentiae dabuntur propter integritatem hominis, non propter exercitium actus. Similiter ergo propter eandem integritatem manet augmentativa, etiam quando non exercet actum suum.

Ad Aristotelem denique respondemus, quod dicit eandem esse facultatem augentem nunc et quae erat a principio, sed non dicit, quod illa, quae est a principio et post, sit eadem cum nutritiva. Et cum dicit esse eandem nutritivam et generativam, intelligitur quod sit eadem genere, non specie.

Sed adhuc obicies: Nam ad producendam quantitatem non requiritur alia virtus, quam ad producendam substantiam materialem, ad quam immediate sequitur quantitas. Ad producendam autem maiorem quantitatem sufficit addere novas partes substantiae, ita ut non plus deperdatur de substantia, quam acquiratur, siquidem quantitas non producit seorsum a substantia, et ita augmentativa non habet distinctum actum a nutritiva, scilicet conversionem alimenti in rem alitam quoad plures partes, ergo neque diversum terminum ad quem distinctum ab ipsa nutritiva, nisi penes plures vel pauciores partes, quod non variat formaliter et specificè illum terminum, sed accidentaliter.

Confirmatur, quia virtus producens quantitatem non est alia quantitas, cum quantitas non sit activa et productiva, ergo erit virtus directe productiva substantiae et ex consequenti quantitatis. Patet consequentia, quia si non est virtus productiva substantiae, neque ipsa virtus est quantitas, ergo erit qualitas, quae posterior est quantitate et supponit illam, ergo non datur virtus per se primo productiva quantitatis. Et exemplo patet in igne, qui augetur ex combustilibus eadem virtute, qua generatur.

RESPONDETUR, quod ad producendam quantitatem sive totalem sive partialem, absolute et ut passio quaedam est substantiae, non requiritur actio distincta a productione substantiae, sicut ad producendas alias proprias passiones sufficit ipsa substantiae productio, ut attingit secundario passiones. Ad producendam autem quantitatem sub tali statu et modo, sicut requiritur ad augmentationem, scilicet quantitas ut maior et ut crescens, sic non est proprie passio, sed accidens, cum non habeat necessariam connexionem cum substantia vivente, ut de se manifestum est, et ideo non mirum, quod distinctam actionem et motum terminare possit. Ad do, quod quantitas non est propria passio viventis, sed corporis sub gradu corporeitatis. Unde quantitas, etiam ut maior et crescens, non est absolute terminus augmentationis, sed ut constituens debitum statum viventis et in perfecto robore. Et ad hoc non sufficit virtus nutritiva communiter, nec quomodocumque

attingens quantitatem, sed virtus roborativa ipsius viventis et constitutiva eius in maioritate et incremento vitali, quod sine quantitate non fit. Sed tamen ut fiat, non sufficit virtus attingens substantiam et ex consequenti quantitatem etiam partialem, sed sic attingens quantitatem, ut maius robur et incrementum vitale faciat. Quod non semper facit nutritiva, ut patet, cum animal nutritur, et non crescit nec roboratur, sed infirmatur, et tamen acquirit partes, de quo plura diximus q. 8. de Generat.

Ad confirmationem respondetur, quod virtus sic augmentativa quantitatis secundum statum perfectiorem viventis et roborativum eius, non est virtus solius substantiae productiva nec est quantitas, quae activa non est, sed qualitas, quae quidem supponit quantitatem non augmentatam in subiecto, producit vero quantitatem ut augmentatam. Et sic tale augmentum quantitatis non supponit, sed est prior illo, nec tamen est quantitas, sed qualitas, quia bene potest qualitas esse virtus ad producendum quantitatem sicut ad producendum substantiam, quae tamen ex genere suo est prior qualitate. Sed quia qualitas operatur in virtute substantiae, cui inhaeret, sic potest aliam, cui non inhaeret, attingere, et similiter quantitatem. In igne vero et aliis inanimatis est dispar ratio, quia illa non habent augeri per se et ab intrinseco nec proprie nutriri, sed solum generare aliud ex materia sibi propinqua, quod cum sibi continuatur seu coniungitur, dicitur aggenerari et augeri augmento extrinsecus apposito et consequenter per accidens faciente maius, quatenus generat ignem de novo, et ille continuatur praecedenti, non quia intendit perfectiorem statum et robur, quod cum maiori quantitate detur illi.

Denique obicies ad probandum, quod potentia nutritiva vel augmentativa non sit distincta a calore seu primis qualitatibus temperatis, quia si datur talis potentia, vel agit in alimentum aliquid praeter calorem vel nihil. Si nihil, superfluit. Dicere autem, quod illa potentia dirigit calorem, explicare non potest, quid sit illa directio et quomodo erga calorem fiat. Si aliquid agit praeter calorem, restat explicare, quid sit. Nam aliam potentiam non producit, ut de se patet. Si autem aliquam primam qualitatem, ad illius productionem alia prima qualitas sufficit, imo ad producendam substantiam sufficit ipsa qualitas prima vel plurium qualitatum temperamentum in virtute substantiae; istae enim sunt dispositiones, quae virtute substantiae producunt substantiam. Ergo alia potentia superfluit.

Confirmatur, quia in diversis partibus animalis vis nutritiva diversos

effectus producit, v. g. nervum, ossa, carnem, sanguinem etc., et hoc non ratione diversarum potentiarum, alias multiplicarem tot potentias nutritivas, quot partes heterogeneas, ergo ratione diversi temperamenti et dispositionis primarum qualitatum. Et sic istae sufficiunt ad producendum. Per eandem enim qualitatem vel qualitates, quibus pars aliqua disponitur, per easdem alimentum immutatur ad suscipiendam formam talis partis.

RESPONDETUR potentiam illam requiri ut distinctam a calore, quia effectus, qui producitur, non potest fieri modo vitali nisi per potentiam vitalem. Calor autem vitalis potentia non est ex sua natura, cum inveniatur in rebus inanimatis, licet deservire possit instrumentaliter potentiis vitalibus, ut S. Thomas dicit 1. p. q. 118. art. 1. ad 3. Sic ergo dicimus, quod illa potentia aliquid facit praeter calorem, tum quoad modum, quia vitali modo operatur effectum, quod calor non potest etiam immediate coniunctus animae, quia non est potentia vitalis; tum quoad substantiam, quia formatio illa membrorum et organizatio, quae fit totaliter a generativa et in partibus advenientibus a nutritiva, non est effectus solum caloris aut aliarum qualitatum, quia non est solum reddere calidum aut temperatum, sed talis substantiae et organizationis partem producere, quod requirit altiorem virtutem, sicut calor ignis sine virtute artis superadditae non potest disponere cibos neque facere lebetem ex ferro; nec enim calor ut calor delineat et componit artificium illius vasis. Et hoc vocamus dirigere et uti calore ut instrumento, non directione cognoscitiva, sed impressiva virtutis vitalis aut artificiosae ad effectum ultra speciem calidi et aliarum primarum qualitatum.

Ad confirmationem dicitur virtutem nutritivam esse unam, quae ob sui eminentiam habet in diversis partibus heterogeneis diversos effectus et formationes facere. Et sicut generativa in corpore extraneo, scilicet ex foetu, format diversa membra, nec pro quolibet membro diversa potentia generativa ponitur, ita nutritiva in proprio corpore ipsius viventis pro diversis partibus diversas formationes et effectus et temperamenta facit, non ratione diversarum dispositionum tantum, sed ratione virtutis eminentis iuxta diversas dispositiones illas diversas partes vitaliter producentis. Et licet per illas qualitates disponatur alimentum seu materia, illae tamen nihil producunt in virtute propria, sed virtute potentiae nutritivae vitalis, a qua moventur, ut diximus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



**ARTICULUS III. AN GENERATIVA DISTINGUATUR AB ALIIS
POTENTIIS VEGETATIVIS, ET QUAE POTENTIAE EI
DESERVANT.**

Quod generativa non distinguatur a nutritiva, sentiunt AUCTORES MULTI, qui, ut in praec. art. retulimus, non distinguunt augmentativam et nutritivam, ut videri potest apud Conimbric. libro 2. de Anima cap. 4. quaest. unica art. 2., Rubio 2. de Anima, tract. de potentiis animae vegetativae q. 2. n. 33.; et inclinatur Suarez libro 2. de Anima cap. 10., licet tandem resolvatur, quod virtus formativa in generatione est longe distincta a virtute alente. Et facere videtur Aristoteles in hoc 2. de Anima text 42., ubi inquit: "Quoniam eadem est vis nutriendi et generandi, primum de alimento determinare necesse est". Et in libro 2. de Generat. Animalium cap. 4. dicit: "Quodsi facultas augens vegetalis animae est, eadem quae generet quoque est".

Fundamentum vero fere consumitur in probando, quod actus generativae et nutritivae sunt eiusdem rationis formalis et solum materialiter differunt. Nam imprimis ex parte modi operandi utraque actio est vitalis, et ex parte materiae utraque utitur alimento, non quidem alimento extrinseco, sed intrinseco, quale est sanguis vel humor, et ex parte termini ad quem utraque versatur circa substantiam vivam, generativa quidem totalem de novo generando, nutritiva vero partialem. Est autem eiusdem rationis formalis respicere totum et partem in substantia, sicut ipsa substantia totalis et partialis eiusdem rationis sunt.

Et confirmatur, quia in igne v. g. eadem est virtus generandi novum ignem et aggenerandi partem, ergo etiam in viventibus. Patet consequentia, quia viventia eminentiorem virtutem habent quam inanimata. Ergo si ista possunt in unica virtute unire generativam et aggenerativam, a fortiori viventia; aggenerativa autem in viventibus nutritiva est.

Confirmatur secundo, quia etiam nutritiva habet virtutem organizandi sicut generativa, ergo eiusdem rationis sunt. Antecedens constat, quia per nutritivam restaurantur partes animalis, quae organizatione et formatione constant; et similiter si fiat vulnus vel abscindatur pars, restauratur a nutritiva et continuantur partes, quod non fit sine formatione aliqua venarum, arteriarum, nervorum etc., quae omnia

organizationem important. Quodsi loquamur de ipsa virtute, qua semen decoquitur et fit ex sanguine, multo magis id videtur pertinere ad nutritivam partem, quia semen fit ex decoctione sanguinis, qui est ultimum et residuum alimenti. Illa autem actio decoctiva est virtutis nutritivae, sicut etiam decoquitur lac per virtutem nutritivam. Et non caret probabilitate, quod vasa seminalia ipso semine nutriuntur tamquam alimento; unaquaeque enim pars eo humore videtur enutriri, quem elaborat, alias haberet duas actiones, alteram elaborandi semen, alteram nutriendi ex sanguine; ergo tunc pertinebit ad nutritivam partem seminis elaboratio.

In hac difficultate unum videtur certum et a nemine posse negari, scilicet virtutem illam semini inclusam, quae in illis spiritibus valde subtilibus residet, distinctam esse saltem numero ab ea nutritiva, quae est in vivente, a quo deciditur, et similiter a nutritiva, quae est in vivente, quod generatur. Constat hoc, quia semen decisum est corpus separatum a generante et effectus eius. Similiter corpus generatum est distinctum a semine et ab eo causatum et diversa forma informatum. Ergo potentia seu virtus, quae est in semine, ab utroque distinguitur; nec enim transit de subiecto in subiectum.

DIFFICULTAS est in duobus: Primum circa ipsam virtutem seminis, an sit non solum numero, sed etiam specie distincta a nutritiva, an vero in re idem ac nutritiva, licet ab actu, quem exercet, generandi, denominetur generativa. Secundum, an illa virtus, quae elaborat et decoquit ipsum semen, sit ipsamet nutritiva virtus, an vero alia potentia, quae talem vim generativam imprimat semini.

Dico ERGO PRIMO: Virtus illa, quae est in semine deciso, non solum individualiter, sed etiam specificè differt a nutritiva.

Sumitur ex D. Thoma 1. p. q. 78. art. 2., ubi distinguit istas tres potentias partis vegetativae, nutritivam, augmentativam et generativam.

Specialiter autem de illa seminali virtute probatur, quia per nutritivam solum fit aliquid simile ei, quod deperditur in eodem subiecto, ut si nutritur caro, fit per nutritivam pars carnis, et si nutriuntur ossa vel nervi, fiunt per nutritivam partes ossium et nervorum et nihil amplius. At vero semen non convertit materiam, circa quam operatur, in semen, sed in membra et partes corporis, et organizando illud quoad omnes partes suas. Ergo illa virtus seminis

alia est a virtute nutritivae, quia haec magis limitata est, semen vero organizat totum corpus, et sic est virtus nobilior quam nutritiva. Et ad generativam ordinatur nutritiva et augmentativa, ut dicit D. Thomas cit. loco 1. p.

Nec potest haec virtus constitui solum in aliquo calore quantumcumque caelesti aut vitali, quia omnis calor neque est potentia vitalis neque habet alium effectum per se nisi calefacere, virtus autem seminalis plures alios effectus facit tamquam virtus viventis. Denique semen decisum non vivit formaliter, quia non habet organa, neque est animal in actu, sed virtus emissa ab animali, sicut cum sanguis vel alius humor funditur, siquidem facta separatione non amplius informatur ab anima illius, a quo deciditur, alia vero anima non generatur de novo in semine per solam decisionem; neque enim divisio est sufficiens dispositio ad generandum de novo animam in substantia ita rudi et non organizata. Quare semen formaliter in se non nutritur, quia non assumit alimentum, neque etiam nutrit foetum, siquidem efformat ipsum et organizat, ut introducatur anima, et antequam anima sit introducta, foetus non est capax, ut nutriatur, quia nondum est vivens. Postquam autem anima est introducta, a propria virtute nutritur foetus, non per virtutem seminis. Ergo virtus seminis non est virtus nutritiva, neque sui neque alterius, sed distinctum obiectum habet a nutritiva, scilicet producere aliud a se distinctum, non seipsum alere et nutrire.

Dico SECUNDO: Potentia, quae in ipso vivente est ad generandum, et cuius participatio est illa virtus relicta in semine deciso, etiam est virtus distincta a nutritiva, et non est sola animae substantia; et respicit ut principalem terminum et effectum ipsum genitum seu filium et habet ipsi semini imprimere virtutem formativam foetus et spiritus vivaciores et subtiliores. Probabile est etiam esse eiusdem speciei virtutem generativam in animali masculo et in femina, licet habeat diversos actus accidentaliter distinctos intra eandem speciem, sicut est praeparatio seminis et resolutio illius, attractio et retentio et ministratio materiae convenientis ad locum generationis.

Prima pars conclusionis probatur, quia ad minus eiusdem rationis est vel eminentioris virtus principalis, quae in agente residet, et quae est decisa et participata ab ipso, quia eundem finem et obiectum utraque respicit et eundem terminum seu effectum operatur, sicut in igne calor emissus et calor ipsius ignis eiusdem rationis sunt, quia eundem effectum et terminum respiciunt. Si ergo virtus, quae est in

semine deciso, distinguitur a nutritiva respicitque obiectum formale et terminum distinctum, scilicet efficere propagationem producendo vivens distinctum a se, non conservationem proprii corporis, quod facit nutritiva, ergo similiter virtus generativa, quae est in ipso vivente, et a qua derivatur illa, quae est in semine, non potest esse eiusdem rationis cum nutritiva; respicit enim similiter distinctum obiectum formale, scilicet propagationem et assimilationem rei distinctae, non conservationem sui.

Ad haec sufficienter colligitur distinctio istarum potentiarum ex distinctione organorum, in quibus resident istae potentiae, sicut ex hac ratione colligimus distingui potentias sensitivas, quia habent distincta organa, in quibus resident, sicut visus est in oculo, tactus in toto corpore etc. Constat autem potentiam generativam residere in peculiari organo seu parte, qua deficiente simpliciter animal est impotens ad generandum. Nutritiva vero quoad aliquem actum, scilicet decoctionem alimenti, habet distinctum organum a generativa, scilicet ventriculum; quoad alium vero actum, id est conversionem ultimam alimenti in partes solidas, est diffusa per totum corpus. Ergo istae potentiae differunt inter se.

Nec potest dici, quod est eadem potentia, quae in diversis partibus corporis habet diversos actus iuxta diversas earum dispositiones propter eminentiam talis potentiae. Sicut enim eadem virtus nutritiva in ossibus generat ossa et in carne carnem, sic non repugnat, quod eadem potentia in vasis seminalibus sit generativa et in aliis partibus corporis nutritiva.

Sed contra est, quia si hoc aliquid valeret, non esset aliqua ratio, quare non diceremus, quod omnes virtutes sensitivae essent una et eadem potentia, quae in organo visus exerceret visionem et in auditu auditionem etc. propter eminentiam talis potentiae. Si enim parti vegetativae, quae imperfectior est, potest attribui una potentia, quae omnes illos actus in diversis organis exercent, cur parti sensitivae, quae longe perfectior est, non attribuetur eadem eminentia et unitas potentiae cum diversitate actuum in diversis organis? Sed veritas est non dari talem eminentiam in istis potentiis, quae adeo materiales et corporeae sunt, sicut iam supra ostendimus. Et sufficit, quod unica anima omnia organa et partes animalis informet, non autem quod unica potentia omnes illos actus exercent. Potentia enim se habet ut virtus et instrumentum operandi, quod iuxta diversos actus seu operandi modos distingui debet. Diversitas autem illa potentiae, nutritivae in generando carnem vel ossa vel nervos etc.

materialis solum diversitas est; formaliter enim respicit eundem modum operandi, scilicet per conversionem alimenti restaurare deperditum in quibuscumque partibus animalis. At vero generativa etiam in isto modo operandi disconvenit cum nutritiva, quia non respicit restaurationem et conservationem eiusdem viventis, sed propagationem illius in suo simili.

Multo minus urget, quod aliqui dicunt, potentiam generativam esse in omnibus partibus corporis diffusam, quia licet non omnes partes corporis possint generare, ex omnibus tamen elaboratur et participatur semen, eo quod est virtus formative omnium membrorum in foetu, et ita ex omnibus membris generantis debet participari illa virtus.

Sed contra est: Nam praeterquam quod medici cum Galeno in libro de Semine communiter docent non fieri semen ex omnibus partibus animalis, contrariatur manifestae experientiae. Nam homo carens manibus aut pedibus aut oculis etiam a nativitate, generat foetum integrum, et non carentem illis partibus. Ergo semen non attrahitur ab omnibus partibus animalis de facto, quas tamen de facto generat.

Secunda pars conclusionis probatur, quia habet eosdem aetas virtus generativa in femina et in masculo quantum ad speciem et substantiam termini, ad quem tendunt, scilicet ad generandum foetum, licet accidentaliter aliqui actus different. Nam licet in femina sit virtus activa ad ministrandum materiam sive sanguinis sine seminis imperfecti, et ad congregandum illam in locum generationis, et probabile etiam est, quod ad ipsam formationem foetus habet activitatem semen femineum, certum tamen est se habere ut quid imperfectum et potentiale et consequenter ut passivum ad hoc, ut perficiatur spirituoso semine virili. Et ideo licet coniunctum semini virili et commixtum habeat actionem eiusdem speciei in ordine ad productionem foetus, et in hoc fundetur, quod sit virtus eiusdem speciei, tamen certum est, quod antecedenter ad istam actionem, in quam influit ut coniunctum semini virili, debet habere aliquos actus, qui non conveniunt virtuti generativae masculi, sicut est attractio et retentio seminis virilis, congregatio materiae et alia similia, quae illi conveniunt in quantum virtus feminea est, id est imperfecta et passiva, perfectibilis autem ab activitate et vivacitate seminis virilis. Sed tamen istae actiones minus principales sunt et solum deservientes principali actioni, quae est formatio foetus et introductio animae. Et ideo quia in illa conveniunt specificiter virtus generativa feminea et mascula, quia respiciunt eundem terminum

activo modo, licet una magis imperfecte et dependenter ab alia ut a perfectiori, et in hoc, quod est perfici ab alia, passive se habeat, ideo probabile est utramque virtutem esse eiusdem speciei.

Illud autem est certum, quod ad resolvendum semen non requiritur alia virtus distincta ab ipsa potentia generativa animalis, ut aliqui ponunt. Et ratio est, quia virtus generativa ex sua propria ratione est communicativa sui, quia non potest attingere suum terminum, nisi communicando talem virtutem per decisionem et resolutionem seminis, ex quo tamquam ex principio coniuncto debet formari foetus. Ergo ad eandem virtutem et potentiam, ad quam pertinet producere et formare foetum quae est virtus generativa, pertinet etiam resolvere et emittere semen, per quod talis formatio et productio vitaliter fit.

AD FUNDAMENTA OPPOSITAE SENTENTIAE ex auctoritate respondetur illum locum Aristotelis explicari a D. Thoma 2. de Anima lect. 9. super textum 42., quod est eadem virtus nutriendi et generandi generice, et non specificice, quia scilicet vegetativa et generativa ab eadem communi potentia anima, continentur, id est ab eodem gradu procedunt, non tamen sunt una et eadem potentia proxima, sed, ut ibi dicit D. Thomas, nutritiva est quaedam specialis potentia a generativa.

Ad primum fundamentum ex ratione respondetur, quod licet nutritiva et generativa versentur circa alimentum seu utantur illo, longe tamen diversa ratione; una enim respicit substantiam viventis ut propagandam in suo simili, altera ut restaurandam ab eo, quod deperditur. Unde habent distincta organa in animali et distinctam mutationem postulant in suis actionibus. Quare si potentiae sensitivae, quae nobiliores sunt, propter diversum modum immutationis ab obiecto et diversitatem organorum diversae potentiae sunt, cur non etiam nutritiva et generativa? Et sic non respiciunt totum et partem secundum idem, sed generativa respicit totum distinctum et propagandum, nutritiva autem respicit partem, sed non illius totius, quod generatur, sed ipsius viventis, quod restauratur. Et ad exemplum de igne et aliis inanimatis respondetur ea non nutriri, ut ostendimus in 1. de Generat. q. 8. Per se enim ignis non restaurat partes deperditas, sed solum ex materia sibi appositae generat alium ignem. Quod si propinquus sibi sit, facit continuationem cum illo, et sic ratione continuationis dicitur aggenerari. Sed hoc per accidens est, ratione scilicet continuationis et propinquitatis ignis geniti et generantis; per se enim solum ignis

habet potentiam generativam ex materia sibi extrinsecus apposite.

Ad secundum respondetur, quod in nutritiva est vis formativa membrorum restaurando id, quod amittitur respectu eiusdem viventis, non vero ad propagandum sibi simile sicut in generativa. Unde nutritiva per se respicit partes materiales et fluentes, quas restaurat sub eadem organizatione, quae fuerunt. At vero generativa per se respicit partes formales, id est ipsam organizationem et differentiam partium, quae sunt in re genita. Unde nutritiva non valet per se producere partem integram heterogeneam, v. g. pedem vel oculum, si abscindatur, sed solum sub eadem parte fluentem materiam reparat; generativa autem omnes partes et omnia organa de novo format in re, quam producit.

Ad ultimum respondetur, quod in semine elaborando possumus considerare actiones duplicis generis: Aliae quasi praecedentes et disponentes, aliae quasi consummantes et ipsam vim seminalem imprimentes illi materiae, ex qua fit semen. De primis non est inconveniens, quod pertineant ad nutritivam, siquidem semen fit ex residuo alimenti, et sic supponit alimentum a nutritiva decoctum et dispositum, ut ministretur semini. Ideoque dixit D. Thomas 1. p. q. 78. art. 2., quod generativae deserviunt nutritiva et augmentativa, sicque videmus foveri et accendi generativam ministrato fomite et materia a nutritiva, ideoque maximum remedium reprimendi luxuriam est abstinentia alimenti. Ceterum ipsa impressio virtutis seminalis non a nutritiva, sed a generativa descendit, ideoque semen decisum non agit in virtute nutritivae sed generativae, nec assimilatur generatum viventi ut nutrienti se, sed ut generanti. Quod vero vasa seminalia nutriantur ipso semine, ut aliqui existimant, vel communi sanguine, ut alii, et quod sanguis decoquatur ad purum, ut fiat semen, totum hoc pertinet ad nutritivam, sed habet se antecedenter et dispositive ad praeparandum semen, non autem pertinet ad ipsam impressionem virtutis seminalis, qua constituitur ultimate in ratione seminis, hoc enim fit a potentia generativa.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicium*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO IV

DE ANIMA SENSITIVA, ET POTENTIIS EIUS IN COMMUNI

PROEMIUM

Quoniam anima sensitiva est illa, quae per cognitionem sensibilem potest operari, non possumus eius naturam investigare nisi per operationem sensitivam et potentias, quibus operatur. Unde perfecta cognitio animae sensitivae explicatis sensibus seu potentiis sensitivis tam in communi quam in particulari earumque obiectis accipienda est. Et sic primo tractabimus de potentiis sensitivis in communi, deinde agemus de illis in particulari, tum de exterioribus tum de interioribus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS PRIMUS. UTRUM SENSUS SINT POTENTIAE PASSIVAE VEL ACTIVAE.

Certum est omnem potentiam apprehensivam versari circa aliquod obiectum, siquidem experientia constat nos res aliquas cognoscere, et id, quod cognoscimus, obiectum est potentiae. Certum est etiam potentias istas operationem aliquam seu actum secundum habere, cum aliquando experiamur nos cognoscere in actu secundo et in vigilia esse, aliquando ab actu cessare, vel simpliciter ab omni actu cessando sicut in somno, vel a cogitatione peculiari alicuius obiecti.

DIFFICULTAS EST, quomodo obiectum comparetur ad potentiam cognoscitivam, antequam eliciat actum, an videlicet potentia perfici debeat ab obiecto secundum aliquam intrinsecam mutationem, et ita passive comparetur ad ipsum obiectum, an vero obiectum mere extrinsece se habeat, et potentia solum sit activa in ordine ad suam operationem eliciendam. Et secundo est difficultas, quomodo operatio ista eliciatur, an a sola potentia, an a solo obiecto potentia mere passive recipiente, an ab utroque.

CIRCA PRIMUM EXISTIMARUNT aliqui non requiri coniunctionem obiecti cum potentia cognoscitiva antecedenter ad operationem, nec habere rationem principii concurrentis cum potentia, sed solum extrinseci termini, circa quod potentia operatur. Quod sentiunt omnes, qui negant dari species intentionales, contra quos agemus infra q. 6. art. 2. Alii attribuunt sensibus rationem agendi et patiendi, ita tamen quod sint distinctae potentiae sensus agens et sensus patiens, et in quantum agens format species, in quantum patiens recipit, quod attribuitur landuno et Apollinari. Alii simpliciter fatentur potentiam sensitivam esse passivam respectu obiecti perficique ab eo mediante specie, ut possit in actum secundum et operationem suam procedere. Quae est sententia communior, quae ideo admittit species intentionales, ut ab illis determinetur et actuetur potentia ex parte obiecti ad eliciendum actum, qui iuxta diversitatem obiecti variatur.

Dico ERGO PRIMO: Obiectum coniungi debet potentiae cognoscitivae et concurrere cum illa in ordine ad eliciendam suam operationem et actum secundum.

Conclusio haec constat illo communi axiome apud philosophos

recepto: "Ex obiecto et potentia paritur notitia". De quo videri potest D. Thomas q. 8. de Veritate art. 6. et 1. p. q. 79. art. 2. et aliis locis infra citandis, et ex D. Augustino aliisque Patribus communiter in ore theologorum versatur. Et quidem fundamentum illius latius constabit ex tradendis infra q. 6. art. 2. Ubi ostendemus dari species intentionales, quae loco obiecti concurrant cum potentia ad cognitionem.

In praesenti sufficit illam deducere ex ipsa natura cognitionis, quia cognitio versatur circa obiecta trahendo illa ad se et per aliquam unionem vel assimilationem ad ipsa. Non enim respicit obiecta agendo in illa realiter, neque enim cognitio nostra immutat realiter obiecta, ut patet, cum aliquem videmus, qui ex eo precise, quod sit visus, non manet realiter mutatus. Nec etiam respicit illa per inclinationem et pondus tendendo ad ea, hoc enim pertinet ad voluntatem; ergo respicit illa per assimilationem et coniunctionem aliquam intra potentiam cum obiecto. Non potest autem aliqua potentia facere et operari coniunctionem et assimilationem cum aliquo, nisi ipso concurrente tamquam extremo coniunctionis et assimilationis, nec enim coniunctio et assimilatio fit sine concursu extremorum. Sed latius de hoc agemus infra q. 6. art. 2.

Dico SECUNDO: Potentia sensitiva passive se habet respectu specierum, quibus vice obiectorum actuatur tam in esse entitativo quam in esse intentionali, sed per se et principaliter in esse intentionali.

Non omnes conveniunt in hac conclusione, sed aliqui dixerunt obiectum concurrere ad cognitionem terminative tantum, non vero motive, ut Henricus Quodlib. 4. q. 7. Alii, quod concurrat obiectum ad cognitionem ex aequo cum potentia et quasi illi assistens, non per se illam informans, nisi quatenus species accidentia sunt, quae entitative inhaerere debent sicut reliqua accidentia. Quae est sententia Scoti in 1. dist. 3. q. 9. art. 2. Et sequitur P. Suarez libro 2. tract. de divina substantia eiusque attributis cap. 12. n. 6. et 10., imo distinctionem illam de specie in esse intentionali et in esse entitativo reicit in libro 3. de Anima cap. 2. n. 26., quamvis putetur desumpta ex Aristotele in libro de Mem. et Reminisc. cap. 1. et ex D. Thoma 3. Contra Gent. cap. 52., ut postea ponderabitur et latius infra q. 6. art. 2.

NIHILOMINUS sententia D. Thomae affirmat potentiam cognoscitivam per se et in genere cognoscitivo pati ab obiecto et ab ipso actuari et

perfici, et non solum per accidens et in genere entitativo, quatenus species est accidens inhaerens. De quo videri potest 1. p. q. 79. art. 2. et Caietanus ibi et 1. p. q. 14. art. 1., Mag. Bañez ad eandem q. 79. "dubitatur ergo", et communiter alii thomistae et doctores, qui infra q. 6. art. 2. afferentur.

Itaque qui rationem potentiae passivae seu materialis uno tantum modo considerant, scilicet eo modo, quo materia recipit formas vel subiectum accidentia, qui est modus recipiendi entitative et secundum constitutionem alicuius tertii, difficile intelligunt, quod potentia cognoscitiva per se et in genere cognoscibili se habeat passive erga obiectum, sed solum per accidens, quatenus species est accidens inhaerens et passive per inhaerentiam debet recipi in potentia, sicut etiam recipitur in aere, quando ab obiecto transmittitur ad oculum. Remoto autem accidente seu modo recipiendi per inhaerentiam non inveniunt, quomodo obiectum possit informare, nisi per assistentiam et concursum simultaneum.

At vero D. Thomas profundius scrutatus naturam cognoscitivam distinguit duplicem rationem passivae receptionis. Est enim passiva immaterialis et passiva materialis. Materialis est ad recipiendum aliquid constituendo aliquod esse cum illo, et sic recipitur aliquid tamquam pertinens ad se et communicans in esse cum ipso recipiente, non autem recipitur aliquid tamquam pertinens ad alterum extra se, et non communicans secum in esse. Quaecumque enim forma, sive propria sive ab extrinseco proveniens, informando subiectum ita redditur propria istius, quod non alterius, in quo non recipitur. Et sic recipere formas est commune cognoscenti et non cognoscenti.

Passiva immaterialis est, quae non solum recipit formas proprias et ad se pertinentes, sed etiam potest recipere formam alterius seu fieri alia a se. Et ideo notanter S. Thomas 1. p. q. 14. art. 1. ponit differentiam inter cognoscentia et non cognoscentia, quod "non cognoscentia nihil habent nisi formam suam, cognoscentia autem possunt habere etiam formam rei alterius". Ubi adverto non dixisse D. Thomam, quod cognoscentia possunt habere formam alteram, sed formam rei alterius. Nam formam alteram potest habere quaecumque res, quae recipit in se perfectionem aliquam vel formam ab extrinseco provenientem. Nam illa forma est altera, id est distincta a se et ab extrinseco proveniens, sed non est alterius, quia hoc ipso, quod in se recipitur, fit sua, ita quod non pertinet ad alterum, sed ad se. Neque enim inhaeret aut subiectatur in altero, et

licet subiectaretur, tamen prout est in se, informat ut propria eius et ut sua. Cognoscentia autem in hoc elevatur super non cognoscentia, quia id, quod est alterius ut alterius, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere, ita quod non solum sunt id, quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se, sicut quando video colorem, non fit oculus coloratus in se, sed color, qui est in alio realiter, ponitur intentionaliter et visive in oculo. Et ad hoc requiritur immaterialitas in ipsa potentia sic recipiente, ut probat D. Thomas in eadem q. 14. art. 1. et q. 2. de Veritate art. 2., quia non potest unum fieri alterum seu trahere ad se formam alterius ut alterius in ipso esse materiali et entitativo, in quo existit. Sic enim non posset fieri alterum et trahere illud ad se nisi per aliquam immutationem aut conversionem unius in alterum, et si ita fieret, adhuc non diceretur fieri alterum a se manente altero, sed transmutare illud in se et fieri proprium. Receptio ergo ista debet fieri immateriali modo, quia non potest fieri secundum conditionem materiae, cuius proprium est coarctare et restringere formam et reddere illam incommunicabilem ulteriori subiecto et componere cum altero secundum transmutationem in esse. Et sic ut aliquid fiat alterum a se et recipiat illud, non ut communicans in esse cum illo, sed ut alterum a se, oportet, quod careat illa conditione restrictiva materialitatis et habeat conditionem amplitudinis, quae vocatur immaterialitas. Quod totum videri potest in D. Thoma explicante hanc rationem cognoscibilitatis ex immaterialitate 1. p. q. 14. art. 1. et q. 2. de Veritate art. 2., ut etiam expendemus infra q. 6. art. 2.

EX HOC ERGO MANIFESTE COLLIGITUR, potentiam cognoscitivam formaliter in linea cognoscitivae esse passivam et actuabilem ab obiecto, nec sufficere, quod illi assistat ad simul concurrentum cum ipsa. Ratio est, quia potentia cognoscitiva ad habendum actum cognitionis dependet ab obiecto, siquidem actus quando egreditur a potentia, egreditur ut specificatus et determinatus circa tale obiectum. Sed non procedit partialiter ab obiecto et partialiter a potentia, sed unico partu et egressione procedit, quia egreditur ut actus vitalis et egressione vitali, et per illam egressionem participat, quidquid in se habet, tam quoad vitalitatem ex parte animae quam specificationem ex parte obiecti. Ergo cum partus isto et egressio immediate fiat a potentia animae, necesse est, quod talis potentia prius in se perficiatur et actuetur ab obiecto, ut actus ipse per talem egressionem participet id, quod ab obiecto habet, quia non habet nisi unam tantum egressionem, quae necessario est a potentia, quia vitalis est. Ergo quidquid ab obiecto habet, prius supponitur esse in ipsa potentia, ut ex illa oriatur, sicut si filius habet unicam

nativitatem a matre, impossibile est, quod egrediatur a patre et per eius influxum, nisi matre prius suscipiente virtutem et influxum a patre. Et ideo potentia et obiectum in ordine ad cognitionem producendam comparantur sicut pater et mater, quia potentia foecundatur ab obiecto sicut mater a patre.

Quodsi recurratur ad primam opinionem dicendo, quod obiectum nullo modo influit cum potentia, sed solum terminative se habet respectu actus, qui a sola virtute potentiae elicitur, contra est, quia obiectum non potest se habere terminative tamquam terminus immutatus per actum cognitionis, cum constet obiectum non immutari realiter per hoc praecise, quod sit cognitum, cum cognitio sit aetas immanens, et ita in quantum cognitio, non transit ad obiectum immutando ipsum realiter. Ergo obiectum solum est terminus extrinsece attactus, ergo debet supponere intra ipsam potentiam aliquod principium determinans et actuans ipsam ad hoc, ut possit elicere actum talis determinatae specificationis, quae desumitur ex tali obiecto, et per quod trahat illud ad se et uniat secundum aliquam assimilationem. Et cum fiat haec unio et assimilatio intra potentiam, ubi obiectum non est materialiter et entitative secundum modum, quo est in se, oportet, quod sit secundum esse immateriale seu intentionale, sive secundum similitudinem suam, et sic debet prius esse in ipsa potentia illamque foecundare, at potentia possit vitaliter exire in actum. Ergo obiectum non se habet pure terminative et extrinsece, sed motive et intra potentiam et foecundans illam.

Ex quibus colligitur, quod potentiam at cognoscitivam et in linea cognoscibili obiectum informat, et unitur ei alio modo unionis quam inhaerentim, quod etsi neget Suarez, ubi supra, sumitur tamen ex D. Thoma 3. Contra Gent. cap. 51., ubi inquit, quod Deus non potest esse forma alterius rei secundum esse naturali, sed secundum esse intelligibile, quia species unita alicui intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ad intelligendum. Et idem videri potest in 4. dist. 49. q. 2. art. 1. in fine et q. 8. de Veritate art. 1. Itaque aliquae formae uniuntur pure ad perficiendum aliud, aliae vero ad constituendum aliquod tertium et consequenter ad communicandum in esse, et haec vocatur unio entitativa et realis, non quia alia intelligibilis realis non sit, id est a parte rei, sed quia non ordinatur ad constituendam aliquam tertiam naturam per modum partis. Ista enim compositio Deo repugnat, quia Deus non potest se habere per modum partis et ordinari ad componendum aliquod totum; sic enim esset imperfectius et minus ipso toto, quia omne totum est maius

sua parte, et omnis pars ita componit totum, quod perficitur in se, et non solum perficit. Unio autem intelligibilis et intentionalis, qua obiectum in esse obiecti actuat potentiam, est pure ad perficiendum ipsam potentiam, non autem ut obiectum perficiatur, et ideo est distincta unio a prima, et non repugnat Deo, quia esse formam et informare seu coniungi alicui pure perficiendo ipsum, et non ut pars seu forma, quae perficiatur in se, non repugnat summae perfectioni Divinae. Sed de his uberius dicemus infra q. 6.

CIRCA SECUNDAM DIFFICULTATEM huius articuli aliqui existimant sensum ita esse potentiam passivam, quod non solum actuatur ab obiecto ad eliciendam sensationem, sed quod etiam ipsa sensatio seu cognitio passive convenit sensui, ita quod sensatio pure consistat in ipsa informatione speciei, non quatenus entitas inhaerens est, sed quatenus repraesentativa et intentionaliter seu vice obiecti actuat et informat sensum. Quod solet tribui Aegidio, Nipho, Veneto et aliis, imo et Caietano 2. de Anima in cap. 5. Sed revera Caietanus oppositam tenet, ut videri potest 1. p. q. 7. 9. art. 2., licet in illo loco de Anima subobscure loquatur. Alii existimant sensationem esse quidem veram actionem, et non purum pati, sed elici solum virtute speciei, et non concursu activo potentiae, sicut aqua calida non calefacit active ratione aquae, sed solum virtute caloris; sola tamen potentia recipit sensationem passive. Quod tribuitur Alberto Magno in 2. p. Summae de Homine, tract. de Sensibus Animae 2. Alii dicunt e contra quod sola potentia active elicit sensationem, specie ipsa non concurrente, sed repraesentante obiecta.

CETERUM sententia S. Thomae et vera et communis est, quod licet sensus et potentia cognoscitiva sit passiva in recipiendo species, sive entitative et inhaesive sive intentionaliter et repraesentative, potentia tamen actuata et foecundata specie vice obiecti active elicit actum cognitionis unica et indivisibili elicentia et partu dependente a potentia foecundata, non autem partialiter concurrente specie, et partialiter potentia.

Sumitur ex Philosopho 3. de Anima textu 8. et ex D. Thoma ibi lect. 7. 4 et 8. et Quodlib. 8. art. 3., ubi inquit, quod sensus formati per species "habent propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis". Et ubicumque agit de intellectu possibili ostendendo contra Averroistas, quod non datur unus intellectus in omnibus, sed in quolibet distinctus, id probat, quia operatio intellectus debet attribui cuilibet intelligenti, ut in quaest. de Anima

art. 3. et de Spirit. Creat. art. 9. et opusc. 16. contra Averroistas. Et ubicumque distinguit actionem immanentem a transeunte, actionem immanentem dicit esse cognitionem vel volitionem; ergo sentit non consistere in pura passione.

Nec obstat, quod 1. p. q. 34. art. 1. ad 3. inquit D. Thomas, quod "intelligere importat solum habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster sit in actu per similitudinem rei intellectae". Si autem cognitio et intelligere consisteret in operatione, importaret rationem originis, quia operatio origo quaedam et derivatio est ab agente. Unde in Deo invenitur formalissime cognitio sine operatione procedente ab intellectu quantum ad essentialia, alias distingueretur ab eo. Ergo intelligere et cognoscere ex sua propria ratione non importat operationem, sed informationem passivam potentiae. Specialiter etiam loquens de sensu dicit eius operationem perfici per mutationem a sensibili (1. p. q. 27. art. 5. et q. 85. art. 2. ad 3.). Ergo consistit in pati.

Hoc, inquam, non obstat, quia D. Thomas loquitur de informatione vitali, quae sine operatione non potest dari. Obiectum enim dupliciter informat potentiam, uno modo ut principium cognitionis media specie impressa, alio modo ut terminus cognitionis in specie expressa seu verbo intellectus. Et quando obiectum terminat in tali specie expressa, etiam habet habitudinem informantis, quatenus per cognitionem terminatam ad ipsum obiectum in esse cognito et per modum termini fit unum cum ipsa potentia perfecte et in actu ultimo. Et in hac unione formaliter importatur habitudo informationis in esse cognito, praesuppositive tamen requirit operationem, quae est ipsa cognitio elicita a cognoscente, alias non informaret vitaliter et in esse, cognito ipsum obiectum in specie expressa. Praesupponit etiam operationem non solum ut cognoscentem, sed etiam ut producentem ipsam speciem expressam seu verbum, sed hoc habet illa operatio, in quantum dictio, non ut praecise cognitio est. Unde has operationes non negat D. Thomas. In Deo autem non est operatio accidentalis, quae actuet ipsam potentiam, sed est operatio actus puri, quae non distinguitur ab operante, sed est ipsa eius substantia, et ita operatio non procedit in Deo, sed notionaliter procedit una Persona ex alia. Quod vero attinet ad sensus, dicuntur perfici in immutatione a sensibili, non quia solum passive immutentur, et non active agant, sed quia non agunt formando sibi verbum aut idolum sicut imaginativa, sed tantum ex motione obiecti

operando, ut q. 85. cit. 1. p. significat et dicemus infra q. 6. et q. 8.

Et ex hoc sumitur FUNDAMENTUM conclusionis positae, quia potentia actuata specie vere et proprie operatur et agit, siquidem habet actum vitalem. Tunc enim cognoscens actu vivit, quando actu cognoscit, quia sicut vivens vita vegetativa quando actu nutritur vel generat, actu vivit in illo gradu vitae, ita quando actu cognoscit, actu vivit vita cognoscitiva. Dum ergo talis actus vitalis sit, oportet, quod procedat active a potentia, et non mere passive in illa sit, siquidem proprium est viventis se movere, et in tantum est in actu secundo vitali, in quantum est in actu secundo se movendi et consequenter non patiendi; pati enim est moveri, movere autem est agere.

Quod autem operatio ista procedat a potentia actuata obiecto, ita quod etiam ab obiecto dependeat ut a principio, ostendemus infra q. 6. art. 2., et similiter in quo genere cause concurrat species, an effective, an formaliter. Sufficit nunc attendere verba D. Thomae 1. p. q. 56. art. 1., ubi inquit: "In actione, quae manet in agente, oportet ad hoc, ut procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet, quod sensibile uniatur sensui ad hoc, ut sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma, quae est principium actionis, in aliis agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo". Et idem docet q. 8. de Veritate art. 6. Nec obstat, quod actus sit perfectior specie utpote vitalis, et sic non videtur posse ab illa dependere. Dicitur enim, quod hoc non infert, quod non possit ab illa pendere, sed non ab illa solum, sed ab illa ut complente et determinans potentiam vitalem, ut actus vitalis determinatus egeat, sicque in specificando et determinando actus non est perfectior specie.

Quod vero non partialiter concurrat potentia et species, sed unica et indivisibili actione, ut bene advertit Caietanus 1. p. q. 79. art. 2., inde constat, quia quidquid in cognitione relucet, pro indiviso correspondet potentiae et obiecto. Neque enim potentia influxum aliquem habere potest nisi determinatum et specificatum per obiecta, neque obiectum concursum aliquem habere potest nisi vitalem. Quare unicus et indivisibilis concursus est, scilicet vitalis, determinatus et specificatus; et quod specificationis est, habet ab obiecto, quod vitalitatis, a potentia. Non tamen potest operari unum sine altero, ita quod imaginemur influxum vitalem, et non specificatum, vel e contra, sed sicut in aliis agentibus idem est pro indiviso influxus ipsius agentis et virtutis eius determinatae, et

influxus in speciem rei et in substantiam et individuationem, ita et in potentia cognoscitiva unus et indivisibilis est concursus virtutis ut vitalis et ut determinatae ad specificationem talis actus per speciem obiecti.

Unde patet non posse speciem esse totam rationem agendi sicut in aqua calida calor, eo quod operatio cognitionis non potest totaliter provenire a forma extrinseca, sed virtute vitali animae, cum sit actus vitalis, ergo non potest se habere sicut calefactio aquae calidae, in qua operatio totaliter procedit a calore ut ab unica radice activitatis.

Nec potest instari in lumine gloriae, quae est tota ratio operandi visionem Dei, et tamen non est aliquid vitale. Ergo similiter posset dici, quod species est tota virtus operationis cognoscitivae, licet non sit aliquid vitale. Sed contra est, quia lumen gloriae est tota virtus proxima et proportionata respectu visionis, quia cum tota visio sit supernaturalis, non potest habere pro immediata et proxima virtute proportionante aliquid naturale. Supponit tamen tamquam virtutem activam radicalem ipsam potentiam animae, a qua est tota vitalitas radicaliter, ut proportionata autem et elevata respectu actus eliciendi tota est a lumine. Ceterum species solum habet vice obiecti foecundare et determinare potentiam, non virtutem illi dare activam, neque radicalem neque proximam. Unde si respectu speciei et actus ab ea procedentis mere passive se haberet potentia, et non active, consequenter neque vitalitatem haberet operatio.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur: Quia activum et passivum sunt rationes distinguentes potentias, ut patet in intellectu agentis et possibili, qui hac sole ratione distinguuntur a D. Thoma 1. p. q. 79. art. 3. et quaest. de Anima art. 3. et 4. et aliis multis locis. Ergo similiter dicendum est non posse potentiam cognoscitivam esse simul passivam et activam, passivam ad recipiendas species, et activam ad formandam cognitionem, sed vel id pertinere ad diversas potentias, vel solum esse potentiam passivam aut solum activam.

Confirmatur, quia alias potentiae vegetativae ex suo genere essent perfectiores sensitivis, siquidem ex suo genere sunt solum activae, sensitivae vero prius passivae quam operativae. Activum autem ex

suo genera est perfectius passivo; ergo quidquid sub tali genera continetur, perfectius est quam id, quod sub alio genere imperfectiori. Constat autem sensitivas potentias perfectiores esse vegetativis, quia nobilioris animae sunt.

Confirmatur secundo, quia ratio, quare sensus dicuntur potentiae passivae, est, quia alias possent se ipsas sentire, si non indigerent externo sensibili movente, respectu cuius passive se habent. Haec autem ratio instatur in ipso sensu tactus et in ipso intellectu; tactus enim sentit proprium calorem, ut cum sentit ardorem febris, et intellectus intelligit seipsum. Ergo ex hoc non debet negari, quod sint potentiae activae. E contra etiam ex eo, quod ignis non possit se comburere, sed alia, non tollitur, quod sit activus; ergo nec ex eo, quod sensus non possit se, sed alia sentire, non tollitur, quod sit potentia activa.

RESPONDETUR activum et passivum non semper distinguere potentias, sed intelligi cum duabus conditionibus: Prima, quod activum et passivum sumatur respectu eiusdem. Nam respectu diversorum non repugnat, quod aliquid sit simul passivum et activum; potest enim pati ab obiecto et agere seu operari respectu cognitionis, pati a causa superiori et agere effectum. Secunda conditio est, quod activum et passivum subordinate se habeant, unum respectu alterius, vel saltem omnino disparate; sic enim distingui debet passivum ab activo, cui subordinatur, et a quo movetur, et similiter ab illo, quod ad se nullo modo pertinet. Ceterum passive et active se habere cum aliqua coordinatione et habitudine ad aliquem finem, ut quod aliquid patiat ad hoc, ut agat, talis passivitas et activitas non distinguunt potentias, sed identificantur, dummodo illa potentia dicatur passiva respectu alicuius moventis a se distincti, et activa in ordine ad operationem. Et hoc modo potentiae cognoscitivae sunt passivae respectu obiecti moventis et activae respectu operationis, quam eliciunt.

Ad primam confirmationem respondetur potentias sensitivas etiam poni sub genere activo, et non solum sub passivo, quia patiuntur, ut agant, non ut nihil agant. Unde non condistinguuntur contra genus activorum ideoque eius nobilitatem participare possunt, idque multo perfectius quam potentiae vegetativae, quia ad perfectiorem operationem ordinantur. Addo non omne passivum etiam ex genere esse ignobilius quocumque activo, sed solum comparative respectu activi, a quo movetur et cui subordinatur; potentiae autem sensitivae non subordinantur vegetativis.

Ad secundam confirmationem respondetur Philosophum non ideo solum dicere, quod sensus est potentia passiva, quia alias sentiret se ipsum, sed docet debere pati ab exterioribus sensibilibus, eo quod non habet sensibilia omnia intra se, ut Empedocles et alii dicebant, qui ponebant animam componi ex omnibus sensibilibus et aliquid habere de omnibus intra se. Ex hoc enim sequeretur, quod sine sensibilibus externis et sine mutatione facta ab ipsis, sensus sentiret seipsum et in se omnia sensibilia. Et tactus non sentit calorem sibi inhaerentem, sicut patet in eo, qui habet febrem hecticam, qui iam non sentit eam, sed solum calorem iuxta se positum, de quo amplius dicemus infra. Intellectus autem est reflexivus supra se, et ideo potest pati in seipso, non tamen secundum idem, sed ab alio actu praecedente directo, quod sensui non potest convenire propter suam materialitatem. Ignis autem est activus in aliud extra se actione transeunte, sensus vero actione immanenti, ideoque si non pateretur a sensibilibus externis, sentiret seipsum.

Secundo arguitur: Si sensus sunt potentiae passivae, eo modo dicentur passivae sicut intellectus, qui patitur recipiendo species a phantasmatibus, quae se habent ut obiecta eius. Ergo sicut intellectui possibili correspondet intellectus agens, ita sensibus correspondebit sensus agens; omni enim passivo correspondet activum proportionatum et sui generis. Atque ita sicut intellectus patitur ab activo spirituali, quia a materiali non potest, ita dabitur sensus agens, ut intentionali modo moveat sensum, quia ille patitur modo intentionali.

Confirmatur, quia si sensus respectu operationis simpliciter est activus, et operatio est finis principalis illius, cur non dicetur simpliciter sensus esse potentia activa, sed dicitur consistere in pati a Philosopho in hoc 2. libro textu 51.

Confirmatur secundo, quia eadem ratione probaretur, quod voluntas est potentia passiva, quod tamen nullus dicet, siquidem voluntas est primum movens quoad efficaciam et executionem, et sic non potest esse potentia passiva. Sequela probatur, quia ideo sensus dicitur potentia passiva, quia movetur ab extrinseco obiecto ut a principio specificativo, et non est in actu per seipsum, sed per obiecta. Sed etiam voluntas movetur ab ipso obiecto ut a principio specificativo, ergo est in potentia ad ipsum, et sic erit potentia passiva.

RESPONDETUR sensum dici potentiam passivam sicut intellectus non respectu cognitionis, sed respectu formationis suae, ut ponatur in actu primo ad cognoscendum, eo quod utraque potentia debet actuari ab obiecto mediante specie. Non tamen requiritur, quod detur sensus agens, sicut requiritur intellectus agens, tum quia obiecta sensibilia per seipsa et ut sunt extra animam, sunt sufficienter sensibilia in actu ad emittendas species et movendum sensum, eo quod, licet intentionaliter moveant, movent tamen sensibiliter et corporee. Et hoc non excedit vim ipsius sensibilis corporei, quod est extra sensum, ut patet in obiecto visus, quod est ceteris perfectius, quod ita fit visibile in actu per lucem, quod non indiget alia luce vel qualitate superaddita, ut intentionaliter moveat et producat species et terminet visum. Videmus etiam, quod remoto obiecto externo cessant species, et ita dependent ab ipsis obiectis in conservari sicut lux a sole, ergo et in fieri, et non tamquam a causa materiali, quia obiectum non recipit species, sed emittit, ergo tamquam a causa efficiendi vel extrinseca specificante. Ergo non indigent sensu agente ad emittendas species et movendum sensum. Tum etiam quia si daretur sensus agens, deberet existere in ipso animali, et non est assignabilis pars vel organum, in quo sit. Neque etiam si daretur, posset agere actione transeunte et corporea in res tam varias et distantes, sicut v. g. cum videmus caelum, quomodo posset noster sensus agens ex ipso coelo educere species? Non per seipsum, cum non sit ei coniunctus. Non per virtutem a se emissam; quomodo enim ex tam modico corpore et virtute potest emitti virtus usque ad coelum, et inde reducere ad nos species, cum vix sufficiat totum corpus solis ad emittendam lucem ad nos et reflectendum ad se. Sed de his latius dicemus infra.

Ad primam confirmationem respondetur, quod sensus dicitur potius potentia passiva quam activa, quando fit comparatio ipsius cum suo obiecto, a quo movetur; quando vero comparatur cum sua operatione, dicitur activa. Est autem potior comparatio potentiae cum obiecto, tum quia ab illo perficitur et determinatur quoad specificationem operandi; tum quia per hoc magis distinguitur a potentiis vegetativis, quae non moventur ab obiectis, sed praecise agunt circa illa. Tum quia Aristoteles in hoc praecipue impugnabat veteres philosophos, qui existimabant sensum non actuari ab obiectis externis, sed ipsam animam in se esse compositam ex omnibus sensibilibus; unde oportuit monstrare, quod obiecta sunt extra animam, et ab ipsis movetur sensus. Tum denique, quia activitas sensus solum est in genere intentionalis, quod necessario praesupponit obiectum uniri ipsi potentiae et esse intra illam, et hoc

est pati, loquendo de passione largo modo. Et ita per talem passionem melius explicatur activitas potentiae intentionalis.

Nec obstat, quod etiam sensus potest agere activitate physica, ut cum alterat rem sibi coniunctam calore vel frigore, aut etiam inficit aerem vel speculum sicut oculus menstruatae vel fascinantis.

Respondetur enim ista omnia non convenire sensui, ut formaliter est cognoscitivus, sed ratione temperamentis, quod materialiter se habet ex parte organi, in quo includuntur qualitates alterativae, quae si sint vehementes, possunt aerem alterare et inficere et etiam usque ad speculum se diffundere.

Ad secundam confirmationem negatur sequela. Ad probationem respondetur, quod potentia cognoscitiva non dicitur passiva, quia quomodocumque movetur aut specificatur ab obiecto, sed quia movetur trahendo res ad se per unionem et assimilationem ad obiectum; sic enim pati debet ab ipso obiecto, quia debet coniungi illi. Voluntas autem inclinatur et tendit ad res. Unde non patitur ab illis, sed tendit ad eas, et sic praesupponit illas iam esse unitas in cognitione et animam pati ab ipsis praesuppositive in cognitione intellectus, non formaliter in ipsa inclinatione voluntatis.

▪ *Anterioram*

▪ *Iudicam*

▪ *Posterioram*



ARTICULUS II. UTRUM SENSIBILE RECTE DIVIDATUR IN COMMUNE, PROPRIUM ET PER ACCIDENS.

DIFFICULTAS haec ad duo reducitur: Primo, ut constituamus differentiam inter ista sensibilia; secundo, ut explicemus, quot sint sensibilia communia, quot propria.

CIRCA PRIMUM DICO PRIMO: Recte dividitur sensibile externum in sensibile proprium, commune et per accidens.

Dico "sensibile externum", quia sensibile commune non dicitur illud, quod a sensu interiori percipitur, proprium vero, quod ab externo, ut aliqui voluerunt apud D. Thomam 2. de Anima lect. 13., et refert Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 1. dub. 8. Tertio notandum est. Quod S. Doctor reicit, quia obiectum sensus communis est illud ipsum, quod est proprium cuiuslibet sensus externi, licet altiori ratione cognitum ab ipso. Neque enim imaginandum est, quod sensus communis percipit sensibilia communia tantum, non vero propria; omnia enim, quae percipiuntur sensu exteriori, sensus communis attingit et comparat inter se. Quare sensibile commune etiam desumitur per ordinem ad sensus externos et dicitur commune, quia a pluribus sensibus externis attingi potest, sicut magnitudo a tactu et a visu, proprium vero, quod ab unico tantum sensu attingitur.

Igitur hanc divisionem sensibilis externi in commune et proprium et per accidens tradit Aristoteles 2. de Anima textu 63., D. Thomas ibi lect. 13., 1. p. q. 78. art. 3. ad 2. et q. 17. art. 2.

ET SUMITUR RATIO DIVISIONIS, quia omne, quod comparatur ad sensum tamquam obiectum, vel comparatur per se vel per accidens. Si per accidens, quia videlicet accidit ipsi obiecto, est sensibile per accidens. Si per se, vel est adaequatum illi sensui et directe movens ipsum, vel non adaequatur illi, sed pluribus est commune. Est tamen per se requisitum, ut sensibile moveat tamquam circumstantia aliqua illius, v. g. quod sit extensum, figuratum etc. Et primum est sensibile proprium, secundum est sensibile commune.

Dico **SECUNDO:** Sensibile commune et proprium in uno conveniunt et in tribus differunt. Conveniunt in hoc, quod utrumque comparatur per se, et non per accidens ad sensum. Differunt primo, quia sensibile commune pertinet ad plures sensus, proprium ad unum

tantum. Secundo, quia sensibile proprium pertinet directe et per se primo ad specificationem sensationis, sensibile commune pertinet ut modus ipsius sensibilis proprii, per se tamen requiritur eius modificatio ad sensationem. Tertio, quod circa sensibile commune contingit deceptio sensus, non tamen circa sensibile proprium.

Sumitur haec conclusio ex D. Thoma 2. de Anima lect. 13. et 1. p. q. 17. art. 2. et aliis locis statim citandis. RATIO PRIMAE PARTIS est, quia sensibile commune ita pertinet ad plures sensus, quod tamen conducit ut res aliqua sentiri possit, ita quod sine illo non possit sentiri, aut nisi per illud modificetur, ut tali modo sentiatur, sicut v. g. sine quantitate seu magnitudine non potest res aliqua sensibili et corporeo modo videri. Similiter motus et quies et alia similia ita modificant ipsum obiectum sensibile, ut variare possint cognitionem seu iudicium de ipso, et saltem ita afficiunt obiectum sensibile, quod sine aliquo ex istis accidentibus sentiri non possit, quia per sensus externos attingitur res in singulari et prout exercet singularitatem, singulare autem sensibile per se dependet ab istis conditionibus seu accidentibus, sine quibus singularitas non exercetur. Ergo ita conducunt per se ad ipsam rationem sensibilis, sicut conducit singularitas.

SECUNDA VERO PARS CONCLUSIONIS quantum ad primam differentiam constat. Dicitur enim sensibile commune, ut contraponitur proprio, ergo non potest esse solum unius sensus, quia sic esset proprium illius, sed debet esse plurium. Non tamen requiritur, quod ad omnes sensus externos pertineat, sed sufficit, quod ad aliquos, sicut patet de figura et extensione, quae non percipiuntur auditu et odoratu, bene tamen visu et tactu. Tertia differentia infra examinabitur ostendendo, quomodo sensus possit decipi circa sensibilia. Secunda vero differentia additur a D. Thoma lect. 13. cit. 6, ubi inquit, quod "quaedam sunt, quae faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situationaliter; unde aliter movent, secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo vel remoto". Ergo secundum D. Thomam sensibilia communia non pertinent per se ad specificationem sensus, sed ad modificationem, quia sic debet esse modificatum obiectum proprium cuiuscumque sensus, ut sensibilibus movere possit in exercitio, et hoc pendet a circumstantiis, quibus afficitur, et sine quibus in exercitio non movet. Ergo sensibilia communia per se pertinent ad sensus, non per seitate specificativa,

sed specificationis modificativa.

ET RATIO EST, quia quod est per se primo specificativum, est etiam distinctivum; ab eodem enim principio aliquid constituitur in specie et distinguitur ab alio. Sed sensibilia communia non distinguunt unum sensum ab alio, quia communia sunt, ergo non possunt per se primo esse specificativa. Et tamen ex alia parte conducunt per se et necessario ad hoc, ut propria et specificativa obiecta in exercitio moveant sensum, sicut dictum est, quia praebent aliquas condiciones vel modificationes, sine quibus non potest corporaliter et sensibili modo ista transmutatio exerceri, quia sine quantitate, figura, motu vel quiete non inveniuntur corporales et sensibiles transmutationes. Ergo sensibile commune per se requiritur, non tamquam specificativum sensus, sed tamquam modificativum et per se requisitum ad immutationem sensus a suo sensibili in exercitio.

DICO TERTIO: Sensibile commune non immutat sensum per speciem condistinctam a specie sensibilis proprii, sed in eadem specie repraesentatur sensibile commune tamquam conditio et modificatio sensibilis proprii. Sensibile autem per accidens repraesentatur in eadem specie tamquam subiectum sustentativum utriusque, scilicet sensibilis proprii et communis.

Haec conclusio communis est inter auctores, ut videri potest apud Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. dub. 9. et Suarez tract. de Anima libro 3. cap. 8. n. 5. et apud Carmelitanos disp. 9. q: 2. § 2., licet non desint thomistae, qui oppositum sentiant, ut refert Mag. Bañez idque etiam attribuitur Scoto in 4. dist. 12. q. 3. Nihilominus nostra conclusio clare deducitur ex D. Thoma locis cit. et 2. de Anima, ubi dicit, quod sensibilia communia "faciunt transmutationem sensuum non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis". Et 1. p. q. 78. art. 3. ad 2. inquit, "quod sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris".

Ex quo sumitur FUNDAMENTUM conclusionis, quia impossibile est moveri aliquam potentiam ab aliquo nisi ratione proprii specificativi talis potentiae, siquidem impossibile est, quod specificatum transeat limites et adaequationem sui specificativi. Sed proprium et formale specificativum cuiuscumque sensus est sensibile proprium illius, non autem sensibile commune, siquidem formale specificativum alicuius potentiae debet illam a reliquis distinguere, ergo debet pertinere ad proprium sensibile ut obiectum illius, quia si distinguit

illam a reliquis, oportet, quod sit proprium illius, ita quod non alterius. Ergo ut sensibile commune moveat specificative aliquem sensum, oportet, quod non moveat ratione sui, sed ratione sensibilis proprii et induendo rationem formalem illius; ergo ut condistincta a sensibili proprio non possunt emittere speciem ad sensum, quia species emissa est, quae immutat et movet potentiam, potentia autem non potest moveri nisi sub ratione sui specificativi proprii. Si autem essent duae species distinctae, altera sensibilis proprii, altera communis, illa quae esset communis, non repraesentaret sensibile proprium et consequenter non repraesentaret rationem formalem talis sensus. Itaque sicut modificatio seu modus non potest poni seorsum a re, cuius est modus, ita sensibile commune, quod modificat proprium, non potest seorsum a sensibili proprio, cuius est modus, repraesentari, praesertim cum ex istis modificationibus dependeat singularitas sensibilis proprii. Et ideo si sensibile proprium repraesentatur in aliqua specie ut singulare, iam ibi involvuntur sensibilia communia, a quorum modificatione singularitas illa pendet.

Dico QUARTO: Sensibilia communia sunt accidentia pertinentia ad quantitatem. Et numerantur quinque principalia, scilicet figura, motus, quies, numerus et magnitudo. Ad haec reducuntur alia minus principalia, ut tempus, quod pertinet ad motum vel quietem (est enim realiter duratio seu numerus motus), et similiter situs et locus, qui reducuntur ad magnitudinem et figuram (situs enim est figura exterior, locus est magnitudo ambiens).

Igitur conclusio posita est Aristotelis hoc 2. libro textu 64., ubi illa quinque sensibilia communia numerat, et S. Thomas ibi lect. 13. et 1. p. q. 78. art. 3. ad 2., ubi omnia sensibilia communia docet reduci ad quantitatem et numerat illa quinque.

Et quod ista quinque sint sensibilia communia, constat, quia pluribus sensibus cognoscuntur.

Nam magnitudo oculis et tactu percipitur, et similiter figura. Numerus autem non solum per istos duos sensus, sed etiam per auditum et alios potest percipi, motum etiam et quietem visu et tactu et auditu cognoscimus.

Quod vero non sint plura, probatur, quia ad ista reducuntur omnia, quae possunt cognosci pluribus sensibus. Ex omnibus enim

praedicamentis substantia et relatio per se pertinent ad intellectum, substantia quidem, quia per se non potest movere sensum nisi per aliquod accidens externum, quo reddatur sensibilis. Remoto vero accidente sola substantia non est cognoscibilis nisi ut quidditas, quod est proprium obiectum intellectus. Relatio autem, quia indiget collatione et ordinatione, ut cognoscatur, quae est propria intellectus. Reliqua omnia praedicamenta in his involvuntur. Nam motus et quies pertinent ad actionem et passionem cum aliqua extensione factam, inde enim extenditur motus. Numerus et magnitudo ad quantitatem, ad quam etiam reducitur locus et tempus, quatenus secundum aliquam extensionem dicuntur. Figura pertinet ad qualitatem, sed quantitatis terminationem importat, ad quam [scil. qualitatem] etiam pertinent sensibilia propria. Et ad figuram reducuntur situs et habitus, quae aliquam externam figurationem ac dispositionem situationis important. Quare non est aliquod sensibile commune, quod ad ista non reducatur, eo quod omnia ista praedicamenta aliquid quantitatis vel ordinem ad illa important.

Dico ULTIMO: Sensibile per accidens est substantia, cui tamquam obiecto inhaerent sensibilia propria et communia. Et distinguitur sensibile per accidens a sensibili per se, quia sensibile per accidens non pertinet ad obiectum sensus, nisi in quantum est subiectum obiecti sensus, unde subiective trahitur ad rationem obiecti sensus, et sic vere et proprie attingitur a sensu, non ut ratio formalis immutans sensum, sed ut subiectum, cui per accidens inest talis ratio.

Haec conclusio sumitur ex Divo Thoma in hoc 2. libro de Anima lect. 13., ubi docet ex Philosopho, "quod secundum accidens sensibile dicitur, ut si dicamus, quod Socrates est sensibile per accidens, quia accidit ei esse album. Hoc enim sentitur per accidens, quod accidit ei, quod sentitur per se. Unde nihil patitur sensus ab hoc, in quantum huiusmodi". Addit infra S. Thomas alias duas conditiones sensibilis per accidens: Prima, quod accidat ei, quod per se est sensibile. Secunda, quod sit apprehensum a sentiente per aliam potentiam, ita quod non omnino lateat ipsum, apprehendaturque vel per imaginativam vel per intellectum. Quod vero sensus externus etiam aliquam notitiam habeat ipsius sensibilis per accidens, licet ab eo non immutetur per se, sed mediante sensibili proprio, manifeste dicit S. Thomas 1. p. q. 17. art. 2. Attingit enim sensus externus totum illud, quod ei obicitur, v. g. corpus coloratum. Et ita colligendo ex his rationem sensibilis per accidens dicemus, quod sensibile per accidens generaliter potest dici omne illud, quod accidit sensibili per

se, ita quod nec quoad substantiam nec quoad modificationem per se respiciatur ab illo sensu.

Et hac generali ratione non solum substantia dicitur sensibile per accidens sed etiam quodcumque sensibile proprium unius sensus comparatum ad alium sensum erit ei sensibile per accidens, sicut album dulce per accidens attingitur a visu, in quantum dulce. Sed hoc non facit, quod dulce sit sensibile per accidens, sed quod sit visibile per accidens, sentiri autem potest etiam per alium sensum. Ut autem sit sensibile per accidens absolute et respectu omnium sensuum requiritur, quod a nullo sensu percipiatur per se. Et hoc solum potest esse substantia seu subiectum ipsum, cui inest ratio obiectiva sensus. Sentitur enim, non quia per se constituat aut conducat ad rationem obiecti, sive tamquam specificans sive tamquam modificans, sed quia sustinet et recipit id, quod praebet rationem obiectivam visus vel alterius sensus, et sic percipitur ut coniunctum obiecto, non ut constituens obiectum vel conducens ad lineam obiecti, licet conducat ad sustentationem obiecti in suo esse. Cuius signum manifestum est, quia mutato subiecto vel etiam omnino remoto, ut si accidens separetur ab omni subiecto, eodem modo poterit movere sensum illud accidens separatum atque coniunctum, mutato subiecto vel non mutato, dummodo maneat sensibile illud proprium cum sensibilibus communibus, quae sunt modificationes per se requisitae ad exercendam sensationem.

Unde non obstat, quod subiectum ipsum seu substantia non minus videatur debere pertinere ad circumstantias modificantes sensibile proprium quam ea, quae quantitatis sunt, cum constet non minus requiri ad individuationem accidentis substantiam quam quantitatem; singularitas autem requiritur ad hoc, ut sentiri possit ipsum sensibile. Hoc, inquam, non obstat, quia sustentatio subiecti, qua substantia recipit accidens, requiritur ad ipsum sensibile non sub speciali ratione, qua sensibile est et obiectum, sed generali ratione, qua est accidens inhaerens et in linea seu genere entitativo, quatenus illa inhaerentia et ordo ad subiectum requiritur ad existendum et ad ipsam individuationem in genere entis. Et sic quia obiectum non potest movere obiective et in linea cognoscibilis, nisi supponatur habere existentiam, ideo requiritur substantia seu subiectum tamquam sensibile per accidens et ut aliquod praesuppositum in alia linea et genere, scilicet in genere entitativo, non tamen formaliter constituens aut conducens ad rationem ipsam obiecti et motionem eius in sensu, sicut sensibile proprium vel commune, siquidem si sine subiecto conservetur sensibile, eodem

modo movebit sensum, non autem si mutetur sensibile proprium vel commune.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur: Quia non videtur recte poni differentia inter sensibile commune et per accidens, quia sensibile per accidens est illud, quod accidit sensibili per se, sicut accidit albo, quod sit Socrates vel Petrus. Hoc autem reperitur in sensibili communi. Nam accidit albo, quod sit in motu vel quiete, quod sit talis magnitudinis vel figurae, ergo eodem modo erit sensibile per accidens.

Nec potest dici, quod licet sensibili proprio, v. g. albo, accidat, quod in singulari habeat talem magnitudinem vel figuram, tamen quod aliquam habeat, non accidit albo; aliqua requiritur, ut possit movere potentiam. Contra est, quia etiam requiritur, quod accidens sit in aliquo subiecto, licet per accidens sit, quod sit in isto vel illo; accidens enim sine subiecto est accidens in abstracto, non in concreto, quod sentiri non potest. Ergo nulla est differentia inter sensibile commune et per accidens.

Confirmatur: Nam sensibilia communia non imprimunt speciem aliquam distinctam a sensibili proprio, ut dictum est, quia sunt extra rationem specificativi potentiae, si secundum se sumantur. Ergo non differunt a substantia, quae etiam non sentitur per se, sed mediante sensibili proprio. Nam secundum se est extra latitudinem specificativi sensus et solum ab illo attingitur, ut vestitur sensibili proprio. Ergo ex hac parte non est distinctio inter sensibile per accidens et commune. Ex alia autem parte videtur substantia magis pertinere ad sensibile commune quam quantitas vel quae pertinent ad quantitatem, quia substantia est radix talium accidentium, et ipsa nihil operantur vel movent nisi in virtute substantiae, cum operentur tamquam accidentia eius. Sed quod se habet ut radix movendi et immutandi sensum, non est per accidens sensibile, quia non per accidens movet, nec per accidens est radix movendi, sed per se et per virtutem sibi propriam, quae est proprium et per se sensibile. Ergo.

RESPONDETUR, quod, ut supra diximus, sensibile commune et per accidens, licet in hoc conveniant, quod utrumque accidat sensibili

proprio, est tamen differentia, quod sensibile commune accidit sensibili proprio in esse rei. Per accidens enim concurrunt quantitatis et qualitatis coniunctio in uno subiecto, per se tamen requiritur et per se modificat in esse obiecti sensibilis, ut movere possit sensibili modo potentiam. At vero substantia per se requiritur ad sustentandum in esse et in genere entis sensibile proprium, non tamen ut per se modificans et conducens in ratione et modo sensibilis obiecti. Et ratio est, quia sensibile externum est aliquid apparens externe, substantia autem est interna quidditas et de se latens. Unde licet requiratur tamquam radix et sustentans ipsa accidentia externa ea generali ratione, qua omnia accidentia dependent a substantia, non tamen ut formaliter modificans aut pertinens ad ipsam sensibilem et externam apparentiam et rationem obiecti sensibilis ut sensibilis seu apparentis externe. Ad quod tamen conducit quantitas seu ea, quae ad quantitatem pertinent, quia quantitas extendit quoad locum externum; et ea, quae quantitatis sunt, ad externam modificationem pertinent, et ita sensibilem apparentiam et motionem per se afficere et modificare possunt. Substantia autem ex eo, quod latens, et ex eo, quod radix est, non conducit sensibiliter et externe, sed entitative, sicut etiam relationes coniunctae sunt ipsi sensibili, sed non per se conducunt, quia occultae sunt. Et licet requiratur, quod sit accidens in concreto, ut sentiri possit, tamen non id requiritur formaliter ex vi conducentiae ad sensibilitatem externam et apparentem, sed generali ratione ad omnia accidentium munera et entitativam existentiam. Et ita substantia non requiritur per se formaliter ad rationem obiecti sensibilis, sed per se radicaliter et in ratione entis.

Ad confirmationem respondetur ex dictis, quod sensibile commune etiam convenit cum sensibili per accidens, quod neutrum emittit per se et seorsum a sensibili proprio distinctam speciem. Sed in ratione modificandi speciem sensibilis proprii valde differunt sensibile commune et per accidens, quia sensibile commune per se modificat perseitate ipsius sensibilis ut externe apparentis, sensibile autem per accidens non, licet in genere entis et per modum radicaliter continentis et sustentantis sensibile requiratur substantia, et tamquam quid occultum non sensibiliter movens externe aut modificans. Unde ex eo, quod substantia sit prima radix et primum principium accidentium et virtutis movendi sensibiliter, non sequitur, quod per se conducat perseitate formali sensibilitatis externa, et ut requiritur ad motionem externam, sed perseitate radicali, ut generaliter requiratur ad omnia accidentia in ratione entis et cuiuscumque operationis, et sic ipsum obiective movere radicatur in

substantia, non ut in obiecto, sed ut in subiecto, ac proinde licet per se requiratur, ut in re existant talia accidentia, non tamen per se obiective, sed per se subiective.

Secundo arguitur ad probandum, quod sensibilia communia et per accidens imprimant speciem sui peculiarem. Etenim species est naturalis similitudo rei nec potest excedere rem illam, cuius est species, nisi aliquid sibi addatur. Ergo species coloris, qui est obiectum visus, non potest repraesentare figuram seu magnitudinem, quae est sensibile commune, nisi aliquid addatur tali speciei, quia res istae, sunt omnino distinctae et primo diversae, scilicet quantitas et qualitas, et ita similitudo naturalis unius non potest esse alterius, debet ergo aliquid in specie addi, ut illud repraesentet et hoc quod additur est particularis repraesentatio sensibilis communis. Nec potest per modum unius species aliqua res ita diversas adunare, nisi prout in aliquo tertio conveniunt. Hoc autem etiam in speciebus angelicis, quae sunt eminentissimae, valde difficile explicatur, multo ergo minus conveniet speciebus sensibilibus sensibilitate externa. Et idem probatur de specie ipsius substantiae, quae necessario debet esse in oculo, alias non esset in intellectu. Quomodo est autem possibile, quod species coloris repraesentet hominem vel lapidem, nisi aliquid speciale ei addatur? Et hoc, quod additur et peculiariter ei correspondet, species illius est.

Confirmatur primo, quia contingit invariato colore et luce variari visionem ex sola variatione sensibilis communis, v. g. ex diverso situ, motu vel figura; ergo necesse est variari speciem. Si enim haec non variaretur, neque visio. Sed non variatur species coloris vel lucis, quae sunt sensibilia propria, ergo species aliqua sensibilibus communium. Quodsi nec ista variatur, ergo nihil omnino agit sensibile commune, sed se habebit sicut substantia, quae est ipsum sensibile per accidens et in ratione obiecti nihil omnino agit nisi per sensibile proprium. Si vero aliquid agit sensibile commune, ergo speciem; non enim datur aliud, quod agat.

Confirmatur secundo, quia aliqua sunt sensibilia communia, quae attinguntur sine sensibili proprio, ergo sine specie sensibilis proprii, et tamen habent aliquam speciem; sine illa enim non sentirentur. Datur ergo peculiaris species sensibilis communis sine sensibili proprio.

Antecedens probatur: Nam cum alicui infligitur vulnus aut

verberatur, sentit aliquid, scilicet dolorem, et tamen non sensibile proprium tactus, v. g. calidum aut frigidum etc., sed divisionem illam aut compressionem partium vel aliquid durum seu asperum, quae sunt sensibilia communia. Similiter si manus tangeret coelum, sentiret ibi resistentiam et soliditatem duram, et non qualitates tangibiles, quae sunt proprium sensibile tactus, cum coelum careat illis. Ergo sentiri potest sensibile commune sine proprio. Ac denique cum aliquid videtur a longe et non discernitur eius color, vel cum clausis oculis sentitur opacum corpus, quod transit ante illos, nec tamen tunc videtur color aut lux, ergo aliquod sensibile commune sentitur sine proprio.

RESPONDETUR, quod una et eadem species repraesentat obiectum et modificationem eius, non tamquam duo obiecta, sed ut unum. Non enim species praesertim rei singularis et materialis, quae praecisiva non est, potest repraesentare rem aliquam ita abstractam a modis et circumstantiis, quod nihil de modificatione repraesentet. Nec pro illa parte, qua repraesentatur ille modus, dici potest, quod est distincta species et directa repraesentatio saltem illius modi. Dicitur enim, quod species repraesentans aliquid cum aliqua modificatione non respicit modificationem illam ut distinctum repraesentabile directe nec per distinctam repraesentationem, sed per eandem ut modificatam. Sicut enim modificatio illa non est proprio obiectum, sed modus obiecti, ita nec eius repraesentatio est directa repraesentatio, sed repraesentationis modus, quod aliqui explicant dicentes, quod non repraesentat, sed exercet. Revera tamen licet repraesentet, non tamen ut per se directe repraesentabile, sed ut modi eius, quod per se repraesentatur. Nec inconvenit, quod idem sensibile commune diversis repraesentationibus repraesentatur, v. g. colore, sono etc., quia hoc ipso, quod est commune, accommodatur singulis iuxta eorum capacitatem ibique diversimode modificat.

Quod vero dicitur non posse unam speciem repraesentare plura per modum unius, nisi sit eminentis, ut in angelis, respondetur, quod eminentia requiritur ad repraesentandum plura obiecta per modum obiectorum sub ratione aliqua superiori uniente et manifestante illa. Ad repraesentandum autem plura, quorum unum sit obiectum, aliud modificatio eius, non requiritur eminentia, sed potius quanto species est magis materialis et imperfecta, tanto minus abstrahit ab istis modificationibus eaque concernit. Dicitur autem substantia esse in sensu, non per se seorsum a sensibili proprio, sed sub illo et ut induta externa illa sensibilitate, sicque potest ad intellectum

pervenire. Nec requiritur, ut aliquid, quod sit in intellectu, sit in sensu sicut in intellectu, sed per effectus et accidentia sua.

Ad primam confirmationem respondetur, quod invariato colore quoad substantiam et modum non variatur sensatio. Variato autem colore quoad modificationem, v. g. quoad figuram, situm etc., variatur diversa sensatio etiam modificative, nec est necesse variari specificative ex parte obiecti directi. Illa autem modificatio sufficiet fortasse ad variandum accidentaliter intrinsece visionem et individualiter, sicut de notitia abstractiva et intuitiva diximus in Logica q. 23. Et in hoc differt sensibile commune a sensibili per accidens, quod sensibile per accidens nec etiam modificative modificatione obiectiva variat sensationem, sensibile autem commune, licet non imprimat speciem condistinctam simpliciter a proprio, bene tamen modificationem distinctam, ut ex D. Thoma explicatum est.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod attinet ad coelum, posse dici, quod habeat qualitates tangibiles positive et per se, si admittamus, quod qualitates per se sensibiles non solum sunt calidum et frigidum et aliae primae qualitates, sed etiam durum et molle, asperum et lene, sive orientur ex primis qualitatibus, sive ex alia causa proveniant, de quo q. 7. dicemus. Coelum autem durum est et solidum et tersum, et sic sentiri potest, sicut sentitur fluidum et molle etc. Si autem istae qualitates non sunt per se primo tangibiles, aut ita se habent in coelo, quod non possunt agere actione reali in tactum, sicut requiritur ad sentiendum per illam, tunc solum negative sentietur durities in coelo, quatenus ibi resistantiam aliquam experitur, sicut cum ab angelo aliquis impeditur seu detinetur, non sentit aliquam qualitatem tangibilem in angelo, sed resistantiam aliquam negativam. Quando autem infligitur alicui vulnus aut verberatur, id quod sentitur, est durities corporis aut dividens in vulnere ac comprimens in verberare. Ex ipsa autem divisione sentitur dolor, quia etiam pertinet ad tactum, ut dicemus quaest. seq. art. ult., durities vero qualitas tangibilis est, ut ibi dicemus. Denique quando oculis clausis aliquod opacum sentitur, ideo est, quia palpebrae claudentes oculos aliquid transparentiae habent, per quam admittitur aliquid lucis, et sic appposito corpore opaco lux ipsa magis impeditur, et sic sentitur opacitas.

Tertio arguitur contra numerum sensibilibus communium. Videntur enim ex una parte esse plura, ex alia pauciora. Esse plura, quia tempus est sensibile commune; cadit enim sub sensum, ut dicit

Aristoteles 4. Phys. textu 98., et tamen non est proprium sensibile alicuius sensus determinati. Item situs, distantia, habitus seu vestis cadunt sub sensum, et similiter raritas et densitas, pulchritudo et alia similia, asperum et molle, et tamen non sunt sensibilia propria, quia pluribus sensibus percipiuntur.

Esse pauciora probatur, quia quies et motus non videntur pertinere ad sensus. Nam quies est aliquid privativum et ita non dicit rationem sensibilis, sicut nec tenebrae sentiuntur; motus autem, quia constat ex praeterito et futuro, sensus autem non percipiunt praeteritum nec futurum, ergo neque partes motus et praesertim per visum non potest percipi motus, quia visio est in instanti, motus autem et quies in tempore. Denique numerus vel sumitur materialiter, et sic est magnitudo multiplicata nec debet poni tamquam distinctum sensibile a magnitudine, vel formaliter pro numerabilitate, et sic solum pertinet ad intellectum numerantem et non est sensibile commune.

RESPONDETUR ad primam partem argumenti: Omnia illa, quae sunt sensibilia communia, contineri sub istis assignatis, quae ex Aristotele numeravimus, quia omnia illa, aliquid participant de quantitate. Et quidem si participant de quantitate continua, reducuntur ad magnitudinem, de qua aliquid participant situs, distantia et vestis, quae istam quantitatem connotant. Si participant de discreta, reducuntur ad numerum, ad quem etiam reducitur unitas, quia est principium numeri. Si participant aliquid de quantitate successive reducuntur ad motum, ad quem etiam pertinet tempus, quod est duratio et mensura motus. Pulchritudo autem sensibilis constat ex debita dispositione coloris et figurae, id est ex sensibili proprio et communi, ut pertinent ad visum, unde et pulchra dicuntur, quae visa placent. Raritas vero et densitas, asperum et molle, gravitas et levitas ipso tactu sentiuntur, secundum quod sunt qualitates tangibiles ortae ex primis qualitatibus, et praesertim gravitas et levitas, prout important rationem ponderis, solo tactu percipiuntur. Si autem in aspero et leni solum attendatur id, quod situationis est, ad magnitudinem et quantitatem reducuntur.

Ad secundam partem argumenti respondetur quietem dupliciter sumi: Uno modo pro privatione motus, et sic non sentitur positive, sed negative, ut tenebrae. Alio modo sumitur pro consistentia seu immobilitate in loco, ubi non solum privationem motus importat, sed etiam existentiam in loco cum immobilitate, et sic sentitur positive tamquam sensibile commune. Quod vero attinet ad motum, dicimus, quod partes eius possunt cognosci dupliciter: Uno modo secundum

comparationem praeteriti et futuri, et sic solum ab intellectu apprehenduntur comparante illas. Alio modo considerantur sub ratione transeuntis praecise et ut opponuntur immobilitati et consistentiae, et sic etiam per sensum attingi possunt, quatenus rem ipsam sensibilem transire videt ipsasque partes motus ut praesentes transeunter discernit, non sub ratione praeteriti vel futuri. Quod vero fiat visio in instanti, non obstat, quia durat ultra instans et sic potest percipere motum et quietem, quae sunt in tempore. Quod vero dicitur de numero, respondetur non cognosci a sensu ratione ordinis, quem habet numerus maior ad minorem vel e contra, quod pertinet ad rationem mensurae, sed ratione multiplicationis et divisionis, in quo differt a magnitudine, quae est quantitas continua.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS III. UTRUM SENSIBILE POSITUM SUPRA SENSUM SENTIATUR, ET AN LAEDAT SENSUM.

Procedit difficultas de sensibus externis, qui non mediantibus idolis tamquam speciebus expressis attingunt obiecta, sed immediate in seipsis. Et sub aliis verbis solet proponi haec difficultas: An requiratur ad sensum externum aliquod medium inter ipsum et sensibile, ita quod nec sit inhaerens ipsi sensui nec omnino contiguum, sed cum aliquali distantia. Est autem duplex medium, alterum externum, alterum internum. Externum est corpus distinctum coniunctum ipsi sentienti. Internum est pars aliqua ipsius sentientis coniuncta organo. Et de utroque inquiritur, an sensus possit sentire aliquid sibi immediate appositum sine tali medio interno vel externo. Et inde nascitur secunda difficultas, an vehemens sensibile applicatum et coniunctum sensui laedat ipsum actione reali vel etiam intentionali.

Circa primam difficultatem non desunt, qui existimant posse absolute sensibile positum supra sensum sentiri. Et saltem de tactu et gustu id existimant Conimbric. libro 2. de Anima cap. 11. q. 3. art. ult., P. Suarez libro 3. de Anima cap. 27. Alii etiam de odore idem existimant, alii de omnibus sensibus, etiam de visu quoad corpora lucida, nam opaca posita supra oculos velant ipsos et sic impediunt visionem. De quibus sententiis videri potest Cursus Carmel. hic disp. 9. q. 3. § 1., Rubio libro 3. de Anima cap. 1. q. 3. n. 39-41. Et agendo de singulis sensibus externis plenius id attingemus.

NIHILOMINUS sententia D. Thomae oppositum tenet in hoc 2. de Anima lect. 15. super textum 75. Et sine dubio est expressa Aristotelis ibidem, loquiturque de omnibus sensibus externis, quia inquit: "Quod si super ipsum instrumentum sensus vel id, quod sonat, vel id, quod olet, posuerit, nullus profecto sensus efficietur. Simili modo res se habet in tactu et gustu, sed non apparet". Videri etiam potest in eodem libro cap. 11. textu 116. et D. Thomas ibi lect. 23., ubi specialiter loquitur de tactu et ostendit organum eius esse intus, quia sensibilia posita super carnem sentiuntur, non autem posita super organum sensus, et sic caro est medium, non organum tactus. Idem autem de visu et auditu et olfactu docet ibi et lect. 15. cit. "Nullum", inquit, "sentitur, si tangit organum sensus, sed ab odore et sono moventur media, a medio autem utrumque organorum, auditus scilicet et olfactus. Sed cum aliquis ponit corpus odorans

aut sonans super organum sensus, non sentitur. Et similiter est in tactu et gustu". Videatur Caietanus libro 2. de Anima in cap. 10., Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3.

RATIONEM HUIUS aliqui sumunt a posteriori, quia experientia constat, quod visibile positum supra oculum non videtur, et ex ipsa natura coloris, quia est motivus diaphani, ut definit Aristoteles, et sic non potest immediate movere potentiam nisi mediante diaphano. Alii probant ex eo, quod sensatio cum sit actio aliquo modo immaterialis, requirit pro principio speciem in eo gradu immaterialitatis, in quo ipse sensus invenitur. Ut autem exit species immediate ab obiecto, nimis crassa et materialis est indigetque subtilizari per aliquod medium. Videmus enim, quod ipsa distantia species attenuantur et subtilizantur; quae enim distant, tenuiori modo videntur, eo quod species magis tenues sunt, ergo per medium redduntur species minus crassae.

Ceterum rationes istae et experientiae non videntur convincere. Prima enim experientia, ut Caietanus advertit loco cit., non multum probat. Licet enim coloratum in corpore opaco positum supra oculum non videatur, quia sua opacitate tegit visum, tamen si poneretur luminosum supra oculum, non apparet, unde impediretur videri. De hoc autem nulla est experientia, quia luminosum igneum non potest poni supra oculum, dissolveret enim illum. Luminosum autem coeleste multo minus nostris oculis superponitur. Quod autem color sit motivus diaphani, ideo est, quia non invenitur lux prope oculum nisi diaphano ibi existente; si autem lux remaneret, color immediate per ipsam moveret potentiam.

Experientia autem secundae rationis aequivocat de subtilitate attenuationis et proportionis seu immaterialitatis. Medium enim attenuat species infirmando reddendoque imperfectiores, non autem magis spiritualizando et immaterialiores reddendo, sic enim vivaciorem et perfectiorem redderet speciem, siquidem esse intentionale et repraesentativum speciei ex maiori immaterialitate crescit. Unde si in medio species redderetur subtilior quantum ad immaterialitatem, perfectior esset in repraesentando cum tamen videamus per distantiam medii magis attenuari et imperfici.

Nec potest dici, quod principalior vis assimilandi est in obiecto, sed instrumentalis in medio, conducens tamen, ut species immaterialior evadat, sicut manus est principalior vis movens malleum, et tamen sola manus non ita perfecte movet malleum et facit ictum sicut

mediante ipso malleo. Contra enim est, quia species procedit ut naturalis similitudo ab eo, cuius est species, et sic toto naturae impetu procedit neque indiget medio, ut similitudo fortior evadat. Impulsus vero non ita procedit a manu, sed potest ex densitate materiae instrumenti, in quo recipitur, reddi fortior impulsus, nec tamen per densitatem redditur perfectior similitudo speciei. Preeterquam quod non constat nobis, quod medium sit instrumentum conducens ad perfectionem speciei sicut instrumentum manus ad recipiendum fortiorem impulsus. Denique quia videmus obiecta videri a valde parva distantia inter oculum et obiectum; non apparet autem, quomodo in tam parva distantia subtilizari possit species in aliqua notabili proportione respectu eius, qua exit ab obiecto.

Quare efficacior videtur illa ratio, quam Caietanus insinuat loco cit. cap. 10., quia si sensibile immediate positum supra sensum posset sentiri, non repugnaret videri aliquid sine specie, imo et ipsum sensum sentire seipsum, atque adeo reflectere supra se, quod repugnat eius materialitati et limitationi, ut dicemus art. seq. Sequela vero probatur, quia species, ut immediate exit ab obiecto, non magis immaterialis exit, quam sit ipsa immaterialitas obiecti in se, v. g. quam sit ipsa lux, secundum quam ipsum obiectum potest terminare sensationem sine hoc, quod formetur idolum intermedium, in quo videatur vel sentiatur. Ergo si talis species prout immediate exit ab obiecto servire posset sensui, non est, cur ipsum obiectum lucidum factum per seipsum non posset etiam servire sensui. Quodsi potest, ergo ipsa pupilla, quae in se lucida est et ad alios oculos mittit species, cum videatur ab eis, poterit a seipsa videri seu ab oculo in ea existente. Et praesertim quando species primo, exeunt ab ipsa pupilla, possent ei deservire, ut seipsam videret. Cum enim in se habeat lucem receptam, a se primo incipit emissio speciei suae.

Quodsi dicas: Non posse primam speciem produci ab ipsa pupilla nisi in aere vel corpore a se distincto, cum non possit idem esse agens vel passum, semel autem productae species emittuntur per lineam rectam, non autem redeunt ad ipsum oculum: Contra est, quia casu, quo res posset sentiri immediate posita supra sensum, non indigeret specie emissa per lineam rectam vel obliquam, sed immediate et per intimam coniunctionem speciem emitteret, et sic quodcumque corpus intra oculum positum, ut sanguis, spiritus vitalis, humor quicumque et similia viderentur, imo et ipse oculus seipsum, quod est contra experientiam; nec idem ageret in seipsum, sed pars pupillae exterior in interiorem. Denique hoc est conveniens

operation! sensitivae, quae elevatior et immaterialior est quam naturalis. Ad alterationem autem et motum naturalem requiritur indistantia applicationis inter agens et passum, quia agens naturale determinatur a sua materia, circa quam operatur. Ergo conveniens est, quod natura cognoscitiva sit aliquo modo independens a tali indistantia et contactu naturali, et sic operetur non existens sensibili supra se, sed aliquo modo distante et per aliquod medium.

Dico SECUNDO: Sensibile vehemens laedit organum sensus directe ratione actionis realis seu alterativae, quatenus immutat ipsam dispositionem organi; ratione autem actionis intentionalis praecise non laedit organum per se directe, sed per accidens.

DE PRIMA PARTE conclusionis non est dubium, cum experientia videamus vehementiam lucis solaris fervore suo dissipare spiritus et temperiem organi. Et hoc ideo, quia actio naturalis est idem, quod alteratio physica, unde si vehemens sensibile habeat talem alterationem, ita poterit excedere, quod temperiem organi corrumpat et sic laedat sensum.

DE SECUNDA PARTE est difficultas, et aliqui auctores existimant etiam ratione actionis intentionalis, qua emittuntur species, si vehementes sint, laedere ipsum sensum, quia proportionem eius excedunt. Quod cum pluribus thomistis, quos citant, docent Carmelitani disp. 9. q. 4. § 2. et Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. dub. 5. 2. concl. et Caietanus 3. de Anima in cap. 1. Imo videtur esse D. Thomae 2. de Anima lect. ult. et 3. de Anima lect. 2. super textum 113. Quibus tamen locis S. Thomas solum dicit, quod sensibile excellens corrumpit proportionem organi sensus, sed tamen quomodo id faciat, actione naturali an intentionali, ibi non explicat. Et Caietanus ipse in solutione ad 2. tandem docet, quod actio sensibilis in sensu non est corruptiva nisi per accidens, quod est excellentia sensibilitatis in objecto. Mag. Bañez etiam loco cit. solut. ad 1. in secunda responsione maxime inclinatur in aliam sententiam.

Sed tamen quod me maxime movet, est, quia expresse ita tenet D. Thomas in Additionibus q. 85. art. 2., quod est in 4. dist. 44. q. 2. art. 4. quaestiunc. 2. Ubi inquit, an oculus non gloriosus possit videre lucem corporis gloriosi, et determinat, quod sic. In secundo autem argumento obicit: "Quia claritas corporis gloriosi erit maior quam claritas solis, sed claritatem solis in sua rota oculus non potest aspicere, ergo neque lucem corporis gloriosi". Et respondet, "quod claritas intensa non offendit visum, in quantum agit actione animae,

sed secundum hoc magis delectat; offendit autem, in quantum agit actione naturae, calefaciendo et dissolvendo organum visus et disgregando spiritus. Et ideo claritas corporis gloriosi quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet". Qui locus D. Thomae manifestissimus est ibique ex professo distinguit inter actionem naturalem et intentionalem in vehementi sensibili, quod in aliis locis non facit.

Et ratio huius est, quia laesio seu corruptio organi est passio naturalis, siquidem ipsa temperies physica organi dissolvitur, alioquin non corrumperetur, si temperamentum eius physicum maneret illaesum, ergo requirit actionem naturalem et non pure intentionalem; actio enim pure intentionalis solum infert effectum et passionem intentionalem. Si vero naturalem passionem infert, vel habet adiunctam actionem naturalem, vel eminenter habet facere id, quod actio naturalis. Hoc autem secundum sine fundamento diceretur, quia non constat actionem intentionalem eminenter esse alterativam et corruptivam.

Neque obstat, quod sensus consistit in proportione quadam, sensibile autem excellens excedit illam proportionem et sic molestat et laedit. Contra enim est, quia ex hac improportione solum sequitur, quod sensus non poterit percipere et intentionaliter moveri ab illo obiecto ita improportionato in ratione intentionali. Non tamen sequitur, quod dissolvetur temperamentum organi ab illa intentionali motione, nisi introducantur qualitates contrariae, quae illud temperamentum dissolvant. Constat autem illud temperamentum ex qualitatibus naturalibus, unde nisi contrariae qualitates ponantur, non dissolvetur. Qualitates autem intentionales non contrariantur illis qualitatibus, cum solum sint repraesentativae, non autem naturaliter alterativae. Ergo ex praecisa motione intentionali qualitates naturales organi non laeduntur nec destruuntur. Et sic experientia testatur, quod vel ipsum vehemens sensibile habet aliquam alterationem naturalem, v. g. calefaciendi spiritus, aut ipse sensus nimia attentione et conatu consumit spiritus et calorem nimium excitat, quo laedatur organum.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Contra primam conclusionem fit argumentum ex quibusdam

experientiis. Nam in tactu et gustu non potest negari, quod sensibilia posita supra sensum cognoscantur. Nam si ipsum sensorium tactus, sive sit caro sive nervus, pungatur ferro, sentitur maximus dolor, et similiter res sapida supra linguam posita gustatur, imo et humor intra linguam febricitantem inclusus sentitur et facit omnia gustari ut amara. Ergo res posita supra sensum sentitur. Idem videmus de odoratu, quod exhalatio odorifera intrat usque ad membranas narium et usque ad ipsum cerebrum, et tamen sentitur. In auditu etiam aliquando experimur sentiri sonum intra aures, ut cum digito premitur os auriculae, et cum fit magna commotio aeris prope nos, ita ut intrare possit per aures. Denique in visa constat aliqua animalia fulgorem ab oculis emittere et illum sentire, et clausis oculis videtur quidam splendor nobis oberrare, qui non est alius quam ille, qui intra palpebras positus tangit pupillam. Ipsum etiam lumen ut videatur, debet continuari usque ad oculos, ut ex Aristotele docet D. Thomas libro de Sensu et Sensato lect. 5.

RESPONDETUR, quod in duobus sensibus gustus et tactus certum est requiri maiorem approximationem suorum obiectorum quam in aliis sensibus, non tamen immediatam coniunctionem, sed per aliquod medium, alias possent etiam accidentia sibi inhaerentia sentire, quod esset reflectere supra se, quod repugnat sensibus ita materialibus. Quare semper requiritur aliquod medium inter sensorium tactus et ipsum obiectum. Medium autem est caro in lingua vel in corpore, sensorium autem est nervus sub carne positus, ut seq. quaest. latius dicemus. Quodsi sensibile immediate tangat ipsum nervum, ubi est sensorium, tunc illa pars, quae afficitur immediate ipso sensibili, non sentit illud, sed pars ipsi proximior id sentiet. Quodsi sensibile occupat totum sensorium aequaliter, tunc una pars non agit in aliam neque sentietur, sicut medium, quod tali qualitate affectum est, non aget in organum eadem qualitate affectum. Si vero calor inaequaliter afficit sensum tactus et ipsummet organum, non est inconveniens, quod pars affecta maiori calore sentiat minorem, et minor sentiat maiorem, quia species intentionalis unius partis recipitur semper in alia proximiori. Sed de hoc iterum dicemus infra q. 7. art. ult.

Ad id, quod dicitur de odoratu, respondetur, quod quando exhalatio illa intrat usque ad cerebrum, sentitur illa, quae propinquior est sensorio odoratus, non quae supra illud ponitur. Similiter auditus non sentit strepitum intra se factum, sed in aliquibus concavitatibus auriculae iuxta sensorium auditus positus, de quo seq. quaest. art. 3. De visu vero dicimus fulgorem illum, qui est intra pupillam, non

videri, sed qui inde emicat et extra oculos diffunditur, sicut videntur aliqua animalia de nocte oculis radiare et fulgorem emittere. Lumen autem continuatum usque ad oculos non videtur, ut immediatum est ipsi pupillae, sed ut est in medio vel obiecto aliquantulum distante, nec fulgor aliquis infra palpebras inclusus videtur, sed per ipsas palpebras, quae aliquid perspicuitatis habent, confuse videtur aliquis fulgor extra, praesertim si sit vehemens.

Secundo arguitur contra secundam conclusionem: Nam Aristoteles 2. de Anima textu 123. dicit, "quod excellentia sensibilibus corrumpit sensum, quia destruit eius proportionem seu temperamentum". Et idem affirmat libro 3. textu 143., et D. Thomas super ista loca.

Ratione etiam arguitur: Tum quia nimius fulgor excaecat oculos, ut si solem intente videamus. Lux autem non est de se qualitas corruptiva realiter, sed solum agens intentionaliter. Ergo intentionalis actio corrumpit sensum. Tum etiam, quia sensus intrinsece consistit in quadam mensuratione et proportione, ut possit sensibilia sentire. Ergo si sensibile excedat hanc proportionem, dissolvit illam, utpote illi improportionata et excessiva.

Confirmatur, quia experimur, quod si sensibile sit excellens, sensus molestatur et tristitiam sentit. Ergo ex tali dissonantia et improportionem potest etiam corrumpi. Consequentia patet, quia unumquodque a suo contrario laeditur et corrumpitur intra illam lineam, in qua contrarietatem habet. Sed sensus infra lineam intentionalem dicit proportionem cum sensibili; ergo intra eandem laeditur et corrumpitur a sensibili, scilicet intra lineam actionis intentionalis. Unde quia aer, per quem transit species, non habet talem proportionem cum sensibili in ratione sensibilis, ideo nullo modo laeditur vel corrumpitur ab ipsis speciebus intentionalibus. In sensu autem est proportio cum obiecto in ratione sentientis et cum speciebus intentionalibus, ergo laedi potest et corrumpi ab actione intentionalis specierum.

RESPONDETUR tam Aristotelem quam D. Thomam in illis locis affirmare, quod excellens sensibile corrumpit sensum, sed non explicare modum, quo id fiat, an scilicet actione naturali concomitanter se habente cum intentionalis, an vero formaliter per ipsam actionem intentionalem, atque ita nihil probant contra nos, praesertim cum ex D. Thoma supra cit. constet, quod illa laesio sensus non fiat ab actione intentionalis, sed naturali.

Ad argumentum ex ratione respondetur, quod nimius fulgor laedit oculos ratione actionis naturalis, id est calefactionis, eo quod lux eminenter est alterativa, sicut videmus, quod calefacit lux solis, et sic nimis calefaciendo oculos, dissipantur spiritus, qui subtilissimi sunt, et sic laedit visum, quod non facit lux, quae non est calefactiva, sicut de luce corporis gloriosi dixit D. Thomas supra cit. Ad secundam probationem dicitur, quod sensus consistit in quadam proportione dupliciter, tum in actu primo, tum in actu secundo. In actu primo quantum ad temperamentum organi et spirituum animalium, qui si dissipantur, impeditur sensatio. In actu secundo est proportio in attingendo obiectum cognoscitive, quod si non attingat, tristatur et lassatur potentia. Haec secunda proportio destrui potest ex sola excellentia rei sensibilis intra lineam seu actionem intentionalem. Prima vero, quae pertinet ad temperamentum primarum qualitatum, non destruitur nisi per actionem naturalem, ut dictum est, et ideo non potest corrumpi et laedi sensus sola intentionali actione seu repraesentativa, nisi aliqua naturalis alteratio et corruptiva ei adiungatur vel eminenter contineatur in actione intentionali.

Ad confirmationem respondetur, quod sensus molestatur a sensibili, tum actione naturali dissolvendo organum et spiritus, aut ex nimia attentione sentientis consumendo illos, quod totum pertinet ad alterationem naturalem. Potest etiam contristari ab excellenti sensibili tristitia obiectiva, quatenus tale obiectum apprehenditur ut nocivum, vel si non sufficienter res desiderata cognoscitur, quod est intentionaliter laedi seu male affici. Et sic unumquodque laeditur a suo contrario. Laesio autem et corruptio sensus in temperamento organi est corruptio naturalis, non intentionalis, et ideo naturali actione vel qualitate naturali debet fieri, non a sola intentionali, licet verum sit, quod si excellens sensibile non potest attingi a sensu, quia improportionatum est, quodammodo laedi dicatur sensus in genere intentionali. Aer autem non habet tale temperamentum, et ideo neque ab intentionali actione neque a reali illud amittet.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS IV. UTRUM SENSIBUS EXTERNIS CONVENIAT DECEPTIO ET REFLEXIO SUPRA SUOS ACTUS.

Fere ex eodem principio oritur, quod aliqua potentia admittat deceptionem seu falsitatem, et reflectat supra suos actus, quia utrumque videtur exigere aliquam comparisonem seu collationem, ideo utrumque hic breviter expediemus. Est autem notandum duplicem esse veritatem vel falsitatem, alteram iudicativam, et haec est conformitas vel deformitas per modum attributionis unius ad alterum. Secunda est apprehensiva, quae solum est conformitas repraesentationis seu apprehensionis ad rem repraesentatam.

DICO ERGO PRIMO: In sensu externo non est formaliter falsitas neque deceptio. Et dicitur formalis falsitas, quae contraponitur formali veritati, et consequenter est falsitas iudicativa.

Est D. Thomae 1. p. q. 16. art. 2., q. 17. art. 2., q. 1. de Veritate art. 9. et 11. **ET RATIO EST,** quia veritas vel falsitas iudicativa debet fieri per compositionem vel divisionem, quia respicit esse vel non esse rei, quod non significatur nisi componendo aut dividendo. Hoc autem iudicium compositionis est collativum, et consequenter non potest inveniri in sensu exteriori, qui pure apprehendit obiectum, non autem iudicat comparando unum alteri et conferendo, sed ex directa immutatione obiecti apprehendendo; unde nec reflectit supra suum actum, ut statim dicemus.

An vero in sensu interno possit esse veritas vel falsitas per modum iudicii, et non solum per modum apprehensionis, S. Thomas affirmative respondet in q. 1. de Veritate art. 11., ubi loquitur de sensu interno et affert illud Philosophi 4. Metaph., quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia. Et 1. p. q. 78. art. 4. ponit, quod sensus interior cognoscit intentiones cum quadam collatione et comparatione. Unde cum habeat collationem et discursum participet circa singularia, licet non circa universalialia nec circa substantiam, non repugnat, quod iudicet de illis comparando et conferendo, et, consequenter, quod falli possit per inadaequationem vel verificari per adaequationem ad rem.

Dico SECUNDO: In sensu externo per se non est deceptio apprehensiva circa proprium sensibile, non solum in communi et quantum ad rationem formalem, quam non potest transgredi, v. g.

quod visus non videat coloratum, neque in communi neque in particulari, hoc enim est impossibile, sed etiam circa obiectum proprium in particulari per se non decipitur sensus, sed solum per accidens. Circa sensibile autem commune vel sensibile per accidens bene potest pati deceptionem.

Est D. Thomae tum in 3. de Anima lect. 6. circa textum 161., tum in 1. p. q. 17. art. 2. et q. 85. art. 6. et q. 1. de Veritate art. 11. Quibus omnibus locis docet, quod circa proprium sensibile sensus externus per se numquam decipitur, v. g. visus circa colorem, si sit debito propositus, et medium vel organum non sit indispositum. Sed si medium sit indebite dispositum aut organum non recte ordinatum, tunc non per se, sed ex illo accidente decipi potest circa colorem, sicut si medium sit infectum colore viridi, omnia apprehenduntur ut viridia, et si lingua, quae est organum gustus, sit infecta humore amaro, omnia sapiunt amare. At vero circa sensibilia communia aut sensibilia per accidens potest accidere deceptio ex ipsa propria ratione sensibilis communis, eo quod ab illo sensus non immutatur immediate, sed mediante alio. Et hoc per se est occasio deceptionis, quia quod per alterum sentitur, ex se potest latere altero apparente. Tota autem causa deceptionis inde nascitur, quod unum lateat et alterum appareat. Et hoc maxime contingit in deceptioe apprehensiva, quae iudicio mentis praebet occasionem deceptionis, eo quod apprehendit id, quod apparet, et non manifestat id, quod latet, sicut in colore apparet aurum id, quod in re est auricalchum. Si enim totum apprehenderetur et appareret, non deficeret ipsa apprehensio, et sic quantum est ex vi propositionis obiecti, iudicium non deficeret, nisi voluntarie se vellet avertere ab apprehensione facta, et tunc non esset deceptio, sed voluntaria aversio. Quod non contingit in sensibili proprio per se loquendo et ex vi sua, cum per se immediate imprimat speciem et moveat sensum, et sic per se immediate apparet, et non latet quoad aliquid, nec movet secundum incommensurationem, sed sicut in se est.

Dico TERTIO: Sensus exterior non est reflexivus super actum suum proprium neque super ipsam potentiam.

De hac conclusions diversae sunt sententiae, quas refert Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. dub. 10. Imo et D. Thomas aliquando videtur sentire, quod in sensibus potest esse aliqua reflexio, quia cognoscunt se sentire, ut affirmat q. 1. de Veritate art. 9. et 3. de Anima lect. 2. Et Caietanus 2. de Anima cap. 13. dicit, quod sensus sentit sensationem suam quoad an est, non tamen ut rem cognitam et

reflectendo supra se, quod est exercite cognoscere se sentire, non autem signate. Et hoc modo fere omnes auctores conveniunt in conclusione praedicta, scilicet quod sensus non intelligit reflexe sensationem suam aut seipsum tamquam rem cognitam. Unde D. Thomas aperte tenet, quod sensus proprius seu externus non percipit suum actum, v. g. potentia visiva non percipit se videre, sed id spectat ad sensum communem, ut docet 1. p. q. 78. art. 4. ad 2. Et in 2. Contra Gent. cap. 66. ex eo probat distingui intellectum a sensu, quia sensus non cognoscit seipsum nec suam operationem; sensus enim non videt seipsum nec videt se videre, intellectus autem cognoscit seipsum. Itaque sensus nullo modo reflectit supra se, ita ut respiciat actum suum vel seipsum tamquam rem cognitam, bene tamen attingit ipsum actum ut exercitum; oculus enim videns hoc ipso quod videt, experitur se esse in actu, et non in otio, sicut quando in tenebris non videt.

PRIMA PARS, scilicet quod non reflectat supra se tamquam supra rem cognitam, deducitur tum ex limitations obiecti sensus, tum ex materialitate ipsius potentiae et organi, in quo est sensus.

Ex limitations quidem, quia obiectum adaequatum sensus externi, v. g. visus, est res visibilis, a qua immutatur; visibile autem est color lucidus. Sed ipsa potentia visiva et actus eius neque est color neque est lux. Si enim esset, impediretur videre alios colores, videret enim omnes ad modum suum. Ergo visio et potentia visiva non sunt res visibiles, ergo non possunt attingi a visu ut res cognita et visa, siquidem quidquid non est visibile, est extra latitudinem obiecti specificativi et adaequati talis potentiae.

Intellectus autem cum habeat pro obiecto ipsum intelligibile, et intelligibile sit ita universale sicut ens, etiam ipsa potentia intellectiva et actus eius sicut comprehenduntur sub ente, ita et sub intelligibilitate, atque adeo ita sunt intelligentes, quod etiam sunt intelligibiles. Et ita potest intellectus supra se reflectere, non autem potentia visiva, quia non est visibilis.

Ex materialitate etiam organi probatur, quia potentiae sensitivae operantur modo corporeo et dependenter ab organo corporeo et ut immutatae modo corporeo ab obiecto sensibili. Sed nihil corporeum potest immutare seipsum, siquidem omne corporeum agit ut quantum et extensum, ergo dependenter a contactu. Contactus autem non est eiusdem ad se, sed unius ad alterum, sive partis ad partem sive totius ad totum. Ergo immutatio sensibilis non potest

fieri eiusdem ad se; sine immutatione autem facta ab obiecto non fit sensatio, quia debet moveri a praesentia obiecti. Quae est ratio D. Thomae 1. p. q. 87. art. 3. ad 3. In intellectu autem non currit, quia non oportet moveri semper ab obiecto, sed potest ipse formare speciem sui ad instar alterius et cognoscere se.

Et si dicas, quia etiam spiritualis potentia non potest agere in seipsam, alias esset idem agens et patiens, movens et motum, responderetur, quod intellectus etiam quando se intelligit, non est simul movens et motum, quia movet seipsum, in quantum est factus in actum per speciem obiecti, et inde ad instar illius format speciem sui actus tamquam de uno actu se moveat ad alium, ad quem est in potentia. Sensus autem non potest sic reducere seipsum de potentia ad actum, quia cum sit corporeus, oportet, quod operetur aliquo contactu, non autem solum transeundo de uno actu ad alium in eadem parte. Per diversas autem partes non potest operari, quia una pars organi non habet totam potentiam, et alia pars aliam potentiam, ut una operetur in aliam, nisi forte in sensu tactus, quia ita est extensus per totum corpus, ut una pars agat per contactum in alium. Sed hoc non est reflexio, quae requirit reditionem super eandem partem, in quantum est eadem.

SECUNDA VERO PARS, quod sensus exterior attingat actum suum quoad exercitium, licet non ut rem cognitam in actu signato, constat, quia sensus exterior operatur experiendo id, quod cognoscit, et non modo inanimato, nec potest attingere obiectum nisi ut in exercitio cognitum, quia attendendo et advertendo illud attingit, ergo cum aliquali cognitione sui actus in exercitio. Unde etiam in sensu datur maior vel minor attentio et advertentia, quod utique non est sine aliqua experientia maiori vel minori ipsius cognitionis erga obiectum.

Ceterum attingere ipsum actum sensationis externae, v. g. visionis, ut rem cognitam pertinet ad sensum communem, ut affirmat Aristoteles libro de Somno et Vigilia cap. 2., lect. 3. apud D. Thomam, et in 3. de Anima textu 136., quia scilicet aliquo sensu sentimus nos videre, et non sensu proprio, ergo sensu communi. Ubi manifeste supponit sensus proprios seu externos non reflectere supra se ad cognoscendum proprios actus, sed id pertinere ad sensum communem.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur ad ostendendum, quod sensibus conveniat deceptio et falsitas iudicativa, vel non conveniat apprehensiva. Nam D. Thomas q. 1. de Veritate art. 11. dicit, quod "veritas et falsitas in sensu proprie dicitur, secundum quod iudicat de sensibilibus". Est ergo in sensu falsitas iudicativa. Deinde, si non ponitur falsitas apprehensiva, maxime est, quia sensus immediate informatur a specie proprii sensibilis. Hoc autem saepius contingit falli. Potest enim ratione distantiae aliquod album iudicari nigrum, et coelum apparet caeruleum, et in iride apparent colores, qui veri non sunt. Potest etiam sensibile proprium ita parvum esse, quod non sufficiat movere potentiam, ergo circa illud poterit decipi sensus.

Quodsi dicatur hoc esse per accidens propter impedimentum potentiae vel medii et distantiam obiecti, contra est, quia etiam circa sensibilia communia non accidit deceptio nisi ratione alicuius impedimenti. Si enim medium et organum sint recte disposita, et in distantia proportionata ponatur obiectum, semper videtur magnitudo et figura sicut est in se, siquidem species, quae informat circa sensibile proprium, etiam informat circa commune tamquam a quo modificatur. Ergo non est aliqua differentia inter sensibile proprium et commune quoad deceptionem.

Confirmatur, quia sensus, ut decipiatur circa aliquod obiectum, debet apprehendere ipsum aliter quam est. Sed non potest apprehendere sensibile commune per propriam speciem illius, alias apprehenderet illud sine sensibili proprio, quod supra reiecimus. Ergo apprehenditur per speciem proprii sensibilis. Illa autem species repraesentat naturaliter totum id, quod repraesentat. Ergo si repraesentat sensibile proprium et commune, sicut non potest decipi circa sensibile proprium, ita nec circa sensibile commune ibi inclusum, quia utriusque est naturalis similitudo.

RESPONDETUR ad auctoritatem D. Thomae, quod ibi loquitur de sensu interiori, ut patet in illo met articulo in ultimis verbis corporis, ubi distinguit de sensu, qui cognoscit rem praesentem, et de imaginatione, quae rem absentem, et hanc dicit frequenter decipi, illum vero non, nisi organum vel medium sit impedimentum. Et ita sensus, qui iudicat de sensibilibus, ita ut sit in illo falsitas vel

veritas, est sensus interior, non exterior.

Ad rationem respondetur solutione ibi data. Ad replicam respondetur, quod circa sensibile commune per se loquendo potest contingere deceptio etiam positis illis conditionibus, ut quando prope nos videmus lignum intra aquam et videtur ut divisum, et tamen non est distans, neque medium est indebite dispositum neque organum. Itaque circa sensibilia communia et per accidens contingit deceptio ex ipsamet ratione talis sensibilis, quia non apparent sensui per se, sed per aliud, et ita fundare possunt latentiam unius et apparentiam alterius, quod est causa deceptionis. Et quando urgetur, quod sensibile commune informat per speciem, sicut sensibile proprium, respondetur, quod informat mediate, scilicet per sensibile proprium, unde non apparet neque informat aequae immediate, sed ita quod potest latere et praebere occasionem deceptioni.

Ad confirmationem respondetur, quod sensibile commune non apprehenditur per speciem propriam et seorsum a sensibili proprio, sed modificans illud. Et talis modificatio repraesentatur quidem naturali repraesentatione, sed non aequae immediate cum sensibili proprio, et ita potest confusius informari ab illa specie quoad sensibile commune et apparentius seu manifestius quoad proprium. Stante autem apparentia unius et latentia alterius seu minori apparentia potest formari iudicium adaequatum circa id, quod apparet, et minus adaequatum seu rectum circa id, quod per se non apparet, et ita datur occasio deceptioni iudicando solum secundum rationem maioris apparentiae, de eo vero, quod magis latet, non iudicando sicut est et sicut apparet per aliud. In una autem specie licet multa repraesententur naturaliter, sed non omnia aequae immediate et clare, sed involuta, sicut in specie hominis repraesentatur quantitas, qualitas, actio, substantia et alia multa, quae non omnia aequae immediate repraesentantur, et ex apparentia unius fit deceptio ad latentiam alterius.

Secundo arguitur contra tertiam conclusionem: Quia imprimis est contra D. Thomam, qui dicit, quod sensus redit ad se, licet non reditione completa, quia scilicet cognoscit actum suum, licet non essentiam suam, ut constat ex q. 1. de Veritate art. 9. et in 3. de Anima lect. 2. Imo Aristoteles ibid. textu 138. ponens argumentum, quod visu non sentimus nisi colorem, sed visio non est color, ergo non videmus nos videre. Respondetur, quod etiam visu discernimus rem non coloratam, ut tenebras, et quod visio licet non habeat

colorem in esse intentionali, habet tamen in esse spirituali seu intentionali, quia sensus et sensibile idem est. Sentit ergo, quod sensus cognoscit actum suum et ita non indiget sensu communi ad illud cognoscendum. Deinde, quia aliquis sensus debet reflectere supra se; constat enim, quod per aliquem sensum cognoscimus nos videre et audire. Vel ergo per eundem, et sic est intentum, vel per alium, et de illo idem inquiretur, quomodo cognoscatur actus eius. Et sic vel erit processus in infinitum vel deveniemus ad aliquem sensum, qui reflectat super se. Materialitas ergo non obstat reflexioni.

Confirmatur, quia sensus communis v. g., et non proprius sentit ipsum actum visionis, ergo etiam sentiet colorem, qui est obiectum visionis, alias non perciperet distinctionem visionis albi a visione nigri. Sed color cum sit specificativum visus, non potest pertinere ad duplicem potentiam, ergo non cognoscitur a sensu communi, sed a propria potentia visiva. Neque etiam apparet, quomodo visio speciem sui producat in sensu communi, ut possit illam percipere.

RESPONDETUR, quod attinet ad mentem Aristotelis et D. Thomae, satis clare colligi ex locis supra additis, ubi aperte negant istam reflexionem. Et ita loca allata possunt dupliciter intelligi: Primo, quod quando ponunt sensum reflectere seu redire ad se imperfecte seu incomplete, loquuntur de reflexione, non quae respicit actum ut rem cognitam, quae est perfecta et propria reflexio, sed quae respicit actum ut in ipso exercitio expertum, et sic sentiendo et experiendo obiectum cognoscitur actus, quo tangitur.

Secundo respondetur, quod quando dicunt sensum redire ratione incompleta, loquuntur non de sensu externo solum, sed de toto genere sensibilis cognitionis includendo etiam sensum communem et sensus internos. Et de toto isto genere seu collectione est certum, quod in sensu, id est in toto isto genere potentiarum sensitivarum datur reditio incompleta, quatenus aliquis cognoscit se videre aut audire, non per proprium sensum externum, sed per internum, et unus internus per alium vel per intellectum. Et ista reflexio non est completa seu perfecta, quia non est eiusdem numero potentiae supra seipsam.

Ad rationem respondetur, quod in homine non currit argumentum, siquidem actum sensus interioris cognoscit intellectus, et sic non est processus in infinitum, quia etiam intellectus se cognoscit. In brutis autem non est necesse ponere, quod sensus interiores

cognoscunt reflexe suos actus, quia sensus interni in brutis operantur per instinctum naturalem, non per collationem, et ita non oportet, quod de actibus suis internis iudicent vel apprehendant. Oportuit autem, quod exteriores actus et sensationes apprehenderentur ab animali, quia animal debet movere sensus externos ad quaerenda obiecta convenientia et fugienda nociva, et ita oportuit de eorum actibus habere cognitionem, ut ad illos moveri vel retineri possit, quando convenit. Quae ratio non currit in actibus sensuum interiorum, quia pure aguntur instinctu in brutis, et non ut moti ab alio sensu vel ab intellectu.

Ad confirmationem respondetur, quod omnia obiecta sensuum exteriorum attinguntur a sensu communi vel phantasia, et similiter actus sensuum exteriorum sub altiori ratione formali et secundum distinctam immutationem quam in sensibus externis. Cognoscuntur enim a sensu communi non secundum particularem modum, quam in quolibet sensu attinguntur, sed secundum communem modum, quo inter se sunt comparabilia ista obiecta. Et similiter attinguntur actus ipsorum sensuum exteriorum, de quibus constat recordari animal et in somno aliquando repraesentari. Non repugnat autem idem obiectum materiale pertinere ad diversas potentias secundum diversas rationes formales. Quod vero dicitur de specie ipsa producta a visione, respondetur non esse necesse, quod a sensu visus mittatur ad sensum internum species peculiariter et seorsum repraesentans visionis actum, sed producendo speciem repraesentantem obiectum suum, non quomodocumque et ut est ad extra, sed ut est cognitum ab ipso visu, sic involvitur in tali repraesentatione ipse actus visionis, quatenus obiectum repraesentatur ut visum, de quo amplius dicetur q. 8.

▪ *Anteriorum*

▪ *Iudicium*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO V

DE SENSIBUS EXTERNIS IN PARTICULARI QUOAD SE

PROEMIUM

In sensibus quatuor considerantur, potentia, actus, medium, per quod obiectum movet, et obiectum ipsum seu species eius. De obiecto et speciebus cuiuscumque sensus externi agemus quaest. seq. In praesenti autem de potentia, actu et medio. Pertinet enim ipsum medium, praesertim internum, ad ipsum organum, in quo est potentia, et ita non potest convenienter agi de potentia sensitiva secundum se, nisi agendo etiam de medio, per quod immutatur.

-
- *Anteriorum*
 - *Indicem*
 - *Posteriorum*



ARTICULUS PRIMUS. QUOD SIT SUBIECTUM POTENTIAE VISIVAE ET MEDIUM ILLIUS.

Circa primum, scilicet subiectum seu organum visus, licet apud omnes constet potentiam hanc esse in oculis, tamen quia fabrica oculorum constat ex variis et diversis partibus, tam externis quam internis, **CONTROVERSIA** est inter auctores, in quam parte ex illis inhaereat potentia visiva et perficiatur visio. Et ideo ut punctum difficultatis attingamus, breviter **PRAESUPPONENDA EST** ipsa oculorum fabrica et contextura, ut possimus disputare, in quam parte determinate sit potentia visiva.

Igitur tota **FABRICA OCULORUM** in tres praecipuas partes distribuitur: Prima pertinet ad exteriorem situm et quasi aditum ipsum oculorum, qui constat orbiculari illa figura in modum ovi parvi, sicut exterius videmus et palpebris ipsis tegitur ac superciliis cingitur. Secunda pars est ipsummet oculorum organum, quod interius quinque tunicis tribusque humoribus constat aliisque musculis, venis et similibus instrumentis, tum ad oculorum motum, tum ad spirituum animalium subministrationem requisitis. Tertia pars est intima, nec nobis patet, qua videlicet oculi continuantur ad cerebrum, unde participant spiritus subtilissimos ad visionem requisitos. Et illa continuatio fit per duos nervos, qui optici dicuntur et a cerebro descendentes inter se uniuntur, et inde iterum in duos ramos divisi, alter ad sinistrum oculum, alter ad dexterum terminatur.

De prima parte seu exteriori fabrica oculorum non est specialis difficultas, nec aliquid explicandum in particulari.

In secunda autem parte seu in ipsomet organo visus inveniuntur tres humores. Quidam nimis perlucidus, qui crystallinus dicitur et usque ad exteriorem oculi faciem se extendit, estque ipsa pupilla, licet aliquando nigricantis coloris appareat, tum propter humoris copiam, quae tota videri non potest, sicut quando aqua est profunda; tum propter quamdam tunicam, quam habet sibi substratam, ut mox dicemus, quam diversos oculorum colores constituit. Secundus humor est vitreus, qui etsi sit splendens et transparens, minus tamen quam crystallinus, sed ad modum vitri in fornace decocti se habet. Iste a parte interiori circumdat et recipit humorem crystallinum, sed non totaliter illum concludit, quia a parte exteriori

in superficie manet detecta pupilla, ut recipiat lumen et species. Tertius humor est albugineus, similis albo ovi, qui totam cavitatem oculi replet, ut videmus, et intra ipsum recipiuntur illi duo humores, vitreus et crystallinus, qui pupillam componunt, et deservit ad illam humectandam, et fovendam, quia delicatissima est.

Sunt autem in isto organo visus quinque tunicae seu membranae. Prima et magis interior dicitur specularis ob transluceniam et similiter aranea ob subtilitatem. Secunda dicitur reticularis, quia in modum retis multis arteriis et venulis intexitur. Tertia dicitur uvea a similitudine coloris uvae in folliculo seu superficie, si detrahatur, et ab hac tunica, quae posita est sub humore crystallino, deducuntur varii oculorum colores; nam alii sunt nigri, alii caerulei, alii caesii, alii caprini etc. Quarta dicitur cornea, quia tenuis et splendida ac fortis est, sicut cornu. Quinta dicitur adnata seu adhaerens, quia totum oculum fovet et consistere facit, et etiam dicitur alba a colore, quem habet.

De quibus videri potest Galenus 10. de Usu Partium cap. 1. et 2., Vesalius libro 7. De Humani Corporis Fabrica cap. 14., Valverde libro 5. Anatomes cap. 11., Simon Portius libro de Coloribus Oculorum cap. 3., et ex philosophis recentioribus Bañez 1. p. q. 78. tract. de Visu dub. 2., Suarez libro 3. de Anima cap. 18., Conimbric. 2. de Anima cap. 7. q. 6. art. 2., Carmelitani hic disp. 10. q. 6. § 1.

Quo autem ordine et situatione ponantur istae tunicae et humores, non multum refert ad praesens institutum. Sed dicimus, quod humori crystallino et vitreo includenti ipsum deserviunt quatuor tunicae, quae illum circumdant, scilicet specularis, quae est magis interior, secundo reticularis, tertio uvea, quarto cornea. Iste duae ultimae continent pupillam, et cornea data est illi in munimentum, uvea est sub pupilla. Relinquendo illam nudam ex parte exteriori, ut recipiat species, reticularis ambit humorem vitreum usque ad crystallinum, quia ei supernatat, et per eam ministrantur spiritus et sanguis, qui in humore crystallino et vitreo non est, quia caret venis. Denique humori albugineo deservit tunica adnata seu alba, quae foris et pinguis est et alio nomine dicitur pericranium.

Quod attinet ad tertiam et interiorem partem oculi, qua communicatur cerebro et consistit in illis nervis opticis seu visoriis, non est aliquod peculiare artificium, quod explicemus, sed illi a cerebro proficiscuntur, alter a parte dextra, alter a sinistra, et aliquantulum progressi coniunguntur inter se et rursus separantur

unusquisque ad diversum oculum. Vestiti sunt autem duplici membrana, interna tenui et externa dura, ex illisque ortum habent tunica uvea et cornea et per illas communicantur spiritus visorii, et ab oculis ascendunt species ad sensum communem. Et haec omnia fore ex ipsa experientia anatomicae dissectionis constant.

His suppositis TOTA DIFFICULTAS de sede potentiae visivae reducitur ad duas opiniones: Prima illam collocat in pupilla seu crystallo estque multorum sententia, quos referunt et sequuntur Conimbric. cit. loco q. 7. art. 2., Suarez cit. loco de Anima, Rubio tract. de Sensu Visus q. 8. et alii. Fundamentum est duplex: Primum ex ipsa qualitate pupillae, quae est omnino perlucida et splendida, tenera et mollis, et praecipua inter omnia, quae organum visus constituunt. Reliqua enim, sive tunicae sive humores, illi ut principaliori deserviunt vel ad ornatum vel ad defensionem, ergo convenienter illa ponitur potentia visiva. Nam ex eo, quod transparens est, caret omni colore. Oportet autem eo carere organum visus, quia, ut dicit D. Thomas 1. p. q. 75. art. 2. et in hoc 2. de Anima lect. 17., pupilla debet carere omni colore, ut possit omnes colores percipere. Similiter ex eo, quod est tenera et mollis, facile immutatur ab obiectis externis per species. Et denique, quia praecipuum est inter omnia, quae concurrunt ad structuram oculorum, reliqua vero ei deserviunt. Alterum fundamentum est a posteriori, quia laesa pupilla perditur irreparabiliter potentia visiva; si autem laedantur alii humores aut tunicae, non est irreparabilis visus, ut multi medici affirmant apud Suarez loco cit. Ergo signum est in pupilla subiectari potentiam visivam. Denique in nervis non potest consistere, quia non recte dicitur, quod nervi videant, sed per eos ministrantur spiritus animales ad videndum; ergo in eis non est potentia visiva.

Secunda sententia collocat potentiam visivam in ipsis nervis opticis tamquam in principale parte organi visus. Hoc videtur tradi pluribus locis a D. Thoma, praesertim libro de Sensu et Sensato lect. 5. circa illa verba Aristotelis: "Non in ultimo oculi (id est in superficie) anima aut animae sensitivum est, sed manifestum quoniam interius". Ubi S. Doctor explicat, quod "principium visionis est interius iuxta cerebrum, ubi coniunguntur duo nervi. Et ideo oportet, quod intra oculum sit aliquid perspicuum receptivum luminis, ut sit uniformis immutatio a re visa usque ad potentiam visivam". Et idem confirmatur lect. 19. eiusdem libri dicens, "quodsi aliquis dicat, quod sicut sunt duo organa visus, scilicet duo oculi, ita nihil prohibet in anima esse duos visus, dicendum est hoc esse falsum, quia ex

duobus oculis fit aliquid unum, et una est operatio amborum, in quantum scilicet visio utriusque oculi concurrat per quosdam nervos ad aliquid intrinsecum, in suum organum, quod est circa cerebrum". Et tandem in opusc. 43. cap. 3. dicit, "quod organum proximum et extrinsecum visus sunt oculi, primum autem et intrinsecum sunt nervi visuales". Quare S. Thomas non negat pupillam pertinere ad organum visus, sicut etiam lectione illa de Sensu et Sensato dicit, sed ulterius affirmat pupillam se habere ut organum externum, nec ibi consummari visionem, sed intra in nervis visualibus.

Nec potest dici cum Rubio, quod loquitur S. Thomas de organo seu principio visivo radicali, non de proximo et formali. Contra enim est quia radicale principium est cerebrum, a quo omnes sensus originantur. Ergo si solum assignaret D. Thomas organum radicale visus, assignaret commune principium omnium sensuum, atque adeo nihil speciale notificaret de sensu visus, de quo illo loco agebat. Et incongrua ratione procederet ponendo visum consummari in nervis visoriis, eo quod visus debet esse unus, si hoc probaret ex unitate radicali organi, in quo omnes sensus radicanter. Sic enim non probaret unitatem principii visivi proximi, sed unitatem principii radicalis omnium sensuum exteriorum, quod esset contra suum intentum de unitate visionis in sensu visus.

FUNDAMENTUM autem sumitur ex dictis, quia potentia visiva est una, et visio elicita circa unum obiectum est una. Ergo oportet, quod habeat unum subiectum. Facta autem divisiones, sicut discontinuantur alia accidentia, ut color, calor etc., ita et potentia visiva, quae utique corporea est, dividetur in diversis illis partibus, et ita habebit anima duas potentias visivas et duas auditivas, si quaelibet earum subiectatur in diversis organis, id est in duplici pupilla externa. Quodsi dicatur: Quod licet pupillae sunt duae exterius, intus tamen colligantur in aliquo uno, hoc est nostrum intentum, quia in illo uno, in quo colligantur, erit unica illa potentia. Non autem colligantur nisi in nervis visoriis, eo quod tota massa pupillae et humoris vitrei dividitur in duobus organis et cavernis oculorum.

DICES: Potentias visivas revera esse duas, sicut et pupillae duae sunt, et visio, quae est actio immanens et consequenter subiectatur in potentia, a qua elicitur, est duplex, ut etiam concedit Suarez et Conimbricenses et oppositae sententiae auctores. Et tamen non videntur obiecta duplicata, non quidem propter coniunctionem nervorum, sed quia in eodem situ et ordine et sub eodem axe, ut

loquuntur perspectivi, obiectum propositum intuemur. Unde si axes ipsi oculorum inaequalitatem aliquam habeant, ut cum aliquis comprimendo oculum elevat aliquantulum pupillam, res videntur geminatae, sicut etiam cum in aliquibus inspicillis habentibus plures angulos refranguntur imagines, etiam res apparent multiplicatae per illos, cum tamen in omnibus istis casibus nervi maneant aequae coniuncti. Non ergo ex eorum coniunctione unitas visionis provenit neque ex divisione geminatio rei visae. Adde quod, ut refert Vesalius libro 4. de Fabrica Corporis Humani cap. 4., ipse in anatome cuiusdam capitis reperit nervos illos non coniungi, sed divisos a cerebro ad oculos pervenire, et tamen ille homo non videbat obiecta geminata, sed sicut alia simplicia.

Respondetur nos non facere vim in eo, quod obiecta videantur geminata positae duobus oculis, sed quia superfluit ponere duas visiones et duas potentias de eadem re individualiter solum diversas. Sicut enim sufficit unus gustus pro omnibus saporibus et unus odoratus pro omnibus odoribus et unus intellectus pro omnibus intelligibilibus, cur non sufficiet unus visus pro omnibus visibilibus? An quia natura providit duas potentias, ut si una amitteretur, altera remaneret? Sed hac ratione etiam posset providere tres vel quatuor aut plures, ut si plures deficerent, aliqua saltem remaneret. Itaque licet duo oculi deserviant ad recipiendas species ab obiectis per duplicem lineam rectam, tamen non ibi consummatur visio, nisi ut ipsi oculi inter se coniunguntur, ut sit una potentia et una visio, quam coniunctionem non videmus fieri, nisi ubi nervi visorii coniunguntur. Et huius signum etiam affert Aristoteles in illo libro de Sensu et Sensato lect. cit. apud D. Thomam, "quia hi, qui vulnerantur circa tempora scissis poris, qui continent pupillam visivo principio, subito fiunt tenebrae per visus amissionem, sicut si lucerna extinguatur. Est enim pupilla quasi lampas quaedam illuminata ab exteriori lumine, et ideo quando praescinduntur pori continentes pupillam visivo principio visivo, non potest lumen huius lampadis usque ad visivum principium pervenire, et ideo visus obscuratur". Sic ibi. Quare recte D. Thomas in libro de Sensu et Sensato lect. 19. dixit, quod non est dicendum esse duos visus seu duas potentias visivas ex eo, quod sunt duo oculi seu duo organa, quia "ex illis duobus fit aliquid unum et una operatio amborum". Atque ita totum inconveniens Aristotelis et D. Thomae sistit in hoc, quod non ponantur plures potentiae visivae et plures visiones circa idem, quia superfluit altera, et sunt duo accidentia solo numero diversa ab eadem anima. Quod vero inde sequatur videri obiecta geminata, non inferunt. Nam etiam in diversis hominibus

aspicientibus idem obiectum per diversas visiones omnes vident obiectum ut unum, non ut geminatum. Tunc vero obiectum ut geminatum videtur, quando species ita refranguntur, quod mutant lineas et videntur, sicut si a diversis locis seu partibus species emitterentur. Neque enim species visibilis emittitur ab obiecto indivisibili modo, sed secundum latitudinem medii, ita quod a quocumque oculo ibi posito idem videatur, et ita sive unus sive plures oculi in illo medio ponantur, idem obiectum videbunt, quia sub eadem linea tendunt species. Et sic imaginantur perspectivi, quod species visibiles comparantur ab obiecto ad oculum per modum pyramidis, cuius basis sit in obiecto et cuspis in oculo. Si vero species refrangantur, ita quod mutantur lineae, per quas emittuntur, tot videntur obiecta, quot refractiones, ut constat in perspicillis plurium angulorum, et tunc obiecta videntur quasi in pluribus locis constituta, quia sub diversis lineis species dividuntur.

Quod vero dicitur de his, qui nervos visorios non habent coniunctos, dicitur imprimis rem illam esse incertam. Et dato, quod ita fuerit, fortassis in ipsa morte fuerunt nervi illi laxati ex aliqua causa et sic divisi, sicut inventi fuerunt in anatome. Vel tertio potuerunt habere aliquem alium modum coniunctionis, v. g. per aliquas fibras vel tenues ramusculos, qui non ita potuerunt discerni facta scissione, et sic aliquo modo fuerunt uniti, ut in eis unica potentia visiva poneretur.

ADHUC TAMEN INSTABIS: Quia non apparet, quomodo potentia visiva occupare possit totum organum ab oculis usque ad nervos illos. Nam in oculis etiam dari potentiam visivam negari non potest secundum Aristotelem et D. Thomam, qui dicunt organum visus esse naturae aqueae, ut patet in libro de Sensu et Sensato lect. 4. et 2. de Anima lect. 17. Non autem apparet, quo modo incipiat visio in pupilla et consummetur in nervis, quia sic potentiae in oculis essent divisae et consequenter plures, licet in nervis esset una.

Confirmatur, quia in pupilla et in nervis sunt oppositae qualitates in ordine ad videndum. Nam pupilla est diaphana et expers omnis coloris ideoque omnium colorum perceptiva. Nervi autem sunt terrestres et colorem habentes suffuscum sicque non omnes colores poterunt percipere, imo impediuntur ipsi nervi videre, quia sunt interius post omnes tunicas oculorum, quae impediunt transparentiam pupillae, praesertim tunica uvea, quae colorem habet, et reticularis, quae densior est et habet venas et humorem albugineum, qui est coloris albi, et sic omnia videntur alba.

Conflrmatur secundo, quia pupilla est terminata aliquo opaco, sicut specula terminata sunt. Id enim requiritur, ut illae species ibi sistant et refrangantur, ut experientia constat, quia unus homo intuetur imaginem sui in pupilla alterius sicut in speculo. Ergo non potest visio formari in nervis, qui sunt post pupillam, quia illuc species non perveniunt impediende opacitate illa, quae terminat pupillam.

Denique est difficile, quomodo ipse humor crystallinus debeat esse organum visus etiam partiale, tum quia revera non est pure diaphana pupilla, cum sit aliquo modo nigricans; tum quia oculi sunt naturae igneae; quod indicat fulgor, qui confricatis oculis aliquando apparet et ex aliquorum animalium oculis eiaculatur, ergo non sunt naturae aqueae.

Respondetur nullum esse inconveniens, quod organum visus sit quoddam heterogeneum, cuius exterior pars sit crystallina, ut recipiat lucem, et, sicut D. Thomam ubi supra, sit quasi lampas illuminata lumine exteriori, interior vero pars in nervis illis consummetur, et ibi species uniantur, ut fiat unica visio, dependet vero a duplici crystallo seu pupilla quasi duabus viis ad extra procedendo, ut facilius haurire possit species ex omni parte unientes. Neque hoc est ponere plures potentias et postea unam, sed solum unam potentiam subiective ponimus in illo concursu interiori oculorum, dispositive autem et ministrative in crystalloide, quae dividitur in duobus oculis, et ibi fit prima actio dispositiva et inchoativa ad videndum, scilicet haurire species intra se, ad quod requiritur pars diaphana. Deinde fit visio, quod pertinet ad ipsam partem interiorem, ubi utriusque oculi et specierum haustarum fit concursus.

Ad primam confirmationem respondetur illa omnia procedere ex falsa imaginatione, quasi nervi visorii terminentur extra omnes tunicas et humores, ita quod non tangant nec immergantur in ipso humore crystallino quasi fistulae quaedam, per quas a pupilla attrahuntur species, quas in omni opinione necesse est attrahi per nervos, tum ut ab ipsa pupilla ad sensum communem ascendant species, tum ut spiritus animales a cerebro descendant ad pupillam. Sunt autem nervi illi perspicui, et non terrestres nec subfusci, quia ex ipso cerebro, quod est frigidum et humidum, perspicuitatem illam participant. Si ergo pupilla est quidem magis diaphana et ita melius ebibit species et deservit tamquam medium organicum et intrinsecum, ut in organo recipiantur species, nervi autem illi habent

quidem perspicuitatem, sed non ita perfectam sicut crystallum, et ideo magis serviunt ad uniendum species quam ad recipiendum et hauriendum a medio extrinseco. Oportet enim id, quod continuatur cum medio extrinseco, esse magis transparentes, sicut est ipsa superficies pupillae, deinde vitreus humor minus est transparentes, et deinde nervi visorii, in quibus species uniuntur et consummatur visio, minus sunt transparentes, licet habeant id, quod sufficit ad recipiendum species visibiles, ut dictum est.

Ad secundam confirmationem respondetur pupillam non esse terminatam opaco sicut speculum, sed esse spissiore in parte interiori seu in centro. Et hoc sufficit, ut ibi species refrangantur et possit rei exterioris imago resultare. Non enim solum imago resultat in speculo terminato per opacum, sed etiam in corpore diaphano, quando inspissatur in parte interiori, sicut patet in aqua, in qua redditur imago sicut in speculo, non quia terminatur opaco, sed propter ipsam copiam aquae causantis illam reflexionem. Similiter ergo non repugnat, quod per crystalloidem et humorem vitreum species transeat et attrahatur per ipsos nervos, quia intra pupillam immerguntur, et tamen quod ipsa pupilla ob copiam humoris reddat imaginem rei exterioris sicut aqua, ut dictum est.

Ad ultimum dicitur pupillam in se esse diaphanam, videri tamen nigricantem, tum propter copiam humoris, qui non omnino penetratur a visu et sic videtur sicut visio maris, quod aliquo modo nigricare videtur; tum ob tunicas, quibus vestitur et a quibus colorem aliquem referre videtur. Quod vero dicitur de ignea natura, respondetur oculum potius esse aqueum, quia participat naturam diaphani et lucidi. Dicitur tamen igneae naturae non propter caliditatem, sed propter splendorem seu fulgorem, quem participat et qui provenit a spiritibus, qui sunt subtilissimi et calidissimi sicut quaedam substantia splendida, et aliquando foras emittit aliquid splendoris. Cuius signum est, quia tunc magis resplendent oculi, quando fit magna commotio spirituum, ut in vehementia irae vel in ardore concupiscentiae; tunc enim sublucent oculi propter multitudinem spirituum. De quo videatur S. Thomas libro de Sensu et Sensato lect. 3.

AD FUNDAMENTA CONTRARIAE SENTENTIA patet ex dictis. Ad primum enim dicitur pupillam esse ita dispositam, ut possit esse organum visus pro parte exteriori ad hauriendum species, non tamen totale organum, in quo visio consummatur. Quod vero organum visus debeat esse expers omnis coloris, ut omnes videat,

verum quidem est, sed hoc non solum invenitur in pupilla, sed etiam in nervis visoriis ei immersis, licet magis perspicua sit pupilla, quia immediate accipit species visibiles. Et hoc dicit D. Thomas convenire pupillae, sed non soli, neque in ea sola totum organum visus esse.

Ad secundum respondetur, non solum laesa pupilla, sed etiam laesis nervis continuantibus pupillam cum principio visus, quod est prope cerebrum, extingui visum, ut docet Aristoteles et D. Thomas libro de Sensu et Sensato lect. 5. Et sic non potest inde sumi argumentum, quod magis sit in pupilla quam in nervis, sed quod utrumque pertineat ad organum visus, unum externe, aliud intime, ut explicavimus.

Ad ultimum dicitur, quod nervi vident eliciendo visionem, pupilla vero introducendo species et accipiendo a medio in potentiam, quae est inchoatio quaedam dispositiva ad visionem. Neque inconvenit, quod per illos nervos descendat spiritus a cerebro et simul ibi consummetur visio, ubi est eorum concursus.

Circa secundum punctum huius quaestionis, scilicet quodnam sit medium visus, supponimus requiri medium et inquirimus, quale esse debeat.

Et primum constat, tum quia obiectum absens non potest videri, tum quia non debet esse immediate positum supra sensum; ergo requirit praesentiam obiecti cum aliquo medio, id est sine immediata coniunctione ad visum, et hoc secundum probavimus quaest. praec. art. 3. Primum vero ostendemus quaest. seq. art. 1. generaliter de omni sensu externo.

Secundum autem, quod in praesenti inquirimus, est quale medium sit. Et constat debere esse perspicuum seu diaphanum illuminatum; neque enim alio medio potest reddi obiectum visibile vel species continuari usque ad oculum. Quomodo autem requiratur lumen non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte medii, ostendemus quaest. seq. Nunc experientia ipsa sufficit, quia videmus per carentiam lucis aut per opacitatem impediens diaphanum cessare visionem; ergo ex parte medii; quo defertur species rei, et mediante quo continuatur seu applicatur obiectum ipsi visui, requiritur perspicuum seu diaphanum illuminatum.

An vero requiratur aliquis aer vel sufficiat quodcumque corpus

diaphanum sine aliquo aere, respondetur de necessitate non requiri aerem, tum quia posito crystallo vel vitro immediate supra oculos potest videri obiectum post ipsum vitrum existens; tum quia in coelo oculi beatorum videbunt, ubi tamen nihil aeris datur; tum quia pisces intra aquam vident, dummodo crassitudo aquae non impediat lucem, alias ad quid illis darentur oculi a natura, si intra aquam non viderent? Sufficit ergo quodcumque perspicuum, licet nos per aerem melius videamus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. QUOMODO FIAT ACTIO VIDENDI ET QUID SIT.

De actu visionis tria possunt inquiri: Primum, quid sit, an sola apprehensio obiecti, an etiam iudicium. Secundum, quomodo fiat, an emittendo aliquid extra se, an recipiendo ab obiecto et immanenter operando. Tertium ex parte termini, an producat aliquod idolum, in quo obiectum videatur et terminetur ipsa actio visiva. De hoc ultimo agemus quaest. seq. art. 3., ubi id de omnibus sensibus tractabitur. In praesenti solum expediemus duas primas difficultates.

Circa primum distinguere oportet de iudicio, quod est cum collatione seu comparatione extremorum, vel quod est simplex discretio unius ab alio et largo modo potest vocari iudicium. Ut enim latius dicemus infra q. 11., tria in iudicio inveniuntur: Primum est praesuppositive, scilicet comparatio unius ad alterum, qua dicitur hoc esse illud seu non esse, pertinetque ad propositionem apprehensivam. Secundum formaliter pertinet ad iudicium, scilicet determinatio potentiae et adhaesio ad unam partem, quod fit per assensum seu dissensum. Tertium, quod ad istam additionem consequitur, scilicet discretio unius ab alio, qua ita iudicatur unum, quod reicitur aliud, non conveniens tali rei iudicatae, sicut etiam in electione, quae correspondet iudicio, invenitur discretio unius prae alio. Quod autem illud primum, scilicet comparatio, distinguatur a secundo, quod est assensus, sicut propositio apprehensiva et iudicativa, constat ex his, quae diximus 1. p. Logicae q. 5. et amplius dicemus infra q. 11. art. 3.

Hoc SUPPOSITO constat, quod in visu et in aliis sensibus externis non potest dari iudicium quantum ad assensum et comparationem, sed solum quantum ad discretionem simplici modo, non compositivo, quod est iudicium imperfecto modo; in nobis tamen potest in sensu interno, qui est cogitativa, dari iudicium secundum aliquam comparationem vel collationem, ut latius dicemus infra q. 8. art. 3.

Sumiturque hoc ex D. Thoma q. 1. de Veritate art. 11., ubi iudicium per collationem et compositionem aliis sensibus negat praeter cogitativam, et ita iudicium naturale, quod tribuit sensibus, solum intelligitur de iudicio imperfecto discretionis. Quod enim fit cum aliqua collatione seu resolutione, discursum aliquem importat et comparationem inter extrema quod totum excedit rationem specificam sensus externi, qui solum tendit in suum sensibile illo

simplici modo, quo immutatur ab eius praesentia.

Quod vero detur in sensu externo illud iudicium imperfectum discretionis apprehensivae, constat, quia ad discernendum unum ab alio non requiritur collatio, sed sufficit distincta immutatio, quae sentiatur et experiatur. Visus autem experitur aliter se sentire nigrum, aliter album, et auris aliter audire sonum acutum, aliter gravem, et lingua aliter sentit amarum, aliter dulce; ergo discernit istas differentias, siquidem diverso modo sentit unum et aliud, licet non conferat. Unde dicitur Iob 12.: "Nonne auris verba dii iudicat et fauces comedentis saporem?". Et in hoc sensu Aristoteles dicit 2. Topic. cap. 4., quod iudicare se habet ut genus ad sentire et intelligere. Et 2. de Anima textu 63. dicit sensum iudicare de sensibilibus propriis, ubi videri potest D. Thomas lect. 13. Verificatur enim de iudicio quantum ad discretionem sentiendi differentias illas, ut dictum est.

Circa secundum punctum fuit antiqua Platonis opinio, quod visio fiebat per emissionem radiorum visualium ab oculis, quae luci externae se continuando visionem efficerent, quam sententiam secutus est Galenus 7. de Placitis Hippocratis et Platonis et libro 10. de Usu Partium in fine, et multi ex antiquis Platonis, licet non eodem modo ab illis explicetur. Quidam enim dixerunt emitti ab oculis radios seu spiritum lucidum, a quo medium alteratur indeque splendor quidam pervenit usque ad obiectum visibile, et cum speciebus commixtus perficit visionem. Sed quia isti negant species obiecti pervenire ad visum, quod non negavit Plato, ideo iste modus non explicat sententiam Platonis. Alii ergo ponunt radios illos emitti ab oculis et pertingere usque ad ipsum visibile vel saltem usque ad certam distantiam, ad quam perveniunt species visibiles, et inde radios illos simul cum speciebus reverti ad oculum in eoque visionem perficere. Alii denique dicunt species ipsas prius ad oculos pervenire et postea egredi spiritus illos seu radios ab oculis per aerem usque ad certam distantiam, et in illis esse virtutem formandi visionem in aere, cum approximant obiecto. Ita Valles libro 2. Controvers. cap. 30.

NIHILOMINUS omnino dicendum est cum Schola Peripatetica visionem non fieri per illam emissionem radiorum, sed recipiendo in se species obiecti potentiam illis actualitatem formare visionem tamquam actum in ipsa manentem et nihil extra se producentem.

Ita Aristoteles in libro de Sensu et Sensato cap. 2. et D. Thomas ibi

lect. 4., de quibus etiam videri potest Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. tract. de Visu, dub. 2. 2. concl. versus finem, Conimbric. 2. de Anima cap. 7. q. 5. art. 2., Suarez libro 3. cap. 17.

FUNDAMENTUM sumitur primo, quia visio est actus vitalis, ergo elici debet a potentia vitali et a concursu animae, nec sufficit media virtute diffusa elici in aere, quia sic primo inciperet visio, ubi non est principium vitale, scilicet extra ipsum videntem, et sic illa visio non esset actio vitalis. Neque est simile de generatione, quae mediante virtute decisa a generante fit. Nam illa virtus decisa nisi coniungatur viventi, v. g. feminae, non potest vitaliter generare, sed fiet generatio virtute caeli, sicut cum semina plantarum mandantur terrae. Adde, quod visio est actus immanens, quae solum reddit videntem, non vero alterat id, quod est extra se, ergo debet perfici in ipso oculo, non vero in aere, seu in aliquo extra videntem.

Secundo, quia ille radius emissus ab oculo vel est aliquod corpus vel aliquod accidens, v. g. aliqua lux vel splendor. Non primum, quia tale corpus vel moveretur motu locali ab oculo ad obiectum, et sic visio non fieret in instanti, sicut nec motus localis, nec posset ad rem valde distantem, v. g. usque ad coelum, pervenire illud corpus nisi multo tempore, et requireret magnam quantitatem ex oculis emitti ad tam varia obiecta, quae conspicit, et sic valde attenuaretur, vel corpus illud non moveretur motu locali, sed per multiplicationem et generationem in ipso medio, et sic non posset fieri sine corruptione ipsius medii, in quo fieret illa generatio et multiplicatio corporis, nec posset fieri in instanti, sed in multo tempore. Si autem ille radius emissus est accidens, v. g. aliqua lux vel splendor, vel debet pervenire usque ad ipsum visibile vel solum usque ad aliquam distantiam. Primum esse non potest, quia a tantillo corpore, qualis est pupilla, non potest emanare splendor vel lux, quae perveniat ad tantam distantiam, sicut sunt omnia visibilia, quae videmus etiam usque ad ipsum coelum, cum maior sit splendor alicuius lucernae vel ignis, qui tamen ad tantam distantiam non pervenit; imo si tantum splendorem sufficit eiaculari oculus, non est ratio, cur de nocte non videat illuminando medium. Si vero solum usque ad certam distantiam pervenit, imprimis non est assignabilis nisi divinando, quanta sit illa distantia, ad quam potest pervenire. Deinde, si perveniat ad talem distantiam v. g. viginti palmorum, et hoc sufficit, ut ibi fiat visio cum speciebus ad illum locum pervenientibus, ergo si in illo loco ponatur oculus cum eisdem speciebus, videbit etiamsi radios non emittat. Denique non potest fieri reflexio illius lucis usque ad ipsum oculum, praesertim quando

visibile est in magna distantia, ut coelum. Nam Sol cum sit corpus ita magnum et tanta luce praeditum, non potest radios suos reflectere usque ad se; quomodo ergo poterit oculus existens in terra emittere radios illos usque ad ipsum solem et iterum reflectere usque ad se?

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Obicies primo auctoritatem Philosophi, qui in 2. de Coelo textu 49. inquit "nihil differre, utrum dicamus visum moveri ad res vel visibile ad visum". Et in Problematibus sect. 31. probl. 16. ait luscus contractis oculis propterea videre, quia radius exiens per angustiores locum non ita facile distrahitur in propatulo. E contra vero in 5. de Generat. Animal. cap. 1. inquit, quod ideo oculi prominentes non ita perfecte videant sicut concavi, quia istorum motus recte procedit, et non ita in vastum sicut illi.

Et confirmatur, quia negari non potest ab oculis fascinantium emitti qualitates noxias, quae laedunt illos, quos fascinant; ergo aliqui radii exeunt ab oculis, qui illis qualitatibus pravis imbuunt. Et de Antipheronte narrat Aristoteles 3. Meteorolog. cap. 4. habuisse ante oculos imaginem seu idolum sui, quia visus propter imbecillitatem non poterat aerem propellere; ergo sentit aliquem motum fieri a visu in aerem.

RESPONDETUR de mente Aristotelis satis constare, quia ex professo impugnat illam sententiam loco cit. de Sensu et Sensato. Si quando vero utitur opposita, non est ex propria sententia, sed iuxta sententiam aliorum vel ad eum modum, quo mathematici seu perspectivi utuntur nomine visus, imaginando lineas visuales, ac si essent radii ab oculis emissi, qua ratione S. Thomas interpretatur Philosophum loco cit. de Coelo et quaest. de Spirit. Creat. art. 9. ad 12. Similiter interpretatur Augustinum. Quod vero fertur ex Philosopho de habentibus oculos prominentes concavos vel luscus, respondetur non sumi ibi radium pro eo, qui emittitur ab oculis ad videndum res, sed pro eo motu, quem faciunt species ingredientibus ad oculum, quia aliquando procedunt per lineam seu radium magis unum, et sic magis reconcentrantur in oculo, et fortius videt, aliquando vero species ipsae magis dissipantur, sicut in oculis prominentibus, et minus unitae ingrediuntur, ideoque visio fit secundum lineam vel radios magis dissipatos, et sic minus videt.

Ad confirmationem dicitur, qualitates illas noxias procedere ab oculis ut alterantibus corpus contiguum qualitatibus, quas habent in spiritibus seu humoribus noxiis ipsorum oculorum. Sed de hac alteratione non agimus in praesenti, sed de emissionem radiorum visualium ad videndum obiectum. Quod vero dicitur de Antipheronte, non est ad propositum, quia ille non emittebat radios ad obiecta, quae videbat, sed humorem aliquem, qui ab oculis diffluens addensabatur in aere propinquiori, nec poterat propelli propter debilitatem, et ita fiebat quasi speculum ex humore addensato, in quem species ipsius tamquam in speculo quodam refrangebatur, et formabatur illa imago seu idolum sui, sicut in quocumque alio speculo formari posset, ut exponit D. Thomas 3. Meteorolog. lect. 5.

Secundo arguitur: Quia distantia et magnitudo rei, cum sint sensibilia communia, non habent propriam et peculiarem speciem in oculo, ergo non possunt discerni nisi ratione emissionis radiorum ab oculo, ita ut quando longius radii protenduntur, cognoscatur distantia, quando vero non protenduntur, propinquitas; neque enim per speciem coloris potest illa distantia discerni, et alias speciem propriam non habet in oculo.

Confirmatur, quia non videtur credibile ex omnibus rebus perenniter emanare species et imagines, ita ut quandocumque et ubicumque ponatur oculus, inveniatur species paratas ad videndum. Similiter neque videtur credibile tot imagines rerum in tam parva pupilla poni cum tanta distinctione, ut singula quaeque discernat, siquidem species ipsae cum sint extensae, oportet, quod una ponatur supra aliam in oculo et consequenter cum confusione.

RESPONDETUR illud argumentum etiam currere in opposita sententia. Nam etiamsi visio fiat per extramissionem, restat explicare, quomodo illa emissio radiorum facta ab oculo possit ipsam distantiam discernere, an pertingendo usque ad ipsum obiectum distans, et sic non solvitur difficultas, quomodo radius emissus ab oculo possit usque ad coelum pertingere, vel solum perveniendo usque ad medium, et non usque ad ipsum obiectum, et sic restat explicare, quomodo possit metiri et sentire illam distantiam, quae restat a medio usque ad obiectum.

Quare ad argumentum relictis variis solutionibus respondetur ex D. Thoma 2. de Anima lect. 15., quod secundum perspectivam visio fit per hoc, quod corpus emittit species ad modum pyramidis, cuius

basis est in ipso corpore et cuspis in oculo, eo quod res visa est maior in quantitate quam pupilla, vel saltem potest videri ut coniuncta cum aliis rebus facientibus maiorem quantitatem in toto medio, in pupilla autem semper tangitur quasi in cuspide, quia est multo minor de se quam res ipsae visae. Quando autem basis est magis distans a cuspide seu angulo, tanto ipsa latera pyramidis sunt longiora et angulus ipse redditur minor, unde quanto a remotiori videtur, minus res ipsa videtur, et tanta potest esse distantia, quod evanescat.

Dices: Ergo cum a quolibet puncto possit aliquod corpus videri, sequitur, quod fieri possint infiniti anguli in eadem specie, quod est absurdum. Deinde, quia si ratione distantiae fit minor angulus, ergo crescente distantia minuetur angulus, et ita in dupla distantia aliquid videbitur duplo minus, quod est contra experientiam, quia intra certam distantiam, v. g. decem vel quinque palmorum, videtur res omnino eiusdem magnitudinis.

Respondetur primum non esse absurdum, quia non sunt infiniti anguli in actu, sed in potentia, quia scilicet a quocumque puncto designari potest angulus sicut et cuspis respective ad rem ipsam visam, quod non est inconveniens. Ad secundum dicitur, quod non ex quacumque distantia fit notabilis elongatio obiecti, quae sentiatur visu, praesertim si sit perfectae et acutae virtutis, quae possit maiorem distantiam vincere. Unde licet duplicata distantia reddatur angulus minor quasi geometrice et mathematice, non tamen visualiter et perspective, eo quod species illae non sunt notabiliter debilitatae, quia non sequitur in debilitatione et repraesentatione sua modum anguli mathematici, sed visualis. Hic enim in quantum visualis multum pendet a luce et a dispositione medii; quando enim medium nihil habet interiectum, facilius decipitur visus in mensuranda distantia, quam si sit aliquod corpus interiectum, cuius quantitate distantiam metiatur. Itaque non ex qualibet anguli variatione in ratione quantitatis fit etiam variatio in ratione visualis.

Ad confirmationem respondetur, quod cum species sint similitudines naturales et naturaliter effluant a corporibus, non est inconveniens perenniter derivari istas species, quamdiu obiectum manet. Quod vero tot imagines rerum recipi possint in eadem pupilla, non est inconveniens, quia illae qualitates intentionales non sunt contrariae inter se, cum earum officium solum sit repraesentare, non vero alterare, et quaelibet pars speciei totum repraesentet, quia modo immateriali id facit, et licet sit accidens

extensum in pupilla, non tamen ratione extensionis repraesentat, sed ratione virtutis intentionalis, quae eadem est in qualibet particula speciei, nec una confunditur cum alia, siquidem minima sufficit in qualibet parte pupillae. Et ab effectu id constat, quia plures oculi positi in eodem medio idem vident, cum tamen in quolibet oculo non ponantur, nisi particula speciei, quae est in toto medio.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS III. QUOD SIT ORGANUM POTENTIAE AUDITIVAE, MEDIUM ET ACTUS.

Circa organum auditus eodem modo procedendum est sicut in explicando organo visus, quod constat tribus praecipuis partibus. Prima est omnino exterior, scilicet ipsae aures. Secunda omnino interior et tangens ipsum cerebrum, et est nervus quidam descendens a cerebro et inde in duos ramos divisus utrumque sensorium auditus tangens. Denique est pars quaedam media spirituosa et aerea, tecta pellicula quadam seu membrana, quae dicitur tympanum vel myringa.

DE AURIBUS SEU EXTERNA PARTE AUDITUS, structura eius satis apparet. Est enim anfractuosa et inaequalibus partibus disposita angustamque viam praebens interiori auditui, tum ut aer refrangatur per illas obliquitates, nec immediate a vehementia soni pulsetur auditus et laedatur; tum ut ab externis iniuriis defendi possit illo obstaculo interposito. Similiter via, quae intrat ad interiorem auditum, est angusta, ne aqua vel aliud corpus spissum de facili intret et impediat auditionem. Si enim aqua intret ad cavitationem interiorem et dissolvat partem illam aeream, quae ibi est, surdescit auditus, ut docet Aristoteles 2. libro textu 83. et ibi D. Thomas lect. 17.

SECUNDA PARS ORGANI AUDITUS, magis interior, et quae immediate sequitur post istam exteriorem, in primis ab istis anfractibus aurium, et via ita angusta intratur ad cavitationem satis amplam, in qua est aer seu substantia quaedam spirituosa et tenuis, quae dicitur aer immobilis vel aedificatus, ut appellat Aristoteles, eo quod ad percipiendos omnes sonos, qui fiunt motu aeris, debet organum auditus omni tali motu et sono carere, sicut organum visus in pupilla debet carere omni colore et luce et esse perspicuum. Non tamen aer iste est elementalis, sed animatus, alias facile corrumperetur et corrumpere cerebrum existente ibi tanta humorum copia et frigore, quo abundat cerebrum, sicque nimis capiti noceret elementalis aer, cum a frigore cerebri ingrossaretur. Ista autem substantia tenuis aerea tegitur versus partem externam aurium pellicula quadam seu membrana, quae tympanum appellatur, eo quod in formam tympani est facta et sustentatur tribus parvis ossibus, quorum unum simile est incudi duobus pedibus innitenti, aliud simile malleolo, aliud stapedi. Et quidem ossa ista et membrana

seu tympanum ipsa experientia constat inveniri in capite, facto anatome. Sed tamen aer ille seu substantia tenuis nequaquam inveniri docet Vesalius libro 1. de Fabrica Corporis Humani cap. 8., l. 1. cap. 36., l. 7. cap. 15. et Valverde libro 1. Anat. Corp. Hum. cap. 3 et 37. Quod aliqui, ut Suarez libro 3. cap. 22. n. 3., referent ad hoc, quod in morte pars illa propter sui tenuitatem facile exhalatur. Et fortasse si caput aliquanto tempore detineatur, facile id crediderim, sicut etiam alii spiritus tenuissimi exhalantur. Sed licet aer ipse propter dictam tenuitatem non reperiatur in capite mortuo, sed dissipetur, saltem non poterit non reperiri cavitas ipsa seu locus aeris ita disposita, ut appareat intra illam membranam seu tympanum non esse aliquod corpus crassius, quo occupetur, et ideo tenui aliqua seu spirituousa substantia repleri debere. Quod a signo patet, quia aliquando intus fit sonus, cum indispositum est organum auditus, ergo ibi est aliquis aer, alias non posset ibi sonus fieri.

TANDEM INTIMA PARS AUDITUS consistit in nervis, qui descendunt a cerebro usque ad aures, sicut de nervis opticis seu visoriis diximus art. 1.

Ex his tribus partibus, quibus tota fabrica auditus constat, de prima quae omnino externa est, non est dubium in ea non esse potentiam auditivam. Nam etiamsi abscindatur auricula quoad totam partem externam adhuc auditu sentitur; ergo potentia non est in ipsis auribus externis, praesertim quia ad exercendam actionem auditus requiritur delicatior substantia, quia ipsa operatio spiritualior et virtuosior est, quam ut possit exerceri illa exteriori parte aurium, quae satis crassa est. Quare solum restat differentia inter illas duas partes interiores, scilicet aerem tympano opertum, quae est satis delicata substantia, et nervos a cerebro descendentes. Et aliqui ponunt sensorium in nervo, ut Albertus Magnus, et Galenus in id etiam videtur inclinare. Alii communius constituunt in ipso aere interiori, quae videtur esse sententia Aristotelis 2. de Anima textu 82.: "Auditus", inquit, "connaturalis est aeri propter id autem, quod in aere est". Quem locum exponens S. Thomas ibi lect. 17. inquit, quod aer, qui est in auribus, "est firmiter dispositus cum hac proprietate, quod sit immobilis, ad hoc, quod animal possit sentire per certitudinem omnes differentias motus. Sicut enim humidum aqueum, quod est in pupilla, caret omni colore, ut possit cognoscere omnes colorum differentias, ita oportet, quod aer, qui est intra tympanum auris, careat omni motu, ad hoc quod possit discernere omnes differentias sonorum". Sequuntur hanc sententiam Caietanus 2. de Anima cap. 7., Conimbric. ibi cap. 8. q. 4. art. 2., Carmelitani

disp. 11. q. 7. § 1., Suarez libro 3. de Anima cap. 22. et communiter alii.

Fundamentum est, quia organum sensitivum debet esse valde conforme et proportionatum suo obiecto. Constat autem, quod sonus, qui est obiectum auditus, causatur ex aeris percussione, ut ostendemus quaest. seq. Ergo convenienter pro organo et subiecto potentiae auditivae assignatur ille aer connaturalis et interior, qui est aer animatus utpote habens in se potentiam vitalem, et vocatur aer aequivoce, quia est substantia spirituosa et tenuis et similis aeri.

NIHILOMINUS proportionaliter loquendo ad ea, quae diximus de organo visus art. 1., quod est pupilla cum dependentia a nervis opticis, in quibus consummative et formaliter est visus, ne cogamur duas potentias visivas superflue multiplicare, sed quod organum ut primo receptivum specierum est pupilla, ut autem elicitivum visionis communicata sibi specie est nervus visorius, ita de potentia auditiva idem dicendum est propter eandem rationem, ut etiam advertit S. Thomas opusc. 43. cap. 3, ubi inquit: "Auditus est vis ordinata in nervis mollibus a cerebro procedentibus ad apprehendendum sonum causatum ex aeris commotione constricti inter percutiens et percussum". Itaque organum potentiae auditivae sicut et visivae habet duplicem functionem: Prima est accipere species seu haurire illas a medio, et quantum ad hoc convenienter ponitur organum auditus in illa substantia, quae valde affinis est medio deferenti species. Secunda functio et praecipua est elicere sensationem, et haec quia virtuosior est et activior et unica in unoquoque sensu, convenienter ponitur in illa parte, quae tenacius participat vim spirituosam cerebri, id est spiritus animales, et per modum unius potest ipsam potentiam sensitivam habere et operationem elicere.

Convenienter ergo ponitur vis auditiva in nervis illis, qui uniuntur inter se et sic possunt habere unicam potentiam; et quia cerebro propinquiores sunt, efficacius in illis operantur ipsi spiritus, qui a cerebro descendunt, quia propinquius ipso participant.

Circa medium auditus advertendum est, quod triplex medium distingui potest: Primum, ubi generatur sonus, quod dicitur medium soni realis. Secundum, per quod defertur ipse sonus, quod dicitur medium soni intentionalis seu specierum soni. Tertium, per quod infertur in potentiam auditivam, quae est medium intrinsecum ipsi organo et pars illius.

De primo medio dicemus quaest. seq., ubi ostendemus, quomodo generetur sonus, et quod necessario requiratur collisio aeris saltem ad primam eius generationem.

De secundo medio est difficultas an per quodcumque corpus etiamsi sit solidum et densum possint deferri species intentionales soni, ut quotidiana experientia videmus, et in aqua posse audiri sonum formatum in aere constat, quia pisces audiunt intra aquas, et qui sub aquis natant, etiam audire aliquantulum compertum est. Sed quando corpus ita est densum, quod non relinquit aliquid aeris, dubium est, an deferantur species soni.

ET DICIMUS videri probabilius, quod densitas corporis, etiamsi porosum non sit, non impedit traiectionem specierum intentionalium auditus, licet oppositum etiam sit probabile.

Prima pars constat, quia intra parietes crassissimos audimus sonum exteriorem, nec potest dici, quod species transeat solum per poros, tum quia valde debilitarentur, et ita ad parvam crassitiem parietis aut nullus aut exiguus valde sonus audiretur; tum quia per aquam defertur sonus et per ignem, nec tamen habent poros, quia sunt fluida; tum quia beati in coelo audient, et deferentur species per corpus solidissimum coeli, ubi nullus est aer, ut docet S. Thomas in 2. dist. 2. q. 2. art. 2. Si tamen medium nimis incrassescat, species ipsas retundi et corrumpi constat ipsa experientia, ut quando aliquis sub terra clamat, si multa moles terrae sit superposita, non auditur, et similiter si multa corpora sint interposita aut medium sit nimis crassum.

Secunda vero pars, quod oppositum etiam sit probabile, constat, quia corpora, per quae deferuntur species ad auditum, vel habent poros vel sunt corpora valde subtilia, ut aqua et ignis; et similiter in coelo species deferentur vel per corpus subtile, si coelum subtile est, ut multi putant, vel saltem divina virtute deferentur tamquam per medium minus connaturale, vel quia species illae efficaciores erunt, utpote a maiori virtute procedentes ex ore beatorum. Ceterum quod per corpus omnino clausam et crassum, ita quod nihil aeris vel subtilioris corporis retineat, deferantur species auditus, neque experientia probari potest nec suffragatur ratio, quia medium, in quo generatur sonus, debet esse valde subtile, ita ut collidatur aer inter corpora percutientia. Ergo a fortiori medium, per quod talis sonus defertur et multiplicatur, debet esse eiusdem subtilitatis; ergo multo

melius, per quod multiplicantur species eius, quia subtiliores sunt quam ipse sonus.

Circa tertium medium, quod est internum in ipso organo, constat debere esse aerem illum seu spirituosam substantiam, quae intra aures est, quia si illa cavitas impleatur aqua vel alio quovis humore, animal non amplius audiet, imo plerumque surditas provenit ex nimia crassitudine illius aeris, et ad perfecte audiendum oportet, quod sit attenuata et subtilizata. Quare Aristoteles in hoc 2. de Anima textu 83. et D. Thomas ibi lect. 17. inquit, quod auditus fit in aqua, dummodo non ingrediatur aqua ad ipsum connaturalem aerem, sed cum hoc accidit, non audiet animal propter corruptionem aeris, qui requiritur ad audiendum, et ita docet experientia, quod dum intrat aqua per aures, in his, qui immerguntur, deficit auditus.

Debet autem isto aer esse immobilis, ut docent Aristoteles et D. Thomas citati, quia si aliquis sonus intus efficeretur, hoc ipso impediretur audire sonos externos, sicut alii sensus impediuntur videre sua sensibilia, si aliquo illorum affecti sint. Nec obstat, quod dicit Aristoteles textu 82., quod "cum externus aer movetur, etiam moveatur internus", ergo internus non est immobilis. Respondetur enim loqui Aristotelem de auditu non recto disposito, sed ab externo aere commoto. De recto autem disposito subdit, "quod aer debet esse immobilis, ut exacte sentiat omnes differentias motuum. Ex hoc tamen tamquam ex signo optime deducit Aristoteles debere intus in aure esse aliquem aerem internum, quia aliquando contingit intus moveri et fieri sonum, ergo signum est ibi aliquem aerem esse intra aures.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Obicies primo: Si organum auditus esset aer internum, deberet esse in omnibus animalibus. Sed in aquatilibus non est aer, siquidem cum continuo sint intra aquam, opplentur eorum auditus aqua, et ita numquam audient, sicut nos non audimus, quando illa cavitas aurium oppletur aqua. Item multa animalia habent sensum auditus in medio corpore, et non in capite, ut Aristoteles docet 4. de Historia Animal. cap. 8., et in aliis non apparet locus determinatus ipsius auditus, ut dicit in 2. de Partibus Animalium cap. 12. Ergo in istis non potest organum auditus consistere in aliquo aere interno, quia in

medio corporis non datur talis aer.

Confirmatur, quia non minus aer est medium ad species visibiles quam ad audibiles, et tamen organum visus non est in aliquo aere, sed in pupilla, quae est humoris crystallini et aquei. Ergo non bene colligitur, quod organum auditus debet esse in aere, quia medium idoneum ad deferendas species est aer.

RESPONDETUR, quod de organo aquatilium proportionaliter dicendum est, quod est aliqua substantia tenuis respective ad eorum auditum, quae etiam aer vocari potest, sed non ita tenuis sicut apud nos, eo quod crassiori medio utuntur, et ita non laeditur organum auditus in illis ab aqua circumstante aut etiam ingrediente aures. Non enim est verus aer, sed animatus ille, qui est et quaedam spiritiosa substantia, quae in aliis potest esse crassior, in aliis subtilior, sicut spiritus animales ad videndum in aliis subtiliores sunt, in aliis crassiores, et calor cordis in animalibus terrestribus indiget refrigeratione et respiratione aeris, quia sua subtilitate facilius penetrat ad cor, in piscibus vero sufficit refrigeratio aquae sine respiratione aeris. Eodem modo sufficit eis ad auditum crassior substantia et quae non laedatur ab aqua, quae nobis non sufficit.

Et si instes: Ergo multo minus audient aquatilia quam terrestria, siquidem habent medium seu organum crassius, quod utique impedit auditum; et tamen experientia docet pisces satis perfecte audire, quia quolibet strepitu facto aufugiunt. Respondetur, quod in habentibus aerem tenuem pro organo auditus ex aliqua crassitudine adventitia tollitur illud connaturale temperamentum, et ita ex abundantia humoris viscosi generatur surditas. Ceterum animalia, quae ex suo naturali temperamento habent organum crassius, non ideo imperfectius audient, quia illa crassitudo non est adventitia, sed naturalis, et ita afficitur his qualitatibus, quae ad perfectum auditum deserviunt, sicut in animalibus respirantibus, si aqua loco aeris intret, non fit sufficiens refrigeratio, sed suffocatur cor, in animalibus autem non respirantibus fit sufficiens refrigeratio etiam per aquam. Ex alia etiam parte compensatur auditus in piscibus, quia cum intra ipsam aquam non generetur sonus sicut in hoc aere, medium est multo magis sedatum et quietum, et sic species audibiles ad illos delatae multo melius sentiri poterunt, etiamsi temperamentum sit crassius.

De aliis animalibus in argumento relatis respondetur, quod in illis licet organum auditus non sit in capite, tamen ita dispositum est, ut

habeat aliquam substantiam tenuem pro organo auditus; est autem accidentalis differentia, quod sit in capite vel extra caput.

Ad confirmationem respondetur, quod in visu aer est medium, solum in quantum diaphanum, quod non minus salvari potest in humore crystallino quam in aere, imo ibi perfectius in ordine ad hauriendas species et retinendum illas cum maiori tenacitate. At vero in auditu aer est medium non propter diaphaneitatem, sed propter subtilitatem, quae requiritur ad edendum sonum, qui est proprium obiectum auditus, et ideo organum auditus debet esse substantia aerea et subtilis, ut habeat affinitatem cum aere, in quantum subtilis et sonativus.

Secundo arguitur contra id, quod dicimus aerem illum internum debere esse immobilem, ut possit percipere omnes differentias sonorum. Contra est, tum quia in sensibus non impedit realis sensibilitas intentionalem. Nam color realis v. g. non contrariatur intentionali, neque intentionalis impedit qualitatem realem. Ergo etiamsi auris habeat realem sonum, non impediatur habere alios intentionaliter. Tum quia visus afficitur luce et diaphaneitate realiter, et tamen sunt obiecta visibilia, nec propterea impeditur videre alia obiecta visibilia, scilicet colores. Similiter vis imaginativa omnia corporalia cognoscit, quia omnia sub imaginatione cadunt, et tamen non caret omni corpore. Ergo non requiritur carere omni illo sensibili, quod percipi potest a tali potentia.

RESPONDETUR, quod una qualitas realis, v. g. color, non contrariatur alteri intentionali in ordine ad existendum in eodem subiecto. Impedit tamen in ordine ad movendum, et ipsa species intentionalis ex qualitate medii, per quod transit, imbibit alium modum movendi. Et quidem in gustu et tactu non est ita difficile, quia cum res tangibilis et gustabilis debeat coniungi cum ipso organo seu medio interno coniunctione reali, si gustus est affectus amaro humore vel tactus excessivo calore, eadem qualitate reagendo inficiunt rem sibi coniunctam, et res illa humore illo infecta redditur amara et speciem amaritudinis inducit in linguam. Ceterum in visu et auditu et sensibus, quae petunt obiecta non esse sibi omnino immediata et quasi superposita, difficilius est, quomodo qualitas existens in ipso organo, v. g. color vel sonus inficient vel afficient non quidem ipsum obiectum, quod est aliquantulum distans, sed speciem ipsam, quae sibi inhaeret, ut mutant repraesentationem eius ad modum illius qualitatis, qua organum est affectum.

Nihilominus dicimus, quod color vel sonus, si esset in ipso organo, impediret cognitionem alterius coloris vel soni distincti, quia non haberet talis potentia dispositionem requisitam ad cognoscendum omnes colores, eo quod non haberet aliquam dispositionem respicientem omnes univarsaliter et indifferenter, sed tantum particulariter unum, eo quod affectus est illo particulari, et consequenter non potest virtus illius indifferenter extendi ad alios, utpote particulariter conformatus illi. Nunc autem, quia lucem et diaphaneitatem habet, omnia videt sub ratione diaphani et lucidi, quod indifferenter se habet ad omnes colores, et videt illos ut lucidos et ut terminativos et motivos diaphani. Similiter auditus debet esse fiber ab omni sono particulari, sed debet habere aerem quantum ad subtilitatem et tenuitatem, quia haec ratio est communis omni sono, quod fiat per collisionem subtilis corporis, quod est aer. Unde tale corpus subtile indifferens est ad omnes sonos. Non ergo ex contrarietate coloris cum specie intentionali aut mutatione repraesentationis eius, sed ex defectu ipsius potentiae, quae hoc ipso, quod esset affecta uno determinato colore, non posset indifferenter et universaliter omnes respicere nec habere specificativum complectens omnes alios colores, nisi tantum illum, quo afficitur, quia solum illi posset conformari, nascitur impedimentum videndi alios colores, quia non potest visus extra suum specificativum ferri. Tunc autem non posset specificativum excedere modum et virtutem illius coloris, quem in se haberet, cum specificativum debeat conformari specificato.

Quodsi inquiras, quomodo quando medium est affectum determinato colore, non autem ipsum organum, impediatur species transiens per illud medium et repraesentet iuxta colorem ipsius medii, et tamen non currat ibi ratio facta. Respondetur impediri tunc illam speciem ob aliam rationem, nempe quia color, qui est magis immediatus potentiae, fortius movet, et cum ita interponatur, ut non nisi per illud possint species transire, impedit earum motionem, ut non fiat nisi ad modum ipsius coloris, qui est in medio, quia miscetur in illa linea, qua tendit ad oculum, alia species fortior, utpote immediatior potentiae, et confundit propriam motionem talis speciei, ne sentiatur distincte ut est in se, sed ad modum fortioris moventis, cum quo miscetur et per cuius lineam transit.

Quomodo vero de intellectu probetur, quod debeat esse incorporeus, quia omnia corpora cognoscit, dicemus infra q. 9. Neque enim probavit D. Thomas, quod est incorporeus, quia omnia

corpora cognoscit, sed quia omnes naturas seu quidditates corporeas, quod proprium est intellectus, et sic debet carere omni corporea quidditate seu natura, tam accidentali quam substantiali.

Quod vero dicitur de imaginativa, respondetur, quod illa respicit omnia corpora sensibilia sub ratione imaginabili, quae non attingit quidditates ipsas, sed accidentia omnia sensibilia. Et ideo imaginativa caret omni accidente perceptibili a sensibus et habet qualitatem altiorem illis, quae omnes potest percipere, non tamen illam qualitatem, quae est ipsamet potentia imaginativa, quia non potest in se reflectere, et ita impeditur omnes qualitates corporeas absolute cognoscere, licet possit omnes sensibiles externas. Et similiter oculus, quia intra se habet aliquid visibile, scilicet diaphanum et lucem, omnia videt sub ratione lucidi et diaphani, quia etiam diaphaneitas requiritur saltem ex parte medii, videt tamen omnes colores, quia nullum determinatum habet.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS IV. QUAE SIT POTENTIA, ACTUS ET MEDIUM ODORATUS.

Eodem fere ordine procedendum est in explicatione, huius sensus sicut aliorum duorum.

Dividitur ergo organum odoratus in tres partes praecipuas, scilicet in exteriorem, quae est nasus, interiorem, in qua attrahitur odor, et omnino intimam, qua continuatur cerebro per nervos communicantes Spiritus animalis et per eosdem deferuntur species odoris ad sensum communem.

Quod attinet AD EXTERNAM PARTEM, nasus ipse constat parte superiori ossea et parte inferiori cartilaginea; est autem cartilago pars quaedam durior carne et mollior osse. Et desinit in duo foramina, quae per partem superiorem osseam continuantur, ut videre est in calvaria, in qua pars ossea nasi remanet cum illis foraminibus.

Quod vero attinet AD PARTEM INTERIOREM, concurrunt tria in interiori fabrica nasi: Primo occurrit quoddam os ad radicem superiorem nasi positum, quod spongiosum est et multis foraminibus patens, ideoque a medicis vocatur cribrum, quod a natura provisum est, ne aer aspiratione attractus libere ingrediatur cerebrum et frigore suo capiti noceat. In hoc vero osse quasi bipartiti meatus seu viae cernuntur: quaedam, quae ducit ad fauces et respirationi deservit, quaedam, quae naso ipsi seu odoratui deservit, et quodam septo cartilagineo quasi pariete quodam dividuntur. Secundo sunt in superiori parte nasi quaedam tubercula seu carneas partes in similitudinem mamillarum, quae dicuntur processus seu carunculae mamillares, quibus species odoris imbibuntur et attrahuntur ab exteriori parte nasi et osse illo cribroso. Tertio est membrana quaedam seu pellicula, quae tunica exsanguis vocatur et cooperit illas mamillas potestque elevari sicut palpebrae, quae claudunt oculos et elevantur ad videndum; unde nisi ista tunica elevetur, non fit odoratio, elevatur autem respiratione ipsa. In animalibus autem sine respiratione odorantibus, ut in piscibus, non datur ista membrana, eo quod sine respiratione possunt odorari.

Quod attinet AD ULTIMAM ET MAGIS INTIMAM PARTEM odoratus, constat duobus nervis descendentibus a cerebro, a quibus

dependent illae carunculae mamillares, et per eas expanduntur usque ad ossa foraminosa. Quae omnia, ex anatomistica experientia constant et etiam ab interpretibus in hoc loco communiter afferuntur.

Ex his oportet discernere, in qua parte totius huius fabricae sita sit potentia odorativa, de quo plures opiniones videri possunt apud Conimbric. 2. de Anima cap. 9. q. 4. art. 1.

BREVITER DICIMUS probabilius videri potentiam odorativam esse in parte superiori et propinquiori cerebro, scilicet in carunculis mamillaribus, ut uniuntur illis nervis a quibus pendent.

Haec est sententia conformior Aristoteli et D. Thomae multisque medicis et aliis recentioribus, qui citantur apud Cursum Carmel. disp. 12. q. 3. § 1. et 2. Est tamen contra Vallesium, quem sequitur P. Suarez libro 3. de Anima cap. 25., ubi tenet organum olfactus esse in interiori parte ipsius nasi, cui addi potest Averroes 2. collect. cap. 17., qui existimat esse in membrana narium.

SENTENTIA ERGO ARISTOTELIS constat ex libro de Sensu et Sensato 2, lect. 5. apud D. Thomam, ubi inquit: "Quamobrem odoratus sensorium ei proprium est loco, ubi cerebrum est". Et D. Thomas ibi dicit, quod est "circa cerebrum". Constat autem, quod carunculae mamillares ut unitae illis nervis sunt prope cerebrum, et non sunt pars cerebri, ut arguit Averroes, quia licet illi sint aliquantulum similes in qualitatibus, simpliciter tamen sunt diversae naturae, ut ex anatome constat.

Sumitur autem RATIO huius, tum a convenientia, tum a signis. A signis quidem, quia in ipsis partibus nasi non potest esse odoratus, tum quia abscisso naso adhuc aliqui odorantur; tam quia ad percipiendum odorem intus respiramus, quasi ad locum intimiorem odorem attrahentes. In osse autem cribroso non potest esse odoratus, tum quia est materia valde dura nec apta ad exercendam sensationem, quae est operatio valde subtilis; tum quia alias etiam non elevata illa membrana seu operculo, quo mamillae teguntur, fieret odoratio in animalibus respirantibus, siquidem fieret in illo osse, quod est ante membranam tegentem mamillas, cuius oppositum docet Aristoteles libro de Sensu et Sensato, lect. 14. apud D. Thomam, et apertius 2. de Anima textu 100. et ibi S. Thomas lect. 20. et postea ostendetur.

Convenientia autem ea est, quia illae mamillae sunt bene dispositae ad sentiendum odorem, quia sunt spongiosae et facile moventur a respiratione illaque hausta simul odorem spirantem percipiunt, tum quia ex propinquitate cerebri habent actu frigidum et humidum, quod etiam testatur continua pluvia muscosa, quae per eas partes emungitur. Ergo est conveniens dispositio ad percipiendum odorem, quod fit per exhalationem siccam et calidam. Ergo frigidum et humidum non in ea intensione, qua est in cerebro, sed in eo temperamento, quod est infra cerebrum, est habile ad recipiendum impressionem fumalem sicci et calidi, ideoque convenienter tribuitur odoratus tali temperamento, quod est quasi aqueum, non quatenus perspicuum sicut in visu, sed quatenus est in potentia ad impressionem calidi et sicci, quae pertinent ad odorem, qui in calido et sicco fundatur, ut quaest. seq. dicemus et experientia ipsa constat in floribus, quae calore afflati odorem spirant. Denique homo inter omnia animalia est imperfectioris odoratus, ut docet Aristoteles textu 92., cum nec ita a longe odoretur sicut vultures, nec tot differentias odorum cognoscat sicut canes vel aliae ferae, quae ipso odoratu multas herbas discernunt. Ratio autem traditur ibi a D. Thoma lect. 19., quia homo habet magnum cerebrum et magis humidum prae aliis animalibus in sua proportione, et ideo olfactus in ipso obtusior est propter multam participationem humidi ex cerebro, odorabile autem aliquam siccitatem requirit.

Circa medium olfactus distinguendum est de medio extrinseco seu deferente species et de medio intrinseco imbibente illas in ipso organo odoratus. Et similiter potest considerari medium deferens tam respectu ipsius odoris realis, qui defertur et extenditur per fumosam exhalationem, quam respectu intentionalis odoris, quae sunt eius species, quia in organo ipso recipi dubium non est. Sed quomodo in medio necessarium sit recipi aut diffundi realem exhalationem usque ad odoratum vel non sit necesse, dubium est, et similiter an istud medium, per quod defertur tam exhalatio seu odor realis quam intentionalis, an sit solus aer vel aliquod aliud corpus.

CIRCA HOC ERGO DICO PRIMO: Ordo potest diffundi non solum per aerem, sed etiam per aquam. Ita Aristoteles 2. de Anima textu 97., lect. 20. apud D. Thomam.

De aere constat quotidiana experientia. De aqua constat etiam exemplo piscium, qui intra aquas olfaciunt, et piscatores odoribus assatorum piscium vel aliis salsamentis in aquam proiectis pisces attrahere constat; - et similiter per ipsas aquas ascendere odorem

videmus, quando in piscinis, quas fundum habent nimis sordidum, gravis sentitur odor ex ipso fundo ascendens, et non solum ex corruptione aquae, sed etiamsi aqua de novo iniciatur; - et similiter cum in fundo lebetis, qui calefit, in parte inferiori est aliquid odorabile, tunc enim cum partes inferiores calefiunt, ascendunt exhalationes calidiores et subtiliores et consequenter etiam odor in illis inclusus. Non tamen poterit sentiri odor ab animali respirante, si existit intra aquam, non ex defectu ipsius odoris et specierum eius, sed quia in animalibus respirantibus non attrahitur odor ad potentiam nisi per respirationem, quae intra aquam dari non potest.

SECUNDO DICO: Non diffundi semper odorem realiter usque ad sensum olfactus, sed sufficit, quod intentionaliter ad illum perveniat, realiter autem solum per aliquod spatium diffundatur. Quodsi realiter perveniat ad olfactum, non tamen sentitur, quatenus ibi realiter est, sed quatenus intentionaliter.

Assertio haec constat ex traditis a D. Thoma 2. de Anima lect. 20. Videri potest Caietanus super cap. 8. quaest. unica, Bañez 1. p. q. 78. art. 3. de Odoratu, dub. 2., Conimbric. cap. 9. q. 3. art. 1., Carmelitani disp. 12, q. 2. § 1. Et pro ea explicanda adverte, quod odor realis semper fit cum aliqua resolutione seu exhalatione tenui seu fumosa, licet non semper videatur, ut q. 7. art. 5. ostendatur. Constatque ipsa experientia, quia constat odorem facile consumi, si res aliqua aeri sit exposita, si vero sit operta et tecta, diutius conservat odorem, quod non esset, si solum emitteret species intentionales, non vero exhalaret odorem ipsum realem, quia emissio specierum non consumit odorem existentem in ipso odorabili.

Quod ergo odor debeat aliquo modo diffundi per medium mediante illa fumosa exhalatione, probabilius est in sententia D. Thomas, qui distinguit proprium modum et immutationem odoratus ab aliis sensibus, praesertim auditus et visus, quia odoratus fit cum aliqua alteratione et immutatione ipsius sensibilis, ut dicit libro 3. de Anima lect. 1. in fine et quaest. de Anima art. 13. in corpore et 1. p. q. 78. art. 3. "Oportet", inquit, "per calidum alterari aliquo modo corpus ad hoc, ut spiret odorem". Et ratio est, quia odorem realiter exhalari ab ipso odorabili constat experientia, cum videamus communicari odorem his, quae tangunt res odorabiles et etiam ipsis remotis in illis permanere odorem. Et ad olfaciendum aliqua immutatio sensibilis requiritur in ipso odorabili vel in medio, et non sufficit mutatio localis sicut in sono, quia odor non generatur sola mutatione loci sine mixtione qualitatum, ut videmus experientia, ergo requirit

alterationem, non quidem in ipso organo sensus sicut gustus et tactus, ergo saltem in ipso medio vel in ipso sensibili.

Quod vero non sit necesse alterari totum medium alteratione illa reali fumosae exhalationis, sed sufficere, quod ad aliquam distantiam perveniat et deinceps intentionalis diffundatur usque ad sensum, deducitur ex aliquibus experienciis, tum quia vultures a remotissima distantia sentiunt odorem cadaverum et a multis leucis, ut refert D. Thomas lect. 20. cit. Si autem per totum illud spatium diffunderetur odor realis, consumeretur totus odor rei odorabilis tam longa et copiosa exhalatione. Secundo, quia illa fumalis exhalatio, tardius movetur secundum realem multiplicationem, quam sentiatur eius odor. Facta enim evaporatione alicuius odoris in aliqua parte domus statim sentitur in parte distantiori eius odor, etsi exhalatio, illuc nondum pervenerit, imo et clausa ianua sentitur odor, licet fumus non ita possit per illam transire. Denique exhalatio fumea sursum ascendit, odor autem etiam a parte inferiori sentitur; ergo non requiritur, quod fumalis evaporatio perveniat realiter ad sensum, sed sufficit, quod intentionalis.

Quod vero aliquando perveniat usque ad ipsam potentiam, constat, quando odores sunt fortes et prope potentiam applicantur; tunc enim odor ipse realiter difusus statim attinget potentiam, unde etiam videmus cerebrum gravari vel relevari odoribus. Sed tamen sensatio non efficitur ex immutatione reali, sed intentionalis, quia physica mutatio est, quae ordinatur ad generationem vel corruptionem alicuius accidentis vel substantiae, et ita est communis rei animatae et inanimatae, sensatio autem non fit per generationem vel corruptionem alicuius. Ergo formaliter non fit per mutationem physicam et realem, sed intentionalem.

Circa actum odorandi nihil est specialis difficultatis praeter id, quod iam notavimus, quod animalia respirantia non olfaciunt nisi mediante respiratione ideoque intra aquas odorari non possunt. Cuius causam Aristoteles dixit esse, quia sine respiratione non elevatur illa membrana, quae operit olfactum, et ita manet clausus sicut oculus demissis palpebris. Galenus autem non admittit hoc operculum, sed dicit ideo non sentiri odorem intra aquam, quia sine respiratione non pervenit odor ad ventriculum cerebri, ubi ipse existimat odorationem fieri. Sed causa ista est insufficientis, quia si sensorium odoratus non est occlusum neque impeditum, cur species odoris non pervenient ad ipsum etiam sine respiratione?

Quid autem dicendum de animalibus, quae extra aquas eleuantur et ibi respirant, licet intra illas etiam vivant, ut delphines, crocodili, ranae et similia? Respondetur ista animalia carere illa membrana, ut intra aquas sine respiratione odorentur, quando autem extra aquas respirant, multo melius poterunt odorari, non habendo illud operculum. Nec tamen existimandum est, quod hoc operculum ita est expansum super odoratum sicut palpebrae super oculos, nec quod possit elevari ab aere externo, sed ipsamet via, qua defertur odor ad interiorem partem, quia arcta est et dilatari potest, dicitur esse operculum ipsius odoratus, quia dum comprimitur operit et tegit, dum dilatatur dicitur elevari, ideoque non potest aliqua vi externa aperiri, sed solum actione ipsa animalis respirantis.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo obicitur contra ea, quae diximus de organo odoratus. Nam illud constituendum est tamquam organum odoratus, quod maiorem et propinquiorem sympathiam habet cum ipso obiecto odorabilis. Sed odor generatur sicco et calido et emittitur per fumosam exhalationem; de quo quaest. seq. Ergo organum odoratus ponendum est in aliquo, quod magis participet de calido et sicco. Carunculae autem mamillares, quia prope cerebrum sunt, magis participant de humido et frigido; ergo in eis non est constituendum organum odoratus, sed magis in partibus narium interioribus, quae sunt cartilagineae et ita magis de siccitate participant, vel etiam in membrana exsanguis aut in interioribus ventriculis cerebri, qui magis spiritibus animalibus abundant et ideo plus de fumosa exhalatione habere possunt. Et saltem ex hoc deducitur infirmam esse illam consequentiam Aristotelis, quod organum odoratus debet esse frigidum et humidum, quia debet esse in potentia ad calidum et frigidum, quod est odor. Nam potius debet esse actu calidum et siccum, ut actu possit esse proportionatum obiecto odorabili, sicut auditus et visus suis obiectis proportionantur, ut supra vidimus. Deinde, quia organum et potentia solum debent esse in potentia ad species intentionales sui obiecti, non ad realem eius immutationem, siquidem speciebus et non reali qualitate odoris actuatur. Non ergo bene infert Aristoteles, quod debet esse frigidum et humidum actu, quia debet esse in potentia ad calidum et siccum, cum solum sit in potentia ad species odoris, qui fit ex calido et sicco.

Confirmatur, quia supra diximus auditum et visum consistere in illo concursu nervorum, ne sint duae potentiae visivae vel auditivae in duabus pupillis vel auribus. Ergo similiter ne sint duo odoratus, non debent esse in duabus illis mamillis internis, sed in aliquo concursu nervorum.

RESPONDETUR in constitutivo organi potentiae requiri proportionem inter ipsum et obiectum, non similitudinis, sed receptionis, qualis est inter activum et passivum, quia obiectum comparatur active ad potentiam et ad dispositionem organi, sicut organum visus est perspicuum, quod est in potentia ad lucem et ad colorem, et aer ut immobilis est organum auditus, qui est in potentia ad motum seu sonum. Unde recte Philosophus probavit, quod organum olfactus habet esse in potentia, ut immutetur a calido et sicco seu exhalatione fumida calidi et sicci, et consequenter debet carere tali sicco et calido. Et cum in his, quae constant qualitatibus contrariis physicis, quantum caret de una, tantum habeat de alia seu praedominetur alia, oportet, quod si organum odoratus caret sicco et calido, praedominetur in eo frigidum et humidum. Exhalationes vero, quae a spiritibus animalibus fieri possunt, erunt in se odorabiles et imprimentes in organo. Unde hoc potius probat ipsas debere esse obiectum odorabile quam organum odorandi.

Ad id vero, quod dicitur contra consequentiam Aristotelis, iam responsum est, quomodo verificetur sicut in aliis sensibus visus et auditus, in quibus organum non proportionatur obiecto secundum similitudinem, sed secundum receptionem et proportionem potentiae receptivae ad actum.

Quod vero additur solum debere esse in potentia ad species intentionales, non ad ipsas reales qualitates, respondetur utrumque habere debere. Nam potentia in ratione potentiae recipit species intentionales et in ratione organi physice dispositi debet carere qualitatibus sui obiecti, sicut organum visus debet carere colore reali et auditus sono, nec sufficit carere speciebus coloris. Unde licet sensus solum debeat actuari intentionaliter a specie, physice tamen debet organum carere qualitate sui obiecti et consequenter esse in potentia ad ipsam tamquam actuabile et capax illius et tamquam carens ipsa, licet de facto non actuetur, alias si illam haberet et non careret illa, hoc ipso haberet impedimentum, ne universaliter et indifferenter possit ferri in colores et in odores etc.

Ad confirmationem respondetur duas aures vel duos oculos ita esse

inter se distantes, ut non possint uniri nisi in occurso illorum nervorum. Ceterum carunculae mamillares sunt inter se coniunctae, et ita vel immediate uniuntur vel mediantibus nervis in eisdem mamillis concurrentibus ideoque in illis dicitur esse olfactus.

Secundo arguitur contra id, quod dictum est, odorem non diffundi realiter usque ad potentiam, sed sufficere, quod intentionaliter. Nam contra hoc videtur stare tum experientia tum ratio. Experientia, quia constat cerebrum refici odoribus suavibus, laedi vero gravibus. Hoc autem non fit sine reali mutatione, non vero sola intentionaliter, quia intentionaliter impressio non alterat physice. Item videmus, quod ventus ex adverso flans avertit odorem a sensu, e contra vero defert illum etiam a longissimo tractu, ut cum defert aeris corruptionem. Ergo signum est fieri hoc per realem ipsam odorum exhalationem, non per solam intentionalem immutationem, haec enim nec a vento fertur nec ab eo impeditur, cum fiat in instanti, utpote sine contrario. Denique constat, quod animalia respirantia ipsa respiratione attrahunt odorem, et si non respirant, non odorantur. Ergo signum est attrahere odorem realem, et non solum species eius, quia istae non indigent respiratione, ut attrahantur, quia immateriali actione diffunduntur sicut in aliis sensibus. Et hinc sumitur ratio, quia odor non sentitur in instanti, species autem intentionales in instanti diffunduntur, quia non habent contrarium, a quo retardentur.

Confirmatur, quia non requiritur fumosa exhalatio ex parte odorabilis, tum quia non in aquis et sub aquis emittitur odor, nec tamen ibi potest dari talis exhalatio; tum quia, alias res parvae et minuti pulveres citissime perderent odorem, quia cum continuo exhalent illum odorem, siquidem continuo sentiri possunt, et illi sunt ita minuti, citissime resolveretur illa qualitas per exhalationem, quod est contra experientiam, qua videmus diu durare.

RESPONDETUR negando antecedens. Et ad primam experientiam dicimus cerebrum laedi vel confortari odoribus, quia aliquando ipse realiter odor pervenit usque ad cerebrum, si copiosus et fortis sit, et tunc realiter ipsum alterat laedendo vel recreando. Aliquando vero solum intentionaliter pervenit ad odoratum, et tunc solum recreatur delectatione intentionaliter, sicut visus in videndis rebus pulchris, ex quo etiam indirecte potest provenire ipsi corpori aliqua bona dispositio.

Ad secundam experientiam dicitur ventum flantem divertere aut afferre odores etiam quantum ad species intentionales, quia cum

istae non traiciantur in instanti, sed per motum, ut statim dicemus, datur locus, ut illae partes aeris, in quibus species multiplicantur, aliorum impellantur per ventum et impediuntur a suo motu recto, quo traiciuntur, sicut idem contingit in speciebus soni, quae per motum diffunduntur. Hoc tamen non prohibet, quin etiam fumosa exhalatio realis emittatur ab ipso odorabili, et haec etiam per motum venti diverti possit, licet non in omnibus partibus aeris ista exhalatio derivetur.

Ad tertiam experientiam dicitur, quod animalia respirantia dicuntur attrahere odorem, non quia species ipsa attractione multiplicent aut trahant ad se, cum ipsae naturaliter deferantur tam ad animalia respirantia quam non respirantia, et ad ipsum odoratum perveniunt etiam in illis, in quibus respiratio non est. Sed illa, quae respiratione indigent, dicuntur attrahere species odoris, quia attrahunt aerem, in quo species illae sunt. Causa autem cur indigeant respiratione ista animalia ad odorandum, ut assignat Aristoteles in hoc 2. libro textu 100., lect. 20. apud D. Thomam et libro de Sensu et Sensato lect. 14., est, quia oportet in istis animalibus elevari seu laxari illam membranam vel operculum, quo odoratus operitur, ut transeant species ad ipsum, sicut palpebrae oculorum debent elevari, ut videamus; quae membrana cum in animalibus non respirantibus non habeatur, non indigent respiratione ad odorandum. Sed hoc non variat specie ipsos odoratus, quia non variat modum sentiendi et immutandi intentionaliter, licet variet aliquid accidentale circa indigentiam vel non indigentiam respirationis.

Ad rationem respondetur non traici species odoratus in instanti sicut species visibiles. Et disparitas est, quia licet species intentionalis non habeat formaliter contrarium, potest tamen generari dependenter ab aliqua alteratione seu motu habente contrarium, et non sufficit non habere contrarium, ut in instanti motus fiat, sed requiritur etiam, quod non dependeat a motu in sui productione, quia cum motus fiat in tempore, si ut generetur, dependet ab aliquo motu, simpliciter dependet a tempore. Dependenter autem species odorabiles sicut et audibiles in sui prima productione ab aliquo motu alterativo vel locali, ut ostensum est. Unde cum primo generentur per motum, non possunt in progressu fieri instantaneae, quia iam earum natura ad motum determinata est, et saltem ratione primi motus non potest simpliciter fieri in instanti. At vero species visibiles etiam in sui prima productione non dependent ab alteratione vel motu physico, sed solum a luce et perspicuo, quae sine motu physico operantur nec dependenter ab alteratione

physica.

Ad confirmationem respondetur bene posse sub aquis emitti exhalationem, cum videamus aquam calefactam a fundo exhalari et attenuatam ascendere, sive virtute solis sive vi ignis. Quod vero dicitur de minutis pulveribus et aliis rebus odoriferis parvae quantitatis, respondetur omnino consumi per exhalationes illas fumidas, si desint causae conservantes odorem et non sint multi pulveres simul, qui mutuo se adiuvent, sicut si esset corpus magnae quantitatis. Sed hoc non est aequaliter in omnibus neque omnia aequae cito consumuntur, tum quia non est solum attendenda parvitas quantitatis in istis rebus odoriferis, sed etiam dispositio et tenacitas vel efficacia, quam habent ad retinendum odorem; tum etiam, quia illa exhalatio fumida odoris tenuissima est, et ita licet continuo emittatur, non tamen potest tam cito totam vim odoris exhaurire.

▪ *Anteriorum*

▪ *Radicum*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS V. QUID SIT POTENTIA, MEDIO ET ACTU GUSTUS.

SUPPONIMUS sensum gustus esse realiter distinctum a sensu tactus, quod immerito aliqui negaverunt, cum utriusque obiecta et actus sint valde distincta. Et haec sunt principia, unde dignoscimus distinctionem potentiarum, scilicet penes actus et obiecta; imo etiam est distinctum organum, cum non ubicumque reperitur tactus, reperiatur gustus. Est distinctum obiectum, quia gustu discernimus differentias saporum, ut amarum et dulce et varias alias mixturas, quae ex illis fiant et ex humido bene digesto per calorem consurgunt. Tactu autem discernimus temperaturas primarum qualitatum, ut calidum et frigidum, durum et molle et alia similia. Est distinctus actus, quia diversa delectatio percipitur in sapore quam in delectatione tactus; ergo est diversa operatio, quia delectatio in operatione est. Et ipse etiam modus operandi est diversus, quia tactus fit simplici applicatione rei tangibilis sine alia immutatione, quae faciat commixtionem aliquam cum ipsa re, quae tangitur, gustatio autem fit per applicationem rei sapidae cum mixtione aliqua humiditatis linguae ad rem saporosam. Et licet ad gustandum requiratur sensus tactus, hoc non tollit, quin sit distinctus sensus, quia etiam ad reliquos sensus, requiritur tactus, et tamen distinguuntur ab illo.

Neque obstant aliqua loca Aristotelis, quae significant gustum esse tactum quemdam vel speciem tactus, sicut in 2. de Anima textu 94. dicit, "quod gustus est tactus quidam", et textu 101., quod "gustabile est quoddam tangibile". Et in libro de Sensu et Sensato, lect. 5. apud D. Thomam, dicit, "quod gustus est quaedam species tactus". Et in 3. Ethic. cap. 13., ubi dicit, "quod in cibo et potu capitur voluptas ex tactu".

Respondetur ex doctrina D. Thomae 2. de Anima lect. 21. super textum 101. duplici solutione: Prima, quod gustus dicitur quidam tactus, quatenus convenit cum tactu in modo requisito ex parte applicationis ad sentiendum, scilicet quia requirit etiam contactum sui obiecti ad sentiendum illud sicut et ipse tactus, non vero quasi conveniat cum tactu in ipsa ratione specifica et essentiali sentiendi, quia circa diversum obiectum versantur. Secunda est, quod gustus dicitur tactus quidam vel eius species, vel sumendo tactum generice prout dicit sensum cognoscentem per contactum, in quo distinguitur

a tribus reliquis sensibus, qui requirunt aliquod medium extrinsecum deferens species, non autem sumendo tactum pro speciali potentia respiciente qualitates tangibiles, - vel dicitur gustus esse tactus radicaliter et fundamentaliter, quia licet omnes sensus requirant tactum, specialiter tamen gustus in eo fundatur, quia obiectum eius, scilicet sapor, fundatur in humido, et sensatio ipsa gustus perficitur in humectatione seu mixtione humidi in lingua cum re sapida. Humidum ad tactum pertinet et inde est, quod, ut dicit Philosophus in 3. Ethic. supra cit. et advertit D. Thomas lect. 21. cit., ad delectationes gustus, prout est discretivus saporum, non est temperantia, sed prout est tactus quidam et discernit qualitates tangibiles alimenti, in quibus fundatur sapor. Neque obstat, quod gustus percipit humidum, quod est qualitas tangibilis, ut patet, quando bibit aquam; dicitur enim, quod sentit humidum non simpliciter, sed saporosum. Et aqua sentitur ut habens aliquem saporem, puta amarum vel salsum vel dulcem. Si autem esset aqua omnino pura elementalis sine omni sapore, non sentiretur a gustu, sed a tactu, in quo fundatur gustus.

His suppositis circa organum potentiae gustus generaliter loquendo constat esse linguam, per quam sapes diiudicamus, et in non habentibus linguam aliquid loco illius correspondere. Docet Aristoteles in 1. de Historia Anim. Cap. 11. et 2. libro de Partibus Anim. cap. 17. Ut autem constet, in qua parte linguae potissimum resideat potentia gustativa, oportet eius fabricam breviter praesupponere.

Est igitur LINGUA substantiae aliquantulum rarioris et laxioris, ut facile humores et salivam imbibat, quae ad miscendos et devehendos sapes valde conducit. Nititur basis seu radix linguae osse quodam fortiori faucibus cohaerente. Intra linguam novem musculi inveniuntur, et designatur vel quasi dividitur ipsa lingua linea quadam, ut quasi duae medietates appareant, ut sic videatur speciem quamdam habere duplicis organi, sicut oculi, aures et nares, in substantia tamen est una et continua. Habet quoque duas venas maiusculas, duas arterias, duos quoque nervos, alterum duriolem pro motu deservientem cum musculis, alterum molliorem pro discernendis saporibus. Quae omnia ex anatome constant.

Dicimus ERGO: Quod organum gustus quantum ad dispositionem debet esse siccum in actu et humidum in potentia, quoad subiectum autem inhaesionis est in illo nervo molliori, quia est siccioris naturae quam ipsa caro linguae; qui nervus licet per totam linguam sparsus

sit, ut in tota illa sapor gustetur, tamen in cuspide linguae acrius viget.

Prima pars huius resolutionis est Aristotelis libro de Sensu et Sensato, lect. 5. apud D. Thomam, ubi dicit, quod "sicut organum odoratus debet esse aqueum, ut sit in potentia ad siccum, sine quo non sit odoratus in actu, ita etiam organum gustus debet esse terreum, ut sit in potentia humidum, sine quo non est gustus in actu". ET RATIO EST, quia organum gustus, sicut in aliis sensibus, sic debet esse dispositum, ut non habeat actu qualitates sui obiecti, sed potius oppositas, ita quod sit in potentia ad eas, quae sunt in suo obiecto, sicut organum visus ratione perspicuitatis est in potentia ad colores et lucem, auditus ad motum et sonum aeris, odoratus ad calidum et siccum, ex quo formantur odores. Ergo similiter gustus debet esse in potentia ad humidum, ex quo formantur sapes, ut seq. quaest. expendemus. Ergo debet esse actu in qualitate opposita, scilicet in sicco. Sed tamen ista siccitas non debet esse ignea, quae adurit et consumit humidum, sed terrea, quae facile humidum recipit, in humido autem formantur sapes. Unde si lingua sit nimio sicca, siccitate illam adurente sicut in febricitantibus, male disposita est ad gustum, de quo videri potest D. Thomas lectione illa 21. cit.

Seeunda pars, scilicet potentiam gustus esse in illo nervo molliori, deducitur ex dictis, quia caro linguae est nimis humida, cum sit spongiosa et attractiva humoris, et ita magis deservit tamquam medium internum ad recipiendum sapes et species eorum quam ad eliciendam ipsam sensationem. Nervus autem ille siccior est terreae naturee, sicut communiter sunt nervi, et quia mollior est, est aptior ad eliciendam sensationem quam ille alter nervus durior, qui ad motum exercendum cum musculis magis deservit. Et ita in illo nervo molliori collocat gustum S. Thomas opusc. illo 43. cap. 3. Et quod in cuspide linguae magis gustus vigeat, manifestum est ipsa experientia, quia ibi vivacius sentitur delectatio et discretio saporum. Sed tamen quia etiam sentitur, delectat ad fauces et ad radicem lingua et in tota ipsa lingua, ideo in tota illa simpliciter ponitur.

SED OBICIES Aristotelem, qui in libro de Sensu et Sensato, lect. 5. apud D. Thomam circa finem, ubi dicit, quod "gustus et tactus sensorium est cor, quia cor est calidissimum, sicut cerebrum frigidissimum". Ergo non debet poni in lingua. Deinde ratio etiam urget, quia saliva nimis conducit ad sensum gustus, ita quod sine humectatione aut non sentitur sapor aut vix, eo quod sapes

fundantur in humido. Ergo illud convenientius ponitur pro organo gustus, quod maiorem convenientiam habet cum humido, et sic non in nervo, sed in ipsa carne linguae, quae humidior est, debet poni potentia gustus, et inter ipsas partes linguae magis in radice quam in cuspide, quia in illa maxime generatur saliva in illis glandulis carneis, quae ibi sunt, in cuspide autem, quia acutiores figurae est, minus potest de saliva retineri. Et dato, quod in nervo consistat organum gustus, adhuc magis sentiretur in radice quam in cuspide linguae, quia ibi est magis expansus et extensum ille nervus et sic plus habet virtutis.

Confrmat, quia aliqui cibi sunt valde sicci et in pulveres redacti deserviuntque ad siccandas humiditates; ergo ad illorum gustum magis erit necessaria humiditas in actu quam in potentia.

Respondetur ad locum Aristotelis, quod, ut ibi S. Thomas explicat, loquimur de principio sensitivo radicali, a quo primo emanat calor vitalis requisitus ad sensum. Sed haec virtus caloris, quae derivatur a corde in ordine ad alios tres sensus, scilicet visum, auditum et odoratum, non fertur immediate a corde, sed ad cerebrum prius tendit et inde ad organa istorum sensuum, respectu vero gustus et tactus immediate est a corde, cuius signum est, quia circa cor est dolor maxime sensibilis. Ita explicat ibi D. Thomas Aristotelem, qui non negat organum gustus esse in lingua, sed differentiam constitui in ministrando calore cordis gustui et tactui ex una parte et aliis sensibus ex alia. Quod an verum sit, postea disquiretur, licet illud non possit esse dubium, quod primum principium totius caloris vitalis, sive mediante cerebro ministretur sive non, esse ipsum cor.

Ad rationem respondetur humectationem requiri in lingua et gustu non tamquam virtutem sentiendi, sed tamquam condimentum et temperaturam obiecti gustabilis; nisi enim alteretur res sapida illo humore linguae, non potest sentiri. Et ideo cum requiratur ex parte ipsius obiecti, non sequitur, quod organum potentiae gustativae debeat esse in parte magis humida, sed in parte recipiente species saporis humectati a lingua. Haec autem dispositio organi non debet esse similis qualitati sui obiecti formaliter, sed proportionata ad recipiendum, et sic formaliter potius debet esse oppositae qualitatis et in potentia ad illam quam formaliter similis, et ita quia sapor fundatur in humido, ideo humiditas linguae requiritur ad perficiendum ipsum obiectum, quod est sapor; non autem ut in eo constituatur potentia, quae debet esse receptiva saporis. Et eadem ratione negamus debere gustum perfectius esse in radice linguae,

ubi est abundantia salivae, quia haec non est dispositio potentiae gustativae, sed obiecti gustabilis, prout applicatur gustui. Et dato, quod pertineret ad gustandum active, non deberet esse in tanta abundantia, sicut est in radice linguae, sed in eo temperamento, quod est in cuspide, propter quod etiam, licet nervus sit magis expansus in radice linguae, non tamen est ibi ita temperatus et activus ad discernendum saporis sicut in cuspide.

Ad confirmationem respondetur, quod licet aliqui cibi videantur aridiores et sicciore, habent tamen sufficientem humiditatem, ut generent saporem, ut dicemus quaest. seq., et tamen si siccitas praevaleret humiditati, vergunt in amaritudinem, sicut cineres amarissimi sunt, quia valde sicci.

Circa medium gustus SUPPONIMUS sensationem huius potentiae non fieri sine speciebus intentionalibus. Hoc enim est commune omni sensui, ut dicemus quaest. seq., quia sensatio non fit sine concursu obiecti intentionalis modo applicati. Species autem intentionales per aliquod medium deferuntur ab obiecto ad sensum, et hoc medium, ut saepe diximus, est duplex, aliud extrinsecum seu distinctum ab ipso sentiente, licet usque ad ipsum sensum extendatur et cum ipso contiguum sit, non continuum, sicut aer deferens species usque ad oculum vel auditum. Aliud est medium intrinsecum, id est continuum, et non solum contiguum animali, scilicet organum ipsum seu pars organi, quae species recipit, ut ipsam possint actuare potentiam et ad illam pervenire.

Dicimus ERGO, quod in sensu gustus non est assignandum medium extrinsecum deferens species saporis, sed solum medium intrinsecum, cui immediate coniungitur ipsa res gustabilis, ut ibi, alteratione aliqua seu immutatione facta per humectationem linguae, species eius ad potentiam gustativam perveniant. Hoc autem medium internum est ipsa caro linguae superposita nervo sentienti saporis et est humida humore illo salivae valde alterante cibum.

Sumitur hoc ex Aristotele 2. de Anima textu 101., lect. 21. apud D. Thomam, ubi inquit, quod gustabile est quoddam tangibile, "et haec est causa, quare non sit sensibile per medium corpus extraneum", neque enim tactus tali medio percipit. Sic ergo aequiparatur gustabile tangibili quantum ad hoc, quod utrumque obiectum contactu quodam applicari debet ad potentiam, et non solum per medium extrinsecum emittere species.

Sic ergo PROBATUR CONCLUSIO ipsa experientia, quia sapes non possunt sentiri, nisi habeant contactum cum lingua; nullus enim sentit saporem extra positum. Et hoc ideo, quia sapes non possunt sentiri, nisi alterentur et immutentur physica alteratione ordinata ad ipsius viventis nutritionem. Ad hoc enim isto sensus ponitur in animali, ut possit ea, quae ad alimentum pertinent, discernere et assumere, et sic oportet, quod ipsa immutatio cibi seu saporis fiat in ipso animali. Requiritur ergo contactus physicus ad organum gustus tamquam ad medium internum, ut ibi sapor ipse mediante illa mutatione discernatur et sentiatur, sicut etiam odorabile aliquam exhalationem fumosam, quae realis alteratio est, debet habere, ut sentiatur. Sed quia non est materialis sensus sicut gustus, nec ita proxime ordinatur ad ipsam animalis conservationem seu reparationem, non est necesse, quod illa immutatio odorabilis fiat in ipso animali, sed sufficit, quod in aliqua parte medii, et inde deferantur species ad odoratum.

QUODSI OBICIAS Aristotelem non bene probasse, quod gustus est quidam tactus, quia tangibile fundatur in humido. Nam etiam odor fundatur in sicco et siccitas est qualitas tangibilis non minus quam humiditas. Ergo eadem ratione deberet dici odoratum esse quemdam tactum et odorabile esse tangibile.

Confirmatur, quia si gustus esset quidam tactus, organum gustus non deberet distingui ab organo tactus, sed utrumque esset terreum et in potentia ad humidum, ut tangibile, quod tamen falsum est, ut supra diximus.

Confirmatur secundo, quia gustus non semper requirit contactum rei gustabilis, sicut si ori applicetur aqua et in partibus distantibus aquae ponatur aliquid dulce, ut mel, statim sentitur eius sapor, antequam ori admoveatur. Ergo potest sentiri aliquid nondum habens contactum, imo sufficit, quod habeat contactum mediante saliva; saliva autem medium extrinsecam est, cum sit corpus distinctum a lingua. Ergo per medium extrinsecum potest gustari.

Respondetur, quod licet odor fundetur in sicco et sapor in humido ex parte ipsius rei odorabilis et gustabilis, tamen ex parte applicationis ad sensum longe differunt, quia ut sapor gustetur, debet misceri cum humido linguae ibique fieri alteratio physica, quae sine contactu fieri non potest, et consequenter gustus praesupponit tamquam conditionem necessariam ipsum sensum tactus, cui fit ille

contactus. At vero siccum odoriferum non debet immutare physice ipsum siccum vel humidum olfactus aut ibi alterationem habere, sed sufficit, quod in medio exhalet, et ideo quia non requirit istum contactum physicum, nec ipsum odorabile dicitur tangibile nec odoratus dicitur tactus illo speciali modo.

Ad primam confirmationem respondetur, quod gustus non est tactus essentialiter, sed praesuppositive illo speciali modo, quia requirit contactum et alterationem physicam obiecti, quod tactu dignoscitur, ut possit gustari, ideoque supponit organum distinctum formaliter, licet in eadem parte, in qua est gustus, sit etiam tactus, sicut in aliis sensibus invenitur etiam tactus, quia tactus diffusus est per totum corpus, licet speciali modo requiratur ad gustum, ut dictum est. Et licet organum gustus sit terreum et in potentia ad humidum, non tamen formaliter ut humidum est tangibile, sed ut saporosum; sic enim solum in lingua sentiri potest, quod etiam est signum distinguere ista organa, ut etiam advertit S. Thomas 2. de Anima lect. 22. ex Aristotele ibi textu 112.

Ad secundam confirmationem conceditur sequela, et ad experientiam in oppositum dicitur, quod illum saporem mellis distantis non sentit gustus, nisi quatenus per aliquam mixtionem diffunditur usque ad partes aquae, quae ori applicantur, alioquin non sentitur. Quod vero dicitur de saliva, respondetur illam non esse medium diffundendi species saporis, sed alterandi cibum et saporem eius in ore, et cum illa alteratione et mixtione species saporis imprimuntur in lingua, cui ita adiacet ipsa saliva, quod non potest illi commisceri sapor seu cibus, quin commisceatur linguae.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicium*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS VI. QUID DE POTENTIA, ACTU ET MEDIO TACTUS.

Circa potentiam tactus sunt duae difficultates: Prima, quam Aristoteles movet in hoc 2. libro textu 106., an tactus sit unus sensus in specie atoma, an tantum unus genere. Secunda, an organum sensus tactus sit quaecumque pars corporis, an tantum nervus. Circa medium vero, quo species tactus communicantur, dubium est de medio interno, an sit caro superposita nervo vel aliquid aliud.

Circa primum videntur esse tactus diversae speciei, quia inter tangibilia inveniuntur diversae contrarietates, quae non possunt reduci ad unum genus et modum immutandi sensum, ergo debent constituere diversos sensus specie.

Consequentia patet, quia sensus distinguuntur penes diversum modum immutandi potentiam et eliciendi sensationem. Unde si sint diversae contrarietates non reducibiles ad unum genus et modum immutandi potentiam, oportet diversas potentias constitui.

Antecedens autem constat, quia tactus attingit diversas contrarietates, ut sunt calidum et frigidum, siccum et humidum, fames et sitis, voluptas et dolor, quae non possunt reduci ad unum genus, quia sunt contrarietates primae, quia una non oritur nec derivatur ab alia; contrarietas enim inter calidum et frigidum est aequae prima atque contrarietas inter humidum et siccum, quia utraque est inter qualitates primas. Similiter voluptas et dolor, fames et sitis dicunt contrarietatem internam, et non alicuius externi tangibilis. Magis autem distat sensibile internum eiusque contrarietas a tangibili externo quam duo sensibilia externa, ut calor et sapor, cum externa per medium aliquod attingantur, interna sine medio, ergo magis debent constituere diversos sensus quam sensibilia externa. In aliis autem sensibus videmus, quod tantum est una contrarietas, ad quam cetera reducuntur, sicut ad album et nigrum reducuntur aliae contrarietates colorum.

In hac difficultate Aristoteles nihil resolvit, licet eam proposuerit. D. Thomas in 2. de Anima lect. 22. licet inclinet in hanc partem, quod tactus sit unus sensus genere et plures in specie, tamen in quaest. de Anima art. 13. ad 17. et 1. p. q. 78. art. 13. ad 3. utramque partem ut probabilem admittit. Hinc est, quod etiam in hac parte discipuli D. Thomae sunt divisi. Nam Caietanus 2. de Anima in cap. 10., Flandria

ibidem et lavellus ibi q. 47. tenent, quod sint plures tactus specie. At vero Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. dub. 1. unica concl. de tactu tenet, quod est unus specie.

NIHILOMINUS probabilius videtur, tactum esse unum sensum secundum speciem atomam.

Et in hoc perfecte salvamus commune dictum, quod tantum sunt quinque sensus externi, quod absolute non salvaretur, si essent plures specie distincti. Hanc sententiam, ut diximus, probabilem reputat D. Thomas locis cit. et absolute eam docet opusc. 43. cap. 3.

ET RATIO sumitur ex eo, quod omnes illae contrarietates, quae dicuntur esse primae, conveniunt in uno genere proximo, quod est obiectum tactus, licet genus illud sit innominatum. Quod sic explico, quia licet calidum et frigidum, siccum et humidum sint primae contrarietates in genere naturali, possunt tamen convenire in genere intentionali, quatenus habent eundem modum immutandi sensum, scilicet cum contactu rei tangibilis et alteratione sentientis. Reducuntur etiam ad unam contrarietatem obiectivam, quia sentiuntur secundum aliquem excessum vel convenientiam ad temperamentum sensus, id est secundum convenientiam vel disconvenientiam ad ipsum sentientem. Quod autem hic excessus sit in calore et frigore, sicco et humido, materialiter et per accidens se habet. Reliquae autem contrarietates, ut famis et sitis, voluptatis et doloris, mollis et duri et aliae similes omnes reducuntur ad istas calidi et frigidi etc. in illisque fundantur, ut postea dicemus.

Et confirmatur, quia temperamentum animalis resultat ex omnibus quatuor qualitibus et sic se habet, quod omnes respicit per modum constituentium temperamentum unum conveniens vel disconveniens animali, licet inter ipsas qualitates primas physice et entitative consideratas sint diversae contrarietates irreducibiles ad aliquam unam naturalem, bene tamen ad aliquam animalem, secundum quod temperamentum animalis est conveniens vel disconveniens. Et sic sub eodem modo sentiuntur, quatenus scilicet id, quod tangitur, congruit vel non congruit cum tali temperamento, sive congruitas sit in siccitate sive in frigore sive in qualibet alia qualitate, et hanc si excedat vel corrumpat, habebit inconvenientiam sive incongruitatem, et similiter contrarietas famis et sitis, voluptatis et doloris etc. omnes fundantur in ista convenientia vel disconvenientia primarum qualitatum, ut deserviunt temperamento animalis. Quare tactus non respicit primo et per se contrarietates physicas istarum qualitatum

neque ipsas in se absolute consideratas, sed ut deserviunt ad constituendum temperamentum animalis, et sic reducuntur ad unam contrarietatem omnes illae contrarietates physice distinctae, scilicet ad convenientiam vel disconvenientiam ad temperamentum animalis.

UNDE PATET AD FUNDAMENTA OPPOSITA. Respondemus enim, quod in qualitatibus tangibilibus dantur plures contrarietates primo diversae materialiter et in genere naturali, ordinabiles tamen ad unam contrarietatem animalem, id est secundum temperamentum conveniens vel disconveniens ipsi animali. Cui subordinantur omnes illae aliae contrarietates, et sub ista formalitate respiciuntur a tactu, et sic habet unicam rationem formalem specie atoma. Quod vero dicitur voluptatem et dolorem, famem et sitim sentiri sine medio, imprimis etiam hoc dato solum esset accidentalis differentia, non essentialis, id est non in ipsa ratione formali et modo immutandi sensum, sed accidentalis, scilicet in ipso medio applicandi species sensui, quod pertinet ad applicationem seu instrumentum, non ad formalem rationem sensus. Et deinde dicitur, quod etiam illa sentiunt intra per aliquod medium, quatenus quaelibet pars non sentit, quod sibi supra ponitur aut inhaeret; sed quod sibi contiguum est in parte proximiori, et sic utitur illa parte tamquam medio interno et sentit per illud, ut iam supra q. 4. advertimus et iterum q. 7. explicabimus. Quod autem dicitur magis distare sensibile internum ab externo quam duo externa, respondetur magis distare quantum ad illam rationem accidentalem utendi illo sensibili externo vel interno, sed non in ipsa ratione formali specifica, quae est ratio mutandi sensum; in hoc enim conveniunt internum et externum tangibile, non tamen duo externa sensibilia sicut sapor et odor et similia. In aliis autem sensibus datur una contrarietas, quae sit una non solum cognoscibiliter et obiective, sed etiam physice et materialiter. In tactu autem solum invenitur una contrarietas ut pertinens ad convenientiam vel disconvenientiam temperamenti animalis, ut explicatum est, licet maneant plures contrarietates primae in genere physico.

Circa organum tactus constat in toto corpore nos sentire, quando ab aliquo tangimur, quod necessarium fuit animali, ut posset in omni parte se conservare a nocivis et amplecti ea, quae sunt convenientia. Difficultas est de partibus sentientibus, ut de carne et nervis, an aequaliter in illis sit organum tactus et potentia tangendi, an vero solum in nervis. Et loquimur de partibus sentientibus, quia aliquas ipsa experientia constat non sentire, quia nimium sunt terrestres, ut ungues, capilli et similia.

Sententia Aristotelis collocat tactum in nervis sub carne. Dicit enim in hoc 2. libro textu 116.: "Quare manifestum est, quod intus sit tangibilis sensitivum. Sic enim utique accidit, quod et in aliis; apposita enim super sensorium non sentiunt, super autem carnem posita sentiunt, quare medium tactus est caro". Ubi solum carni attribuit esse medium, non organum.

Haec auctoritas RATIONEM insinuat de se satis difficilem, quia si ideo organum tactus attribuitur nervo, quia non potest sentiri, quod ponitur supra sensum, sentimus autem per tactum aliquid positum supra carnem, et sic caro non est organum, potius hac ratione deberet attribui carni sensorium tactus, quia caro licet sentiat, etiam habet medium, quo sentiat, scilicet cutem, et ita tangit rem non immediate positam supra se, sed supra aliquid distinctum, internum tamen; nam medio externo certum est tactum carere. Quodsi dicatur carnem etiam detracta cute sentire, hoc idem instatur in nervo, quia denudata carne adhuc sentit, et quidem vehementissime, et tunc dicimus, quod sentit nervus non in ea parte, cui superponitur sensibile, sed ratione partis proximioris. Cur ergo non poterit idem dici de carne, quod detracta cute sentit id, quod superponitur, ratione partis immediatae?

Ceterum Aristoteles non videtur sumpsisse carnem, in qua negat esse organum tactus, pro carne, ut distinguitur a cute, sed totum illud, quod est caro, cum cute pro eodem sumitur, quia cutis se habet sicut pars quaedam seu terminus carnis. Unde quando dicit carnem esse medium, non condistinguit carnem a cute, sed totum hoc est medium. Quod vero aliqua pars illius carnis vel terminus eius, qui est cutis, dicatur habere rationem medii, non est ad propositum, quia medium semper habet poni aliquid distinctum et distincti temperamenti, sicut nervus et caro, quae sunt partes distinctae et heterogeneae, sed caro et cutis sunt homogeneae, quia cutis solum est extremitas carnis. Quodsi hoc sufficeret. ut diceretur medium, idem diceremus de carne, quod una pars illius sit medium et alia organum. Imo currit eadem difficultas de cute, quae etiam sentit tangibilia, quomodo posset ipsamet esse organum et medium et sentire rem superpositam, nisi negando rationem Philosophi.

Quod vero dicitur nervum detracta carne sentire si pungatur, dicimus, quod si totaliter et ex omni parte caro detraheretur, ita ut non posset tangi mediante carne, nervus forte non sentiret id, quod sibi immediate apponeretur, quia nervus se solo est nimium

terrestris sicut ossa et pili, a carne autem mollificatur. Unde dicit Aristoteles 2. de Partibus Animal. cap. 8. et in hoc 1. de Anima textu 79. "quod nervi, pili et ossa, non habent in se aliquem sensum". Quare si totaliter detrahatur caro, nullam sensationem exercebit. Et ideo S. Thomas 2. de Anima lect. 22. dicit, quod caro non est organum tactus, sed medium connaturale. Secundo dicitur, quod dato quod nervus sentiret in illo casu, id esset indirecte, et non per medium connaturale, sed una pars nervi sentiret punctionem non sibi superpositam, sed proximioris partis, quod non erit connaturale, nec per lineam rectam obiecti tangibilis in organum, sed quasi ad latus.

Cur autem similiter non dicemus, quod caro sit organum tactus sentiendo non id, quod sibi immediate superponitur, sed quod proximae parti? Respondetur esse disparem rationem, quia caro cum non habeat aliquid sibi suprapositum sicut nervus, quod deservire possit, ut connaturaliter et per directam emissionem aliquid tangat, ideo non potest connaturaliter esse organum tactivum, id tamen potest convenire nervo, quia connaturali modo habet carnem supra se tamquam medium, quo sentiat, eo vero deficiente per accidens et indirecte et minus connaturaliter potest sentire id, quod proximiori parti apponitur, caro vero quia non habet quomodo directe tangat per aliquid superpositum, non mirum, quod etiam indirecte non possit tangere.

Quodsi dicas: Nam si in oculo et aliis sensibus semel deest medium internum, quod est pars organi, ut pupilla in oculo, non potest videre, ergo si caro est medium in sensu tactus, remota carne non sentiet nervus. Respondetur esse disparem rationem de tactu et aliis sensibus, quia in aliis requiritur organum seu medium internum, ut per illud possit haurire species, et illud est determinatum in certa parte corporis, ita quod eo remoto nihil remanet, quod directe vel indirecte possit haurire species. In tactu vero propter eius magnam necessitatem in toto corpore animalis et in partibus eius, non requiritur ad hauriendum species alia dispositio, quam ut possit fieri contactus cum ipso obiecto. Hoc autem connaturaliter quidem et directe, id est ad tangendum per lineam rectam, fit convenienter per carnem superpositam nervo. Si tamen ea removeatur, adhuc remanet locus contactui ad obiectum tangibile in ipso nervo, non quidem per lineam rectam, quia sic sentiret aliquid sibi immediate superpositum, sed solum indirecte et coniunctum parti viciniore.

Circa medium tactus extemum aliqui dixerunt dari medium externum,

quod intericiatur inter corpus et rem tangibilem, quod attribuitur Averroi, idque videtur sumi ex Aristotele 2. de Anima textu 113. et 114. Cum vero urgetur, quod etiam illud corpus medium, sive sit aqua sive aer, etiam potest sentiri, cum est nimis calidum et frigidum, respondetur id esse, quia non sunt ista elementa in sua naturali dispositione; si enim in ea essent, non sentirentur. Ceterum hoc falsum apparet, cum in ipsa naturali dispositione aqua habeat excessum frigoris et ignis excessum caloris seu calorem summum, ergo maxime ibi sentiretur.

Et idem est de quovis alio corpore, quod immediatum sit ad superficiem animalis. Nam si qualitates in illo intendantur, procul dubio sentitur a tactu. Ergo tactus non requirit medium externum, sed potius contactum immediatum. Ad hoc enim ordinatur iste sensus, ut ea, quae immediate tangit animal, possint ab eo sentiri, sicut sentimus corpora dura vel mollia immediate superposita carni.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Contra id, quod diximus de medio et organo tactus, sentit P. Suarez libro 3. de Anima cap. 27. putans, quod sensibile positum supra sensum non repugnat, quod sentiatur. Quod etiam alii auctores sentiunt, ut supra praec. quaest. retulimus, et probabile iudicant Conimbric. libro 2. de Anima cap. 11. q. 3. art. 3. in fine. Fatetur tamen Suarez in cap. 26. non posse ab ipso sensu sentiri qualitatem organo proprio inhaerentem. Ducit autem argumentum ab experientia: Videmus enim non solum nervum, sed etiam carnem sentire, ut si caro pungatur vel vena; ergo non solum nervus sentit, sed etiam aliae partes. Nec dici potest quod caro sentit tamquam organum. Contra enim est, tum quia experientia debet in hac parte praeponderare; videmus autem nos in cute et carne actu sentire. Cur ergo negabimus ibi elici sensationem et consequenter esse organum tactus, et non solum medium? Tum quia in pulmone, in hepate, in corde non dantur nervi, et sentitur dolor. Ergo non solum nervus est organum tactus.

Confirmatur, quia Aristoteles maxime posuit sensorium tactus in corde libro de Sensu et Sensato, lect. 5. apud D. Thomam, et tamen ibi nervus non est.

RESPONDETUR solutione data inter arguendum, quae sumitur ex Aristotele hoc 2. libro textu 111. et ex D. Thoma ibi lect. 22., ubi inquit, quod inefficax est argumentum ad probandum, "quod caro sit sensus tactus ex eo, quod statim ac tangitur fit sensus"; non enim fit in ipsa, sed in nervo coniuncto. Unde non praeponderat experientia in hac parte, nec nos negamus illam, sed dicimus experientiam monstrare, quod si caro pungatur, fit sensus, non tamen monstrat, quod fiat ab ipsa carne, et non in nervo coniuncto, sicut posita specie in pupilla statim sentimus visionem, non tamen constat, an fiat a pupilla, an a nervo visorio. Ad aliam replicam dicitur etiam in illis partibus dari nervos aut aliqua principia nervorum, qui ob suam subtilitatem satis vehementer sentient; vel etiam in partibus illis propinquis vel contiguis dantur nervi, a quibus fiat ipsa sensatio.

Ad confirmationem respondetur iam supra aliquid de hoc tractatum esse. Circa radicale enim principium sensuum est duplex celebris sententia: Altera Aristotelis, qui dicit cor esse principium et radicem sentiendi, ut in loco cit. in argumento et in 2. de Generat. Animal. cap. 6. et libro 3. cap. 2. Specialius tamen videtur ponere tactum et gustum in corde, alios in cerebro. Contraria sententia est Galeni 8. de Usu Partium cap. 4. et aliis locis, in quibus principium sensuum dicit esse cerebrum. Et huic sententiae videtur subscribere D. Thomas 3. p. q. 8. art. 1. et art. 6., ubi omnem virtutem sensitivam dicit esse a capite. Et videri etiam potest in 3. dist. 13. q. 2. art. 5. et opusc. 43. cap. 4. Sane cor dici potest principium radicale sentiendi quantum ad subministrationem caloris vitalis. Ceterum quantum ad temperamentum et modificationem talis caloris et subministrationem spirituum animalium, prout requiritur ad operationes sensitivas, praesertim perfectas, sine dubio cerebrum est prima radix et principium sentiendi, tum quia in cerebro initiantur nervi, per quos spiritus animales subministrantur, ut ex anatome constat; tum quia laeso cerebro cessat sensatio et obstructis meatibus cerebri animal dormit, et posito nimio conatu et attentione ad sentiendum, cerebrum dolet, non cor.

Est tamen pro Aristotele argumentum, quia cor prius formatur in animali quam cerebrum, et statim sentit, quia palpitat, et si ibi pungatur, se retrahit; ergo sensus tactus originatur a corde. Similiter decapitato homine adhuc cor sentit et brevi tempore palpitat et si pungatur sentit. Ergo sensus tactus radicitur in corde.

Respondetur hoc argumentum solum procedere de tactu, quia quoad alios sensus desunt organa sublato capite. Adhuc tamen de tactu

non convincit, tum quia licet cor formetur ante cerebrum, tamen in illo motu palpitationis non sentit, est enim ille motus potius partis vegetativae quam sensitivae tamquam principium motuum vitalium, non formaliter sensus. Nec scimus, si cor pungatur in illo imperfecto statu, quando prius est formatum quam caput, si pungatur, an se retrahat. Quis enim hoc vidit, cum cor tunc sit intra matricem animalis generantis, nec possit ibi videri an se retrahat, si pungatur? Decapitato autem homine cor non sentit dolorem, quia iam deest phantasia et consequenter non movetur appetitus, in quo formaliter est actus doloris. Quod vero in corde sentiatur dolor et tristitia et ira, ideo est, quia ibi est appetitus irascibilis, et ad hoc sentiendum etiam participat influxum et spiritus animales a cerebro.

Secundo arguitur: Quia in carne est temperamentum magis delicatum et reductum ad mediocritatem quam in nervo, utpote minus terrestre, ergo maxime est in potentia ad patiendum a qualitatibus excessivis, quas solum sentit tactus, ut quaest. seq. dicemus, et sicut aer est melius receptivus quam terra, ita temperamentum aereum, quod correspondet carni propter suam raritatem, magis quam terrestre, quod correspondet nervo, unde Aristoteles libro 2. de Partibus Animal. cap. 1. et 5., in 1. de Historia Animal. cap. 4. dixit carnem esse sensorium tactus.

RESPONDETUR probare argumentum, quod caro habet temperamentum aptum ad praecise recipiendum et ebibendum species tangibiles, non tamen ut ibi fortius imprimatur species, ut ita eliciatur sensatio. Experimur autem minus sentiri, quod levius tangitur, et sic ad tactum non sufficit facilitas recipiendi, sed etiam fortiter imprimendi, et ad hoc magis conducit illud terrestre temperamentum nervi cum aliqua mollitudine. Ad Aristotelem autem dicimus, quod nomine carnis intelligit non carnem nudam, sed includentem nervum, sicut lingua dicitur gustare ratione nervi in ea inclusi. Videantur etiam, quae diximus quaest. praec. ostendendo, quod sensibile supra sensum non sentitur, et argumenta ibi soluta.

Restabat agere de sufficientia divisionis in quinque sensus externos. Sed res est parvae difficultatis et a D. Thoma sufficienter explicata 1. p. q. 78. art. 3. et in 3. de Anima lect. 1. et ex dictis sufficienter intelligi potest.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO VI

DE OBJECTIS SENSUUM EXTERNORUM IN COMMUNI

PROEMIUM

Explicabimus primo in hac quaest. generales condiciones obiectorum externorum, deinde in sequenti singula obiecta in speciali perquiremus. Condiciones autem generales videntur reduci ad duas: Primo, quod obiectum sit praesens et nullo modo res in absentia possint sentiri. Secundo, quod obiectum per species vicem sui gerentes sensus informet. Et ideo de his prius agemus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



**ARTICULUS PRIMUS. UTRUM REQUIRATUR NECESSARIO,
QUOD OBIECTUM EXTERIUS SIT PRAESENS, UT SENTIRI
POSSIT.**

Multa de hoc tractavimus in q. 23. Logicae, ubi ostendimus notitiam intuitivam sensuum externorum non posse etiam divinitus ferri in rem absentem. Nunc absolute inquirimus, an possit in sensibus inveniri notitia abstractiva et consequenter de re absentem.

Et loquendo naturaliter satis constat non posse res in absentia sentiri sensu externo ex defectu speciei impressae, quae naturaliter ab obiecto praesenti immittitur et dependet in fieri et conservari ab ipso obiecto, sicut experientia constat in speciebus visibilibus, quae remoto obiecto in momento cessant. Et de aliis sensibus idem probari potest ea generali ratione, quia non possunt species desinere nisi vel a contrario vel ex defectu subiecti vel ex defectu causae conservantis. Remoto autem obiecto constat non diu durare posse species, et hoc non propter aliquod contrarium, quia species intentionales carent contrario, simul enim informant potentiam species albi et nigri, calidi et frigidi, odoris suavis et insuavis, siquidem haec simul sentiri videmus; praeterquam quod potest, quando removetur obiectum, non dari aliquod contrarium, a quo corrumpatur species, et tamen cessat cognitio ob defectum speciei. Ex defectu autem subiecti non desinunt istae species, quia supponimus organum et potentiam, in quo subiectantur, et medium, per quod transeunt, manere immutata, et in tali casu loquimur; et tamen remoto obiecto, species evanescent et cognitio cessat. Ergo signum est dependere naturaliter ab obiecto in fieri et conservari.

Nec obstat, quod sonus auditur etiam cessante collisione et motu corporum. Solet enim fieri ictus et videri a longe et post breve tempus audiri sonus, ergo sentitur remoto obiecto, nempe illo ictu. Et idem est de odorabili. Nam remota fumea exhalatione adhuc sentitur odor per aliquod tempus, remanent ergo species in absentia obiecti. Respondetur, quod in primo casu manet realis sonus in aere, licet non in collisione corporum, a quibus primum formatur, et ita quando realiter sonus durat in aere, durare potest species ex illo emissa. In secundo casu, licet fumea exhalatio evaporari cesset a corpore odorabili, tamen ea, quae prius evaporata est, remanet in aere vel in corpore propinquo, quatenus ibi manet realis odor exhalatus, qui continuo emittit speciem sui, et sic sentitur res in

praesentia, scilicet odor exhalatus, qui remanet, et sonus in motu aeris, licet non in collisione corporum perseverans.

DIFFICULTAS ergo tota reducitur ad virtutem divinam, an possit per ipsam in absentia obiecti aliquid sentiri conservatis speciebus in sensu remoto obiecto et sensatione sic elicita?

In quo est ALIQUORUM SENTENTIA posse rem absentem videri divinitus, dummodo repraesentetur ut praesens. Ita P. Suarez 3. de Anima cap. 3. n. 4., Conimbric. 2. de Anima cap. 6. q. 3. art. 1. Et P. Suarez sentit talem cognitionem vere quidem esse abstractivam, utpote rei absentis (ubi manifesto sentit ad intuitivum et abstractivum requiri praesaentiam et absentiam physicam, et non solum repraesentatam), revera tamen iudicare rem ut praesentem, quia ita videret, ac si esset praesens.

Fundamentum est, quia non repugnat Deum conservare in sensu externo speciem sui obiecti etiam remoto obiecto; ergo neque repugnabit tunc illud cognoscere. Consequentia est certa, quia ad cognitionem eliciendam non requiritur aliud quam potentia informata specie obiecti; tunc autem est potentia informata specie, ergo cognoscit. Antecedens patet, quia species emissa ad oculum solum dependet ab obiecto, ut existat, in genere causae effectivae. Hanc autem potest Deus supplere, quia magis ab ipso dependet effectus in genere efficientis quam a causa secunda. Ergo non repugnat conservari a Deo speciem in oculo remoto obiecto sicut lumen in medio remoto luminoso. Quod vero dependeat species ab obiecto in genere causae formalis extrinsecae nihil obstat, quia haec dependentia non petit existentiam in obiecto specificante; potest enim exerceri ista causalitas extrinseca ab obiecto non existente, ut patet cum rem futuram considero aut praeteritae recordor.

Confirmatur, quia saltem potest Deus facere, quod res longissime distans imprimat speciem suam in speculo, quod est prope me, multiplicando scilicet speciem per medium ultra sphaeram suae naturalis emissionis. Tunc autem visa imagine in speculo videbitur res absens et longissime distans tamquam ibi praesens. Ergo similiter non repugnabit, quod remoto speculo species continuetur usque ad oculum, sicque videatur absens posita ibi tali specie.

NIHILOMINUS OPPOSITUM TENENDUM EST implicare scilicet, quod res aliqua physice et realiter absens immediate in se attingatur a

sensu externo. Quod vero attingatur in alio, ut res in imagine, non est difficultas in praesenti, quia hoc nihil aliud est quam videri ipsam imaginem, quae praesens est, licet res repraesentata per ipsam in se sit absens. Unde ut tollatur aequivocatio, quando dicimus requiri praesentiam physicam obiecti, loquimur in sensu formali, id est eius, quod proprie et immediate se habet ut obiectum, ita quod bene stat, quod loco alicuius obiecti supponatur aliud, in quod feratur sensus et decipiatur interius iudicium putans esse alterum, tamen sensus externus directe fertur in illud externum, quod sibi supponitur. Similiter potest aliquando ex vehementia imaginationis aliquis decipi aut deludi, putans se vere videre aut sentire exterius rem aliquam, quam tamen non habet praesentem. Sed tunc nec videt nec sentit exterius, sed imaginatur sentire aut videre. Loquimur ergo, quando sensus exterior vere et proprie elicit actum; et de hoc dicimus essentialiter postulare, quod obiectum exterius, in quod fertur, sit praesens physice, in quod talis actus immediate terminetur, nec sufficit, quod species sit in sensu repraesentans aliquid ut praesens, sed requiritur, quod ipsum obiectum praesens sit, ut terminet actum.

Haec conclusio sumitur ex D. Thoma, qui frequenter distinguit obiectum sensuum exteriorum ab interioribus, quia illi versantur circa praesens, isti autem etiam circa absens, ut patet 1. p. q. 78. art. 4. et 1. 2. q. 15. art. 1. et q. 35. art. 1. ad 2., ut latius ostendemus infra q. 8. Explicans autem D. Thomas, quodnam sit illud praesens, dicit esse praesens, quod habet esse extra videntem; ergo sentit ex ipsa propria specifica ratione sensus externi debere obiectum esse praesens praesentia exteriori et physica, et non solum repraesentativa. Debet autem esse praesentia extra videntem, quia, ut docet S. Thomas 1. p. q. 14. art. 9., ideo Deus non habet scientiam visionis de rebus possibilibus, licet sibi repraesententur, "quia ea, quae apud nos videntur, habent esse distinctum extra videntem". Et in q. 3. de Veritate art. 3. ad 8. inquit, quod scientia visionis addit supra simplicem cognitionem "admixtionem alicuius, cuius est extra genus notitiae", scilicet existentiam rerum. Sed existentia rei, quae est extra genus notitiae, est existentia physica, et non solum repraesentata; haec enim non est extra genus cognoscibilitatis et notitiae. Ergo visio requirit externam praesentiam rei in se, et non solum in specie. Quod etiam amplius patebit cum art. 3. ostenderimus sensus externos non formare idolum, sed terminari immediate ad obiectum in se.

RATIO AUTEM ET FUNDAMENTUM ad hoc reducitur, quia sensus externi ex sua natura sunt infimi in genere cognitionis et immediate

continuantur ipsis rebus, a quibus accipiunt species, et magis materiales sunt inter omnes potentias cognoscitivas. Unde quia ex ipsis originatur omnis nostra cognitio et in ipsos resolvitur, oportet, quod moveantur sensus externi ab obiectis accipiendo ab eis species, et rursus quod cognitio terminetur ad res ipsas prout extra sunt. Et licet primum, scilicet moveri ab obiectis et procedere ab ipsis species effective, possit suppleri a Deo infundente vel producente speciem in potentiis loco obiecti, et sic quantum ad productionem speciei non exigit sensus essentialiter praesentiam obiecti, tamen quoad secundum suppleri non potest, quia pertinet ad specificativam rationem sensationis externaе quatenus externa est.

Et probatur ex duplici conditione, quam habent sensus externi. Nam debent habere cognitionem experimentalem et in aliquibus eorum, ut in gustu et tactu, exigunt contactum realem neque possunt videre obiectum per reflexionem in seipsis neque in alia potentia interiori vel exteriori, a qua moveantur, quia sunt ultimae potentiae inter omnes cognoscitivas. Ergo immediate debent attingere obiectum in seipso. Quod sit experimentalis cognitio in sensu exteriori patet, quia tunc maxime aliquid experimur, cum ipso sensu exteriori tangimus. Cum autem experientia sit ultimum, in quod resolvitur nostra cognitio, et per quam tamquam per inductionem introducitur in nobis, non potest ultimate resolvi cognitio nisi in ipsum obiectum, ut est realiter in se, quia si in aliquid aliud praeter rem ipsam resolveretur, ut in imaginem vel idolum aut medium aliquod, restaret adhuc istud medium vel idolum conferre cum ipsa re seu obiecto, cuius est, ut constaret, an esset verum necne. Unde semper restaret eadem difficultas conferendi istud medium cum obiecto, cuius est repraesentativum. Quare necesse fuit ad habendam certitudinem et evidentiam experimentalem devenire ad cognitionem, quae ex propria sua ratione tenderet ad res in seipsis, et haec est cognitio sensus exterioris, atque adeo ex ipsa propria ratione cognitionis ultimae et experimentalis exigit obiectum esse praesens et nullo modo absens.

Nec obstat, quod cognitio experimentalis potest dari in angelo formando verbum, in quo ut in termino cognitionis experiatur rem in se. Respondetur enim experientiam angeli esse intellectualem, non sensibilem nec per species acceptas ab obiectis sensibilibus. Sic enim certificari non posset experimentaliter de obiecto, nisi haberet aliquam cognitionem resolutam usque in ipsum immediate. Cum autem angelus certificetur per species desuper infusas, non habet experientiam de re quantum ad certitudinem cognitionis per

resolutionem in ipsam rem, sed quantum ad rem attactam, quae est coexistens sibi, inde denominatur experimentalis et intuitiva. Sensibilis autem cognitio intrinsecam certitudinem habet experimentalem haustam ab obiectis, et sic in ipsam, ut est in re, debet resolvi.

Postremo, si remoto obiecto externo posset sensus illud percipere, ergo posset oculus in tenebris videre et posset gustus et tactus obiectum non contactum sentire, quae omnia absurda sunt. Minor probatur, quia si videtur obiectum absens seu non existens, ergo videtur tale obiectum, etiamsi lux illud non attingat, et consequenter etiamsi medium non sit illuminatum, quia si lux ipsum visibile non attingit, reliquum medium licet sit illuminatum, nihil omnino conducit ad visibilitatem obiecti, et sic eodem modo videbitur, si tota lux sit ablata a medio. Est autem impossibile, quod aliquid in tenebris videatur, cum specificum obiectum visus sit lucidum. Nec dici potest, quod est lucidum repraesentative; hoc enim est proprium sensibus internis et intellectui, qui apprehendunt lucem ut repraesentatam, et ita etiam in tenebris possunt recordari lucis, quia compatitur lux repraesentata cum tenebris. Videre autem in tenebris obiectum oculis externis, est videre lucem non illuminantem nec tendere in lucidum externum, quod est vere lucidum, et hoc est specificativum oculi. In tactu autem et gustu multo magis constat rem absentem non posse habere contactum physicum. Sine contactu autem quomodo potest aliquid gustari aut tangi?

AD FUNDAMENTA OPPOSITAE SENTENTIAE respondetur, quod Deus potest conservare speciem sensibilem in absentia obiecti per modum cuiusdam entitatis realis, sicut potest illam conservare in aere vel extra omne subiectum. In hoc enim solum dependet species quantum ad existentiam ab obiecto immittente vel subiecto sustentante, causalitatem autem existentiae Deus se solo supplere potest. Ceterum non potest supplere, ut cognitio eliciatur ab illa specie in sensu externo circa obiectum absens, eo quod essentialiter petit terminari ad obiectum ut extra existens, nec sufficit species impressa posita in sensu, sicut etiam in angelo, licet detur species innata, non potest repraesentare futuram contingens aut cogitationem cordis, quia talia obiecta non sunt in statu debito ipsi angelo. Et quando dicitur, quod dependentia ab obiecto in genere specificantis non petit existentiam, respondetur, quod specificatio absolute non petit, bene tamen specificatio ut talis, scilicet ut est circa obiectum ut externe et sensibiliter et modo experimentali attingendum, sicut notitia ut intuitiva petit obiectum

praesens et existens, licet non sit notitia absolute.

Nec obstat, quod vulgo dicuntur aliqui videre rem intra terram occultam, ut qui dicuntur inspectores aquarum, vulgo zahories, qui aquam latentem sub terra vident et lynces dicuntur ultra parietes videre. Respondetur enim, quod etiam toto hoc concesso non videtur aliquid absens, sed id, quod intra terram vel ultra parietem vere existens est, quarum species valde tenues et imperfectas, utpote per illa corpora opaca vel eorum poros exeuntes, sibi tamen sufficientes propter nimiam perspicacitatem, res illas nobis occultas vident, quia maiori luce et specierum perfectione indigemus. Revera tamen multa ex his in fabulas reicienda sunt et illi aquarum inspectores non vident ipsas aquas infra terram, sed signa aliqua scaturientis undae, v. g. vaporem aliquem tenuem a terra illa exeuntem aut aliqua signa, ut tales herbas, talem odorem aut sonum, unde per discursum colligunt ibi esse aquam aut aliquid simile, et aliqua animalia ex similibus signis vel ex aliqua impressione humiditatis refugiunt transire per aliquem locum, infra quem est aqua. De lyncibus res est incerta nec facile credenda, quod visu externo ultra parietem videant.

Ad confirmationem respondetur, quod in speculo non videtur obiectum ipsum, sed imago illius, quae per refractionem lucis et specierum generatur, ut statim dicemus, et illa imago semper videtur ut praesens.

**DE
VISIONE
REI IN
SPECULO**

Circa materiam tamen huius confirmationis DIFFICULTAS EST, quid videatur in speculo, an imago aliqua ibi denuo genita, an obiectum ipsum.

ET ALIQUI existimant non videri imaginem, sed obiectum ipsum, cuius est illa imago. Ita Conimbric. 2. de Anima cap. 7. q. 8. art. 2. et P. Suarez 3. de Anima cap. 2. n. 15., dicuntque esse communem sententiam perspectivorum.

Et fundamentum est, quia illa imago speculi nihil aliud est quam

species visuales refractae ad oculos reflectentes. Sed species ipsae videri non possunt, quia in se non sunt lux neque color, sed qualitates intentionales vicem gerentes coloris. Ergo non sunt id, quod videtur, et sic non potest esse res visa imago speculi, nec sola nec simul cum obiecto, quia ipsa visibilis non est, cum sit ipsa species, sed per illas species inde refractas obiectum videtur.

Confirmatur, quia si ibi generaretur imago, deberet videri per speciem distinctam ab ea, quae immittitur ab obiecto, cum sit distincta res ab obiecto ipso. Si autem ibi distincta species ab imagine generaretur, sequeretur non fieri ibi reflexionem speciei, quia non est eadem species, quae eat et redeat, sicut requiritur ad reflexionem, ergo est distincta.

Confirmatur secundo, quia etiam experientia huic parti suffragatur, siquidem in specie visibili quaelibet pars repraesentat totum obiectum, ut patet, quia modicum quid speciei ponitur in oculo et videt totum. In speculo autem in alia parte videtur caput, in alia pes. Ergo id, quod ibi videtur, non est imago seu species. Similiter imago refrangitur in superficie speculi, id autem quod videtur, quasi in profunditate speculi videtur; ergo id, quod videtur, non est imago, sed species.

NIHILOMINUS oppositum tenet S. Thomas, qui saepius docet per speciem speculi videri speculum et ea, quae in speculo apparent, ut patet 1. p. q. 12. art. 9. in argumento "sed contra", et q. 8. de Veritate art. 5. in 2. argumento "sed contra", et in 3. dist. 14. q.1. art. 1. quaestiunc. 4. ad 1. "Quando", inquit, "videntur res in speculo, species istarum rerum non imprimuntur a rebus in sensu, sed a speculo. Unde imprimuntur omnes istae species ut conclusae in una specie speculi, non quod sit alia species speculi et alia rei visae in speculo". Quam auctoritatem attigit Suarez loco cit. n. 10. nec contra illam opponit aliquid, quod sit alicuius momenti. Est enim manifestum, quod si id, quod videtur in speculo, videtur per speciem ipsius speculi, non utique id, quod videtur, est per speciem obiecti, neque obiectum ipsum, sed aliqua imago genita in speculo. Quod expresse affirmat ipse Doctor Sanctus 3. p. q. 76. art. 3. et in 4. dist. 10. q. 1. art. 3. quaestiunc. 3., ubi inquit, "quod imago speculi non est ibi ut forma absolute quiescens in subiecto, sed aggeneratur ex reverberatione". Si ergo generatur imago, non ergo solum reflectitur species.

ET RATIO EST, quia si solum fieret reflexio speciei, et non

generaretur imago ex illa reverberatione, sufficeret speciem visibilem impingere in quodcumque opacum, ut inde reflecteretur et veniret ad oculum, siquidem hoc ipso, quod tangit in opacum, non transit ultra, sed reflectitur, sicut lux quando incidit in opacum. Cur ergo species reflectens ex quocumque opaco non efficit visionem sui obiecti, sed solum quando reflectitur ex speculo, nisi quia non sufficit sola reflexio speciei, sed requiritur generatio imaginis, quando invenitur diaphanum densum terminatum aliquo opaco, ubi fiat reverberatio lucis et specierum, quae illam imaginem generet.

Item videmus, quod si speculum ponatur ex opposito radiorum solis, non redditur in eo similitudo obiecti oppositi, et tamen species tangens opacum in interiore parte speculi non transit ultra, sed reflectitur, neque illa reflexio impeditur ex radiis solis, sed magis iuvatur. Ergo cum non videatur aliquid in speculo sic posito contra radium solis, ideo est, quia non sufficit reflexio speciei, sed requiritur generatio imaginis ex illa reverberatione in diaphano terminato per aliquod corpus opacum et obscurum. Impeditur enim hoc, si feriatur speculum directe a radiis solis, quia illi radii multiplicati tollunt omnem obscuritatem corporis opaci sicque impediunt generationem imaginis in speculo illamque dissipant.

Denique si solum fieret reflexio speciei a speculo ad oculum, cum quaelibet pars speciei eodem modo repraesentet totum integrum obiectum, sicut est in se, a quocumque speculo reflecteretur species, eodem modo semper repraesentaret totum obiectum, siquidem ex quocumque speculo reflectit saltem aliqua particula speciei. Constat autem, quod in parvis speculis repraesentatur valde parvum obiectum, in aliis vero in tota sua quantitate. Ergo signum est non sufficere reflexionem speciei, sed generari imaginem, quae iuxta diversam dispositionem speculi aliquando est minor, aliquando maior, et illa est, quae videtur, non autem obiectum directe.

AD FUNDAMENTA OPPOSITA respondetur imaginem illam speculi, quae videtur, non esse ipsam speciem visibilem inde reflectentem, haec enim non est visibilis ut quod, sed est id, quo res aliqua videtur. Est ergo imago generata ex reverberatione specierum et lucis in diaphano denso terminato aliquo corpore opaco et obscuro, sicut etiam in nube obscura et habente partes anteriores roridas generatur iris ex radiorum solis reverberatione non dissipantis obscuritatem nubis.

Quomodo autem qualitas intentionalis possit esse ratio generandi

illam imaginem, quae imago utique realis est, cum sit visibilis, licet non habeat ibi radicalem permanentiam ideoque apparens dicatur sicut colores iridis? Respondetur, quod species intentionalis se sola non habet vim generandi colorem illum naturalem, cuius est repraesentativa. Non tamen est inconueniens, quod ex refractione lucis modificata et coniuncta refractioni specierum generetur imago illa apparens, ita quod lux refracta sit principium generandi colorem illum apparentem, sicut ex refractione lucis in nubibus videmus generari colores apparentes. Species autem intentionalis etiam refracta se habet ut modificans illam lucem, ut talis determinatus color vel figura resultet ex eius refractione in speculo, sicut etiam aliquando generantur imagines solis in nubibus ex refractione radiorum solis et speciei illius, quae vocantur parelii, de quibus egimus in tract. 4. Meteorolog. cap. ultimo. Itaque licet species intentionalis non sit ex se productiva veri et naturalis coloris, sed solum repraesentativa, non tamen repugnat, quod refractione speciei intentionalis sit modificativa refractionis lucis ad generandum imaginem talis vel talis coloris. Verum quidem est, quod ad hoc requiritur, quod refractione lucis sit fortis et vehemens et corpus speculi tersum et uniforme, quia, ut dicit D. Thomas 3. Meteorolog. lect. 8., uniformitas seu regularitas speculi facit colorem apparentem esse unum. Si vero debiliter refrangatur lumen vel speculum non sit uniforme, causatur diversitas colorum, sicut videmus in iride et in aliis similibus coloribus apparentibus. Si autem partes roridae in nube fuerint uniformes et intus fuerit spissa, ita quod fortiter refrangat lumen solis, apparet quasi alter sol in speculo et sic formantur parelii, ut dicit S. Thomas locis cit. Quare ex luce et specie refractis nata est generari imago apparens eius rei, quam repraesentat species.

Ad primam confirmationem respondetur imaginem generatam in speculo videri per speciem ipsius speculi, ut diximus ex D. Thoma locis cit., quod intelligendum est per speciem speculi non absolute, ut vitrum quoddam est, sed ut affectum luce et speciebus refractis, sic emittit ex se speciem repraesentantem vitrum cum tali luce et imagine formata, sicut iris videtur per speciem nubis roridae illustratio a sole.

Ad secundam dicitur experientiam illam primam potius esse pro nobis. Si enim quaelibet pars speciei repraesentat totum, ut est in se, consequenter quaelibet pars speciei reflectens, si non generaretur imago, repraesentaret totum obiectum, ut in se est, cum tamen videamus, quod in parvis speculis videtur imago valde parva, quia

scilicet generatur ibi imago non iuxta perfectam uniformitatem speculi, sed inaequalis vel pusilla. Secunda vero experientia nihil obstat, quia species et lux non refrangitur in superficie speculi, ubi est diaphanum, sed in profundo, ubi est terminatum ab opaco obscuro, et quia ibi fit refractione, ibi videtur imago. Vel secundo dicitur, quod sicut in iride videtur color esse in parte spissa et terminata nubis, licet revera colores non generentur nisi in partibus roridis et externis, quia visus non discernit propter distantiam partes externas et roridas pubis ab internis, ita in speculo, licet imago sit in superficie speculi, videtur tamen esse in profundo, ubi terminatur et fit refractione, quia visus non discernit distantiam inter superficiem primam et terminationem ultimam, nisi valde appropinquet. Et ratio huius redditur a D. Thoma 3. Meteorolog. lect. 6. digressionem de coloribus iridis q. 4., quia quando unum corpus distans videtur per aliud, tunc videtur esse in eadem superficie cum ipso, et cum nubes videatur per iridem vel iuxta, videtur in eadem superficie cum ipsa. Sic imago videtur in speculo tamquam in profundo, quia terminatio speculi ubi fit, refractione videtur mediante superficie et quasi in uno cum illa.

▪ *Anteriorum*

▪ *Iudicium*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. UTRUM NECESSARIO SINT PONENDA SPECIES IMPRESSAE IN SENSIBUS.

Varias hoc NOMEN species significationes habet, ut diximus ex Porphyrio cap. de Specie. Inter alia significat rem speciosam seu formosam aut formatam, et consequenter a forma species nominatur. Unde ulterius derivatum est nomen ad significandum speciem repraesentativam alterius modo intentionali, quia videlicet repraesentat alterum eique assimilatur solum formaliter, ita quod non existit in eadem materiali entitate, in qua obiectum repraesentatur, sicut species lapidis in oculo ita repraesentat lapidem, quod non est lapis materialiter et entitative. Et ita propter specialem rationem formae vocantur species, quia ita pure repraesentant id, quod formaliter est in obiecto, quod materialem eius entitatem exuunt, et ita sunt ipsum obiectum formaliter et pure repraesentative.

INQUIRIMUS ergo, an ad formandam cognitionem in sensibus requirantur istae similitudines seu species gerentes vicem obiecti et loco illius informantes potentiam sensitivam ad producendam cognitionem, et consequenter quod teneant se ex parte principii cognoscendi concurrente cum potentia ad elicentiam actus. An vero ex parte termini requiratur aliqua species seu similitudo, quae tamquam expressa repraesentet obiectum per modum termini, art. seq. inquiremus.

IGITUR non defuerunt, qui negaverint requiri speciem impressam, inter quos recensentur aliqui antiqui ut Plotinus, Galenus, Porphyrius. Ex Peripateticis autem Durandus in 2. dist. 3. q. 6. n. 10. negavit requiri species intentionales, et Valles in 2. Controvers. cap. 28. et quoad sensus externos eas negaverunt plures Nominalium, ut Ocham, Gabriel, Gregorius, et alii, qui citantur apud Conimbric. 2. de Anima cap. 6. q. 2. art. 1.

Fundamenta sumi possunt ex variis difficultatibus, quae ex positione talium specierum resultant:

Prima difficultas est, quia valde difficile intelligitur ista specierum natura. Nam vel istae species sunt similes obiecto entitative et realiter vel dissimiles. Si dissimiles, quomodo possunt repraesentare res illas, cum quibus convenientiam non habent, et fundare

intentionalem seu repraesentativam similitudinem in reali dissimilitudine et disconvenientia? Si sunt similes realiter et entitative, evertitur totum fundamentum ad ponendum istas species. Nam si ideo ponuntur, quia obiecta secundum suam entitatem realem, v. g. lapis aut equus, non possunt informare potentiam, similiter neque species poterit, si est entitative sicut ipsum obiectum in se. Et urgetur amplius difficultas, quia species non potest dici similis obiecto ex eo, quod habeat convenientiam cum obiecto: Neque in substantia sicut duo individua, sic enim non posset informare potentiam. Neque in accidente sicut imago, tum quia alias species coloris v. g. esset color, et sic subiectum, in quo poneretur, redderet coloratum, quod nullo modo videmus; tum quia non est expressa similitudo, quod requiritur ad imaginem, sed solum impressa et tamquam instrumentum, quo potentia tendit in obiectum, et quia facit tendere ad illud, dicitur similitudo intentionalis, quod est esse similitudinem valde analogam et secundum quid, quia scilicet facit tendere in obiectum, non quia illi assimilatur.

Secunda difficultas est, quia non apparet, quomodo species istae informant et faciant unum cum potentia. Nam vel ponuntur in potentia ut res cognitae vel ut formae informantes. Primum stare non potest, quia species ipsae non sunt visibiles nec cognoscibiles tamquam obiecta; restaret enim eadem difficultas, quomodo talia obiecta cognoscerentur sine speciebus informantibus potentiam, licet ex alia parte etiam sit difficile, quomodo species illae non cognitae ducant in cognitionem obiecti. Si dicatur secundum, vel illa informatio est entitativa et realis sicut substantia, vel accidens informans, vel est aliqua informatio tertia distincta, quae nec sit substantialis neque accidentalis. Hoc secundum non est intelligibile, neque enim realis unio intelligi potest, quae nec sit substantialis neque accidentalis, sicut nec forma aliqua datur, quae non sit substantia vel accidens. Primum vero non sufficit, quia species saepe inhaerent potentiae realiter, nec tamen cognitionem causant, ut patet, cum species conservantur in memoria, nec tamen actu recordamur obiecti. Ergo alia est unio intentionalis, qua actu nobis unitur obiectum in ordine ad cognitionem, et qua nobis inhaeret species tamquam accidens quoddam; praeterquam quod informatio intentionalis non ordinatur ad constituendam unam tertiam naturam, quia ex repraesentatione et potentia non constituatur aliqua natura realis, sed ipsa potentia fit ipsum obiectum repraesentatum in alio esse, ut dicit Commentator relatus a Caietano 1. p. q. 14. art. 1. Nam repraesentatio, ut repraesentatio est, non constituit naturam realem, quia haec est repraesentabilis, non repraesentatio, sed ipsam rem

reddit praesentem potentiae, et haec praesentia unio quaedam est repraesentativa et intentionalis, quae ita ordinatur ad coniungendum obiectum potentiae, quod illa coniunctio non constituit ex obiecto et potentia aliquam naturam, quae videtur unio inexplicabilis, cum non sit accidentalis neque substantialis.

Et ex hoc nascitur tertia difficultas, quia species secundum se neque est substantia neque accidens, ergo non est ponenda tamquam aliquid reale. - Consequentia patet, quia omnis entitas realis adaequate dividitur in substantiam et accidens. - Antecedens probatur, quia speciei accidit, quod sit substantia vel accidens. Nam substantiae separatae seipsis informant intellectum per modum speciei, ad cognoscenda vero reliqua obiecta extra se indigent specie superaddita, quae est accidens. Ergo ex ipsa propria et formali ratione sua non sunt accidens nec substantia et consequenter nihil. Et ad idem facit, quod diximus, quod non ordinatur species formaliter ut repraesentativa ad constituendam aliquam naturam. Unde potest Deus supplere se solo vicem speciei in intellectu beati sine hoc, quod aliquam compositionem faciat cum illo.

Quarta difficultas est circa causationem passivam talium specierum. Non enim videntur educi ex subiecto, quia earum esse est intentionale et repraesentativum, ergo prout sic non educitur ex potentia reali. Nec videntur effici ab obiecto, quia obiectum habet esse imperfectiori modo, id est modo materiali, species autem nobiliori modo, utpote quia habent esse abstractius et minus concretum. Nec potest recurri ad coelum, quod sit causa illarum, alias cessante motu coeli cessaret specierum productio, et sic nulla res visibilis post diem iudicii videri posset. Et est eadem difficultas de coelo ipso, quomodo producit speciem sui; nam eodem modo reliqua obiecta producent. Ex alia vero parte inconveniens est, quod omnia obiecta sint agenda ita aequivoca et eminentia, quod possint producere speciem, quae sine dubio est effectus aequivocus respectu obiecti.

Confirmatur, quia si educantur species ex subiecto extenso et corporeo et in eo subiectentur, ergo ipsae species extensae sunt sicut alia accidentia et per actionem alterativam educuntur. Utrumque autem est inconveniens. Nam species visibiles sine ulla alteratione medii transeunt per illud, et similiter in quolibet puncto totum obiectum repraesentant; in quocumque enim puncto ponatur oculus in medio, totum et integrum obiectum percipit, ergo sunt

independentes ab extensione.

Quinta difficultas est circa causationem activam ipsarum specierum, scilicet quo genere causandi concurrant cum potentia ad cognitionem. Neque enim potest esse concursus effectivus, quia effectio cognitionis debet esse vitalis, species autem cum ab exteriori principio proveniat, vitalem concursum habere non potest in ipsam elicentiam cognitionis. Et deinde, quia in isto influxu effectivo species non potest esse aequae principalis, cum potentia principalius sit vitalis, et species supervenit ipsi tamquam determinans, et sic in agendo est subordinata et inferior ipsi potentiae. Unde salvari non poterit ratio speciei in substantiis separatis, quia non possunt subordinari potentiae. Si vero dicatur speciem concurrere in genere causae formalis, imprimis non potest esse causa formalis intrinseca, cum species non informet ipsam cognitionem, sed potentiam, neque in genere causae formalis extrinsecae, quia non se habet ut exemplar et idea, sed ut principium cognoscendi quo, non ut res cognita, ad quam respiciat operans. Nec se habet ut obiectum extrinsecum, sic enim sufficeret obiectum extrinsece positum sine specie interius informante. Ergo non potest explicari, quo genere causae concurrat.

Sexta difficultas est, quia alias species solum posset repraesentare rem praesentem, cum tamen videamus nos cognoscere absentia et impossibilia et entia rationis. Sequela probatur, quia species est similitudo repraesentativa virtualis vel formalis, et utroque modo requiritur inter repraesentans et repraesentatum relatio realis. Si autem obiectum non sit praesens vel existens, realem relationem habere non potest, ergo nec manere similitudo repraesentans.

Ultimo circa potentias sensitivas est specialis difficultas, quia species ad hoc ponuntur, ut determinetur potentia ab eis loco obiectorum. Sensus autem externi habent obiecta praesentia physice, et aliqui immediate sibi coniuncta, ut tactus. Ergo sufficienter ab ipsis obiectis determinatur sine alia specie. Imo et lucem videri sine specie aliqui existimant, de quo seq. quest. Quod non currit in intellectu, quia cum spiritualis sit, non sufficit praesentia obiecti corporalis, ut ab eo moveatur, quia spirituali modo moveri debet, ideoque requirit speciem spiritualem superadditam determinantem illum.

NIHILOMINUS communi philosophorum consensu receptum est, dandas esse species intentionales impressas pro potentiis

cognoscitivis, licet in explicanda natura et affectionibus harum specierum varient auctores propter earum elevationem super alias formas.

Igitur dari istas species quibus mediantibus uniatur obiectum potentiae non in sua entitate materiali, sed in quadam repraesentatione et intentione, affirmat Aristoteles in multis locis. In 2. de Anima textu 121.: "Sensus", inquit, "est susceptivus specierum sine materia"; et in 3. de Anima textu 138. et textu 3. et 7. ponit intellectum recipere species intelligibilium, ubi videri potest D. Thomas lect. 7. Et libro de Memoria et Reminiscentia cap. 1., lect. 3. apud D. Thomam, dicit, in memoria manere "veluti picturam seu effigiem rei sicut cum signatur aliquid annulo". Similiter S. Dionysius 7. de Divinis Nominibus et saepius in libro de Coelesti Hierarchia intellectus angelorum dicit esse plenos formis seu speciebus. Item S. Augustinus 10. Confess. cap. 10. et 12. super Genes. ad litteram cap. 6. n. 15. et 11. de Trinit. cap. 2. et 9. de Trinit. cap. ult., et D. Anselmus in Monologio cap. 36. Apud D. Thomam passim hoc ipsum occurrit, et specialiter videri potest 1. p. q. 55. art. 1., q. 79. art. 2., et 3. Contra Gent. cap. 49., et opusc. 13. et 14. et alibi saepe.

Necessitas ponendi istas species deducitur tum ab experientia, tum a ratione.

AB EXPERIENTIA et in sensibus externis, qui cognoscunt in praesentia obiecti, et in internis, qui in absentia rerum cognoscunt. In sensibus externis sumitur experientia tum in sono, tum in visu. Non enim sufficit sonum esse praesentem intra sphaeram nostri auditus, ut statim audiatur, ut patet, cum a longe fit ictus et non statim percipitur. Ergo non sufficit sola et mera praesentia obiecti, ut percipiatur a sensu, sed aliquid ab obiecto emittitur ad sensum, quo cognoscatur, et hoc vocamus speciem. In visu constat, quod obiectum positum intra sphaeram visus debiliter videtur, si est distans, et melius, si appropinquat. Ergo aliquid virtutis emittit, quae per distantiam debilitatur et propinquitate roboratur. Si enim nihil virtutis emitteretur, non esset ratio, cur eodem modo non operaretur intra totam illam distantiam, cum obiectum non est occultatum, sicut si ignis sine diffusionem caloris calefaceret, eodem modo calefaceret distans vel propinquum, dummodo esset intra praesentiam subiecti. Ad haec stante obiecto in eodem situ, in quo non bene discernitur, si admoveantur perspicilia, clarus apparet, et si perspicilia habeant plures angulos, res videntur multiplicatae. Ergo signum est, quod datur aliquid virtutis emissae ab obiecto, quod vocamus speciem,

quia haec mutatio non fit in ipso obiecto, illud enim videmus immutatum, ergo fit in aliquo praeter obiectum, per quod fit repraesentatio et visio, et hoc dicimus speciem. Denique illud, quod videmus in speculo, non est, quia ibi ponatur obiectum, cum potius manere possit retro videntem, et tamen in speculo apparet. Ergo aliquid est praeter obiectum, quod facit illam reflexionem ad oculum et illam apparentiam rei positae retro nos, et illud quidquid sit, speciem vocamus, quia repraesentationem facit obiecti.

Ex internis sensibus deducitur experientia, quia cognoscimus res in absentia et in somnio. Ergo oportet, quod aliqua similitudo seu aliquod vice obiecti sit in illis potentiis, ratione cuius obiecta ipsa cognoscant. Nam si nihil remanet et obiecta praesentia non sunt, unde potest potentia se determinare ad cognoscenda ista obiecta potius quam illa, et unde habet repraesentationes illas, quas clausis oculis et in absentia obiectorum nos sentire experimur.

Dices manere quidem aliquam repraesentationem tamquam picturas relictas ex sensibus, in quas tamquam in obiecta et terminum cognitionis feratur cognitio sensuum internorum. Contra est, quia si dantur istae imagines sic expressae, illae utique sunt intentionales similitudines, neque enim materiales imagines intra sensus generantur vel ponuntur, sed solum qualitates aliquae repraesentativae. Nam vel illae imagines materiales sunt et constant veris coloribus et figura, vel solum repraesentationes colorum et figurae sunt, non verus color. Si hoc secundum, sunt species intentionales, id est qualitates repraesentativae rerum, non res ipsae. Si primum, tales colores vel subiectarentur in ipsis sensibus, et sic alterarent illos et coloratos redderent aut sonantes, si esset qualitas soni etc., vel subiectarentur in alio subiecto, quod ingrederetur ad sensus, et sic multae substantiae defluerent ab obiectis ad sensus, quae fuit antiquorum philosophorum sententia, quod defluerent ab obiectis ad sensus atomi seu particulae, quibus res repraesentantur, ut dicit Boetius libro 5. de Consolat. metr. 3. Sic autem multum impediretur sensus, tum externus tum internus, a tot substantiis, quibus insarciretur ad cognoscendum, ipsaque obiecta per hoc, quod multum viderentur, tandem consumerentur diffluendo in istas particulas; quae omnia absurda sunt.

RATIONE eadem veritas stabilitur, quia potentia quantumcumque habeat virtutem efficiendi vitaliter actum cognitionis, dependet ab obiecto, ut simul cum ipso cognitionem eliciat. Et hoc ideo est, quia potentia per cognitionem debet esse assimilative vitaliter, non solum

ea communi ratione, qua omne agens intendit assimilare sibi effectum eo modo, quo potest, sed speciali ratione, quatenus tendit ad uniendum et coniungendum sibi obiectum et trahendum ad se. In qua cognitione seu operatione non fit assimilatio per hoc, quod potentia operans faciat aliam potentiam sibi similem, sed solum facit simile seu assimilationem ex parte obiecti. Circa hoc enim operatur et negotiatur potentia, nec intendit in hac assimilatione propagationem et multiplicationem sui, sed solum manifestationem aut expressionem aut unionem actualiter exercitam erga obiectum. Non potest autem potentia emittere ex se vitaliter hanc assimilationem et unionem seu tendentiam erga obiectum nisi cum concursu ipsius obiecti. Et non sufficit terminari ad obiectum, quia ut terminetur ad obiectum, debet egredi a potentia ut determinate tendens ad illud obiectum, ad quod terminatur, siquidem notitia est partus quidam potentiae determinatus circa hoc obiectum eique potentiam assimilans. Ergo necesse est, quod non a sola potentia procedat, quae indifferens est ad multa obiecta, sed etiam ab obiecto, ut illi assimilatio fiat. Imo etiamsi virtus potentiae sit determinate erga tale obiectum in ratione viventis, non tamen est determinate in ratione foecunditatis, nisi ab obiecto perficiatur et determinetur, sicut virtus feminae licet sit determinate ad generandum, dependenter tamen a foecunditate viri. Non potest autem exire cognitio ab obiecto ut extra, sed ut est intra ipsam eamque actuat et afficit media specie sui, eo quod ille actus seu cognitio vitaliter exit a potentia. Et quando exit ab ipsa, exit ut determinatus et specificatus circa tale obiectum, et non potest exire seorsum ab obiecto et seorsum a potentia, quia ab obiecto ut est extra non potest exire vitaliter, nec ut entitas unica et indivisibilis, cum multum distet aliquando obiectum a sensu. Oportet ergo, quod aliquid loco sui et repraesentativum sui ponat in potentia, ut exeat cognitio ab ipsa cum sua determinatione et specificatione et dependentia, quam habet ab obiecto per unicum et indivisibilem partum et vitalem processionem potentiae.

Et quod ista actuatio et determinatio intrinseca potentiae debeat fieri per speciem, constat, quia ipsum obiectum nisi intrinsece immutet et actuat potentiam, non relinquit eam magis potentem magisque determinatam ad tale obiectum quam ad aliud, sed in eodem statu, atque si non esset obiectum. Ergo non relinquit in ea principium, a quo dependeat vere et in re determinatio illius actus, et exeat vitaliter actus ut determinatus est. Oportet ergo, quod sit aliquid vice obiecti tamquam similitudo et species eius. Quod praecipue apparet requiri, quando obiectum est absens et cognoscitur in absentia, aut quando

est in longinquo, aut quando est corporeum et intelligitur spiritualiter ab intellectu. Generaliter vero in omni cognitione id requiritur, quia unio obiecti ad potentiam non debet fieri solum realiter et secundum conditiones et modum unionis realis et entitative, tum quia sine ulla alteratione et immutatione physica ipsius potentiae fit; tum quia non ordinatur ad constituendum unum esse physicum vel naturam ex potentia et obiecto, quia repraesentatio sola obiecti non constituit naturam tertiam, quae ex repraesentatione et potentia coalescat, quia si natura resultans est quaedam physica natura, non potest constare aliquo, quod sit tantum repraesentatio; et non physicum. Solum ergo potentiam repraesentative et cognoscibiliter perficit et cum ea componit intentionaliter, non physice, licet ut accidens inhaerens est, etiam physice actuet. Sed hoc per accidens est ad formalitatem speciei, ut vice obiecti praecise repraesentat. Tum denique, quia sunt sine contrarietate physica. Ea enim, quae physice contraria sunt, ut album et nigrum, in visu non contrariantur, sed simul sunt. Non ergo est immutatio physica, sed intentionalis et repraesentativa et conditionibus physicae immutationis carens.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS III. EXPEDIUNTUR DIFFICULTATES ARTICULO PRAECEDENTI POSITAE.

Ad primam difficultatem a principio respondetur esse diversitatem opinionum, an species impressa sit similitudo formalis obiecti, an solum virtualis, et utraque inter thomistas ut probabilis defenditur, ut videri potest apud Ledesmam de Perfect. Divina q. 4. art. 4., easdemque probabiles iudicat P. Suarez 3. libro de Anima cap. 2. n. 20., licet magis inclinet in eam, quae affirmat esse solum virtuales repraesentationem.

Existimo tamen non esse difficultatem tanti momenti et utrumque secundum diversas considerationes recte dici. Nam si loquamur de similitudine formali, quae sit entitativa, certum est, quod nec species impressa nec expressa sunt formales similitudines, cum non habeant entitatem eiusdem formae cum esse et entitate obiecti, sed diversarum omnino conditionum et entitatum sunt, et in diverso esse species dicantur esse obiectum, scilicet repraesentative. Similiter est certum, quod in hoc esse repraesentativo non habet species impressa ita perfectam et in actu secundo repraesentationem sicut expressa ac per hoc magis formatam seu formalem esse repraesentationem in verbo seu specie expressa quam in impressa, ut amplius in art. seq. et infra q. 11. dicemus. Et constat, quod expressa species seu conceptus repraesentat rem vitaliter ut imago viva procedens ab intellectu et rem ipsam ut terminum cognitum et intellectum in ipsa, species vero impressa ut cognoscibilem et in actu primo. Et sic magis formatur repraesentatio per speciem expressam magisque ponitur in actu secundo et determinatur in esse cognito, quam erat in specie impressa, et quoad hoc species impressa se habet ut semen obiecti et virtualis repraesentatio maxis determinanda et exprimenda in conceptu.

Ceterum in alio sensu potest species impressa dici vera et propria et formalis similitudo obiecti, quatenus vere formaliter habet esse intentionale, quod est esse repraesentativum. Nam esse imaginem dicit intentionem quamdam circa formam, ut inquit D. Thomas libro de Memoria et Reminiscentia lect. 3., ubi etiam addit, "quod motus, qui fit a sensibili in sensum, imprimunt in phantasia quasi quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte ad modum, quo illi, qui sigillant cum annulis, imprimunt figuram quamdam in cera". Et in 1. Contra Gent. cap. 53. loquens de specie impressa inquit,

quod "utrumque est rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur, quod intellectus formet intentionem illi rei similem". Denique videri potest in Quodlib. 8. art. 4. et 3. Contra Gent. cap. 49., ubi speciem non solum vocat similitudinem quidditatis, sed quod etiam sit ipsa natura et quidditas rei in esse intelligibili, quod utique stare non potest sine vero et proprio esse intentionali.

Et ex hoc sumitur fundamentum pro ista parte, quia ad formalem similitudinem in sensu dicto sufficit formalis et vera convenientia in eo esse, in quo talis similitudo datur. Sed in esse intentionali seu repraesentativo habet species impressa convenientiam cum obiecto, imo est ipsamet quidditas obiecti, quatenus totum, quod in obiecto invenitur realiter, transfertur ad speciem repraesentative; ergo habet formalem similitudinem. Et in hoc differt exemplum vulgare de semine, quod ita est virtus generantis in esse naturali, quod nullo modo participat esse ipsius geniti, sed solum est virtus ad illud. At vero species impressa ita est virtus obiecti ad eliciendam cognitionem et formandum verbum, quod tamen formaliter in se habet esse intentionale, in quo convenit cum obiecto repraesentative, sed non entitative. Et cum specie expressa convenit in eodem esse intentionali, licet non sit ita formatum et expressum sicut in ipso verbo.

Unde ad argumentum contra hoc factum a principio respondetur speciem esse similem obiecto non entitative sicut duo individua eiusdem speciei, sed intentionaliter sicut imago et idea respectu sui repraesentati.

Et cum urgetur, quod non potest dici similitudo per modum convenientiae in natura aut per modum imaginis, sed solum per modum instrumenti requisiti ad tendendum in tale obiectum. Respondetur esse quidem instrumentum per modum seminis cognoscibilis, sed tamen non manere in ordine solius esse naturalis, sed habere etiam formaliter ordinem esse intentionalis seu repraesentativi. Et in hoc esse seu ordine, est ipsummet obiectum repraesentatum seu vices eius gerens, licet virtualiter dicatur repraesentare comparative ad verbum, quod in actu secundo et secundum perfectam formationem in esse intellecto repraesentat, et non solum in esse intelligibili et in actu primo. Et licet P. Suarez loco cit. n. 26. solum admittat similitudinem analogam inter speciem et obiectum, imo solum intentionem per modum tendentiae ad illud et

per modum instrumenti indeque reputat infirmam esse rationem, qua probatur ex similitudine speciei cum obiecto non posse dari speciem Dei, ut est in se, tamen hoc totum est considerare speciem in esse accidentis et entitative. Repraesentative autem et secundum esse intelligibile oportet, quod sit eiusdem immaterialitatis et intelligibilitatis cum obiecto, imo ipsummet obiectum in illo esse intelligibili, etiam quoad ultimum gradum et constitutum illius. Unde si repugnat, quod species corporea immediate repraesentet spiritum, multo magis, quod creata repraesentatio Deum. Sed de his dicemus aliquid infra q. 11. et latius 1. p. q. 12.

Ad secundam difficultatem respondetur speciem informare dupliciter potentiam, scilicet entitative seu inhaerendo, intentionaliter autem et vice obiecti perficiendo seu potius transformando potentiam in obiectum.

ET RATIO EST, quia species inter omnes alias formas hoc habet speciale, quod non solum informat pro se, sed vice alterius, scilicet obiecti, imo propter se non requiritur, sed propter obiectum, a quo perficitur potentia sine hoc, quod cum ipso obiecto constituat naturam aliquam. Unde haec unio obiectiva non debet reputari intelligibilis, sed maxime ad intelligendum conducens, et ex ipsis effectibus manifeste colligitur debere eam poni; nam forma intentionalis entitative considerata dependet in suo esse a subiecto sicut reliquae formae et actuat subiectum sicut ipsae. At vero obiectum repraesentatum in specie non accipit aliquod esse a subiecto nec constituit cum illo aliquam naturam, sed ita praesentatur potentiae, quod determinat et actuat illam intelligibiliter sine hoc, quod realiter alteret illam et transmutet aut componat aliquod tertium cum illa. Item potentia non utitur entitate speciei tamquam principio specificante actus suos, sed obiecto in ea repraesentato utitur tamquam specificativo, sed potentia debet actuari a suo specificativo, in quantum specificativum est. Ergo si ab entitate speciei non specificatur, bene tamen ab obiecto repraesentato, alia unio seu actuatio aut determinatio debet intercedere inter obiectum repraesentatum et potentiam, et haec dicitur unio intelligibilis seu intentionalis, inter entitatem vero speciei et potentiam est unio accidentalis, id est inhaerentiae. Denique species inhaeret potentiae, etiam quando actu non cognoscitur obiectum, sed species conservantur in illa per modum reliquorum accidentium. Cum vero potentia actu cognoscit, tunc non solum actuatur entitative ipsa specie, sed actuatur ipso obiecto in ea contento et repraesentato; ab hoc enim non semper actuatur

potentia, sed tunc quando actu cognoscit.

Nec sufficit dicere, quod quando actu cognoscitur obiectum, species non de novo actuatur, sed solum potentia excitata denuo operatur utendo ista specie. Contra enim est, quia nec potentia excitari neque operari potest, nisi ut actuata a specie ea actuazione, quae sit principium specificationis actuum. Actus autem non specificantur ab ipsa entitate speciei ut inhaerente, sed ab obiecto in ea contento et repraesentato. Ergo repugnat dicere, quod species non actuatur novo modo, sed tantum potentia operatur et utitur illa, siquidem ut operetur, debet praesupponi potentia actuata a specie, non ratione eius, quod est, sed ratione eius, quod continet. Ab hoc enim specificatio et determinatio illius actus dependet, sicut etiam in causis instrumentalibus aliter operatur instrumentum ratione eius, quod in se est, v. g. calor ut calefaciens, aliter ratione eius, cuius vices gerit, id est ratione virtutis animae vel ignis. Quod ergo in genere, efficientium videmus in instrumentis, proportionaliter dicendum est in causis formalibus in genere cognoscibili, quod species et informat ratione sui per inhaerentiam et ratione obiecti, cuius gerit vices, per cognoscibilitatem quasi instrumentum quoddam formale seu vice obiecti informans. Nec enim potest potentia operari solum ratione actuacionis entitativae, nisi etiam actuatur vice obiecti, quia ab ipso obiecto pendet specificatio et determinatio actus. Et hanc duplicem unionem seu actuacionem D. Thomas affirmat. Nam de obiectiva saepe dicit potentiam cognoscitivam fieri ipsum obiectum non componendo cum illo aliquam naturam, sed intentionaliter se transformando in illud, ut 1. p. q. 11. art. 1. et q. 2. de Veritate art. 2. et 3. de Anima lect. 13. et 3. Contra Gent. cap. 51., ubi dicit "speciem non constituere aliquam naturam cum intellectu, sed perficere ipsum ad intelligendum", et ideo non repugnare divinae essentiae in ratione speciei actuare intellectum. Ratione vero actuacionis entitativae et inhaesivae dicit 1. p. q. 55. art. 1. ad 2., quod sensus non est ipsa similitudo neque intellectu ipsa species, sed fit ex utroque unum sicut ex actu et potentia.

Et quando instatur, quod omnis unio realis vel est accidentalis vel substantialis, respondetur, quod in re ita est, quod omnis talis unio vel identice vel formaliter sit accidentalis vel substantialis, sed non requiritur, quod solum formaliter, sicut passiones entis, ut verum et bonum, non sunt formaliter ens, sed identice, alias non essent passiones entis, sed ens ipsum, cui passiones conveniunt. Unio autem obiectiva intelligibilis datur ratione ipsius veri seu

cognoscibilitatis, quae est passio entis. Requiritur tamen ad istam unionem obiectivam praesuppositive vel concomitanter aliqua realis et intima unio, vel in genere causae formalis inhaerentis, sicut nostra species, quae est qualitas, vel in genere cause materialis sustentantis, sicut substantia angeli sustentat intellectum suum et in ratione speciei illi deservit, vel in ratione causae efficientis, sicut Deus operando intra intellectum et dando illi esse per immensitatem etiam in ratione speciei potest illum actuare. Et posita aliqua unione ex istis potest etiam secundo modo seu in genere intelligibili fieri unio, distincta tamen a prima, quia distinctos habet effectus, perficiendo et actuando immaterialiter et faciendo, quod potentia in esse cognoscibili sit obiectum, non tertiam aliquam naturam ex repraesentatione et potentia constituendo, bene tamen potentiam actuatam relinquendo.

Ad tertiam difficultatem ex dictis respondetur, quod species sub formalitate intentionis cognoscibilis non est determinate substantia vel accidens, sed in utroque reperiri potest; pertinet enim species ad duplex genus, scilicet ad entitativum sicut quaelibet aliae formae existentes, et ad intelligibile. Ut autem diximus ordo intelligibilis identice quidem est ens et praesuppositive, non formaliter, cum pertineat ad passionem entis. Sequitur enim ad ens, quod sit verum et intelligibile, non autem formaliter est ens, et ita species, ut intrat ordinem intelligibilem et intentionalem, non est formaliter substantia vel accidens, sed solum identice et praesuppositive. Pertinet autem species ad ordinem intelligibilem, quia ex sua natura est vicaria obiecti et repraesentativa illius, ut per talem repraesentationem reddatur intelligibilis et cognoscibilis a potentia, et sic eius munus ad ordinem cognoscibilitatis spectat. Et respectu huius ordinis per accidens et materialiter se habet, quod entitas speciei sit substantia vel accidens. Dummodo enim habeat reddere rem intelligibilem et cognoscibilem illo immateriali modo, qui requiritur, ut potentiam informet, nihil per se conducit, quod sit entitas substantiae vel accidentis loquendo in quarto modo per se; esto in re necessario debeat esse accidens vel substantia. Et sic invenimus munus speciei in substantiis separatis respectu proprii intellectus, cui coniunctae sunt, et in Deo etiam respectu beatorum, quibus intentionaliter et per modum speciei unitur, quia in se habet sufficientem immaterialitatem, ut per se, et non per aliam superadditam speciem intelligibilis sit respectu omnium intellectuum, quibus illabitur et intimus est illapsu efficiente in eis esse.

Ad quartam difficultatem respondetur, quod attinet ad SUBIECTUM

EDUCTIONIS, speciem intentionalem, quae accidens est, ab illo subiecto educi, cui inhaeret, sive sit potentia cognoscens sive medium, per quod transit; ubi inhaeret, inde educitur. Et licet habeat esse intentionale, tamen quia hoc identice et materialiter in re quoddam accidens est, in quantum accidens a subiecto dependet et ab eo educitur, sicut etiam formae artificiales, quia in re accidentales sunt, a subiecto naturali educuntur, modo tamen artificioso.

Quod vero attinet ad CAUSAM EFFICIENTEM in speciebus intelligibilibus facilis est responsio. Nam substantiis separatis infunduntur species in sua creatione vel separatione ab auctore naturae, supposita D. Thomae sententia, quod non accipiunt cognitionem seu species a rebus. Quodsi accipiunt, oportet ponere in eis intellectum agentem, qui a rebus externis species hauriat et efficiat sicut noster intellectus a phantasmatis. Quod vero attinet ad species intelligibiles, quas nos pro isto statu accipimus, illae effective procedunt ab intellectu agente, qui illas a phantasmatis educit, ut infra tractabimus q. 10.

Quod vero attinet ad species sensibiles, si loquamur de speciebus sensuum interiorum, illae fiunt a sensibus externis, quia phantasia (id est cognitio internorum sensuum) est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur 3. de Anima. Quomodo autem inferiores sensus agere possint et emittere species in sensus internos, qui petunt species superiores, dicemus q. 8. art. 3.

Et est fore eadem difficultas, quomodo obiectum externum effective producat species immaterialiores se in ipsos sensus. Et ad hoc explicandum reducitur totius difficultatis summa possuntque de hoc esse tres sententiae: Prima, quod fiant ab aliquo sensu agente, quem posuerunt aliqui ad modum intellectus agentis, ut ab obiectis externis eliciat species sicut hic a phantasmatis. Secunda, quod fiant ab obiectis virtute participata a coelo et intelligentia movente, quia obiectum, cum sit ita materiale et grossum, non potest intentionales species producere nisi ex virtute aliqua participata a superiori causa et intelligentia. Et huic sententiae favet S. Thomas q. 5. de Potentia art. 8., ubi id clare affirmat. Tertia sententia est, quod species producuntur effective ab ipsis obiectis, quia secundum se sunt sufficienter in actu non solum ut moveant, sed etiam ut terminent sensationem. Hac enim ratione, ut dicemus art. seq., sensus externi non formant idola aut speciem expressam, quia obiecta ipsa sunt sufficienter in actu ad terminandum cognitionem sensus et ad movendum.

Inter has sententias prima omnino expungenda est, sicut reicitur a S. Thoma 1. p. q. 79. art. 3. ad 1. et quaest. de Spirit. Creat. art. 9. et quaest. de Anima art. 4. ad 5. Ratio autem, quare sensus agens omnino poni non potest, ea est, quia talis virtus, quae vocatur sensus agens, debet esse virtus in ipso animali existens (si enim esset in obiectis, non esset sensus et cessaret praedicta sententia). Si autem in animali existat, oportet illi assignare peculiare organum et sedem, cum sit peculiaris potentia, eamque externam, cum agat in exteriora obiecta, quod nusquam in toto corpore animalis apparet, nec facile capi potest, quomodo sensus unus et potentia una corporea habeat tantam amplitudinem, ut pro omnibus sensibus tam diversas species possit ab obiectis extrahere. Nisi dicatur tot esse sensus agentes, quot sunt cognoscentes, et in unoquoque organo esse sensum agentem pro speciebus illius generis, quod certe sine ullo fundamento vel experientia (cui res naturales innituntur) affirmatur. Praeterea talis sensus agens, sive unus sit sive plures, oportet, quod ad producendas species ex obiectis, vel ipsis appropinquet vel virtutem suam ad ea diffundat. Primum repugnat experientiae, cum constet tam multa nos sentire et eorum species in nobis habere sine hoc, quod sensus noster rebus ipsis appropinquet, sed a longe manendo. Secundum maiorem difficultatem habet, quomodo possit sensus agens virtutem suam emittere ad obiecta ita distantia et tam brevissime, ut unico instanti usque ad coelum virtutem emittat et inde eliciat species easque ad oculos revehat. Quomodo item tam exigui corporis virtus totum coelum discurrit, ut a toto species hauriat?

De secunda vero et tertia sententia existimo non esse considerabilem diversitatem inter illas, sed recte dici posse, quod obiecta emittunt intentionales species cum subordinatione et participatione ad influentiam coelestem, dummodo tamen influentiae istae non sint dependentes a motu coeli sicut generationes et corruptiones physicae. Id enim expresse advertit S. Thomas loco cit. ex q. 5. de Potentia. "Cessante", inquit, "motu coeli erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibus, non autem erit actio, per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio". Et constat, quod post diem iudicii exercebatur visio et sensatio aliorum sensuum tam in coelo empyreo, ubi non est motus, quam in toto hoc universo, ubi fuerint beati. Ergo efficientia specierum sensibilium non dependet a motu coeli, sed ab aliis influentiis illius, quibus actuata corpora praesertim per lucem quoad species visibiles illas producunt. Quodsi ita est, ut probabile

apparet, a non modica difficultate liberabimur infra q. 8. expendendo, a quo principio fiant species intentionales sensuum internorum, quae nobiliores sunt speciebus sensuum inferiorum; ad omnia enim ista virtus coeli sufficiens principium erit.

UNDE NON OBSTAT, quod in hac quarta difficultate obicitur, quod species sunt nobiliores obiectis. Solum enim sunt nobiliores secundum quid et quantum ad modum intentionalis immaterialitatis, quae simpliciter sensibilis est, et tamen quoad illam iuvantur a causa superiori, scilicet coelo, quae ad istam maiorem perfectionem intentionalem habet eminentem virtutem.

Ad confirmationem respondetur, quod illae species, in quantum inhaerent sicut accidentia corporea, extenso modo inhaerent in medio et in potentia sensitiva. Ceterum, sicut in quocumque puncto potest calor extensus habere omnes gradus etiam ut octo, ita virtus speciei repraesentativa totius obiecti potest in quocumque puncto inveniri, quia ista non dependent ab extensione circa subiectum, sed a virtute, qua respicit obiectum.

Ad quintam difficultatem respondetur, quod species COMPARATA AD OBIECTUM, cuius gerit vices, nullam efficientiam habet circa ipsum, sed nudam repraesentationem, quae non est efficientia erga obiectum, cum plerumque tale obiectum non existat, ut circa illud operari possit, et tamen aequae bene repraesentat. Et sic non pertinet ad speciem efficere aliquid circa obiectum, sed solum loco illius subrogari et reddere illud unitum et praesens potentiae, quod nihil efficientiae dicit, sed tantum imitationem vel similitudinem, quae ad genus causae formalis reducitur, qua redditur obiectum cognoscibile et proxime habile ipsi potentiae, ut ipsi uniatur cognoscibiliter, quod totum pertinet ad genus causae formalis, quae vice obiecti actuat et repraesentat.

Similiter RESPECTU POTENTIAE, quam actuat species, non habet efficientiam, quia nullum accidens effective operatur in subiectum, cui inhaeret, ut multis probavimus in 1. de Generat.

Restat ergo videre, an RESPECTU ACTUS seu cognitionis species se habeat in genere causae effectivae, et sic probabilius est, quod species non solum concurrat repraesentando obiectum, id est uniendo illud potentiae intentionaliter, in quo genere nihil efficientiae relucet, sed etiam ad eliciendam ipsam cognitionem effective

concurrit cum potentia. Et ita sentit D. Thomas 1. p. q. 56. art. 1. et q. 85. art. 2. et q. 2. de Veritate art. 6., ubi inquit, quod "similitudo cogniti, qua informatur potentia, est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis". Constat autem, quod calor est principium effectivum calefactionis.

Et ratio est, quia cognitio est actus potentiae assimilativus et productivus speciei expressae. Sed potentia sola non est sufficiens principium effectivum huius similitudinis expressae, siquidem non potest ipsi soli assimilari talis effectus. Ergo oportet assignare alterum principium effectivum, cui simul cum potentia assimiletur iste effectus; illud autem principium, cui effectus assimilatur, effectivum est. Non est autem aliud principium, cui assimiletur species expressa ut egrediens a potentia, nisi impressa, quae determinat illam ad tale obiectum. Ergo cum in tali egressione, quae effectiva est, egrediatur a potentia et specie illa cognitio et similitudo, manifestum est, quod non sola potentia est principium effectivum, sed potentia ut determinata per speciem, et consequenter species ipsa effective cooperatur.

AD INSTANTIAS ALLATAS contra hoc in hoc quinta difficultate respondetur: Ad primam de concursu vitali dicimus, quod species non est principium concursus vitalis radicale et principale, sed determinativum et specificativum eius, eo quod potentia ista vitalis dependet ab obiecto in suo concursu ut a determinante et specificante. Principium autem concursus vitalis per modum determinantis non oportet, quod sit intrinsecum, sed ab extrinseco potest provenire, sicut habitus, qui supervenit potentiae et cum ipsa concurrit effective, et tamen potest ab extrinseco provenire. Sed est differentia, quod habitus seu lumen determinat potentiam ex parte virtutis et confortando vires eius erga determinatum obiectum, species autem solum repraesentando et uniendo intentionaliter obiectum, et hoc simul cum potentia parit notitiam etiam concurrendo effective, sicut in generatione animalis concurrit active semen viri, quod potest magis ac magis perfici intra lineam suis activitatis et virtutis, sicut potentia per habitum, sed tamen ulterius indiget semine femineo, quod ex coniunctione ad spirituosam virtutem seminis virilis effective influit in productionem foetus.

Ad aliam instantiam respondetur, quod species de se non est inferior ad ipsam potentiam in influendo, quia potentia solum habet perfici a specie quantum ad ultimam determinationem specificationis obiectivae; quod vero species ipsa subordinetur potentiae vel non

subordinetur in ordine ad eliciendam cognitionem, per accidens ipsi est. Et aliquando species subordinatur potentiae, ut quando sustentatur ab ipso et est accidens ei ab extrinseco superveniens; tunc enim tota vitalitas est a potentia, et species in influxu ad actum vitalem ei penitus subordinatur. Aliquando vero potentia subordinatur speciei, ut quando species sustentat potentiam et est radix influendi vitalitatem in actum eius, sicut quando ipsa substantia spiritualis v. g. angeli habet rationem speciei pro cognitione sui, non subordinatur potentiae, sed potius eam subordinat sibi in ratione immaterialitatis obiectivae et vitalitatis. Multo perfectius hoc facit Deus respectu cuiuscumque intellectus beati, quia Deus est radix prima omnis vitalitatis et immaterialitatis intellectus, et sic uniendo se per modum speciei non subordinatur intellectui, sed subordinat illum sibi. Imo loquendo per locum intrinsecum, si obiectum ipsum per se sit perfecte immateriale et intelligibile et non careat vitalitate, quia est radix vitae, potius debet subordinare sibi potentiam tamquam feminam intelligibilem, quae foecundatur obiecto, quam a contra. Sed propter imperfectionem speciei, quae solum est vicaria obiecti et caret radice vitalitatis, subordinatur potentiae et animae ad vitalem influxum in actum. Unde etiam patet ad aliam replicam, quod species et potentia non ex aequo concurrunt ad cognitionem, sed species ut subordinata vel ut subordinans potentiam, sicut explicatum est.

Ad sextam difficultatem respondetur, quod licet species seu similitudo, ut habeat relationem realem praedicamentalem ad obiectum, requirat existentiam illius, tamen ut sit repraesentativum eius et exerceat repraesentationem ad potentiam, sufficit transcendentalis ordo ad obiectum, qui remanet etiam non existente obiecto, et est fundamentum illius relationis, sicut mortuo imperatore potest imago eius repraesentare ipsum, licet non respicere realiter ipsum. Et sic diximus in Logica q. 21. art. 1., quod licet signum consistat in relatione secundum esse, tamen exercitium repraesentandi non fit per relationem ipsam, sed per fundamentum eius, quod est esse repraesentativum sicut pater licet relatione sit pater, non tamen relatione generat, sed fundamento relationis, quae est potentia generativa. Videatur ibi.

Ad ultimam difficultatem, quod attinet ad tactum et gustum, dicitur, quod licet ad eorum sensationem requiratur contactus et applicatio localis, quia immediata debent esse obiecto, tamen hoc non sufficit ad eliciendam sensationem. Nam etiam ignis est coniunctus ligno, nec tamen sentit, sed requiritur vitalis et intentionalis coniunctio,

quae plus petit quam entitativam coniunctionem, quae etiam non cognoscentibus est communis, sed oportet ut obiectum fiat unum cum ipsa potentia in ordine cognoscibili, id est intentionali et repraesentativo modo, quantumcumque propter materialitatem ipsius potentiae tactus requiratur etiam propinquitas localis obiecti.

Quod vero attinet ad sensus internos, etiam ipsi requirunt species, tum propter generalem rationem omnium cognoscentium, quia actuari et determinari debent ab obiectis modo intentionali et cognoscibili; cum specialiter, quia cognoscunt in absentia, et sic requirunt suppleri obiecti praesentiam per subrogationem speciei. Nec sequitur, quod si species conservantur in absentia, perpetuo repraesentent in actu, sicut nec repraesentant actu omnes species, quae inhaesive conservantur in intellectu, eo quod licet praebeant effectum formalem entitativum existendi in potentia, sed non intentionalem, nisi quando actu applicatur et excitatur potentia erga tale obiectum, eo quod intentionalis informatio est coniuncta cum vitali concursu potentiae ad actum determinatum eliciendum erga tale obiectum, a quo mediante specie actuatur et determinatur potentia. Sic autem informare subiectum, ut semper operetur, non convenit omni formae informanti, ut patet in habitu existente in potentia, nec tamen semper operante. Sic species, licet entitative inhaerendo informat potentiam, tamen intentionaliter non informat, nisi quando potentia coniungitur actui et applicatur seu excitatur ad illum, quia informatio obiecti est ad pariendum notitiam tantum, species autem per suam entitatem informat inhaesive, et quando informat intentionaliter, est quando obiectum mediante specie, et non solum entitas speciei informat. Et ideo, ut supra diximus, distincta est unio speciei entitativa ab intentionali, quia in entitativa sola species informat, in intentionali obiectum est, quod informat ad notitiam formandam, licet mediante specie ut vices sui gerente et ut contentum in ea.

Quomodo autem diversae species, quae videntur solo numero distinctae, quia repraesentant obiecta numero distincta, sint in eadem potentia simul, ut cum videmus duos homines aut lapides, explicavimus libro 1. de Generat. q. 9. Vere enim non videntur solo numero distingui, quae diversa individua repraesentant, si diversa accidentia aut modos eorum repraesentant, quae specie diferunt inter se, et habent etiam illud pro obiecto proprio; sed duplex species eiusdem individui, haec multiplicatur et differt solo numero.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS IV. UTRUM SENSUS EXTERNI FORMENT IDOLUM SEU SPECIES EXPRESSAM, UT COGNOScant.

Loquimur de sensibus externis, quia de formatione idoli in sensibus internis seq. quaest. agemus. Est autem idolum seu species expressa (in intellectu vocatur etiam conceptus seu verbum, quia loquendo seu dicendo exprimitur) similitudo quaedam per modum imaginis repraesentans in actu secundo et per modum termini cogniti ipsum obiectum. Ideoque frequenter vocatur a Divo Thoma medium in quo seu ad instar medii in quo, ut in q. 4. de Veritate art. 2. ad 3. Distinguit autem illam D. Thomas a specie intelligibili et ab actu cognitionis et ab intellectu et a re intellecta, ut videri potest in q. 8. de Potentia art. 1. et q. 9. art. 5., ut latius explicabimus infra q. 11. art. 2., simulque causas, ob quas necesse est ponere hoc verbum sic distinctum ex D. Thoma assignabimus.

DIFFICULTAS ERGO EST, utrum etiam in sensibus externis necesse sit formare aliquam talem speciem seu imaginem, non quidem propter aliquam necessitatem ex parte obiecti, quia neque est absens neque immateriale, sed propter necessitatem ex parte actionis, quia debet habere terminum.

Et hinc sumitur ratio dubitandi, quia impossibile est intelligere veram actionem sine termino. Actio autem immanens vera actio est de praedicamento actionis. Nam si non est actio, sed qualitas, restat inquirere, qua actione producat talis qualitas, siquidem alicuius actionis debet esse terminus, et de illa procedit ratio facta. Constat autem, quod illo terminus est species expressa, quia est qualitas assimilativa obiecti et terminus cognitionis, et manet intra ipsam potentiam cognoscentem, quia ab actione immanente fit. Ergo talis terminus productus pertinet ad ipsam potentiam, ut reddat eam cognoscentem, et sic habet omnes conditiones speciei expressae.

Nec potest dici, quod illa actio producit aliquid extra potentiam, tum quia non est actio transiens, tum quia nihil immutatur extra potentiam a visione, ut visio est, reali immutatione, sed solum denominatione extrinseca visi. Quodsi dicatur producere aliquid in sensibus internis, hoc verum quidem est, sed tamen ibi non producant sensus species expressas, sed impressas, quia producant id, quod est principium cognoscendi sensibus internis. Ergo si quid producant per modum speciei expressae, sibi ipsis

deservit, non sensibus internis.

Circa hanc difficultatem P. Suarez 3. libro de Anima cap. 5. refert opinionem aliquorum thomistarum, qui consent per cognitionem abstractivam produci aliquid terminans ipsam, non vero per cognitionem intuitivam, citatque pro hac sententia Caietanum 1. p. q. 27. art. 1. et alios. Sed tamen Caietanus cit. loco non negat universaliter pro omni cognitione intuitiva verbum seu speciem expressam, cum eam concedat pro omni intellectione in viatoribus, in beatis autem partiale verbum concedit, non adaequatum; solum vero negat angelum in cognitione sui formare verbum, respectu vero reliquarum cognitionum non negat, inter quas plurimae sunt intuitivae. Ergo male attribuitur Caietano, quod indistincte dixerit in notitia intuitiva non formari verbum.

Aliam refert opinionem ex Scoto, Durando et Gabriele, quod verbum seu species expressa non est distincta a cognitione, et ita non est imago, in qua res videtur, sed actus, quo videtur.

Ipsa vero Suarez tenet ibidem, quod in omni cognitione producit terminus, sed solum modaliter distinctus a cognitione illique intrinsecus, praeter quem nullum alium, neque realiter neque modaliter distinctum docet produci a cognitione. Itaque in ipso actu intelligendi distinguit id, quod productionis est, et quod qualitatis, et dicit, quod ut productio solum modaliter distinguitur ab illa qualitate, sicut omnis actio distinguitur a suo termino. Ut autem qualitas est, est ipsum verbum mentis, neque oportet ponere aliam qualitatem, quae sit intellectio. Unde non ex indigentia et necessitate obiecti, quod sit absens vel praesens vel immateriale, sed ex necessitate actionis, quia exigit terminum, producit illa qualitas, quae est verbum seu species expressa, idque ad alias potentias extendit ibi n. 10. Sequuntur Conimbric. 3. de Anima cap. 8. q. 3. art. 4. ad 5., ubi in sensibus externis fatentur gigni aliquem terminum similem verbo per expressionem rei cognitae.

NIHILOMINUS omissa nunc formatione verbi in intellectu, de quo redibit sermo q. 11., nunc solum agimus de specie expressa seu idolo formato a sensibus externis et inquirimus, an sit necessaria ad terminandum cognitionem sensitivam.

Et quod attinet ad mentem S. Thomae, constat ipsum perpetuo denegasse sensibus externis hanc formationem speciei in seipsis, ut

in illa cognoscant obiecta sua, ut patet in Quodlib. 5. art. 1. ad 2. et Quodlib. 8. art. 3. et 1. p. q. 85. art. 2. ad 3., cui consonat, quod docet eadem 1. p. q. 27. art. 5., quod operatio sensus externi perficitur in immutatione a sensibili, non quia neget operationem sensitivae potentiae, sed quia sufficienter formatur a specie proveniente ab obiecto, ut in eius praesentia perficiatur sine formatione alterius similitudinis. Neque exigi talem formationem, ut operatio ipsa seu actio terminum habeat, docet in 1. Contra Gent. cap. 100., ubi ostendit non esse de ratione actionis immanentis, ut habeat aliquid operatum et factum ab ipsa, "sicut audire", inquit, "et videre; huiusmodi enim perfectiones sunt eorum, quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis".

Nec obstat, quod in libro de Somniis lect. 2. docet D. Thomas ex Aristotele permanere simulacra in sensibus externis etiam in absentia sensibilium, ut cum aliquis defixit oculos in sole, omnia ei videntur lucida etiam remotis oculis a sole, et cum intense respexit colorem viridem aut purpureum, etiam remotis inde oculis omnia illi apparent illius coloris, quod non est, nisi quia simulacra illa remanent in oculis. Sed non possunt manere species impressae, quia istae dependent in fieri et conservari ab obiectis, ita ut in eorum absentia non permaneant; ergo solum verificari potest de speciebus expressis, quae manent in oculis.

Respondetur, quod illa simulacra, quae dicuntur manere in oculis in absentia sensibilium, non sunt species aliquae expressae, in quibus cognitionem suam perficiat sensus, nec species impressae ab obiectis ad sensus, quia istae cessant obiectis remotis, sed illae species impressae (haec vocantur ab Aristotele et D. Thoma simulacra seu similitudines), quae ab oculis ad sensum communem et alios sensus internos derivantur recipiunturque in spiritibus et in illis deferuntur ad sensus interiores. Quando ergo facta est aliqua vehemens impressio ab aliquo excellenti sensibili et cum magna attentione sensus, tunc omnes spiritus, qui sunt in oculis, replentur illis speciebus eisque vehementer imprimuntur. Unde cum non omnes statim ascendunt ad sensum communem propter multitudinem spirituum, quos excitavit attentio, et propter vehementiam sensibilis imprimentis species in spiritibus, ut mittantur ad sensum communem, fit inde, ut etiam remotis oculis ab obiecto et concurrentibus aliis speciebus alterius obiecti, cum illae, quae sunt in spiritibus pro sensu communi, nondum sint totaliter emissae ob copiam spirituum, confundunt et impediunt alias, quae

ab aliis obiectis veniunt. Et sic videntur omnia similia illis obiectis, quae ante videbantur saltem confuse et iuxta impressionem factam in illis spiritibus nondum emissis, et adhuc impressionem illam retinentibus, quia fortis fuit. Non autem requiritur, quod maneant species expressae vel quae ab obiectis imprimuntur, sed quae a sensibus transmittuntur ad sensum communem et in spiritibus imprimuntur.

QUAPROPTER in sententia D. Thomae duo colliguntur: Primum, quod sensus externi species aliquas imprimunt per cognitionem suam easque producunt in sensus internos.

Patet hoc, quia sensus interni non participant species immediate ab obiectis, sed mediantibus sensibus externis, qui primo accipiunt ab obiectis et inde transmittunt ad sensum communem et alios. Nec sunt aliae viae, per quas species istae mittantur, et praesertim, quia sensus interiores non solum iudicant de obiectis sensuum, sed etiam de actibus eorum, ut quod oculus viderit, auditus audierit etc. Ergo oportet, quod species transmittuntur a sensibus ad interiores potentias, quia debent repraesentare obiecta ut cognita ab exterioribus sensibus. Unde et phantasia dicitur a Philosopho 3. de Anima, quod est motus factus a sensu secundum actum, quia scilicet a sensu cognoscente in actu movetur phantasia, quae motio non nisi per impressionem alicuius speciei fieri potest. Habet ergo sensus factus in actu, id est actu cognoscens, vim producendi et imprimendi species in potentias interiores.

Secundum est, quod sensus externus non format idolum seu speciem expressam, in qua obiectum suum cognoscat; hoc enim praecipue S. Doctor excludit.

Fundamentum est, quia cognitio sensitiva essentialiter est experimentalis, experientia deducta ab ipsis obiectis et ex motione eorum in sensus. De ratione autem talis cognitionis est, ut in illam ultimate resolvatur omnis nostra cognitio utpote ab ipsa inchoata. Ergo necesse est, quod obiectum non attingat in aliqua imagine a se formata, sed immediate in ipsomet obiecto in se.

Patet consequentia, quia si res cognoscitur in imagine formata ex impressione ipsa obiectorum, nondum est experimentalis ipsius rei in se, sed in alio, scilicet in formatione imaginis, in qua res illa repraesentatur. Ergo illa cognitio adhuc est resolubilis secundum

comparationem illius imaginis ad ipsam rem, cuius est imago. Unde enim iudicari debet et resolvi, quod illa imago sit talis rei in seipsa, nisi res cognoscatur in se sine imagine tamquam terminus cognitionis? Si enim in alia imagine cognoscerentur de illa rediret eadem difficultas, quomodo deberet ultimate iudicari per experientiam, quod esset imago talis rei, non cognita ipsa re in se sine imagine. Ergo in cognitione desumpta ab ipsis rebus oportet ultimam et experimentalem cognitionem reducere ad aliquam cognitionem, quae fiat sine imagine, sed immediate attingat rem ipsam in se et continuetur seu coordinetur cognitio cum ipsis rebus. De qua ratione supra egimus art. 1. et ostendimus non currere in angelis, etsi habeant scientiam experimentalem, quia eius certitudo non est resolubilis in ipsas res, a quibus scientiam non accipiunt sicut nos.

Quod autem species expressa naturaliter repraesentet, non sufficit certificare nobis experimentaliter, quia potest falso repraesentare, ut saepe fit in phantasia. Ergo certitudo experimentalis non potest sistere in intellectu formante verbum neque in phantasia formante idolum, sed debet resolvi in sensum attingentem rem in se sine imagine.

In angelo autem, qui non habet sensus, debet accipi certitudo experientiae non ab ipsa re, a qua non accipit species, sed ex infusione superioris causae dantis illas species. Omitto, quod cognitio externa propter sui imperfectionem et materialitatem non potest seipsam attingere neque accidentia, quae in se sunt, sed obiecta corporeo modo sibi applicata. Illa autem imago seu species expressa deberet inhaerere ipsi potentiae elicenti illam, et consequenter deberet cognitio, quae mediante tali imagine formatur, immediate ferri in tale accidens inhaerens ipsi potentiae, quod pertinet ad quemdam modum reflexionis. Ceterum de efficacia huius rationis agemus infra q. 8. art. 3., ubi explicabitur, quomodo sensus interni utantur idolo seu imagine.

AD RATIONES DUBITANDI A PRINCIPIO: Ad primam respondetur, quod, ut diximus in q. 14. Phys. et in q. 19. Log. in praedicamento actionis, actio immanens non est formaliter actio physica de praedicamento actionis, sed metaphysica, quae est qualitas. Virtualiter autem potest esse transiens et productiva, sed in quantum immanens formaliter est qualitas, alias non esset immanens per se et ratione sui, sed ratione termini inhaerentis ipsi agenti, quod est esse immanentem non in ratione actionis et ut actio est, sed ratione

termini, non ut ab actione attacti, sed ut per passionem recepti. Nam omnis actio, quae per modum causalitatis est fieri et transitus termini de fieri ad factum esse, non est immanens in ipsa ratione et statu actionis, sed in ipso facto esse termini. Actio enim ut actio dicit fieri et tendentiam seu causalitatem termini, ergo ut actio et sistendo intra lineam praedicamenti actionis repugnat, quod sit immanens, et quod sub formalitate immanentis sit actio ut causalitas praecise seu fieri, nisi dicatur immanens, quia terminus eius manet non in alieno subiecto, sed in ipso agente. Sed haec immanentia seu inhaerentia termini in ipso agente vel in alio subiecto omnino per accidens se habet ad actionem in ratione ipsa actionis, quia non ipsa actio perficit immanenter neque actuat ipsum agens, sed est fieri ipsius termini, et terminus est, qui actuat et inhaeret agenti non ut agens, sed ut passum inhaerentiae eius. Quid autem pertinet ad essentialem variationem actionis, quod terminus eius, qui inhaeret in passo, habeat pro passo ipsummet agens vel aliud subiectum extra agens?

In sententia autem S. Thomae actio immanens per se, in ipsa ratione actionis, immanens est, quia non datur ut fieri ipsius termini, sed ut perfectio et actus ultimus ipsius agentis. Actio autem transiens seu de praedicamento actionis primo respicit ipsum terminum, cuius est fieri, quam actuare ultimo ipsum agens. Quae est ratio S. Thomae 1. Contra Gent. cap. 100., quia actio immanens est ultima perfectio et quaeritur propter se, ut constituat cognoscentem vel intelligentem in actu secundo, quae est summa cognoscentis perfectio, non autem quaeritur propter ulteriorem terminum. Unde ultima felicitas seu beatitudo in ipsa operatione et actu secundo cognoscendi consistit, non in aliquo termino producto. Quodsi aliquando producitur per istam operationem terminus, v. g. verbum seu species expressa, non est propter ipsum terminum, sed magis terminus propter cognitionem, scilicet ut in eo producto exerceatur contemplatio et cognitio et in ipsa perfecta contemplatione ultimo sistitur. Ergo actio immanens ut formaliter immanens non est de praedicamento actionis, sed qualitas habens vim et eminentiam actionis producentis, ut amplius dicemus q. 11. art. 1. Videatur Caietanus 1. p. q. 79. art. 2., Ferrariensis 2. Contra Gent. cap. 9. et 82., Bellarminus libro 2. de Christo cap. 17., qui hanc sententiam tenet.

Ex quo patet ad omnia, quae in primo argumento tanguntur. Nam quod dicitur omnem actionem debere habere terminum, respondetur debere habere, sed non eodem modo. Nam actio immanens ut formaliter immanens solum habet terminum contemplatum aut amatum seu terminum obiectum, non productum, ideoque vocatur

actio metaphysica, non physica, id est immutativa termini. Ut autem virtualiter et eminenter transiens habet terminum productum, sed non semper de necessitate, quia in primo, scilicet in termino contemplato, salvatur. Actio autem formaliter transiens semper habet terminum productum seu immutatum, quia est formaliter fieri et tendentia ad terminum.

Quando autem instatur, quod si ille actus immanens est qualitas, qua actione producitur? Respondetur procedere actionem immanentem per simplicem emanationem, sicut actio ipsa transiens emanat a suo agente, eo quod immanens virtualiter est transiens potestque esse productiva termini ipsumque causare, et sic habet modum procedendi sicut ipsa actio, alias non posset usum productionis habere respectu termini producti, si sic non procederet; in se vero formaliter solum habet respicere terminum obiectum, et sic est qualitas, non causalitas.

Et cum dicitur, quod ista qualitas, quae est cognitio, est assimilativa et habet quidquid requiritur ad speciem expressam, respondetur, quod ut dicit D. Thomas q. 8. de Potentia art. 1. et q. 9. art. 5. et aliis locis, actio intellectus et verbum seu species expressa distinguuntur, nec ipse actus cognoscendi est similitudo, sed obiecti expressi seu repraesentati contemplatio et apprehensio habetque se ut tendentia ad attingendum obiectum, non ut actualis expressio seu assimilatio. Et ratio est, quia cognitionis effectus solum est reddere potentiam active et in actu secundo cognoscentem, similitudo vero seu imago expressa reddit obiectum actu repraesentatum et ut terminum cognitionis intra ipsam potentiam formatum et terminantem cognitionem, quia ibi immaterializatur et spiritualizatur per modum termini cogniti, sicut in specie impressa per modum principii intelligibilis, ut infra q. 11. art. 2. dicemus.

Ad secundum argumentum respondetur, quod visio et actus immanens non respicit obiectum extra tamquam terminum productionis seu immutationis, sed ut terminum cognitionis. Terminus autem cognitionis ex natura sua non petit esse intra ipsam potentiam cognoscentem, nisi quando ibi redditur formatus et proportionatus in ratione termini cogniti, eo quod extra non habet sufficientem immaterialitatem ad terminandum cognitionem, sed solum intra potentiam, sicut in intellectu, in quo non redditur obiectum proportionatum et formatum, ut terminet, nisi per lucem spiritualem, et haec extra intellectum non diffunditur, et ita non redditur obiectum extra intellectum terminus spiritualizatus et

proportionatus ei, sed solum ut in ipso verbo exprimitur intelligibiliter.

In visione autem sensitiva est e contra, quia lux externa reddit obiectum sufficienter visibile et proportionatum ad terminandum visionem in actu. Intra oculum autem non potest magis proportionari ab ipsa luce oculi, imo multo minus, eo quod id, quod ponitur intra potentiam, non manet habile, ut sentiatur sensatione externa, quae non sentit id, quod est intra se, sed extra, propter imperfectionem et materialitatem talis cognitionis, et quia sic requiritur ad experimentalem cognitionem, quae sumitur a rebus, ut explicatum est.

Ad ultimum respondetur, quod sensus externi producunt in internos species impressas, ut per eas cognoscant, sicut obiecta sensibilia externa producunt in ipsis sensibus externis species, quibus ea sentiant. Hunc enim processum servari ab obiectis ad sensus et a sensibus externis ad internos docet D. Thomas 4. Contra Gent. cap. 11. Quod vero sensus externi producant speciem expressam, quae ad sensus internos delata eis tamquam in termino obiecta repraesentet, non admittimus, sed species expressa sensuum internorum ab ipsis formatur, ut dicemus quaest. seq. art. 3. Quodsi formaretur talis species expressa a sensu externo, non esset, ut in ea cognosceret, sed ut sensus internus in ea ad se delata sentiret, quod non est contra dicta; et sic salvaretur, quod cit. loco dicit D. Thomas et aliis locis supra cit., quod in isto processu impressionis specierum ab obiectis ad sensus et a sensibus externis ad internos semper principium et terminus pertinent ad diversas potentias.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO VII

DE OBIECTIS SENSUUM EXTERIORUM IN PARTICULARI

ARTICULUS PRIMUS. QUID SIT COLOR, QUI EST OBIECTUM VISUS.

Explicatis hucusque generalibus conditionibus obiectorum sensibilibus deinceps ad particularia obiecta descendimus. Et primo occurrit obiectum visus, quod est color et lux. Et in praesenti agemus de colore, in sequenti vero articulo de luce.

Relictis autem variis antiquorum opinionibus circa naturam coloris, de quibus Aristoteles libro de Sensu et Sensato, lect. 3., 4. et 6. apud D. Thomam, et videri potest Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. de Visu dub. 1., in praesenti solum examinabimus DEFINITIONES traditas ab Aristotele de colore, quae sunt duae.

Prima, in libro de Sensu et Sensato cap. 3.: "Color est terminus seu extremitas perspicui in corpore terminato". Secunda est in hoc 2. de Anima textu 67. et 73.: "Color est, qui movet actu perspicuum". Perspicuum autem definit Aristoteles, "quod est visibile non per se, sed alieno colore" seu lumine. Lumen autem definitur, "quod est actus perspicui, ut perspicuum est", id est quod reddit diaphanum illustratum. Prima definitio traditur de colore in se, altera vero secundum suam proprietatem, id est secundum visibilitatem, quae est propria passio rei visibilis.

Circa primam ergo definitionem est difficultas, quid nomine "extremitatis perspicui" intelligendum sit et quid nomine "corporis terminati". Nam aliqui putant quod ly extremitas sumitur pro eo, quod est indivisibile in genere quantitatis, scilicet pro superficie vel aliquo simili, et inde magnam sentiunt difficultatem in explicanda hac definitione Aristotelis, quasi velit, quod color sit superficies vel sit solum in superficie corporis colorati. Et ideo vel reiciunt definitionem Aristotelis, ut P. Suarez libro 3. de Anima cap. 15. n. 4., vel dicunt solum explicare naturam coloris sub proprietate et officio visibilis, quod non exercet nisi in externa superficie, ut sentiunt Conimbric. 2. de Anima cap. 7. q. 1. art. 2. ad 3., Mag. Bañez libro

supra cit., Rubio et alli. Videturque habere fundamentum in D. Thoma, libro de Sensu et Sensato lect. 6. in fine, ubi inquit: "Quod si corpora intrinsecus quidem habent superficiem in potentia, non autem actu, ita etiam intrinsecus non colorantur actu, sed potentia, quae reducitur ad actum facta corporis divisione, illud autem intrinsecum non habet virtutem movendi visum, quod per se convenit colori". Sed non potest dici, quod corpora non habent colorem intus quoad essentiam coloris. Ergo solum intelligitur, quod superficie habent illum in actu quantum ad ipsum exercitium et munus visibilitatis, et sic ista definitio coloris solum potest intelligi quoad proprietatem et exercitium visibilis.

NIHILOMINUS in utroque auctores isti decipiuntur. Et quod attinet ad D. Thomam constat duo in hac parts dixisse: Primum, quod color dicitur extremitas in genere qualitatis seu diaphaneitas, non in genere quantitatis, quasi sit superficies vel in superficie tantum. Secundum est, quod color entitative non est in sola superficie, sed etiam intra ipsum corpus, licet ut videatur, solum appareat in superficie, quia ibi tantum illuminatur a luce.

Primum patet in dicta lect. 6. circa finem immediate ante illa verba citata, ubi dicit: "Quod autem dicit colorem esse extremitatem perspicui, non repugnat rei, quod dixerat supra colorem non esse extremitatem. Illud enim dixit de extremitate corporis, hoc autem de extremitate perspicui, quod nominat corporis qualitatem sicut calidum et album. Et ideo color non est in genere quantitatis sicut superficies, quae est extremum corporis, sed in genere qualitatis sicut et perspicuitas, quia extremum et id, cuius est extremum, unius generis sunt". Ergo sentit D. Thomas colorem dici extremitatem non sicut superficies vel solum in superficie, sed sicut qualitas extrema, id est consecuta ex perspicuitate quasi quaedam deficientia perspicui et ultimum, in quod resolvitur.

Quod ut intelligi possit, adverte, quod color non est qualitas prima, sed causata ex aliquo priori, scilicet vel ex modificatione lucis vel ex mixtione primarum qualitatium. Nam colores apparentes in aere fiunt ex modificatione lucis in ipso aere aliquibus vaporibus ingrossato, unde concurrere debet ibi etiam aliqua perspicuitas et aliqua opacitas. In corporibus autem mixtis fit color permanens ex concursu qualitatium elementalium, inter quas etiam invenitur aliqua perspicuitas et opacitas, sicut aqua et aer sunt clara et perspicua, terra vero opaca.

Et ita ipsum perspicuum aliquando invenitur coniunctum luci, ut in igne, stellis, sole. Et aliquando invenitur coniunctum suo contrario, id est opacitati et tunc terminatur alieno termino, id est opacitate, et sic fit color ex tali terminatione perspicui. Aliquando invenitur perspicuum secundum se, id est neque coniunctum luci neque colori, sed cum sola transparentia, ut aer, aqua, vitrum etc., ut bene notavit Caietanus 2. de Anima in cap. 6. super textum 8.

Sic ergo color in corporibus mixtis resultat ex concursu qualitatum elementalium, quae in mixto sunt virtualiter. Sed cum in elementis sint non solum qualitates primae, calor et frigus etc., sed etiam perspicuitas et opacitas, ad designandum, quod color non resultat ex sola congregatione et mixtione illarum, scilicet caloris et frigoris, sed istarum, scilicet perspicui et opaci, quatenus in ipso mixto manent etiam virtualiter perspicuitas unius elementi et opacitas alterius, ideo definitur color, quod est extremitas perspicui, id est qualitas consecuta non ex calore et frigore sicut qualitates sensibiles, sed ex commixtione perspicui et opaci quasi qualitas quaedam deficiens et extrema, seu in quam desinit perspicuitas facta terminatione opaci, et sic dicitur extremitas perspicui in corpore terminato, id est opaco. Et huius signum accipitur ex coloribus apparentibus. Videmus enim, quod secundum diversam mixtionem opacitatis nubis cum perspicuo vaporum vel aeris resultat per modificationem lucis modo color puniceus, modo flavus, modo caeruleus, modo nigricans, modo albus; sicut nubes multum de luce imbibentes albae apparent, multum habentes de opacitate et copia vaporum caeruleae aut nigrae, ideoque solent esse signum pluviae. Ergo cum isto color resultet ex diversa commixtione perspicui cum opaco in modificatione lucis, similiter sequetur color in mixtis ex eadem mixtione perspicui cum opaco, licet in his detur causa permanentior et diuturnior colorum, non in illis, ideoque apparentes dicuntur. Est ergo color quasi quaedam umbra perspicui aut lucis in terminatione opaci ideoque extremitas illius vocatur.

Secundum, quod S. Thomas asserit, constat ex eodem loco cit., scilicet lect. 6. de Sensu et Sensato, ubi inquit: "Manifestum est, quod in iis, quae colorantur ab exteriori" (id est a reverberatione luminosi) "perspicuum est susceptivum coloris, et etiam in his, quae colorantur interius, perspicuum est, quod facit ea participare colorem; quod quidem perspicuum in corporibus invenitur secundum magis et minus. Quae enim istorum corporum plus habent de aere vel de aqua, plus habent de perspicuo, minus autem habent, quae superabundant terrestri". Quare secundum D. Thomam

color etiam in interiori corporis parte datur et ibi etiam provenit ex perspicuo, non quidem formaliter existente, sed virtualiter, quia qualitates elementorum sunt virtualiter in mixto et redactae ad mediocritatem. Quando ergo D. Thomas in verbis supra cit. in argumento dicit, quod si superficies intra corpora est in potentia, non autem in actu, ita etiam intrinsecus colorantur in potentia, non in actu, optime dictum est, quia est conditionalis nihil ponens in esse. Nam in re sicut fuerint superficies, ita erunt et colores. Et superficies quidem intra corpus invenitur ut actu continuans, sed ut potentia terminans; solum enim terminat actu, quando est ultima et in extremo corporis. Et similiter intra corpus dabitur color quoad entitatem sicut superficies, sed non quoad terminationem et motionem visus; hoc enim non potest facere in actu, nisi actu sit manifestatus ille color et positus in externa superficie.

Altera definitio coloris supra relata ex Aristotele traditur a posteriori per effectum seu propriam passionem coloris, scilicet in quantum visibilis seu motivus diaphani actuati seu illustrati per lucem; hoc enim est diaphanum secundum actum. Sed tamen color, prout est in partibus inferioribus corporis, est impeditus movere diaphanum actu, quia non potest coniungi ipsi diaphano et perfundi luce, nisi ad externam superficiem reducatur; ibi autem est habilis ad movendum diaphanum, si luce illustretur.

Unde colligitur EXPLICATIO DEFINITIONIS. Nam imprimis non traditur definitio coloris per ordinem ad visum, quia in hoc convenit cum luce, et sic non oportuit hoc exprimi in definitione, scilicet quod sit motivum et specificativum visus, sed supponi, solum autem tradi id, quod proprium est coloris in eo, in quo distinguitur a luce.

Secundo ly motivum debet sumi in definitione pro motivo intentionali, non reali seu alterativo. Nam diaphani in actu, id est actuati et illustrati a luce, non potest dari motivum nisi intentionale formaliter loquendo. Nam quodcumque aliud alterans, v. g. calidum aut frigidum, aequae bene possunt alterare illud corpus diaphanum in tenebris atque in luce. Quod autem praecise potest movere diaphanum ut illustratum luce, est color ut intentionaliter agens.

Tertio diaphanum secundum actum est idem quod diaphanum illuminatum luce, quia licet corpus illud, quod est diaphanum, possit aliis formis informari et in actu poni, tamen in quantum diaphanum non nisi a lumine actuatur et perficitur, aliae vero formae etiam non diaphano sunt communes.

Ex QUO COLLIGITUR, quam bene sit tradita haec definitio. Nam supponendo id, in quo convenit color cum reliquis sensibilibus, quod scilicet intentionaliter movent sensus, quod in ly motivum imbibitur, in reliquis explicat differentiam coloris ab illis sensibilibus. Nam lux movet quidem visum, sed perfectiori modo quam color, scilicet non supponendo diaphanum illustratum, sed illustrando illud, et ita ad ipsum pertinet illustrare perspicuum, non vero illustratum movere, hoc enim est proprium coloris. Reliqua sensibilia aliorum sensuum movere quidem possunt diaphanum, sed non ut diaphanum est, quia etiam per opacum transeunt vel saltem non requirunt diaphanum illustratum, sicut audimus et odoramus et gustamus etiam in tenebris, et per corpus opacum transit species soni, ut cum intra parietes audimus et sine diaphano per immediationem contactus gustamus et tangimus. De hac explicatione videatur S. Thomas 2. de Anima lect. 15. Quare non potuit meliori modo declarari color, ut motivus est, quam per dictam definitionem, in qua id, quod peculiare est coloris in quantum color est, explicatur, et in quo a luce et reliquis sensibilibus distinguitur, id autem quod commune est, in ly motivum imbibitur.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Contra primam definitionem argui potest: Quia cum dicitur color "extremitas perspicui", vel ly extremitas sumitur in genere quantitatis vel in genere qualitatis. Primum dici non potest, ut iam probatum est, cum color non sit de genere quantitatis nec in sola eius superficie subiectetur. Secundum etiam est falsum, quia si color est extremitas perspicui, erit eiusdem generis cum perspicuo, siquidem extremum eiusdem generis est cum eo, cuius est extremum. Constat autem, quod color non est eiusdem generis cum perspicuo, sed longe ab eo differt, imo perspicuum est susceptivum coloris et comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Si vero dicatur, quod color est extremitas seu in extremitate, quia solum in eo movet visum, contra est, tum quia color non est in ipso perspicuo seu extremitate eius, sed in corpore mixto; tum quia non solum est in extremitate, id est in superficie, sed etiam intus in corpore, et sic si solum definitur pro extremitate, definitur non quoad essentiam coloris, sed quoad exercitium visibilitatis.

Confirmatur, quia color est quaedam participatio lucis seu lux obscurata admixtione opaci, ut docet S. Thomas 2. de Anima lect. 14., idque constat in coloribus apparentibus ex modificatione lucis. Ergo male dicitur, quod est extremitas perspicui; nec traditur definitio communis colori apparenti et permanenti.

RESPONDETUR ex dictis, quod extremitas hic intelligitur in genere qualitatis, non quantitatis. Ad replicam dicitur, quod extremitas est duplex, alia intrinseca rei terminatae per illam, alia extrinseca seu consecuta, sicut et terminus rerum alius est intrinsecus, alius extrinsecus. Intrinsecus est eiusdem generis, extrinsecus potest esse alterius, quia distinctum et divisum quid est a re terminata. Et hoc modo color est extremitas seu terminus perspicui extrinsecus, non intrinsecus, quia est resultans et deficiens a perspicuo, sicut explicatum est, tamquam ex opacitatis mixtione in colorem desinens et deficiens.

Nec obstat, quod perspicuum possit suscipere colorem, ut vitrum, quod coloratur, aut etiam species coloris, quae in diaphano multiplicantur. Hoc enim non tollit, quod etiam ex perspicuo cum mixtione opaci resultet color et sic color sit extremitas intrinseca seu resultans ex perspicui admixtione et deficientia.

Quod vero dicitur colorem esse in interiori parte corporis, respondetur verum esse, quod entitative etiam color est in partibus interioribus, licet non motive, quia quousque ponatur exterius et illustretur, non potest movere visum. In partibus autem interioribus licet non sit perspicuitas formaliter, est tamen virtualiter, quia ex admixtione perspicuitatis cum opacitate generatur illa mixtio, et ita virtualiter manet in colore sicut qualitates primae in secundis. Quodsi aliquod corpus nihil habeat perspicui etiam virtualiter, nihil habebit coloris, sicut terra, si in sua puritate detur; quomodo autem tunc videatur, statim dicemus.

Ad confirmationem respondetur, quod color est participatio lucis mediante perspicuo seu diaphano obumbrato per opacitatem. Nam cum perspicuum sit immediate susceptivum lucis, quod est extremitas perspicui, etiam est extremitas lucis seu lucidi, quia perspicuum lucidum est, et sic saltem mediate, id est mediante perspicuo, color est participatio lucis. In coloribus autem apparentibus etiam color generatur ex perspicuo cum aliqua opacitate. Sed ibi perspicuum est actu lucidum et ex modificatione lucis et perspicui resultat color in opacitate nubis seu corporis

densi. In coloribus autem permanentibus resultat color ex perspicuo non actu lucido, sed in potentia seu susceptivo lucis. Unde unica definitione omnes isti colores comprehenduntur dicendo, quod est extremitas perspicui.

Secundo arguitur contra secundam particulam eiusdem definitionis, scilicet quod sit in corpore terminato. Etenim nec in omni corpore terminato seu mixto datur color, nec in solo mixto datur, sed etiam in pure elementalibus, nec ad temperaturam primarum qualitatum sequitur determinatus color. Ergo male assignatur, quod sit in corpore terminato, id est mixto seu opaco.

Antecedens probatur: Nam pupilla oculi nullum habet colorem, ut supra diximus, et est corpus mixtum, et non mere transparens, sed aliqua opacitate mixtum, unde non videntur interiores partes eius. Ignis et iam est flavi coloris, et tamen non est mixtum, sed elementum. Et Aristoteles in elementis ponit colorem in libro de Coloribus, in principio. Et patet in terra, quae tota sua puritate colorem aliquem habet, quia visibilis est, et non videtur ut lucida, ergo ut colorata. Quoad tertiam partem probatur antecedens, quia videmus in aliquibus corporibus albedinem sequi ad frigus, ut in nive et in animalibus, quae generantur in partibus septentrionalibus, ut hominibus, ursis, leporibus etc. In aliis albedo sequitur ad calorem, ut in cera, in calce et similibus. Eodem modo videmus in nigredine, quod aliquando sequitur ad calorem, ut in pipere et in hominibus Africae. Aliquando sequitur ad frigus, sicut humor melancholicus est frigidus et niger. Ergo color determinatus non sequitur ad determinatum temperamentum.

RESPONDETUR negando antecedens. Ad primam probationem dicitur, quod pupilla non habet in se opacitatem, sed est pure transparens sicut crystallum, alioquin species visuales non transirent per ipsam ad interiores partes. Mixtum autem, quod habet colorem, non est mixtum transparens, sed quod habet aliquam opacitatem, quae admisceatur perspicuo. Quod autem pure perspicuum est, non est corpus terminatum respectu visus. Quod vero pupilla non videatur in partibus interioribus, non est propter opacitatem, sed propter nimiam humoris copiam, ut quaest. praec. diximus, sicut aqua copiosa obscuratur in sui profunditate, et ob eam rationem potest exterior superficies pupillae reddere imaginem sicut speculum, quia terminatur a parte interiori.

Ad secundam partem argumenti dicitur, quod ignis in sua puritate

non habet colorem. Apud nos enim flamma quanto purior, tanto splendidior et minus flava videtur, et in sua sphaera ignis nullatenus apparet flavus propter sui puritatem et raritatem. Ille ergo color provenit igni ex concretione exhalatione terrenae vel fumeae, quae igni adiungitur, in cuius signum quanto densior est materia, cui ignis adhaeret, tanto rubicundior flamma apparet vel tristior, ut in carbone, sulphure etc. Terra autem si in sua puritate videretur, nihil coloris in ea appareret, sed videretur ut luce ipsa affecta et ut lucidum terminatum opacitate, si luce afficiatur, vel ut corpus umbrosum et densum, si contra lucem sit; umbram enim faceret et impediret lucem sicque ut impedimentum luminosi appareret.

Ad tertiam partem argumenti dicitur, quod color non sequitur immediate mixtionem quatuor primarum qualitatum, sed mediante perspicuitate et opacitate, et secundum quod calor et frigus aliquando plus de opacitate, aliquando plus de perspicuitate respiciunt. Inde est, quod aliquando diversi et contrarii colores ex calore vel frigore oriuntur. Si enim calor excitat plures fuligines et concretiones opacas, reddit corpus magis opacum et nigrum, vel etiam iuxta humiditatem et modificationem caeruleum aut viride etc. Si vero calor reddat corpus rarius et minus habens de concretione terrestri, sic magis relinquit de perspicuo et reddit colorem clariorem, v. g. album vel flavum etc. Similiter frigus aliquando generat concretiones spumiosiores, ut in nive, quae cum rariores sint propter spumam, magis retinent de perspicuo et claritate. Aliquando vero frigus nimis addensat et constipat neque spumam generat, et tunc magis opacat colorem et ad nigrum vertit.

Tertio arguitur contra secundam definitionem coloris. Nam imprimis non solus color est motivus diaphani intentionaliter; deinde non solum color movet diaphanum illustratum, sed etiam tenebrosum. Ergo mala est definitio coloris, quae utrumque illi tribuit.

Antecedens quoad primam partem constat. Nam lux etiam est motiva diaphani, etiam postquam est illustratum, quia lux etiam per species intentionales videtur; ergo emittit tales species, et sic movet intentionaliter diaphanum, postquam est illustratum et actuum per lucem. Quoad secundam partem probatur, quia positi in loco tenebroso videmus obiectum existens in luce et colores eius; ergo illi colores non solum movent diaphanum illustratum, sed etiam illam partem tenebrosam, in qua est oculus, alias non videret, si ad illum non perveniret species coloris. Et sicut lux a longe videtur de nocte emittendo speciem sui per medium tenebrosum et non illuminatum.

Cur etiam color illuminatus non valebit emittere species sui per medium tenebrosum neque actu illustratum?

Confirmatur, quia vel intelligitur, quod color se solo sit motivum diaphani illustrati, vel color ut perfusus luce et illuminatus in se. Si primum est falsum, ut ostendemus art. seq., imo sequeretur inde, quod color secundum se esset perfectior luce, quia secundum se esset motivus medii illuminati, ergo medium illuminatum se haberet passive ad colorem ut active moventem; activum autem secundum se est perfectius passivo. Si secundum, ergo non definitur hic color per se, sed ratione lucis, quia ratione illius est motivus diaphani, et cum motivum debeat esse perfectius passivo, color autem cum luce non sit perfectior, sed eiusdem rationis cum medio illuminato, male dicitur, quod sit motivum diaphani secundum actum.

RESPONDETUR ad primam partem argumenti proprium esse lucis reddere diaphanum actu illustratum. Quod vero intentionaliter moveat diaphanum, est illi commune cum colore, cui non convenit illustrare medium, sed tantum movere illustratum, lux autem utrumque facit. Sed insuper addimus peculiare esse luci, quod possit movere medium etiam non illustratum, sed tenebrosum, color autem non nisi illustratum actu, et in hoc differunt, sicut ex Aristotele 2. de Anima textu 71. docet ibi D. Thomas lect. 15. Ipsaque etiam experientia comprobatur. Nam de nocte videmus lucem a longe positam, ita quod omne intermedium est omnino tenebrosum. Ergo lux ad movendum intentionaliter medium non indiget, quod totum illud sit actu illustratum. Similiter quaedam, quae in se sunt lucentia, licet non illuminent medium, videntur de nocte, ut oculi quorundam animalium et squamae piscium, de quibus dicit ibi S. Thomas, quod ista videntur in tenebris et in lumine, sed in tenebris ut lucentia, in lumine ut colorata. Et reddens rationem visibilitatis eorum inquit, quod ista "in sua compositione retinent aliquid de luce, quod omnino vinci non potuit ab opaco. Et quia modicum habent de luce, in praesentia maioris lucis occultantur et non videntur ut lucidum, sed ut coloratum, et lux eorum quia debilis est, non potest diaphanum perfecte reducere in actum, secundum quod natum est moveri a colore. Unde sub eorum luce neque eorum color neque aliorum videtur, sed solum lux ipsorum. Lux enim cum sit efficacior ad movendum quam color et magis visibilis, cum minori immutatione diaphani videri potest". Et idem docet infra de igne aliisque corporibus actu lucidis. Itaque cum haec lucida non illuminent medium ea luce, quae sufficiat ad visionem colorum, consequenter non illuminant illos realiter, et tamen quia videntur in se ut lucida,

oportet, quod immittant species intentionales sui. Ergo lux potest intentionaliter movere medium, etiamsi actu non sit illustratum per intentionalem emissionem specierum, color autem non nisi medium illuminatum movet.

Ad secundam partem argumenti respondetur, quod cum color videtur ab oculo existente in parte obscura, non est simpliciter in tenebris, sed habet aliquam lucem licet minorem illa, in qua est ipsum obiectum coloratum, sufficientem tamen, ut per eam transmittatur species coloris et continuetur cum oculo. Quod expressit S. Thomas supra lect. 14. in fine dicens: "Quod vero colores illuminati ab eo, qui est in obscuro videantur, contingit ex eo, quod etiam medium illuminatur, quantum sufficit ad immutationem ipsius". Itaque si medium sit omnino tenebrosus, nihil de coloribus videbitur, sed solum de luce, quae quia perfecte visibilis est in actu, sufficienter movere potest diaphanum intentionaliter, etiamsi actu non sit illustratum, ut experientia ipsa comprobat, color autem non potest, quia non est ita perfecte visibilis sicut lux. Unde cum quaeritur, cur color illuminatus non poterit videri existente medio tenebroso, respondetur, quod videbitur id, quod luminis est in illo colorato, non autem color ipse, ut diximus ex D. Thoma, eo quod lux in genere visibili efficacior est et ita cum minori dispositione medii potest species suas multiplicare per illud quam color, et sic datur immutatio sufficiens ad videndum lucem, quae non sufficit ad videndum colorem.

Ad confirmationem respondetur, quod color movet ut affectus et perfusus luce, non quidem ut dante virtutem movendi, sed ut complemente et determinante et ultimo formalizante in ordine ad visum. Et sic color definitur ratione sui, non ratione lucis, licet ad exercendam rationem suam exigat determinationem et actuationem lucis. Nam secundum diversitatem coloris diversimode movet visum, licet omnes illi diversi modi exigant communiter rationem lucis ut determinativam et completivam omnium.

Et quando additur, quod erit eiusdem rationis color ut illuminatus cum diaphano ut illuminato, et sic non aget in illud, respondetur, quod utrumque est eiusdem rationis quantum ad effectum formalem lucis et realem informationem eius, sed quantum ad intentionalem emissionem specierum color etiam ut illuminatus est diverse rationis, quia diversitas coloris, unde procedunt diversae species intentionales, etiam stante eadem luce salvatur, et consequenter habet virtutem diversam ad immutandum intentionaliter ipsum

lucidum, sicque non agit in lucidum per virtutem eiusdem rationis cum luce, sed per diversam, scilicet per colorem habentem diversitatem in immutando, quia aliter immutat viride, aliter album, aliter nigrum etc.

Dici etiam potest, quod lux non est qualitas per se primo passiva, sed activa illustrando diaphanum et producendo lucem. Et in hoc genere simpliciter est perfectior colore ipsumque actuat et illuminat. In alio tamen genere, scilicet in genere intentionali, potest pati a colore illuminato, quatenus emittit species per lucidum, et sic non sunt in actu et potentia respectu eiusdem, sicut lumen intellectuale per se primo est activum intellectionis, secundario tamen receptivum speciei et actus ideoque non simpliciter imperfectior illis in sua specie.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. QUID SIT LUX ET QUOMODO AD COLOREM ET VISUM COMPARETUR.

QUATUOR circa lucem inquiri possum: Primum circa genus supremum, an lux sit qualitas vel corpus seu substantia. Secundum circa genus subalternum, an sit qualitas realis vel intentionalis. Tertium, an distinguatur specificè a colore. Quantum, an requiratur ex parte ipsius coloris seu obiecti visibilis, an ex parte medii. Et non distinguimus inter lucem et lumen, quia solum dicitur lux, prout est in ipso corpore luminoso, lumen vero lux diffusa ab ipso seu participata a luminoso.

CIRCA PRIMUM statuimus ut certum, quod lux non est corpus neque forma corporea substantialis, sed est qualitas.

Probat D. Thomas 1. p. q. 67. art. 2. et 3., tum quia lux diffunditur per corpus diaphanum, ut videmus; ergo si esset corpus, vel divideret illud vel penetraretur cum illo, quorum primum est contra experientiam, secundum contra naturam. Tum quia si esset corpus, non posset in instanti diffundi per tantum spatium. Nam vel illud corpus defertur motu locali per spatium, et tunc non posset in instanti diffundi, quia motus non est in instanti, vel per novam generationem et multiplicationem illius corporis, et sic diffusio luminis esset cum generatione et corruptione substantiali, quam nullam videmus in aere dum spargitur lux. Tum quia lumen ipsum non posset corrumpi nisi generata aliqua forma substantiali ei impossibili; nam corruptio sine generatione non est. Non videmus autem luci succedere nisi tenebras, quae non sunt corpus.

Quod vero non sit forma substantialis, patet, tum quia lux est per se visibilis, non autem forma substantialis, quae non est sensibile per se, sed per accidens; tum quia, dum lux diffunditur in aere, si esset forma substantialis, vel corrumperet formam aeris, quod est contra experientiam, vel duae formae substantiales essent simul, quod est impossibile. Est ergo forma accidentalis, nec alia quam qualitas, quia effectus reales et qualificativos habet, ut ex astris et sole videmus provenire.

CIRCA SECUNDUM dicimus, quod lux est qualitas naturalis, et non intentionalis, id est repraesentativa sicut species coloris, quae non est color, sed similitudo eius; lux autem non est in aere per modum

similitudinis, sed vere et realiter.

Cuius rationem reddit D. Thomas 1. p. q. 67. art. 3., tum quia lux reddit aerem realiter illuminatum, et corpus, a quo diffunditur, realiter est luminosum, species autem lucis non reddit illuminatum, sicut nec species coloris coloratum. Ergo lux est qualitas realis, et non solum intentionalis. Tum etiam quia habet effectus reales, v. g. calefacere, rarefacere, disgregare visum, et alia similia; ergo non est solum qualitas intentionalis.

Ex quo colligitur, quod lux ut videatur tamquam obiectum, indiget specie intentionalis, siquidem eodem modo videtur sicut aliae res visibiles, scilicet actuando potentiam modo intentionalis. Ergo si ipsa in se non est qualitas intentionalis, sed realis, indiget specie intentionalis superaddita, ut possit videri. Et sic dicit D. Thomas q. 10. de Veritate art. 8. ad 10. in 2. loco positum, "quod lux corporalis non videtur per essentiam, nisi quatenus est ratio visibilitatis visibilium et forma quaedam dans eis actu esse visibile. Ipsa enim lux, quae est in sole, non videtur a nobis nisi per similitudinem eius in visu nostro existentem, sicut species lapidis (id est substantia) non est in oculo, sed similitudo eius". Itaque lux per suam essentiam immediate actuatur et informat visibile redditque illud completum in ratione visibilis, et hoc modo dicitur videri per suam essentiam, quatenus est ratio visibilitatis formaliter ipsimet visibili immediate per seipsam. Ceterum ut obiectum, quod videtur ab oculo, non videtur per seipsum sine specie, sed mediante specie, ut hic dicit D. Thomas. Et sic intelligendus est, quando dicit in q. 8. de Veritate art. 3. ad 17., "quod aliquid videtur per suam essentiam, sicut quando essentia visibilis coniungitur visui, sicut oculus videt lucem"; intelligitur enim de visione lucis, non ut obiectum, quod videtur, sed ut est ratio visibilitatis completiva ipsi colori visibili.

CIRCA TERTIUM dicimus colores specie distingui a luce.

Quod praesertim habet verum in coloribus permanentibus, qui conveniunt corporibus mixtis. Hos enim constat non formari per lucem nec dependere ab illa sicut colores apparentes, cuius signum manifestum est, quod isti colores non variantur ad aspectum seu variationem lucis sicut colores apparentes. Nam eodem modo videmus albedinem vel nigredinem in praesentia solis vel ad lucem candelae, positam in umbra vet illustratam a luce, non ergo variatur ad aspectum et modificationem lucis.

Ratio autem a priori est, quia colores oriuntur ex causis permanentibus, nempe ex mixtione qualitatum elementalium, praesertim perspicuitatis et opacitatis, quae sunt causae internae ipsorum corporum et permanentes in eis. Lux autem non habet causam internam et permanentem in ipso corpore mixto, sed provenit a luminoso. Ergo non sunt eiusdem speciei color et lux, imo colores ipsi inter se specie differunt, lux autem semper est una et eadem pro omnibus coloribus.

Et ex hoc etiam sequitur, quod colores apparentes licet causentur ex modificatione et participatione lucis ut ex causa efficiente eorum, tamen etiam specie distinguuntur a luce, tum quia praeter lucem etiam concurret perspicuum et opacum, et sic non in sola luce consistunt, sed habent easdem causas proximas, quas alii colores, scilicet perspicuum et opacum, commixtas tamen et dependentes a reverberatione lucis, unde solum respiciunt lumen ut causam efficientem, non ut specificam. Tum quia colores apparentes eodem modo immutant visum quo permanentes, et servant inter se contrarietatem, sicut album et nigrum, viride et caeruleum suam contrarietatem habent et transitum de uno ad alium. Addunt tamen super hoc ipsam reverberationem seu modificationem lucis, ex qua temperantur, et ideo secum ferunt rationem lucidi.

Ex quo sequitur legitimam esse definitionem lucis traditam a Philosopho "Lux est actus perspicui" 2. de Anima textu 69., ubi videri potest S. Thomas lect. 14. Quod enim lux sit actus seu forma diaphani, clare constat, quia quando non habet lucem, sed tenebras, habet privationem et est in potentia ad aliquid, quo tunc caret. Ergo id, cuius est illa privatio et ad quod est in potentia, aliqua forma seu aetas est ipsius diaphani, nec enim privatio est nisi alicuius formae, qua caret subiectum. Quod vero sit actus solum diaphani, difficilius est, cum lux etiam corpora opaca actuet et illustret, alias non viderentur, ergo inhaeret et recipitur in illis, et sic est actus opaci sicut et diaphani. Respondetur tamen, quod lux non actuat simpliciter nisi diaphanum, quia totum illud actuat, cum totum perfundat. Opacum autem non actuat nisi secundum quid, id est quoad superficiem, quae etiam aliquid de perspicuo participat sicut et de colore, qui utique ex perspicuo fit. Fortassis etiam lux non actuat opacum seu colorem formaliter, sed active, quia tangit ultima superficies diaphani et lucis ipsam superficiem opaci, at ex illo eliciat speciem visibilem, de quo statim dicemus.

CIRCA QUARTUM est celebris difficultas, an lux requiratur ex parte

medii, per quod transire debent species visibiles, an etiam ex parte obiecti seu coloris, quasi actuando ipsum, ut visibilis reddatur.

In quo S. Thomas refert duas opiniones 1. p. q. 79. art. 3. ad 2. "Quidam", inquit, "dicunt, quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum". Itaque secundum hanc secundam sententiam lux superadditur coloribus, non reddendo eos visibiles per informationem intrinsecam seu inhaerentiam, sed reddendo medium aptum et dispositum, ut a coloribus moveatur. Et quia sine luce diaphani seu medii non potest videri color, inde fit, quod per lucem color apparere dicatur et visibilis reddi, non intrinsece in se, sed disponendo medium seu diaphanum illi coniunctum, ut moveri possit a colore. Et istae opiniones etiam inter recentiores invaluerunt habetque unaquaeque suos patronos tum inter thomistas, tum extra eorum scholam. De quo videri potest Mag. Bañez 1. p. q. 79. art. 3. dub. ultimo, Medina 1. 2. q. 8. art. 3., Conradus ibi. Caietanus dubius est in hac parte 2. de Anima in c. 6. textu 69. Videri etiam possunt Carmelitani hic disp. 10. q. 5. § 1. et 2. et Conimbric. libro 2. de Anima cap. 7. q. 4. art. 1. Afferent autem varia loca D. Thomae pro una et altera parte, in quibus videtur utrumque probabile reputare.

Nihilominus resolutio nostra est: Lux neque dat entitatem coloribus neque visibilitatem eorum intrinsecam, sed per se et antecedenter ad lucem colores sunt visibiles: Requiritur tamen lux ad complendum colorem in ratione efficiendi species intentionales, et quoad hoc sufficit, quod tangat illum et active afficiat; probabile tamen est, quod etiam formaliter aut saltem effectum aliquem in eo ponat, quo perficiatur ut intentionaliter moveat.

Prima pars huius conclusionis ex dictis in praecedenti dubio deducitur, quia color permanens habet causas intrinsecas permanentiae suae, scilicet mixtionem elementalium qualitatum, nec variatur ad variationem lucis aut ex eo, quod sit in luce. Unde si habet causas interiores et non lucem, constat, quod desinere non potest color ex defectu lucis tamquam ex defectu causae efficientis vel conservantis, nec tamquam ex contraria forma, quia defectus lucis non est color contrarius. Ergo permanet color in absentia lucis.

Nec potest dici, quod permanet entitas coloris, sed non virtus visibilitatis eius, qua possit diaphanum movere. Contra enim est,

quia esse visibile est propria passio coloris, ut S. Thomas 2. de Anima lect. 14. advertit. Nec enim ex se est insensibilis, sed sensibilis, siquidem est cognoscibilis ex se modo corporeo; ergo de se, et non ex aliquo supervenienti sensibilis est sensibilitate externa, et non ut audibilis vel odorabilis etc., ergo ut visibilis. Sed esse visibile est habere potentiam seu virtutem, ut videatur; ergo color de se et ab intrinseco habet hanc virtutem, ut movere possit visum et diaphanum.

Si dicatur esse visibile terminative tantum, non motive nisi a luce, contra est, quia si sic esset, solum esset visibile per accidens, et non per se, siquidem quod solum est visibile terminative, solum per aliud videri potest, a quo movetur visus, licet mediante ipso ad aliud terminetur, quod est non per se et immediate, sed per accidens et mediante alio esse visibile. Si ergo color est visibilis per se, oportet, quod per se, et non solum per aliud habeat virtutem movendi potentiam tamquam propriam passionem, licet requirat tamquam complementum actuationem lucis, sive illuminando medium, per quod color debet movere, sive perfectionem aliquam ipsi colori imprimendo, ut statim dicetur.

Hanc eandem partem manifeste S. Thomas docet pluribus locis, ut videri potest libro 3. de Anima lect. 10. et quaest. de Anima art. 4. ad 4., ubi expresse docet colorem esse visibilem per se, et non habere id virtute luminis, sed solum a lumine habere, quod diaphanum sit actu lucidum, ut possit moveri a colore. Luculentius id tradit 2. de Anima lect. 14. circa finem, ubi docens quod secundum Aristotelis sententiam lumen non est necessarium ex parte colorum, sed ex parte diaphani, subdit: "Dicendum est ergo, quod virtus coloris in agendo est imperfecta respectu virtutis luminis. Nam color nihil aliud est quam lux quaedam quodammodo obscurata ex admixtione opaci. Unde non habet virtutem, ut faciat medium in ea dispositione, qua sit susceptivum coloris; quod tamen potest facere lux pura".

Secunda pars conclusionis ex hoc etiam deducitur, quod scilicet lux perficiat colorem in linea et genere intentionali, siquidem non perficit colorem, ut in se sit, vel ut intensior aut perfectior sit, sed ut actu moveat diaphanum, ob rationem quam D. Thomas affert praecitato loco, quia color est forma imperfecta comparatione ad lucem. Forma autem, quae est imperfecta, non potest disponere passum, ut recipiat similitudinem suam, sicut potest forma perfecta. Et ideo color indiget luce, ut possit actuatus ab ea movere medium ad recipiendum similitudinem suam, et non in genere reali, quia non

movet diaphanum, ut reddatur actu coloratum, sed solum specie seu similitudine coloris affectum. Ergo motio illa non est realis, sed intentionalis, et sic totum, quod perficit lux in colore, est in linea et gradu intentionalis motionis.

Tertia pars conclusionis est, quod color indiget perfici ab ipsa luce tamquam a complemento virtutis, qua intentionaliter moveat, et quod hoc potest fieri ab ipsa luce vel active concurrente cum colore ad emissionem speciei, et tunc sufficit esse contiguam lucem ipsi colori, vel formaliter informando prius ipsum colorem, vel saltem aliquem effectum relinquendo in illo, quo reddatur perfecta illa virtus coloris et moveat diaphanum. Quod ergo indigeat color ipsa luce tamquam complemento suae virtutis ad intentionaliter movendum, constat, quia sine luce experimur nos non videre, nec colorem movere. Requiritur ergo necessario lux, et non ut conditio applicativa, quia quantumcumque color sit debito applicatus et in distantia proportionata, sine luce non movet visum. Ergo praeter conditionem applicativam lux requiritur, et sic in aliquo genere causae non materialis, quia color non subiectatur in luce, sed in corpore colorato, ergo vel formalis vel efficientis. Et hoc in idem coincidit, quia si requiritur ut formalis causa in ordine ad movendum, etiam efficienter se habebit, quia forma actuans in ordine ad aliquam actionem influere debet in actionem. Finalis autem causa hic non habet locum, quia lux non est finis coloris, sed motio visus; haec enim est actus, ad quem ordinatur. Unde D. Thomas perpetuo requirit lucem tamquam pertinentem ad virtutem coloris, ut moveat visum, sicut in 2. de Anima lect. 14. verbis supra relatis, "quod virtus coloris est imperfecta, et non habet virtutem, ut moveat medium, sicut habet lux pura". Et Quodlib. 8. art. 3. dicit, quod color, nisi superveniat lux, non movet visum. Denique saepissime repetit, quod lux est ipsi colori ratio, ut videatur, sicut 2. 2. q. 1. art. 3. et q. 8. de Veritate art. 14. ad 6. Et in 2. dist. 20. q. 2. art. 2. ad 2. expresse dicit, quod complementum formale visibilis in quantum huiusmodi, est ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu. Et idem fere docet in 1. dist. 45. q. 1. art. 2. ad 1. et aliis multis locis. Ergo verum est in sententia D. Thomae, quod lux licet non constituat entitatem coloris aut visibilitatem eius intrinsecam, tamen complet virtutem eius ad movendum visum, sicut etiam species complet potentiam ad cognoscendum.

Quod vero attinet ad modum, quo id facit lux, scilicet vel formaliter actuando colorem vel aliquem effectum in illo relinquendo vel simul cum ipso influendo, licet non actuet illum, sed quasi partialiter

concurrat, ex his modis hic ultimus minus habet apparentiae et veritatis, quia ista duo, color et lux, se habent ut subordinata ad movendum visum seu efficiendum speciem, siquidem lux se habet ut perficiens et complens virtutem coloris ad movendum, ut ex D. Thoma vidimus. Quando autem ad unum effectum concurrent duae virtutes, altera imperfectior et determinabilis et inferior, altera ut perfectior et determinans, numquam virtus perfectior concurrat pure, extrinsece et partialiter, sed aliquid ponendo in virtute inferiori, vel quia per se illam actuat vel per effectum suum in ea relictum et impressum. Alias si virtus inferior in se nihil habet de novo, nisi tantum extrinsecam assistentiam, intrinsece et in se immutata manebit. Ergo actio, quae ab intrinseco illius emanat, non poterit procedere, quamdiu intrinsecum eius immutatum manet in sua imperfections, cum non nisi a perfecto possit emanare. Color autem de se habet imperfectam virtutem ad movendum diaphanum, perficitur autem a luce; ergo cum color emittit speciem a se et ab intrinseco, oportet, quod intrinsece etiam perficiatur a luce vel aliquo eius effectum.

Quid autem ex his duobus verius sit, an lux per seipsam informet colorem inhaereatque in ipso seu in corpore colorato, an solum effectum aliquem illi imprimat, ipsa autem lux maneat solum in diaphano illi colori contiguo, non est quaestio magni momenti, et si utraque pars dicatur, non facile ab alia convincetur. Sed tamen cum effectus ille impressus a luce in colorem non facile explicetur, quid sit, qualitasne, an modus, et quidquid dicatur, easdem patitur difficultates ac de ipsa luce. Et ex alia parte ipsa lux est virtus receptibilis in superficie corporis opaci, sicut vere lux recipitur in toto perspicuo mediante diaphaneitate, ita poterit lux recipi in ipsa superficie externa opaci. Imo hinc deducitur argumentum ad probandum dari indivisibilia, quia in corpore opaco lux non potest recipi ultra superficiem; probabilius est ergo, quod actuat ipsum colorem in superficie.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur ad probandum, quod lux sit qualitas intentionalis, et non naturalis. Nam lux per suam essentiam immediate videtur, ut docet S. Thomas q. 8. de Veritate art. 3. ad 17. et in 2. art. 23. q. 2. art. 1., ubi inquit, quod "lux non videtur ab oculo per aliquam

similitudinem sui in ipso relictum, sed per suam essentiam oculum informans". Idemque insinuat 1, p. q. 56. art. 3.

Et ratio est, quia lux habet esse visibilis in ultimo visibilitatis actu, et habet uniri per se oculo, ita ut non impediatur sensationem sui, sed potius ad videndum iuvat, ergo habet, quidquid requiritur ad rationem speciei intentionalis, quae ad hoc solum ponitur, ut obiectum ipsum repraesentet reddendo illud ultimate visibile in oculo.

Confirmatur, quia dicit D. Thomas q. 5. de Potentia art. 1. ad 6., quod lumen non est in aere sicut forma perfecta, sed per modum intentionis, ergo est forma intentionalis.

RESPONDETUR ad loca D. Thomas omnia illa explicari debere, ut supra diximus ex illo loco q. 10. de Veritate art. 8. ad 10. in 2. loco positum, ubi docet lucem corporalem videri per essentiam, quatenus est ratio visibilitatis ipsis rebus; ut autem est in luminoso, videtur a nobis per similitudinem seu speciem. Quare cum dicit in locis adductis, quod videtur lux per suam essentiam et non per similitudinem, non loquitur de luce ut obiectum, quod videtur seorsum a colore, sed ut est ratio completiva visibilitatis ipsi colori; sic enim per essentiam suam reddit actu visibile illustrando colorem per seipsum. Si tamen videatur ut obiectum seorsum, per speciem videtur, sicut conceptus seu verbum, quo res intellecta redditur in actu, per seipsum intelligitur ut quo seu in quo; si autem cognoscatur ut quod, indiget alio conceptu.

Ad rationem respondetur, quod lux habet rationem ultimae visibilitatis ut quo respectu colorum, tamen ut res visa et ut obiectum quod, licet non indigeat alio lumine, indiget tamen specie repraesentativa sui. Nec sufficit, quod realiter perveniat ad oculum et realiter informet illum, quia lux, quae est super oculum, non potest esse res visa ab ipso; nihil enim videtur, quod est super oculum, sed solum lux extra videri potest, et ita indiget specie repraesentativa, quia seipsa non unitur.

Ad confirmationem respondetur, quod D. Thomas sumit ibi rationem intentionalem seu modum intentionis, non prout dicit repraesentationem et contraponitur obiecto repraesentato, sed prout dicit modum transeuntis et contraponitur rei permanenti et fixae. Quia enim species intentionales habent esse in aere per modum

transeuntis et dependenter ab obiecto in fieri et conservari, ideo quaecumque qualitas seu virtus, quae per modum transeuntis datur, dicitur esse modo intentionali, licet non sit repraesentatio intentionalis, sicut in q. 3. de Potentia art. 7. ad 7. virtutem, qua Deus agit in causae inferiores, vocat ut intentionem, quia est per modum transeuntis.

Secundo arguitur ad probandum, quod lux non requiratur ex parte obiecti quasi inhaerens et actuans ipsum colorem, licet ex parte medii requiratur, ut obiectum movere possit. Nam lux est actus diaphani, ergo non colorum, quia isti sunt in corpore non diaphano, sed opaco.

Confirmatur, quia colores per se, et non a luce habent visibilitatem intrinsecam, completivam autem et consummatam non habent a luce vel tamquam a formali ratione vel tamquam a conditione requisita. Non tamquam a ratione formali, quia color est visibile per se, et non per accidens. Si autem non esset perfecte et consummate visibile per se, sed per lucem, non esset per se visibile, quia non esset per se motivum, sed per aliud; in tantum autem est visibile, in quantum est motivum visus. Non tamquam a conditione, quia non dat approximationem aliquam coloris ad visum. Quam ergo conditionem ponit? Nec potest requiri lux tamquam causa aliqua universalis movens et determinans, quia sicut obiecta aliorum sensuum non requirunt istam motionem lucis aut alterius causae universalis praeter generalem Dei concursum, sic neque colores id requirent, quia non minus est in actu ipse color secundum se, nec minus perfecte est visibilis ex propria ratione, quam sonus sit audibilis vel odor odorabilis. Sicut ergo ista non requirant aliam causam determinantem et perficientem ultimo per modum causae universalis ad movendum intentionaliter, cur id requiret color?

Denique confirmatur ex multis locis S. Thomae, ubi affirmat lucem non se tenere ex parte obiecti seu coloris, ut in quaest. de Anima art. 4. ad 4. et 2. de Anima lect. 14. et 3. de Anima lect. 10.

RESPONDETUR, quod ut supra diximus, lux est actus perspicui simpliciter, quia totum actuat et perfundit, coloris autem in opaco solum quoad superficiem, ubi aliquid etiam perspicui est saltem quoad colorem, qui perspicuum includit virtualiter.

Ad confirmationem respondetur colorem esse per se visibilem ab

intrinsicam visibilitatem imperfectam et indigentem luce ut determinante et perficiente, sicut potentia ipsa visus est per se visiva, sed indifferenter, determinari autem debet a specie et sine ipsa non potest videre. Et cum urgetur, quo genere causae id fiat, an ratione formali vel conditione, respondetur nec esse conditionem nec rationem formalem quasi primam et fundamentalem, sed ultimam et consummativam, sicut intellectus perficitur per lumen habituale et determinatur per speciem, et totum pertinet ad formalem rationem agendi intellectualiter, unumquodque in genere suo. Sic totum illud, lux et color, formaliter se habet cum subordinatione unius ad alterum ad movendum intentionaliter et obiective. Neque hoc habet rationem causae universalis moventis, licet habeat modum quemdam causae universalis, quatenus omnes colores perficere potest et actuare in genere movendi intentionaliter, non in entitate sua. Unde tantum abest, quod color reddatur visibilis per accidens, quod potius per se habet primam visibilitatem, imperfectam tamen, a luce autem ultimam et consummatam.

Cur autem solum id tribuamus colori, non aliis sensibilibus externis? Dicimus id exigere naturam coloris, ut in ratione visibilitatis dependeat et compleatur per lucem, sine qua nihil videtur, quia lux est ultima ratio visibilitatis et ad obiectum visus pertinens. Aliquid tamen simile invenitur in aliis sensibilibus. Sapor enim nisi humectatione linguae immutetur et actuetur, non potest species sui emittere; nec qualitates tangibiles possunt sentiri, nisi habeant aliquem excessum super temperamentum tactus; et odor nisi resolvatur in fumosam aliquam evaporationem, non sentitur. Et sic in aliis sensibilibus invenimus aliquid, quo immutentur vel actuentur aut determinantur, ut species sui imprimere possint, nisi aliquod sensibile tale sit et tam perfectum, ut sine alio superaddito sui speciem emittere possit.

Ad secundam confirmationem respondetur D. Thomam in illis locis explicare mentem suam, quod lux non tenet se ex parte obiecti seu coloris, quasi dans ipsius entitatem et visibilitatem primam et imperfectam, quam habent in suo genere et ex se. Non tamen negat D. Thomas, quod ipsis coloribus praebeat lux ultimam et consummatam rationem visibilitatis et perfectam virtutem ad movendum visum, sicut docet in illa lect. 14. in 2. de Anima. Dicitur tamen illustrare et actuare medium seu perspicuum potius quam colorem in definitione lucis, quia licet actuet colorem, illum tamen illustrat et actuat ad movendum intentionaliter visum, quae motio fit per medium, quod est perspicuum, et ita compendio utraque actuatio

involvitur dicendo, quod illustrat perspicuum.

Ultimo arguitur: Color resultat ex participatione lucis et est eiusdem speciei in ratione visibilitatis cum eo, ergo et in natura seu quidditate specifica.

Patet consequentia, quia quae conveniunt in proprietate, conveniunt et in natura, a qua illa dimanat; divisibilitas autem proprietas est tam lucis quam colorum. Antecedens est D. Thomae, ut supra retulimus in 2. de Anima lect. 14., quod color est quaedam lux obumbrata, et libro de Sensu et Sensato lect. 7. dicit, quod in extremo corporum contingit inesse illud, quod in aere fuit lumen, et ibi facit colorem album. Constat etiam albedinem ideo disgregare visum, quia multum participat de luce. Et in coloribus apparentibus manifestius est ipsos esse quasdam participationes lucis; et tamen tam isti quam colores permanentes et lux sunt eiusdem speciei, quia convenient in eadem ratione motiva virus nec aliam speciem habent in genere qualitatis quam esse motivum visus.

RESPONDETUR colores esse participationem lucis mediate, scilicet mediante perspicuo, quod est susceptivum lucis, quod mixtum opacitati facit colores. Et D. Thomas non dicit, quod colores sunt lux ipsa aut eiusdem speciei, sed lux obumbrata, id est participata et mixta opaco, vel quod in extremitate corporum est illud, quod in aere fuit lumen, non tamen dicit, quod est lumen ipsum aut eiusdem speciei, sed participatio eius, quae hoc ipso, quod est participatio, non est eiusdem speciei, sed ex illa derivatum.

Quod vero dicitur esse eiusdem visibilitatis, respondetur, quod bene stat aliqua participare eundem modum visibilitatis, et tamen inter se differre specie entitativa, sicut patet, quod colores diversae speciei, ut album et nigrum et viride, participant eandem rationem visibilis, et similiter ad eandem scientiam spectant res diversarum specierum induuntque eandem rationem scibilis seu cognoscibilis. Et hoc ideo, quia cognoscibilitas seu visibilitas non est propria passio rerum cognoscibilium adaequata ipsis rebus, ut res sunt, et secundum specificas earum differentias, sed ut obiecta sunt et immutativa potentiae. Et potest contingere, quod multa, quae in ratione rei diversa sunt, convenient in eodem modo immutandi potentiam. Et ita lux et color, licet sint diversae speciei entitative, conveniunt tamen in eadem proprietate obiectivae visibilitatis.

Quod vero dicitur de albedine et coloribus apparentibus, respondetur, quod albedo habet multum de luce virtualiter et participative, non formaliter et specificè; praedominatur enim lux in compositione albedinis, sicut unum elementum aliquando praedominatur in mixto prae alio. Et colores apparentes resultant ex modificatione lucis, cum mixtione tamen perspicui et opaci, et ita non sunt ipsa lux sed aliquid ex reverberatione lucis resultans. Nec ratio coloris consistit in hoc praecise, quod sit motivum visus, sed quod tali modo sit motivum visus, quod non est lux, sed subordinatum luci.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS III. QUID SIT SONUS ET IN QUO SUBIECTO SIT.

Sonus definitur, quod est "qualitas sensibilis ex forti percussione seu collisione corporum sonantium et medii resilientia resultans".

Et quidem "qualitas sensibilis" ponitur pro genere. Constat enim, quod sonus est obiectum proprium alicuius sensus, scilicet auditus, ergo debet esse qualitas eaque pertinens ad tertiam speciem, siquidem est passibilis qualitas, a qua passio causatur in sensu. Nec iste sonus est motus, sed causatur a motu, tum quia motus est sensibile commune, non proprium, tam quia differentiae motus sunt tardum aut velox et similia, soni autem acutum, grave etc.

Quod vero attinet ad differentiam soni, quia essentiales et intrinsecae differentiae nobis perspectae non sunt, eas ex effectibus aut causis extrinsecis circumscribimus. Cum autem ad generandum sonum tria corpora debeant concurrere, ut advertit S. Thomas 2. de Anima lect. 16., scilicet percutiens, percussum et confractum seu medium resiliens, licet aliquando idem sit corpus percussum et resiliens seu confractum, ut cum ipse aer partem aeris collidit, ut in sonitu ventorum, explicatur definitio soni per ordinem ad duas causas per se requisitas ad sonum, scilicet efficientem et materialem. Efficiens explicatur per hoc, quod dicitur "resultans ex forti percussione". A corporibus enim ut percutientibus et frangentibus medium effective fit sonus, et ab ipso sono emanant species ad auditum. Requiritur autem, quod percussio sit fortis, id est cum resistentia aliqua percussi, et non cedendo. Causa vero subiectiva seu materialis explicatur in "medii resilientia". Ibi enim, scilicet in medio, subiectatur fractio et consequenter sonus, ut statim dicemus.

Additur denique illa particula "corporum sonantium" ad expendendum, quod non quaelibet corpora edunt sonum, sed ut sint sonantia, requiruntur aliquae conditiones, quas breviter enumerat S. Thomas dicta lect. 16. et lect. 17. in principio ad textum 85. Prima, quod corpora sint dura vel saltem cum aliqua vi sint fractiva aeris, sicut etiam ventus frangit aerem, licet non sit corpus durum, aut cum virga aerem percutimus, aut cum intra nubem spiritus dirumpitur. Si vero corpus sit molle aut facile cedens, ut capilli, lana, spongia et similia, sonum non faciunt. Secunda, quod habeant superficiem lenem, ita quod una pars non superemineat alteri, quia ubi non est

uniformis superficies, aer inclusus inter corpora collidentia non uniformiter frangitur nec cum impetu aut concitatione, quia cum partes sint inaequales, quae supereminetior est, detinet partem aeris fracti et cessare facit motum, non concitat. Concitatio enim et quasi subita fractio medii sonum generat ideoque collisio facta intra aquam non generat sonum, quia propter crassitudinem medii non potest fieri concitata confractio. Aliae duae conditiones requiruntur ad sonum, ut melius fiat, scilicet ut corpora sint concava, sicut cum manus se collidunt, quia plus aeris includitur intra concava et sic multiplicatur fractio et fit maior sonus. Altera, quod corpora se percutientia habeant plus aereae compositionis quam terrestres, ideoque plus sonat aes vel argentum quam plumbum vel ferrum. Et ex hoc patet, quare etiam requiratur resilientia seu confractio medii, quia corpora percutientia non generant sonum nisi faciant ictum, neque ictus fit nisi in ipsa aeris fractione et concitatione, qua expellitur.

Circa subiectum soni dubium est in duobus: Primum, an sonus recipiatur in corpore percutiente vel percusso vel in medio in ipso refracto. Secundum, an sonus iste realis deferatur usque ad aliquam distantiam, et species eius inde deferantur ad auditum; an incipient deferri ab ipso primo motu, quo excitatur sonus, et per quod medium deferantur istae species.

AD PRIMAM PARTEM DUBII respondetur corpora se percutientia esse quasi effectiva soni, subiectum autem, in quo est in actu, esse ipsum medium confractum. Ita D. Thomas 2. de Anima lect. 16. ad textum 77. ubi inquit: "In corpore sonante non est sonus nisi in potentia. In medio autem, quod movetur ex percussione corporis sonantis, fit sonus in actu. Et propter hoc dicitur, quod sonus in actu est medii et auditus, non autem subiecti sonabilis". Videatur Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. de Auditu dub. 3., P. Suarez libro 3. cap. 19., Carmelitani disp. 11. q. 2. § 2., Conimbric. 2. de Anima cap. 8. q. 1. et alii.

Ratio est, quia in eo subiectatur sonus, ubi et motus, quem sonus comitatur. Motus autem non subiectatur in corporibus percutientibus; haec enim movent effective, non vero moventur, ergo in corpore ex percussione confracto, quod est medium seu aer collisus. Licet enim corpus percussum non semper repercutiat, sed solum patiatur motum percutientis, ut cum quis verberatur, tamen in ipso corpore percusso non fit motus fractivus aeris, sed solum contactivus illius, et ita si quis verberaretur in vacuo, esset

percussus et pateretur motum, non tamen esset sonus. Et intra aquam cum piscis alium movet vel impellit, percutit illum, nec tamen fit sonus ibi, ut dicemus, quia aer non frangitur. Ergo motus fractivus seu collisivus medii solum est in ipso medio et consequenter etiam sonus, quia sonus sequitur motum, non ut praecise est contactivus, sed ut confractivus aeris. Nam ut contactivus praecise, saepe se tangunt plura corpora in aere vel intra aquam, ut cum duae manus aversae se tangunt, cum duo corpora non collidendo sed premendo fortiter se tangunt, et tamen non fit sonus. Conveniens etiam est, ut quia sonus est qualitas non diu subsistens, sed fluens, etiam in subiecto fluido, quale est aer confractus, subiectetur.

AD SECUNDAM PARTEM DUBII, quod attinet ad subiectum soni realis, qui extra auditum fit in aere extrinseco, dicimus subiectari sonum in toto illo aere seu medio, in quo fit motus confractivus eius. Quod sumitur ex D. Thoma 2. de Anima lect. 16. circa textum 80., ubi inquit: "Considerandum est, quod generatio soni in aere consequitur motum eius, ut dictum est. Sic autem contingit de immutatione aeris apud generationem soni, sicut de immutatione aquae, cum aliquid in aquam proicitur. Manifestum est enim, quod fiunt quaedam gyrationes in circuitu aquae percussae, quae quidem circa locum percussionis sunt parvae et motus est fortis. In remotis autem gyrationes sunt magnae et motus debilis, et tandem motus evanescit et gyrationes cessant". Quare sonus in toto illo corpore realiter subiectabitur, ubi motus percutiens aerem subiectatur percussione illa gyrativa; ibi enim sonus generatur. Et quod in illas gyrationes aer moveatur, signum est, quia sonus non solum auditur per lineam rectam, sed a quocumque latere, vel etiam si retro aut ante fiat; ergo sonus non emittitur sicut lux per lineam rectam, sed in gyrum. Et eodem modo species soni emittuntur proportionate ad generationem soni. Ubicumque ergo subiectatur talis motus gyrativus seu confractivus, subiectatur et sonus.

Ex quo sequitur aliquando sonum realem pervenire usque ad ipsas aures et tam fortem esse posse, ut ingrediatur intus ad aurem auditus. Patet hoc, quia si sonus generatur et multiplicatur per aliquam distantiam, si intra illam sint aures, utique ad ipsas perveniet sonus realis. Sed tamen, quod ingrediatur ipse sonus per foramen aurium interius, raro continget, quia in ipsis aurium anfractibus valde detinetur commotio illa aeris et frangitur. Sed tamen si quis habeat abscissam auriculam, poterit sine isto impedimento ingredi motus aeris et sonus realis intus, aut etiamsi tanta sit aeris commotio, ut ab illis auriculae anfractibus non possit

totaliter consumi et evanescere. Non tamen est necesse, quod aeris motus seu sonus realis perveniat usque ad aures, ut audiatur, sicut D. Thomas advertit in 2. dist. 2. q. 2. art. 2. ad 5., ubi dicit: "Quaedam deferri ad sensum secundum esse spirituale et materiale, sicut species odorum cum permixtione fumali evaporationis, tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem. Et similiter est de sono et motu". Sentit ergo, quod sonus emittit species etiam ultra spatium, in quo realiter generatur, et cum sonus percipiatur mediantibus speciebus, poterit percipi etiam, ubi motus et sonus realis non est. Deinde id constat, quia audimus intra parietes inclusi, imo et pisces audiunt sub aqua sonum generatum in aere, ut supra diximus quaest. praec., et tamen motus aeris et consequenter realis sonus per parietes non transit neque aquam commovet; ergo species ultra transeunt quam realis sonus. Et certe cum a longo tractu, ut ab una leuca vel amplius, auditur sonitus cymbali aut tormenti bellici in brevissimo tempore, quomodo putandum est totem illum aerem moveri aut tam cito agitari, ut sonus realis perveniat ad aures, sicut videmus ipsa experientia. In beatis etiam post resurrectionem in coelo vox, quam formabunt in ore, deferetur per coelum ad aliorum aures, et tamen non movebit reali sono seu motu coelum, per quod deferetur.

AD TERTIAM PARTEM dubii, scilicet unde incipiant emitti species intentionales soni, non est facile id explicare. Nam si incipient emitti ab illa parte, ubi cessat sonus seu motus realis, sequitur, quod cum ibi languescat et evanescat motus, etiam species soni non repraesentent sonum nisi tenuem et remissum et sic numquam possemus vehementem sonum audire. Si vero incipiunt emitti species, ubi incipit tota ipsa soni vehementia, ergo simili ratione, qua a primo motu seu gyratione soni incipit species emitti, emittetur etiam species a secunda et tertia parte motus seu gyratione, quae multiplicatur in aere et generatur post primam; de omni enim parte motus seu gyrationis est eadem ratio, quod species emittat. Et sic quilibet sonus percipietur per multiplicatas species, quot scilicet fuerint illae gyrationes seu motus multiplicati, et sic fiet quaedam confusio in omni sono perceptis tot sonis, quot species e gyrationibus illis emittuntur, quod est contra experientiam.

Deinde quia species soni successive deferuntur ad auditum, non in instanti, et stante vento contrario non deferuntur, sed dissipantur, et hoc non est ex ipsa ratione intentionalis speciei, quia haec non habet contrarium nec resistentiam, et sic in instanti fiet nec ab opposito vento impediatur, sicut nec species visibiles. Ergo id habet

ex ratione motus et soni realis, mediante quo species ipsae deferuntur, et sic in instanti non traiciuntur ad aures et ab opposito vento dissipantur.

Respondetur, quod sine dubio statim atque generatur sonus realis, etiam eius species emittuntur, licet sonus ipse realis et motus per aliquod spatium etiam multiplicetur, siquidem si aliquis apponat aurem illic, ubi primo sonus generatur, percipiet illum, sicut et in qualibet alia parte spatii, ubi durat sonus realis et multiplicatur. Ergo iam ibi dantur species soni; sine ipsis enim non erit auditio, non ergo emissio specierum incipit, ubi sonus realis desinit.

Ad replicam vero contra hoc dicitur, quod licet quaelibet gyratio emittat speciem suam minoris ac minoris soni, tamen quia omnes per modum unius continuantur a vehementiori usque ad remissionem, ideo non faciunt confusionem aut complicationem multorum sonorum in auditu, sed coordinationem et continuationem. Species autem illae sic coordinatae et continuatae plus durant quam motus ipse et sonus realis, et ita licet ipse languescat et evanescat, tamen species a vehementiori gyratione impressae durant et movent, licet ipsa distantia etiam diminuat vigorem specierum repraesentantium sonum, sicut etiam fit in ipsis speciebus visibilibus, quae quanto longiorem angulum efficiunt, tanto debilius repraesentant. Sic species audibiles quanto maiorem efficiunt orbem et gyrationem, tanto debilius repraesentant sonum, utpote magis a distanti. Quare semper vehementius repraesentatur sonus ab illa parte, unde primo emanavit, quia ibi etiam fuit motus efficacior, licet illa etiam species longitudine spatii debilitetur et tandem evanescat.

Ad secundam respondetur, quod species audibiles non deferuntur in instanti, sed successive, quia magis materiales sunt et dependentes a motu locali et alteratione, a quo non dependent species visibiles, quae solum dependent a luce, cuius diffusio etiam instantanea est. Et licet species audibiles non habeant contrarium, in quantum intentionales sunt, habent tamen dependentiam in sui productione ab aliquo habente contrarium, scilicet a motu locali vel alterationis, mediante quo producuntur. Species autem visibiles neque habent contrarium nec in sui productione dependent. Si autem semel species audibiles successive traiciunt, potest ventus divertere aerem, in quo sunt, et impedire, ne veniant ad auditum.

INQUIRE: An sonus quando primo generatur, debeat primo generari in aere confracto a corporibus percutientibus, an etiam possit

generari in aqua.

Respondetur de hoc esse diversas opiniones. Nam quidam antiquorum, praesertim ex interpretibus Graecis Aristotelis, censent etiam intra aquam posse generari sonum. Et Conimbric. id etiam reputant probabile 2. de Anima cap. 8. q. 1. art. 2. Et absolute id sentit P. Suarez libro 3. de Anima cap. 19. n. 3.

Communiter autem interpretes Latini, praesertim D. Thomas, censent requiri aliquem aerem ad generandum sonum. De quo etiam videri potest Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. de Auditu, dubio 3. Itaque prima soni realis generatio aerem requirit, quem feriat, potest tamen continuari per aquam etiam sonus realis, et multo melius traiectio specierum intentionalium potest fieri per aquam.

Sumitur haec resolutio ex D. Thoma 2. de Anima lect. 16., ubi prius loquens de medio, ubi sonus auditur (quod utique est medium diffusionis), dicit melius audiri in aere quam in aqua. Subdit tamen de medio, ubi primo generatur sonus, "quod necessarium est ad soni generationem in aere vel aqua, quod aliqua corpora firma et dura percutiant se invicem et percutiant aerem". Igitur quando etiam ex aqua generatur sonus, ut cum fluxus maris aut pubes se collidunt, debet aliquis aer frangi.

Et ratio est tum ex ipsa experientia, quia infra mare pisces quantumcumque grandes et velocissimi in suo motu non faciunt sonum neque audiuntur. Si autem saltent extra mare, statim audiuntur. Et ipsa aqua maris etiam in profundo movetur aliquando velocissime et impingit ad rupes vel ad alia loca solida intra mare, nec tamen sentitur aliquis sonus. E converso vero in fluviis, si aqua sit parum profunda et impingat ad saxa, statim auditur, quia etiam aerem percutit. Tum etiam ratione, quia ut fiat sonus, oportet, quod corpus medium inter percutiens et percussum ita frangatur, quod velociter et quasi subito impellatur; si autem languide feratur neque confestim exeat, non excitatur sonus. Aqua autem propter sui crassitiam non potest ita premi, ut confestim exeat, sed paulatim dilabitur ideoque non est aptum medium ad excitandum sonum. Quod vero iam excitatus in aere per aquam ipsam deferri possit, constat, quia pisces intra aquas positi audiunt, imo intra parietes audimus intransibilibus speciebus per corpus solidum vel eius poros. Imo et ipse motus realis, quo editur sonus, non repugnat aquam commovere; sicut sonitus tormenti bellici prope aquas explosi etiam gyrationes facit in aqua, et a magnis tonitruis etiam nubes ipsae

moventur, quae sunt vapores aquae.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Obicies Primo: Sonus definitur ab Aristotele textu 85. per motum, et vocem dicit esse percussione[m] seu motum aeris respirati, ut patet textu 90. Ergo non bene ponitur, quod sit qualitas. Si dicatur loqui Aristotelem in sensu causali, quia motus est causa soni, adhuc urget difficultas, quia motus localis solum producit ubi, non qualitatem, quae solum fit per alterationem. Quomodo ergo sonus est qualitas, si causatur a percussione, quae est motus localis?

Confirmatur, quia sonus sic productus nec est qualitas prima nec secunda neque transiens aut permanens, ergo nulla. Antecedens probatur: Non est qualitas prima, quia non calor aut frigus etc., quae sunt primae qualitates. Non est secunda, quia non est mixta ex his neque ex illis resultat. Non est permanens, quia non durat nisi durante motu, qui est transiens. Non est transiens, quia est terminus motus, et sic in illo quiescit et cessat motus. Unde neque est in tertia specie qualitatis, quia nec alterationem causat nec ab ea causatur.

RESPONDETUR Aristotelem locutum esse in sensu causali, cum sonum appellat motum; quod de voce dicit S. Thomas ibi lect. 18. Et ad instantiam respondetur in illa ruptione et confractione aeris, quae prout divisio est motus localis, inveniri et iam motum alterationis adiunctum, productivum soni, non quidem alterationem producentem dispositiones ordinatas ad corruptionem substantialem, sed alterationem late sumptam, qualis poterit inveniri etiam cessante motu coeli, ut impulsio, illuminatio et similes. Quia autem motus ille aeris fit ab aliquo impulsu, qui est qualitas, et cum aliqua addensatione aut rarefactione, poterit etiam refrangendo subtiliter aerem producere qualitatem maxime affinem et dependentem a motu, quae est sonus, sicut motus ipse est dependens ab impulsu, quae est qualitas, vel ab aliqua addensatione aut rarefactione aeris. Itaque motus localis praecise non producit nisi ubi, ut tamen fit cum impulsu aut aliis qualitibus, etiam qualitatem potest producere.

Ad confirmationem respondetur non esse adaequatam illam divisionem qualitatis in primam et secundam, sed posse dari

aliquam, quae nec sit prima nec orta ex primis, ut diaphaneitas (invenitur enim etiam in coelo), opacitas, impulsus et similiter sonus.

Quod vero dicitur de qualitate permanente vel transeunte, respondetur, quod sonus est qualitas transiens, non quia non sit qualitas in facto esse, sed quia eius conservatio dependet ab aliquo transeunte, scilicet a motu, sicut etiam impulsus datur per modum transeuntis, quia datur ut dependens ab impressione impellentis. Et sic D. Thomas lect. illa 16. vocat sonum qualitatem non habentem esse fixum et quiescens. Unde sonus incipit ad modum motus, sicut qualitates, quae per motum producuntur ut q. 21. Phys. dictum est. Et sic patet, quomodo possit sonus ad tertiam speciem qualitatis pertinere, quia et causatur ex aliqua alteratione late sumpta et causat alterationem intentionalium specierum.

Secundo arguitur: Quia non requiritur percussio corporum sonantium ad sonum, ergo male ponitur in definitione.

Antecedens probatur: Cum pannus vel papyrus rumpitur, fit sonus, nec tamen corpora dura se percutiunt, et cum virga verberatur aer non tangendo corpus durum, et cum castanea ad ignem edit sonitum, et nubes se collidunt, fit sonitus sine percussione corporis duri.

Denique si requiritur illa collisio fortis et velox, quia motus languidus non causat sonum, ergo omnis generatio soni erit violenta, quia illa collisio fit motibus contrariis, atque adeo non potest uterque esse naturalis.

RESPONDETUR, negando antecedens. Ad primam probationem dicitur quod in divisione panni vel papyri fit percussio aeris, eo quod cum impetu scinditur. Sufficit autem percussio ad aerem, ut fiant sonus, licet non fiat ad aliud corpus durum; aliquando enim aer habet non solum rationem medii confracti, sed etiam corporis percussi, ut 2. de Anima lect. 16. notat D. Thomas, et patet in sono excitato a vento, in sonitu castaneae vel bombardae et similium. Unde illa tria corpora, percutiens, percussum et medium fractum, non semper requiritur, quod sint distincta materialiter, sed idem corpus, scilicet aer potest esse percussum et confractum. Unde supra diximus non requiri de necessitate ad generationem soni corpora dura, sed sufficit confractiva aeris. Et sic patet ad exempla omnia, quae afferuntur.

Et ad ultimam partem argumenti dicitur, quod licet motus requisitus ad sonum sit violentus respectu corporis percussi, non tamen respectu generationis soni. Sic enim stat bene, quod actio respectu unius effectus sit violenta, et non respectu alterius, ut proiectio sagittae sursum vel elevatio exhalationem et agitatio eius violentae actiones sunt respectu acquisitionis loci sursum, non tamen respectu calefactionis vel addensationis aut rarefactionis, quae sequitur ad illum motum. Sic percussio aeris et sonatio est violenta percusso, non violenta sono.

Ultimo arguitur contra id, quod diximus de subiecto soni. Nam si est aer collisus, ergo ubi fuerit multum de aere, erit multus sonus, et ubi parum aeris frangitur, erit parvus sonitus, cum tamen e contra accidere videamus. Nam in pulsatione cymbali parum de aere frangitur, scilicet illud, quod est inter linguam et oram cymbali, et tamen longissime auditur. E contra vero si plumbum aut ligna centies maiora se percutiant, non edunt tantum sonum sicut cymbalum, et tamen multo plus aeris percutiunt.

Item differentiae sonorum non sumuntur ex aere colliso, sed ex corporibus percutientibus; inde enim discernimus, quod iste sit sonus cymbali, ille lapidum vel lignorum, ille gravis, alter acutus. Quod totum non potest ad aeris collisionem reduci, sed ad qualitates corporum percutientium, praesertim cum aliquando fortius percutiatur aer a duobus lignis et cum maiori impetu quam cymbalum a lingua, et tamen minor sonus efficitur; ergo subiectum illius non est aer, sed corpora percutientia, a quibus differentia et inaequalitas sonorum resultat.

Confirmatur, quia etiam aqua est frangibilis sicut aer, licet non aequae velociter. Ergo in ea poterit generari sonus, licet non ita proprie, sicut in aere, et ita D. Thomas 2. de Anima lect. 16. dicit, quod proprium medium, ubi generatur sonus, est aer, et medium, in quo auditur, est aer et aqua. Non ergo absolute est medium necessarium aer, sed solum magis proprium. Et suffragatur experientia, quia intra aquam pisces se audiunt, quia unus fugit alium non ex visu, qui ibi non est, ubi nec est lux, ergo ex auditu. Unde et branchiis quosdam sonos dicuntur efficere, et ranas sub aqua edere sonos experientia monstrat et docet Aristoteles 4. de Historia Animal. cap. 9.

RESPONDETUR maiorem sonum edi a maiore fractione aeris, si reliquae conditiones non desint et qualitates corporum sonantium,

ut quod sint magis levigata, solida, dura plusque admittant de compositione aerea sicut aes et argentum, quod non invenitur in ligno et lapide. Et ita ab istis licet non fiat tanta fractio aeris et subtilior et consequenter vehementior ad propellendum aerem, et sic causat perfectiorem sonum, quia rumpit aerem concitatiore modo et facit ipsum velocius exire, quod conducit ad sonum magis excitandum, etsi alias motus et contactus corporum sit maior extensive. Et ita minor contactus seu motus aeris in cymbalo maiorem elicit sonum quam maior motus in ligno, quia iste est maior solum in extensione, ille in intensione seu in qualitatibus conducentibus ad excitandum magis sonum.

Ad aliam partem, de differentia sonorum, respondetur illam quidem effective esse a corporibus diversimode sonantibus, subiective autem esse in aere confracto, qui prout diverso modo fuerit confractus, diversum habet sonum et illius species emittit. Unde licet aer sit unus et idem in se, tamen ut diversimode percussus in genere sonantis diversus est. Et quando dicitur, quod sonus est in illis corporibus, quae mediante sono sentiuntur per accidens, respondetur verum esse, sed tamen quod sentitur, non est cymbalum seu corpus percutiens, sed percussum vel confractum ex cymbalo percutiente, ita quod cymbalum solum sentitur ut agens, non ut subiectum soni, licet hoc subiectum soni, scilicet aer confractus, non sit subiectum nisi cum habitudine et connotatione ad cymbalum percutiens, quia sonus ipse pendet a motu et actione. Et ita sensibile per accidens directum est ipse aer resiliens seu confractum a percussione, sensibile autem connotatum et in obliquo attactum tamquam agens huius percussione est corpus percutiens. Quare numquam contingit inaequalitas soni cum aequali confractione aeris, licet possit contingere cum aequali aut maiori contactu corporis minor sonus.

Ad secundam confirmationem respondetur aquam propter sui crassitiam non posse cum impetu frangi, ita quod concitate fugiat et resiliat, sed paulatim labitur et recedit, sicque non causat sonum languescente compressione. Et D. Thomas non solum dixit aerem esse proprium medium, ubi generatur sonus, sed etiam addit necesse esse, quod corpora ipsa percutiant aerem, ut sonus generetur.

Ad experientias illas dicimus eas non satis constare multique eas negant, ut ex Alberto Magno Mag. Bañez citato dubio tertio. Si tamen admittantur, dicimus a ranis fieri sonum illum intra aquas ob

retentionem alicuius aeris intra guttur vel poros, qui dum exit, illum sonum edere potest, quousque aqua oppleantur, praesertim si pori sint aliquantulum laxati, ita ut sufficienter possit aer refrangi in ore ranarum, dum exit. Et de branchiis piscium dicimus non edere sonum intra aquas, nisi expellant aquam et attrahant aliquem aerem, ut in Acheloo amne dicit Aristoteles excitari sonum a piscibus hoc modo, et sic exponit illum D. Thomas 2. de Anima lect. 18. Quod vero pisces fugiant intra aquas, non est propter auditum, sed vel quia vident illos, si aliqualis lux decendat aut squamae ipsae reluceant, vel propter olfactum, vel quia tangunt illos, cum prope accedunt.

▪ Anteriorum

▪ Indicium

▪ Posteriorum



ARTICULUS IV. QUID SIT VOX, QUID ECHO.

Definitur vox ab Aristotele 2. de Anima textu 90., quod est "percussio aeris respirati, qui fit ab anima in pulmonibus ad arteriam vocalem cum quadam imaginatione". Ubi definitur vox per suas causas et in habitudine ad illas. Nomine "percussionis" seu ictus intelligitur causaliter ipse sonus; vox enim in se quidam sonus est. Deinde explicantur causae huius percussiois, ex quibus habet sonus ille esse animalis seu vitalis. Explicatur enim causa efficiens tam principalis, quae est anima, tum instrumentalis scilicet pulmo et arteria vocalis, quibus alia instrumenta isti connexa adiunguntur, ut statim explicabimus; tum etiam causa directiva, scilicet imaginatio, a qua procedit vox. Ubi etiam insinuatur causa finalis, quia finis vocis est exprimere conceptus seu imaginationem, et sic imaginatio ut exprimenda se habet ut finis, ut directiva tamquam efficiens. Denique causa materialis explicatur in eo, quod dicitur aeris; est enim vox sonus in aere refracto receptus.

SED INQUIRES, quaenam sint instrumenta requisita ad formandam vocem; exinde enim dignoscemus, quibus animalibus competit vocem formare.

Respondetur ergo requiri, quod animal sit respirans; vox enim est sonus aeris respirati. Similiter animalia exsanguia, id est quae sanguine non nutriuntur, carent voce, quia carent pulmone et arteria, et respiratione non egent, quae datur, ut ipso aere calor sanguinis et spirituum refrigeretur; de quo videri potest Aristoteles hic textu 87. et ibi S. Thomas lect. 18., ubi numerat quatuor genera animalium exsanguium.

Instrumenta ergo formandae vocis quaedam sunt interna et gutturalia, quaedam externa, quae videntur in ore et lingua. Gutturalia seu interiora principaliter reducuntur ad duo, scilicet ad pulmones et ad arteriam vocalem, quae etiam aspera dicitur, quia inaequalis est. Ad haec duo revocantur multa alia, quae concurrunt ad ista, ut ex parte pulmonum etiam debent adiungi muscoli thoracis et intercostales, quibus comprimitur aer vel admittitur ad pulmones. Et ex parte arteriae vocalis adiungitur larynx, quae est ad caput seu finem arteriae quasi ostium ipsius et contegitur membrana quadam cartilaginosa, ne quid cibi aut potus per eam ingrediatur. Secundo adiungitur gargarium seu gurgulio, quae est caruncula quaedam sub

extremum palati dependens et per humoris influxionem solet intumescere sicut uva; plurimum vero confert ad vocem efformandam vel emittendam, unde qui gargarium occupant aqua vel alio liquore, non possunt interim loqui. Alia instrumenta sunt quasi externa, quae etiam conferunt ad formationem vocis aut valde illam iuvant, sicut lingua, palatum, dentes, labia, quibus percussus aer disponitur ad meliorem formationem vocis et distinctionem, licet lingua si totaliter praescindatur, nullo modo formari possit vox. Plura de his videri possunt apud Conimbric. 2. de Anima cap. 8. q. 3. art. 1. proprieque ad medicos et ad anatomen spectant.

Quod attinet ad echo seu sonum reflexum, dari quidem istam reflexionem constat experientia ipsa et ratione, quia sonus seu vox defertur per gyrationes seu circulos, quibus movetur aer, sicut cum aqua impulsu aliquo seu ictu lapidis gyrationes efficit. Isti autem circuli si in corpus aliquod durius seu crassius impingant, vel dissipantur et sic non fit echo, vel retrocedunt efficiendo alias similes gyrationes et sic dicuntur reflecti. Unde non quaelibet corpora reddunt echo, sed quae ita sunt disposita, ut non dissipent, sed restaurent gyrationes, sicut corpora concava, levia et bene compacta, quae aerem in se non absorbeant nec frangant totaliter, ut in fornicibus, lagenis, ripis fluminum et aliis similibus. Corpora vero nimis mollia aut aspera et inaequalia seu hiatibus plena dissipant illas gyrationes nec integras conservant, unde nec restaurant.

DIFFICULTAS est in duobus: Primum, an possit causari sonus reflexus ex reditione ipsius soni realis. Secundum, an fiat aliquando reflexio specierum audibilium idque sufficiat ad echo.

AD PRIMUM RESPONDETUR posse generari sonum reflexum per reditionem soni realis. Et intelligimus per reditionem non eiusdem numero soni, cum sonus sit accidens, quod transire non potest de uno subiecto ad aliud, sed per multiplicationem soni, factam tamen non in rectum, sed multiplicando versus partem, unde incoepit propter obsistentiam alicuius impediens. Sic sentit S. Thomas 2. de Anima lect. 16. circa textum 8. in fine lectionis, ubi postquam dixit sonum multiplicari ad instar gyrationum, subdit: "Si autem antequam huiusmodi gyrationes deficiant, fiat reverberatio aeris moti et sonum deferentis ad aliquod corpus, gyrationes revertuntur in contrarium, et sic auditur sonus ex adverso, et hoc vocatur echo".

Et ratio est, quia conducit ad hoc, ut melius audiatur sonus reflexus, quod reflectat non solum species, sed etiam realis sonus et motus

aeris; tunc enim melius emittet species in partem reflexam, si ibi sit realis sonus in reflectendo, qui possit species illas emittere et emittendo multiplicare et confortare. Ergo si realis sonus et motus potest pertingere ad corpus aliquod, unde reflectat, et inde continuare realem reflexionem in sono, id magis conducet ad auditionem illius echo. Potest autem sic realiter pertingere et reflectere motus soni, ut cum ipsae gyrationes realiter se diffundunt; si ibi tangant corpus obsistens habensque reliquas condiciones, ut sonus non penitus extinguatur, sed generetur vel fortificetur, ibi generabitur sonus et inde deferetur per spatium aliquod et inde mittet species ad auditum.

AD SECUNDUM tota difficultas consistit, quando fit echo a voce vel sono tam exiguo, quod non potest realiter pertingere ad corpus oppositum, sicut sunt aliqua specialia loca, in quibus licet submissee aliquis loquatur, auditur in parte distante echo. Ex alia vero parte videtur hoc non sufficere ad sonum reflexum, quia quod species reflectant, non facit ipsum sonum seu vocem esse diversam, sed eandem; siquidem ut supponimus, sonus solum directe diffunditur realiter, et non reflectitur, ergo non potest audiri tamquam duplex sonus, sed tamquam idem; hoc autem non est echo, qui est diversus a sono directo. Et praesertim, quia experientia docet, quod sonus directus et reflexus non audiuntur simul sed unus successive post alium. Ergo non fit per solam reflexionem specierum, quia species reflexae possunt esse simul cum directis, cum sint continuatae et productae ab eodem reali sono, et sic simul percipietur reflexus sonus et directus, et non unus successive post alium. Denique, ad summum ex ista intentionali reflexione solum concludetur, quod ille sonus audietur tamquam multiplex apparenter, non realiter, sicut etiam in visa si oculus digito elevetur, apparet quasi duplex obiectum ob divisionem speciei in diversa linea, cum tamen sit unicum obiectum.

Respondetur probabilius videri, quod ad formandum echo reale requiritur reflexio soni realis, tamen ad multiplicandum auditionem soni modo reflexo sufficit reflexio specierum. Nam quod aliquando fiat echo per reflexionem solam specierum, urgenter videtur probari illa experientia, quando vox submissee prolata resistit et reflexe auditur. Tunc enim motus realis non potest pervenire ad corpus, unde fit reflexio, et tunc fiet reflexio apparens seu repraesentativa tantum. Et sicut in visu non solum lumen, sed etiam species reflectuntur, ut in speculo, in quo per reflexionem generatur illa imago, quae ibi videtur, cur non etiam reflectentur species

audibiles? Sed sicut in speciebus visibilibus non quaecumque reflexio facit videri obiecta, sed quae in corpore terso et pellucido generat imaginem, ita nec quaecumque reflexio specierum audibilium facit echo, sed quae in tali corpore sic disposito fit, ut inde quasi nova species generetur et cum novo vigore, ita ut videatur de novo formari sonus, licet solum intentionaliter, non realiter reflectatur.

Unde ad dubitationem positam pro secunda parte respondetur, quod licet sonus realis non sit diversus, tamen species refractae et reflexae diversae sunt et ab illa dispositione corporis obsistentis sic de novo efformatae, ut quasi altera vox vel sonus videatur sicut ex speciebus visibilibus generatur in speculo nova imago, quae repraesentat quasi alterum obiectum ex speculo ad oculum, ita species audibilis refracta a corpore obsistente non generat novum sonum, sed novam repraesentationem et quasi imaginem soni, quae ab illo corpore quasi nova vox auditur. Et cum instatur, quod sonus reflexus successive auditur post directum, respondetur hoc esse, non quia sit diversus sonus realis, sed diversus intentionaliter. Quia tamen species audibiles ex sua natura non deferuntur in instanti, sed motu quodam, ideo repraesentatur illa reflexa species tamquam diversus sonus successive post directum emissus, et non in eodem instanti, sicut si in speculo generaretur imago non in eodem instanti, quo species visibilis emittitur ab obiecto, sed aliquanto post. Quare etiam concedimus, quod in reflexione intentionaliter auditur multiplex sonus repraesentatus ut multiplex, licet in re non sit multiplicatus sonus realis.

DICES: Cur ergo sonus reflectens intentionaliter, et non realiter, non auditur quasi in profundo corporis obsistentis, sed quasi in superficie? E contra vero quando species visibiles reflectunt in speculo, videtur imago quasi in profundo speculi, non in superficie.

Respondetur ideo esse, quia in speculo si tersum sit et pellucidum, species intrans per eius diaphanum, nec reflectuntur, quousque inveniant opacum, unde resiliunt; quod cum non inveniant nisi in profunda parte vitri, apparet imago in profundo. Si vero speculum non sit perfecte translucidum et politum, statim resultat imago a superficie vel prope, ubi invenit impedimentum, ut refrangatur. Species autem audibiles statim ut tangunt corpus durum vel concavum et cum aliis dispositionibus ad reflexionem, statim reflectuntur; ista autem durities et reliquae dispositiones non solum sunt in parte profunda corporis, sed etiam in superficie exteriori, et

ita inde incipit reflexio.

CONTRA PRIMAM PARTEM huius secundae difficultatis obicies, quia non videtur posse sonum reflexum generari ex refractione soni realis. Nec etiam apparet, quomodo illo secundus sonus seu motus generari possit. Nam vel continuatur cum motu directo vel discontinuatur. Si continuatur, non erit reflexus, sed idem cum directo, cum tamen sit illi contrarius et ad oppositum locum tendens. Si discontinuatur, ergo non poterit ab illo corpore quiescente, unde reflectitur, produci, nec in tanto vigore et perfectione, sicut audimus ipsum echo, eo quod tangitur illud corpus a sono valde debili et diminuto, cum ad illud pervenit, echo autem auditur ut sonus perfectus et vigorosus.

Speeialiter vero est difficultas in voce, quia vox est sonus dearticulatus et ab animali formatus, illa autem vox reflexa in illo puncto reflexionis non generatur ab animali, sed a corpore obsistente. Nec potest dici, quod hoc facit ut in instrumentum animalis. Nam si tuba admota ori non potest dearticulatum sonum formare, quomodo vox iam emissa, et tangens parietem poterit ab ipso dearticulari?

Respondetur multa ex his tangere difficultatem in generali de motu reflexo, de quo abunde egimus in libris de Generat. q. 5. Dicimus ergo, quod motus reflexus discontinuatur directo et est distinctus. Et cum dicitur, quod non poterit produci ab illo corpore quiescente, dicimus, quod non producitur virtute propria, sed virtute impulsus ibi refracti. Impulsus enim ille ut a primo impellente egrediens habet vim movendi usque ad certum terminum, sed a corpore obsistente habet, quod ille terminus non sit in directum, sed in obliquum vel in contrarium. Itaque a corpore quiescente habetur obliquitas impulsus, non directa tendentia. Obliquitas autem potest esse non per actionem, sed per modificationem actionis et motus, et haec sumi potest a corpore quiescente, dummodo ibi impulsus affigatur et inde modificetur, vim tamen movendi semper habet a prima virtute, unde processit.

Nec obstat, quod videtur cessare primus ille motus et impulsus aeris, quo prima agitatio facta est, siquidem, refrangitur et dividitur in corpore obsistente, et ita non auditur prima vox, sed alia, quia prima terminata est. Respondetur enim, quod licet primus motus aeris cesset et terminetur, non tamen cessat impulsus, qui per aerem diffunditur et in corpus obsistens impingit indeque multiplicatur in

oppositam partem, non accipiendo a corpore obsistente virtutem et impulsus, sed modificationem eius, ut scilicet in partem aliam deflectat. Vel si impulsus cessavit in aere, saltem species multiplicantur et perveniunt usque ad corpus obsistens ibique refranguntur, et sic quia prima species terminatur et frangitur, iam non auditur ipsa, sed secunda, quae reflexe generatur.

Et cum instatur, quod non potest a corpore illo obsistente produci impulsus in tanto vigore, sicut audimus, cum ibi perveniat remissior et languidior, respondetur, quod aliquando motus est ita diminutus, ut etiamsi perveniat ad illud corpus obsistens, inde non vigoretur neque maior fiat, et tunc parum aut nihil sentitur de echo; aliquando vero est ita vigorosus ille sonus, ut in obsistente corpore non diminuatur; aliquando vero motus est diminutus in se, in tali tamen dispositione, ut licet directe tendens diminueretur, tamen ex dispositione corporis, in quod impingit, non solum habeat obliquari, sed etiam ratione talium dispositionum vigorari, non quod ab ipso corpore obsistente vim impulsivam accipiat, sed ipse primus impulsus, qui in se diminuebatur, ut virtus primi impellentis habet talibus dispositionibus positis posse crescere non a se, sed a primi impellentis virtute ibi in illo impulsu virtualiter perseverante, nisi ita diminuatur et debilitetur, quod nullis etiam dispositionibus adiunctis crescere possit. De quo vide, quae diximus q. 5. cit. de Generat. Et sic patet, quomodo sonus reflexus aliquando crescere possit, sicut calor aut lux reflexa.

Ad id, quod dicitur de voce, quomodo generari possit a corpore obsistente, respondetur vocem ibi non generari aut formari a pariete, sed multiplicari ea virtute, qua per aerem in directum sonus vocis multiplicabatur. Nec enim aer multiplicans vocem id facit propria virtute, sed virtute animalis primo formantis, quae per aerem diffunditur. Eadem ergo attingens corpus durum revertitur, non accipiendo ab illo corpore virtutem aut formationem vocis, sed virtutem, quae per aerem diffundebatur obliquando et modificando. Nec est simile de tuba, quia cum admoveatur ipsi ori, impedit ipsam primam formationem vocis, ne fiat dearticulate, sicut loquens voluerit, sed ut tuba permiserit et impulsus exceperit. Sed voce semel formata multiplicatur per aerem aut obliquatur a pariete in ea dearticulatione et modo, quo primum formata est.

QUODSI DICAS in ipso corpore obsistente frangi et dissipari ipsum sonum quoad eius figuram, qua in gyrum circulabatur, siquidem est ille sonus quidam aeris impulsus, qui facillime dissipatur, cum in

aliquod corpus impingit, et sic amittet ibi vox dearticulationem.

Respondetur, quod aliquando corpus, in quod impingit sonus, tale est, ut eius figuram et integritatem violet et dissipet, et tunc non redditur sonus reflexus, sed dissolvitur vox aut confunditur eius dearticulatio. Aliquando vero corpus illud est aequale et lene et sic dispositum, ut sonum illum non dissipet, sed integram servet et solum impediat, ne in directum tendat, sed retrocedat, et tunc fit echo. Nec tamen omnes eius partes audiuntur, sed ultimae syllabae, quia priores partes reflectunt, dum adhuc in auribus non transierunt species soni directi, quibus occupatur. Quando vero illae transeunt, solum restant ultimae partes reflexae vocis, quae seorsum a sono directo et distinctim audiantur.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS V. IN QUO CONSISTAT ODOR, QUI EST OBIECTUM OLFACTUS.

SUPPONIMUS odorem vere et proprie esse qualitatem, nec consistere solum in substantia fumidae exhalationis, ut aliqui ex antiquis dixerunt, quos referunt Conimbric. 2. de Anima cap. 9. q. 1. art. 1. Et illam opinionem refutat Aristoteles libro de Sensu et Sensato cap. 5., lect. 12. apud D. Thomam. Et eius falsitas constat tum ratione, tum experientia. Si enim odor esset fumida illa substantia, cum experiamur diffundi odorem a corpore odorifero, consequenter dum odor communicatur, corpus diminueretur, sicut diminuitur aqua per evaporationem, ergo quamdiu odor durat et exhalatur a corpore, duraret continuo illa corporis diminutio, quod certe aliquam sensibilem minorationem faceret, cum sit valde continua, quod tamen experientiae adversatur. Ratione etiam constat, quia odor est sensibile proprium alicuius sensus, substantia autem est sensibile per accidens; ergo odor formaliter non potest esse substantia.

Quare supponendum est, quod odor est in genere accidentis, et illud est qualitas, tum quia alterat et alteratione acquiritur, tum quia in aliis generibus non potest inveniri tale accidens. Restat inquirere eius differentiam. Definiri ergo solet odor, quod est "qualitas ex temperamento primarum qualitatum resultans siccitate dominante seu excedente et calore humidum decoquente".

Dicendo "ex temperamento primarum qualitatum resultans" manet dictum, quod est qualitas secunda seu mixta, et quod subiectum eius proprium est mixtum; nam in elementis non invenitur odor, si sumantur in sua puritate. Explicatur ergo immediata causa, ex qua fit odor, quae cum sit qualitas mixta, praecipue explicanda est per mixtionem seu temperamentum qualitatum, ex quibus componitur. Et ideo dicitur, quod est resultans ex temperamento primarum qualitatum.

Modus autem temperamenti designatur dicendo, quod "siccitas debet excedere humidum" contrario modo ad sapes, in quibus humidum excedit siccum. Et hoc ex ipsa experientia deducitur, quia videmus res odoriferas maxime sentiri aliquo calore exsiccante, ut in calore aestatis vel ignis res odoriferae resolvuntur et magis redolent. Similiter fumea exhalatio sicca est et exsiccare solet, et regiones,

quae producunt res odoriferas, ut aromata, sicciores et calidiores esse solent. Denique ea, quae sunt optimi odoris, solent esse amari saporis, dulcia autem secundum suum nativum temperamentum raro solent esse odorifera, quia in eis praedominatur humidum. Ceterum licet siccitas debeat praedominari in odore, non tamen totaliter vincere humidum. Nam quae omnino sunt arida vel tosta, ut ossa vehementer sicca aut cineres, odore carent. Et similiter terra nimis sicca non redolet, respersa vero pluviali aqua, efflat odorem, ergo aliquid humoris requiritur. Item in lapidibus et lignis lapides nimis duri non olent, quia humore carent, ligna odorem retinent, quia aliquid humoris concocti habent. Denique inter metalla aurum caret odore propter nimiam duritiem terrestrem, ob quam caret humore, aes autem et ferrum odorem aliquem habent, quia aliquid humoris retinent. Videatur Aristoteles loco cit. de Sensu et Sensato et D. Thomas ibi.

Denique quod requiratur calidum digerens humidum, intelligitur de digestionem attenuante et disponente ad siccitatem, ut illa dominetur. Et sic videmus ea, quae sunt calidioris temperamenti, odorem perfectius efflare et ipso igne res odoriferae odorem suum resolvunt et perficiunt. Semina etiam calidiora affici odore ait Aristoteles in Problemat. sect. 12. q. 12., et rosas melius olere, si plantentur iuxta allia, quia ab illis participant calorem, nonnulli affirmant.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo obicitur ad probandum, quod odor sit substantia. Nam odor nutrit, confortat cerebrum, aut etiam laedit, imo et corrumpit corpora, et per continuam exhalationem odoris res odoriferae minuuntur et flaccescunt, quae omnia signa sunt substantialis naturae. Unde Aristoteles in Problemat. sect. 13. q. 10. odorem dicit esse halitum seu exhalationem, quae utique substantia est, et Galenus 2. Aphorism. 11. dicit partes magis tenues et aereas nostri corporis odore nutriri et attractione aeris, ut omittam de his, qui ad fontes Gangis in extrema Indiae parte solo odore florum dicuntur nutriri, ut referunt Plinius et alii apud Conimbric. loco cit. q.1. art. 1.

RESPONDETUR odorem non nutrire, secundum quod est sensibile odoratus, sed substantia illa odoriferata, in qua odor inest, dicitur nutrire seu confortare, si exhaletur, praesertim spiritus animales

aere illo odorifero mirum in modum recreantur et exhilarantur. Nec nos negamus a rebus odoriferis exhalari fumeam aliquam exhalationem seu substantiam, sed negamus illam esse formaliter ipsum odorem, sed odoris subiectum. Sic ergo nutritio non fit odore, licet possit fieri re odorifera vel exhalatione eius, in quantum convertibilis est in substantiam aliti. Et sic intelligendus est Aristoteles, cum dicit consistere odorem in exhalatione; intelligitur enim subiective, non formaliter. Expresse enim in cap. 5. libro de Sensu et Sensato excludit opinionem dicentem odorem esse substantiam. Quod vero dicitur aliquos sustentari odore florum, fabulam redolet, neque enim animal nutritur nisi alimento per os sumpto et in stomacho decocto. Quodsi exhalatio florum tam vivida est, ut multum vaporis odoriferi exhalet, vaporibus illis exhalatis nutrietur, non odoribus.

Secundo arguitur: Quia multa dantur odorifera, quae humida sunt, ut aquae distillatae, muscum, quod ex sanguine cuiusdam ferae componitur, ambarum, vel ex spermate ceti, vel ex aliqua humida substantia maris natum, zibettum ex felium humore ortum, quae tamen inter omnia odorifera sunt prima et maxime humida. Et praeterea, quia si odor fit ex calore attenuante humidum, potius debet praedominari calor quam siccitas. Constat autem multa, quae sunt excellentis saporis, esse etiam optimi odoris, ut mel, vinum et alia similia, quae tamen humida sunt. Ergo non oportet praedominari siccitatem.

Confirmatur, quia odor est communicativus sui, ut patet in tactu rei odoriferae, ergo non est qualitas secunda, quia qualitates secundae non se communicant, ut patet in colore, gravitate et levitate et aliis similibus, quae suo contactu non reddunt rem coloratam, gravem aut levem etc.

RESPONDETUR illa omnia licet liquida sint, continere tamen exhalationes aliquas siccas, in quibus continetur odor, sicut etiam mare redditur salsum propter exhalationes adustas, quae illi communicantur. Sic in aliis humidis, ut ambaro, zibetto, balsamo etc., imprimuntur exhalationes aliquae sic temperatae et siccae, ut odorem retineant.

Sed cur, inquires, si ita est, minus redolent ista odorifera a propinquo quam a longinquo, imo ambarum et zibettum si in magna copia adhibeantur, videntur gravem odorem exhalare?

Respondetur id accidere ob multitudinem exhalationum terrestrium, quae in ipsa re odorifera constipantur et per fumeam exhalationem magis attenuantur ab ipso calore, et sic purius et defaecatius ibi sentiuntur, quam in sua propria substantia, ubi crassiores sunt illae exhalationes.

Ad id, quod dicitur de calore attenuante humidum, respondetur calorem quidem directe gignere calorem, sed tamen disponere ad siccitatem seu ad formandas exhalationes siccas, quae in illo humido seu liquore odorem efficiunt. Quod vero additur aliqua posse esse simul boni odoris et saporis, respondetur quod si aliquando id contingit, est secundum diversas partes, quarum quaedam habent in exhalationibus siccitatem praedominantem, aliae humidum bene digestum, quod ad dulcedinem declinat. De quo vide S. Thomam hoc 2. de Anima lect. 19.

Ad confirmationem respondetur, quod imprimis non repugnat aliquam secundam qualitatem realiter esse communicativam, sicut sonus multiplicatur, et similiter sapor et aliae similes, licet aliae communicativae immediate non sint. Secundo dicitur, quod licet istae secundae qualitates seipsis immediate non sint communicativae, bene tamen mediantibus qualitatibus primis ut instrumentis seu dispositionibus, quibus talis secunda qualitas generatur. Et sic cum odor petat siccitatem praedominantem, mediante siccitate, quae est qualitas communicativa, et similiter mediante calore aliisque qualitatibus temperantibus potest odor ipse generari et multiplicari per aliud corpus. Et sic Aristoteles 2. de Anima textu 127. dicit aerem redolere per immutationem ab odore, quod intelligi potest per immutationem mediatam, id est mediante exhalatione illa fumosa eiusque siccitate et calore, quibus aer ad odorem recipiendum disponitur. Exhalationes autem istae odoriferae non sunt in aere penetrando illum, sed dividendo, sicut alii vapores et exhalationes, quae virtute solis ascendunt aut ab igne evaporantur.

DE SPECIEBUS ODORUM non agimus, quia minus nobis note sunt, ut Aristoteles ait libro de Sensu et Sensato, lect. 9. apud D. Thomam. De aliquibus tamen speciebus odorum agit ibi D. Thomas lect. 13., ubi videri potest.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS VI. QUIDNAM SIT SAPOR, QUI EST OBIECTUM GUSTUS.

Definitur sapor ab Aristotele, ut explicat D. Thomas in libro de Sensu et Sensato lect. 10., quod sapor est "passio facta a sicco terrestri in humido aqueo cum additione calidi, quae gustum secundum potentiam alterando in actum reducit".

Dicitur "passio" id est qualitas tertiae speciei, quae est passio vel passibilis qualitas. Reliquae particulae adduntur ad explicandam differentiam saporis ex suis causis.

Et primo dicitur, quod sit qualitas mixta seu secunda, cum dicitur "facta" seu resultans "ex sicco terrestri" etc.

Secundo ostenditur, ex quibus qualitatibus seu cuius conditionis esse debeant, ut ex eis resultet sapor, scilicet, "ex sicco terrestri in humido aqueo". Intelligitur autem siccum illud esse terrestre, et non igneum, quia igneum propter sui tenuitatem est nimis acre et consumptivum humidi et ineptum ad nutritionem, terrestris autem siccitas magis ad nutrimentum deservit. Exprimuntur autem istae potius qualitates, scilicet humidum et siccum, quia calidum et frigidum sunt qualitates magis activae et pertinent ad rationem efficiendi, quae est causa magis extrinseca, siccum autem et humidum magis praebent materiam saponi. Non exprimitur autem, quodnam ex his duobus debeat excedere alterum, quia ex his duobus humidum praesupponitur, siccum vero superadditur, id est aliqua exhalatio, quae substantialiter est terrenae speciei ideoque a tali sicco tamquam ab adveniente extrinseco fit sapor, licet intrinseca radix illius sit humidum. Et hoc ipso, quod manet humidum aqueum nec totaliter resolvitur, satis significatur, quod ut fiat sapor, debet dominari humidum illud, sapor autem pinguior et crassior debet esse odore, ideoque humidum praedominari debet.

Tertio additur causa instrumentalis, scilicet "additione calidi" seu a concoctione calidi, ut denotetur saporem principaliter fieri a calore; nam a frigore potius imperficitur et crudescit. Unde in regionibus frigidis et temporibus non calidis fructus non maturescunt, ubi autem calor tollit illam cruditatem, sapor temperatur. Oportet tamen aliquid frigoris manere, non ad concoctionem humidi, sed ad temperandum calorem, ne si nimium excedat, consumat totum

humidum. Quod autem aliqui cibi valde calidi optimum saporem habent, non est, quia non retineant aliquid frigoris, alias esset summus calor et ignis, sed quia calor ibi habet aliquem excessum. Imo licet materia rei sapidae vehementius calefiat, tamen exhalationes seu vapores, quibus sapor immiscetur, humidiores sunt.

Denique ponitur finalis causa saporis, scilicet quod sit alterativa gustus. Ad hoc enim ordinatur ut ad finem, licet aliam alterationem faciat emittendo species, quae est alteratio late sumpta; et ordinatur ad illam obiectum tamquam ad finem effectum, quia fit ab illo, non tamquam ad finem cuius gratia. Et per haec sufficienter distinguitur sapor ab odore et sono et aliis sensibilibus.

INQUIRES: Quae etiam sint praecipue species saporis? Respondetur vel posse nos loqui de saporibus extreme contrariis vel de intermediis, magis tamen principalibus et notis vel denique de his, quae ex tali mixtura fiunt; sicut etiam in coloribus dantur aliqui extremi, ut album et nigrum, alii intermedii principales, ut rubeus, viridis etc., aliae denique ex istis et earum mixtura resultantes. Et idem est in odoribus, licet species odorum minus notae nobis sint, ut ex Aristotele de Sensu et Sensato, lect. 9. apud D. Thomam, constat, eo quod homo est imperfectioris olfactus inter animalia et minus discernit eorum differentias.

Igitur species saporum extreme contrariae sunt duae, scilicet amarum et dulce, species intermediae principales, ad quas aliae reducuntur, praeter illas duas extremas sunt sex, scilicet pingue et salsum, acetosum, austerum, ponticum et acutum. Species autem, quae ex eorum mixtura possunt fieri, sunt innumerabiles, sicut quotidie fiunt arte irritante gulam.

Haec est sententia Aristotelis 2. de Anima textu 105., lect. 21. apud D. Thomam. Sed tamen in priori parte de extremis saporibus contradicit illi Galenus libro 4. Simplicium, qui dixit extremos saporis esse ponticum et acutum, quia proxime accedunt ad duas primas qualitates contrarias, scilicet calorem et frigus. Ponticus enim (idem est quod limonius) causatur ex grosso frigore, et sic limonia frigidum succum habent; acutus autem causatur ex vehementi et subtili calido. Quoad secundam vero partem addunt alii alias species, ut insipidam, quod videtur distingui ab illis, et per se percipitur a gustu. Et alii alias addunt species, quae tamen ex istarum mixtura constare videntur.

Retinenda tamen est Aristotelis sententia, quam S. Thomas sequitur cit. loco et de Sensu et Sensato lect. 11. et communiter interpretes, qui videri possunt apud Conimbric. cap. 1. q. 1. art. 2., Carmelitani disp. 13. q. 2. § 2. Ratio est, quia contrarietas in saporibus maxime desumenda est penes id, quod est proprium ipsis, scilicet penes modum afficiendi potentiam gustus. In hoc autem clare videmus, quod amarum et dulce extreme contrariantur; dulce enim optime afficit gustum et convenientissime, amarum deterrime, et ita maxime abominatur ipsum. Ergo isti in genere saporum maxime sunt contrarii, licet causaliter et remote, id est ex parte primarum qualitatum, a quibus causantur; alii sunt magis contrarii non in se, sed in qualitatibus, ex quibus oriuntur, scilicet calido et frigido etc.

Unde patet ad fundamentum Galeni. Dicitur enim, quod illa contrarietas calidi et frigidi inventa in pontico et acuto est contrarietas alterius generis a sapore et solum materialiter et remote ad sapores concurrens, tamquam ex quibus fit, non ut formaliter constituens contrarietatem saporum, sicut etiam album et nigrum sunt contraria in genere colorum, licet in genere calidi et frigidi, a quibus ut a primis qualitatibus mixtio eorum dependet, non habeant aliquando contrarietatem, quia potest a frigido causari albedo in uno subiecto, et ab eodem nigredo in alio, et similiter a calore, ut supra diximus et experientia monstrat.

Quodsi dicas: Saltem ex maiori distantia et contrarietate inter siccum et humidum causari contrarietates saporum, quia sapor sequitur humidum a sicco temperatum.

Respondetur, quod licet ex humido temperato sumatur sapor, non est necesse, quod contrarietas saporum sumatur ex contrarietate humidi et sicci, ut docet D. Thomas 2. de Anima lect. 21., sed est peculiaris contrarietas et alterius generis, licet orta ex mixtione humidi et sicci, non tamen ex maxima contrarietate sicci et humidi oritur maxima saporum contrarietas. Nec etiam obstat, quod sapor extreme dulcis non laedit gustum, sicut in aliis sensibus obiecta extreme contraria laedunt illos. Hoc enim peculiare est in saporibus, ut manente dulcedine non detur excessus qualitatum, quibus gustus laedi possit in sua temperatura, quia quamdiu dulcedo manet, qualitates illam causantes debent esse bene dispositae et temperatae. Quodsi dulcedo ita excedat, quod debitam illam proportionem dissolvat, etiam dulcedo ipsa corrumpetur, et sic non a dulcedine laedetur sapor, sed a nimia humiditate vel calore etc.

Quod vero sapes medii sint recte assignati constat, quia ad illos omnes reduci possunt. Nec obstat instantia de insipido, quia insipidum est dulce remissum vel amarum non intensum, unde ad unum ex illis reduci potest quasi imperfectum in illo genere. De reliquis constat bene esse assignatos, et experientia constat dari illos. Dulce enim invenitur sicut in melle, saccharo et similibus; amarum ut in absinthio, felle, cinere etc.; pingue ut in butyro, carne, medulla, lacte; salsum ut in sale; acetosum ut in aceto et aliis putrefactis; austerum ut in fructibus non maturis et agrestibus; ponticum ut in limoniis; acutum ut in sinapi, pipere et similibus. Quos omnes gustus iudicat ut distinctos, et si qui alii dantur, ad istos reducuntur vel ex eorum mixtura proveniunt. Numerat autem illos D. Thomas lect. 11. de Sensu et Sensato taliter, quod sapor pinguis non condistingatur a dulci, ut ibidem dicit, sed sub eo connumeretur. Et similiter in 2. de Anima lect. 21. dicit duo ex illis in unum reduci, quod intelligendum est de pingui et dulci. Et sic erunt octo species, duae extremae, amarum et dulce, reliquae mediae principales et genericae, innumerae vero, quae ex istarum mixtura fiunt.

OBICIES CONTRA DEFINITIONEM SAPORIS: Quia plures cibi sunt valde aridi et dantur ad medendum aegritudinibus ex nimia humiditate contractis; et cineres sunt aridissimi, et tamen aliquem habent saporem, scilicet amarum. Ergo non requiritur ad saporem, quod humidum praeemineat. Unde Philosophus non dicit, quod sapor causatur ab humido in sicco, sed e contra. Ergo supponit siccum debere praedominari, quia agit in humidum, et actio est ex virtute praedominante. Quodsi dicatur debere praedominari humidam, quia debet esse alimentum id, quod habet saporem, sequitur ergo, quod omne alimentum debebit esse humidum, quod est falsum, cum fames sit appetitus calidi et sicci, non humidum.

Confirmatur, quia haec definitio ex una parte est diminuta, quia non explicat, quale debeat esse hoc humidum, an aqueum, an aereum, nec quale siccum, terrestre, an igneum. Ex alia parte est redundans, quia explicat saporem tam in genere entitativo, ut resultat ex mixtione sicci et humidum, quam in genere intentionali, ut movet sensum, quod est definiri secundum duplicem ordinem et genus; id autem unica definitione praestari non potest.

Respondetur aliud esse, quod res aliqua saporosa plus siccitatis

habeat quam humoris, aliud quod sapor sequatur ad ipsam siccitatem potius quam ad humiditatem. In re enim valde sicca potest dari sapor non consecutus ad siccitatem, sed ad partes aliquas in quibus humiditas praevalet, scilicet ad aliquos vapores vel partes tenuiores ibi inclusas, quae sufficientem humiditatem retinent ad saporem, licet adiuncta siccitate nimia aliarum partium maiorum aut ex defectu decoctionis aliisque imperfectis accidentibus degeneret ille sapor in extremum imperfectum, scilicet in amarum, sicut cineres.

Quod vero dicitur in definitione Philosophi potius dici, quod sapor fiat a sicco in humido quam ab humido in sicco, respondetur ideo hoc dici a Philosopho, quia etsi humidum praedominetur ex parte materiae, sed siccum attemperat et modificat humidum, et utrumque a calore ut activiori decoquitur. Unde radix saporis est ipsum humidum praebens materiam, et simpliciter id, quod ad perfectionem aut suavitatem saporis pertinet. Experimur enim ea, quae sunt perfectioris saporis, abundare humido, siccitas autem se habet ut disponens et modificans.

Quod vero dicitur de alimento, respondetur alimentum ut saporosum est, fundari in humiditate, sed ut nutrimentale est, non fundatur in humido principaliter, sed in calido et sicco, licet consperso humiditate aliisque qualitatibus. Et ideo fames, quia est appetitus cibi, ut nutrimentalis est, est appetitus calidi et sicci, appetitus autem saporis magis est appetitus rei delectabilis ad gustum quam ut nutrimentales, et licet non sit directe appetitus humidi, est tamen appetitus eius, quod fundatur in humido.

Ad confirmationem respondetur non explicari, sed implicari in definitione, quale humidum sit saporosum, quia non debet esse pure humidum, sed sicco admixtum. Et consequenter tale humidum debet esse aqueum, non aereum, nec siccum igneum, sed terrestre, quia haec sunt nimis subtilia et ad nutriendum non conducentia. Adde, quod D. Thomas in definitione supra tradita expressit, quod humidum saporosum debet esse aqueum. Nec vitiat definitionem, quod explicetur sapor in utroque genere, reali et intentionali, quia sapor definitur ut sensibilis, et sic radicaliter est in genere intentionali, sequiturque intentionale genus ad hoc reale.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS VII. QUOD SIT OBIECTUM TACTUS.

TRIA sunt explicanda circa obiectum tactus: Primum, quatenam sint qualitates tangibiles; secundum, an ut sint tangibiles, debeant esse excessivae supra temperamentum tactus; tertium, an debeant esse inhaerentes ipsi organo, ut sentiantur, an manere in tangibili.

Circa primum constat experientia nos non solum tactu dignoscere qualitates primas, ut calidum, frigidum etc., sed etiam alias multas, ut molle et durum, asperum et lene etc. Imo plures auctores secundum istas differentias distinguunt varios tactus specie, ut videri potest apud Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 3. de Tactu dub. 1., et Conimbric. hic cap. 11. q. 2. art. 1.

Quot autem sint istae contrarietates, quae sensu tactus attinguntur, respondetur imprimis esse illas duas, calidum et frigidum, humidum et siccum, quae sunt primae qualitates elementales. Deinde inter qualitates secundas numerantur sex, scilicet durum et molle, asperum et lene, grave et leve (ponderant enim tactu), acutum et hebes, dolor et voluptas, fames et sitis (haec enim pertinent ad tactum stomachi). Addunt aliqui tactum titillationis et pruritus. Sentitur enim non tamquam calidum aut frigidum aut aliquid simile, sed ut delinitio quaedam et commotio tactus. Denique ad veneream voluptatem ponunt aliqui distinctum modum et obiectum tactus a reliquis. Et hae sunt praecipuae contrarietates qualitatum tangibilium.

DUBITARI AUTEM POTEST, an omnes istae qualitates seu contrarietates sint tangibiles immediate et primo, an una mediante alia. Nam D. Thomas 1. p. q. 78. art. 3. ad 3., et 2. de Anima lect. 22. totum fundamentum, quod ponit ad probandum, quod sint plures tactus specie diversi, est, quia dantur plures contrarietates primae tangibiles, quarum una non reducitur ad aliam, et sic sensit de se istas qualitates esse immediate tangibiles, alias assumeret propositionem falsam. Imo etiamsi tactus sit unus secundum speciem atomam, quia conveniunt omnes illae contrarietates in aliquo genere proximo, adhuc erunt omnes immediate tangibiles, sicut licet omnes colores conveniant in una contrarietate albi et nigri, omnes tamen sunt visibiles aequae immediate, nec indigemus ad videndum viride v. g. prius videre album et nigrum. Et deinde quia saltem duae primae contrarietates, scilicet calidi et frigidi, sicci et

humidi, non dependent una ab alia, sed immediate quaelibet est tangibilis, imo et aliae sentiri possunt, sicut in coelo durum aut molle, asperum vel lene immediate sentirentur a tactu, si ibi admoveretur, quia sentiret resistantiam, sine tactu tamen frigidi vel calidi, quod ibi non est. Denique titillatio immediate facit sensum, sine hoc quod praecedat tactus frigidi aut calidi etc.

Ex alia vero parte etiam difficultas est: Primo: Nam sensus tactus non constat ex omnibus illis contrarietatibus, quas potest sentire, sed solum ex contrarietate calidi et frigidi, humidi et sicci. Ergo solum immediate poterit istas sentire, quia illas immediatius sentit, quae sibi sunt propinquiores. Deinde quia quando plura obiecta pertinent ad unam potentiam, non omnia possunt aequae primo pertinere, sed ordine quodam; ergo aliquae pertinent per se primo, aliae vero mediantibus istis. Denique quia ut sentiantur istae qualitates per tactum, debent immutare organum, ut S. Thomas docet quaest. de Anima art. 13. Sed plures ex his qualitatibus non sunt activae nec producunt sui simile in organo tactus; nec enim asperum et lene reddunt manum asperam vel lenem, gravitas aut levitas nec graviorem aut leviolem. Ergo solum possunt immutare tactum mediante calido et frigido, et sic mediantibus illis sentiuntur.

RESPONDETUR veriolem videri priorem partem, quod scilicet omnes istae qualitates sint aequae primo tangibiles, et non una mediante alia, quantum ad rationem immutandi tactum intentionaliter. Et praeter fundamentum allatum confirmatur, quia omnes istae qualitates per se et ab intrinseco sunt sensibiles, non ut sensibile commune aut per accidens, ergo ut sensibile proprium tactus, nec enim ad alium sensum spectant. Ergo sunt immediate et per se sensibiles, licet inter illas sint aliquae principaliores aliis, sicut inter colores omnes sunt aequae primo visibiles, licet quidam efficacius et vivacius moveant et principaliores sint. Et sic dicit D. Thomas, quod omnia ista possunt dici, quod pertineant ad eandem potentiam, quatenus sub eodem genere continentur, licet innominato, sicut etiam si solam contrarietatem frigidi et calidi sentiret, attingeret illas, ut conveniunt in aliquo genere innominato tangibili.

UNDE PATET AD RATIONES DUBITANDI: Ad primam dicitur, quod licet contrarietates secundae orientur ex primis quantum ad mixtionem physicam, in ratione tamen obiecti tangibilis per se habent suam formalitatem obiectivam, sicut etiam colores medii orientur ex extremis physice et in esse qualitatis, habent tamen suam rationem formalem visibilis non minus quam colores extremi.

Et quod dicitur organum tactus non constare ex omnibus illis contrarietatibus, respondetur non constare ex omnibus formaliter, bene tamen virtualiter et eminenter, quatenus ad omnes habet virtutem et potentiam. Non est autem necesse, quod organum habeat actu id, quod sentit, sed solum in potentia, imo debet carere illa, ut satis supra dictum est.

Ad secundam probationem dicitur, quod plura obiecta pertinent ad unam potentiam ordinate, quatenus sub una ratione formali uniuntur, non quia necesse sit unum mediante alio cognosci, sicut omnes colores mediante luce, omnia tangibilia mediante proportione temperamentis, quae est ratio illa generica innominata.

Ad tertiam respondetur, quod etiam in istis secundis qualitatibus requiritur realis immutatio organi tactus, sed non eodem modo. Nam in agendo et immutando realiter non est inconveniens, quod dependeant a primis tamquam a prioribus dispositionibus in genere physico, sicut etiam ipsae potentiae sensitivae utuntur instrumentaliter istis primis qualitatibus, calido et frigido etc. ad suas operationes. Ceterum in immutatione intentionali et in constituenda ratione obiectiva non dependent secundae qualitates tangibiles a primis, sed per se sunt obiecta tactus, licet ad alterandum physice dispositive dependeant a primis qualitatibus tamquam a conditione requisita, ut sentiantur.

Circa secundum punctum, an tactus solum possit percipere qualitates excessivas, communis responsio est solum illas posse sentiri, ut tradit Philosophus hoc 2. libro textu 118., ubi inquit: "Calidum et frigidum, durum et molle non sentimus, sed excellentias, tamquam sensu velut medietate quadam existente ejus, quae in sensibilibus est contrarietatis". Subscribit ibi S. Doctor lect. 23. dicens: "Organum tactus non sentit illam qualitatem, secundum quam est in actu. Non enim sentimus id, quod est calidum aut frigidum, durum aut molle, secundum illum modum, quo haec insunt organo tactus, sed sentimus excellentias tangibiles". Ita D. Thomas, quem communiter sequuntur auctores, Caietanus super illum textum, et Flandria, Carmelitani hic disp. 14. q. 2. § 2. alique plures.

Et ratio est, quia sensus debet esse in potentia ad suum sensibile, et non actu habere illud. Si enim actu habet, prohibetur sentire extraneum, eo quod sensus debet pati a suo sensibili, et sic non habere actu illud in ea ratione, in qua sentiri potest. Quod praecipue urget in tactu, qui debet immutari a suo sensibili non solum

intentionali immutatione, sed etiam reali et per contactum alterativum. Ergo organum tactus non solum debet carere intentionali specie sui sensibilis, sed etiam reali ipsa et physica qualitate, quam sentit, siquidem pati debet ab ipsa reali et physica passione et consequenter actu non habere illam in esse reali. Cum ergo tactus habeat in se aliquid frigoris et caloris ceterarumque contrarietatum, quia in se formaliter est mixtum et tangibile ab alio tactu, necesse est, quod non sentiat illum calorem vel frigus, quod habet, et consequenter neque inferioris gradus, quia hoc etiam habet, sed solum excedens, quia ab hoc solum immutari potest, alias si posset sentire calorem, quem actu habet, semper esset in continuo tactu. Attestari quoque videtur experientia, quia manus nimis calida minorem calorem non discernit neque aequalem; ergo signum est solum posse sentiri qualitatem excedentem.

CONTRA HOC tamen obiciunt aliqui auctores oppositi non levia argumenta: Primum ab experientia, quia una manus sentit alteram manum et pes pedem, licet sint eiusdem temperamenti. Ergo non solum sentiuntur qualitates excessivae, sed etiam aequales vel minores.

Secundum, quia quaelibet qualitas tangibilis, quantumcumque remissa et tepida, est cognoscibilis per tactum et de facto cognoscitur, cum possit esse nociva vel proficua animali et causat dolorem vel voluptatem. Sed nullus tactus habet qualitatem ita remissam in quocumque gradu, in quo potest sentiri, quia temperamentum tactus debet habere vigorem et determinatum gradum qualitatum. Ergo si solum possunt sentiri qualitates excedentes, qualitas remissa infra illum gradum non esset sensibilis, quia non est potentia, quae illam sentire possit.

Et confirmatur, quia calor vehemens immittit calorem secundum omnes gradus, quos habet, et non solum secundum excellentiores, cum sit agens naturale, quod agit secundum omnes. Ergo etiam tactus debet omnes illos sentire, cum naturaliter et sine praecisione sentiat, ergo non solum excellentiores, sed etiam inferiores debet sentire.

Tertio instantur rationes factae pro nostra sententia. Nam quod sensus debeat esse in potentia ad sensibile, solum requiritur, quod sit in potentia intentionali, non reali. Ergo bene stat, quod sensus possit immutari intentionaliter a qualitate remissa, licet non possit physica immutatione immutari nisi ab excedente. Alias si deberet

organum tactus esse in potentia ad omnes qualitates tangibiles, omnibus carere deberet, quod est impossibile, cum sit mixtum ex illis, ergo poterit immutari ab aliquibus, licet habeat illas. Et urget hoc Murcia 2. de Anima disp. 10. q. 2., quia qualitates secundae non activas solum intentionaliter possunt immutare potentiam, ergo percipientur tactu, licet sint remissae, sicut manus mollis potest sentire minorem alterius mollitudinem. Idem argumentum fit de gustu, qui non caret omni sapore in seipso. Nam linguam si manducet quis, saporem in ea invenit, ut quotidie experientia ipsa monstrat in his, quae comedunt linguas aliorum animalium.

Ad primum respondetur, quod quando duae manus vel aliae partes eiusdem temperamenti se tangunt, non sentiunt in illa ratione temperamenti, in qua conveniunt, sed in alia, v. g. si sunt eiusdem temperamenti calidi, sentient se in siccitate vel humiditate aut mollitudine aut asperitate, et denique in eo, in quo non omnino conveniunt, sed ubi sit aliquis excessus.

Ad secundum respondetur qualitates remissas etiam esse sensibiles dupliciter: Primo indirecte, quia videlicet qualitas remissa est coniuncta oppositae magis intensae, et sentiendo illam indirecte sentitur remissa et tepida, sicut si calidum ut duo applicatur tactui habenti calorem ut quatuor, non sentitur directe calor. Sed si illud calidum ut duo habet frigus oppositum adiunctum, illud sentitur directe, et ratione illius etiam calor ille minor sentitur, quatenus temperans frigidum. Quodsi nihil habuerit de frigido vel aliis qualitatibus temperantibus vel temperatis a calore, non sentietur calor, sed hoc erit per accidens. Secundo sentiri potest qualitas remissa directe, sed non a quolibet tactu, sed ab illo, qui in suo temperamento habuerit similem qualitatem in minori gradu, ut si tactus habet calorem ut quatuor, non sentiet calorem ut duo, si tamen calor tactus magis temperetur et reducatur ad minus quam ut duo, sentiet illum, et idem erit de frigore et aliis qualitatibus, eo quod nec omnes tactus sunt eiusdem temperamenti, nec idem est semper in eodem statu qualitatis, sed potest crescere aut decrescere, et sic constitui in statu, quo sentiat qualitatem valde remissam. Quodsi qualitas ita remissa sit, quod infra illam non possit reperiri temperamentum tactus, illa pro tali statu non erit tangibilis directe, sed indirecte, ut dictum est, sed hoc est per accidens; per se enim et ex ratione propria tangibilis est quaelibet qualitas, licet non pro omni statu nec omni modo.

Si instes: Sequi, quod tactus numquam posset percipere voluptatem

et delectationem, quia haec consistit in eo, quod percipiuntur res proportionatae tactui, dolor vero in eo, quod exsuperantiae illius proportionis attingantur, ut S. Thomas docet in Additionibus q. 86. art. 3. ad 3. Respondetur dolorem non consistere in quacumque exsuperantia, sed in illa, quae dissolvit organum et laedit vel speciem talis dissolutionis imprimit; voluptas autem in proportione sic superante qualitates tactus in agendo, quod non superet in dissolvendo, sed rursus a tactu repatiatur et ipsam proportionem in suo temperamento conservet et foveat, non tamen debet esse omnino mathematica proportio et aequalis, sic enim nihil omnino aget. Potest etiam contingere voluptas per informationem speciei rei tangibilis omnino proportionatae et convenientis quoad unam qualitatem, agendo tamen alterative per aliam, in qua modice vincat qualitatem sibi oppositam in tactu. In beatis autem erit tactus convenientissimus sine alteratione per solam speciem proportionati tangibilis.

Ad confirmationem respondetur, quod calor vehemens omnium graduum caloris speciem mittit, sed per modum unius, non quemlibet gradum seorsum, et de tota illa intensione sensus tactus sentit exsuperantiam et excessum. Gradus vero ibi inferiores aut aequales sentire non potest, quia non repraesentantur seorsum ab intensioribus, sed ut facientes unum cum illis. Si enim seorsum sentirentur remissi, illi qui restarent, non sentientur ut intensi. Ut ergo faciunt unum intensum, sic sentiuntur per modum unius, non ut seorsum quilibet remissus est, et sic ut remissi non sentiuntur in illo calore.

Ad tertium respondetur, quod sensus directe est in potentia ad immutationem obiecti intentionalem. Sed ad hoc requiritur tamquam necessaria conditio, quod careat illa reali qualitate, cuius intentionalem immutationem sentit, ut diximus q. 5. art. 4. Si enim habet sensus reales illas qualitates, non est aptus ad recipiendas earum species, sed emittendas, quia obiectum natum est species emittere, unde per tale obiectum non potest recipere species similes illi, quia diversa semper esse debet dispositio emittentis species et recipientis. Quodsi sensus recipit species, non in quantum habet realem qualitatem illam, sed ut est in potentia ad intentiones eius recipiendas, licet ex alia parte habeat actu qualitatem realem, ex hoc sequitur, quod habere qualitatem realem non per se conducat ad recipiendas species eius, sed esse in potentia et carentia illius; tunc autem melius est in potentia, cum caret forma. Ergo habere illam nonnullum impedimentum est ad recipiendas species, quia minus

est in potentia ad illas. Quod vero etiam sit totale impedimentum, ostendimus cit. loco. Specialiter vero in sensu tactus, quia ad percipiendum obiectum indiget etiam reali alteratione qualitatis tangibilis saltem connaturaliter loquendo. Ideo oportet, quod etiam careat illa qualitate reali, secundum quam physice immutari debet, et ita a remissa qualitate non poterit fieri sensatio, si tactus habet illam realiter in aequali vel maiori gradu.

Et cum fit instantia, quod hac ratione carebit tactus omni qualitate tangibili reali, quia omnes sentire potest, respondetur, quod solum carere debet qualitatibus excessivis extremis, quas sentire potest, non temperatis, secundum quas sentire potest. Quodsi temperamentum istud varietur in minus, tunc etiam remissiorem qualitatem sentire poterit, quae possit agere in illud temperamentum remissum. Unde S. Thomas 2. de Anima lect. 23. dicit tactum excipi ab illa regula, quod sensus debet carere qualitate sui obiecti, eo quod in se est quoddam mixtum et conflatur ex ipsis qualitatibus tangibilibus, sed verificatur, quod debeat carere excellentia illarum qualitatum, quam solum sentit, quia consistit in quodam medio.

Ad id vero, quod urgetur de qualitatibus secundis, quae non sunt activae, respondetur imprimis hoc non esse certum; nam mollia mollificant et dura comprimunt, licet lentiori modo agant quam qualitates primae. Deinde sufficit, quod agant mediantibus primis non solum introducentibus formas sibi similes, sed etiam disponentibus ad qualitates illas medias producendas, sed dependenter a primis. Et manus sentit minorem alterius mollitudinem indirecte ratione asperitatis adiunctae.

Ad ultimum dicitur, quod lingua, ut organum sentiens est, non habet saporem, sed si illum accipit, est quia removetur a sua naturali dispositione, ut cum lingua febricitantis repletur humore amaro. Si vero comeditur lingua, habet saporem; sed tunc iam non est organum sentiendi, sed caro mortua et abscissa ab aliis partibus ideoque sicut alia obiecta sapida suum saporem habet. Et idem est de odore respectu narium.

Circa tertium punctum, scilicet an tactus sentiat qualitatem tangibilis coniuncti vel eam, quam emittit in sensorium tactus, respondetur ex dictis q. 5. art. 6., SUPPONENDO sensum tactus, quia vere sentit, requirere species intentionales sui obiecti, et quia valde naturalis est, requirere alterationem physicam propter conunctionem qualitatum tangibilium, quae naturaliter alterativae sunt, nisi alteratio

ipsa impediatur, sicut post diem iudicii impediatur cessante motu coeli, a quo omnes alterationes per se pendent. Unde alteratio physica non per se exigitur et essentialiter ad sensationem tactus, sed solum ob connaturalem ordinem corporum se tangentium cum qualitatibus alterativis. Unde in igne inferni cessabit alteratio physica in corpora damnatorum, alias corrumperet illa, et tamen erit tactus acerrimus, ut docet S. Thomas in Addit. q. 86. art. 3. Per se autem requiritur informatio intentionalis, quia tactus vere cognoscitivus est, et sic requirit necessario quo informetur ab obiecto modo cognoscibili et intentionali, et non solum modo entitativo; sic enim etiam informantur inanimata a formis suis, non ut representative fiant obiecta sua, sed ut ex forma et subiecto fiat aliquid naturale et constituatur aliquod tertium entitative.

His suppositis RESPONDETUR DUBIO, quod organum sensus tactus non sentit id, quod sibi immediate inhaeret in ipso nervo sensorio, nec qualitatem realem in eo productam, sed qualitatem ipsius obiecti tangibilis, ut tamen communicata carni, et mediante carne intentionaliter communicatam ipsi nervo sentienti.

Constat hoc, quia cum tangibile debeat esse realiter approximatum ipsi sentienti, et per carnem communicetur qualitas tangibilis, illa quae est in carne, immediatius sentietur et mediante illa etiam ea, quae est in ipso tangibili externo. Quodsi tangibile non alteret physice ut in corporibus damnatis, sentietur qualitas ipsa existens in tangibili, et tanto fortius, quanto magis ignis inferni interiora omnia occupabit et per pores se intus miscebit, nec tamen qualitatem realem imprimet, sed intentionalem in sensum. Qualitas vero realis posita supra ipsum nervum immediate non sentitur, licet una pars possit alteram sibi viciniorem alteratam sentire, ut loco cit. diximus, ita ut numquam una pars qualitatem sibi immediate inhaerentem sentiat. In quo etiam convenit P. Suarez libro 3. de Anima cap. 26. conclus. 1.

OBICIES: Si caput animalis tangeret immediate solem, calefieret ab ipso non minus quam calefit aer, et tamen non sentiret calorem, qui est in sole, quia sol caret illo, ergo calorem sibi inhaerentem. Secundo sequitur, quod numquam possit sentire calorem ut octo, quia hic non potest communicari ab igne ipsi carni, nisi corrumpendo illam; calor enim ut octo solum est cum igne. Ergo si alteratio physica requiritur ad sensationem tactus, requiretur alteratio caloris ut octo ad sentiendum calorem ut octo; haec autem alteratio caloris ut octo non est extra ignem. Tertio ardor febris non

minus sentitur quam qualitas, quae est in tangibile externo. Haec autem afficit etiam ipsum nervum, sicut et frigiditas contractiva nervorum ipsos afficit et sentitur ab eis. Denique immutatio intentionalis a qualitate tangibili fit in instanti, cum careat contrario, immutatio vero physica fit successive cum fiat motu alterationis. Ergo ante alterationem physicam iam est facta immutatio intentionalis et consequenter sensatio ipsa.

Ad primum respondetur, quod in illo casu, quod non sit corpus medium inter solem et animal, sentiet calorem, non qui est in sole, sed in ipso animali, non tamen immediate positum supra nervum, sed positum in carne capitis, quae immediatior est soli quam nervus, et ita immediatius afficitur calore, sicut et sanguis, qui tunc efferveret ab illa actione solis, et ita non sentitur aliquid immediate positum supra organum, sed super medium illius, quod est caro.

Ad secundum dicitur, quod etiam calor ut octo potest sentiri, non solum qui est in ipso igne, sed qui communicatur carni antequam nervo. Communicatur autem carni comburendo illam, et sic cum incipit comburi, incipit quoque diffundi species caloris ut octo ad sensum et fit acerrimus dolor. Ut enim species transeat ad nervum, non requiritur, quod alteratio fiat in ipsomet nervo, sed sufficit, quod in ipsa carne ei coniuncta. In corporibus autem damnatis ignis applicatus carni sine alteratione physica et combustionem speciem caloris ut octo immittet in nervum, et praesertim quia ignis ille, ut diximus, etiam intra corpus ingreditur per poros.

Ad tertium dicitur calorem febris praecipue sentiri in ipso fervore sanguinis et spirituum, ubi inhaeret immodicus ille calor; sanguis autem est quid distinctum a nervo, licet illi coniunctum sicut caro. Cum autem nervus contrahitur a frigore, prius illud frigus transit per carnem et inde potest species emittere, quibus sentiatur. Ipsamet autem contractio nervorum, quae est effectus frigoris, dolorem causat, non tamen sentitur ab illa parte, in qua immediate est, sed a viciniori, a qua immutatur intentionaliter.

Ad ultimum respondetur, quod immutatio intentionalis in istis sensibus crassioribus, licet non habeat contrarium, habet tamen dependentiam a motu alterationis vel locali et ad modum eius generatur, et ideo non fit in instanti sicut in visu, cuius species a tali motu non dependent, ut supra agendo de sono diximus.

▪ Anteriorum

▪ Indicem

▪ Posteriorum



QUAESTIO VIII

DE SENSIBUS INTERNIS

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM DENTUR SENSUS INTERNI ET QUOT SINT.

DARI sensus aliquos internos probavit S. Thomas 1. p. q. 78. art. 4. ex eo, quod animalia cognoscunt res in absentia et non solum in praesentia, alioquin non moveretur animal ad quaerendum aliquid absens, sicut videmus moveri ad quaerendum cibum vel potum vel filios. Et similiter memoriam habent rei praeteritae, quia revertuntur ad eadem loca, v. g. ad eosdem nidos, pastus etc. Res autem absentes non percipiuntur a sensibus externis, qui solum cognoscunt immutationes obiectorum. Denique somniare non solum homines, sed etiam alia animalia, quae memoriam habent, experientia compertum est, et affirmat Aristoteles in 4. de Historia Animal. cap. 10., quia canes etiam per quietem latrare constat. Somnium autem non potest esse actus sensus externi, quia tunc dormiunt, neque intellectus, quia alligatur in somno, ergo pertinet ad aliquem sensum internum.

Cum ergo de quaestione an est circa sensus internos dubitari non possit, restat inquirere circa eorum numerum, quidditatem et species tam impressas quam expressas et actus.

Et primo occurrit DE NUMERO talium sensuum, quot sint. Solent autem significari sensus interni aliquot nominibus explicantibus eorum officia et munia, sicut sunt sensus communis, phantasia seu imaginativa, aestimativa seu cogitativa, memoria et reminiscentia.

Est autem difficultas in duobus: Primum in explicando cuiuslibet sensus officia; secundum, an sint ita distincta, quod requirant plures potentias distinctas realiter, et quot debeant poni.

Circa primum occurrit IMPRIMIS sensus communis, de quo constat apud omnes philosophos debere poni, ut docet Aristoteles libro de Somno et Vigilia cap. 2. et 3. de Anima textu 136., et S. Thomas ibi lect. 2. et 3., 1. p. q. 78. art. 4. et quaest. de Anima art. 13. Necessitas

autem et proprium munus huius potentiae est, tum ut possit fieri comparatio et discretio inter sensibilia, a diversis sensibus externis cognita, v. g. inter colorem et sonum vel saporem etc. Haec enim discerni non possunt a sensu aliquo externo, quia unus sensus externus non potest cognoscere aliquid de obiecto alterius et consequenter neque iudicare de convenientia vel differentia illorum inter se, sed oportet ponere potentiam altiore omnibus quae de omnibus illis sensibilibus iudicet. Nec per omnes potentias sensuum externorum coniunctim sumptas potest hoc iudicium formari, cum a nulla seorsum exeat actus, qui aliquid de obiecto alterius attingat; ab omnibus autem simul nullus actus exit. Secundo ponitur specialiter sensus communis, ut possit fieri supra ipsos actus sensuum externorum reflexio. Nam sensus ipsi reflectere non possunt supra se, quia restringuntur ad sua obiecta directa, a quibus specificantur. Ergo ut cognoscantur actus ipsorum sensuum, v. g. ut quis cognoscat non solum colorem, sed se videre colorem, necesse est recurrere ad potentiam superiorem, quae tales actus cognoscat; et haec est sensus communis. Denique ponitur sensus communis, ut ab eo administretur virtus, id est spiritus animales et influxus ad omnes sensus externos, eo quod omnes radicanter in cerebro et nervi eorum uniuntur et terminantur in fronte, ubi sedem habet sensus communis, ut postea dicetur. Ergo deservit sensus communis, ut sit origo et principium distribuendi spiritus animales aliis sensibus.

SECUNDO LOCO est phantasia seu imaginativa. Deservit primo ad retinendas species a sensu communi haustas, ideoque pro illis speciebus habet vim memoriae et cognoscit res in absentia, ut S. Thomas docet 1. p. q. 78. art. 4. Secundo ad componendas formas varias inter se, sicut ex specie montis et specie auri format speciem montis aurei, quod proprie pertinet ad imaginationem, ut docet S. Thomas 1. p. q. 12. art. 9. ad 2., de quo dicemus amplius infra et art. seq.

TERTIO LOCO ponitur aestimativa. Ad hanc pertinet cognoscere non solum sensibilia externa, sed etiam intentiones quasdam, quae sensu externo non percipiuntur et ideo vocantur insensatae, quia ultra sensus externos cognitae, v. g. amicitiam, rationem utilis et nocivi, quae sensus externus non percipit, sicut ovis fugit lupum, non quia talis coloris vel figurae sit, sed quia sibi inimicus, et avis colligit paleam, non quia habet talem colorem vel tactum, sed quia utilis est ad nidificandum. Et pro istis intentionibus percipiendis ponitur aestimativa, ut docet S. Thomas 1. p. q. 78. art. 4. et quaest.

de Anima art. 13. in corpore.

QUARTO LOCO ponitur memoria, id est potentia conservativa et retentiva ipsarum specierum non sensatarum seu intentionum. Et requiritur specialiter memoria pro istis intentionibus seu speciebus conservandis, quia, ut inquit S. Thomas cit. loco 1. p., principium memorandi in animalibus oritur ex aliqua huiusmodi intentionum, v. g. ex aliqua ratione nocivi vel convenientis et similium. Inde enim movetur animal ad rememorandum de aliquo, quod ante cognovit. Et ideo oportet, quod detur aliqua potentia ad conservandum species istas insensatas, et haec est memoria.

QUINTO LOCO est cogitativa et reminiscentia, quae specialiter ponitur in homine, quia utitur aliquo discursu et collatione circa istas intentiones et circa modum recordandi earum. Unde id, quod est aestimativa in brutis, quae naturali instinctu formant illas intentiones insensatas, in homine dicitur cogitativa, quia cum aliqua collatione et discursu cogitat et format dictas intentiones, eo quod istae potentiae ex coniunctione ad intellectum modum quemdam discursivum participant. Similiter memoria in hominibus non fit semper per simplicem aut subitam recordationem, sed cum quadam collatione et inquirendo ex uno ad aliud, quousque devenimus ad id, quod volumus recordari; et hoc dicitur reminiscentia, quia non simpliciter recordamur, sed cogitando et inquirendo.

Circa secundum maior est difficultas et diversitas sententiarum inter auctores. Nam quidam posuerunt esse quinque sensus interiores, sicut exteriores, nempe sensum communem, imaginativam, phantasiam componentem et dividentem, aestimativam et memoriam. Quam sententiam tribuit Avicennae D. Thomas 1. p. q. 78. art. 4. et tribuitur etiam Alberto Magno 2. de Anima tract. 4. cap. 7., quamvis phantasiam componentem et dividentem ponat ibi post aestimativam, quia potest homo componere tam species sensatas quam insensatas.

Secunda sententia ponit quatuor potentias realiter distinctas, scilicet duas pro speciebus sensatis et alias duas pro insensatis, eo quod isti modi cognoscendi sensata vel insensata de se fundant diversas potentias propter diversum et abstractiorem modum cognoscendi in intentionibus insensatis quam sensatis. Et in quolibet ordine istorum datur duplex potentia, altera bene apprehensiva, altera bene retentiva, licet etiam cognoscitiva sit, eo quod in potentiis materialibus exiguntur diversa temperamenta ad retinendum vel ad

apprehendendum, eo quod humidiora facilius recipiunt et sicciora melius retinent. Pro speciebus ergo sensatis serviunt sensus communis ad apprehendendum, in praesentia obiectorum, imaginativa autem ad conservandum et cognoscendum res in absentia. Pro speciebus autem insensatis serviunt aestimativa ad apprehendendum insensata, ut inimicitiam et amicitiam, in praesentia obiecti, memoria autem ad conservandum et cognoscendum in absentia. Cogitativa autem et reminiscentia non constituunt diversas potentias, sed ad aestimativam et memoriam pertinent, prout habent adiunctam perfectionem discursus ex coniunctione ad intellectum. Ita D. Thomas 1. p. q. 78. art. 4., quem communiter sequuntur eius interpretes.

Tertia sententia constituit tres potentias in sensibus interioribus, scilicet phantasiam, quam cum sensu communi confundit, vim iudicativam et memoriam. Haec a Conimbric. 3. de Anima cap. 3. q. 1. art. 1. attribuitur Galeno, D. Gregorio Nysseno, Damasceno et Nemesio. Eam etiam aliquibus iunioribus tribuit Bañez cit. loco 1. p. dub. 1., qui tamen aestimativam non distinguunt a phantasia seu imaginativa, et deinde ponunt sensum communem et memoriam.

Quarta sententia tantum duas potentias interiores constituit, scilicet sensum communem, qui apprehendit et iudicat de omnibus sensibilibus externis, et phantasiam, quae servit pro speciebus sensatis et insensatis apprehendendis retinendis et comparandis. Ita Fonseca 5. Metaph. cap. 28. q. 7. sect. 4., Conimbric. cit. q. 1. art. 3.

Quinta sententia ponit unicam potentiam, quae omnia ista munera exercent sensataque et insensata obiecta apprehendat, retineat et componat. Ita P. Suarez libro 3. de Anima cap. 30. n. 16 et 18. Ubi nec realiter nec formaliter dicit distingui has potentias, sed solum penes diversos actus, sicut nec intellectus distinguitur per hoc, quod sit practicus vel speculativus, ratio et memoria etc. Et hoc conatur probare ex Aristotele, libro de Memoria et Reminiscentia cap. 1., ubi phantasiam et memoriam dicit esse eandem potentiam. Et libro de Somniis Cap. 1. potentiam imaginandi dicit esse eandem cum sensu, utique communi. Et sic Caietanus 2. de anima cap. 15. docet ex Philosopho non constare, quod sint tres potentiae realiter distinctae, sed operationes.

NIHILOMINUS sententia D. Thomae defendenda est, scilicet dari quatuor sensus interiores realiter distinctos.

Hoc enim aperte tradit 1. p. q. 78. art. 4. et quaest. de Anima art. 13. Et in illomet loco, qui citatur a Suarez, libro de Memoria et Reminiscentia lect. 2., cum obiceret D. Thomas, quod posset videri ex his, quae ibi Philosophus dicit, quod phantasia et memoria non sunt distinctae potentiae a sensu communi, respondet diversas esse potentias, quia necesse est ad diversas potentias pertinere receptionem formarum sensibilium, quod pertinet ad sensum communem, et conservationem earum, quod pertinet ad phantasiam seu imaginationem. Similiter etiam ad aliud principium pertinet recipere formam et conservare receptam per sensum et intentionem aliquam per sensum non apprehensam, quam aestimativa vis percipit etiam in aliis animalibus. Vis autem memorativa retinet; cuius est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa. Subdit autem, quod sensus communis est radix phantasiae, quae praesupponit actum sensus communis. Et sic solvitur auctoritas Philosophi, quod imaginatio attribuitur sensui realiter.

FUNDAMENTUM sententiae D. Thomae manifestum est, quia sumit distinctionem istarum potentiarum interiorum ab eo, quod maxime connaturale est et proprium distinctioni potentiarum materialium, scilicet ex distincta ratione formali obiecti et ex distinctione organi materialis, in quo potentiae resident.

Ex parte quidem obiecti sumitur diversitas, quia datur abstractior et elevatior modus cognoscendi in uno sensu interiori quam in alio, quod sufficit ad distinguendum cognitiones in specie et consequenter proxima et immediata earum principia. In rebus autem sensitivis non sunt alia principia istorum actuum nisi potentiae, cum hic non habeat locum diversitas habituum sicut in intellectu, nec potentia potest esse ita elevata, ut eminentiam habeat ad tam varios actus distinctae speciei et abstractioris immaterialitatis.

Et confirmatur, quia in sensibus externis distinctio potentiarum fit penes motionem magis vel minus spiritualem obiectorum, sicut visibile immaterialius movet quam gustabile et odorabile. Ergo similiter in sensibus interioribus ponetur distinctio actuum et potentiarum penes immutationem magis vel minus immaterialem et abstractam.

Dari autem istam diversam abstractionem constat, quia intentiones insensatae sunt abstractiores quam sensatae, quia intentiones istae

non solum repraesentant rem ut convenientem vel disconvenientem sensui, a quo res percipitur, sicut aliqui colores contristant visum, alii delectant, similiter sapes, sed etiam ut convenientem vel disconvenientem ipsi naturae eiusque conservationi aut propagationi, sicut ovis non solum cognoscit in lupo colorem vel figuram ut disconvenientem sensui visus vel tactus, sed sentit in lupo disconvenientiam suae naturae, et avis colligit paleam, non quia utilis aut delectabilis est gustui vel visui, sed quia utilis est ad nidificandum pro sui conservatione et prolis, ut advertit S. Thomas 1. p. q. 78. art. 4. Ergo aliquod altius motivum datur in istis intentionibus, et abstractiori modo procedunt quam obiecta ipsa sensibilia secundum se, ergo exigunt altius principium, siquidem convenientia illa vel disconvenientia ipsi naturae aut conservationi eius nullo sensu externo repraesentatur et excellentior est et universalior quam convenientia vel disconvenientia ad quemlibet sensum particularem. Ergo exigit altiorem potentiam quam illam, quae solum iudicat de ipsis sensibilibus et convenientia particulari illorum.

Ulterius vero ipsae potentiae apprehensivae distinguuntur iuxta diversitatem organorum, quia ad retinendum et conservandum magis requiritur distincta dispositio organi quam ad recipiendum tantum sine retentione, quia quae sunt humidae dispositionis, facile recipiunt, sed non retinent; ipsa enim humiditate et mollitie facile dissipatur, quod impressum est. Quae autem sicciora sunt, non ita facile recipiunt sed semel recepta valde retinent et difficile amittunt. Quae autem de utroque participant, de humiditate et siccitate, iuxta id, quod praedominatur de siccitate vel humiditate, aut facilius recipiunt aut facilius retinent. Et ita potentiae illae, quae per se principaliter ordinantur ad retinendum et conservandum, siccioris temperamenti esse debent; quae vero non nisi ad apprehendendum ordinantur, humidioris temperamenti esse debent. Et ita oportet, quod organa diversa sint. Potentiae autem materiales, quae a dispositione organorum dependent, quando ordinantur ad diversos actus requirentes diversa organa, etiam ipsae diversae esse debent. Plura de his dicemus art. seq.

Denique quod attinet ad cogitativam et reminiscentiam, non oportet, quod sint aliae potentiae ab aestimativa et memoria, sed istaemet ut participant ex coniunctione ad intellectum aliquem modum discursus circa singularia, et ita solum inveniuntur in homine. Unde non est necesse ponere in homine unam potentiam aestimativam, quae cognoscat res insensatas eo simplici modo, quo bruta, id est

per instinctum, et aliam, quae discurrendo cognoscat eadem obiecta insensata, sed sufficit una tantum potentia, quae res insensatas cognoscat cum illa collatione et discursu ex participatione intellectus; loco enim instinctus naturalis nobis servit collatio. Et ita non oportet ponere aliam potentiam, quae ex instinctu, et non ex collatione possit aestimare, sicut quia appetitus sensitivus in homine participat aliquid de libertate, non oportet ponere duos appetitus, alterum, qui cum aliqua libertate, alterum, qui sine illa appetat.

DICES: Species non recipi in organo, sed in ipsa potentia, vel in spiritibus animalibus; ii autem sicci non sunt, ipsa vero potentia ex sua propria ratione habet, quod sit magis vel minus retentiva specierum. Secundo, receptio specierum est intentionalis, et ita non requirit easdem condiciones ad diu retinendum vel recipiendum, quas requirant naturales formae, et sic non sequitur requiri siccitatem ad melius retinendum species intentionales, ruitque fundamentum D. Thomae. Tertio, adhuc in receptione rei naturalis non repugnat aliquid esse ita temperatum, ut facile recipiat et diu retineat, sicut plumbum aut cera. Cur ergo id negabimus organis sensuum interiorum?

Ad primum respondetur species non conservari in spiritibus, sed in illis moveri et transmitti de una potentia ad aliam. Spiritus enim quia facile moventur, aptissime ponuntur tamquam vehicula specierum. Potentia autem, quae retinet et conservat species, id facit ratione organi et iuxta eius dispositionem. Unde dicimus homines siccioris complexionis diutius memoriter retinere, licet difficulter apprehendant, alios e converso. Et ita complexio organorum, in quibus istae potentiae reperiuntur, talem etiam debent habere complexionem, nec oppositum experientia monstrat.

Ad secundum respondetur receptionem et conservationem specierum non esse intentionalem, sed naturalem. Conservantur enim inhaerendo sicut reliqua accidentia in subiecto, in quo existunt, sicut species visibiles cum recipiuntur in aere, dependent a luce diaphani, species soni cum motu producuntur, et species odoris vel tactus cum alteratione. Unde non mirum, quod ad conservandum istas species in esse qualitatis aliquae dispositiones exigantur in subiecto, quia tunc pure naturaliter informant. Quando vero potentia actu utitur illis, tunc intentionaliter tantum actuant.

Ad tertium respondetur posse quidem inveniri illud temperamentum

ex humido et sicco et de facto etiam dari in sensibus interioribus, sed non sufficere pro potentiis sensitivis et memorativis, sed requiri, quod praedominetur humidum pro apprehensivis propter velocitatem, quam habent in apprehendendo, et ita requirunt facillimam impressionem. In memorativis autem debet praedominari siccitas propter diuturnitatem in retinendo. Non potest autem utraque haec praedominatio simul reperiri in eodem organo, sed in diversis vel in partibus ita diversis, quod sint quasi diversa organa. Plumbum autem non ita facile recipit sicut retinet, et cera quando est liquefacta et facile recipit, non bene retinet, quando autem est durior, e converso se habet.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur ad probandum non dari sufficientem rationem ad constituendum sensum communem, ex eo quod debet iudicare de sensibilibus omnium sensuum externorum in eorum praesentia. Nam imprimis ad hoc non requiritur specialis potentia, sed sufficit fieri hoc iudicium per omnes sensus externos simul, per quos informatur anima de omnibus sensibilibus. Deinde quia ille sensus communis superadditus vel iudicat de omnibus sensibilibus per unam speciem vel per diversas. Si hoc secundum, poterit unica potentia simul informari pluribus speciebus et actibus, quod D. Thomas etiam intellectui denegat. Imo illae diversae species non repraesentant sensibilia comparative, sed absolute unumquodque in se, quia eo modo repraesentant, quo in sensibus externis, in quibus obiecta solum absolute repraesentantur, et non cum comparatione unius ad aliud, sive quantum ad differentiam sive quantum ad convenientiam. A quo ergo fit illa repraesentatio collativa? Si primum dicatur, obstat quia non potest ab ipsis sensibilibus formari unica species. Nec enim obiecta ita diversa, ut color et sonus et sapor, possunt convenire in unam speciem naturaliter repraesentativam eorum. Nec etiam potest formari ex speciebus iam receptis in ipsis sensibus externis, quia istae non habent perfectionem et vim producendi speciem adeo eminentem et superiorem, quae omnes illas contineat; nec enim possunt aliquid excellentius producere quam sint in se. Et eadem ratione proportionaliter applicata probatur, quod nec possit pluribus actibus neque unico illa potentia omnia sensibilia discernere.

Confirmatur: Nam etiam sensus communis potest in absentia cognoscere, quia etiam in somnio sensus communis cognoscit et iudicat ea, quae videt somnia esse, ut docet S. Thomas 1. p. q. 84. art. 8. ad 2. In somnio autem non videntur res praesentes, quia sensus externi sunt impediti. Et similiter 1. p. q. 78. art. 4. ad 6. dicit D. Thomas esse commune omnibus sensibilibus interioribus videri in similitudine in absentia corporum. Ergo si sensus communis etiam in absentia cognoscit, non est necesse ponere ipsum ut potentiam distinctam a phantasia solum ad hoc, ut iudicet in praesentia sensibilibus.

RESPONDETUR negando antecedens. Ad primam probationem dicitur ex Aristotele in hoc libro 3. textu 146. et D. Thoma ibi lect. 3., quod est impossibile, quod aliquis discernat unum sensibile ab alio, v. g. album a dulci, ex eo solum, quod unumquodque per distinctas potentias apprehendat. Non enim potest anima iudicare de utroque sensibili nisi cognoscendo id, in quo conveniunt et differunt. Potentiae autem externae ita attingunt sua obiecta absolute, quod nullo modo comparative, quia nihil de alio obiecto, cui fit comparatio, attingunt, sicut visus ita specificatur et limitatur ad colorem, quod nihil attingit de sono vel sapore, ergo non potest discernere, quomodo convenient vel differant inter se. Et etiam illae duae potentiae vel tres non possunt comparative cognoscere, quia non conferunt nec loquuntur inter se, sed unaquaeque tendit ad suum obiectum absolute sine communicatione cum alia.

Ad secundam probationem dicitur in sensu communi recipi plures species, quae ex omnibus sensibus externis terminantur ad sensum communem, et utitur illis sensus communis tamquam inadaequatis repraesentantibusque altiori modo non solum obiectum in se, sed quod sit cognitum a sensu seu actum ipsum sensus externi. Non repugnat autem potentiam cognoscere plura simul inadaequata, quia sic sunt plura ut unum, non plura adaequata, quae sunt plura ut plura. Sicut visus simul informatur specie viridis et albi, ut conveniunt in uno subiecto vel medio, sic sensus communis informatur specie coloris et soni, ut conveniunt in ratione sensibilis pertinentque ad idem subiectum cognoscens. Et eadem ratione cognoscit differentiam istorum sensibilibus, non quia sibi repraesentatur ratio convenientiae et differentiae, vel quia actu collativo vel comparativo cognoscat et discurrat, sed per simplicem inspectionem et cognitionem distinctam unius et alterius differentias ipsas et convenientias cognoscit. Nec ad hoc amplius requiritur, quam quod ipsa potentia habeat amplitudinem complectendi illa

omnia obiecta, sic enim unumquodque potest discernere ab alio intra illam latitudinem, sicut visus discernit omnes colores et auditus omnes sonos, quia sunt obiecta proprii sensus, ut S. Thomas docet 1. p. q. 78. art. 4. ad 2. Eodem modo sensus communis discernit omnia sensibilia non per comparisonem et collationem inter se, sed quia distincte omnia illa cognoscit, sicut visus omnes colores, inter quos discernit.

Ad confirmationem respondetur, quod sensus communis non percipit res absentes, ut absentes sunt, licet id quod in se est absens, apparenter possit proponi ut praesens ipsi sensui communi, et sic potest ab ipso cognosci. Et ita contingit in somnio, quod aliquando descendente sanguine ad ipsa organa sensuum exteriorum descendunt simul cum ipso species impressae, quae remanserunt in spiritibus vel sanguine, et sic videntur, quasi si res ipsae essent apparentes, eo quod ab ipsis organis sensuum externorum species ipsae iterum eiaculantur ad sensum communem et immutant ipsum ad eum modum, quo ipsimet sensus immutant sensum communem, quando actu percipiunt obiecta praesentia; non enim aliter sensus externi immutant sensum communem quam emittendo species ad ipsum. Quotiescumque ergo per commotionem spirituum vel sanguinis emittuntur species a sensibus externis ad sensum communem, apparent illi res ut praesentes, etiamsi ad extra praesentes non sint. Et hoc modo saepe fiunt praestigia etiam in vigilia et apparitiones in somno, ut docet D. Thomas 1. p. q. 111. art. 3., et in 2. dist. 8. q. 1. art. 5. Videantur, quae dicemus infra art. 3.

Secundo arguitur: Quia etiam sensus externus potest cognoscere actum suum, ergo ad id non indiget sensu communi. Antecedens probatur ex D. Thoma q. 10. de Veritate art. 9., ubi dicit: . Et q. 1. de Veritate art. 9.: "Sensus", inquit, "cognoscit se sentire". Id etiam affirmat Aristoteles 3. de Anima cap. 2., quia alias esset processus in infinitum, si nulla potentia perciperet suam sensationem, sed indigeret alia potentia ad id percipiendum.

Confirmatur, quia ut sensus communis percipiat tales operationes sensuum externorum, requiritur, quod habeat species repraesentantes illas. Tales autem species non possunt formari ab ipsis obiectis, prout sunt extra, quia prout sic nihil habent de ipso actu et sensatione sensus externi. Nec possunt formari ab ipsis sensibus externis, quia si possunt emittere speciem repraesentantem suum actum, ergo iam cognoscunt illum, siquidem speciem eius formant.

RESPONDETUR D. Thomam in illis locis solum velle, quod sensus externus cognoscit suum actum per modum exercitii et experientiae actualis, non per modum perfectae cognitionis et quasi in actu signato. Sic enim expresse docet D. Thomas, quod non potest redire ad se sensus reditione completa, id est cognoscendo se perfecte. Et ita in 1. p. q. 78. art. 4. ad 2. affirmat, quod sensus externus non potest videre suum actum, sed indiget sensu communi. Ratione autem huius exercitii, quando sensus est in otio, percipit se non sentire, id est non exercere sensationem experitur, non ipsum actum ut quod cognoscit. Et tristatur vel delectatur de sua cognitione non formaliter, id enim pertinet ad appetitum, sed obiective, quia de tali cognitione ut de obiecto appetitus laetatur.

Ad Aristotelem dicitur expresse in libro de Somno et Vigilia cap. 2., 6, lect. 3. apud D. Thomam, affirmari, quod visus non videt se videre, sed sensu communi id sentimus. Unde quando in 3. de Anima dicit, quod sentimus nos videre aut visu aut alio sensu, non determinat quod visu, sed disputative procedit. Deinde resolute concludit, quod eiusdem virtutis est videre colorem et visionem eius, et sic quod illa potentia, qua videmus nos videre, non est extranea a visu, sed ratione differt. Quod est dicere illam potentiam, qua sentimus non videre, id est sensum communem, esse eiusdem generis, sed non eiusdem speciei cum sensu externo, ut sumitur ex D. Thoma ibi lect. 2. Nec illa ratio de processu in infinitum aliquid probat, quia in nobis sistitur in intellectu, qui aliarum potentiarum actus et sui etiam cognoscit. In brutis autem sistitur in aestimativa et memoria, quae aliarum potentiarum actus cognoscunt, aestimativa autem non cognoscit actum suum praesentem ut quod, sed memoria potest recordari illius ut praeteriti, et ibi sistitur.

Ad confirmationem respondetur requiri speciem repraesentantem actum sensus externi, sed non requiri, quod sit distincta a specie repraesentante suum obiectum prout cognitum a sensu. Licet enim obiectum exterius solum emittat ad sensum speciem repraesentativam sui, tamen sensus externus cognoscens emittit ad sensum communem speciem obiecti ut cogniti a se, nec ad hoc requiritur, quod cognoscat actum suum, sed quod exerceat et sic formet speciem obiecti exercite cogniti. Unde sensus communis informatus tali specie non solum cognoscit obiectum, v. g. colorem, sed etiam actum, v. g. visionem, quatenus apprehendit colorem visum.

Tertio arguitur ad probandum, quod potentiae interiores non debent distingui penes obiecta sensata et insensata. Nam species insensatae sunt illae, quae repraesentant non ipsas res sensibiles, sed convenientias vel disconvenientias. Sed ad illas repraesentandas sufficit phantasia, praesertim quia non possunt repraesentari tales intentiones, nisi etiam repraesentando res ipsas sensibiles, in quibus existunt. Ergo una et eadem potentia potest servire pro utroque obiecto.

Antecedens probatur, quia phantasia potest movere appetitum, ut expresse probat Philosophus 3. de Anima cap. 10. Appetitus autem non movetur nisi a ratione convenientis vel disconvenientis; ergo illam apprehendit phantasia. Similiter aestimativa non potest cognoscere illas intentiones insensatas in abstracto, sed in concreto. Nam ovis cognoscendo lupum inimicum non attingit inimici iam in abstracto et seorsum a lupo, sed iudicat in particulari hoc subiectum, scilicet lupum, esse sibi inimicum. Ergo necesse est, quod non solum cognoscat inimicitiam, quae est res insensata, sed etiam lupum, qui est res sensata. Nec sufficit unum cognosci ab una potentia et aliud ab alia, quia iudicium de utroque, id est quod iste sit inimicus, procedit ab una potentia, scilicet ab aestimativa. Ergo debet cognosci utrumque extremum et consequenter pro rebus sensatis et insensatis non oportet dividere potentias.

Confirmatur: Nam unus et idem appetitus sufficit, ad tendendum in res sensatas et insensatas, ergo eadem potentia sufficiet ad apprehendendum illas. Patet consequentia, quia appetitus conformatur apprehensioni, sicut mobile proprio moventi; et sicut unicus intellectus sufficit pro voluntate ad omnia, quae voluntas potest appetere, ita unica potentia apprehensiva pro appetitu.

RESPONDETUR, quod species insensatae, quae pertinent ad aestimativam, non dicuntur tales, quia solum repraesentant rationem convenientis vel disconvenientis ad ipsummet sensum; quilibet enim sensus hoc habet, quod cognoscit convenientiam vel disconvenientiam obiecti proprii. Sed ponuntur species insensatae ad repraesentandum convenientias vel disconvenientias superiores, v. g. quod sit conveniens aut disconveniens in ordine ad conservationem naturae vel prolis, ut etiam advertit S. Thomas 1. p. q. 78. art. 4. Itaque lupo v. g. potest habere rationem coloris convenientis ad visum ovis et disconvenientiam in ordine ad naturam et conservationem propriam, et similiter palea videtur ut convenientis coloris ad visum avis, et similiter ut conveniens ad

fabricandum nidum, in quo se conservet et prolem. Et prima convenientia non requirit speciem insensatam, quia quaelibet potentia sensitiva sufficit ad apprehendendum convenientiam talis sensus, sed secunda convenientia constituit species insensatas, ut ibidem dicit S. Thomas, quatenus non solum attingitur convenientia ad proprium sensum, sed ad alias utilitates, ut diximus. Cum autem Philosophus docet appetitum moveri a phantasia, nomine phantasiae utitur tamquam nomine communi pro omnibus sensibus internis, quia cognoscunt secundum apparitiones (apparitionem significat phantasia). Et sic non excludit aestimativam, quod advertit D. Thomas 3. de Anima lect. 16. in principio, sicut etiam communiter solemus dicere, quod intellectus convertitur ad phantasmata, sumendo phantasma non solum pro actu imaginativae, sed etiam aestimativae. Unde etiam possumus dicere, quod appetitus movetur a phantasia mediate, scilicet mediante aestimativa.

Ad secundam partem antecedentis respondetur aestimativam non cognoscere species insensatas in abstracto, sed in concreto, sed tamen ipsum subiectum, in quo sunt, in concreto attingit sub altiori ratione, scilicet quatenus fundat illas intentiones insensatas, quae abstractiores et perfectiores sunt, quam rationes sensatae; sicut etiam coloratum in concreto attingit visus et sensus communis, sed iste sub altiori ratione quam ille. Atque ita ipsum subiectum attactum ab utraque potentia se habet ut quid materiale potestque sub diversis rationibus formalibus pertinere ad diversas potentias. Nec tamen istae potentiae superfluunt, licet idem subiectum materiale attingant, quia sub diversis rationibus formalibus procedunt et sub diversa cognoscibilitate attingunt atque adeo diversa obiecta simpliciter habent, et ipsae res sub diversis respectibus fundant hanc diversam cognoscibilitatem.

Ad confirmationem respondetur imprimis appetitum principaliter moveri ab aestimativa apprehendente rationem convenientis vel disconvenientis ipsi naturae, ut S. Thomas docet 3. de Anima lect. 4. in fine. Appetitus autem est inclinatio totius naturae, et sic movetur proxime et immediate ab eo, quod est conveniens naturae, quod est intentio insensata et apprehenditur ab aestimativa; mediate autem movetur a phantasia seu imaginativa. Deinde etiamsi dicamus, quod immediate movetur ab imaginativa, ut insinuat S. Thomas 1. p. q. 81. art. 3. ad 2., tamen sicut est duplex potentia apprehensiva, ita est duplex quoque appetitus sensitivus, scilicet irascibilis et concupiscibilis. Et irascibilis principaliter movetur ab aestimativa, ut ibidem docet S. Thomas art. 2. ad 2., et q. 25. de Veritate art. 2., eo

quod concupiscibilis magis movetur secundum delectationem sensus, irascibilis autem etiam contra delectationem sensus movetur ab arduo et ab intentionibus insensatis, quae instigant ad vindictam seu iram.

Ultimo arguitur ad probandum, quod non recte distinguitur inter phantasiam et sensum communem et aestimativam et memoriam. Nam illa differentia bene recipiendi et bene retinendi non infert distinctas potentias, sed sufficit distinctas partes organi ponere, quarum una sit humidior, alia siccior. Unde et in cerebro solum tria organa reperiuntur, quorum primum, quod est in fronte, servit pro sensu communi et imaginativa. Videtur etiam sufficere unica dispositio ad bene recipiendum et retinendum, praesertim species intentionales, sicut videmus aliquos esse bene apprehensivos et bene memorativos, et sicut videmus in speculo facile generari imaginem intentionalem et facile retineri.

Confirmatur: Nam ratio praeteriti ponitur inter species insensatas a D. Thoma 1. p. q. 78. art. 4. Ergo si phantasia cognoscit sub ratione praeteriti seu absentis, cognoscit sub ratione insensata, quod est non distingui a memoria vel aestimativa.

RESPONDETUR, quod ubi est diversum temperamentum, ibi est diversa potentia, quia si esset eadem, idem temperamentum requireret. Nec obstat, quod ipsa anima unica existens informat diversa organa et partes habentes diversa temperamenta. Et sic etiam posset quis imaginari, quod eadem potentia actuaret diversas partes organicas seu diversa temperamenta pro diversis operationibus, licet ipsa in se sit una. Hoc inquam non obstat, quia potentiae sunt virtutes particulares ipsis organis affixae et ab eis dependentes, anima vero est principium radicale plurium potentiarum. Unde ipsa natura animae ex sua propria ratione petit diversa organa, potentiae autem non petunt nisi quaelibet suum, tum propter materialitatem et imperfectionem talium potentiarum, tum quia, si semel una potentia potest diversa organa actuare et in illis operari diversas operationes, non est ratio, cur ponamus distinctas potentias in omnibus organis corporis.

Sed possemus dicere, quod est unica potentia in omnibus organis, habens tamen distinctas operationes, et pro qualibet operatione suum organum requirit. Quare si semel penes diversa organa et temperaturas distinguimus istas potentias materiales et sensitivas conformiter ad earum naturam, cum requiratur diversum organum

seu temperamentum ad bene recipiendum vel bene retinendum, consequenter distinguitur potentia apprehensiva et retentiva, quantum est ex natura rei. Et talis diversitas organi simul exigit et refunditur in diversum modum formalem attingendi obiectum, quia propter materialitatem talium potentiarum et obiectorum non respicitur obiectum ab aliqua potentia nisi sub illa formalitate, sub qua deservit ad tale munus, quod exigit talem diversitatem organorum, praeterquam quod numquam datur ista diversitas organorum pro potentiis, nisi etiam habeant diversum modum cognoscendi, et consequenter nisi respiciant obiecta sua sub formalitate diversae cognoscibilitatis.

Quod vero dicitur solum inveniri in cerebro tria organa seu tres cellulas pro tribus potentiis, dato quod illae deserviant pro organis potentiarum, ut dicemus art. seq., advertere oportet, quod ut dicit D. Thomas opusc. 43. cap. 4., illa prima cellula, quae est in fronte et deservit pro sensu communi, habet quamdam divisionem, ita ut fiant inde duo organa, et in una parte residet sensus communis, ubi magis abundat humiditas, in alia, quae aliquando siccior est, residet imaginativa; de quo amplius art. seq.

Unde etiam patet ad exempla allata de illis, qui bene recipiunt et bene retinent. Id enim non habent secundum eandem potentiam et organum, sed retinent secundum memoriam et recipiunt secundum apprehensivam. In diversis autem non repugnat esse ista diversa temperamenta, licet minus frequenter id contingat. In speculo autem non recipitur illa imago nisi per modum transeuntis, utpote dependenter a praesentia obiecti et reverberatione lucis, unde non oportet ponere ibi dispositionem aliquam bene retentivam imaginis, quia non retinetur in absentia, sicut memoria retinet species.

Ad confirmationem respondetur, quod non omnes intentiones sunt insensatae, sed aliquae etiam sensatae sunt, sicut docet D. Thomas 1. p. q. 78. art. 4. ad 2., quod sensus communis respicit intentiones sensuum exteriorum, sicut sentit nos videre et audire. Illa autem intentio praeteriti est communis rei sensatae et insensatae seu his, quae cognoscuntur in absentia, computatur autem a D. Thoma etiam inter intentiones insensatas, quia pertinet etiam ad illas, licet non solum ad illas.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. QUID SINT PHANTASIA ET RELIQUAE POTENTIAE INTERIORES, ET IN QUIBUS SUBIECTIS SINT.

Dico PRIMO: Phantasia communiter sumpta pro potentiis interioribus praeter sensum communem, definitur a Philosopho, quod est "motus factus a sensu secundum actum".

Ita Aristoteles 3. de Anima textu 161. et D. Thomas ibi lect. 6., ut in libro de Somniis cap. 1., lect. 1. apud D. Thomam.

Pro explicatione huius definitionis adverte duo: Primum, quod hic non definitur directa ipsa potentia, sed actus eius, id est ipsum phantasiari, licet facile reduci possit ad definitionem potentiae loco "motus" ponendo "potentia, quae movetur" etc. Nec definitur hic definitione formali, sed causali, sicut sonus definitur, quod est motus factus ab aere, et ira definitur, quod est accensio sanguinis circa cor, quia causatur a tali accensione.

Secundum est, quod phantasia sumitur dupliciter, uno modo communiter pro omni potentia interiori formante obiecta sua et faciente apparere, ad distinctionem sensus communis et sensuum exteriorum, qui non faciunt apparere sua obiecta, sed solum cognoscunt illa, a quibus immutantur. Et sic omnis potentia interior praeter sensum communem habet commune nomen phantasiae, quae ut tradit D. Thomas lect. 6. cit. derivatur a nomine "phos", quod graece significat idem quod lux, et inde derivatur "phanos", quod est illuminatio seu apparitio, et "phantasia", quae est sensus cognoscens et formatus secundum apparitiones, quia necessario supponit obiecta apparuisse in sensu, et exinde formatur alia apparitio. Alio modo sumitur phantasia specialiter pro potentia imaginativa ut distincta ab aestimativa et memoria et appellatur nomine illo generico propter penuriam vocabulorum, praesertim quia ad imaginativam maxime pertinet ipsa apparitio et formatio imaginum, ad aestimativam autem spectat alius actus principalior, qui est intentiones cognoscere et aestimationem facere de rebus secundum convenientiam vel disconvenientiam earum in ordine ad se.

Igitur definitio tradita intelligitur de actu phantasiae generaliter sumptae, prout pertinet ad omnes actus interiores praeter sensum communem, qui ideo excipitur, quia in eo consummantur

apprehensiones sensuum exteriorum et ex eius influxu pendent actiones exteriorum sensuum, siquidem eo ligato dormiunt. Ergo reliquae potentiae, quae moveri possunt a sensu etiam communi, qui plene et consummate iudicat, phantasia dicuntur. Et ita D. Thomas libro de Memoria et Reminiscentia lect. 2. inquit, quod phantasia sequitur totam immutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propriis et terminatur ad sensum communem. Et sic sensus definitionis est, quod actus phantasiae est motus, id est actus procedens non ex immutatione ab objectis ipsis immediate, sed ab objectis ut cognitis et sensu perceptis et iudicatis per sensum communem. Itaque phantasiari et sentire distinguuntur tamquam duo genera cognoscendi, et definitur unum, ut condistinguitur ab altero. Et sicut sentire in communi dici debet, quod est motus factus a sensibili secundum se, ita phantasiari in communi definitur, quod est motus factus non a sensibili, sed a sensu, id est ab objecto iam cognito.

Dico SECUNDO: Phantasia ut est specialis potentia, quae dicitur imaginativa, non solum est retentiva specierum, sed etiam vere et proprie cognoscitiva.

Oppositum huius docuit Avicenna, quem refert S. Thomas 2. Contra Gent. cap. 74., qui dixit tam imaginativam, quae servat species sensatas, quam memoriam, quae servat insensatas, non apprehendere, sed solum conservare species. Ceterum quod utrumque munus habeat, scilicet conservare species et cognoscere res absentes, docet D. Thomas in quaest. de Anima art. 13. et 1. p. q. 78. art. 4. et 1. 2. q. 15. art. 1., ubi dicit, "quod imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium etiam rebus absentibus". Et q. 17. art. 7. ad 3. inquit, "quod apprehensio imaginationis subiacet imperio rationis". Et quod moveatur appetitus non solum ab aestimativa, sed etiam ab imaginativa, quod utique sine apprehensione fieri non potest, docet 1. p. q. 81. art. 3. ad 2.

RATIO AUTEM EST, quia phantasia ordinatur ad hoc, ut res sensatas possimus apprehendere in absentia, et non solum ut praesentes sunt, sicut cognoscuntur a sensu, eo quod indiget animal moveri et quaerere multa, quae sibi non sunt praesentia. Ergo oportet dari potentiam aliquam, quae retineat et conservet species in absentia rerum, et oportet etiam dari potentiam, quae cognoscat res in absentia, et consequenter quae formare possit idola seu species expressas, in quibus repraesententur res absentes vel imaginatae, quod utique est phantasiari seu imaginari.

Haec autem cognitio absentium seu imaginatorum non potest pertinere ad sensum communem, tum quia sensus communis solum cognoscit in praesentia obiectorum, quia iudicat de obiectis cognitis a sensibus externis et consummat eorum apprehensiones; tum quia, ut colligit D. Thomas 3. de Anima lect. 6., phantasia est motus factus a sensu communi; ergo distinguitur ab illo sicut mobile a movente, praesertim in rebus corporalibus. Ponere autem, quod una potentia utroque illo modo cognoscit, scilicet dependenter a praesentia sensibilium et independenter ab illa seu in absentia eorum, videtur excedere imperfectionem potentiarum materialium, ut art. praec. ostensum est.

Quod vero una potentia conservet species, sed non cognoscat per illas, sed alteri potentiae tradat ad cognoscendum, inconueniens est, ut in conclusione quarta ostendemus. Est enim eadem ratio in hac parte de imaginativa et de memoria, quam ibi ostendemus non solum conferre species, sed etiam per illas cognoscere. Specialiter autem id debet tribui imaginativae, tum quia cognitio absentium et imaginatorum non potest tribui sensui communi, quia ut diximus, solum cognoscit in praesentia sensibilium et dependet ab illis quantum ad perfectum et consummatum iudicium; tum quia, non potest pertinere ad aestimativam, quia haec superiori modo cognoscit quam imaginativa, scilicet intentiones insensatas, ut seq. conclusione amplius explicabimus. Ergo ipsamet quae retinet species, debet cognoscere in absentia; nec enim repugnat retinere et cognoscere per illas.

Dico TERTIO: Probabilius est, quod cognitio imaginativae differt specie a cognitione sensus communis, et multo certius, quod differt specie a cognitione aestimativae. Itaque sensus communis et imaginativa non solum differunt specie, quia una bene recipit et alia bene apprehendit, sed etiam quia in ratione cognoscitivi specie differunt earum cognitiones.

Hanc primam partem tenent aliqui thomistae, ut videre est apud Cursum Carmel. disp. 15. q. 2. § 5. n. 53., licet oppositum teneat Mag. Bañez supra cit. concl. 4., eo quod species, quibus cognoscit imaginativa, sunt eiusdem rationis, per quas cognoscit sensus communis, siquidem ipsasmet conservat. Ceterum nostra conclusio deducitur ex D. Thoma 1. p. q. 79. art. 7. ad 2., ubi inquit, "quod praeteritum et praesens possunt esse differentiae potentiarum sensitivatum secundum differentiam obiectorum, non autem

potentiarum intellectivarum". Constat autem, quod differentia cognitionis inter sensum communem et imaginativam est penes praesens et absens; ergo constituunt differentiam specificam in ratione cognoscitivi.

RATIO EST, quia sive utatur eisdem speciebus sive diversis, tamen certum est, quod imaginativa utitur illis altiori modo et magis immateriali et ad plura se extendendo; ergo datur diversitas specifica in ratione cognitionis.

Antededens constat, quia imaginativa respicit obiectum suum ut imaginabile, quod est magis abstractum et magis universale et liberum quam sensibile, quod solum dependet ab ipsa immutatione et praesentia rei sensibilis. Potentiae autem in ratione cognoscitivi distinguuntur specie penes obiectum magis vel minus abstractum, magis vel minus universale et superius. Ergo cum hoc inveniatur in cognitione imaginativa et sensus communis, utique distinguuntur in ratione cognoscitivi. Et deinde, quia cum principalior actus imaginativae sit cognoscere et formare suos conceptus quam retinere et conservare species, inconveniens est, quod specificatio talis potentiae sumatur ab actu minus principali, cum nihil sit principalius in potentia quam eius specificatio. Specificatur autem potentia ab actu, ergo si principalior actus est cognitio, ab eo specificabitur potentia imaginativa, et consequenter si esset eiusdem speciei cognitio eius cum cognitione sensus communis simpliciter essent eiusdem speciei istae duae potentiae, et sic erunt duo accidentia eiusdem speciei in eodem subiecto, quod est inconveniens.

Quod vero eisdem speciebus utantur istae duae potentiae, nihil obest, quia dato quod ita sit, adhuc possunt distingui specie propter diversum modum utendi illis speciebus, quia altior modus est in imaginativa quam in sensu communi, sicut etiam fides et prophetia uti possunt eisdem speciebus, quibus cognitio naturalis. Sed quia diverso modo illas ordinant et disponunt, ideo cognitiones illae specie differunt. Et idem est in aliis habitibus naturalibus specificè distinctis et utentibus eisdem speciebus. Imo ipse sensus communis etiam recipit a sensibus externis species, quae in ipsis sunt, et tamen quia altiori modo illis utitur quam ipsi sensus particulares, cognitio eius specie differt a cognitione sensuum externorum.

Secunda vero pars conclusionis de distinctione inter imaginativam et aestimativam constat ex dictis praeced. art. et ex nuper allatis

confirmatur, quia aestimativa respicit intentiones insensatas, ut amicitiam vel inimicitiam et similes convenientias vel disconvenientias, quae non solum sunt respectu sensus particularis, sed respectu conservationis totius vel eorum, quae ad se pertinent, quae utique sunt obiecta abstractiora et superiora nec a sensu attingibilia. Unde et ratione illius maxime appropinquant animalia ad modum cognoscendi rationis et prudentiam quamdam participant, imo et in homine ipsa aestimativa discurrit circa particulares intentiones, cum in aliis animalibus ducatur instinctu naturali, ut S. Thomas docet q. 25. de Veritate art. 2. Quae omnia indicium sunt distinctionis specificae a cognitione imaginativae, quae solum respicit res sensibiles sive veras sive fictas vel absentes, multo magis, quam sit distinctio inter modum cognoscendi visus vel auditus.

Ex dictis colligi potest definitio imaginativae, quod est "potentia ordinata ad conservandum species sensatas et cognoscendum res absentes vel imaginatas". Estimativa autem, quod est "potentia apprehendens insensata ex sensatis".

Dico QUARTO: Memoria est potentia distincta ab aestimativa et est cognoscitiva, non solum conservativa specierum.

Quod sit conservativa, nullus dubitat, alias non esset memoria, si non conservaret species. Quod vero sit etiam cognoscitiva, licet id negaverit Avicenna citatus a D. Thoma 2. Contra Gent. cap. 74., id tamen affirmat D. Thomas tum in q. 10. de Veritate art. 3. in corpore, ubi dicit, quod "in parte sensitiva, quae fertur ad praesens in quantum praesens est, si feratur in praeteritum, requiritur altior virtus quam ipse sensus". Et haec est memoria, quae tamen in parte intellectiva non distinguitur ab ipso intellectu apprehendente. Tum etiam 1. p. q. 79. art. 6. dicit memoriam sensitivam esse apprehensivam praeteriti. Tum denique in quest. de Anima art. 13. docet requiri, quod ea, quae prius fuerant apprehensa per sensum et interius conservata, iterum revocentur ad actualem considerationem. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem, quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio, unde in hominibus non solum est memoria, sed etiam reminiscentia. Necesse est autem ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est tantum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contra motus ab anima ad res. Ita, D. Thomas.

Ex QUIBUS LOCIS DEDUCUNTUR TRIA: Primum, quod potentia memorativa debet esse cognoscitiva, quia experimur in nobis dari istam cognitionem praeteritorum, ut praeterita sunt, quando eorum recordamur. Necesse est autem, quod ista cognitio pertineat ad eandem potentiam, quae conservat species illas in absentia, quia, ut dicit D. Thomas, oportet, quod ea, quae fuerunt considerata, iterum ad memoriam revocentur, ergo maxime pertinet ad memoriam ipsa excitatio, qua aliquid revocatur seu incipit habere actualem considerationem. Haec autem excitatio non potest fieri nisi per aliquem actum incipientem uti aliqua specie. Ergo si ipsa memoria excitatur, debet producere actum, in quo excitatio consistit, qui est usus speciei, et consequenter qui sit cognitio, quae sola est usus speciei.

Nec potest dici, quod excitatio fit non in ipsa potentia conservante speciem, sed in potentia apprehendente, quae est distincta ab ea, qua conservat speciem. Nam contra est, quia ipsa excitatio non fit nisi utendo specie. Ergo si in potentia apprehendente non datur species, sed in conservante, non poterit ipsa apprehendens excitari, nisi prius per aliquem motum talis determinata species transferatur a potentia conservante ad apprehendentem. Quomodo autem potest transmitti illa species a potentia conservante, si non cognoscit aut discernit, quaenam species transmittenda sit ad talem excitationem? Sed si expectat aliquem motum localem, quo species illa moveatur et transferatur ad potentiam apprehendentem, ut primo excitetur, restat difficultas, quomodo sine cognitione aliqua dirigatur motus ille localis, ut hanc speciem potius deferat quam illam, cum ibi non sit obiectum praesens, a quo species immittatur, nec potentia cognoscens, quae dirigat, cum per usum talis speciei fiat prima cognitio seu excitatio. Quod totum cessat, si ipsamet potentia, quae conservat speciem, per illius usum excitetur.

Secundo colligitur distingui debere memoriam ab aestimativa, ut sentit D. Thomas quaest. de Anima art. 13. et 1. p. q. 78. art. 4. et q. 79. art. 7. ad 2., non solum propter diversum temperamentum et organum, quod exigit memorativa, ut retineat, et aestimativa, ut apprehendat, sed etiam propter diversum modum cognoscendi, quia memorativa respicit obiectum ut praeteritum, et ita abstrahit a praesentia rei et ab immutatione obiecti exterioris, et ita importat motum animae ad res, apprehensiva autem fit per motum rerum ad animam. Nam licet aestimativa apprehendat res insensatas, illas tamen apprehendit ut praesentes, v. g. inimicitiam lupi, quando

lupus est praesens. Istaе autem differentiae inter memorativam et apprehensivam sufficiunt ad inducendam diversitatem potentiarum apprehensivarum, cum sint potentiae materiales, quae non possunt aliquo altiori et eminentiori modo unire illas rationes. Quomodo vero appetitus sensitivus non distinguatur penes absens et praesens sicut potentiae apprehensivae, iam supra diximus art. praec., eo quod appetitus eandem rationem formalem respicit ex parte potentiae in appetibili praesenti vel absentem, cum tendat per modum motus et inclinationis ad res. Pertinet autem ad eandem potentiam motivam ferri ad terminum adhuc non existentem, sed absentem, et tangere illum acquisitum et praesentem. Potentiae vero apprehensivae distinguuntur penes diversam abstractionem seu immaterialitatem, secundum quam trahit res ad se, et haec est diversa, secundum quod magis vel minus est dependens ab ipsa materiali praesentia obiecti.

Sequitur tertio cogitativam et reminiscentiam in homine non distingui ab aestimativa et memoria, sed esse ipsasmet potentias cum quadam perfectione participata ex coniunctione ad rationem, secundum quam discurrere possunt circa sua obiecta singularia, quod quidem pertinet ad diversum modum operandi, non ad diversam potentiam, quae solum ex diversa immaterialitate obiecti diversificatur per se. Unde eadem potentia intellectus procedit et sine discursu in actibus primorum principiorum, et cum discursu in aliis sine variatione potentiae, et appetitus sensitivus in nobis participat aliquid libertatis, ut docet D. Thomas in 1. 2. q. 74. art. 3., et tamen non est alia potentia specie diversa ab appetitu sensitivo non habente talem libertatem.

Dico QUINTO: Non inveniuntur omnes sensus interni in omnibus animalibus, sed sensus communis invenitur in omnibus, tam perfectis quam imperfectis, imaginativa vero et memoria non invenitur in omnibus, et probabile est, quod neque aestimativa.

Sumitur haec conclusio ex variis locis Aristotelis et D. Thomae. Nam in. 3. de Anima textu 156., lect. 5. apud D. Thomam, negat phantasiam quibusdam animalibus, ut formicae, api et vermi. Explicat autem D. Thomas, quod imperfecta animalia habent phantasiam indeterminatam, non autem determinatam et distinctivam a sensu. Non enim phantasiantur aliquid, nisi dum moventur a sensibili, quod utique est proprium sensus communis, qui solum movetur in praesentia sensibilium. Postea Philosophus infra textu 56., lect. 16. apud D. Thomam, dicit, quod omnia animalia,

etiam imperfecta, habent phantasiam et appetitum, quia cum laeduntur, retrahunt se et dolent, cum autem aliquid conveniens sentiunt, dilatantur. Habent ergo appetitum, quia dolor et delectatio ad appetitum spectat. Ergo phantasiam, id est sensum internum habere debent; appetitus enim non movetur nisi a sensu interno, id est iudicio convenientiae vel disconvenientiae rei. Sed addit phantasiam illam solum moveri ad praesentiam sensibilis et cum tangitur animal, non autem percipere aliquid distans, ad quod moveatur vel fugiat, et sic phantasia non est ibi aliquid praeter sensum communem, qui percipit ad praesentiam sensibilis convenientiam vel disconvenientiam ipsi sensui. Item in libro de Memoria et Reminisc., lect. 2. apud D. Thomam, dicit omnia immobilia animalia carere memoria. Et luculenter explicat ista loca S. Thomas 1. Metaph. lect. 1., ubi solum ponit memoriam in his, quae moventur ad distans, quibus convenit motus progressivus.

Itaque in omnibus animalibus etiam solum tactum habentibus, aliquis sensus interior datur, scilicet sensus communis, quia, ut dictum est, habent appetitum, quia habent dolorem et contrahunt se, quando punguntur, et delectationem, quia dilatant se, quando sentiunt aliquid conveniens. Ergo habent apprehensionem internam, quia oportet, quod cognoscant ipsam sensationem externam, quia dolor, quo refugiunt, non respicit solum obiectum ad extra in se, sed sensationem eius ut disconvenientem. Et similiter appetitur delectatio, quia appetitur sensatio conveniens circa aliquod obiectum; de tali enim sensatione delectatio habetur. Non potest autem cognosci sensatio externa conveniens vel disconveniens per ipsummet sensum tactus, alias reflecteret super se, ergo indiget sensu interno cognoscente talem sensationem et convenientiam vel disconvenientiam eius. Et sic sumendo phantasiam communiter pro quocumque sensu interno, in omnibus animalibus datur phantasia.

Quod vero in animalibus imperfectis non sit phantasia distincta a sensu communi, id est imaginativa, probatur, quia secundum D. Thomam 1. Metaph. cit. tres sunt gradus in animalibus. Quaedam enim non cognoscunt rem distantem aliquo modo, sed solum per contactum; quaedam percipiunt rem distantem saltem imperfecte, licet non omni modo; quaedam perfecte et omni modo.

Animalia primi generis sunt, quae non habent sensum percipientem res per medium extrinsecum, sicut sunt visus, auditus et olfactus; sed solum per tactum et gustum, et talia animalia non recipiunt rem distantem et consequenter carent motu progressivo, qui solum

movetur ad rem distantem. Unde etiam carent sensu cognoscente rem in absentia, quae est imaginativa distincta a sensu communi, quia si non cognoscunt rem distantem, sed solum coniunctam per contactum, multo minus poterunt cognoscere in absentia.

Animalia vero secundi generis habent quidem aliquem sensum percipientem rem distantem et per medium extrinsecum emittentem species, v. g. visum, et consequenter possunt percipere res in absentia et habere motum progressivum, et sic competit illis memoria seu imaginativa, quae percipit res in absentia. Et tamen sensus internus in eis habet aliquam indeterminationem et confusionem, ratione cuius negavit illis Philosophus in 3. de Anima textu 15. phantasiam distinctam, scilicet a sensu communi, unde cognoscunt rem absentem cum dependentia ab aliquo actuali exercitio, quod faciunt, v. g. dum formica revertitur ad foveam, cognoscit illam, si vero interrumpatur eius semita, nescit reverti ad locum suum, sed vagatur. Et ita D. Thomas 3. de Anima lect. 5. dixit, quod ista animalia "non phantasiantur aliquid, nisi dum moventur a sensibili".

Denique animalia tertii generis habent perfectam memoriam et imaginativam, etiam capacem disciplinae et assuefactionis, ut canes, equi et alia, quae habent auditum et moventur perfecte ad res absentes, quas quaerunt vel fugiunt.

An vero imperfecta animalia habeant aestimativam, quae saltem in praesentia obiectorum cognoscat intentiones insensatas, dicimus probabilius esse, quod carent illa, loquendo de aestimativa determinata et distincta a sensu communi.

Et ratio est, quia huiusmodi animalia non percipiunt aliquid, nisi ut conveniens vel disconveniens ipsi sensui tactus, cum a nullo alio moveantur, et hoc in praesentia ipsius obiecti tangibilis. Ad cognoscendum autem convenientiam vel disconvenientiam alicuius sensus sufficit sensus ipse cum iudicio sensus communis de actu eius. caret vero aestimativa perfecta, quae cognoscit convenientiam vel disconvenientiam non solum sensus proprii, sed etiam universaliores utilitates vel disconvenientias, quia si carent illis sensibus externis, qui magis spirituales sunt quam tactus, quanto magis aestimativa, quae longe perfectior est istis. Unde dicit S. Thomas in 3. de Anima lect. 16., quod huiusmodi animalia non imaginantur aliquid distans, quia nihil imaginantur nisi ad praesentiam sensibilis. Sed cum laeduntur, imaginantur illud ut

nocivum et retrahunt se, et cum delectantur, extendunt se super illud, et sic in eis est phantasia vel concupiscentia imperfecte, in quantum imaginantur aliquid ut conveniens, non autem ut hoc vel illud, hic aut ibi, sed habent confusam imaginationem. Negat ergo illis species illas insensatas de hoc aut illo, hic aut ibi etc., quod est negare aestimativam.

Dico ULTIMO: Organa sensuum interiorum ita sunt disposita, quod sensus communis est in prima parte frontis, eique fere coniunctum est organum imaginativae. At vero aestimativa est post mediam partem cerebri, et memoria declinat ad partem ultimi capitis seu ad occipitium.

Et loquimur de animalibus perfectis; nam in imperfectis solum oportet assignare organum eius sensus, quem habent. Et animalia, quae secta vivant, non habent sensum communem in aliqua parte determinate cerebri, sed ubicumque sensus et motus vigere potest etiam post divisionem, ibi est organum sensus interni sicut et appetitus. Nam cum ille motus, quem faciunt postquam sint divisa, sit progressivus, oportet, quod procedat ab appetitu, et consequenter supponat sensum internum, a quo appetitus dirigatur; et praesertim cum istae partes divisae doleant, si pungantur, et retrahunt se, dolor autem est actus appetitus. Ergo sicut appetitus est divisibilis et diversus resultat in illis partibus diversis, quia sufficit ad illum quaelibet dispositio organorum ob imperfectionem suam, ita et sensus communis.

Loquimur ergo de animalibus perfectis, in quibus sensus interni sunt in capite et dependenter a cerebro, ita ut eo diviso non sentiant. Omitto enim sententiam, quam saepe insinuat Aristoteles, quod isti sensus interni sint in corde, quod non potest intelligi nisi radicaliter, quatenus ex corde ut ex radice dimanat calor vitalis et spiritus vitales, a quibus pendet omnis operatio vitalis. Si vero intelligatur non de organo radicali, sed de proximo, sustineri non potest, cum videamus ex laesione capitis laedi istas potentias internas. Unde S. Thomas absolute ponit in capite omnes sensus internos et externos 3. p. q. 8. art. 1. Et de internis idem habet 1. p. q. 78. art. 4. Et specialiter opusc. 43. cap. 4. assignat organa sensuum internorum modo a nobis posito.

Et communiter apud philosophos et medicos assignantur tres cellulae in cerebro, prima in fronte, quae per quandam interpositionem dividitur in duas, quarum prima, quae deservit

sensui communi, quia humidior est et aptior ad apprehendendum, ibique inveniuntur terminari omnes viae, quae ducunt ad sensus externos. Aliae duae cellulae sunt in posteriori parte capitis a medio. Et prima, quae est magis in media parte capitis, servit pro aestimativa seu cogitativa. Quae vero declinat ad posteriorem partem capitis, servit pro memoria, quia pars illa siccior est et aptior ad conservandas species, et si ibi fiat laesio, sentimus quoque memoriam laedi. Et hoc etiam iuvat ad ponendas istas potentias distinctas, quia inveniuntur istae cellulae seu organa distincta pro ipsis potentiis, licet aliqui medici dicant eas deservire pro aliis ministeriis, v. g. pro efformandis spiritibus animalibus vel pro excrementis cerebri evacuandis.

At vero P. Suarez libro 3. de Anima cap. 31. n. 7. concedens cum Galeno istas tres cellulas interiores dicit eas non deservire pro diversis potentiis, sed pro diversis partibus seu officiis eiusdem potentiae. Quod est reducere difficultatem fere ad quaestionem de nomine, an sint illae partes seu officia vocanda potentiae. In potentiis enim materialibus, quae non habent tantam perfectionem et eminentiam, si inveniuntur distincta organa cum diversis temperamentis et diversa officia seu actus, cur non ponemus distinctas potentias, cum haec sint principia distinguendi illas?

▪ Anteriorum

▪ Mediorum

▪ Posteriorum



ARTICULUS III. EXPEDIUNTUR DIFFICULTATES CONTRA PRAECEDENTEM DOCTRINAM.

Primo argui potest ad probandum, quod in ratione cognoscitivi non differunt imaginativa et sensus communis, aestimativa et memoria, illis argumentis, quibus art. 1. praec. arguebatur istas potentias absolute non distingui, praesertim quia distinctio penes absens et praesens, penes apprehendere et retinere et similia, solum sunt differentiae accidentales in genere cognoscitivo; tunc quia eisdem speciebus cognoscitur absens et praesens; tum quia in intellectu conveniunt eidem potentiae; tum quia in appetitu sensitivo non variatur potentia penes absens et praesens, licet variari possint actus; tum quia ex parte organi non videntur reperiri nisi tria loca vel cellulae pro potentiis interioribus. Denique quia etiam sensus communis apprehendit res absentes, ut patet, quando in somno apprehendit, ut docet S. Thomas 1. p. q. 84. art. 8. ad 2. Ergo ratio absentis non distinguit sensum communem ab imaginativa.

Ad haec omnia iam **RESPONSUM EST** praec. art. Et in summa diximus ex D. Thoma 1. p. q. 79. art. 7. ad 2. rationem praeteriti et praesentis ex parte obiecti posse distinguere potentias apprehensivas materiales, non vero potentiam intellectivam, eo quod ista ex suo genere et propria ratione obiectiva abstrahit a conditionibus materialibus et respicit res in universale. Unde modus praeteriti vel praesentis, qui sunt modi singularitatis, non possunt variare potentiam intellectivam, bene tamen potentiam sensitivam, quae versatur circa singularia secundum immutationem, qua ab obiecto immutatur potentia et trahuntur res ad ipsam. Unde quod ista mutatio pendeat a praesentia sensibili et singulari ipsius obiecti vel ab illa abstrahat et independenter ab illa moveat, diversum modum abstractionem ponit in ipsa immutatione et motione obiecti.

Appetitus autem non trahit res ad se neque immutatur ab illis intentionaliter, sed inclinatur in res apprehensas et movetur ab anima ad res. Unde modus tendendi per inclinationem et motam ad res ipsas non variat modum potentiae penes absens et praesens, quin potius eadem vis motiva debet respicere absens, ut tendat, et praesens, ut quiescat, licet diversi actus sint tendere et quiescere per modum appetitus.

Quod vero eisdem speciebus utantur istae potentiae, iam supra

diximus, quod etiamsi essent eadem species ex parte obiecti repraesentati, non tamen ex parte modi utendi illis et repraesentandi, quia sensus communis utitur speciebus sensibilibus ut combinatis ad iudicandum et discernendum tam de illis quam de actibus sensuum externorum, et sic non solum repraesentant res ipsas, sed etiam actus potentiarum, quod non est in sensu externo. In imaginativa autem adhuc diversimode combinantur, tum quia diversas species componit imaginativo modo, tum quia depurat species a dependentia praesentiae. Constat autem ad diversum lumen specie posse easdem species sufficere cum diversa combinatione et modo utendi, sicut in diversis scientiis et habitibus naturalibus et supernaturalibus.

Quod vero sensus communis dicatur cognoscere res in absentia, iam supra diximus formaliter et per se sensum communem semper ferri in praesens, vel quod in se praesens sit, vel quod appareat ut praesens. Quodsi res non existens in se repraesentetur ad modum existentis, quia species mediantibus spiritibus animalibus descendunt ad organa sensuum externorum et inde revertuntur ad sensum communem quasi eiaculatae a sensibus externis, ut aliquando accidit in somno et in praestigiis etiam vigilantium, tunc sensus communis apprehendit res apparenter praesentes seu repraesentatas per modum praesentiae, licet hallucinetur, sed tamen imaginativa et memoria apprehendunt res, etiamsi non appareant, ut praesentes, sed sub ratione praeteriti aut imaginabilis.

Secundo arguitur ex P. Suarez libro 3. de Anima cap. 30. n. 13. Nam potentia, quae cognoscit abstractivae et in absentia obiecti, potest etiam cognoscere in praesentia. Nam impossibile est, quod cognoscat abstractivae, nisi aliquando in praesentia obiecti fuerit immutata, siquidem debet recipere species ab ipsis obiectis, prout a sensibus externis percipiuntur, id est in eorum praesentia. Ergo si tunc attendat memoria vel phantasia ad cognoscendum id, cuius recipit species, cognoscat rem ut praesentem, et sic non oportet ponere distinctas potentias ad cognoscendum ut praesens vel ut absens, siquidem eadem potentia cognoscit utrumque. Si autem ly "ut absens" specificaret, numquam cognosceret praesens.

Quodsi dicatur non immutari imaginativam vel memoriam immediate in praesentia obiecti, sed eo absente, ergo dum est praesens obiectum et movet sensum, non immutatur phantasia, sed aliquo tempore post immutabitur et interim nihil agitur in illa. Quod videtur contra experientiam, quia eo ipso, quod sensus movetur ab obiecto,

immutatur etiam phantasia, ergo ita facile excipit species, sicut sensus apprehendit, et sic non oportet, quod distinguantur. Quodsi non simul cum sensu immutatur phantasia, sed aliquando post, ergo oportebit, quod res aliquamdiu sit praesens sensui, ut possit imaginativa vel memoria immutari, siquidem non tam facile mutatur, cum tamen experiamur, quod statim ac res videtur attente, in memoria remanent species.

Confirmatur, quia sicut sensus communis concurrat cum sensibus externis ad suas sensationes, ita et imaginativa. Nam si imaginamur circa eandem rem, quam praesentem habemus, minime idem sentimus. Ergo non oportet distinguere phantasiam a sensu communi vel memoriam ab aestimativa ratione absentiae vel praesentiae.

RESPONDETUR, quod licet memoria vel imaginativa immutentur in praesentia obiecti et tunc illud cognoscant, adhuc tamen distinguuntur a sensu apprehendente, quia sensus apprehendens solum in praesentia obiecti et dependenter ab illo et sistendo in illo cognoscit, memoria autem et imaginativa cognoscit in praesentia obiecti, non sistendo ibi nec dependenter ab illa, sed ut possit etiam in absentia percipere, quod est praecipuum, ad quod ordinatur. Et ita quod cognoscat in praesentia, non est per se in istis potentiis, sed propter alia, scilicet ut cognoscant etiam in absentia, ad quod tamen requiritur, quod prius recipiant species in praesentia, et dum recipit, cognoscit. Nec tamen superfluit sensus apprehendens tantum in praesentia, quia in memoria non solum servantur species repraesentantes obiectum externum, sed etiam repraesentantes ipsum actum visionis vel auditionis. Recordamur enim nos vidisse vel audisse et cognovisse et iudicasse de obiectis et de actibus sensuum. Ergo oportet, quod quando species imprimuntur ipsi memoriae, iam supponatur cognitio et iudicium consummatum de ipsis obiectis sensuum et de actibus eorum et de differentia et convenientia obiectorum inter se. Hoc autem non fit per ipsos sensus externos, qui non iudicant de actibus propriis vel de differentia aliorum obiectorum. Ergo ut ista in memoriam referantur, oportet, quod ante memoriam sint cognita, et cum non possint a sensibus externis cognosci nisi obiecta tantum, non actus, oportet pro illis poni sensum apprehendentem internum praeter memoriam.

Ad id, quod dicitur ita facile immutari phantasiam sicut sensum communem, respondetur ita facile quoad impressionem, sed non quoad retentionem specierum, neque quoad formationem ex diversis

speciebus praeconceptis, neque quoad cognitionem in absentia. Unde ea quae leviter videmus, non perfecte retinemus, sed facile obliviscimur. Si autem aliquando retinemus, hoc est vel ex bonitate dispositionis vel ex nimia attentione, quae aequivalet pluribus aliis actibus non ita perfectis. Requiritur autem diversa dispositio ad retinendum vel ad apprehendendum in absentia, quam ad apprehendendum dependenter a praesentia obiecti.

Quodsi instes: Nam phantasia unicam rationem formalem debet habere, qua feratur in obiectum; propria autem eius ratio est cognoscere in absentia, et per hoc distinguitur a sensu communi, ergo numquam poterit cognoscere praesentia, quia non potest sub ratione absentis cognoscere illa. Debet autem cognoscere praesentia, siquidem immutatur et recipit species ab obiectis praesentibus, et cum sit cognitio a sensu dependens, in praesentia eius etiam formatur, excipiendo autem species statim cognoscit, quia formatur illis. Ergo potest phantasia cognoscere praesentia.

Respondetur phantasiam cognoscere praesentia, quando actu movent sensum, sicut etiam intellectus ea cognoscit, sed non sub ratione praesentiae tantum, id est dependenter ab immutatione ipsius sensibilis praesentis, sed sub ratione altiori, id est sub ratione imaginativae, quod ad praesentia et absentia se potest extendere, sine alligatione tamen ad praesentiam. At vero memorativa numquam cognoscit praesentia, sed semper sub ratione praeteriti seu memoriae, res vero insensatas praesentes aestimativa percipit.

Ad confirmationem respondetur imaginativam non concurrere per se ad sensationes externas, neque istas ab illa per se dependere, quia possumus bene sentire aliquid sine hoc, quod imaginemur, licet aliquando simul possimus sentire et imaginari, sed hoc est per accidens et concomitanter.

Tertio arguitur ad probandum non dari aestimativam, quia species illae insensatae, quas dicimus deservire huic potentiae, ut odium, amicitia, filiatio etc., excedunt omnem rationem sensibilem, sunt enim relationes, quae nec sunt sensibile proprium neque commune, cum inter illa non numerentur, neque per accidens, cum non sint substantia, ergo excedunt omnem rationem sensibilis. Item quia non potest cognosci, quod hoc sit conveniens vel nocivum isti vel illi, nisi per comparisonem huius ad illud. Uti autem comparatione non convenit nisi potentiae discursivae, quae collativa est, non sensui, ut sensus est et ut invenitur in brutis. Denique istae species insensatae

non possunt advenire per sensus externos, quia ab illis non percipiuntur. Nihil autem ad internos sensus transit, nisi quod per externos percipitur. Nec sensus externus potest generare species ita perfectas et supra se excedentes, sicut sunt species insensatae.

RESPONDETUR ad primam partem argumenti non cognosci relationes a sensu interno sub proprio modo relationis, scilicet cum comparatione ad terminum vel discursu neque in universali, sed ut se tenent ex parte fundamenti seu ut exercentur in illo, non ut in actu signato et secundum se relatio potest apprehendi. Fundamentum autem est res ipsa sensibilis prout convenientiam vel disconvenientiam fundat. Sic autem non sentitur a sensu externo, quia illud fundare convenientiam vel disconvenientiam non est color vel sonus aut odor vel aliquid, quod sensu externo percipitur, ipsa tamen relatio ut condistincta a fundamento et ut comparative accepta ad terminum non attingitur per aestimativam sine collatione. Et cum dicitur, quod tales relationes non sunt aliquo modo sensibiles per se vel per accidens, respondetur, quod directe non sunt aliquod tale sensibile nec formaliter, bene tamen fundamentaliter, quatenus in illis fundantur, sicut in natura et qualitatibus lupi fundatur contrarietas ad ovem. Et non est necesse, quod omnia, quae cognoscuntur in intellectu vel sensu interno, sint cognita per sensum externum, sed sufficit, quod in specie, quae emittitur ab obiecto et deinde a sensu, virtualiter contineantur illa omnia et explicari possint in potentia superiori. Et sic dicit D. Thomas 1. p. q. 78. art. 4. ad 4., "quod licet operatio intellectus oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quae sensus percipere non potest, et similiter aestimativa, licet inferiori modo". Itaque bene potest cognosci per sensum internum aliquid, quod directe et formaliter a sensu externo non cognoscatur, sed sit modus aliquis seu respectus fundatus in illis sensibilibus et in eis contentus.

Ad secundam partem respondetur in brutis non esse necessariam comparationem collativam, sed sufficere naturalem instinctum, quo immediate repraesentet rem aliquam ut nocivam vel ut convenientem. Naturalis autem instinctus dicit quamdam determinationem naturae et necessariam tendentiam ad aliquid, comparativa autem cognitio fit cum quadam indifferentia, qua extrema comparantur, ita ut resolvatur aliquid in sua extrema vel compositivo modo fiat ex illis. Quod quidem in homine aestimativa cum collatione et discursu quodam facit, quem participat ex coniunctione ad rationem, ut S. Thomas docet 1. p. q. 78. art. 4. ad 5.,

ideoque vocatur cogitativa, quia cogitando seu comparando seu conferendo cognoscit. In brutis autem non fit cognitio per comparisonem et collationem extremorum, sed per naturalem instinctum, id est ex ipsa vi et inclinatione naturae habentis potentiam ad cognoscendum nocivum vel conveniens ex ipsa determinatione naturae, non ex comparatione extremorum, ut docet D. Thomas quaest. de Anima art. 13. et 2. 2. q. 47. art. 15. ad 3. et 1. 2. q. 13. art. 2. ad 3. Et sicut iste instinctus naturalis datur ab auctore naturae ad apprehendendum conveniens vel disconveniens, ita ad iudicandum, quod hic et nunc sit conveniens sibi vel disconveniens. Nam ad hoc totum se extendit naturalis instinctus, qui est non solum ad apprehendendum, sed etiam ad discernendum seu iudicandum, sicut etiam reliqui sensus discernunt inter sua obiecta, non quidem cum aliqua comparatione seu collatione, sed quia non unum tantum obiectum, sed plura possunt attingere, et unum distincte ab alio, et non confuse, ideo dicuntur discernere inter illa. Sic aestimativa discernit seu iudicat de convenientia vel disconvenientia rei ipso naturali instinctu seu determinatione potentiae, qua cognoscit ista distincte.

Ad tertiam probationem respondetur species insensatas accipi per sensus exteriores, non ut formaliter cognitae ab eis, sed ut virtualiter contentae in ipsis rebus sensibilibus, quas apprehendunt. Res enim insensatae continentur et accipiuntur ex sensatis, nec est necesse, quod omnia, quae cognoscuntur ab intellectu vel sensu interno, cognoscantur formaliter in externo, sed sufficit in obiecto illo contineri, ut ex illo accipi possint, ut seq. art. amplius dicemus.

Ultimo arguitur: Quia si memoria est potentia cognoscitiva, ut diximus, non differet ab aestimativa, ut diximus. Non differet ab aestimativa, quia cognoscet per easdem species, per quas apprehensiva, quia eas conservat. Nec sufficit dicere, quod una cognoscit in praesentia et alia in absentia, quia, ut vidimus, aliquando apprehensiva, ut sensus communis, apprehendit in absentia, ut in somniis, et similiter memoria aliquando cognoscit in praesentia, ut cum accipit species ad conservandum, tunc enim movetur ab obiectis praesentibus.

Confirmatur, quia si potentiae memorativae sunt cognoscitvae, semper actu cognoscerent, quia semper habent species sibi inhaerentes et se informantes, quod sufficit ad cognitionem. Denique D. Thomas opusc. 14. in principio dicit, quod "memoria non habet aliquem actum, sed loco actus solum tenet, quasi parata capienti a

se".

Ad haec omnia iam supra RESPONDIMUS potentiam apprehensivam et memorativam habere easdem species, sed diverso modo ordinatas, scilicet cum dependentia a praesentia et mutatione obiecti vel sine illa, cum quo tamen stat, quod potentia apprehensiva possit rem in se absentem, apparenter tamen praesentem cognoscere quasi in imagine; sic enim solum attingitur res absens materialiter et per accidens, formaliter autem ut praesens. Et similiter memorativa aliquando tangit rem praesentem, quia accipit speciem ab illa, non tamen ibi sistendo et ab ea dependendo, sed sub ratione praeteriti formando, ut possit memorari.

Ad confirmationem negatur sequela, quia bene stat species actu inhaerere potentiae quoad suam entitatem, non tamen actu repraesentare ex defectu excitationis usus talis speciei, sicut quando dormimus. Non enim species semper repraesentative informare, sed aliquando solum entitative constat, quando sunt in aere. Videatur S. Thomas 1. p. q. 79. art. 6. ad 3. et 2. Contra Gent. cap. 74. in fine, ubi ostendit, quomodo in intellectu possint species conservari, etsi actu non intelligat. In illo autem loco ex opusc. 14. loquitur expresse D. Thomas non de memoria sensitiva, sed de intellectiva, quae non habet distinctum actum ab ipso intellectu neque est potentia distincta ab illo, sed solum dicitur memoria, quia conservat species, ut infra q.10. dicemus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS IV. QUAE SINT SPECIES IMPRESSAE ET EXPRESSAE IN SENSIBUS INTERNIS.

SUPPONIMUS dari species in sensibus internis, sicut datur cognitio. Quodsi illae potentiae internae sunt altiores in cognoscendo, etiam requirunt altiores species vel saltem altiori modo ordinatas, ut cognitio elevatior elici possit. Specialiter autem quando obiecta repraesentata sunt altioris abstractionis, ut intentiones insensatae, requirere videntur aliquas species perfectiores et elevatiores repraesentantes tales intentiones, sicut odium, inimicitiam, filios, parentes etc. Istae enim formalitates non repraesentantur in sensibus externis, et tamen cognoscuntur ab internis, ergo datur aliquod principium repraesentativum illarum, quod non debet esse ita materiale et imperfectum, quod sistat in ipsis rebus sensatis, sicut sistunt sensus externi; ergo perfectior species debet esse quam species sensus externi, quae solum repraesentat res sensatas. Unde immerito Suarez negat istas species insensatas libro 3. de Anima cap. 9. n. 12. et 13. Quodsi velit dari quidem illas, sed non distinctas a sensatis repraesentantibus subiecta intentionum insensatarum, non contendo, dummodo distinctae esse debeant et perfectiores quam illae, quae solum repraesentant res sensatas, et nullo modo intentiones insensatas, ut in sensibus externis.

Quare de istis currit **DIFFICULTAS**, qua virtute et a quo agente generentur istae species insensatorum, quae perfectiores sunt sensatis, et ab imperfectiori numquam perfectius generatur.

RESPONDETUR ERGO species istas insensatas colligi ex ipsis sensatis, quia in ipsis continentur tamquam intentiones eis convenientes.

Sed qua virtute ab istis speciebus sensatis educantur, cum sint superiores illis, est duplex modus dicendi, et utrumque probare videtur Mag. Bañez 1. p. q. 79. art. 3. dub. 1. ad 2. argum. in fine.

Primus est, quod illa species insensata sit ab ipso obiecto sensibili emittente ex se immediate species istas ad potentias interiores per sensus externos. In quo illud semper difficultatem facit, quomodo, cum illae species indifferenter per aerem diffundantur, non percipiuntur ab omnibus, sed si lupus v. g. emittit species inimicitiae respectu ovis, sola ovis percipit illam inimicitiam lupi, non vero alia

animalia, ut canis vel homo etc., quia licet illa inimicitia lupi non repraesentetur ut contraria cani, sed ovi, tamen hoc ipsum dicimus, quod percipiet canis, scilicet quod lupo sit inimicus ovi, et non ipsi cani, siquidem species illa repraesentans inimicitiam ad ovem aequae diffunditur ad sensus canis et aliorum animalium, qui in eodem medio sunt, et sic omnes percipient, quod lupo sit inimicus ovi, quia specie illa informantur. Quod si hoc semel concedatur, eadem ratione percipiet quodlibet animal quaslibet intentiones insensatas, sive ad se pertineant sive ad alium, v. g. quod lupo sit amicus alterius lupi, quod ista palea sit utilis ad nidificandum tali avi, quod ista herba sit nociva tali animali vel conveniens alteri, et denique omnes istae intentiones, quae sunt innumerabiles a quibuscumque percipientur, quia omnium sensus aequae actuant et informant utpote ab obiectis immediate emissae, cum tamen nos nihil tale sentiamus.

Alter modus dicendi est, quod istae species insensatae non fiunt immediate ab obiectis exterioribus, sed quod fiunt ab ipso animali, a quo solo percipitur illa intentio, idque virtute animae utentis sensitiva potentia ut formativa illarum specierum. Unde dicit S. Thomas opusc. 43. cap. 4., "quod aestimativa est virtus apprehendens de sensato, quod non est sensatum, sicut ovis inimicitias lupi". Ubi pondero, quod dicit apprehendere hoc ex sensato, non ex sensibili; obiectum autem prout extra non est sensatum, sed sensibile. Itaque ab illa potentia, in qua obiectum redditur sensatum, fiunt virtute animae species illae elevatiores seu quae dicuntur insensatae, quia sicut in anima est virtus radicalis ad apprehendendum intentiones insensatas ex praesuppositione cognitionis rerum sensatarum, ita est virtus ad hoc, ut species sensatae, licet crassiores et imperfectiores sint, possint immittere species perfectiores insensatas virtute ipsius animae operantis per potentiam sensitivam tamquam per instrumentum naturaliter motivum superioris potentiae; ad hoc enim dantur sensus externi, ut moveant internos saltem virtute animae. Ad quod etiam valde iuvat virtus coelestis, quae eminentiam habet ad influendum super actiones intentionales, ut dicit D. Thomas q. 5. de Potentia art. 8.

Imo haec eadem difficultas currit in obiectis ipsis materialibus externis respectu sensuum externorum, quomodo scilicet possint obiecta ita materialia et crassa producere species illas, quae sunt magis immateriales et perfectas quam accidentia materialia, quae repraesentant. Et tamen dicimus ab obiectis emitti, quia sensibilia sunt ex natura sua, et praesertim quia quantum ad hanc actionem emittendi species intentionales subordinantur virtuti coelesti, quae

ad intentionales actiones habet eminentiam.

Eodem etiam modo dicemus, quod species semel receptae in sensibus habent vim movendi aestimativam eius, in quo sunt, et consequenter emittendi species insensatas, quae sunt perfectiores, contentae tamen in ipsis obiectis sensatis, idque faciunt tum virtute animae, tum virtute coelesti, quae sunt virtutes superiores.

Quae sit autem, haec virtus anima? Iam diximus esse potentiam sensitivam inferiorem, non ut cognoscitiva est suo modo inferiori, sed ut activa et motiva est potentiae superioris. Sic enim est productiva speciei non sibi, sed superiori potentiae deservientis, et sic operatur virtute animae, quae eminenter omnes potentias continet et dat isti inferiori motivam vim superioris in emittenda specie.

Ex quo patet ad rationem dubitandi, scilicet qua virtute fiant, cum sint perfectiores quam species sensatae; hoc enim ex dictis iam solutum est.

Alius modus formandi istas species datur non per simplicem et naturalem emissionem ab obiectis vel potentiis inferioribus, sed per formationem ipsiusmet aestimativae, quae ex praeconceptis speciebus format alias non minus quam imaginativa. Sed haec formatio praesupponit praecessisse iam aliquam speciem eamque fuisse praeconceptam, ideoque illa formatur ex idolis seu speciebus expressis, de quibus statim dicemus.

Secunda ergo difficultas est circa speciem expressam seu idolum, quod formant potentiae interiores cognoscentes rem in absentia. Constat enim ponendam esse istam speciem expressam ex parte termini cognitionis, et non sufficere speciem impressam, quae se tenet ex parte principii. Et generaliter est necessaria pro omni cognitione, sive in praesentia sive in absentia rei, eo quod obiectum mediante illa debet concurrere cum potentia ad eliciendam cognitionem. Exigitur tamen, quod etiam obiectum terminet talem cognitionem secundum esse proportionatum ad terminandum illam. Et ita si res sit absens, oportet, quod in aliqua imagine vel similitudine expressa repraesentetur, ut terminet cognitionem, et similiter si spirituali modo debeat cognosci a potentia. Unde D. Thomas 1. Contra Gent. cap. 53. dicit, quod species expressa debet formari, quando potest indifferenter cognosci res absens et

praesens, et secundo quando res debet immaterialiter seu spiritualiter attingi, et in primo convenit cum intellectu imaginatio, quae etiam rem absentem cognoscit. Quae omnia uberius explicamus infra.

EST ERGO DIFFICULTAS, an ista species expressa seu idolum formetur ab ipsamet potentia cognoscente per illud, an ab alia exprimente et proponente illud potentiae, ut cognoscat. Facit enim difficultatem in hac parte tum auctoritas D. Thomae, tum ratio.

Auctoritas est opusc. 14., ubi inquit: "In verbis, quae imaginativa fiunt, non est ratio verbi expressa. Aliud namque est in ea, unde similitudo exprimit, et aliud, in quo terminatur; exprimitur enim a sensu et terminatur in phantasia, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum". Et infra dicit, quod "intellectus non emittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit sensus". Idem docet 4. Contra Gent. cap. 11., ubi inquit, quod "sensibile exterius formam suam exterioribus sensibus imprimit, a quibus procedit in imaginationem et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectit". Ita D. Thomas. Ubi rationem insinuat, quia videlicet potentia sensitiva non potest reflectere in seipsam, ergo neque intendere in speciem expressam inhaerentem sibi, at in ea cognoscat obiectum; sic enim in seipsa seu in aliquo sibi inhaerente cognosceret.

Confirmatur hoc, quia possunt fieri apparitiones in phantasia, non per aliquam vitalem actionem producendo imaginem, sed quia facta commotione in spiritibus animalibus seu sanguine, ubi resident species ex sensibus relictas, varie combinantur illae species et apparent ipsi phantasiae diversae repraesentationes, quas utique tamquam terminum repraesentatum intuetur et consequenter ut speciem expressam. Et quod hoc fiat per motum sanguinis et spirituum, et non per vitalem expressionem, constat, quia in somno apparent ista, imagines ex descensu sanguinis ad principium sensitivum et commovendo species, quae in ipsis spiritibus resident, ut ex Philosopho in libro de Somno et Vigilia docet S. Thomas 1. p. q. 111. art. 3. et q. 3. de Malo art. 4. et q. 16. art. 3. Et eadem ratione angelus vel daemon potest in ipsa phantasia apparitiones istas formare, per eandem commotionem spirituum et sanguinis, ut eisdem locis docet S. Thomas. Illa autem commotio localis angeli non est elicentia vitalis ipsius imaginativae.

NIHILOMINUS DICENDUM EST, quod species expressa seu idolum non formatur in phantasia seu potentia interiore nisi per actum vitalem potentiae cognoscentis, licet verum sit, quod species impressae, quae per modum principii debent concurrere ad cognitionem, locali motu possint imprimi et deferri ad ipsam phantasiam illamque excitare ad formandum tale idolum.

Et hoc solum intendit D. Thomas in locis praeallegatis; alias enim ex eo attribuit phantasiae necessitatem formandi idolum, quia indifferenter potest cognoscere absentia, in quo convenit cum intellecta. Ergo sicut in intellectu formatio verbi fit per cognitionem, etiam in phantasia.

RATIO AUTEM EST, quia species expressa est imago vitalis, quia repraesentat non ut principium cognitionis, sed ut terminus eius, et consequenter non ante vitalem actionem, sed post ipsam et dependenter ab ipsa, ut terminus eius, alias non esset expressa species et per modum termini repraesentans ipsi cognitioni. Ergo licet species impressa, quae est principium cognitionis, possit per motum extrinsecum advenire, tamen expressa, quae est terminus cognitionis et operationis immanentis, non potest per extrinsecam operationem, sed per cognitionem vitalem produci. Quod vero talis species expressa non possit formari ab una potentia et deservire alteri, ut in ea tamquam in termino cognoscat, patet, quia quod formatur ab una potentia, non potest esse terminus operationis elicitalae ab altera, nec formaliter illi reddere rem cognitam et repraesentatam per modum termini. Sed si species formata ab una potentia repraesentata alteri, solum potest esse movendo illam obiective, siquidem extra illam est, et sic ut tale idolum seu imago repraesentaret et cognosceretur ab alia potentia, deberet emittere speciem sui ad illam, sicut imago exterior, quae obiectivo movet potentiam, per speciem sui movet illam. Si autem species expressa deberet informare aliam potentiam mediante specie a se emissa, iam non informaret ut terminus cognitionis, sed ut obiectum movens ad extra.

Ad auctoritates D. Thomae. Ad primam respondetur, quod negat verba imaginativae potentiae esse expressiva, non quia non sint formata per cognitionem aestimativae, sed quia in modo formandi dependent non a sola potentia et specie, sed etiam ab aliis motibus corporalibus et physicis, quibus species ipsae deferuntur a sensibus ad phantasiam vel ex memoria depromuntur, et agitatione et commotione spirituum aut humorum species ipsae disponuntur, ut

moveri possit phantasia. Et haec motio aliquando fit ab ipsomet homine, non solum dormiente, sed etiam vigilante et per voluntarium usum, ut dicit D. Thomas q. 3. de Malo art. 4., aliquando etiam potest fieri a causa extrinseca. Et species, quae a sensu emittuntur ad phantasia, vocat D. Thomas in eodem loco et aliis supra cit., quod sunt impressiones relictæ a sensibus, quae in dormientibus descendunt cum sanguine seu spiritibus ad principium ipsum sensitivum, et inde movent phantasia, perinde ac si ab ipsis obiectis exterioribus moveretur. Impressiones autem illae non sunt species expressae, quia iste non movent cognitionem, sed sunt terminus actus seu cognitionis. Quia ergo expressio proprie loquendo debet esse partus quidam pure intentionalis et in genere cognoscitivo, ideo formatio illa verbi seu speciei, quae dependet necessario ab aliqua commotione physica et alteratione spirituum vel humorum, in quibus species disponuntur et deferuntur, cadit a propria et perfecta ratione expressionis, et ratione illius dicitur fieri cognitio illa et formatio verbi per immutationem extrinseci moventis, et non per expressionem perfectam, sicut fit in intellectu nostro. Cui licet phantasia ministret species ut instrumentum intellectus agentis in genere obiectivo et intentionali, tamen ipsae species impressae spirituales sunt et verbum, quod formant, spirituale est, unde non dependet ab aliqua physica commotione spirituum vel humorum aut alia alteratione physica, ut formetur, sed pure intelligibiliter exprimitur. Et tamen quia dependet a phantasmatis, adhuc imperfectiori modo exprimit verbum quam angeli, ut dicit S. Thomas 4. Contra Gent. cap. 11.

Quod vero dicit D. Thomas, quod "intellectus non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas sicut facit sensus", respondetur non intelligi, quod sensus mittat conceptiones suas, ita quod potentia, cui mittit, non formet conceptionem seu idolum, sed formatum ab alia recipiat, ut per illam formaliter cognoscat, sed intelligitur, quod conceptiones formatae a sensu mittunt ad illam species impressas eorum, quae concipiunt, quod tamen non facit intellectus, quia non habet potentiam supra se, quam moveat. Et in hoc sensu aperte loquitur D. Thomas Contra Gent. cap. 11.

Ad rationem respondetur non colligi, quod potentia sensitiva sit reflexiva, ex eo quod formet idolum et mediante illo cognoscat obiectum repraesentatum in illo, dummodo non cognoscat ipsum verbum in actu signato et tamquam obiectum cognitum, sed ut medium cognoscendi. Sicut etiam non reflectit supra ipsum actum, licet utatur illo tamquam medio cognoscente et tendente ad

obiectum, sic utitur idolo formato ut repraesentante sibi obiectum extra tamquam termino producto ad repraesentandum aliud, non ut sentiatur in se, quod requirebatur ad reflexionem.

Ad confirmationem respondetur apparitiones, quae fiunt in somnio, non esse species expressas formatas a sensu et repraesentatas seu apparentes phantasiae, sed ut colligitur ex D. Thoma et Aristotele, species impressae, quae relinquuntur ex sensibus ponunturque in ipsis spiritibus seu sanguine. Delatae in phantasiam movent ipsam ad formandum idola et cognoscendum, sicut cum erat in vigilia. Contingit autem sic: Quando dormitur, obstructis viis seu meatibus sensuum externorum per vaporum copiam contingit per agitationem sanguinis et spirituum descendere spiritus ipsos ad principia sensitiva, id est ad organa sensuum sic obstructorum. Et quia species ab ipsis sensibilibus impressae in spiritibus illis sunt affixae, utpote cum per illos deferantur ab una potentia ad aliam, rursus tales species ab ipsis sensibus, in quos descendunt mediantibus spiritibus eiaculantur in phantasiam ipsamque movent eodem pacto, ac si sensus vigilaret, quia dum vigilat, non aliter movet phantasiam quam emittendo species in spiritibus inclusas ad illam. Et quia contingit istas species diversimode commisceri et combinari, et similiter ipsam agitationem spirituum et humorum aliquando esse magis turbulentam, aliquando magis sedatam et puram, inde etiam contingit somnia aliquando esse magis turbida et difformia, aliquando magis uniformia et pura, aliquando repraesentare res maxime distortas et monstruosas, aliquando proprias, prout fuerit combinatio specierum in illis spiritibus vel dispositio aut infirmitas phantasiantis. Et quia angeli vel daemones possunt intra cerebrum localiter movere spiritus et in illis combinare species, quae a principiis sensitivis mittantur ad phantasiam, inde est, quod variis apparitionibus possunt illam movere non solum in somnio, sed etiam in vigilia, et aliquando ita fortiter, quod putet aliquis se videre res extrinsecus, cum tamen solum sint species delatae ad principia sensitiva et inde moventes phantasiam maiori aliqua vivacitate a daemone procurata, ut ex locis D. Thomae cit. colligitur et affirmat in 2. dist. 8. q. 1. art. 5. ad 4.

An vero ista idola formentur aliquando per compositionem seu collationem, an simplici quadam formatione, respondetur, quod Avicenna, ut refert D. Thomas 1. p. q. 78. art. 4., posuit quamdam distinctam potentiam a ceteris, quae deserviret pro formandis speciebus secundum compositionem, ut ex specie auri et montis speciem montis aurei. Sed tamen, ut advertit D. Thomas, hoc, quod

est formare per compositionem collativam, solum invenitur in homine, propter quod aestimativa in ipso dicitur cogitativa, quia conferendo et discurrendo circa intentiones singulares formare potest species. At vero bruta non hoc faciunt per compositionem collativam, sed naturali instinctu, et sic modo ipso et formali ratione procedendi illa formatio in brutis simplex est. Ceterum id, quod naturalis instinctus facit, combinatio est diversarum specierum, quae per agitationem humorum et spirituum inter se commixtae movent ad diversas res compositas repraesentandas. Et ita ex parte rerum repraesentatarum et combinationum specierum comparatio datur etiam in brutis, non ex modo cognoscendi et procedendi, quasi modo collativo et comparativo id faciant, sed per modum mixtionis specierum, quae commixtae faciunt formari idola repraesentantia res compositas et coacervatas.

Quodsi dicas: Cur similiter in sensibus externis non fit haec commixtio specierum sicut in internis, sed distincte unumquodque cognoscitur?

Respondetur etiam aliquando contingere in sensibus externis ex diversa dispositione medii, per quod deferuntur species, ut cum species soni aut odorum confunduntur, aut cum species visibiles refranguntur in angulis perspicillorum et multiplicantur aut confunduntur aut parvae apparent, ut in aliquibus speculis. Frequentius tamen id accidit in internis sensibus, tum quia medium, quo deferuntur species, sunt ipsi spiritus, qui aptiores sunt ad commixtionem istam propter sui velocitatem et mobilitatem; tum quia potentiae ipsae maiorem vim habent ad combinandum istas species et spiritus ipsos commovendos; tum quia minus pendent a praesentia et immutatione obiectorum quam sensus externi, et ita facilius obiecta mutant in speciebus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA TEXTUS LIBRI TERTII ARISTOTELIS DE ANIMA

TRACTATUS DE ANIMA INTELLECTIVA

Aggreditur in hoc libro Philosophus explicare naturam animae intellectivae. Ad quod agit tria: Primum praemittit ea, quae ministrant intellectui, scilicet sensus internos, et propterea in principio recolligit numerum sensuum exteriorum proceditque ad explicandos sensus internos. In secunda parte agit de ipso intellectu, in tertia de consecuto ad ipsam, scilicet appetitu et locomotivo. Et haec per tredecim capita.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 1.

In hoc capite colligit numerum sensuum externorum. Et facit duo: Primo probat non esse nisi quinque sensus; secundo solvit dubium illud, cur sint plures sensus externi.

CIRCA PRIMUM probat esse tantum quinque sensus externos. Et ratio eius reducitur ad hanc formam, ut S. Thomas notat hoc libro lect. 1. Quicumque habet aliquod organum sensus, per quod cognoscuntur sensibilia, cognoscit per illud organum, quaecumque sensibilia pertinent ad talem sensum. Sed animalia perfecta habent omnia organa sensus. Ergo cognoscunt omnia sensibilia. Sed non habent nisi quinque sensus; ergo non sunt plures respectu propriorum sensibilibus.

Maior constat, quia qui habet sensum tactus, per illum cognoscit omnes qualitates sensibiles, ergo similiter in aliis sensibus. Minor etiam probatur, quia necessario proportionantur media, per quae moventur sensus et ipsa organa. Sed non datur nisi medium internum vel externum. Internum convenit tactui et gustui, qui sine externo medio sentiunt. Si vero loquamur de medio externo, illud solum est aer vel aqua; ignis enim propter summam activitatem non patitur a sensibilibus, neque terra propter nimiam densitatem, sola vero aqua et aer facile patiuntur a sensibilibus. Hoc autem medio aeris et aquae utuntur visus, auditus et olfactus. Ergo non sunt plures sensus externi, quia nec plura media immutantia. Quantum vero probet ista ratio, videri potest apud D. Thomam 1. p. q. 78. art. 3.

CIRCA SECUNDUM proponit difficultatem, quare plures sensus dati sunt a natura. Et respondet, quod ut non confundantur sensibilia communia cum propriis; datis enim pluribus sensibus quaedam apprehenduntur a pluribus et sunt communia, quaedam a quolibet sensu et sunt propria sensibilia.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 2.

Incipit in hoc capite agere de sensibus internis. Et primo de sensu communi in isto, in sequenti autem de phantasia. Igitur in hoc capite facit duo: Primo proponit dubium quoddam et solvit; secundo resolvit dari sensum communem.

CIRCA PRIMUM tale dubium proponit. Cum constet nos cognoscere sensationes nostras, quia cognoscimus nos videre, nos audire etc., quaeritur, an hoc fiat ab eodem sensu vel ab alio. Respondet primo distinguendo in visione, quod dupliciter sumi potest, uno modo ut immutatur a sensibili externo, et sic solum videt colorem, alio modo cum facta immutatione percipit se videre, et sic etiam sentit ipsam visionem, et non solum colorem, scilicet in exercitio ipso.

Secundo solvit dicendo, quod ipsa visio seu videns quodammodo dici potest coloratum, quatenus actus sentiendi fit unum cum sensibili mediante specie, et sic eiusdem virtutis est videre colorem et visionem, quae specie coloris formatur, et sic potentia, qua videmus nos videre, non est extranea ab ipsa potentia visiva.

CIRCA SECUNDUM assurgit ex hoc ad probandum dari sensum unum communem praeter istos quinque externos, qui de omnium actibus iudicet. Nam licet unusquisque sensus iudicet de suis obiectis propriis et discernat inter illa, ut inter album et nigrum ipse visus, tamen non poterit discernere inter album et dulce, quia ad hoc necesse erat cognoscere utrumque extremum. Visus autem non nisi unum cognoscit, et tamen experimur nos cognoscere istas differentias et discernere inter sensibilia diversorum sensuum. Ergo oportet ponere alium distinctum sensum communem, qui haec omnia percipiat.

Quomodo autem ille sensus communis moveri possit a sensibilibus ita diversis et in se contrariis. Respondet, quod ea, quae sunt contraria in sensibus externis, respectu sensus, qui est universalior, non habent contrarietatem, quia procedit sub altiori ratione, sicut centrum circuli unit omnes lineas, quae a contrariis partibus veniunt.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 3.

Agit in hoc capite de phantasia et facit tria: Primo reicit antiquorum philosophorum opinionem, qui confundebant sensum et intellectum. Secundo ostendit, quod phantasia neque est intellectus neque sensus. Tertio ostendit, quid sit.

CIRCA PRIMUM excludit opinionem Empedoclis et Homeri, qui non distinguebant intellectum a sensu, eo quod intelligere putabant esse aliquid corporeum sicut et sentire, existimantes utrumque fieri similitudine corporea, quia terram dicebant intelligi terra et aquam aqua. - Refutat autem hanc sententiam dupliciter: primo quia intelligere solum convenit hominibus, sentire pluribus aliis animalibus; ergo non sunt idem. Secundo, quia intellectu contingit saepe nos falli et errare, sensus autem non errat circa proprium sensibile; ergo aliud est sensus ab intellectu.

CIRCA SECUNDUM probat phantasia non esse opinionem neque sensum neque intellectum, licet non sit sine sensu. Non est opinio, quia opinari non possumus cum volumus, phantasiari autem sic. Ut enim opinemur, requiritur fundamentum et ratio, ut imaginemur sufficit fictio. Item opinionem sequitur fides et fidem persuasio, haec autem irrationalibus non convenit, quibus tamen convenit phantasiari. Non est sensus, neque in potentia, quia hic semper adest animali, phantasiari autem et imaginari non semper, quia non semper aliquid apparet. Neque est sensus in actu, tum quia sensus semper est verus circa proprium obiectum, phantasiam autem decipi contingit; tum quia quae sensu tenemus et tangimus, certo cognoscimus, quae imaginamur, non certo semper tenemus; tum denique, quia in dormientibus datur imaginatio, sensus vero non operatur, sed ligatur. Non est intellectus, quia intellectus est circa prima principia, circa quae non est falsitas, imaginatio vero saepe fallitur nec primis principiis innititur.

CIRCA TERTIUM concludit, quid sit phantasia, quam definit per proprium actum dicens, quod phantasia est motus factus a sensu secundum actum, id est esse actum internum, qui causatur a motione obiecti sensibilis actu cogniti per sensum. Imaginatio enim non versatur circa obiecta ad extra immediate, sed ut cognita seu sensata a sensibus externis, indeque alia non sensata elicit, obiecta autem sensata et cognita possunt potentiam interiorem movere. Et

sic phantasia, quae interior potentia est, ab exteriori sensu, non a sensibili ipso immediate movetur. Dicitur tamen phantasia quasi apparitio, sumpto nomine a praecipuo sensu movente, qui est visus, et ab eius lumine.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 4.

Ab isto capite incipit agere Aristoteles de intellectivis potentiis earumque actibus, quae est secunda pars huius libri, et hoc per quinque capita a quarto usque ad octavum hoc ordine: In hoc quarto capite agit de potentia intelligente, quae dicitur intellectus possibilis, in sequenti de intellectu agente, in sexto capite de duplici actu eius, scilicet simplici apprehensione et compositione, in septimo de aliis duobus actibus, scilicet practico et speculativo. In octavo colligit quaedam, quae conveniunt animae intellectivae ex praedictis.

Igitur in hoc quarto capite agit de intellectu possibili, et dividitur in duas partes: In prima explicat, quid sit potentia intellectiva cognoscens seu intellectus possibilis, in secunda solvit quaedam dubia.

CIRCA PRIMUM explicat naturam potentiae intellectivae per id, in quo convenit cum sensu, et per id, in quo differt.

Convenit cum sensu, quia est potentia passiva seu receptiva specierum, non quidem passione proprie dicta, quae est immutatio corruptiva, sed receptione intentionali. Unde colligit intellectum, licet non sit capax passionis proprie dictae, esse tamen receptivum specierum et nullam ex se habere, sicut materia prima ex se nullam habet formam.

Differt vero a sensu in duobus: Primo, quia intellectus non est potentia organica seu corporea, alias non posset omnium corporum naturas percipere. Secundo, quod sensus ratione organi laeditur ab excellenti sensibili, intellectus vero perficitur a maximo intelligibili.

CIRCA SECUNDUM proponit quatuor dubia: Primum circa obiectum intellectus, an per eandem facultatem cognoscamus universale et singulare, et distinguit singulare ab universali, quia illud dicit aliquid determinatum ad hanc materiam et has condiciones materiales, universale vero solam quidditatem ipsam seu naturam sine conditionibus illis naturalibus. Et sic respondet singularia materialia (de his enim tantum est sermo) cognosci per sensum, universale vero per intellectum, in cognitione vero singularium se habere sicut lineam rectam et reflexam.

Secundum dubium, quomodo intellectus sit passivus, cum sit immaterialis, omne vero receptivum ratione naturae recipit. Respondet receptionem naturalem seu materialem fieri ratione materiae, intentionalem vero, quae est passio impropria, in immaterialibus debet fieri.

Tertium dubium, an intellectus sit per seipsum intelligibilis, an per aliquod superadditum. Respondet intellectum per se esse immaterialem, sed non intelligere se per essentiam suam, quia est in pura potentia intelligibili, et non in actu, unde cum recipiat species ab obiectis, ad instar illorum obiectorum intelligitur, et non immediate seipso.

Quartum dubium, cur id, quod est intelligibile, non semper intelligat. Respondet, quod res existentes in materia sunt intelligibiles in potentia, intelligibile autem in potentia non est idem intellectu nec illi convenit intellectus.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 5.

In hoc capite agit de intellectu agente. Et facit tria: Primo probat debere dari intellectum agentem praeter possibilem. Secundo ostendit, in quibus conveniat cum intellectu possibili et in quo differat. Tertio explicat, quid sit intellectus in actu.

CIRCA PRIMUM probat debere dari intellectum agentem, ex eo quod datur intellectus possibilis, qui non semper est in actu, sed aliquando in potentia, aliquando in actu. Ergo oportet, quod sit aliquid, per quod reducatur in actum, alioquin semper erit in potentia. Reducitur autem in actum primum per species intelligibiles. Ergo oportet dari aliquam potentiam, quae producat istas formas seu actus primos, et tamen non cognoscit, quia cognitio supponit species.

CIRCA SECUNDUM convenit in tribus cum intellectu possibili: Primo, quia est separabilis a corpore, cum non sit potentia organica, sed spiritualis; agit enim in intellectum possibilem. Secundo, quod est impassibilis. Tertio, quod est immixtus, id est non compositus ex naturis corporeis neque actus organi corporei.

Differt in uno, quia intellectus agens est in actu, cum sit potentia activa, possibilis in potentia ad recipiendas species.

CIRCA TERTIUM numerat tres condiciones intellectus in actu: Primo, quod sit res ipsa intellecta non in esse rei, sed in esse repraesentativo. Secundo, quod intellectus in actu sit prior tempore et natura intellectu in potentia ordine perfectionis, quia potentia non reducitur in actum, nisi per id, quod est actu, nec scientia aliqua fit nisi ex praeexistente aliqua cognitione, ut 1. Poster. dicitur. Tertio, quod intellectus in actu semper est in actu, possibilis vero aliquando est in potentia, aliquando reducitur in actum.

IN CALCE CAPITIS COLLIGIT, quod intellectus est separatus, id est sine organo corporeo, quod incorruptibilis, quia caret corpore, quod perpetuus. Quomodo vero intelligat anima separata? Respondet non reminisci seu intelligere (scilicet eo modo, quo nunc), quia corrumpitur intellectus passivus, id est phantasia, a qua hic dependet intellectiva cognitio et fit reminiscencia.

▪ Anteriorum

▪ Indicum

▪ Posteriorum



SUMMA CAP. 6.

Agit de duplici actu intellectus, et facit duo: Primo dividit actum intellectus in simplicem et compositum; secundo explicat utrumque.

CIRCA PRIMUM dividitur actus intelligendi in simplicem apprehensionem, qua intelligimus res simplici modo, ut hominem, equum etc., et in compositum, qua ista simplicia coniungimus vel separamus, ut faciendo propositionem: "Homo est animal", vel "homo non est lapis". In prima nec est veritas nec falsitas, in secunda vero utrumque. Deinde simplex praecedit compositam et ad illam ordinatur.

CIRCA SECUNDUM explicat operationem simplicem seu cognitionem indivisibilium ex objecto suo distinguitque triplex indivisibile seu incomplexum: Primum, quod solum est indivisibile ex parte modi, licet non sit ex parte rei, ut si aliquod complexum in se per modum unius accipiatur, accipiendo illud per modum unius extremi, ut si dicatur "homo albus ambulat", ly "homo albus" sumitur per modum unius. Secundo dicitur indivisibile, quod habet unam speciem sui, licet alias habeat partes, ut domus, homo, lapis etc. Tertio dicitur indivisibile secundum modum et rem, quod nec actu habet partes nec in potentia, ut punctum.

Secundam autem operationem, quam dictionem vocat, hoc est affirmationem vel negationem, dicit esse semper veram vel falsam, intellectum autem non semper esse verum vel falsum. Intellectus enim versatur circa quidditatem rei, in qua non contingit falli, sed in applicatione huius ad illud, quod est in compositione.

▪ *Anterioram*

▪ *Indicam*

▪ *Posterioram*



SUMMA CAP. 7.

In hoc capite agit de alia divisione actuum intellectus, scilicet in practicum et speculativum. Et facit duo:

PRIMO repetit divisionem supra positam capite quinto de intellectu in actu et in potentia ponitque inter illa duplex discrimen: Primum, quod intellectus in actu est idem cum obiecto non in esse rei, sed in esse repraesentativo, intellectus autem in potentia caret illa specie, et sic est res diversa ab obiecto. Secundum, quod intellectus in potentia ordine generationis in eodem homine praecedit intellectum in actu, proceditur enim de potentia ad actum.

SECUNDO dividit intellectum in practicum et speculativum et utrumque explicat. Explicare autem intendit circa intellectum practicum et speculativum duo, scilicet quomodo a phantasmatis moveatur practicus intellectus, et quomodo differat a speculativo.

Ad hoc autem explicandum praemittit, quomodo se habeat sensus in movendo; huius enim motui assimilatur motus intellectus. Et dicit, quod sensus habet tria: Primum moveri ab obiecto, a quo reducitur de potentia ad actum non per motum physicum et corruptivum, sed per motum intentionalem, in quo assimilatur sensus intellectui, qui etiam non patitur physice. Secundo invenitur in sensu cognito convenientis aut inconvenientis, quod natum est causare delectationem vel tristitiam. Tertium sequitur ex tali sensu in appetitu fuga vel prosecutio.

Similis ergo motus convenit intellectui, quia et movetur a phantasmatis sicut sensus a sensibilibus, et apprehendit rationem convenientis et inconvenientis altiori modo, id est affirmando et negando, et sequitur deinde appetitus vel fuga. Et sicut omnes sensus externi terminantur ad sensum communem, ut ad quoddam medium et centrum, ita ad intellectum omnia sensibilia et phantasmata.

Ex hoc ergo explicat illa duo de intellectu practico: Primum, quod movetur a phantasmatis tam in praesentia, ut cum aliquid terribile per sensus videtur, quam in absentia, ut quando discurrit circa futura et deliberat de illis. Secundum, quod practicus intellectus et speculativus non differunt ex parte potentiae, sed ad idem genus

pertinent, quia uterque versatur circa verum et falsum, speculativus quidem absolute, practicus vero ut conveniens vel disconveniens ad operandum.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicum*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 8.

In isto capite colligit in summam tria corollaria: **PRIMUM** circa illud, quod communiter dicebant antiqui, quod anima est omnia; et dicit verum esse, sed non in sensu, quo ab illis dicebatur. Est enim anima omnia, quia omnia cognoscit; per intellectum quidem est omnia intelligibiliter et universaliter, per sensum sensibiliter. Et non est omnia realiter in se, sed repraesentative et per species.

SECUNDUM EST, quod intellectus in omni sua cognitione dependet a phantasmate et sensu, eo quod res, quas intelligimus, non sunt subsistentes sine sensibili magnitudine et accidentibus, ut Plato ponebat. Unde qui speculatur res, oportet et speculari phantasma, quia per illud verificatur, quod cognoscit intellectus in abstracto.

TERTIUM EST, quod differt inter phantasiam et intellectum, quia intellectus habet verum vel falsum in sua compositione et divisione, phantasia autem non respicit verum vel falsum.

▪ *Anteriorum*

▪ *Iudicium*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 9.

Ab isto capite incipit ultima pars libri tertii, in qua agit de potentia motiva et appetitiva per quinque capita hoc ordine: Primo agit de facultate motiva capite nono et decimo, per ipsam vero notificat de appetitiva, quae ad motum concurrat. Deinde comparat potentias seu principia animae quoad duo: Primo quomodo insint animalibus perfectis et imperfectis, capite undecimo; secundo, quaenam earum sint necessaria, quaenam utiles solum. Tandem in ultimo cap. comparat animam ad corpus ostendens, quomodo non possit esse corpus simplex, quod informatur ab anima.

Igitur in hoc capite nono agit de potentia locomotiva, motu scilicet progressivo, ostendendo, quid non sit, in capite sequenti ostendendo quid sit. Dividitur ergo hoc in duas partes.

IN PRIMA indicat dubitationem quamdam circa potentias animae, quomodo distinguantur et quot sint. Nam aliqui videbantur ponere illas indeterminate et sine fixo numero, alii dividebant in partem rationalem et irrationalem, contra quas divisiones agit disputative, non autem resolvit.

IN SECUNDA ERGO PARTE ostendit quod potentia locomotiva, de qua in praesenti agitur, nec est vegetativum nec sensitivum nec intellectivum nec appetitivum.

Non est vegetativum, tum quia motus progressivus non fit sine imaginatione, vegetatio autem, ut nutriri et augeri, ab imaginatione non pendet tum quia in plantis est vegetativum, et non progressivum.

Non est sensitivum, quia in multis animalibus invenitur sensus, et tamen sunt immobilia, ut quae adhaerent saxi, et hoc ex natura sua, non ex privatione alicuius potentiae debitae.

Non est intellectivum, quia nec est intellectus speculativus, cum hic non tractet de agendis, sed de naturis rerum in se considerandis, motus autem solum est de agendis, quia fit prosequendo vel fugiendo; nec est intellectus practicus, quia saepe proponitur et praecipitur aliquid fugiendum vel prosequendum, nec tamen sequitur motus, ut patet in incontinentibus.

Nec denique est appetitivum, quia continentes concupiscunt et appetunt, nec tamen moventur ad operandum.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 10.

Assignat in hoc capite, quid sit potentia locomotiva, et quae principia ad motum concurrant, et facit tria.

Primo assignat principia dirigentia seu imperantia motum, scilicet cognitionem et appetitum. Secundo distinguit diversos modos appetitus. Tertio assignat omnia, quae concurrunt ad istum motum, non solum potentiam directivam, sed etiam organicam.

CIRCA PRIMUM nomine cognitionis seu intellectus comprehendit non solum intellectivam, sed etiam imaginativam; multi enim sequuntur phantasiam potius quam rationem, et in brutis nullam esse rationem constat. Similiter non intelligitur cognitio speculativa, sed practica, quia speculativa quaerit ratiocinari propter scire, practica autem propter operari seu movere. Sunt ergo ista duo principia motus progressivi, quia non movetur aliquis, nisi propter aliquem finem vel consequendum vel fugiendum, et hoc est appetibile. Appetibile autem movet appetitum, in quantum cognoscitur. Ergo cognitio et appetitus sunt principia motus, et haec reducuntur in unum principium, scilicet in ipsum appetibile cognitum, quod est primum, unde motus incipit in intellectu et appetitu.

CIRCA SECUNDUM docet esse duplicem appetitum, scilicet voluntatem, quae movetur ab apprehenso per intellectum, et sensitivum, qui movetur ab apprehenso per sensum. Et hos esse distinctos appetitus patet, quia contrariis motibus moventur; quod enim placet uni, displicet alteri, et e converso, ut patet in continentibus et in incontinentibus.

CIRCA TERTIUM docet tria concurrere ad motum progressivum, scilicet id, quod movet, id, quod movetur, et instrumentum motus. Id, quod movet, est duplex, scilicet movens immobile, et hoc est ipsum appetibile, et movens motum, et hoc est appetitus motus ab appetibili cognito intentionaliter. Id, quod movetur et non movetur, est corpus. Instrumentum, quo movetur, est pars organica, ut cor, quod in se habet principium et finem motus, quia pulsu et tractu quasi circulatione movetur.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 11.

Dividitur hoc caput in duas partes: In prima ostendit, quomodo convenient principia motus progressivi animalibus imperfectis; in secunda, quomodo perfectis.

CIRCA PRIMUM docet etiam imperfectissimis animalibus convenire appetitum et imaginationem, quae sunt principia motus. Nam appetitum in eis esse constat, quia dolent retrahendo se, si pungantur, et delectantur dilatando se, si aliquid delectans sentiant; hi autem sunt actus appetitus. Est etiam imaginatio, quia appetitus non movetur nisi a propositione convenientis vel disconvenientis, sed in aliquibus hoc proponitur valde confuse et indeterminate, et ita non moventur in distans.

CIRCA SECUNDUM affirmat perfectissimo animali, quale est homo, convenire perfectissime principium movendi, quia per appetitum deliberativum movetur, comparando scilicet et conferendo unum ad aliud, quod proprium est rationis. Addit Aristoteles aliquando appetitum inferiorem non deliberativum vincere deliberationem, ut in incontinentibus, aliquando e contra deliberativum vincere appetitum inferiorem, sicut continentes; et hoc est magis naturale, quia inferior naturaliter debet moveri a superiori. Cum autem ratio practica movet, oportet, quod non solum concurrat ratio universalis, quae parum movet, sed etiam particularis, quae dicit hic et nunc. Et potest peccare ex hoc solum, quod particularis male applicet.

▪ *Anteriorum*

▪ *Judicium*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 12.

Comparat facultates seu potentias animae inter se et ad diversa genera viventium, ut ostendat, quaenam sint necessariae, quae utiles. Et ponit duas conclusiones.

PRIMA: Omne vivens quamdiu vivit, necessario debet habere nutritivam potentiam, sed non omne vivens debet habere sensum. Prima pars constat, quia in tota vita vel est augmentum vel status vel decrementum, quorum nullum fit sine nutritione. Secunda pars patet in plantis, quae vivunt et non sentiunt.

SECUNDA CONCLUSIO: Animalibus sensus tactus et gustus sunt simpliciter necessarii, reliqui solum utiles. Prima pars probatur, quia sine tactu et gustu non possunt quaerere alimentum et sentire noxium vel conveniens; sine hoc autem non potest conservari vita. Neque potest hoc supplere intellectus. Non est enim possibile, quod aliquod corpus habeat intellectum sine sensu; unitur enim anima intellectiva corpori ad acquirendam cognitionem rerum sensibilium, haec autem per sensus attinguntur. Secunda pars patet, quia gustus et tactus sufficiunt ad conservandam vitam, reliqui ergo non propter necessitatem, sed propter utilitatem conducunt, quia ordinantur solum ad sentiendum res distantes, non se tangentes.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



SUMMA CAP. 13.

In hoc ultimo capite probat Philosophus non posse corpus animalis esse simplex sicut in elementis.

AD QUOD INDUCIT DUAS RATIONES supponendo, quod omne sensitivum debet habere tactum, ut ostensum est. Prima ratio est, quia organum tactus non utitur medio externo, quod est corpus simplex, ad tangendum, v. g. aere vel aqua, sed immediate sentit rem attactam. Ergo corpus tangens non potest esse simplex, sed organicum, quia debet percipere qualitates tangibiles, et sic esse in aliquo temperamento seu medio ad eas percipiendas, ergo debet esse mixtum et temperatum, non simplex. Secunda ratio, quia tactus non est perceptivus unius tantum qualitatis, sed plurium, quia a multis ei potest nocumentum venire. Ergo est in potentia ad omnes, et sic debet constare temperamento earum, non una tantum, est ergo corpus temperatum, non simplex.

EX QUO COLLIGIT TRIA: Primo destructo tactu destrui animal, quia destruitur sensus alimenti. Secundo sensibilia excellentia corrumpentia tactum etiam corrumpere animal. Tertio, quod simpliciter solus tactus est necessarius simpliciter animali. Nam gustus, quem supra dixit esse necessarium, id habet propter tactum adiunctum; nam secundum se solum est propter voluptatem cibi.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicium*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO IX

DE ANIMA RATIONALI SECUNDUM SE

ARTICULUS PRIMUS. QUOMODO NATURALITER CONSTET ANIMAM RATIONALEM ESSE IMMORTALEM ET PER SE SUBSISTENTEM.

Plures fuisse, qui animam nostram immortalem negaverint, tum ex antiquis philosophis vel potius insipientibus, quam ex modernis haereticis seu atheistis manifestum est. Et quidem Sapientiae 2. introducuntur quidam dicentes: "Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tamquam non fuerimus, et Spiritus diffundetur tamquam mollis aer, et transibit vita nostra tamquam vestigium pubis". Et non solum aliquos haereticos et antiquos aliquos philosophos constat existimasse animas hominum interire sicut et pecudum, sed etiam Aristotelem non bene sensisse de animae immortalitate non pauca sunt, quae persuadeant, ut sentit D. Gregorius Nyssenus, licet excusetur a D. Thoma 2. Contra Gent. cap. 79. et Quodlib. 10. art. 6. et 12. Metaph. lect. 3. et aliis locis, de quo postea, agemus. Certum tamen est subobscure de hac re Aristotelem fuisse locutum et quadam perplexitate detentum, eo quod ex una parte posuit mundum ab aeterno et generationes rerum, negavit autem contra Pythagoram animas transire de uno corpore in aliud, et contra Platonem negavit easdem res statutis temporibus iterum redire. Unde cogebatur ponere omnes animas ab aeterno productas in infinitis hominibus actu nunc esse separatas, si essent immortales, ipse autem negavit infinitum in actu 3. Phys. Unde valde in hac parte Aristoteles opprimebatur circa animae nostrae immortalitatem.

CETERUM animam nostram immortalem esse et subsistere soluto corpore ita rationis lumine insitum videtur, ut etiam apud gentiles et barbaras nationes pro constanti res ista habita sit, cum fere omnes agnoverint restare post hanc vitam poenas pro delinquentibus et pro bonis praemia. De quo videri potest Clemens Alexandrinus libro 4. Strom. cap. 7. et 8., Origenes libro 7. Contra Celsum, Eusebius de Praeparatione Evangelica cap.18., Lactantius libro 7. Institutionum cap. 8. 1. Cicero in 1. Tusculan. Quaest., Tertullianus libro de Anima cap. 54., ubi id tribuit Platoni, Socrati et Pythagorae. Et videri possunt plura apud Eugubinum libro 9. de Perenni Philosophia cap.

3., Nicolaum Faventinum libro 1. de Immortal. Animorum cap. 11. aliosque recentiores.

FUNDATUR HAEC VERITAS pluribus argumentis, sed praecipua reducuntur ad tria: Primum ad Scripturae auctoritatem, secundum ad rationem speculativam ex operatione animae deductam, tertium ad rationem moralem ex gubernatione Dei.

Quod attinet ad primum, licet tota Scriptura nihil principalius nobis significet, quam vitam aeternam restare post hanc vitam bonis sicut et malis supplicia aeterna, et in utrisque resurrectionem futuram, nec solum animas bonorum post hanc vitam conservari speciali aliqua gratia Dei, sed etiam animas malorum, quae omni gratia Dei carent atque adeo naturaliter immortales esse debent. Specialiter tamen videri potest Sapientiae 2., ubi error oppositus ad longum refertur et condemnatur. Item Ecclesiastes 12.: "Revertatur pulvis in terram suam, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum". Item Iob 3. loquens de hominibus iam defunctis: "Ibi", inquit, "impii cessaverunt a tumultu, et ibi requieverunt fessi robore. Parvus et magnus ibi sunt" etc. Item Lucae 16.: "Mortuus est mendicus et ab angelis portatus in sinum Abrahae, mortuus est et dives et sepultus est in inferno". Apocal. 6.: "Vidi animas interfectorum propter verbum Dei" etc. Et alia multa loca passim occurrunt, quae rem istam clarissime testificantur nec indigent peculiari ponderatione. Unde tandem haec veritas definita est in Concilio Lateranensi sub Leone X., ubi dicitur: Cum nonnulli ausi sint dicere "de natura animae rationalis, quod mortalis sit, et aliqui temere philosophantes saltem secundum Philosophiam verum id esse asseverent, sacro approbante Concilio damnamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse et hoc in dubium vertentes, cum illa non solum per se et essentialiter humani corporis forma existat, verum et immortalis". Ubi cum Concilium damnet eos, qui secundum Philosophiam voluerunt ponere animam mortalem, manifeste supponit naturaliter esse immortalem. Superfluum est autem sanctorum auctoritates pro hac parte adducere, cum nihil tam frequens apud Patres repetatur quam animarum post hanc vitam praemia et supplicia et tandem resurrectio futura.

Quoad secundum, ex his, quae D. Thomas docet 1. p. q. 75. art. 2. et 6. et 2. Contra Gent. cap. 79. formare possumus hanc rationem speculativam ex propria animae intellectivae operatione desumptam: Nullum principium intellectualis operationis potest esse dependens a corpore in essendo; sed anima rationalis est principium

intellectualis operationis; ergo in suo esse non est dependens a corpore, sed extra illud subsistit. Rursus: Illud, quod est subsistens independenter a corpore et in se est forma, non potest corrumpi ab aliquo agente creato, licet possit annihilari a Deo. Ergo simpliciter anima est immortalis seu incorruptibilis ex natura rei, licet sit dependens in esse et conservari a Deo, sicut omnia alia entia quantumcumque immortalia.

PRIMUS SYLLOGISMUS huius rationis est consequentia legitima, utpote inferens in Ferio. Minor probatur, quia illa operatio est intellectualis, quae potest universaliter attingere omnes naturas corporeas ex parte obiecti et per abstractionem universalem ex parte modi cognoscendi, et aliquo modo saltem discursive attingit substantias spirituales et separatas. Ad haec enim tria reducit D. Thomas probationem intellectualis operationis in 2. Contra Gent. cap. 49. et 66. et quaest. de Anima art. 1. et 1. p. q. 75. art. 2.

Et quod possimus intelligere omnes naturas corporeas constat experientia ipsa, quia intellectus noster habet pro obiecto quidditatem sensibilem. Unde nulla natura corporea sive sensibilis datur, quam non possit intellectus noster percipere; quidquid enim sensui patere potest penes exteriora accidentia, ab intellectu attingi potest quoad substantiam. Ergo necesse est, quod talis potentia careat omni natura corporea, sicut visus caret omni colore, ut possit omnes differentias colorum percipere, non tamen caret omni visibili, quia habet rationem diaphani lucidi, et ideo omnia videt sub ratione lucidi et per medium diaphanum. Ita etiam potentia intellectiva ad percipiendum omnes naturas corporeas debet omni natura corporea carere, quod est esse spiritualem, sed tamen non debet carere omni quidditate et ratione entis, quia omnia ad modum entis et quidditatis cognoscit, alias destrueretur.

Ex parte etiam modi cognoscendi, nempe per modum abstractionis et universalitatis et comparisonis et reflexionis, constat operationem ipsam debere esse intellectualem, quia talis modus abstractionis et universalitatis excedit omnia corporalia, quia induit proprietates immaterialitatis. Potest enim apprehendere rem abstractam in universali, independenter a loco et tempore, quod est proprium rei incorporalis et immaterialis. Universale autem sub modo universalitatis abstractum independenter se habet a determinato loco et tempore, imo abstractio, quam facit noster intellectus, se extendit ad omnes gradus quantumcumque superiores et analogos, sub quibus comprehenduntur etiam ipsae

res spirituales, sicut sub abstractione substantiae, in qua conveniunt etiam angeli, et similiter in abstractione qualitatis, quae abstrahit a corporali et spirituali. Ergo ex modo operandi talis operatio intellectualis est, quia modus ille superat omnem corporalem.

Et ex hoc probatur quoad tertium eadem minor, quia licet non percipiat noster intellectus res spirituales quidditative, ut sunt in se, tamen discursive et collative illas attingit, et consequenter aliquid altius omni corpore cognoscit, et altiori modo hoc ipso, quod per viam remotionis res spirituales attingit negando seu removendo ab illis omne, quod corporeum est; sicut si visus posset attingere sonum removendo ab illo, quidquid visibile est, recte colligeremus, quod obiectum visus non esset coarctatum et limitatum ad solum colorem, quia attingere sonum removendo ab illo omne visibile non stat cum hoc, quod visibile sit specificativum visus, quia nulla potentia potest aliquid attingere removendo suum specificativum ab illo. Si ergo noster intellectus potest attingere rem spiritualem per viam remotionis, id est removendo ab illa omnem conditionem corpoream, necesse est, quod specificativum talis potentiae non sit aliquod corpus, sed aliquid altius omni ratione corporea. Quod vero res spirituales hoc modo attingamus, constat tum experientia, cum multa de illis demonstramus; tum ex ipsa inclinatione virtutis, quae contra omne pondus corporeum et supra omnem sensum et delectationem rapitur ad spiritualia, ergo debet illa cognoscere, alias non amaret; tum denique quia, ut dicit Apostolus Rom. 1., "invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur", ergo spiritualia attinguntur.

Restat ergo probanda maior huius primi syllogismi, quod nullum principium intellectualis operationis est dependens a corpore. Et probatur, quia intellectualis operatio, ut vidimus, est spiritualis et excedens omnia corporalia. Ergo necesse est, quod radix et principium, a quo egreditur, sit substantia spiritualis, siquidem operatio non habet aliquod esse, quod non accipiat a principio, a quo procedit. Ergo si habet esse spirituale, accipit illud a suo principio, ergo illud non potest esse corporeum, quia non potest dare esse excedens seipsum. Si autem substantia illa non est corporea, sed spiritualis, ergo est independens in essendo a corpore, quia si esset dependens, cum anima sit forma, dependeret utique a corpore ut a materia, alioquin si non dependeret ab ea ut a materia, ergo remota tali materia et corpore adhuc anima stare potest. Si autem a materia dependet in essendo, ergo debet contineri ipsa materia et educibilis esse ab illa et reducibilis in illam et

producibilis ab agente naturali per actionem corpoream et dispositiones corporeas; ergo nihil illi deest, ut sit corporea, siquidem in virtute activa et materiali corporea continetur.

Quomodo vero anima cum forma spiritualis sit, informet materiam, quin contineatur in illa, dicemus art. seq. An vero aliquod accidens spirituale imperfectum per modum motionis possit inhaerere corpori et in eius potentia contineri, dicemus quaest. seq. art. 2.

Sic ergo probato, quod anima rationalis est forma subsistens et spiritualis, RESTAT PROBARE SECUNDUM, quod inde deduximus, scilicet quod sit incorruptibilis. Et suppono, quod solum dupliciter potest aliquid corrumpi, scilicet vel per se vel per accidens. Per se corrumpitur id, quod per se generatur, sicut res subsistens. Per accidens desinit, quod ad desitionem alterius corrumpitur, sicut forma vel accidens, quae desinunt ad destructionem subiecti, in quo sunt.

Res autem subsistentes habent esse mediante triplici causa, scilicet efficiente, a qua fiunt et conservantur, et formali, quia forma est, quae dat esse rei, et materiali, non quae sit subiectum inhaesionis, hoc enim non datur respectu rei subsistentis, sed quae sit pars constituens, ut in rebus corporeis subsistentibus. Finalis autem causa hic locum non habet; nam finis non dat ipsum esse tamquam principium, sed perficit et consummat tamquam finis et ordinat ad se. Et licet finis in intentione praecedat ipsum efficiens, tamen non exequitur suum effectum nisi mediante causa efficienti. Materialis etiam causa in praesenti locum non habet, quia anima non est res composita ex materia corporali et forma, sed est simplex forma informans materiam, independens autem, ut ostensum est, a corpore in suo esse et consequenter a materia, quam informat. Nec enim habet aliam materiam quam corpoream et sensibilem, quam informat, et sic si non dependet a corpore in operando et essendo, etiam non dependet in esse a materia sicut formae non subsistentes. Ergo anima non potest corrumpi corruptione per accidens, id est per ablationem subiecti seu causae materialis; si enim non dependet ab illa in esse, sublata illa adhuc remanet eius esse.

Solum ergo potest corrumpi per se, scilicet vel per ablationem causae formalis vel suspensionem influxus efficientis. Primam non habet locum in praesenti, cum anima non sit composita ex forma et materia, sed simplex forma, ergo non potest amittere esse per separationem alicuius forma, dantis sibi esse. Solum ergo potest

amittere esse per suspensionem influxus causae efficientis, prout ab illo dependet existentia effectus. Existentia enim rei non potest tolli per contrarium, non corrupta eadem forma, cuius ratione datur, quia sic deberet tolli una existentia et succedere alia. Si autem alia succedit, manet res existens, quia manet sub aliquo esse. Solum ergo potest tolli per suspensionem influxus, quo conservatur in esse a suo agente, et sic nullus negat, quod anima potest desinere sicut etiam angelus et coelum. Sed talis desitio erit annihilatio, non corruptio, et sic semper anima manet incorruptibilis respectu agentium naturalium, quae non possunt corrumpere annihilando et suspendendo influxum, quo res conservatur in esse a suo create, sicut nec possunt totum esse producere creando. Et sic a nullo agente creato potest separari existentia ab aliqua re, nisi separando aut non conservando formam, qua mediante participatur esse in ipsa re habente formam. Et ideo dicitur, quod formae subsistenti convenit esse per se, non per se, id est essentialiter, sed per se, id est non per aliud, sed immediate.

Quae est propriissima expositio huius propositionis D. Thomae: "Esse per se convenit formae", quam obscuram et difficilem vocat Suarez, ubi supra n. 20. Sed dicimus, quod formae per se convenit esse non per se in primo aut secundo modo, cum non habeat connexionem essentialem vel intrinsecam ipsum esse cum forma creata, sed convenit per se in tertio modo, id est per se singulariter seu subsistenter, quia formae subsistenti convenit esse immediate, et non mediante alia forma, et sic per se subsistenter seu immediate habet esse. Ex quo fit, quod tale esse non potest tolli a tali forma removendo aliquam formam, sed solum removendo influxum efficientis priori, et talis influxus non potest removeri nisi per annihilationem et suspensionem illius. Reliqua vero agentia creata solum possunt corrumpere introducendo aliquam formam contrariam aut impossibilem cum praecedenti, quae dabat esse. Potest etiam Deus supplere hoc esse assumendo illam formam ad suam divinam subsistentiam et existentiam; sed hoc non est corrumpere, sed meliorare et perficere esse formae.

Unde cessant OMNES INSTANTIAE P. SUAREZ contra hoc axioma, "quod esse per se convenit formae", quae procedunt ad probandum, quod esse non convenit essentialiter ipsi formae, sed contingenter. Imo et de facto separatum est a forma secundum sententiam thomistarum in Incarnatione, in qua humanitas assumpta est ad existentiam divinam. Sed constat ex dictis, quod ly "per se" non sumitur a nobis pro eo, quod est essentialiter et in primo aut

secundo modo per se, sed pro eo, quod est immediate et in tertio modo per se. Unde tandem ipse Suarez n. 24. in hanc expositionem convenit dicens, quodsi existentia distinguitur a natura, non potest tolli a forma, quia per se convenit illi, hoc est immediate.

Haec ratio non solum probat animam non desinere ex vi separationis a materia, sed etiam, postquam separata est, non corrumpi, sed semper durare, quia hoc ipso, quod habet esse subsistens ut forma simplex et independens a materia vel composito, sed solum acceptum ex influxu Dei conservantis, constat ipsum esse animae non posse ab aliqua causa creata corrumpi etiam post separationem, quia a nulla causa creata potest impedi vel averti influxus Dei, alias posset annihilari, quia remoto vel impedito influxu Dei creantis vel conservantis res totaliter decidit in nihilum.

Tertia probatio est moralis ratio deducta ex distributione praemiorum et poenarum, quae in hac materia magnum habet pondus, et multi sancti ea utuntur.

SUPPONIT autem haec ratio duo principia lumine naturali nota: Primum est dari unum supremum rectorem totius universi, qui est Deus, ad quem pertinet recte disponere et providere omnes res universi, praesertim actiones humanas. Secundum est, quod cum homo ex sua propria natura rationalis sit, oportet, quod supremus eius finis sit vivere secundum rationem et consequenter secundum virtutem, quia virtus est, quae homines facit recte operantes secundum rationem. Quare felicitas hominis non potest consistere in his, quae pertinent ad temporalem fortunam et sufficientiam rerum corporalium, quia haec communia sunt bonis et malis, imo plerumque mali magis prosperantur in hac vita, et tamen agunt contra rationem, neque in hoc attingunt felicitatem seu finem rationalis vitae.

Ex quibus principiis DEDUCITUR virtuti deberi aliquod praemium post hanc vitam et culpae poenam, alias non recte ordinaretur hoc universum circa actiones humanas et finem rationalis vitae. Nec enim potest virtus habere in hac vita debitum praemium, tum quia ea, quae in hac vita dantur praeter virtutem, solum possunt pertinere ad felicitatem aliquam temporalem in aliquo bono civili vel delectabili et in sufficientia bonorum huius vitae. Haec autem non possunt esse conveniens praemium virtutis, quia sunt inferioris ordinis ad ipsam, et propter bonum virtutis et honoris haec omnia relinquere possunt et debent; unde sunt communia malis et bonis, ergo non possunt esse

congruum praemium bonorum. Tum etiam, quia in vita hac plerumque virtus caret omnibus istis et est in magna tribulatione et labore et miseria, iuxta quod dicit Apostolus 1. ad Cor. 15.: "Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus". Non potest autem labor et miseria huius vitae esse praemium virtutis, cum potius sit exercitium et meritum eius, utpote valde laboriosum. Praemium autem virtutis debet esse aliqua felicitas propria hominis, ut homo est, et consequenter debet esse libera a miseriis; felicitas enim miseriae opponitur. Si ergo non omnis virtus in hac vita liberatur ab istis miseriis et labore, non omnis virtus habet praemium et felicitatem sibi debitam, ergo vel perpetuo careret illa vel debet habere illam post hanc vitam.

Nec valet respondere ex Scoto in 4. dist. 43. q. 2. virtutem secum afferre suum praemium, scilicet pacem internam, voluptatem maximam, honorem externum et similia. Nam contra est, quia haec non sunt praemia virtutis, sed proprietates eius, et sic adhuc pertinent ad meritum; non potest autem meritum respicere pro praemio id, quod est sibi connaturale et proprium, ut meritum est. Addo, quod haec omnia non sunt coniuncta cum felicitate aliqua, sed compatiuntur cum magna tribulatione et miseria et labore in exercitio virtutis, quia, ut dicit Apostolus 2. ad Timoth. 3., "omnes, qui volunt pie vivere in Christo Iesu, persecutiones patientur". Non ergo possunt ista praemiare virtutem, alioquin sua ipsa difficultate et labore praemiaretur, quod est ridiculum. Imo posset secundum hanc rationem in republica bene instituta iuste denegari praemium virtuti et poena peccato, quia ipsa virtus est sibi sufficiens praemium et similiter peccatum est sibi poena et supplicium; ergo iuste potest quodcumque aliud praemium vel poena denegari. Honor autem debetur quidem virtuti, sed non semper redditur, vel quia virtus est occulta, vel quia habet adversarios, a quibus potius contemnitur. Et ita si non esset alia vita, communiter virtus careret praemio.

ADDITUR AD HOC, quia vel in hac vita debet homo vivere secundum rationem vel secundum sensum. Hoc secundum est omnino contra ipsam rationem nec constituit perfectionem hominis, in eo quod perfectissimum illi est, scilicet in quantum rationalis, si non debet vivere secundum rationem, sed secundum sensum. Si primum, debet in multis contradicere corpori et appetitus reprimere, quos contra rationem esse videmus, et propria commoda contemnere propter altius bonum, quod est bonum rationis et virtutis. Ergo illud bonum rationis superat omne bonum corporale huius vitae, siquidem etiam suprema bona corporis, v. g. voluptates et honorem

externum, homo debet negligere propter bonum rationis, et aliquando etiam vitam ipsam debet postponere bono virtutis. Ergo si anima desineret cum corpore, inclinatio ad operandum secundum rationem esset inclinatio ad destruendum seipsum, siquidem relinquendo bona corporis, corpus afficeretur damno et consequenter anima, si cum corpore interiret.

Quare relinquitur rem istam demonstrari rationibus naturalibus et moralibus, quod immerito negat Scotus ubi supra. Nec bene Caietanus dixit in 3. cap. Ecclesiastes hactenus nullum philosophorum demonstrasse immortalitatem animam. Sed fortasse loquitur de philosophis antiquis; nam loquendo de ratione D. Thomae eam defendit 1. p. q. 75. art. 2. et respondet ad rationes Scoti.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

PRIMO instari potest contra rationem deductam ex operatione animae, quia anima intelligit cum dependentia a phantasmatis et a sensibus corporeis, ita ut numquam possit absolvi ab ista connotatione et dependentia. Unde ergo constat nobis operationem animae esse in se spiritualem, si numquam possumus eam independentem a rebus et sensibus corporeis videre.

SECUNDO: Quia ipsa anima non solum quoad operationem, sed etiam quoad individuationem et consequenter quoad esse dependet a corpore. Individuatur enim et distinguitur individualiter una anima ab altera per ordinem ad corpus; ergo tam ex parte operationis quam ex parte individuationis habemus indubitata signa materialitatis in anima. Et ita quidquid dicitur de modo illo immaterialitatis et spiritualitatis in operando vel in subsistendo, si regulatur per istas dependentias, omnino enervat istas rationes, quia non stat illa spiritualitas cum tanta dependentia et ordine ad corpus.

TERTIO: Quando dicitur debere animam carere omni corpore, quia potest intelligere omnia corpora, instatur imprimis, quia non intelligit anima nostra omnia corpora simpliciter, sed solum quae per sensus offeruntur, et eo modo, quo per sensus cognoscuntur. Nam si a tali modo extrahantur, ut si ponatur corpus Christi in Eucharistia, non valet intelligi ab anima nostra. Quodsi solum loquimur de omni

corpore per sensus externos cognito, hoc etiam attingit imaginativa, quae ad omnia corpora se extendit hoc ipso, quod ad omnia imaginabilia, et tamen non est spiritualis. Deinde, dato quod intelligat omnia corporea, non sequitur, quod caret omni corporeitate, alias etiam probaretur, quod caret omni quidditate et entitate, quia potest cognoscere omnes quidditates et entitates. Imo ut sensus percipiat aliquod obiectum, non debet carere illo realiter, sed solum intentionaliter, sicut potentia visiva non caret luce nec diaphaneitate, et tamen utrumque cognoscit. Illa autem ratio de cognitione et attingentia substantiarum separatarum nihil omnino probat, quia res istas spirituales non cognoscimus nisi ad instar rerum corporearum et cum connotatione ad corpora, nec potest ab istis connotationibus expedire nostra cognitio intellectiva. Ergo ex hoc nullo modo probatur spiritualitas illius cognitionis, quia non probatur omnimoda separatio a conditionibus corporeis.

QUARTO: Principium intellectuale non excedit omne corporeum, quia intellectus non potest esse perfectior quam natura, a qua dimanat; sed anima est actus corporis, ergo et intellectus talis animae.

Et confirmatur, quia si esset pure spiritualis, esset seipsa intelligibilis anima et ipse intellectus, siquidem intelligibilitas fundatur in immaterialitate. Ergo quod in sua entitate est omnino immateriale, per seipsum est intelligibile, et sic ipsa anima redderet intellectum actuatum sua propria intelligibilitate, quando intellectus dimanat ab ipsa, et sic repugnat, quod intellectus dimanet ut pura potentia, cum debeat dimanare ut intelligibiliter actuatus ab ipsa natura spirituali, a qua dimanat, si in seipsa spiritualis est.

QUINTO: Contra rationem, qua ostenditur animam esse subsistentem et non corrumpi ad corruptionem corporis, instatur imprimis, quia etsi non dependeat a corpore in subsistendo, non tamen probatur, quod non dependeat a corpore ut a dispositione requisita seu conditione, ut conservetur in esse, sicut dependet in individuatione. Deinde illa propositio, cui tota haec ratio innitur, scilicet quod esse per se convenit formae, non recte intelligitur convenire in tertio modo per se seu subsistenter et immediate, quia imprimis existentia immediate convenit supposito seu subsistentiae, quia est id, quod primo fit et consequenter quod primo existit. Suppositum autem in homine est corruptibile. Ergo ex eo, quod alicui immediate conveniat existentia, non sequitur, quod non possit corrumpi. Denique, quia hoc ipsum, quod alicui immediate convenit,

potest dependere ab aliquo extrinseco, a quo immutetur vel corrumpatur, sicut quantitas immediate convenit corpori, et tamen potest multis modis mutari et corrumpi, v. g. per divisionem, augmentationem, diminutionem etc. Alia quae contra spiritualitatem animae militant seq. art. adducemus.

AD PRIMUM responderi solet intellectum nostrum dependere a phantasmatis et sensibus ut a proponentibus et ministrantibus obiecta, non autem tamquam a praebentibus formalem rationem et modum operandi. Sed quia hoc ipsum est, quod quaeritur, restat eius reddere rationem. Unde addimus hoc ipsam comprobari indiciis et signis supra allatis, tum quia intellectus taliter cognoscit obiecta corporea, quod etiam supra se reflectit. Ergo oportet, quod eius obiectum sit aliquid superius et altius quam illa obiecta corporea ministrata per sensus, siquidem non solum illa cognoscit, sed etiam ad se reflectit; ergo signum est, quod a sensibus non dependet tamquam praebentibus et limitantibus ad se modum cognoscendi intellectus. Tum quia percipit quidditates corporum et interiorem substantiam, ad quam non pertingunt sensus, sed solum ad exteriora accidentia. Ergo signum est non limitari modum operandi intellectus ad obiecta sensus et ad modum operandi ipsorum. Quare intellectus tantae amplitudinis est, ut possit saltem per viam negationis et remotionis discernere inter corporalia et spiritualia, atque etiam illa attingere separando omnem rationem corporeitatis per viam negationis, quod signum est non limitari et deprimi operationem intellectivam animae ad modum materialem. Si enim potest ipsam remove et removendo usque ad spiritualitatem obiecti attingere, utique excedit omnem vim cognitionis corporeae; nulla enim talis operatio potest etiam per viam remotionis excedere suam specificam rationem, quae corporea est. Ergo operatio, quae illam excedit, corporea non est.

AD SECUNDUM respondetur, quod individuatio anima, sequitur eius naturam non solum in se, sed in ordine ad aliquem terminum, prout est communicabilis vel incommunicabilis alteri, quia individuatio pertinet ad rationem ultimi seu incommunicabilis, si perfecta et completa sit. Cum autem anima licet in se sit independens a materia et subsistens, sit tamen communicabilis illi, non potest compleri et totaliter individuari ad se, sed in ordine ad materiam, cui communicatur. Haec tamen dependentia seu ordo non tollit, quod substantia illius animae non sit spiritualis et independens in esse a corpore, quia spiritualitas sequitur immaterialitatem rei in sua entitate, communicatio autem illa non est propter esse formae, quae

in se habet illud, sed propter esse compositi, quod ex illa forma resultat, quia forma licet habeat in se esse, sed non terminatum in se, ut angeli, sed communicabile. Non omnis autem communicatio fit propter dependentiam in esse, sed etiam propter abundantiam.

AD TERTIUM respondetur instantias illas esse inefficaces: Prima quidem, quia anima nostra potest attingere omnia corpora quoad suas quidditates, licet non possit attingere naturaliter omnes modos seu perfectiones, quas potest Deus in corporibus ponere, cum nec etiam angelus, qui pure spiritualis est, possit modum illum sacramentalem attingere et alia similia supernaturalia, quae fieri possunt in corporibus. Et tamen quia aliquo modo potest anima nostra attingere talem modum, saltem credendo illum et discurrendo circa illum, sufficit, ut spirituali modo et super omnia corpora dicatur intelligere. Similiter substantiam sine quantitate attingit intellectus noster, cum multa disputet et definiat circa substantiam denudatam quantitate. Imaginativa autem licet attingat omnia corpora quantum ad id, quod per sensus de illis potest attingi, quae sunt exteriora accidentia, non tamen quantum ad quidditatem et substantiam, nec utendo illis taliter, ut per discursum et per viam remotionis possit attingere ad spiritualia, nec in universalis abstractione naturam accipiendo, sed individualiter. Quibus tamen modis intellectus corpora attingit, et ideo caret omni corpore, ut super corpora omnia possit. Imaginativa autem licet possit plura fingere, non tamen ens rationis, quod est universalitas fundata, sed solum circa singularia fictiones formare potest.

Ad secundam instantiam dicitur potentiam non debere carere obiecto formali sub quo cognoscit, sed omni obiecto materiali, quod cognoscit, sicut visus non caret luce et diaphano, sed colore, unde omnia cognoscit per modum lucidi et per medium diaphanum. Similiter anima non caret quidditate vel spiritualitate, quia omnia intelligit per modum quidditatis et spiritualitatis. Et ita si haberet aliquid corporeum, ad modum illius reliqua corpora attingeret.

Ad tertiam instantiam respondetur etiam ex dictis, quod licet non possit noster intellectus remove omnem connotationem et habitudinem ad corporea, a quibus accipit cognitionem, et consequenter debet illa connotare tamquam terminum a quo, tamen quia ex parte termini ad quem potest per viam remotionis spiritualia attingere et per modum universalitatis procedere, ideo ascendit super omnia corpora et super omnem modum corporeum, qui individualis est, et non universalis, et non alligatur ad rationem

formalem corpoream, siquidem potest illam remove et ad spiritualia pervenire per viam remotionis.

AD QUARTUM respondetur, quod intellectus non est perfectior quam essentia animae, sed sicut anima in suo esse est independens a corpore, potest tamen communicari corpori ut materiae, ita intellectus potest objective terminative attingere res spirituales, licet communicando obiectis corporeis, a quibus abstrahit illam cognitionem. Non pertinet autem ad ipsum informare organa corporea, id enim facit anima, sed solum attingere quidditates corporeas modo operandi incorporeo et independenti ab organo, et hoc ipsum intellectus habet ab anima radicaliter, et ita semper anima est nobilior.

Ad confirmationem respondetur, quod anima seipsa est intelligibilis et actuat intellectum per modum speciei ad cognoscendam suam substantiam, sed non pro omni statu, sed in statu separationis. In statu autem coniunctionis alligatur cognitio eius ad sensus et ad obiecta corporea, ut ab illis hauriat species, et ita impeditur aliquid intelligere, nisi per species a sensibus acceptas.

An QUINTUM respondetur, quod si semel anima est, subsistens et independens a materia in fieri, quia non educitur ab illa neque in eius potentia continetur, ut eius modus operandi ostendit, non potest dependere in sui conservatione a corpore, quia sic sublato corpore vel annihilaretur vel corrumperetur sicut aliae formae. Hoc secundum esse non potest, cum supponamus, non contineri in materia nec educi ex illa, ergo nec resolvi potest in illam sicut aliae formae. Nec primum, quia annihilatio non fit per defectum dispositionum, sed per suspensionem concursus divini. Per hunc autem modum etiam desinere potest anima, sed hoc non tollit, quod sit simpliciter incorruptibilis sicut etiam angelus.

Quod vero instatur contrariam explicationem, quod esse per se convenit formae in tertio modo, respondetur, quod existentia convenit immediate supposito ut quod, atque adeo mediante forma ut quo; et ita si forma tollitur, non remanet illa existentia. At vero forma habet esse ut quo non per aliam formam tamquam per principium habendi. Unde si ipsa forma sit subsistens, et non dependens a materia, non potest ab illa tolli existentia per defectum principii intrinseci se habentis ut quo, sed solum per remotionem principii extrinseci, a quo derivatur esse, quod est per suspensionem concursus seu annihilationem. Et non repugnat

aliquid convenire immediate alicui ut quod, et tamen tolli ab illo, quia tollitur forma seu principium, ratione cuius convenit, sicut quantitas convenit materiae seu corpori ut immediate recipienti ut quod, et tamen potest multis modis variari quantitas et extensio. Ceterum quod convenit immediate alicui tamquam principio quo, non potest separari ab illo, nisi tale principium in se desinat, ut si forma non sit subsistens, sed corruptibilis. Si autem tale principium sit in se subsistens, quod illi per se convenit, non potest ab eo tolli ex defectu principii formalis, quod est ipsummet, sed solum ex remotione efficientis.

▪ *Anteriorum*

▪ *Radicum*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. QUOMODO ANIMA RATIONALIS SIT ENTITATIVE SPIRITUALIS ET FORMA CORPORIS.

DIFFICULTAS oritur ex eo, quod in anima rationali duo coniungenda sunt, quae inter se non videntur cohaerere, scilicet esse veram et substantialem formam corporis, et in se esse spiritum; et esse illi connaturale, quod informet corpus, et similiter esse connaturale, quod sit extra corpus, quando est separata.

NIHILOMINUS utrumque certissimum est convenire animae rationali, licet status informandi corpus sit connaturalior animae, status autem separationis non ita connaturalis est; nec tamen est violentus, sed praeternaturalis.

Prima pars constat ex dictis supra q. 1. et 1. Phys. q. 4. Definita est enim in Concilio Viennensi, ut refertur in Clementina unica de Summa Trinitate § Porro, ubi sic dicitur: "Doctrinam seu propositionem asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere et per se humani corporis non sit forma, ut erroneam et veritati catholicae inimicam praedicto approbante Concilio reprobamus".

ET RATIO EST MANIFESTA, quia homo componitur ex anima et corpore, siquidem homo non est substantia simplex, alias non posset separari anima a corpore, in quo consistit mors. Hoc autem compositum, quod vocamus hominem, intrinsece et essentialiter est rationale. Id enim pertinet ad eius definitionem, quod est animal rationale, et manifestat eius operatio, quae est discurrere et ratiocinari. Ergo oportet, quod constituatur intrinsece per formam rationalem, siquidem rationalitas ista seu gradus rationalitatis et operationis eius non possunt provenire ab aliquo principio materiali seu ab ipsa materia, quia haec est communis aliis rebus irrationalibus, ut patet in corpore, quod manet separata anima. Ergo provenit a forma, et sic ipsa anima est forma corporis, et oportet, quod sit forma excedens omnes conditiones materiae, quia operatio eius propria, quae est intelligere et ratiocinari, non limitatur et deprimitur ad conditiones materiae, ut dictum est art. praec.

Quodsi dicas, quod ipsa anima est totus et integer homo, corpus autem solum est mobile ab ipsa anima, non informabile ab illa, contra hoc est, quia sic homo non esset animal nec proprie haberet

operationes animales et vegetativas, siquidem animal essentialiter est corpus et operationes eius essentialiter sunt corporeae et sensibiles, ergo oportet, quod corpus in hoc animali non solum se habeat ut mobile, sed ut pertinens essentialiter ad eius constitutionem, et consequenter quod sit informabile ab anima, per quam constituitur corpus illud animale. Si autem homo non sit animal, sed anima, praeter quam quod est contra eius definitionem, quia dicitur "animal rationale", non autem "anima", sequitur, quod homo in quantum homo non sit mortalis et corruptibilis, quia non esset res composita, sed simplex, scilicet sola anima, quae cum sit subsistens et non informans, non potest corrumpi per ablationem formae, quia non componitur ex forma et materia, neque per resolutionem in materiam, quia non educitur de potentia materiae nec in ea continetur, ergo neque in eam resolvitur; id enim resolvitur in materiam, quod educitur ex illa.

At vero, quod anima sit spiritualis et taliter informet materiam, quod materialis non sit nec dependens a materia, in art. praec. manet probatum ex ipsa operatione talis animae, quae est intelligere. Excedit enim omnia corpora, tam ex parte obiecti attacti quam ex parte modi operandi, ut ibi probatum est. Suffragantur denique Scriptura et Concilia, in quibus dicitur animas nostras esse spirituales, ut Ecclesiastes 12.: "Et spiritus revertatur ad eum, qui fecit illum". Psalm. 30. et Luc. 23.: "In manus tuas commendo spiritum meum". Et in Concilio Lateranensi cap. Firmiter et in Clementina I de Summa Trinitate, ubi definitur, quod "Deus utramque de nihilo condidit creaturam, angelicam et mundanam, corporalem et spiritualem, deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam".

Secunda vero pars, quod scilicet status separationis non ita sit connaturalis animae, nec tamen sit violentus, sed praeternaturalis, ex eo constat, quia anima naturaliter est forma corporis, ergo connaturalis actus eius est informare et communicari per modum formae, ergo connaturali modo non petit separationem, sed statum coniunctionis.

Ad haec, ille est connaturalis status animae, sub quo creatur a Deo modo ordinario et conformiter ad naturas rerum. Constat autem animas non creari a Deo separatas, sed infusas corporibus iuxta illud Genes. 2.: "Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae", quia proprium est animae esse partem hominis, et pars connaturaliter sit in suo toto. De quo videri potest D. Thomas 1. p. q. 90. art. 4. Ergo

connaturalis eius status est status coniunctionis ad corpus.

Quod vero status separationis non sit omnino violentus animae, sed solum praeternaturalis, ex eo patet, quia violentum est, quod fit ab exteriori principio non conferente vim passo. Seu constat, quod anima in seipsa habet principium subsistendi et permanendi extra corpus; ergo ad hoc, ut permaneat separata, non fit illi aliqua vis, sed iuxta propria principia statum illum sustinet. Dicitur autem praeternaturalis ille status, quia non oritur per se et connaturaliter ex ipsa anima, vel ex modo, quo creatur a Deo, sed tamquam accidens extraneum supposita actione corruptiva corporis ei provenit.

EX DICTIS COLLIGITUR animas rationales multiplicari ad multiplicationem corporum, quia anima est forma substantialis. Multiplicatis autem corporibus multiplicantur individua hominis. Ergo et formae substantiales individualiter multiplicantur, quia duo individua substantialia differunt secundum esse substantiale, ergo etiam secundum formam, quae est principium dandi esse; alioquin si unam formam haberent, unum esse haberent. Et haec est ratio D. Thomae, 1. p. q. 76. art. 2.

SOLVUNTUR ARGUMENTA. Primo arguitur ex auctoritatibus. Nam Ecclesiastes 3. dicitur: "Unus est interitus hominis et iumentorum et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius". Quae verba maximam continent difficultatem et saltem probare videntur, quod ex natura sua anima nostra corruptibilis sit, licet beneficio Dei duret post mortem. Quod aperte dicitur in 6. Synodo generali in epistola Sophronii ab eodem Concilio approbata.

Item Aristoteles libro 1. de Anima textu 12. et 13. dicit: "Quodsi intelligere est phantasia vel non sine phantasia, non continget sine corpore esse". Sed in hoc 3. libro textu 30. dicit, quod intelligere nostrum non est sine phantasia. Ergo clare colligitur, quod intelligere non est sine corpore. Similiter in 3. de Anima cap. 5. dicit intellectum passibilem esse corruptibilem. Sed intellectus passibilis est, per quem anima intelligit; ergo anima, in quantum intellectiva, est corruptibilis. Alia loca omitto ex aliis libris, quae minus clare loquuntur aut eandem continent difficultatem.

RESPONDETUR, quod in illo loco Ecclesiastes loquitur Salomon in persona insipientium, ut interpretatur S. Thomas 1. q. 75. art. 6. ad 1.

Quae interpretatio vera est, tum quia ibi Salomon praemittit: "Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus est interitus hominis et iumentorum etc.". Quasi dicat: Hoc dico in corde meo, non de meo sensu, sed de filiis hominum, quibus probandis Deus ordinavit, quod simili modo moriantur homines et iumenta, et inde seducuntur ipsi, ut dicant nihil esse homini iumento amplius. Tum etiam quia haec eadem repetuntur Sap. 2. et expresse ponuntur esse dicta in persona impiorum, ibi: "Dixerunt impii apud se non recte etc.". Itaque quaedam affirmant impii ut vera, scilicet quod idem est interitus iumentorum et hominum quantum ad corpus, et similis est processus vitae quantum ad indigentiam spirationis, sed male inferunt, quod nihil habet homo iumento amplius, et quod spiritus iumentorum descendit etc.

Ad auctoritatem 6. Synodi dicitur animas nostras esse immortales beneficio Dei creantis et conservantis sicut angelos, non beneficio speciali aut miraculoso, sed connaturali ad ipsam animam.

Ad Aristotelem licet possemus ab eo nos expedire dicendo in hac materia fuisse lubrice locutum nec aperte suam declarasse sententiam, ob rationem art. praec. insinuatam tamen, quia S. Thomas ipsum defendit 2. Contra Gent. cap. 79., respondemus ad primam auctoritatem, quod ibi loquitur Aristoteles sub conditione, si intelligere sit phantasia vel non sine phantasia tamquam sine organo, in quo sit, tunc intellectus non esset separabilis, sed corporeus; quae conditionalis verissima est. At vero in 3. de Anima, quando determinate dicit, quod intelligere non est sine phantasmate, loquitur de phantasmate ut obiecto seu ut ministrante obiecta intellectui, non tamquam actu proprio vel organo operationis intellectivae; et sic omnia consonant.

Ad alium locum ex 3. de Anima respondetur ibi passibilem intellectum non sumi pro potentia intelligente, quam communiter vocamus intellectum passibilem, sed sumitur pro anima passionibus subiecta, quae vocatur intellectus, quia intellectui deservit, et una ex passionibus eius est reminisci. Ita interpretatur D. Thomas ibi lect. 20. in fine. Et est valde textualis interpretatio. Nam paulo antea praemiserat Philosophus, quod intellectus separatus solum est, quod vere est, et hoc est immortale et perpetuum. Subdit autem immediate: "Non reminiscitur autem, quia hoc quidem impassibile est, passivus autem intellectus est corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima". Sensus ergo Philosophi est, quod anima intellectiva

licet sit immortalis et perpetua, non tamen reminiscitur separata, quia tunc est expers passionum, caret enim imaginationibus corporeis; passivus autem intellectus, id est cognitio cum passione corporea desinit esse, et consequenter iam non reminiscitur, quia reminiscencia est actus memoriae, quae est in parte sensitiva cum aliquo discursu, quae desinit corrupto corpore. Et hic est passivus intellectus, id est discursus cum passione reminiscenciae, qui omnino desinit esse, et sine eo non intelligit anima, scilicet eo modo, quo nunc intelligit per conversionem ad phantasmata.

Secundo arguitur ratione, quia anima est dependens a corpore in subsistendo et dat formaliter esse corporeum et vegetativum corpori, et ab ea dimanant proprietates corporeae, ut quantitas, calor, potentia sensitiva etc. Ergo nihil ei deest, quominus sit corporea entitative.

Antecedens probatur per suas partes: Nam imprimis anima unita non subsistit per se, quia subsistentia reddit incommunicabilem naturam, anima autem existit communicabiliter ad corpus, et sic non subsistit in illo. Unde infirmatur illa consequentia: Anima habet operationem, cui non communicat corpus, ergo habet esse independens a corpore. Negat enim Scotus consequentiam in 4. dist. 43. q. 2., quia habere operationes sine corpore stat dupliciter: uno modo sine corpore ut organo, alio modo sine corpore ut supposito operante. Primo modo antecedens est verum, sed consequens falsum; secundo vero modo antecedens est falsum, quia non intelligit anima, sed homo.

Similiter unio animae non est spiritualis, quia est corruptibilis, et tamen est in ipsa anima, quia vere unitur et immutatur in unione ad corpus. Quod vero anima det gradum corporeum formaliter, et quod ab ea dimanent illae proprietates corporeae, constat ex supra dictis q. 1., quia in homine non est nisi una forma, a qua ille gradus praebeatur et illae proprietates dimanent; ergo ab ipsa anima hoc praestari debet.

RESPONDETUR ad primam partem argumenti quantum ad subsistentiam animae, quod subsistentia importat duo: Primum est esse per se, ut opponitur modo inhaerentiae. Secundo importat existentiam per se, ut opponitur omni communicabilitati in alio. Anima ergo dum est in corpore, habet esse subsistens priori modo in actu et secundo modo in aptitudine, quia licet de facto communicetur corpori, est tamen potens separari et in illo statu

separationis actu erit subsistens sine communicatione, sed in aptitudine erit communicabilis. Semper tamen, sive in corpore sive extra, habet in se ipsum esse independens a corpore, licet actu sit communicatum corpori. In quo differt ab aliis formis etiam substantialibus, quae licet negent inhaerentiam, quae solum est propria accidentium, tamen non habent prius in se existentiam et deinde illam communicant corpori, sed solum sunt principium existendi ut quo, formaliter autem existentia non est in ipsa forma, sed in composito ut in recipiente, ipsa vero forma se habet ut ratio seu principium quo habendi illam, sicut albedo non habet in se esse album, sed esse album convenit primo et per se subiecto, albedo vero est ratio habendi esse album. At vero anima rationalis illud esse substantiale, quod opponitur inhaerentiae, non solum habet ut principium quo, sed etiam ut res existens formaliter in esse, licet communicabiliter ad corpus, sicut si albedo haberet in se esse album, ideoque anima dicitur in se subsistens quoad rationem habendi esse independens a composito, licet non quoad incommunicabilitatem. Et hac ratione vocatur a D. Thoma esse animae, etiam ut est in corpore, subsistens, id est independens a corpore et habens in se prius ipsum esse quam in composito, quia ab anima communicatur composito, ita quod est idem esse animae et esse compositi, ut affirmat 1. p. q. 76. art. 1. ad 5 et 1. 2. q. 4. art. 5. ad 2. Aliquando vero dicit, quod anima quamdiu est in corpore, convenit ei subsistere aptitudine, non actu, ut patet in 4. ad Annibaldum dist. 12. q. 1. art. 1. ad 3. Quod intelligitur de subsistentia quoad rationem incommunicabilitatis, quam solum explicat in statu separationis, saltem quoad exercitium non communicandi, quod non habet in statu coniunctionis nisi in aptitudine. Unde valet illa consequentia, quod si anima habet operationem independentem a corpore ut ab organo, cui inhaeret, oportet, quod etiam esse ipsius animae sit independens a corpore, licet tam operatio quam esse communicentur ipsi composito ut suppositaliter subsistenti. Nec enim ex independentia operationis probamus animam subsistere suppositaliter, sed subsistere independentem a corpore, licet communicabiliter ad corpus, ideoque etiam remoto corpore poterit operari operatione illa non dependente ab organo in esse.

Solum potest esse difficultas, quomodo existentia animas, quae spiritualis est et incorruptibilis, communicetur corpori seu composito, quod existit modo corporeo et corruptibili, praesertim in sententia D. Thomae, quae non ponit aliam existentiam in composito quam in ipsa forma, ut patet in locis allegatis et ex his, quae diximus

libro 1. Phys. q. 7. art. 5. Ceterum in hoc eadem restat difficultas in sententia opposita, quae ponit plures existentias partiales in materia et forma, ut ex illis resultet una tertia composita, quae ipsi toti conveniat; ideo enim partiales sunt, quia faciunt unam totalem. Quomodo ergo existentia spiritualis animae potest commisceri existentiae materiae, ut resultet una existentia tertia, quae conveniat ipsi toti? Nec enim una existentia informat aliam ut materiam. Quare sicut ipsa entitas animae cum spiritualis sit, tamen quia eminenter est corporea, formaliter unitur materiae in ratione formae et praebet ei gradum vegetativum et sensitivum et rationalem, ita ipsa existentia animae, quia eminenter est corporea, potest communicari ipsi composito et reddere illud existens; sicut etiam subsistentia Verbi licet in se spiritualis sit et divina, tamen quia eminenter continet omnem perfectionem subsistentiae corporeae, potest per seipsam immediate terminare et reddere subsistentem naturam corpoream et in sententia D. Thomae etiam existentem. Id ergo habet anima nostra tamquam forma, quod Verbum divinum tamquam persona quoad hoc, quod est reddere rem corpoream existentem.

Neque ex hoc sequitur, quod separata anima adhuc manet compositum, quia manet esse ipsius compositi in ipsa anima, vel quod esse animae sit generabile aut corruptibile sicut ipsum esse compositi, siquidem esse animae est esse compositi, et hoc corrumpitur et generatur, imo cum omne ens habeat esse proprium, aliud esse habebit compositum quam anima. Sed respondetur facile, quod separata anima non manet esse compositi, quia non manet esse animae ut communicatum, sed ut communicabile, et sic generatur aut corrumpitur quantum ad ipsam communicationem et in ratione esse communicati, qua ratione est esse compositi, non in ratione esse absolute, sicut etiam Persona Verbi de novo incoepit esse persona hominis, non persona absolute. Omne autem ens habet esse proprium, ut distinguitur contra extraneum seu alienum, non contra commune seu communicatum. Potest enim ipsum esse proprium totius communicari partibus vel esse partis communicari toti, et tamen manet proprium, quia illa pars seu forma propria est totius.

Ad id vero, quod obicitur de unione, an sit materialis vel spiritualis, respondetur quod ut ostendimus q. 6. Phys., non datur unio, quae sit modus distinctus per modum medii et rationis formalis uniendi, sed ipsae partes seipsis uniuntur quantum ad rationem formalem uniendi, sed non seipsis applicantur seu immutantur, ut se communicent et ex ipsis unitas illa resultet. Sed haec applicatio est

ab efficiente ipsam unionem seu communicationem et unitatem extremorum, et ideo talis applicatio debet esse superaddita extremis unibilibus potestque esse modus, et de novo fit in illis, quando de novo uniuntur et communicantur inter se. Ipsa autem unio non est novus modus tamquam ratio formalis uniendi, quia formalis ratio unionis est formalis ratio unitatis resultantis ex unione, unitas autem resultans non est modalis, sed substantialis; ergo et ratio formalis est ipsa substantialis ratio extremorum secundum se, solumque illis deest applicatio, ut resultet unitas et fiat unio.

Nec est putandum nullam omnino perfectionem et immutationem acquirere animam ex eo, quod sic applicatur, ut sit in corpore et uniatur illi, ut putavit Scotus in 4. dist. 43. q. 2. Nam saltem acquirit modum aliquem et statum connaturalem essendi et operandi in corpore et cum communicatione ad corpus, quem statum amittit in separatione a corpore. Et licet non haberet in corpore aliquid amplius quam communicare se et perfectionem suam corpori, ut Scotus putat, tamen hoc ipsum perfectionem aliquam et immutationem debet ponere in ipsa anima, quia hanc communicationem facit tamquam causa formalis et tamquam pars constituens totum. Omnis autem causa creata, perfectior est, cum actu causat, quam cum cessat causare, et aliquo modo immutatur in causando, et omnis pars connaturali modo existit, cum communicatur ipsi toti in actu, sicut lapis ex eo, quod est in centro. Haec autem immutatio, prout in anima subiectatur, aliquid spirituale est, non proveniens ab ipso generante, quod tantum unit animam ex parte corporis, coaptando et disponendo illud ad animam, sed ex parte Dei infudentis animam corpori vel reunientis illam; sic enim ordinat illam ad corpus et facit, quod actu communicet et extendat suum esse ad corpus. Et talis applicatio producit in anima modum aliquem spiritualem respicientem corpus, quo dicitur in se applicata et communicata, sicut etiam angelus ex eo, quod per modum operantis applicatur corpori, resultat in ipso ubi quoddam seu praesentia erga illud corpus, quae est modus spiritualis in ipso angelo, qui amittitur et acquiritur motu locali. Sic multo melius ex eo, quod anima non per modum operantis, sed per modum informantis uniatur corpori, aliquis modus resultat in anima, quo dicitur applicata et communicata corpori ab agente spirituali eam infundente vel reuniente, qui modus subiective est in ipsa anima. Sed cum respiciat pro extremo corpus, cui facit praesentem animam, potest desinere ab anima sicut ubi angelicum desinit, quia est circa corpus, licet utrumque spiritualis modus sit.

Denique ad id, quod dicitur de communicatione gradus corporei et sensitivi, nullo modo probat entitatem corpoream in anima, quia non praebeet illos gradus limitate, modo inferiori, sicut aliae formae, sed eminenter et secundum quod continentur in gradu rationali, qui etiam communicatur corpori, non ut dependens ab ipso, sed ut sibi ministret corpus et deserviat in ordine ad operationem intellectivam, et ideo eminenter debet continere illos gradus sensitivos et corporeos tamquam ministrantes et deservientes intellectivo, eo quod non intelligit nisi accipiendo ex corpore obiecta, quae intelligit, ideoque requirit potentias corporeas ut ministrantes sibi. Et sic bene possunt eminenter praeberi gradus corporei et potentiae corporeae dimanare ab entitate animae spirituali, ut est eminenter corporea sine ulla dependentia in esse a corpore. De quo iam supra diximus q. 2., et videri potest Caietanus 1. p. q. 76. art. 1 circa responsionem ad 1.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO X

DE INTELLECTU AGENTE ET POSSIBILI

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM SIT NECESSE PONI INTELLECTUM AGENTEM DISTINCTUM A POSSIBILI ET QUID SIT.

Celebris valde est apud antiquos philosophos et recentiores divisio haec intellectus in agentem et possibilem, nec solum ab Aristotele stabilita fuit in 3. de Anima cap. 5. textu 18., sed etiam ab aliis Graecis, licet in eius explicatione non parum erraverint.

IGITUR TRIA ad eius exactam explicationem in hoc articulo facienda sunt: Primum explicare proprium munus intellectus agentis, propter quod ponitur a philosophis. Secundum, an sit aliquid extra animam vel propria ipsius facultas. Tertium, an sit potentia distincta ab intellectu possibili.

Circa primum constans sententia est philosophorum ad hoc requiri intellectum agentem, ut species impressas intellectui possibili tribuat, quas requiri ad omnem cognitionem supra late probavimus q. 4. et 6. Igitur distinctio intellectus agentis et possibilis quantum ad formalitatem istam agendi et patiendi non sumitur per ordinem ad ipsam cognitionem, quae est operatio elicita ab intellectu vitaliter, et ita erga illam intellectus active se habere debet, sed sumitur ista divisio penes formationem intellectus in ordine ad suum obiectum intelligibile. Quia enim intellectus eliciens cognitionem prius debet actuari specie impressa repraesentante obiecta, si careat illa, dicitur esse in potentia, ut formetur et actuetur, et sic vocatur intellectus possibilis vel passibilis, quia pati debet seu formari a specie ipsa et obiecto in ea repraesentato. Et quia omni passivo, ut reducatur de potentia ad actum, correspondet aliquod activum, necesse est, quod si intellectus noster reducitur de potentia ad actum, ut formetur per species intelligibiles, detur aliquod activum, per quod talis reductio fiat et tales species producantur in intellectu; et hoc vocamus intellectum agentem, id est producentem species et formantem per illas intellectum ad intelligendum.

Totus hic discursus fere ab omnibus admittitur loquendo in

generale, et nondum determinando, an istud principium activum producat species sit in anima vel extra. Solum Durandus, qui negavit requiri species impressas ad cognoscendum, consequenter negavit necessarium esse intellectum agentem, qui illas producat, ut docet in 1. dist. 3. q. 5. n. 4. Sed tamen addit, adhuc si darentur istae species, non requiri intellectum agentem tamquam potentiam animae, quae illas species producat, sed sufficere ipsam animam cum phantasia, ut producat illas. Sed nos fatemur illo discursu non probari, nisi quod detur tale principium agens species et active immutans intellectum. Quod vero sit potentia animae, statim probabimus in secundo puncto. Et quod species impressae necessariae sint ad intellectionem et ad omnem cognitionem, supra q. 6. probatum est. Quod vero substantia animae seipsa non operetur, sed mediante potentia, q.12. Phys. probatum est. Mediante autem phantasia, quae est potentia corporea, non potest anima spirituales species producere, nisi elevet illam ultra suam virtutem, et haec elevatio ab alia virtute et potentia debet provenire.

Circa secundum punctum celebris fuit aliquorum antiquorum sententia ponentium intellectum agentem separatum ab ipsa anima in alia intelligentia infundente species. Contra quam disputat D. Thomas 1. p. q. 79. art. 4. et q. 84. art. 4. et 2. Contra Gent. cap. 77. et 78. et locis aliis. Fuit autem haec controversia inter eos, qui intellectum distinguebant a sensu. Nam qui ponebant intellectum esse sensum, non distinguebant species sensibiles ab intelligibilibus neque aliud principium, a quo istae species effluerent, ponebant quam ipsa obiecta externa, ut ex Democrito reffert Aristoteles libro de Divinatione per Somnium et D. Thomas 1. p. q. 84. art. 6.

Qui autem agnoverunt intellectum esse virtutem spiritualem et immaterialem, a sensu et distinctum, non facile inveniebant principium, a quo species spirituales fierent, cum ipsa obiecta sensibilia ad hoc non sufficerent. Unde divisi sunt in TRES OPINIONES: Quidam, ut Plato, posuerunt ideas separatas, id est quidditates rerum extra individua, a quibus dicebant ut ab exemplaribus participari formas entitativas in materia ad essendum et intelligibiles in intellectu ad repraesentandum, ut refert D. Thomas 1. p. q. 79. art. 3. et q. 84. art. 3., 4. et 6.

Alii negabant istas ideas exemplariter causantes species, sed ponebant substantiam separatam seu intelligentiam effective infundentem illas tunc solum, quando homo intelligit et habet

phantasmata proposita, ut determinant ad intelligendum. Quae fuit opinio Avicennae, ut refert S. Thomas citata q. 84. art. 4. et 2. Contra Gent. cap. 76.

Tertia sententia fuit Aristotelis 3. de Anima textu 17. et 18., lect. 10. apud D. Thomam, quod intellectus agens est potentia animae ex phantasmatibus producens species intelligibiles in intellectu possibili.

HAEC SENTENTIA ARISTOTELIS de intellectu agente communiter recepta est ab omnibus philosophis et, ommissa illa opinione Platonicorum de ideis separatis, quae omnino fabulosa est, cum non possit dari in rerum natura aliqua substantia, quae singularis non sit, ut ostendimus in Logica q. 3. art. 2., contra Avicennam et alios ponentes intellectum agentem esse substantiam separatam probatur sententia Aristotelis:

Quia vel illa substantia separata infundit species intelligibiles a sensibus abstractas et connotantes obiecta sensibilia, vel non abstractas a sensibus, sed pure participatas a spiritualibus substantiis, sicut sunt in angelis. Hoc secundum nullo modo dici potest, cum satis constet pro isto statu animam nostram non intelligere obiecta pure spiritualia et nihil de sensibilitate connotando, sed solum obiecta sensibilia. Si dicatur primum, talis potentia activa et factiva specierum per abstractionem a sensibus non excedit vim animae nostrae nec requirit spiritualem activitatem omnino abstractam a sensibus, sicut est illa substantia separata, cum operatio illa abstrahens species a sensibilibus non operetur independenter a phantasmatibus neque efficiat species repraesentantes sine connotatione ad illa, ut in nobis experimus. Ergo non requiritur ad talem operationem virtus spiritualis separata ab omni corpora, sed potius corpori communicans, et sic ista virtus magis connaturalis est animae coniunctae corpori quam substantiae separatae.

Quodsi dicatur illam virtutem separatam concurrere ad abstrahendum istas species modo perfecto et eminentiori, utpote cum sit causa aequivoca et universalis, ex modo tamen animae nostrae imperfici et reddi species illas sic imperfecte et connotative repraesentantes.

Contra hoc urgetur rationibus D. Thomae 1. p. q. 79. art. 4. et 2.

Contra Gent. cap. 76. et quaest. de Anima art. 5., quia causa universalis non producit se sola effectum proprium causae particularis, nisi supponendo in ipsa causa inferiori propriam et peculiarem virtutem respectu talis effectus, ut patet in coelo, quod est causa aequivoca respectu horum inferiorum, et tamen supponit in causis inferioribus proprias virtutes, quibus producit determinatos effectus, nisi forte sit generatio rei tam imperfectae, quod ad illam sufficiat virtus coeli, sicut in animalibus, quae ex putrefactione generantur. Quod in praesenti applicari non potest, cum species intelligibiles et cognitio intellectualis sint perfectissimi effectus, qui in his inferioribus fiunt. Ergo oportet, quod praeter virtutem superioris intelligentiae, quae ut causa universalis concurrat, detur virtus particularis et propria animae, quae talem abstractionem a sensibilibus faciat modo particulari et sibi proprio, et hanc vocamus intellectum agentem. Unde Aristoteles comparavit intellectum agentem non ipsi soli, qui est causa universalis, sed lumini recepto in aere, quod est virtus particularis. Id autem, a quo participatur virtus intellectus agentis in anima nostra, est Deus, de quo dicitur Ps. 4.: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine", quia solus Deus est creator animae et lumen ipsi praebens, sicut solus infundit species angelis et intra intellectum operatur.

Denique experimur nos posse intelligere, cum volumus, et abstrahere a sensibilibus intelligibilia, alias si hoc non experiremur, non possemus habere notitiam harum actionum. Omnis autem actio non fit modo connaturali ab aliquo agente, nisi per virtutem in eo existentem, nec utitur aliquo, cum vult, nisi habeat potentiam operativam illius. Ergo connaturale est, ut habeamus vim et potentiam abstrahendi tales species, et non solum ab intelligentia separata fiant; et haec virtus vocatur intellectus agens.

Circa tertium punctum, scilicet an sit intellectus agens potentia distincta ab intellectu possibili, aliqui dixerunt intellectum agentem esse habitum primorum principiorum, ut refert S. Thomas quaest. de Anima art. 5. et 3. de Anima lect. 10. Quod tamen ex eo reicit D. Thomas, quia etiam ipsa principia cognoscimus per species abstractas a singularibus. Ergo oportet antequam generetur ipse habitus, praeexistere tales species abstractas, ergo et intellectum agentem abstrahentem illas, ut omnia obiecta intellectus agens redderet intelligibilia in actu. Deinde quia habitus principiorum est cognoscitivus. Sicut enim per scientiam cognoscimus conclusiones, ita per habitum principiorum principia. Ergo non potest iste habitus esse factivus specierum impressarum pro potentia cognoscitiva,

quia ipse cognoscitivus est et sic aliquas species debet supponere, quibus primo cognoscat, non autem illas facere. Quando autem Aristoteles 3. de Anima textu 17. et 18. dicit, quod intellectus agens est sicut habitus et ars, loquitur solum per modum comparisonis, quia sicut ars inducit formam artificialem in materiam rudem et in potentia, ita intellectus agens per species impressas tamquam per formas perficit et actuat intellectum possibilem. Et dicitur habitus, ut contraponitur privationi, per quam aliquid est in potentia, intellectus autem agens non est in potentia ad recipiendum, sed in actu ad agendum. Ita explicat D. Thomas ibidem lect. 10.

Qui ergo fatentur intellectum agentem esse potentiam, actum illius negant esse cognitionem, quia cognitio oritur a potentia et obiecto, prout mediante specie repraesentatur potentiae. Unde si operatio propria intellectus agentis esset cognitio, deberet procedere a specie et potentia et consequenter speciem ipsam supponere. Ergo non faceret talem speciem, et sic non faceret omnes species intelligibiles, sed aliqua deberet fieri per actum non cognoscitivum, et illum dicimus esse proprium intellectus agentis, ut distinguitur ab actu procedente a potentia actuata per speciem et recipiente illam.

DIFFICULTAS ergo est, an iste actus factivus specierum, et non cognoscitivus, ita adaequatus sit potentiae, ut exigat illam esse distinctam ab intellectu possibili cognoscente. Et aliqui auctores negant distingui has duas potentias, sed esse eandem cum duplici vi seu efficientia, quod probabile reputat P. Suarez libro 4. de Anima cap. 8. n. 13. citatque Niphum, Maiorem et Abulensem.

Oppositum tamen tenet D. Thomas 1. p. q. 79. art. 7. et 10., et 3. de Anima lect. 10. et in 2. dist. 17. q. 2. art. 1. Sumiturque ex Aristotele, qui in hoc 3. de Anima textu 17. dicit, quod "necesse est in anima differentias has easdem inesse; atque quidam intellectus est talis, ut omnia fiat, quidam talis, ut omnia agat". Loquitur ergo de illis tamquam de diversis intellectibus et differentias istas ponentibus in anima.

RATIO AUTEM EST, quia intellectus vel essentialiter est potentia cognoscitiva, ita quod adaequatus eius actus sit cognitio, vel habet duplicem actum inadaequatum, alterum non cognoscitivum et factivum specierum, alterum cognoscitivum et non factivum earum. Nam uno et eodem actu non potest fieri; cognitio enim procedit elicitive a potentia actuata per species, et consequenter illa elicentia supponit aliquam speciem iam factam et actuantem potentiam, ut

procedat ab illa.

Si primum, manifestum est intellectum agentem esse distinctam potentiam, siquidem si adaequatus actus intellectus cognoscentis est cognitio, non potest alium actum elicere, qui cognitio non sit, et sic formatio specierum, quibus primo fit cognitio, non potest per cognitionem ipsam fieri, sed supponi debet ad cognitionem. Si secundum, imprimis non potest uterque ille actus convenire uni et eidem potentiae, nisi detur aliqua ratio communis, sub qua conveniant illi duo actus et a qua specificetur illa unica potentia habens illos. Ratio autem faciendi species sine cognitione et ratio eliciendi cognitionem per species non conveniunt in aliqua ratione communi constituyente unam potentiam, sed sunt rationes ita distantes, quod ex se sufficiunt fundare distinctas potentias, ut patet in sensu cognoscente et virtute emittente species ab obiecto seu faciente illas sine cognitione. Non est autem anima nostra tantae eminentiae, ut virtus eius in unica ratione superiori et eminentiori uniat illam duplicem virtutem faciendi species et intelligendi, neque in angelo datur talis perfectio, ut unica potentia sit factiva specierum et cognoscitiva.

Ad haec accumulatur aliqua inconvenientia: Primum, quia eadem potentia seipsam moveret et reduceret de potentia ad actum; esset enim potentia ad species et faceret illas. Secundum, quia alias etiam possemus dicere voluntatem et intellectum esse eandem potentiam inadaequate respicientem cognoscere et velle ut consecutum ad cognoscere, quia se habent ordine quodam, sicut etiam "facere species non cognoscitive" ordinatur ad "ipsum cognoscere". Tertium, quia alias ratio activi et passivi non esset sufficiens ratio distinguendi potentias, cum tamen sint rationes maxime diversae et primae differentiae entis. Primo enim dividitur penes actum et potentiam, et consequenter penes potentiam activam et passivam, quae fundantur in actu et potentia. Quae est ratio D. Thomae in illa q. 79. art. 7. ad distinguendum intellectum in agentem et possibilem, quia est divisio penes passivum et activum, cum tamen non admittat alias divisiones intellectus.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur in favorem Durandi, quia non potest intelligi,

quomodo intellectus agens agat in phantasmata, quae sunt corporea et elevet illa. Item quia alias si intellectus agens formaret species et non produceret cognitionem, nobilior esset quam intellectus possibilis, qui cognitionem elicit, siquidem omne agens est nobilior patiente.

Confirmatur ex duplici exemplo: Primum, quia angelus non minus est substantia intelligens quam anima nec minus indiget speciebus, et tamen non habet intellectum agentem, quo illas acquirat, sed infunduntur a Deo. Ergo similiter pertinebit ad Deum praebere animae species non infusas, sed a sensibilibus abstractas. Secundum est, quia etiam sensus externi indigent speciebus acceptis ab obiectis, et tamen non requiritur sensus agens, licet species sint abstractioris rationis quam ipsum obiectum materiale in se. Ergo similiter poterunt species intelligibiles fieri sine intellectu agente.

RESPONDETUR ad primam partem argumenti Durandi, quod dicemus seq. art. explicando modum, quo intellectus agens agit in phantasmata corporea. Ad secundam probationem respondetur non sequi, quod intellectus agens sit simpliciter nobilior, sed solum in ordine ad formationem specierum, in quo intellectus possibilis est illo inferior, quia est in potentia. Simpliciter tamen et respectu actus nobilioris, qui est intelligere, excellit intellectus possibilis, licet dependenter a speciebus, sine quibus non intelligit. Sed de hoc statim dicemus amplius.

Ad confirmationem respondetur intellectum angeli cognoscitivum non indigere intellectu agente acquirente illi species ab obiectis, tum quia caret sensibus, a quibus immediate abstrahuntur species intelligibiles; ab ipsis enim obiectis immediate solum emittuntur species corporeae, non intelligibiles, quae non movent intellectum propter suam imperfectionem et improportionem, nec posset convenienter id fieri, nisi intellectus agens angeli immediate coniungeretur obiecto, ut ab illo species hauriret, et sic non posset a distante cognoscere, quod possunt homines. Tum etiam, quia intellectus angeli non est acquisitivus suae perfectionis, sed a principio statim est perfectus, et non in potentia, ut perficiatur, sicut inter corpora coelum statim a principio habet suam perfectionem et omnem formam sibi debitam. Unde sicut frustra poneretur potentia augmentativa in coelo, ut perfectionem quantitatis acquireret, cum ab initio petat habere illam, ita superflue poneretur intellectus agens in angelo ad acquirendum species et proficiendum in perfectione

intellectus, cum a principio debeat esse perfectus et plenus sapientia, sicut dicitur Ezech. 28. de primo angelo, quod erat plenus sapientia et perfectus a die conditionis suae. Totum vero oppositum est in anima humana, quae paulatim acquirit perfectionem intellectivam et crescit in illa, sicut corpora generabilia augmentantur in sua perfectione. Unde sicut ista requirunt potentiam augmentativam, ita illa potentiam acquisitivam specierum, quae est intellectus agens. Neque id debet fieri a solo Deo, quia non est connaturale rebus, ut ad proprias operationes non habeant virtutes proprias, quibus possunt operari, cum voluerint, sed a solo Deo id fiat.

Ad secundum exemplum de sensu agente iam supra responsum est, quod ipsa obiecta sensibilia de se sufficienter possunt emittere species sensibiles et immutare sensus, et ideo non est ponenda aliqua potentia in ipso animali factiva talium specierum. Neque hoc poterat connaturaliter fieri. Cum enim species visibiles v. g. versentur circa obiectum nimis distans, sicut cum videmus ipsum coelum, impossibile erat, quod potentia aliqua existens in animali haberet tantam virtutem, ut posset operari etiam circa ipsum coelum educendo species ex illo. Licet enim sint intentionales, tamen per veram et realem actionem educuntur de suo subiecto. Quomodo ergo sensus agens existens in animali posset ex ipso coelo species educere, cum ab illo sit ita distans, nec posset virtutem usque ad illum diffundere et usque ad seipsum iterum reflectere, cum nec virtus solis, qui tam magnum corpus est, possit tantam reflexionem facere.

Secundo arguitur pro sententia Avicennae ex Aristotele 3. de Anima textu 18., ubi inquit, quod intellectus agens est "separabilis et immixtus passioneque vacat, cum sit substantia actus". Et textu 20. inquit, quod iste intellectus "non aliquando quidem intelligit, aliquando non intelligit. Separatus autem est solum hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est". Sentit ergo Aristoteles, quod intellectus agens est intellectus separatus et substantia quaedam, ut patet in illis verbis, cum sit substantia actus. Est etiam perpetuo intelligens, quod non convenit animae nostrae, quae quandoque intelligit in potentia; ergo est aliquid separatum ab anima.

Ratione etiam arguitur, quia proprium munus intellectus agentis est illuminare intellectum. Hoc autem est proprium virtutis altioris quam ipsa anima, tum quia Deus est lux vera, quae illuminat omnem

hominem; tum etiam quia infundendo species fit illuminatio, haec autem infusio pertinet ad Deum, ut patet in angelis; tum quia alias posset intellectus cognoscere quaecumque obiecta, quando vellet, si intra se haberet vim factivam specierum, quod tamen constat esse falsum.

RESPONDETUR, quod in prima auctoritate Aristoteles solum dicit, quod intellectus agens est separabilis, quod verum est, quia manet in anima separata. Quod vero dicit esse substantiam actu, idem est ac dicere, quod per suam essentiam, quae nomine substantiae intelligitur, est actus seu activus (activitas enim fundatur in actu) ad distinctionem intellectus possibilis, qui secundum suam entitatem seu substantiam est in potentia ad species, per quas formatur et reducitur in actum. Sic explicat D. Thomas hunc locum Aristotelis et sic reddit rationem, quare intellectus ille vacat passione, id est receptione, quia per suam entitatem seu substantiam est actu, id est activa potentia. Non autem voluit dicere, quod sit substantia aliqua separata, et cum sint diversae potentiae intellectus agens et possibilis, non est anima in actu et potentia secundum idem.

In secundo autem loco, ut D. Thomas interpretatur ibidem circa illum textum et quaest. de Anima art. 5. ad 3., Aristoteles non loquitur tantum de intellectu agente, sed de tota parte intellectiva, quae utrumque intellectum includit, agentem et possibilem, et haec est anima intellectiva, quae separari potest a corpore, sicut etiam dicit Aristoteles 12. Metaph. textu 17., quod forma numquam est ante materiam, "sed posterius, et manet anima, non omnis, sed intellectus". Quod vero praeter animam detur intellectus agens separatus, qui species producat in intellectu possibili, nec somniavit Aristoteles. Cum vero dicit, quod perpetuo intelligit, explicat D. Thomas q. 10. de Veritate art. 8. ad ultimum, quod intellectus agens semper intelligit, quia ex parte sua non deest, quin semper possit intelligere, licet desit ex parte phantasmatum et obiectorum, quae non semper praesto sunt.

Ad rationem respondetur, quod illuminare per modum proximae virtutis illuminativae pertinet ad intellectum agentem, sed per modum causae primae pertinet ad Deum, qui non impedit causam particularem, sicut non impedit solem, ut illuminet, neque sol lumen aeris, ut immediate luceat. Similiter concedimus, quod infusio specierum est illuminatio facta a Deo. Sed praeter illam datur etiam alius modus illuminandi non per infusionem specierum, sed per abstractionem earum a phantasmatibus, et hoc convenit intellectui

agenti, qui est in anima. Quod vero dicitur, quod alias posset intellectus noster cognoscere, quando vellet, respondetur hoc non sequi, quia non semper obiecta sunt applicata ipsi intellectui in phantasmatis, sicut sol non illuminat, nisi detur diaphanum vel colores. Neque requiritur ad istam abstractionem, quod prius cognoscat obiecta, ut ex illis cognitis abstrahat et formet species, sicut ex obiectis ad extra emittuntur species sine hoc, quod cognoscant, sed sine cognitione movent sensus.

Tertio arguitur in favorem sententiae Suarez ad probandum non distingui intellectum agentem a possibili, quia non repugnat eandem potentiam habere vim producendi species et recipiendi illas ad cognoscendum. In spiritualibus enim idem potest esse principium agendi et recipiendi, licet non in sensibus.

Et ad hoc sunt aliquae congruentiae. Primo, quia intellectus possibilis habet vim formandi species ex speciebus praeconceptis; cur ergo non habeat ad formandum illas ex non praeconceptis? Secundo, quia hoc modo intellectus noster erit medium quoddam inter intellectum angeli et sensum, quia neque ex se habeat species ut angelus, neque ab alio agente recipiet illas ut sensus, sed ex obiectis formabit et recipiet. Tertio, quia alias in anima separata remaneret illa potentia penitus otiosa, cum ibi non sint phantasmata, a quibus extrahantur species; ergo si non habet alium actum, vacabit ibi.

Confirmatur, quia intellectus agens vel operatur actione vitali vel non. Hoc secundum dici non potest, cum sit actio propria animae, ut anima est. Si primam, debet esse actio immanens, siquidem cum sit potentia spiritualis, in qua non datur pars movens et pars mota, sed totum est indivisibile, consequenter actio manebit in eadem potentia, et sic non producet species extra se intellectus agens, sed in seipso. Potentia autem, quae recipit species, etiam cognoscit per illas. Ergo non distinguitur intellectus possibilis ab agente. Denique omne agens est honorabilius patiente, ergo intellectus agens erit nobilior possibili. Ex alia vero parte cognoscens est nobilior non cognoscente; ergo ut ista componantur, idem erit intellectus agens et cognoscens.

RESPONDETUR etiam in spiritualibus diversa principia esse activum et passivum, quando circa idem versantur, cum fundentur in illo, quod est primum distinctivum in genere entis, scilicet in actu et potentia. Et praesertim hoc currit in intellectu nostro, quia est pura

potentia in genere intellectivo respectu specierum, ergo non solum debet carere illis, sed etiam activitate faciendi eas, sicut materia prima non solum caret formis naturalibus, sed etiam virtute faciendi illas, quia est pura potentia. Et deinde, quia intellectus possibilis cum essentialiter sit potentia cognoscitiva, non potest alium actum habere, qui non sit cognitio. Actio autem intellectus agentis non est cognitio, quia facit species etiam ad primam cognitionem requisitas.

Et ad primam congruentiam in contrarium respondetur, quod intellectus possibilis ex praecognitis speciebus potest alias formare, quia format illas cognoscendo et componendo, sed prima species non potest formari ex aliis prioribus praeconceptis, sed per virtutem non cognoscitivam, et hoc sufficit ad distinguendum potentiam.

Ad secundam dicitur, quod ut intellectus noster cognoscitivus sit medius inter intellectum angelicum et sensum, sufficit quod in ipsamet cognitione reluceat haec mediatio, quia scilicet nec habet pro objecto rem corpoream modo corporeo ut sensus, nec spiritualem modo spirituali ut angelus, sed quidditatem corpoream modo spirituali.

Ad tertiam dicitur, quod intellectus agens in anima separata erit otiosus quantum ad novam abstractionem specierum, quia caret phantasmate, a quo abstrahat illas. Sed poterit habere alium actum, nempe illuminare species iam abstractas in ordine ad actualem usum illarum, si vere talis actus datur. De quo seq. art., et videri potest in D. Thoma quaest. de Anima art. 15. ad 8. et 9. Vel etiam si nullum actum habeat pro illo statu, debet tamen manere in anima tamquam ornamentum quoddam illius et virtus, quia potest anima reuniri corpori, in quo suam operationem exercebit, sicut in corporibus beatis, in quibus etiam manebit augmentativa et generativa potentia propter integritatem naturae, non exercitium actionis.

Ad confirmationem respondetur actionem intellectus agentis esse transeuntem et vitalem, sicut etiam actus vitae vegetativae transeuntes sunt et vitales. Et cum dicitur, quod non potest movere seipsum, quia non habet partem moventem et partem motam, respondetur intellectum agentem non movere seipsum, sed intellectum possibilem, et sic distinguitur movens et motum. Et non dicitur in vivente una pars movere seipsam, ut vitaliter agat, sed quia una pars movet aliam, dicitur ipsum vivens movere seipsum, non una pars seipsam. Neque oportet, quod omnis intellectus sit

cognoscens, sed tantum intellectus formatus per species, non intellectus formans species. Quod non currit in sensibus, in quibus obiecta ipsa sufficienter formant species suas, quae corporeae sunt, non autem datur sensus formans illas, at supra ostendimus.

Quod denique dicitur agens esse honorabilius patiente, respondetur etiam intellectum agentem esse perfectiorem possibili, prout est in statu purae potentiae et indigens formari per species, non tamen est nobilior ipso intellectu formato et vitaliter cognoscente, sicut etiam obiectum est perfectius sensu in ordine ad dandum illi species, non simpliciter et respectu elicentiae cognitionis.

▪ *Anterioram*

▪ *Indicam*

▪ *Posterioram*



ARTICULUS II. QUOMODO INTELLECTUS AGENS ILLUSTRAT PHANTASMATA ET INTELLECTUM POSSIBILEM.

OMNIA MUNERA intellectus agentis ad tria possunt reduci: Primum circa species, quas format, et consequenter ad obiecta intelligibilia, quae in illis relucet. Secundum quoad phantasmata, ex quibus tales species abstrahuntur. Tertium quoad cognitionem intellectus possibilis, quae ex illustratione intellectus agentis dependet.

PRIMA DIFFICULTAS

Circa primum proprium munus intellectus agentis circa species est facere species actu intelligibiles et spirituales. Sed quia species non solum debet esse spiritualis in sua entitate, sed in ipsa repraesentatione et consequenter in obiecto repraesentato, quatenus repraesentationi illi proportionatur, posuerunt aliqui obiectum, quod repraesentatur in speciebus formatis ab intellectu agente, relucere etiam in phantasmatibus cum aliqua intelligibilitate in actu, vel quia ex virtute intellectus agentis aliqua illustratio derivatur ad phantasmata, per quam obiective redditur apparens in phantasmate id, quod quidditatis est, et non id, quod singularitatis et materialitatis est, sicut in pomo facit lux, quod appareat obiective color, et non sapor vel odor; - aut quia ex ipsa anima intellectiva, in qua radicatur phantasia, producuntur phantasmata habilia ad movendum intellectum, et talisabilitas dicitur ab aliquibus relucetia obiecti intelligibilis, quatenus ab illo potest extrahi species propria intellectus. Sed haec solum est illustratio radicalis, prima vero est formalis. De quo plus tractabitur in secundo puncto.

NIHILOMINUS DICENDUM EST, quod obiectum non redditur intelligibile in actu, nisi primo in ipsis speciebus formatis ab intellectu agente, non in ipsis obiectis sensibilibus ad extra, neque in ipsis speciebus aut cognitionibus sensuum, neque in ipsis phantasmatibus.

PATET HOC, quia obiectum in omni illo statu ante formatam speciem intelligibilem est actu sensibile et materiale et repraesentatur ut singulare; ergo non est actu intelligibile, sed in potentia. Non potest autem id, quod in se est materiale et sensibile in actu, et intelligibile

in potentia, reddi actu intelligibile sine aliqua mutatione et immaterialitate, quia intelligibilitas sequitur immaterialitatem, obiectum autem ad extra non immutatur neque fit immateriale. Similiter neque in phantasmatibus, quia semper sunt corporea et a conditionibus corporeis denudari non possunt, nisi totaliter destruantur, cum essentialiter sint corporea et sensibilia. Ergo restat, quod intelligibilitas in actu et immaterialitas obiecti primo et per se reluceat in ipsa specie formata ab intellectu agente, quatenus modo immateriali et abstracto repraesentat quidditatem rei sine singularitate.

Nec sufficit phantasma radicaliter esse illustratum, quatenus ex coniunctione ad animam intellectivam redditur habile, ut ab eo abstrahatur species intelligibilis. Haec enim habilitas non reddit phantasma actu immateriale, sed intra limites rei corporeae relinquit; ergo non constituit illud actu immateriale et spirituale, ergo neque actu intelligibile, intelligibilitas enim sequitur immaterialitatem. Quod vero sit habile, ut intellectus agens ab eo abstrahat speciem intelligibilem, non amplius ponit in phantasmate quam connaturalem subordinationem ad intellectum agentem, non immaterialitatem aliquam in actu ei convenientem.

SECUNDA DIFFICULTAS

Circa secundum punctum, quomodo intellectus agens concurrat cum phantasmate ad productionem speciei intelligibilis, et quomodo influat phantasma in illam speciem, satis divisi sunt AUCTORES.

Quidam enim absolute negant phantasma concurrere in genere cause efficientis ad productionem speciei intelligibilis, etiam instrumentaliter, sed solum in genere materialis obiecti et exemplaris, unde intellectus agens educat et depingat speciem suam. Ita P. Suarez libro 4. de Anima cap. 2. n. 12., dicitque esse sententiam aliquorum thomistarum.

Inter thomistas autem communis sententia est, quod phantasma sit instrumentum intellectus agentis, sed in explicando quomodo sit instrumentum, divisi sunt.

Nam Caietanus posuit, quod intellectus agens operatur in

phantasma, non per formalem illuminationem, sed per obiectivam, quam sufficere putat, ut phantasma concurrat ad speciem intelligibilem. Distinguitur autem formalis illuminatio ab obiectiva in hoc, quod formalis illuminatio fit per inhaerentiam lucis in subiecto illuminato, obiectiva autem per apparentiam obiecti ex assistentia extrinseca luminis, sicut in opinione, quae dicit lucem non inhaerere in colorato, sed in medio. Ipse aer illuminatur formaliter, id est inhaerenter, color autem illuminatur obiective. Sic intellectus agens phantasmati coniunctus, licet ei non inhaerens, facit apparere obiectum intelligibile in ratione intelligibilis.

Alii e converso existimant aliquid virtutis spiritualis seu luminis derivari ab intellectu agente in phantasmata illustrarique formaliter, sicut lumen probabile est inhaerere in corpore colorato, et sicut ars imprimit instrumento aliquid virtutis ad facienda artefacta. Quo exemplo utitur D. Thomas 2. Contra Gent. cap. 77. ad explicandum hanc illuminationem intellectus agentis.

Alii putant phantasmata non illustrari formaliter neque obiective a lumine intellectus agentis, sed solum radicaliter, quatenus phantasia radicata in eadem anima spirituali, in qua est intellectus agens, producit phantasmata illuminata, id est habilia, ut ab eis intellectus agens abstrahat species, et haec habilitas reddit phantasma intelligibile in actu. Ita Ferrariensis 2. Contra Gent. cap. 77.

Tandem alii, ut Mag. Bañez 1. p. q. 79. art. 3. quaeritur 1. conclusione ultima, quaeritur ergo 4., Conimbric. 3. de Anima cap. 5. q. 6. art. 2., Carmelitani hic disp. 20. q. 2. § 2., Rubio et alii tenent intellectum agentem illustrare phantasmata ratione effectus ex illis deducti, scilicet ratione speciei intelligibilis, in qua solum redditur obiectum intelligibile in actu, quod erat intelligibile in potentia in phantasmatis. Sed quo concursu phantasmatis id fiat? Respondent, quod utitur intellectus agens phantasmate ut instrumento elevato, et obiecto eius determinatur ad producendas determinatas species.

DICENDUM NIHILOMINUS EST: Phantasma necessario debere concurrere ad producendam determinatam speciem intelligibilem in intellectu possibili; neque istum concursum posse salvari alia meliori via quam ponendo, quod phantasma concurrat ut instrumentum intellectus agentis ad talem productionem.

Prima pars huius conclusionis deducitur ex D. Thoma, qui in q. 10. de Veritate art. 6. ad 7. inquit, "quod in receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, phantasmata se habent ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo actionis effectus relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum. Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum". Idem videri potest in quaest. de Anima art. 5. ad 6. et 1. p. q. 85. art. 1. ad 3. et 4. et multis aliis locis.

RATIO VERO EST, quia intellectus agens non habet in se actu omnium rerum species determinate et distincte, alias si sic contineret illas, non indigeret anima uniri corpori, ut ex illo per sensus hauriret species, nisi forte dicatur, quod habet illas confuse et in communi, determinat vero illas ex coniunctione ad sensus. Sed tunc restaret eadem difficultas, quomodo fieret illa maior determinatio et distinctio specierum (quae utique spiritualis esse debet) ex coniunctione ad sensus et determinatione phantasmatum erga illas. Si autem intellectus agens habet in se et continet species perfectiores et distinctiores, quam sint in sensibus, vel aequae perfectas, anima ex unione ad corpus non acciperet cognitionem, sed solum imperficeretur in illa. Est autem contra rectum ordinem naturae, quod naturaliter inclinatur ad id, unde magis redditur imperfecta in eo, quod praecipuum est in tali natura, et ad quod cetera ordinantur, scilicet in ipso intelligere. Et sic potius deberet inclinari anima et principaliter ad statum separationis a corpore, quia in eo, quod sibi proprium est et specificum, scilicet in intelligere, ex propria sua natura magis perficeretur separata a sensibus quam illis coniuncta, quia naturaliter in se haberet sine sensibus species aequae distinctas vel distinctiores quam ex sensibus. Quare intellectus agens ad producendum determinatas species indiget converti ad sensus et ex illis eas debet accipere. Cuius etiam signum accipitur ab experientia, quia laesa phantasia aut impedita sensatione, intellectus totaliter impeditur in cognoscendo.

Secunda vero pars conclusionis probatur tum ex reiectione aliarum sententiarum, tum ex propria explicatione.

Nam imprimis dicere, quod phantasmata concurrunt cum intellectu agente solum ratione illustrationis radicalis, est omnino insufficientis, quia ex illa radice phantasia et actus eius non accipiunt aliquam

immaterialitatem vel virtutem excedentem rationem corporeitatis et materialitatis, quo maneat magis proportionata rei spirituali, qualis est species intelligibilis, faciendae. Ergo quantumcumque ponatur habilis radicaliter, si ex ista radice non habet in se aliquid spiritualitatis, semper restat eadem difficultas, quomodo possit actualiter influere in rem spiritualem.

Ex eodem principio evertitur altera sententia, quae ponit aliquid spiritualis lucis derivari ex intellectu agente, quod realiter afficiat et inhaereat ipsi phantasmati reddatque phantasma intelligibile in actu. Talis enim illustratio immaterialis omnino immutabit illud et destruet. Nam quando primo productum fuit a phantasia illud phantasma, solum fuit productum ut corporeum, ergo ut intelligibile in potentia, et nullo modo in actu. Ergo si repraesentatio eius per illam virtutem derivatam ab intellectu agente movet ut intelligibile in actu et immateriale in actu, illa repraesentatio mutatur, cum antea solum esset intelligibile in potentia. Et consequenter phantasma ipsum immutatur, quia repraesentatio intrinseca est illi. Si autem manet materiale et intelligibile in potentia, etiam postquam afficitur illa virtute et immaterialitate intellectus agentis; ergo prout sic non movet intellectum in actu, sed in potentia. A qua ergo virtute habet movere actu?

Quodsi recurratur ad sententiam Caietani de apparentia obiectiva in phantasmate, ad quam non requiritur mutatio intrinseca, sed solum extrinseca assistentia, sicut color apparet mediante luce non intrinsece informante. Contra est, quia vel illa extrinseca assistentia habet aliquam actionem ad hoc, ut appareat obiectum intelligibile vel nullam. Si nullam, ergo non datur ille novus effectus apparendi obiectum intelligibile, nec enim apparet ex vi ipsius phantasmatis, ut a phantasia productum est. Si autem habet aliquam actionem, ergo et terminum, et iste vel est in ipso phantasmate, et hoc non admittit Caietanus, qui non ponit intrinsecam mutationem in ipso phantasmate derivatam ab intellectu agente, vel habet effectum illa actio in intellectu possibili, et hoc solum est species impressa, de qua currit difficultas, quomodo ad illam concurrat illud phantasma, vel est in aliquo iuxta ipsum phantasma, sicut lumen aere diffunditur usque ad colorem et illi manet contiguum; et hoc esse non potest, cum illa virtus derivata ab intellectu agente sit spiritualis, et non possit per rem corpoream magis diffundi, quam in ipso phantasmate immediate subiectari, quod etiam corporeum est. Quare data illa sententia de obiectiva et extrinseca apparentia coloris, non est simile in phantasmate, quia apparentia haec est intelligibilis et

spiritualis, quae in re corporea esse non potest permanentem, bene tamen in colore apparere corporaliter unum, et non aliud.

Sententia autem P. Suarez et eorum, qui nullum influxum ponunt ex parte phantasmatis in specie intelligibili nisi per modum materiae, ex dictis manet impugnata; neque enim possunt explicare istum concursum materiae. Nam imprimis fatentur phantasmata non esse materiam, ex qua educantur species intelligibiles, siquidem educuntur ex subiecto spirituali, cui inhaerent; ex illo enim educuntur, in quo sunt. Species autem non recipitur inhaesive in phantasmate, sed in intellectu possibili. Item dicunt phantasma non esse materiam, circa quam operatur intellectus agens, quia solum operatur circa intellectum possibilem, sed quod praebet veluti materiam intellectui agenti ad efficiendam speciem intelligibilem. Sed quid est illud "veluti materia"?

Quod postea declarat Suarez n. 12. dicendo, quod se habet aut ad instar materiae excitantis animam aut vero ad instar exemplaris. Sed totum hoc, quod est dicere "ad instar", relinquit rem obscuram et inexplicatam, quia in praesenti inquirimus, quem concursum vere et proprio habeat phantasma, non ad cuius instar se habeat. Nam esse ad modum materiae vel exemplaris, vel extrahit illud a vera et propria causa materiali et exemplari, vel relinquit vere et proprie intra limites talis causalitatis. Si extrahit, restat explicare, in qua alia causalitate ponit. Si relinquit, ergo non ad instar, sed vere et proprie materia vel exemplar est.

Et de materia non apparet, quomodo in genere causae materialis concurrat phantasma, cum non recipiat speciem intelligibilem neque ad illam disponat, nisi dicatur esse materiam obiectivam, sicut Philosophus comparat phantasmata coloribus ad visum, et D. Thomas 1. p. q. 84. art. 6. dicit, "quod sensibilis cognitio non est totalis causa intellectualis cognitionis, sed quodammodo est materia causae". Sed hoc ipsum nos fatemur, quod est materia per modum obiecti seu repraesentantis obiectum, quod redditur intelligibile ab intellectu agente, sicut diximus q. 26. Phys. art. 2. Et hac ratione diximus ibi non esse proprie instrumentum effectivum, sed obiectivum.

Vero enim hoc habet, sed quomodo hoc obiectum concurrat ad hoc, ut reddatur intelligibile in specie facta, ab intellectu agente, hoc est quod inquirimus in praesenti. Similiter excitatio non potest fieri nisi respectu potentiae cognoscentis, aut certe, quomodocumque fiat, si

phantasma est corporeum et potentia, quae est excitanda, est spiritualis, semper remanet eadem difficultas, quomodo possit id, quod est corporeum, agere in spirituale. Nec sufficit esse radicatum utramque potentiam, phantasia et intellectum, in eadem anima. Nam si sola radicata sufficit, etiam excitabitur intellectus per solum sensum externum, quia radicatur in eadem anima. Nec apparet, quomodo cum sint tam varia phantasmata, ex quibus determinantur diversae species, quae fiunt, ab intellectu agente, sola radicata phantasiae in anima, quae est indifferens ad omnia illa, sufficit ad tales determinatas species producendas.

QUAPROPTER DICENDUM EST: Intellectum agentem non reddere obiectum intelligibile aut apparens in ipso phantasmate, sed uti phantasmate tamquam instrumento a se moto et elevato ad producendam speciem spiritualem et intelligibilem, in qua primo repraesentatur obiectum modo intelligibili et immateriali.

Quod enim instrumentum corporeum elevatum virtute spirituali possit effectum spiritualem producere, exemplis et ratione et auctoritate D. Thomas constat.

Exemplis quidem, quia angelus operans circa aliquod corpus facit, quod in se resultat ubi spirituale dicens ordinem ad tale corpus; ignis elevatus a Deo torquet spiritus per aliquem effectum spiritualem in eis productum; Sacramenta corporea elevata a Deo causant gratiam in anima, ut tractari solet 3. p. q. 62. et diximus in q. 26. Phys. Et licet haec fiant miraculose, tamen hoc ipsum ostendit, non esse impossibile, quod mediante corpore moto a spirituali agente possit produci effectus aliquis spiritualis.

Ratio autem huius est, quia unio spiritus ad corpus naturaliter ordinatur ad perficiendum ipsum intellectum, alias non peteret naturaliter anima nostra talem unionem, si ex illa non posset perfici in cognoscendo. Ergo oportet subordinari id, quod sensitivum et corporeum est, spirituali virtuti ad formandum id, quod pertinet ad perfectionem intellectus, quod utique non est aliud quam species. Et sicut virtus artificis determinatur a securi ad producendum incisionem acutam, et rursus instrumentum dirigitur ab arte, ut incisio fiat recta vel orbicularis, ita virtus intellectus agentis determinatur a phantasmate, ut talis obiecti seu quidditatis speciem eliciat, et rursus phantasma ex illa motione et elevatione intellectus agentis producit speciem repraesentantem modo immateriali et sine conditionibus materiae illam quidditatem.

Ex auctoritate etiam D. Thomae constat 1. p. q. 85. art. 1. ad 4., "quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum redditur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur". Ubi D. Thomas illuminationem intellectus agentis ponit respectu phantasmatum, abstractionem vero respectu specierum. Cum autem sine abstractione non detur immaterialitas, et consequenter neque intelligibilitas in actu, frustra dicuntur phantasmata reddi intelligibilia in seipsis, sed solum species, quia ex illis abstrahuntur obiecta, ut intelligibilia in actu repraesentant. Illuminatio autem phantasmatum non ponitur a D. Thoma in eo, quod aliqua lux vel perfectio immaterialis ponatur in phantasmatibus, sed solum quod reddantur habilia, ut ex eis abstrahantur species, quae habilitas non est aliquid radicale in phantasmatibus, cum dicantur fieri habilia virtute intellectus agentis, ut etiam dicit 1. p. q. 85. art. 1. ad 4. Virtus autem ista non est radix phantasmatum (haec enim est anima) et sic non ponit in eis aliquid radicale, sed actuale, et ideo non potest esse aliud quam motio seu impressio aliqua, qua phantasma movetur et subordinatur intellectui agenti et sic tamquam instrumentum habilitatur ad species producendas, sicut securis ab arte habilitatur ad producenda artefacta. Qua ratione vocatur intellectus agens sicut ars ab Aristotele 3. de Anima textu 17. et comparatur phantasma instrumento a D. Thoma q. 10. de Veritate supra Cit. 2 et Quodlib. 8. art. 3.

TERTIA DIFFICULTAS

Circa tertium punctum communiter a D. Thoma attribuitur intellectui agenti, quod non solum efficiat species abstrahendo et reddendo obiecta intelligibilia in actu, sed etiam quod illuminet intellectum possibilem manifestando suo lumine prima principia, et mediate ea, quae per principia cognoscuntur, ut constat ex Divo Thoma q. 10. de

Veritate art. 6. in fine corporis, et tractat Caietanus 3. p. q. 9. art. 4. circa dub. 2. Et similiter tribuit intellectui agenti, quod faciat conversionem intellectus possibilis ad phantasmata, ut docet in 3. dist. 14. q. 1. art. 3. quaestiunc. 5. ad 3. Difficilius est, quod docet in 3. Contra Gent. cap. 45. in fine, quod anima separata intelligit "substantias separatas per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis, quod est in substantiis separatis". Hoc enim est facere intellectum agentem potentiam cognoscitivam, quod nos affirmare non possumus. Et idem docet in quaest. de Anima art. 15. ad 9., ubi inquit, quod "anima separata per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis separatis, per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum". Quae verba valde obscura sunt. Solent etiam distingui in intellectu agente tres actiones circa phantasmata, scilicet illustrare phantasmata, reddere obiecta intelligibilia in actu, quae antea erant in potentia, et abstrahere speciem, quam producit in intellectu possibili. Itaque difficile videtur tot actus intellectus agentis distinguere tam circa phantasmata quam circa intellectum possibilem.

NIHILOMINUS DICENDUM VIDETUR: Effectus istos intellectus agentis in intellectum possibilem praeter productionem specierum, quas primo producit intellectus agens, non esse immediate ab ipso intellectu agente, sed mediate, quatenus in speciebus sic abstractis virtus luminis intellectualis relucet, redditus ipsis obiectis intelligibilibus, quae deservire etiam possunt ad alia obiecta manifestanda et attingenda.

Itaque mediantibus speciebus influit intellectus agens in omnes illos actus intellectus, qui sunt cognitiones, non autem immediate influere potest, et lumen, quod praebet, totum est desumptum ex illis speciebus manifestantibus obiecta intelligibiliter. Sumitur haec explicatio ex D. Thoma quaest. de Anima art. 4. ad 6., ubi inquit, quod intellectus possibilis factus in actu non sufficit ad causandam scientiam in nobis nisi praesupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu, qui est in ipso addiscente, contingit, quod intellectus possibilis alicuius sit in potentia quantum ad aliquid et quantum ad aliquid in actu. Et per quod est in actu, potest reduci etiam quantum ad id, quod est in potentia, in actum, sicut per id, quod est actu cognoscens principia, fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia. Sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a

sensibilibus accipitur; sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Reducit ergo D. Thomas dependentiam cognitionis intellectus possibilis ab agente ad dependentiam, quam illa cognitio habet a sensibilibus. Sensibilia autem sunt obiecta, quae redduntur intelligibilia in ipsa specie, quam intellectus agens abstrahit. Ergo tota ratio illuminationis intellectus agentis mediantibus obiectis intelligibilibus et speciebus habetur.

ET RATIO EST, quia intellectus agens non potest illuminare cognoscendo nec lumen aliquod habituale producendo in intellectu, quia habitus si est acquisitus, fit mediantibus actibus cognoscitivis, si est infusus, non fit ab intellectu agente, sed a Deo. Ergo tota illuminatio intellectus agentis debet sumi ex parte obiecti repraesentati in specie, quatenus ex uno obiecto manifestatur aliud.

Quod vero attinet ad illos actus, qui numerantur in intellectu agente circa phantasmata, illi non sunt distincti ab ipsa actione productiva specierum, sed solum addunt respectus aliquos seu connotationes. Nam hoc ipso, quod producitur species repraesentans intelligibiliter obiectum, quod erat in phantasmate sensibiliter, dicuntur obiecta reddi intelligibilia in actu, et phantasmata ipsa, dicuntur illuminata et habilia reddi ex impressione intellectus agentis, ut talis species producat, eo quod ista species producitur per ministerium phantasmatis, et consequenter talis productio et respicit ipsam speciem ut productam et obiecta in ea repraesentata ut reddita intelligibilia per repraesentationem ipsam immaterialem. Et totum hoc fit unica actione, quae omnia ista requirit et respicit, sicut agens principale unica actione respicit instrumentum ut ministrans et motum a se, et terminum ut productum, et finem, ad quem talis terminus ordinatur.

Ad loca D. Thomae, quae difficultatem habent: Ad primum dicitur, quod intellectus agens dicitur suo lumine manifestare prima principia, non quia praebeat ipsum lumen, qui est habitus primorum principiorum, quia isto habitus acquiritur per aliquem actum cognoscitivum, cum non sit habitus infusus vel innatus, ut docet D. Thomas 1. 2. q. 51. art. 1., sed ex ipsa cognitione terminorum assensus eius generatur et habitus ipse producitur. Sed quia non indiget ad sui assensum nisi explicatione terminorum, et haec per ipsas species etiam ut primo abstractas ab intellectu agente habetur, dicuntur illa principia lumine intellectus agentis manifestari.

Quod vero attinet ad conversionem intellectus ad phantasmata, cum

illa conversio sit cognoscitiva, spectat ad intellectum possibilem. In quo autem consistat ista conversio, explicamus infra art. 4., et similiter quae sit eius necessitas.

Ad illa vero loca, quae loquuntur de virtute intellectus agentis in anima separata, quorum interpretationes videri possunt apud Ferrariensem 3. Contra Gent. cap. 45. et Mag. Bañez 1. p. q. 79. art. 3. dub. 1. ad 3. argum. Nos brevius dicimus, quod quando dicit D. Thomas, quod anima separata per intellectum agentem habet virtutem intelligendi substantias separatas, et per lumen intellectus agentis intelligit illas, non est sensus, quod per intellectum agentem intelligat, eliciendo ipsam cognitionem, vel quod intellectus agens aliquam speciem in anima separata producat, cum non habeat phantasmata seu obiecta, a quibus illam desumat. Sed quia anima separata intelligit seipsam, et alias animas et angelos ad modum sui, speciem autem sui dicitur habere per intellectum agentem radicaliter sumptum, quia anima intelligit se per seipsam in statu separationis, et ipsa radicaliter est intellectus agens. Et ideo per intellectum agentem radicaliter sumptum anima accipit lumen intelligendi se, alias substantias separatas in statu separationis, cum in statu coniunctionis accipiat sui et aliorum species per intellectum agentem formaliter sumptum pro potentia operante circa phantasmata.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Circa primum punctum posset tangi illa difficultas, quomodo intellectus agens reddat obiectum intelligibile in acta abstrahendo a conditionibus singularibus, cum non solum universale, sed etiam singulare directe possit intelligi. Sed de hoc agemus art. 4.

Circa secundum punctum occurrunt difficultates P. Suarez libro 4. de Anima cap. 2. n. 7., quae fere desumuntur ex communibus difficultatibus circa instrumentum corporeum ad producendum effectum spiritualem, eo quod non apparet, quae virtus accrescat instrumento corporeo ad producendam rem spiritualem, quia si est virtus corporea, est improportionata ad effectum spiritualem; si est spiritualis non potest afficere et recipi in phantasmate corporeo. Si non est virtus, sed aliqua unio vel contactus vel assistentia causae principalis ad instrumentalem, certe non potest illa unio maior esse,

quam quae fit per radicationem in eadem anima, quia haec est magis indivisibilis et naturalis. Sed sola radicatio non sufficit ad habilitandum phantasma in ordine ad talem effectum spirituales; ergo neque sufficit quaecumque unio seu coniunctio causae spiritualis principalis cum tali instrumento. Quodsi sufficeret radicatio in eadem anima, non requireretur intellectus agens ut causa principalis habilitans, sed ipsamet anima per talem radicationem sufficeret ad habilitandum phantasma per modum instrumenti. Specialiter autem cum in sententia D. Thomae requiratur in instrumento aliqua actio praevia, ut ad principalem effectum deserviat, phantasma autem nullum effectum habere possit circa ipsum intellectum, quia corporeum est, neque circa aliud corporeum apparet, quid operetur; consequenter non potest habere vim instrumenti. Qua ratione in q. 26. Phys. art. 2. diximus phantasmata non esse proprie instrumentum effectivum, sed obiectivum.

RESPONDETUR phantasma cum sit corporeum, non posse effective operari per virtutem propriam ad effectum spirituales, alias haberet se ut causa principalis, et praeterea semper maneret improporcionata illa virtus respectu sui effectus, cum iste sit spiritualis et illa corporea. Quare operatio phantasmatis ad producendam speciem intelligibilem debet esse ex virtute per modum motionis ab intellectu agente, qui est spiritualis. Et talis virtus spiritualis, quae datur per modum motionis seu per modum transeuntis non repugnat subiectari et inhaerere in re corporea, quatenus corpus est obediens spiritui et subordinatum ipsi. Hoc enim necessarium fuit, ut possent communicari spiritualia corporalibus; naturaliter enim corpora reguntur per spiritum et ei subordinantur et ab eo moventur. Et rursus non repugnat aliquas spirituales formas perfici ex coniunctione ad corpus, et ex hoc minus spirituales sunt, non per aliquid intrinsecum corporeitatis, sed per ordinem ad corpora, quibus communicabiles sunt. Et hac ratione inter formas substantiales spirituales angelus immaterialior est quam anima, non quia anima in se habeat aliquid corporeitatis intrinsece, sed quia dicit ordinem ad corpus, cui potest communicari.

Dicitur autem aliquid magis vel minus spirituales, non solum quia caret corporeitate in se, sed etiam quia caret ordine ad corpus. Sicut ergo in substantiis spiritualibus id, quod est forma completa et perfecta sicut angelus, repugnat informare corpus, non tamen hoc repugnat substantiae spirituali incompletae, qualis est anima nostra, quae hoc ipso minus spiritualis est quam angelus, quia etsi non in se includat corpus, ad illud tamen dicit habitudinem; ita in formis

accidentalibus formae seu virtutes perfectae et completae, quae vel sunt formae principales vel per modum principii seu potentiae principalis se habent in operando, nullatenus possunt inhaerere in corpore, virtutes autem incompletae et per modum motionis, quae solum ordinantur ad subordinandum aliquod corpus spiritui in ordine ad aliquem effectum spiritualem, non repugnat informare et inhaerere corpori, ut latius ex D. Thoma ostendimus q. 26. Phys. art. 1.

Talis ergo motio communicatur ab intellectu agente ipsi phantasmati, non vero communicatur illi lux aliqua immaterialis, quae reddat ipsum phantasma in se illustratum et intelligibile in actu; sic enim non solum moveretur ad producendam rem spiritualem, sed etiam in se spirituale redderetur. Illa autem motio seu virtus spiritualis ita imperfecta est, ut proprie non sit in genere spirituali, sed reductive; et ita dicit D. Thomas q. 27. de Veritate art. 4. ad 5., quod "illa virtus proprie neque est corporea neque incorporea, sed virtus ad incorporeum".

Quod vero dicitur in sententia D. Thomas instrumentum debere operari dispositive ad effectum principalis agentis, respondetur hoc verum esse etiam in ipso phantasmate. Operatur enim repraesentative et de se habet vim ad operandum repraesentationem seu speciem similem sui, quia ex speciebus praeconceptis natae sunt fieri aliae species similes ex parte rei repraesentatae. Sed quod istae species sint spirituales et intelligibiles, hoc requirit virtutem altiolem elevantem illud phantasma, ut possit efficere speciem similem suae repraesentationis non sensibili modo, sed spiritualis et intelligibilis ordinis. Et licet sit in alia potentia, tamen quia est coniuncta et naturaliter subordinata intellectui, potest ab illo accipere virtutem seu motionem ad operandum, sicut calor existens in igne assumitur at instrumentum artificis ad fundendum aes aut faciendum vas artificiosum modificando calorem et temperando, et calor animalis a nutritiva et generativa virtute modificatur ad producendam carnem. Et quia operatio, qua una species praeconcepta producit aliam, non est effectiva per modum physicae alterationis, sed per modum intentionalis et obiectivae actionis seu repraesentationis, ideo diximus in illa q. 26. Phys. non esse instrumentum effectivum, sed obiectivum, id est non efficiens naturale, sed efficiens intentionale.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS III. QUID SIT OBIECTUM ADAEQUATUM ET SPECIFICATIVUM INTELLECTUS POSSIBILIS.

Loquimur de obiecto specificativo et adaequato, quia cum intellectus elevari possit ad attingendum aliquod intelligibile, quod sibi non est connaturale nec proportionatum secundum naturam, ut cum elevatur ad videndum Deum, distinguere communiter solet in intellectu duplex hoc obiectum: Proportionis et extensionis. Et primam pertinet ad specificativum proportionatum. Iuxta cuius varietatem diversas intellectuum species distinguimus, ut nostrum et angelicum, et in angelico varias species. Secundum autem simul cum primo constituunt adaequatum obiectum.

Ex his emergunt duae graves DIFFICULTATES. Prima, quomodo intellectus possit excedere suum obiectum connaturale et specificativum; sic enim videtur excedere suam propriam et connaturalem quidditatem, quae ab illo desumitur, non ab obiecto elevationis. Nec facile expeditur, quomodo etiam visus non possit elevari ultra colorem quantum ad obiectum extensivum, et sic elevari ad percipiendum sonum vel spiritum vel Deum. Secunda difficultas, quomodo sit unicum adaequatum obiectum intellectus unamque induat rationem constituendi unam potentiam, si coalescit ex obiectis ita diversis, quae solum analogice possunt convenire, ut Deus visus in se et creatura modo suo connaturali intellecta. Quibus expeditis restat assignare nostro intellectui obiectum proprium et connaturale, sive in statu unionis ad corpus sive in statu separationis, assignare etiam obiectum extensivum.

Circa primam difficultatem SUPPONO intellectum nostrum in suo connaturali obiecto et modo proportionali intelligendi, v. g. intra limites quidditatis sensibilis, aliquo modo complecti omne ens, etiam ipsum Deum, ut cognoscibilis illo modo, quo per quidditatem sensibilem attingi et repraesentari potest. Non est de hoc difficultas nec in hoc laborandum esset in assignando obiecto proportionato et extensivo, quia sic tantum datur unum formale obiectum proportionatum, ad cuius modum et limitem trahuntur reliqua omnia, quae materialiter sub eo includi et tangi possunt. Ceterum cum elevatur ad Deum clare visum, ultra illum formalem modum et rationem intelligendi elevatur; nec enim Deus clare visus attingitur sub rationali formali quidditatis sensibilis nec ad instar alicuius rationis formalis creatae. Non ergo obiectum extensionis est penes

extensionem de uno obiecto materiali ad aliud materiale sub eodem formali, sed de formali proportionato et specificante ad formale elevatum et excedens et proprium alterius superioris intellectus. Quomodo possunt haec fieri? Et si possunt in intellectu, cur non in visu et aliis potentiis? Haec est difficultas.

Variae sunt in hac parte AUCTORUM SENTENTIAE. Praecipue reducuntur ad tres: Prima tenet, quod Deus clare visus continetur sub unico et eodem obiecto specificativo et motivo intellectus.

Secunda, quod continetur in latitudine obiecti materialis et terminativi. Et hoc sufficit, nec oportet attendere ad obiectum seu motivum formale. De quo P. Suarez libro 2. de Attributis negativis Dei cap. 7., Vazquez in 1. p. tom. 1. disp. 37. cap. 6. n. 22. Ad quod reducitur, quod aliqui dicunt specificari intellectum solum ab intelligibili ut sic. Quod vero sit naturale aut supernaturale, non pertinere ad specificatum, sed ad vires, quibus proportionatur intellectus pro naturali vel supernaturali. De quo videri potest Mag. Gonzalez et Nazarius ad 1. p. q. 12. art. 1.

Tertia sententia affirmat sub diverso motivo contineri intra latitudinem nostri intellectus Deum clare visum et alia obiecta. Unde fatentur obiectum ut specificativum nostri intellectus esse analogum non univocum in se. De quo videri potest Mag. Bañez et Zumel ad eundem locum 1. partis. Potest tamen illud obiectum sic analogum specificare unam potentiam specificatione unitatis atomae, quia forma praesertim extrinseca dare potest effectum, quem non habet, sicut albedo facit album, et in se non est alba. Ad quod accedunt, qui dicunt in intellectu nostro esse tres gradus diverso modo specificabiles, nempe specificus, in quo convenit homo cum aliis hominibus; genericus, in quo convenit cum angelis; analogicus, in quo convenit cum Deo et supernaturalibus; et licet unus gradus sit excedens respectu alterius, quilibet tamen suum habet proportionatum obiectum.

Nihilominus resolutio nostra ex his omnibus colligenda est, secundum quod in aliquo attingunt veritatem. Distinguimus ergo in potentia intellectiva propter suam maximam amplitudinem id, quod capacitatis est, quod est commune omnibus intellectibus et se habet per modum potentiae actuabilis, ab eo, quod est luminis et virtutis connaturalis, quae in unoquoque intellectu variatur iuxta modum suae naturae.

ET DICIMUS, quod respectu capacitatis, in qua omnes intellectus creati conveniunt, unicum est omnium obiectum terminativum, quod respectu huius capacitatis specificativum est, scilicet omne intelligibile finito modo attingibile. Respectu vero luminis et virtutis connaturalis obiectum specificativum est illud, quod est motivum talis intellectus iuxta modum naturae cuiuscumque intellectualis substantiae, sicut in nobis pro hoc statu coniunctionis obiectum motivum et specificativum est quidditas rerum sensibilium, pro statu separationis quidditas spiritualis ipsius animae, ad cuius modum intelligit reliquas substantias spirituales. Et in unoquoque angelo proprium specificativum est ipsa substantia spiritualis propria, ad cuius modum reliquas cognoscit, et iuxta illius proportionem lumen seu vis intellectiva est maior vel minor, perfectior vel imperfectior specificae, sicut natura ipsa specie distincta est. Itaque in intellectu aliud est capacitas, aliud virtus. Capacitas correspondet intellectui possibili, ut est sub statu purae potentiae seu capacitatis, virtus vero intellectui ut formato specie sibi connaturali seu modo habendi species connaturales, sive per intellectum agentem abstractas sive per ipsam spiritualem substantiam et species ei infusas actuetur intellectus ut a proprio motivo.

PRIMA ERGO PARS nostrae resolutionis de capacitate intellectus et unica ratione illius, quae non admittit divisionem per varias differentias, sed unica est in omnibus intellectibus, sumitur ex D. Thoma 1. p. q. 79. art. 7., ubi inquit, quod "intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur intellectus possibilis". Quo loco Caietanus recte advertit potentiam intellectivam non adaequari a suo obiecto motivo, sed solum a terminativo. Excedit ergo capacitas specificationem, quae a motivo sumitur, et ita, ut dicit S. Thomas, respicit pro obiecto omne ens, nec in ista amplitudine diversificatur intellectus aliqua differentia entium, sed omnes amplectitur. Constat autem, quod in motivis specificantibus diversos intellectus, ut intellectus angelicos et intellectum hominis, non ab omni ente sumitur specificatio motiva, sed diversa a diversis, ut ab intellectu humano quidditas sensibilis, ab aliis diversae naturae spirituales. Videndus est etiam pro hac sententia S. Thomas opusc. 2. cap. 104., ubi explicat, quomodo intellectus noster sit in potentia ad duplex agens, ad connaturale sibi, quod est intellectus agens, et ad supernaturale, a quo etiam potest actuari respectu intelligibilium non connaturalium, sicut in ligno est potentia ad formas naturales et artificiales, et sic capacitas ligni extenditur ad artificiale et naturale,

connaturalitas autem ad solum naturale agens.

Ratio huius a posteriori satis manifesta est, quia intellectus noster pro hoc statu non potest intelligere spirituales substantias nisi cum ordine et connotatione ad quidditates sensibiles. In statu autem separationis potest illas intelligere, ut sunt in se. Et in statu beatificationis potest clare videre Deum, ut in se est. Ergo capacitas istius potentiae non est alligata modo intelligendi per connotationem ad phantasmata vel sine illis ad rem spiritualem creatam vel ad incretam in se. Similiter constat dari diversas species intellectuum, licet omnes istam amplitudinem capacitatis habeant, sicut differt intellectus hominis ab intellectu angeli et diversi intellectus angelici inter se. Ergo ex alio principio sumitur specificatio gradualis in intellectibus, scilicet ex proprio et connaturali motivo, ab alio vero capacitas, quae se extendit ad omne intelligibile neque adaequari potest a proprio et connaturali motivo, unde sumitur illa gradualis differentia.

Ratio autem a priori huius est, quia potentia intellectiva fundatur in immaterialitate excludente omnem materiam et corporeitatem in seipsa, quia debet esse potentia mere spiritualis. Sed hoc ipso quod habet immaterialitatem sic segregatam ab omni materia, habet capacitatem ad quodcumque intelligibile, quia modus informandi et immutandi potentiam intellectivam ex parte obiecti intelligibilis, quantumcumque sit intelligibile perfectissimum, non est alius quam modus spiritualis et immaterialis. Ergo hoc ipso, quod aliqua potentia immaterialis est, est capax cuiuscumque intelligibilis, quia est capax, ut spirituali modo actuatur. Igitur exclusio omnis immaterialitatis, quae constituit potentiam spiritualem in se, hoc ipso habet infinitatem quamdam respectu omnis intelligibilis, quatenus modus actuandi cuiuscumque obiecti intelligibilis non excedit modum actuandi spiritualem. Et sic adaequatum et specificativum obiectum capacitatis intellectivae est omne obiectum spirituali modo informativum, quod est omne intelligibile. Et hoc est obiectum terminativum intellectus, licet pro graduali differentia diversorum intellectuum deserviant diversa obiecta motiva, quae diversum lumen et modum intelligendi praebent intellectui, et sic intellectus quantum ad activitatem luminis et virtutis intellectivae diversificatur secundum diversas naturas, in quibus fundatur, et secundum quarum modum redditur potentia intellectiva actualior et perfectior in ratione virtutis operativae, remanente semper capacitate passiva ad omne intelligibile in quocumque intellectu.

DICES: Cur non dicemus idem de potentiis sensitivis, quod quilibet sensus quantumcumque infimus et externus hoc ipso habet capacitatem et coaptationem, ut a quocumque obiecto sensibili actuetur, eo quod obiectum sensibile quantumcumque perfectum nihil aliud petit quam sensibili modo actuare potentiam, licet quantum ad vim operativam quilibet sensus habeat diversam speciem sensibilis potentiae ab alio, sicut quaecumque potentia intellectiva habet capacitatem, ut actuetur a quocumque intelligibili, licet secundum vim operativam et gradualem diversitatem unus intellectus differat ab alio specie.

Respondetur esse disparem rationem in intellectu et in sensu in hac parte, quia capacitas in intellectu excedit vim operativam connaturalem et specificationem, quae sumitur ab obiecto motivo, in sensu autem capacitas cognoscendi omnino limitatur ad eius connaturalem virtutem operativam et ad obiectum motivum, ab eoque adaequatur tota eius capacitas. Ratio est, quia omnis capacitas cognoscendi provenit ex una radice, nempe ex immaterialitate; quanto enim aliquid magis segregatum est a materia, magis aptum est fieri alia a se, non in ratione ipsa materiali et entitativa, sed in formali repraesentativa. Sed haec immaterialitas in spiritali natura generice sumpta est completa et perfecta, quia omni corporeitate caret, unde hoc ipso proportionem habet, ut actuetur ab omni obiecto carente corporeitate, quale est obiectum actu intelligibile et immateriale, quia modus actuandi omnium istorum obiectorum in eo convenit, quod modo spiritali actuent potentiam. Et ita capacitas seu proportio receptive omnium illorum una et eadem est, sed virtus operativa, lumen, quo fertur in obiecta, non potest eiusdem rationis esse in omnibus, quia hoc non fundatur in sola immaterialitate seu praecisa carentia materiae, sed in actualitate maiori vel minori ipsius naturae spiritalis, quae tanto maior vel minor est, quanto magis vel minus accedit et assimilatur ipsi actui puro, qui est summa spiritalitas. Et inde sumuntur diverse species in intelligentiis, ut docet D. Thomas cap. 6. de Ente et Essentia.

Ceterum potentiae sensitivae ex ipso genere sensibili opposito modo procedunt, quia ex ipsa sensibilitate potius habent esse in materia et corporeitate nec ab ea se expediunt. Unde ex ratione generica sensibili non habent capacitatem determinatam ad omne sensibile, quia potius sensibilitas et corporeitas ex genere suo impedit tantam capacitatem et sic cum ex genere suo sensibile non sit segregatum ab omni materia, sed tantum habeat de immaterialitate, quantum de virtute operandi super conditiones

materiales, inde fit, quod capacitas potentiae sensitive adaequatur ab eius virtute et ratione motiva, nec ultra potest extendi et elevari, quia elevaretur ultra adaequatum obiectum cognoscendi, si ultra motivum elevaretur. Et haec est ratio, cur visus non potest elevari ad audiendum, quia eius capacitas et non solum vis operative seu modus operandi limitatur ad visibile nec aliam immaterialitatem habet ad cognoscendum, nisi tantum circa visibile, cum de se potius habeat materialitatem et corporeitatem ex ipsa ratione sensibilitatis, unde non induit immaterialitatem absolute et simpliciter per carentiam materiae, sed limitatam pro respectu ad obiectum, a quo intentionaliter immutatur iuxta suam proportionem.

EX HIS COLLIGITUR [responsio ad secundam difficultatem] non esse assignandum obiectum analogicum intellectui, neque ex parte virtutis passivae neque ex parte virtutis proportionatae et connaturaliter operativae.

De hoc secundo non est difficultas, cum virtus eius operativa et lumen sit unius speciei, utpote a natura unius speciei orta et sub unica ratione formali et motivo tendens ad obiectum.

De primo vero, scilicet de capacitate, dicimus esse univocam et eius obiectum univocum, non in ratione entis et secundum se (sic enim constat complecti omne genus entis et totam eius amplitudinem, quae analogica est), sed in modo, quo intellectus passive est actuabilis et elevabilis ad intelligendum, scilicet ut finito modo obiectum intelligibile est. Hoc enim constituit genericam rationem intellectus creati, quae univoca est, cum pertineant omnes creaturae intellectuales ad unum praedicamentum et similiter omnes intellectus. Solum autem finito et infinito modo intelligi, analogizat in genere intelligibili, quia sola haec ratio constituit intellectus diversorum generum et praedicamentorum, scilicet divinum et creatum. Intellectus vero creatus secundum capacitatem respicit omne intelligibile finito modo, sicut materia prima omnes formas modo substantiali et ideo univoce receptibiles, licet aliquas solum supernaturaliter acquirere possit, scilicet quae iam desierunt esse, et tamen univoce eas respicit, quia univoce cum illis componit, si ponantur.

COLLIGITUR SECUNDO [responsio ad tertiam difficultatem] quodnam obiectum adaequatum sit nostri intellectus, quodnam proportionatum et specificum connaturale.

Adaequatum enim est omne illud intelligibile, quod finito modo attingi potest sive per elevationem sive per connaturalem virtutem. Sub qua latitudine non solum includitur omne ens, quatenus attingi potest sub proportionato et connaturali modo cognoscendi, sed etiam ut elevari potest ultra talem modum et participare modum cognoscendi superioris intellectus, etiam ipsius Dei per visionem beatam. Quod quidem licet excedat naturales vires seu operativam vim intellectus, non tamen excedit capacitatem ipsius intellectus, ut dictum est. Ens etiam rationis sub isto obiecto continetur non tamquam obiectum excedens et elevatum, sed tamquam formabile et cognoscibile ad instar entis realis et induendo modum illius.

Obiectum autem proportionatum nostri intellectus pro hoc statu unionis ad corpus est quidditas rei sensibilis et quidquid per connotationem ad illam cognoscibile est, ut dicit D. Thomas 1. p. q. 84. art. 7. Et nomine quidditatis non solam substantiam praedicamentalem intelligimus, sed quidquid per modum naturae alicuius et essentiae, concipi potest, etiam accidentia et modi, imo et singularitas ipsa ad instar essentiae alicuius accipi potest. Pro statu vero separationis obiectum illius proportionatum est quidditas spiritualis propriae substantiae, de quo videri potest D. Thomas 1. p. q. 89., art. 1. et 2., ubi hoc ipsum affirmat.

Et constat manifeste, quia anima pro hoc statu non potest immediate res spirituales attingere, eo quod ab obiectis sensibilibus accipit cognitionem suam nec alio modo intelligit quam ex sensibilibus et convertendo se ad phantasmata, ut experientia ipsa testatur et ipsa natura animae postulat, quae cum sit infima in toto ordine intelligibili, maxime conformatur intelligibili infimo et imperfecto, quale est intelligibile in potentia. Hoc autem debet esse aliqua quidditas non spiritualis et immaterialis in actu, sed immaterialis in potentia et per abstractionem facta intelligibilis in actu, et ita vocatur quidditas rei sensibilis. Ex eo enim, quod ad modum quidditatis et substantiae accipitur, modo intelligibili res illa concipitur et ut abstrahens a conditionibus materialibus, v. g. a loco et tempore aliisque sensibilibus, a quibus abstrahunt res spirituales. Tale enim intelligibile connaturale debet esse alicui intellectui, et non alteri quam nostro, qui coniungitur sensibus, ut ab ipsis sensibilibus possit cognitionem suam haurire per modum quidditatis ea intelligendo et abstracte.

Quod vero obiectum proportionatum animae separatae sit quidditas spiritualis, praesertim ipsiusmet animae, constat, quia tunc caret

conversione ad corpus neque intelligit accipiendo species a sensibilibus, sed accipiendo infusas a Deo et per conversionem ad substantias separatas. Et sic pro illo statu habet vim operativam altioris luminis et perfectioris rationis formalis, scilicet sub ratione totaliter separata a corpore etiam quoad connotationem.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur: Potentia passiva seu capacitas nostri intellectus distinctum obiectum et amplitudinem habet, quam eius virtus operativa seu connaturale lumen, ergo et distinctam specificationem, siquidem haec sumitur ab obiecto; hoc autem inconveniens est, quod una et eadem potentia plures habeat specificationes.

Confirmatur, quia adhuc currit eadem difficultas, propter quam distinguimus capacitatem intellectus a vi operativa. Nam ad videndum Deum non solum elevatur potentia passiva, sed etiam virtus operativa et activa intellectus, nec sola ratio generica intellectus, sed etiam ratio specifica. Homo enim in quantum homo glorificatur; virtus enim activa et specifica eius influit in visionem Dei vitaliter. Ergo elevatio datur ultra specificativum proprium, et sic non est necesse illam capacitatem passivam distinguere.

Confirmatur secundo, quia vel illa capacitas passiva est potentia mere naturalis vel obediencialis. Si dicatur primam, non potest extendi nisi ad obiectum naturale, non ad supernaturale; ad hoc enim non servit nisi potentia obediencialis. Si dicatur secundum, petimus principium, et non explicamus difficultatem. Inquirimus enim rationem, quare potest elevari obediencialiter intellectus ad videndum Deum, non autem visus ad audiendum, et reddimus rationem, quia Deus non est extra capacitatem obediencialem intellectus, cum hoc ipsum sit, quod inquirimus, quare obediencialiter est capax, si intra eius specificativum naturale non continetur.

RESPONDETUR distinguendo antecedens: Habet distinctum obiectum quasi generice et includendo sub sua universalitate specificativum, concedo; habet distinctum quasi specificice et constituens diversam specificationem, nego. Et sic non est distincta specificatio in unica potentia, sed capacitas amplior ex ratione

generica sea communi intellectus quam ex specifica, ut explicatum est. Et sicut corpus ratione materiae, quae est capax plurium formarum, est etiam capax plurium accidentium communium, quae ab ipsa non dimanant, et ita est amplior potentia passiva corporis quam activa, nec propterea plures specificationes habet, ita suo modo in genere intelligibili plura potest intellectus passive quam active. Et haec potentia passiva etiam est in angelo, quia licet non habeat intellectum possibilem sicut in nobis, id est quod sit pura potentia sine ulla specie, aut quod sit in potentia respectu intellectus agentis, habet tamen ita amplam capacitatem passivam sicut noster intellectus. Quando autem elevatur intellectus noster supernaturaliter, non accipit novam specificationem vel speciem ex illa elevatione, quia essentialis species semper est nativa, sed accipit accidentalem participationem superioris specificativi, id est divini ordinis, qui essentialiter convenit Deo.

Ad primam confirmationem respondetur elevari potentiam intellectus operativam ipsamque beatificari et influere in visionem vitaliter vitalitate elevata. Sed tota ista elevabilitas convenit activitati illi, ut capacitatem habet passivam. Non enim capacitas illa aliquid distinctum est a vi operativa intellectus, sed ipsa vis operativa capacitatem habet ratione suae genericae rationis, ut spiritualis est et carens omni corporeitate, ad hoc, ut elevetur ad operandum ultra suam connaturalem vim specificativam. Et beatificatur homo in quantum homo et secundum specificam rationem sui intellectus, ut tamen elevatam ad altiorem modum, quam suus specificus modus intelligendi. Nam si in illo solo maneret, non beatificaretur, sed ille specificative sumptus beatificatur, ut tamen elevabilis est supra se ratione capacitatis passive ad omne intelligibile, qua ipsi communis et generica est pro omni intellectu. Aliud est ergo, quod elevatur, aliud ratione cuius elevabilis est.

Ad secundam confirmationem respondetur illam capacitatem potentiae intellectivae esse entitative naturalem, respective autem seu terminative respicere tum agens connaturale tum supernaturale, et respectu huius obediens est. Cum vero instatur, quia in hoc petimus principium, negatur. Nos enim non reddimus rationem, cur hoc vel illud obiectum contineatur intra latitudinem huius intellectus, quia est capax illius obediens, sed dicimus capacitatem intellectus extendi ad omne intelligibile finito modo, quia spiritualis potentia est, et ex hoc sequi, quod potentiam obediens habeat, ut sit elevabilis ad quodcumque intelligibile, etiam ad Deum clare visum. Nec est difficile, quod tantae capacitatis potentia emanet a

determinata animae natura; nam substantia ipsa animae ex eo, quod spiritualis est, tantae capacitatis est radicaliter, quantae intellectus ipse formaliter.

Secundo arguitur: Non minus differt intellectus noster ab intellectu angeli vel Dei quam visus ab auditu. Sed visus non potest elevari ad audiendum etiam per participationem et per elevationem accidentalem, ergo neque intellectus noster ad intelligendum modo angelico vel modo divino, etiam participative.

Quod vero ex generica ratione intellectus respiciat omne intelligibile, non obstat. Nam etiam visus ex generica ratione respicit sensibile in communi, et sic poterit elevari participative ad omne sensibile in particulari. Quare exemplum, quod vulgo affertur de oculo noctuae, qui potest elevari ad videndum sicut aquila, non tenet, quia oculus noctuae et aquilae sunt eiusdem speciei, licet unus perfectior alio, unde elevatio ad illum non est extractio a proprio specificativo. Intellectus autem noster et angeli specie differunt, et multo magis intellectus noster et intellectus Dei, unde elevatio ad illum est ad aliquid extra specificativum suum. Dicere autem, quod intellectus noster et angeli non differunt specie, falsum est, cum naturae ipsae diversae sint specie et consequenter immaterialitates.

Nec valet dicere, quod intellectus habet potentiam passivam seu capacitatem infinitam, sensus autem restrictam et limitatam. Contra enim est, quia intellectus etiam finitam capacitatem habet, tum quia finitus est et finitae immaterialitatis, nec potest infinito modo intelligere; tum quia alias non satiaretur videndo Deum finito modo, quia alii modi restarent videndi Deum in infinitum, quorum est capax, et illos desiderare potest.

RESPONDETUR intellectum hominis et angeli simpliciter specie differre sicut et eorum naturae, quia specificatio sumitur in ipsa activitate et virtute operativa, quae in illis diversae speciei est. At vero capacitas passiva, quae sumitur ex ratione communi et generica spiritualis potentiae, excedit specificationem virtutis operativa in speciali et est susceptiva cuiuscumque intelligibilis, ut dictum est.

Ceterum sensus, nec ratione particularis specificationis, nec ratione genericae capacitatis est capax, ut eleveltur ultra suam specificam vim operandi, quia haec capacitati suae adaequatur, eo quod

generica ratio sensibilitatis non habet de se immaterialitatem determinatam, sed potius materialitatem, incipit autem elevari super materiam ex ipsa, determinata virtute operandi supra conditiones materiales et cognoscendi determinate, unde coincidit in illis virtus operativa et capacitas immaterialitatis suae. Spiritualis vero potentia ex ipsa communi ratione caret determinate omni corporeitate et est immaterialis perfecte capaxque omnis intelligibilis, ut explicatum est. Quare nec utimur illo exemplo oculi noctuae et aquilae per omnia, nec negamus differre specie intellectum nostrum et angelicum, licet aliqui dicant differre hos intellectus in ratione proprietatis et respectu ad naturas, non in ratione potentiae et respectu ad obiecta. Quodsi intelligatur de his intellectibus quoad capacitatem, verum est, quia idem obiectum terminativum habent; sed hoc pertinet ad rationem communem et genericam omnis intellectus. Si vero intelligatur quoad specificam rationem operativae virtutis et gradualis differentiae, non potest esse verum, quia idem est esse proprietatem et esse potentiam; est enim proprietas ut qualitas, et est de genere potentiae, ut qualitas est. Itaque ratio generica in intellectibus est determinatae capacitatis, quia spiritualitatem determinatam habet, et est indeterminatae activitatis, et solum in genere et in confuso illam dicit, determinatur autem ad hanc et illam activam virtutem per specificationes suas.

Ad ultimam replicam de infinitate intellectus dicitur, quod intellectus habet capacitatem finitam categorematicae, infinitam tamen syncategorematicae et secundum quid, tum quia in infinitum potest cognoscere secundum magis ac magis; tum quia infinita accidentia potest attingere simul, ut anima Christi infinitas cogitationes; tum quia rem infinitam potest attingere, scilicet Deum licet finito modo. Et quod additur de satietate visionis beatae, respondetur illam etsi minimam perfecte satiari, quia etsi non omni modo attingatur Deus ex parte cognoscentis, ex parte tamen rei cognitae attingitur omne bonum et attingit rem infinitam continentem in se omnes illos modos infinitos, quibus potest attingi. Et sic licet illos non habeat formaliter et ex parte cognoscentis, habet tamen obiectivo et ex parte rei visae, sicque in illo possidet omne bonum, quod sufficit ad satietatem simpliciter voluntatis.

Tertio arguitur: Potentia passiva intellectus debet habere aliquod specificativum, cum ipsa sit alicuius speciei, ergo tale specificativum debet esse ei proportionatum, siquidem potentia, a quo accipit speciem, debet proportionari illi. Ergo in illo non potest includi intelligibile supernaturale, siquidem hoc semper est excedens et

nunquam proportionatum specificative et intrinsece, sed tantum obedientialiter, et sic si elevatur illa potentia, ultra specificationem suam elevatur.

Quodsi dicatur: Potentiam illam passivam respicere pro specificativo sui intelligibile connaturale tantum, contra est, quia si ita est, solum illud habebit pro specificativo, et sic si elevatur ultra, elevatur supra specificativum suae capacitatis, quod est manere in eadem difficultate.

Confirmatur, quia ens naturale et supernaturale sunt diversi ordinis et exigunt principia intellectiva diversi ordinis; unum exigit lumen naturale, aliud supernaturale. Ergo non possunt specificare potentiam unius tantum ordinis et speciei, qualis est potentia intellectiva, praesertim quia res supernaturalis non potest prius esse in sensu quam in intellectu, ergo non potest ad obiectum nostri intellectus pertinere, quia obiectum intellectus prius debet esse in sensu quam in intellectu, cum ab illo accipiatur.

RESPONDETUR capacitatem illam intellectus secundum se et secundum communem et quasi genericam rationem non habere obiectum specificativum seu motivum connaturale, sed terminativum complectens generice omne genus intelligibile finito modo actuans, et sic non indiget obiecto proportionato suae naturae et specificationi positivae, sed non repugnante suae capacitati. Nam illa capacitas non est positiva proportio respectu omnium obiectorum, sed positiva respectu connaturalis activi seu motivi, negativa autem seu non repugnans respectu supernaturalis. Et sic non constituitur aliquod specificativum ex naturali et supernaturali, quia revera illa capacitas non specificatur, sed generica et communis est omni intellectui, siquidem non pertinet ad speciem determinatam illa capacitas, sed ad genus intellectuale sufficitque habere unum obiectum adaequatum terminativum genericum, quod convenit in una ratione communissima, scilicet intelligibilis finito modo actuantis, sive supernaturaliter et per elevationem actuet, sive connaturaliter et proportionate. Nec requiritur ad utrumque positiva capacitas, sed sufficit non repugnantia ad unum, et positiva potentia ad aliud. Specificatur autem et positive contrahitur et constituitur illa capacitas ab obiecto motivo proportionato sibi. Sed hoc non est secundum amplitudinem totius capacitatis, sed secundum propriam virtutem et lumen et secundum gradum suum.

Ad confirmationem respondetur, quod supernaturale et naturale licet

sint diversi ordinis, possunt tamen convenire in aliqua ratione obiectiva communi (nam etiam qualitates supernaturales praedicamento et genere conveniunt cum naturalibus), quae sit terminativa adaequate unius potentiae. Conveniunt enim in ratione intelligibilis finito modo, et in hac ratione non solum res creatae supernaturales, sed ipse etiam Deus convenit cum reliquis obiectis in una ratione intelligibili in communi et confuso, secundum quam potentia intellectiva est capax omnis intelligibilis finito modo. Non autem existimandum est, quod supernaturale seorsum et secundum rationem particularem respicitur a potentia intellectiva, sed ut convenit in aliquo communi cum naturali. Nec enim habet proprias vires potentia intellectiva ad attingendum supernaturale secundum se et seorsum a naturali, sed est elevabilis ad illud. Quod vero supernaturale non cognoscatur prius in sensu, non obstat, quia non est connaturale obiectum, quod est quidditas sensibilis, sed elevatum et supernaturale, ideoque non est necesse prius attingi in se a sensu; attingi enim a sensu pertinet ad obiectum connaturale nostri intellectus, non ad omne.

-
- *Anterioram*
 - *Indicam*
 - *Posterioram*



ARTICULUS IV. UTRUM SINGULARE MATERIALE PRO HOC STATU SIT DIRECTE COGNOSCIBILE AB INTELLECTU.

In hac difficultate **CONCERTATIO** est inter scholam D. Thomae et Scoti, et quaelibet suos habet fautores. Scotus ergo in 4. dist. 45. q. 3. sentit dari in nostro intellectu speciem rei singularis materialis directe et proprie repraesentantem illam. Quia vero Scotus ponit primum, quod noster intellectus cognoscit, non esse singulare, sed speciem specialissimam, ut patet in 1. dist. 3. q. 2., et nos tractavimus in q. 1. Phys. 2, non videtur ponere has species repraesentativas singularium esse omnino primas, quas format intellectus agens, alias non repraesentaretur primum species specialissima, sed res singularis. Scotum sequuntur plures ex antiquis, ex modernis autem P. Suarez libro 4. de Anima cap. 3. et disp. 6. Metaph. sect. 6., Rubio, Valentia et alii, quos citant Carmelitani disp. 18. q. 6.

Oppositam sententiam tenet Sanctus Thomas 1. p. q. 86, art. 1. et q. 85. art. 3., Caietanus ibi, Ferrariensis 2. Contra Gent. cap. 100., Capreolus in 1. dist. 35. q. 2. in solutione ad argumenta contra 4. conclus., Fonseca 1. Metaph. cap. 2. q. 3. sect. 4. et 5., et probabiliorem reputant Conimbric. 3. de Anima cap. 5. q. 4. art. 3. et communiter thomistae.

Pro resolutione huius **ADVERTE** tria: Primum non posse loqui vel de specie impressa vel de expressa seu conceptu. Et de ipsa impressa, vel quae fit beneficio intellectus agentis, antequam intellectus intelligat, vel quae formatur ab ipso intellectu cognoscente ex praeconceptis speciebus. Nam maior difficultas est de specie impressa, an directe repraesentet singulare, quam de conceptu, et magis de specie primo abstracta quam de formata ex aliis praeconceptis speciebus.

Secundo adverte, quod singulare potest dupliciter cognosci: Primo in actu signato et ut quidditas quaedam est. Nam etiam modus ille singularitatis suam habet naturam et quidditatem, et sic potest cognosci ab intellectu sicut una ex aliis quidditatibus. Alio modo potest cognosci in actu exercito, scilicet prout rem ipsam singularizat et sub conditionibus singularibus et materialibus modificat. Et sic inquirimus, an directe attingatur ab intellectu, sicut videmus attingi a sensu. Et differt inter istas cognitiones, quia in

prima attingitur individuatio, ut forma quaedam secundum se, in secunda attingitur id, quod participat eius effectum formalem, ut subest illi.

Tertio adverte aliud esse cognoscere rem aliquam directe, aliud proprie vel distincte. Cognoscere proprie seu distincte contraponitur huic, quod est attingere rem solum in confuso et in communi vel secundum aliquid extraneum et quod sibi proprium non est; proprium enim opponitur communi vel extraneo, et distinctum opponitur confuso. At vero directe cognoscere contraponitur ei, quod est reverti seu regredi supra principia ipsa cognitionis, sive sint principia elicentia ut potentia, habitus, species et ipsa anima, sive sint ministrantia, sicut sensus ministrant intellectui et sunt distinctae potentiae ab obiectis ipsis. Nam si ipsamet obiecta sunt, quae praebent species, non redditur indirecta seu reflexa cognitio ex eo, quod tendatur in illa, sicut in sensibus externis directa cognitio est in obiecta, licet ab illis species ministretur sensibus. Unde constat non esse idem obiectum directae cognitionis et obiectum immediate attactum; nam etiam secundarium et mediatum obiectum directe attingi potest et sine reflexione, si ex parte principii elicentis non se teneat.

Dico PRIMO: Species impressa intelligibilis, quae pro hoc statu abstrahitur a sensibus, non potest repraesentare singulare directe sub exercitio et modificatione singularitatis, bene tamen ipsam singularitatem potest attingere per modum quidditatis.

Haec conclusio est expressa D. Thomae, qui non negat posse intellectum cognoscere singularia, quae cognoscit sensus, sed non eo modo, quo sensus, scilicet secundum dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed penetrando ad intimam naturam, ut dicit q. 10. de Veritate art. 5. ad 5. Ut autem naturam ipsam intelligat, debet relinquere, quod modificationis materialis et exercitii singularitatis est; vel ut ipsammet singularitatem intelligat, debet per modum quidditatis eam accipere, et non sub modificatione et exercitio materiali. Sed tale exercitium non nisi reflexe et connotative potest intelligere ab aliquo conceptu quidditatis revertendo ad exercitium ipsum singularitatis, quod relinquit in sensibus. Docet ergo S. Thomas hanc conclusionem 1. p. q. 86. art. 1. et in 3. de Anima lect. 8. et quaest. de Anima art. 20. et Quodlib. 12. art. 1. et alibi saepe, nec oportet verba adducere, quia clarissima sunt.

Sumitur autem ex Aristotele eadem conclusio, tum in 1. Phvs. textu

48., ubi inquit, quod "universale est notum secundum rationem, singulare secundum sensum". Et in 3. de Anima textu 10., ubi dicit, quod anima "sensitiva parte discernit calidum et frigidum, quorum quaedam est ratio caro; alia vero esse carnis discernit, aut separabili, aut sese habente ad seipsam, perinde ac sese habet, cum extensa fuerit linea flexa". Ita se habent Aristotelis verba, ex quibus D. Thomas aliique interpretes sumpserunt hanc locutionem, quod intellectus, qui vocatur a Philosopho "pars animae separabilis", cognoscit esse carnis, cum se habet quasi linea extensa. Rationes vero individuales in carne, ut frigidum vel calidum, attingit parte sensitiva seu per sensus et quasi per lineam flexam ab intellectu.

Respondet Suarez libro 4. de Anima cit. n. 9. mentem Aristotelis solum esse, quod idem sit intellectus, qui cognoscit universale et qui singulare, sicut eadem est linea extensa et reflexa. Et quandocumque Aristoteles dicit, quod sensus est singularium, intellectus vero universalium, sensus est, quod sensus solum est singularium, intellectus vero universalium et singularium.

Sed haec responsio non evacuat vim testimonii Aristotelis. Nam neque ipse neque nos negamus intellectum nostrum cognoscere universale et singulare, sed non eodem modo utrumque, neque eodem modo sensum et intellectum, et de hoc diverso modo est tota quaestio, quid sit. Unde responsio Suarez non est ad punctum difficultatis, sed ad id, quod supponit difficultas. Itaque cum Aristoteles ponat diversum modum in cognoscendo universale vel singulare in intellectu, quod etiam ipse Suarez fatetur dicens, quod sicut eadem linea curva est et recta habens se tantummodo diversimode, ita et intellectus duo illa cognoscens. Restat explicare hunc diversum modum, quo intellectus cognoscit singulare et universale, et qua ratione dicatur intellectus in cognoscendo singulare se habere sicut linea flexa. Quod nos referimus ad cognitionem reflexam, ut statim probabitur; non autem explicat P. Suarez, in quo illa reflexio et ille diversus modus consistat.

FUNDAMENTUM huius conclusionis sumitur ex propria et formali ratione et modo, quo procedit intellectus in cognoscendo, ab eo, quo procedit sensus. Etenim tunc aliquod obiectum incipit pertinere ad intellectum, et sub ea ratione attingitur proprie et directe, sub qua incipit esse intelligibile et discerni a sensibili. Constat enim, quod sicut intellectus et sensus sunt potentiae valde diversae, ita in suis obiectis, intelligibile et sensibile, differre debent. Et ratio intelligibilis necessario est, quae directe attingitur ab intellectu. Sed res

sensibiles redduntur intelligibiles per hoc, quod tale obiectum removetur a materialibus conditionibus, quae ipsum singularizant, et solum per modum quidditatis attingitur, ita quod quidditas seu substantia rei est proprium et per se obiectum intellectus. Ergo non potest intellectus directe ferri ad haec obiecta prout modificata illis materialibus conditionibus, quae singularizant, sed prout ab illis abstrahit. Ergo directe non potest attingere singularia sub exercitio singularitatis et materialium conditionum, sed sub ratione quidditatis.

Maior est certa, et minor probatur, quia res sensibiles, ut subsunt conditionibus materialibus, quibus singularizantur, possunt attingi a sensu. Id enim constat experientia ipsa, quia sensibus cognoscimus res, sicut in se existunt ad extra, et ibi existunt cum conditionibus materialibus ut singularizata ab illis. Ergo quamdiu sub illis conditionibus sunt, nondum intelliguntur ut pertinentia formaliter ad intellectum et ut obiecta actu intelligibilia, secundum id, in quo primo discernitur intelligibile a sensibili, siquidem sub illo statu et conditionibus adhuc attingi possunt a sensu. Ergo ibi nondum relucet id, quod est proprium intellectus, sed ad summum id, quod est commune sensui et intellectui etiam in opposita sententia, quae dicit universale proprio cognosci ab intellectu, singulare autem et ab intellectu et a sensu. Sed intellectus quaecumque obiecta intelligit, sub propria ratione intelligit, non sub ratione communi sibi et sensui, siquidem quidquid attingit, est intelligibile in quantum intelligibile. Ut intelligibile autem discernitur a sensibile et non dicit rationem illi communem; ergo sub hac ratione intellectus directe rem attingit. Sed ut probatum est, quamdiu res intelligitur sub conditionibus materialibus et exercitio singularitatis, intelligitur sensibilis et sub ea ratione, qua a sensibus potest attingi et de facto attingitur. Ut autem per modum quidditatis attingitur, redditur intelligibilis et immaterialis ex ipso modo, quo accipitur, scilicet sine materialibus conditionibus loci et temporis etc. Ergo ratio quidditatis, et non modificatio singularitatis est proprium obiectum intellectus. Quidquid autem cognoscit aliqua potentia, sub ratione proprii obiecti attingit, et non aliter, alias excederet modum proprium et essentialem operandi. Quare solum poterit intelligi singulare ab intellectu, prout ad modum quidditatis accipitur, non ut subest exercitio singularitatis et sub eius modificatione; sub hac enim ad modum sensibilem reducitur ipsa quidditas.

DICES primo singulare etiam reddi intelligibile, non quatenus ad modum quidditatis accipitur, sed quatenus spirituali modo

repraesentatur, id est per speciem entitative spiritualem et modo spirituali, quod non fit in sensu, licet ex parte rei repraesentatae obiectum materiale sit.

Secundo: Quidditas rei non videtur proprium ac formale obiectum intellectus, tum quia non semper intelligimus quidditates rerum, sed raro et difficulter; tum quia qui interiora penetrat, etiam exteriora attingit, et ita intellectus attingens essentiam etiam passiones et accidentia eius attingit, ergo non solum sub ratione quidditatis, sed sub ratione singularitatis et exterioritatis potest intellectus res cognoscere; tum denique quia etiam intellectus angeli respicit interiora rei et quidditatem, et tamen directe attingere potest individua, ut S. Thomas docet 1. p. q. 57. art. 2. Ergo hoc non debet obstare, ut intellectus noster etiam directe attingat singularia, licet in quidditatem feratur.

Ad primum respondetur, quod valde materialiter et per accidens respicitur specificativum proprium intellectus et discretio eius a sensu, si solum ponitur differentia in ipsa entitate speciei, non in obiecto repraesentato et modo repraesentandi eius. Nam obiectum repraesentatum est, quod specificat et discernit, non entitas speciei. Vel ergo hoc obiectum sub eisdem conditionibus et materialitate manet, sub quibus erat obiectum sensuum, vel non. Si non manet, ergo relinquit illas, ergo non fertur directe in illas intellectus, siquidem abstrahit ab illis et relinquit illas, et sic habemus intentum, quod singularitas non directe ab intellectu attingitur, sed relinquitur. Si vero obiectum manet sub eisdem conditionibus et materialitate, parum refert, quod entitas speciei repraesentantis sit spiritualis, siquidem entitas non specificat, sed obiectum, hoc autem manet omnino idem sicut in sensu, ergo et specificatio. Et sic non respicitur ut intelligibile in esse obiecti, nec manet proportionatum in esse obiecti ipsi potentiae, ergo non attingitur ab ea.

Ad secundum respondetur aliud esse intelligere quidditatem rei, aliud ad modum quidditatis. Intellectus non semper intelligit quidditatem rei, quia non semper penetrat rem, ut est in se; semper tamen ad modum quidditatis intelligit, quia ex modo suo conatur interiora penetrare de qualibet re, sive accidens sit sive substantia. Et ideo quidditas dicitur a Philosopho proprium obiectum intellectus 3. de Anima textu 26. et ibi a D. Thoma lect. 11. Et 2. 2. q. 8. art. 1.: "Dicitur", inquit, "intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores,

cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in 3. de Anima textu 26.". Quare licet intellectus de facto non semper penetret usque ad quidditatem rei, modus tamen cognoscendi de se debet esse tendens ad quidditatem. Quod non posset esse, si repraesentatio ipsa speciei directe esset ad obiectum sub modificatione materiali et singularitatis conditionibus, quae exterius occupant; et ad interiora non intratur nisi his remotis, quia quidditas communis est de se et ideo sine conditionibus singularitatis accipitur.

Et ad secundam probationem dicitur, quod qui cognoscit interiora, etiam exteriora attingit, sub modo tamen interiorum et ut ad illa pertinent et ordinantur. Unde intellectus vel intelligit singularitatem in actu signato et per modum quidditatis, et tunc directe cognoscit illam, vel si in exercitio attingit, oportet, quod fiat conversio eius ad sensus, in quibus sub hoc exercitio repraesentatur, et a quibus abstrahit obiectum intelligibile. Et ita, ut diximus q. 1. Phys., intellectus etiam quando intelligit quoad an est, non abstrahit ab ipso quid est, sed in ipsa quidditate attingit praedicatum communissimum, scilicet rationem entis ut sic et ordinem ad esse.

Ad tertiam probationem dicitur, quod angelus intelligit quidditates multo intimius quam nos, non abstrahendo a singularibus et discurrendo, sed comprehendendo et secundum influxum a superiori causa, a qua emanant, scilicet a Deo. Unde quia incipiunt a substantia et ab interiori radice, possunt directe procedendo usque ad individuationem pervenire, quae ibi fundatur et radicatur et procedit a Deo sicut ipsa natura et quidditas. Angelo autem repraesentantur res, prout a Deo originantur in hoc universo et secundum quod habent connexionem in universo. Nos autem non attingimus substantiam et quidditatem rei incipiendo ab ipsa, sed ascendendo a singularitate et relinquendo conditiones eius, quia a sensibilibus accipimus, relinquendo quod sensibilitatis proprium est, quia est solum in potentia intelligibile, non in actu. Unde non attingitur singularitas, nisi ut ex parte termini a quo, atque adeo per reflexionem et connotationem ad sensus, in quibus directe repraesentantur singularia.

Dico SECUNDO: Conceptus formati ab intellectu de re singulari sub illa reflexione et connotatione ad phantasmata, ad quae fit conversio, non repraesentant directe singulare, licet possint esse proprii et distincti conceptus rei singularis.

Prima pars conclusionis deducitur ex D. Thoma 1. p. q. 86. art. 1. ad 3., ubi inquit, quod "singulare non impeditur intelligi, quia singulare, sed quia materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter". Et solutione ad 4., quod "singulare, quod sensus intelligit concrete, intellectus intelligit abstracte et immaterialiter, quod est cognoscere in universali".

EX QUO FIT ARGUMENTUM: Ratio, quae obstat repraesentationi directae rei singularis, est materialitas. Sed conceptus non est minus immaterialis, imo multo magis quam species impressa, cum repraesentet obiectum intellectum in actu et consequenter minus potentialitatis habet in ratione intelligibili. Ergo oportet, quod repraesentatio ipsa conceptus immaterialis sit, ergo non repraesentat directe singulare, alias negandum esset, quod ratio non cognoscendi singulare directe non sit eius materialitas, sed singularitas ipsa, quod negat S. Thomas. Et certe si semel ponitur, quod immaterialitas conceptus non repugnat directae repraesentationi rei singularis, non video, quomodo colligi possit ex immaterialitate intellectus et speciei impressae, quod non possit directe cognosci aut repraesentari singulare. Ad haec, ut intellectus noster cognoscat per reflexionem singularia, oportet, quod convertatur supra phantasmata et illa conversione utatur ad cognoscendum singulare. Sed haec conversio fit per ipsum conceptum, non per speciem impressam, quia fit per cognitionem, quae ipso conceptu terminatur. Ergo maxime conceptus est, qui reflexione cognoscit singularia et attingit illa. Imo si in conceptu non fieret reflexio et indirecta repraesentatio, non verificaretur, quod intellectus cognosceret singulare indirecte seu reflexe.

DICES: Conceptus reflexus supponit directum, ergo reflexa repraesentatio singularis in conceptu supponit aliquem directum conceptum, supra quem cadat. Sed potest aliquis formare primum conceptum ex singularibus, ut si quando primo excitatur, attendat ad aliquod singulare. Ergo tunc non habet conceptum reflexum, siquidem non supponit alium priorem.

Quodsi dicatur supponere phantasma, supra quod cadat, contra est, quia tunc non habet intellectus speciem repraesentantem ipsam phantasia aut phantasma, ut revertatur supra ipsum, et frequenter experimur nos concipere et formare propositiones de singularibus nulla habita recordatione phantasmatis vel phantasiae, sed obiecti tantum. Quomodo ergo tunc formatur conceptus reflexus de

singulari in phantasmate?

Respondetur revera reflexionem fieri super phantasma ipsum, quia ibi, et non alio conceptu priori ipsius intellectus, repraesentatur singulare. Et dicitur reflexio, quia, licet non sit super actum ipsum vel potentiam elicientem, est tamen super actum vel potentiam originantem cognitionem intellectus.

Et ad replicam respondetur non requiri speciem repraesentantem ipsum phantasma vel phantasia seorsum ab obiecto, nec quod cognoscatur in actu signato, quid sit phantasma vel phantasia, sed sufficit dari speciem repraesentantem obiectum ut abstractum a phantasmate, et consequenter connotantem illud in obliquo, sicut etiam cum reflectit intellectus super actum suum, non habet propriam speciem actus seorsum ab obiecto, sed repraesentando obiectum tamquam cognitum seu terminans cognitionem revertitur ad considerandam cognitionem ipsam. Unde ratione talis connotationis convertitur intellectus ad phantasmata, in quibus singularia ipsa repraesentantur. Quae reflexio sufficit ad cognoscendum singulare, ut mox dicemus, licet aliquando etiam perfectiori reflexione utatur intellectus, scilicet revertendo super actum suum et ex actu ad phantasma; non tamen semper id requiritur, ut mox dicemus. Non ergo semper experimur ipsa phantasmata et phantasia secundum se, semper tamen experimur conversionem ad obiecta phantasmatum, scilicet ad singularia secundum conditiones repraesentatas in phantasmate.

Secunda pars conclusionis, quod conceptus ille sit proprius et distinctus singularium, non videtur admitti ab aliquibus antiquioribus thomistis, qui solum admittebant conceptum confusum rei singularis, ut Caietanus 1. p. q. 86. art. 1. et Capreolus in 1. dist. 35. q. 2. in solutione ad argumenta contra 4.. conclus. Alii vero oppositum tenent, ut Ferrariensis 1. Contra Gent. cap. 65. octavo, pro responsione ad tertium 3, et Mag. Bañez 1. p. q. 86. art. 1. dub. 2.

Ratio sumitur ex D. Thoma, quia intellectus cognoscit singularia, ut sunt extrema propositionum, quas format, et secundum quod unum singulare discernitur ab alio; format enim hanc propositionem: "Petrus est homo", "Petrus non est Paulus", "Ioannes non fuit Christus" et similia. Extrema autem illa si non cognoscuntur determinate, sed in confuso pro aliquo homine, non certificabitur intellectus de illa veritate determinate nec poterit discernere unum individuum ab alio; nec enim discernuntur per rationem confusam,

siquidem in illa conveniunt.

At D. Thomas simpliciter concedit, quod cognoscit intellectus per reflexionem extrema illa propositionum de termino singulari, ut patet 1. p. q. 86. art. 1. et q. 10. de Veritate art. 5. ad 3. in 4. dist. 50. q. 1. art. 3. ad 3. et aliis locis. Ergo concedit determinatam et propriam distinctionem conceptus, siquidem terminus, qui in illa propositione ponitur et cognoscitur, est determinate singularis et ponitur ibi, ut discernitur determinate ab alio individuo, quod fieri non potest per conceptum communem, ut cum dicitur: "Socrates non est Plato". Denique ad proprium conceptum individuorum sufficit cognoscere eorum distinctionem et comparisonem inter se et cum universali. Intellectus autem comparat universale ad singularem et singularia comparat inter se attingendo eorum distinctionem, et per ordinem ad universale faciendo inductionem ex individuis ad ipsum universale. Ergo non est, cur negemus intellectui proprium et distinctum conceptum singularium, et non solum confusum, licet utendo reflexione et consequenter phantasmate, in ordine ad quod fit reflexio.

DICES: Si conceptus rei singularis est proprius et tamen reflexus, ergo oportet, quod quia reflexus est, directe non repraesentet singulare, sed universale, et consequenter conceptus singularis erit conceptus communis. Et ulterius oportet, quod omnis conceptus rei universalis proprie repraesentet rem singularem, quia in omni conceptu universali dari debet conversio ad phantasmata, quae sunt singularia determinata. Ergo si haec reflexio sufficit ad conceptum proprium rei singularis, omnis conceptus quantumcumque abstractus rei universalis erit proprius rei singularis hoc ipso, quod convertitur ad phantasmata.

Respondetur conceptum rei singularis vel communis differre penes modum tendendi ad eadem obiecta, scilicet quia opposito modo procedunt. Nam conceptus rei universalis abstractae a phantasmatibus habet pro termino ad quem ipsum universale, et pro termino a quo singulare, a quo abstrahit et quod relinquit. Conceptus autem rei singularis habet pro termino a quo universale, non quod relinquit, sed a quo reflectit ipsum conceptum ad singulare, quod in connotato et obliquo et ut terminum a quo repraesentabat. Illud enim obliquum et connotatum exprimit seu attendit conceptus, et attendendo et exprimendo cognoscit ex reflexione ab ipsa natura communi, quam repraesentabat. Conceptus autem denominatur universalis vel singularis ab eo, quod ultimate intendit et ut

terminum ad quem, ubi ultimate sistit, quia motus a termino, ubi sistit, denominatur, ideoque conceptus communis non est singularis, quia quod in uno est terminus ultimus, non est in alio. Non sufficit autem quaecumque conversio ad phantasmata, ut conceptus dicatur singularis, sed conversio ad phantasmata exprimens id, quod in connotatione et in obliquo tantum repraesentabatur in conceptu communi et a natura universaliter et in communi repraesentata, tendens ad singulare phantasmatis ut ad ultimo intentum.

DICO TERTIO: Species impressae, quae formantur in intellectu nostro ex praeconceptis speciebus seu conceptibus rerum singularium etiam non repraesentant illas adaequate et directe, sed sicut ipsi conceptus, a quibus formantur, licet possint repraesentare proprie et distincte singularia.

Supponit haec conclusio id, quod S. Thomas affirmat 1. p. q. 12. art. 9. ad 2., quod intellectus natus est ex praeconceptis speciebus formare alias species, quae in memoria manent. Ista ergo species cum formentur ex conceptibus, et conceptus repraesentent singulare proprie et distincte, licet per aliquam reflexionem ad phantasmata, formare etiam possunt species repraesentantes singulare distincte et proprie, sed non directe neque adaequate.

RATIO sumitur ex dictis, quia illa species sic formata immaterialis est, ergo debet repraesentare modo immateriali et secundum leges repraesentationis immaterialis, id est cum segregatione a materialibus conditionibus saltem ex ipso modo repraesentandi, licet ex parte rei repraesentatae possit illud, quod connotative et in obliquo pertinebat ad speciem, exprimi et attingi distincte, per reflexionem tamen. Et deinde, quia sic repraesentabat ipse conceptus, a quo species illa formata est, quia, ut ostendimus, conceptus etiam non potest repraesentare directe, ergo neque species illa, quia excedere non potest conceptum, a quo formata est.

DICES: Ille conceptus, a quo formata est species, habet duo, et respicere naturam universalem et terminare reflexionem ad singulare, quod est obiectum phantasmatis. Quid ergo prohibet formari speciem repraesentantem de illo conceptu non naturam universalem, sed terminationem solum reflexionis, et consequenter ipsi singulari erit adaequata, quia tantum repraesentabit ipsum?

Respondetur obstare duo, tum ipsa immaterialitas speciei non solum in entitate, sed etiam in repraesentatione; debet enim necessario correspondere illi obiectum repraesentatum immaterialiter, ergo sine conditionibus materialibus, quae ipsum reddunt sensibile, atque adeo non intelligibile et immateriale actu. Tum quia si repraesentat terminationem reflexionis ut talem, oportet ibi praesupponi directum, in ordine ad quod reflexa illa terminatio ponitur. Ergo si de illo conceptu accipitur id, quod pertinet ad terminationem reflexionis, non potest accipi illa repraesentatio, ut adaequata est singularium, sed ut derivata a natura universalis directe repraesentata, alias reflexionem non terminat, sed absolute et directe repraesentabit singulare, quod in illo conceptu antea non erat.

Ex QUIBUS COLLIGES, quomodo anima separata possit intelligere singularia corporea per species, quas hinc secum defert. Nam animam separatam non solum cognoscere singularia, quae apud se sunt, sed quae in hac vita cognovit, constat ex illo Luc. 16., ubi dictum fuit ad divitem: "Recordare, quod recepisti bona in vita tua"; et ipse recordabatur se habere quinque fratres. Et sic oportet ponere in anima aliquas species rerum singularium, quas hic cognovit, et tunc non potest uti conceptu convertente se ad phantasmata, quia caret illis. Ergo vel debet uti novis speciebus a Deo sibi infusis, vel aliquibus, quae remanserunt in memoria ex hac vita et formatae sunt ex speciebus praeconceptis circa singularia. Et primum solum non sufficit, quia species illae infusae non sunt ita perfectae et efficaces sicut species intellectus angeli, quia nec virtus ipsa animae est ita fortis sicut in angelo ideoque species infusae in anima magis repraesentant res in communi, quam possint descendere usque ad singularia. Unde necesse est, quod, ut per illas species etiam singularia attingantur, ab aliqua determinatione species illae universales et superiores determinantur, scilicet vel per praecedentem cognitionem vel per aliquam affectionem vel per naturalem habitudinem vel per divinam ordinationem, ut docet S. Thomas 1. p. q. 89. art. 4., et q. 19. de Veritate art. 2. Praecedens ergo cognitio in hac vita habita relinquit in ipsa memoria speciem non solum repraesentantem rem, sed etiam reflexionem eius, quam habuit in hac vita ad phantasmata, in quibus singulare repraesentabatur, aut etiam affectus inde secutos in voluntate et reliqua omnia connotata, quae explicabantur in illo conceptu. Et sic licet anima separata non reflectat ad phantasmata, retinet tamen species repraesentantes eam reflexionem, quam in hac vita habuit ad tale vel tale singulare, et sic repraesentat illud modo reflexo antea facto in hac vita et in illa specie repraesentato.

**DE
NECESSITATE
CONVERSIONIS
AD
PHANTASMATA**

SED INQUIRES, an ista reflexio ad phantasmata et cognitio indirecta singularium sit idem, quod conversio ad phantasmata, quae communiter ad omnem cognitionem pro isto statu dicitur necessaria, et quid sit illa; an vero requiratur reflexio supra ipsum actum intellectus et potentiam eius, ut inde deveniatur ad phantasma et cognoscatur singulare.

RESPONDETUR non requiri ad cognitionem singularis reflexionem supra proprium actum intellectus, quae est reflexio rigore dicta, sed sufficit reflexio super phantasma, quod est alterius potentiae; dicitur tamen reflexio, quia est ordinatio actus et conversio ad potentiam, unde originatur ipsa cognitio intellectus. Aliquando tamen datur etiam prima reflexio, et mediante illa potest etiam pertingi ad singulare in phantasmate, ut S. Thomas docet quaest. de Anima art. 20. ad 1., ex his, quae 2. loco ponuntur et q. 10. de Veritate art. 5. Sed tamen non requiritur semper haec reflexio, quia haec ordinatur ad cognoscendum actum intellectus in actu signato. Experimur autem nos cognoscere singularia ad extra sine hoc, quod aliquid attingamus de actu nostro vel reflectamus ad illum. Non ergo requiritur ista reflexio super actum intellectus ad cognoscendum singulare, imo nec super ipsum phantasma, ut actus quidam est in se. Saepius enim experimur nos in intellectu agere de singularibus sine hoc, quod recordemur actus phantasiae, et multi, qui Philosophiam ignorant, quid sit ille actus, non attingant.

Sufficit ergo reflexio ad obiectum repraesentatum in phantasmate, quod est singulare, hoc enim connotatur in ipsa specie abstracta ab intellectu agente tamquam terminus a quo, qui relinquitur, exprimitur vero directe in ipso phantasmate. Et per hoc, quod intellectus convertitur ad attendendum id, quod connotative in sua specie repraesentatur, dicitur converti seu reflectere ad phantasmata, id est obiectum directe repraesentatum in phantasmate.

Et quod haec reflexio intellectus ad phantasmata sufficiat ad

cognoscendum singulare, sumitur ex D. Thoma. 1. p. q. 86. art. 1., ubi inquit, quod intellectus noster "indirecte et per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare, quia sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3. de Anima". Reducit ergo S. Thomas reflexionem cognitionis attingentis singulare ad ipsam necessitatem convertendi se ad phantasmata in cognitione sua, quae conversio tunc dicitur reflexio, cum attendit intellectus ad id, quod connotative et quasi in obliquo in specie intelligibili repraesentatur, et respicit illud ut principaliter et ultimate intentum ad cognoscendum. Et si ad hoc plures attendissent, non ita aspera appareret eis sententia D. Thomae de cognitione singularium indirecte et per reflexionem, quia hoc solum reducitur ad conversionem ad phantasmata, secundum quod per hanc conversionem intenditur cognitio singularitatis, quae solum in obliquo tangitur in specie immateriali et abstracta.

Necessitas autem huius conversionis ad phantasmata in quolibet actu nostrae intellectionis traditur a D. Thoma 1. p. q. 84. art. 7. ex Aristotele 3. de Anima textu 39., ubi dicitur, quod "nihil sentiens nihil addiscet aut intelliget, sed oportet cum speculetur, aliquod phantasma speculari". Cuius rationem affert ibi D. Thomas, quia proprium obiectum nostri intellectus est quidditas materialis seu natura aut substantia aut interioritas rei existentis in materia corporali. Cum ergo natura haec non existat nisi in aliquo individuo, non potest cognosci ab intellectu plene et complete, nisi usque ad individuum se extendat, eo quod intellectus nititur cognoscere verum, et ad hoc ordinantur eius conceptus et cognitio. Veritas autem sumitur per conformitatem ad esse vel non esse; esse autem invenitur in individuis. Ergo ut intellectus ad veritatem ordinet conceptiones suas, oportet eas ordinare ad esse, quod invenitur in singularibus, et consequenter ad phantasmata, in quibus singularia repraesentantur. Ad haec, cum species illae sint abstractae a singularibus materialibus, licet non repraesentent hoc aut illud determinate, sed in communi, tamen non possunt totaliter abstrahere a connotatione individuorum, quia natura illa sic abstracta similitudinem ad rem ut existentem in individuis habet. Et ita sicut in concipiendo res non potest totaliter praescidere ab aliquo esse vel ordine ad esse vel ad instar esse, quia ens, sub quo omne obiectum intelligitur, dicit ordinem ad esse, ita non potest praescidere ab aliqua similitudine individui, in quo solum reperitur esse. Et ita converti ad phantasma est necessarium in omni

cognitione, in qua adumbratur aliquod esse rei sensibilis, quod in solis singularibus invenitur; singularia autem in sensibus repraesentantur. Et hoc ipsum testatur experientia. Quando enim conamur aliquid perfecte intelligere, formamus phantasmata, in quibus ea inspiciamus, quasi ad similitudinem singularium veritatem explorantes, vel si non adhibentur phantasmata convenientia, est periculum declinandi ad falsitatem.

Quod vero reducitur haec dependentia a phantasmatibus ad poenam peccati, ut facit Scotus in 1. dist. 3. q. 3. art. 4., vel ad subornationem naturalem potentiarum, quarum si una attingit illudmet obiectum, quod alia, oportet, quod una operante altera etiam operetur, optime refutatur a Caietano 1. p. q. 84. art. 7., quia etiam ante peccatum Adam intelligebat per conversionem ad phantasmata et accipiendo species a sensibilibus, ut docet S. Thomas 1. p. q. 94. art. 2. Ad hoc enim anima naturaliter unitur corpori, ut per sensus accipiat species et dependenter ab eis intelligat. Hoc autem naturale est animae nec ex peccato ei provenit, alias ratione peccati peteret esse in corpore et dependenter a corpore intelligere et species accipere. Eadem autem ratio est accipiendi species et utendi illis, quia utitur illis eo modo, quo repraesentant, et repraesentant cum connotatione ad corpus. In statu autem glorificationis non habebit anima istam dependentiam a phantasmatibus, quia habet scientiam infusam, non acceptam a sensibus, quae ipsi animae separatae datur. Et cum reunitur corpori, habet ita plenum dominium in illud ex glorificatione, quod potest uti scientia animae separatae sine dependentia a sensibus. Constat enim, quod tunc perfecte cognoscet angelos, quod non esset, si non uteretur scientia animae separatae. - Quod vero operante una potentia circa unum obiectum etiam alia potentia, quae illud attingit, circa idem debeat operari, est falsum, cum potius tales potentiae se impediunt, si una intense operetur circa idem, quod alia; phantasmata autem potius adiuvant intelligentiam, ut experientia testatur.

▪ *Anteriorum*

▪ *Judicium*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS V. EXPEDIUNTUR DIFFICULTATES CONTRA DOCTRINAM PRAECEDENTIS ARTICULI.

Primo arguitur: Quia singulare materiale directe intelligi neque repugnat ex parte speciei repraesentantis neque ex parte ipsius conceptus, ergo ex nulla parte. Antecedens quoad primam partem probatur, tum quia species angelorum non minus, imo multo plus sunt spirituales et immateriales quam nostrae, et tamen repraesentant etiam directe ipsam singularitatem, ut admittimus. Ergo ex parte speciei seu repraesentationis speciei non repugnat species rei singularis repraesentans directe illam. Tum etiam quia non videtur repugnare, quod detur species expressa repraesentans directe singulare, ut plures auctores sentiunt. Ergo neque repugnabit dari speciem impressam saltem formatam ex praeconceptis speciebus repraesentantem singulare, siquidem non minoris immaterialitatis est conceptus seu species expressa quam impressa. Ergo si potest stante illa immaterialitate repraesentare conceptus ipsum singulare, cur non species impressa?

Confirmatur, quia in anima separata remanent species repraesentantes singularia determinata, sicut Luc. 16. de illo divite dicitur, qui recordabatur se habere quinque fratres, et quod recepisset bona in ista vita. Quae omnia singularia sunt determinata et sensibilia, et tamen haec singularia non intelligit per conversionem ad phantasmata, ut de se patet, quia cessant cum corpore, in quo subiectantur, neque per species de novo infusas, quia hae non possunt distincte et perfecte repraesentare individua sensibilia, quae apud nos fiunt, eo quod non potest anima tanta efficacia operari circa istas species infusas sicut angeli, ut supra ex D. Thoma diximus. Ergo species, quas hinc defert, debent ei repraesentare distincte et determinate ipsa singularia. Praeterquam quod illae species vel sunt supernaturales, et sic anima indigeret supernaturali lumine ad cognoscenda obiecta singularia sensibilia, et consequenter ex vi status naturalis illa non cognosceret, vel si sunt naturales, ergo connaturale erit animae cognoscere singularia materialia directe, atque adeo id etiam pro vita debebit ei convenire.

RESPONDETUR negando antecedens. Ad primam probationem dicitur esse longe disparem rationem de speciebus angelicis et de nostris. Nam species angelicae infunduntur a Deo et repraesentant, prout a Deo derivantur, et ut dicit Augustinus 2. de Genesi ad

litteram cap. 8.: "Quae infra angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo". Quod testimonium citat et sequitur S. Thomas 1. p. q. 55. art. 1. Quare species illae non repraesentant singularia accipiendo a rebus repraesentationem, sed a principio ipsarum rerum, quod est Deus. Ex hoc autem cernitur differentia, quod species nostrae non possunt immaterialem repraesentationem obiecti induere (nam quod entitative species ipsa immaterialis sit, non formaliter consideratur in specie, sed materialiter) nisi exuendo conditiones materiales, sub quibus sensibiliter repraesentantur obiecta. Et ideo ut ad tales conditiones materiales convertatur intellectus, non potest directe tendere per abstractionem, quia abstractio potius elongat ab illis, sed indiget reverti seu reflecti ad sensus, ubi materiales illae conditiones repraesentabantur et attingebantur. At vero species angelicae cum non sumantur a rebus, sed deriventur a Deo, qui est principium immateriale causans res materiales, non repugnat, quod species ab ipso exemplatae repraesentent immateriali modo naturas in universali et extendantur usque ad individua sub eis contenta directe, eo quod non repraesentant illas naturas, prout abstrahunt ab individuis, sed prout descendunt a Deo; a Deo autem non solum derivatur natura, sed etiam individuatio eius. Quare nos non dicimus omni speciei intelligibili repugnare repraesentationem directam rei singularis materialis, sed speciei, quae sit intelligibilis per denudationem et abstractionem a conditionibus materialibus, non quae est intelligibilis per participationem a principio spirituali causante res materiales, quod est Deus. Et sic etiam species angelicae non adaequantur singularibus, sed universaliori et eminentiori modo repraesentant tam naturas quam individuationem. Unde non indigent reflectere et converti ad sensus repraesentantes singularia, cum sensus non sint principia sum cognitionis, sed ex ipso rerum omnium principio habent etiam singularia attingere.

Ad secundam probationem dicitur, quod, ut iam ostendimus, etiam non datur conceptus repraesentans directe singulare, bene tamen distincte et proprie supposita reflexione ad phantasmata, ut iam probatum est, licet verum sit, quod in specie ipsa impressa connotative et in obliquo continebantur ipsa singularia prout ab illis repraesentabat abstracte. Et ideo conceptus exprimit conversione ipsa ad phantasmata id, quod in connotato solum et in obliquo erat in specie. Unde ille secundus conceptus exprimens singulare repraesentat quidem illud distincte et proprie, id est tamquam ultimum terminum, quem intendit, sed ex priori conceptu derivatum, in quo natura directe repraesentabatur in universali. Et ideo dicitur

reflexus, quia ex priori conceptu descendit et ex natura universali revertitur ad eius individuationem. Ut sit autem conceptus reflexus, stat bene, quod directe repraesentet id, quod respectu prioris reflexum est. Sed tamen ipsemet conceptus rei singularis, ut diximus, quia immaterialis est, non repraesentat singulare tantum et adaequate, sed ut contentum in natura communi et ex illa revertens et descendens ad inferiora. Numquam ergo datur conceptus seu repraesentatio immaterialis adaequata singulari materiali, sed requiritur, quod sub modo immateriali illud repraesentetur. Modus autem non est, quod sola entitas speciei sit spiritualis, sed etiam formalis ratio attingendi et repraesentandi naturam immateriali modo, id est abstracto a conditionibus materialibus, licet ad eas attendendas ex parte rei cognitae etiam reflectat.

Ad confirmationem respondetur, quod anima in statu separationis intelligit ad modum angelorum tamquam spiritus separatus, non unitus nec accipiens a corpore. Et ideo accipit species infusas et derivatas non ab ipsis rebus, sed ab ipso rerum principio Deo, nec sunt ei supernaturales, sed pro illo statu connaturales. Sed tamen propter imperfectionem luminis intellectualis in anima non potest ita perfecte penetrare usque ad individua ex vi illarum specierum sicut angelus, ideoque indiget determinatione aliqua vel ex praecedenti cognitione relicta, vel ex aliqua nova immutatione aut ordinatione divina circa ipsam facta, ut dictum est. Quare species, quas hinc secum defert, in quibus repraesentabatur singulare sub modo immateriali et cum reflexione, etiam deservire possunt ad determinandas illas species infusas universales, siquidem singulare repraesentant, sed eo modo, quo fuit cognitum, id est cum reflexione.

Secundo arguitur: Quia si species abstracta non repraesentat singulare, sed naturam in communi seu modo indifferenti, oportet, quod ad formandum conceptum de re singulari, licet per reflexionem, determinetur ab aliquo. Sed non ab aliquo intra intellectum, quia illud si est universale, aequè est indifferens, si singulare, inquiram, quomodo producat ab intellectu, et erit eadem difficultas. Nec ab aliquo extrinseco, v. g. phantasmate, quia cum sit corporeum et extra intellectum, non potest illum determinare intrinsece, cum non sit intra illum, nec determinat, quia est obiectum cognitum, alias ad formandum conceptum rei singularis oporteret cognoscere ipsum phantasma, quod est contra experientiam. Nec etiam assignari potest, qua specie cognoscatur ipsum phantasma, cum de re singulari non sit species in intellectu ante ipsam

reflexionem, universalis autem species non sufficit; redit enim difficultas, quomodo determinatur ad hoc singulare phantasma. Nec denique determinat phantasma speciem universalem per aliquam sympathiam potentiarum, quia haec sympathia nihil immutare potest in repraesentatione ipsa speciei et in conceptu producto, et cum haec sympathia semper detur, quia non est aliud quam naturalis connexio potentiarum, semper intellectus cognoscet singulare.

Confirmatur, quia absurdum videtur tantum requiri ad cognoscendum substantias separatas in hac vita, sicut ad cognoscendum singulare materiale; illas autem solum cognoscimus connotative et in obliquo. Si ergo similiter dicimus nos cognoscere singularia, aequiparamus illa substantiis separatis, cum tamen haec contineantur sub quidditate materiali, quae est obiectum proportionatum intellectus, substantive vero separatae extra illud sunt.

RESPONDETUR speciem repraesentantem universaliter et indifferenter determinari ad formandum conceptum de re singulari, extrinsece quidem ab ipso phantasmate ut ab obiecto magis determinato, ad quod convertitur intellectus, intrinsece vero a specie ipsa abstracta, quae in obliquo et de connotato habitudinem importat ad illa singularia phantasmatis tamquam ad terminum a quo relictum. Repraesentat enim naturam abstractam ab illis, unde relinquit aliquam connotationem et habitudinem ad illa, ratione cuius semper illa repraesentatio et cognitio per eam facta a phantasmatibus dependet. Itaque ipsa species repraesentans naturam movet etiam ad cognoscendum obliquum et connotatum talis naturae et originem, unde primo abstracta est, et similiter ad verificandum id, quod de illa natura cognoscitur, quia verificatio fit in ordine ad esse et ad singularia, in quibus natura existit, ut iam explicavimus. Ad cognoscendum autem reflexe aliquid, non requiritur nova species directe repraesentans, sic enim reflexio non esset, sed eadem, quae directe repraesentat unum, servit pro reflexione, quatenus in obliquo et connotato repraesentat aliud. Sic enim ostendimus in Logica q. 23. ex variis locis D. Thomas, quod reflexa cognitio non fit per aliam speciem ab obiecto directo, sed per ipsammet, quatenus connotat seu dicit habitudinem aliquam ad id, quod reflexe cognoscendum est, puta ad actum ipsius intellectus vel phantasiae, ut videri potest in q. 10. de Veritate art. 9. ad 4. et 10. et in 3. dist. 23. q. 1. art. 2. ad 3. Ubi docet actum, habitum et speciem cognosci reflexe per species ipsius obiecti, quatenus connotat potentiam seu principia cognoscendi. Sic ergo per speciem

repraesentantem universale non quomodocumque, sed ut abstractum a phantasmatibus, a singularitate ut a termino a quo, habet unde reflectere et reverti possit super ipsa singularia, quae in phantasmate directe repraesentantur, et ita sufficit extrinseca et obiectiva determinatio ex parte phantasmatum cum intrinseca illa repraesentatione speciei connotative et in obliquo attingentis singularia. Et quando dicitur, quod si phantasma determinet ut obiectum cognitum, necesse est cognoscere ipsum phantasma, respondetur, quod non est necesse cognoscere ipsum phantasma, ut res quaedam est in se, sed sufficit cognoscere obiectum eius, quod est singulare, et sic reflectetur supra repraesentatum in phantasmate, licet non reflectatur super entitatem phantasmatis repraesentantis. Nec sunt ita difficiles istae reflexiones, quin multo maiores faciant quotidie etiam homines rusticissimi, licet entitates conceptuum pauci intelligant, sed hoc non requiritur ad reflexionem singularium.

Ad confirmationem respondetur substantias separatas et singularia materialia e diametro opponi in modo cognitionis nostrae, licet utraque videantur connotative et solum in obliquo attingi ab ipsa. Substantiae quidem separatae, quia excedunt omnem quidditatem materialem etiam abstracte cognitam; singularia autem materialia, quia non perveniunt adhuc ad talem abstractionem, sine qua obiectum non proportionatur spirituali potentiae abstrahenti et immaterialiter cognoscenti. Et ideo non eodem modo, sed extreme diverso et opposito cognoscuntur, sicut etiam effugere possunt intellectum aliqua obiecta, quia excessivae cognitionis, ut Deus, alia, quia minimae entitatis, et etiam in visu quaedam, quia, valde lucida, alia quia nimis minuta non videntur, sed opposito modo.

Tertio arguitur: Quia iste modus cognoscendi singularia opponitur cognitioni eorum distinctae, ergo non est ponendus. Antecedens probatur, quia semel abstracta specie hominis ab aliquo individuo, quando alius occurrit, vel alia species abstrahitur vel non. Si non abstrahitur, ergo iste homo in singulari non poterit distincte cognosci, quia species, quae est in intellectu, fuit abstracta ab alio homine et consequenter ab alio phantasmate, et ad illud dicit connotationem et habitudinem, non ad aliud phantasma repraesentans alium hominem in singulari. Si autem abstrahitur alia species repraesentans hominem ab alio individuo abstractum, erunt duae species in intellectu eiusdem rationis et speciei, quod in sententia D. Thomae est impossibile, in alia superfluum.

Confirmatur, quia si cognitio singularium est per reflexionem non ad ipsam entitatem phantasmatis, sed ad obiectum, hoc in omni cognitione intellectus pro hoc statu invenitur, et sic omnis cognitio intellectus esset cognitio rei singularis. Nec videtur ista directa cognitio singularis requirere magnam perfectionem, cum conveniat sensui, et quidquid convenit potentiae inferiori, convenire potest superiori; nec tantam imperfectionem, quae non possit nostro intellectui convenire, cum intellectui angelico conveniat directe intelligere singularia per suas species, quae abstractiores sunt nostris.

RESPONDETUR negando antecedens. Ad probationem dicitur, quod species semel abstracta ab uno individuo, si aliud individuum occurrat, pro eodem etiam applicari potest, nisi forte ex tali individuo melius natura ipsa communis intelligi possit, quae ex priori nondum plene intellecta erat; tunc enim nova species produci poterit, eo quod in istis speciebus variatio repraesentationis est variatio intrinseca, cum repraesentatio ipsa naturalis sit. Ceterum si in ipsa natura communi non est aliquid variandum, sed solum in novo individuo cognoscendo, non oportet novam speciem generari, sed illa eadem poterit ad diversa individua, quae in phantasmate occurrunt applicari; ad omnia enim similia unum simile sufficit, in quo omnia conveniunt. Quodsi ipsa individua inter se habeant accidentia distincta et dissimilia, ad illa concurret species illorum diversorum accidentium, quae in intellectu generantur. Nam etiam accidentia in communi abstrahuntur et secundum quidditatem suam et, ubi diversa occurrunt accidentia, diversae species illorum accidentium applicantur, et sic cognoscitur diversum individuum. Ubi autem est eadem similitudo naturae et accidentium, eadem species sufficit cum diversa applicatione, sicut etiam idem habitus prudentiae ad omnia singularia applicatur media cogitativa. De quo D. Thomas in 1. p. q. 86. art. 1. ad 2. et 2. 2. q. 47. art. 3. ad 1. Videnda est etiam q. 2. de Veritate art. 6. ad 3. et q. 10. art. 5., ubi ostendit, quomodo per motum mentis ad phantasmata se miscet intellectus singularibus.

Ad confirmationem respondetur, quod licet in omni cognitione indigeamus converti ad phantasmata, sed non semper eodem modo. Aliquando enim utimur phantasmate ut connotato tantum in specie intelligibili, et sic ab ipso singulari convertimur ad naturam ipsam in communi et in confuso cognoscendam, non distincte in hoc vel illo individuo. Et tunc cognoscitur res in universali, et individua quoad distinctam eorum cognitionem relinquuntur, solum vero aliquid in

confuso accipitur simile phantasmati et mediante phantasmate verificandum in re et in esse singulari, et in hac cognitione non dicitur intellectus cognoscere singularia. Aliquando vero utitur intellectus phantasmate descendendo ab illa confusione et ratione communi ad percipiendum aliquid distincte in singulari, quod in phantasmate repraesentatur. Et tunc utitur reflexione speciei ad exprimendum distincte in intellectu id, quod connotative et in obliquo solum repraesentabatur in specie, in phantasmate autem directe, et ita incipit habere illud pro termino ad quem ultimum, et sic dicitur cognoscere singulare. Nec ista cognitio alias comparationes vel difficultates habet, quam procedere a communi seu confuso ad distinctum, quod cuilibet etiam rustico datum est.

Et quod intellectus noster directe non cognoscat singularia sicut sensus, est propter perfectionem supra illum; cognoscit enim idem, quod potentia inferior, sed altiori modo, et non sicut ipsa, ut dicit S. Thomas 1. p. q. 86. art. 1. ad 4. Quod vero non cognoscat directe sicut angelus, provenit ex imperfectione sua, quia sumit immateriales species denudando a materialibus obiectis, et sic relinquere debet immaterialitatem singularitatis, angelus vero accipiendo ab ipso immateriali principio species repraesentantes non solum naturam, sed etiam individuationem, quatenus totum a Deo descendit sub modo immateriali, non autem accipit speciem adaequatam cuilibet singulari sub modo materialitatis eius. Itaque tam noster intellectus quam angeli intelligunt singularia non per adaequationem, sed per universalitatem, sed noster intellectus abstrahendo illam et relinquendo singularitatem, angelus vero descendente a Deo etiam singularitatem contemplatur.

Ex quo denique solvuntur minutiores obiectiones, v. g. quod intellectus illud directe debet cognoscere, a quo fortius movetur, movetur autem a singulari, quod est in sensu, quia sensus est immediatum eius motivum. Item saltem individuum substantiae debet directe cognoscere, quia sensus non cognoscit substantiam, sed exteriora accidentia, et sic non est alia potentia, a qua directe cognoscatur. Item intellectus directe comparat universale singularibus, et a singularibus cognitis abstrahit universale, et singularia inter se comparat et distinguit; ergo oportet, quod directe ipsa singularia attingat, praesertim cum prius illa cognoscat quam universale, hoc enim ab illis abstrahit. Et praesertim hoc occurrit in intellectu practico, qui versatur circa singularia.

SED RESPONDETUR ad primum, quod intellectus movetur a

singulari non immediate, sed mediante intellectu agente reddente speciem immaterialem et spiritualem, non solum in entitate, sed etiam in repraesentatione, et ita non movetur a singulari per adaequationem ad ipsum, sed per universalitatem, sub qua continetur illa singularitas, et a qua abstrahitur universalitas, et ita fortius movet singulare ad apprehendendum naturam eius, non singularitatem eius.

Ad secundum respondetur, quod substantia individualis ut haec cognoscitur a sensu ut sensibile per accidens, ab intellectu non per adaequationem, sed ut contenta sub universali substantia, nec est necesse directe attingi ab intellectu.

Ad tertium dicitur, quod universale repraesentative invenitur in specie facta ab intellectu agente, qui non cognoscit, sed ex phantasmatis per superiorem et elevatiorem virtutem efficit speciem immaterialiter et abstracte repraesentantem. Universale autem cognoscitive et comparative fit ab ipso intellectu, non quidem primo cognoscendo singulare distincte, sed primo cognoscendo valde in confuso et in communi, deinde per reflexionem singulare attingendo, et postea etiam comparative et collative ex singularibus universale eliciendo, et iterum ad singularia descendendo, ut voluerit. Et sufficit illa reflexa cognitio ad intellectum practicum, qui versatur circa singularia, ut affirmat D. Thomas locis supra allegatis in responsione ad tertium argumentum, et sumitur ex Philosopho 3. de Anima textu 57. et 58.

▪ *Anterioram*

▪ *Indicem*

▪ *Posterioram*



ARTICULUS VI. UTRUM MEMORIA, SYNDERESIS, SPECULATIVUM ET PRACTICUM SINT DIVERSAE POTENTIAE.

Primo inquires, an memoria proprie dicta inveniatur in intellectu, et an sit potentia ab ipso distincta.

RESPONDETUR, quod memoriae duo actus seu officia attribuuntur: Primum est conservare species, quod non pertinet ad actum cognoscendi, sed ad passivam informationem et retentionem specierum. Secundum est recordatio praeteritorum, quod pertinet ad actum cognitionis.

FUERUNT ergo, qui utrumque munus memoriae denegaverunt parti intellectivae, ut de Avicenna refert S. Thomas 2. Contra Gent. cap. 74. et q. 10. de Veritate art. 2. Et hoc ideo, quia ipse existimabat species non existere in potentia, nisi dum actu cognoscit. Et praesertim, quia noster intellectus pro hoc statu, cum vult cognoscere praeterita, praesto habet memoriam sensitivam, unde species hauriat; ad quid ergo opus est servare species in intellectu pro recordatione praeteritorum? Quod confirmatur, quia ideo sensus externi non indigent conservatione specierum, quia possunt eas ab obiectis accipere, quoties voluerint, ergo etiam superflue ponuntur in intellectu, cum ad manum habeat phantasmata, unde illas extrahat, cum voluerit.

Alii, qui ponunt intellectum directe cognoscere singularia, consequenter non poterunt negare, quod in intellectu detur utrumque memoriae munus, scilicet conservare seu retinere species et actum recordationis elicere.

NIHILOMINUS S. Thomae sententia inter utrumque media via procedit. Nam contra Avicennam docet in parte intellectiva conservari species, et negat memoriam quantum ad actum recordationis, quo directe cognoscat singularia praeterita.

Sumitur ex ipso D. Thoma 1. p. q. 79. art. 6. et q. 10. de Veritate art. 2., adiuncto etiam eo, quod docet 1. p. q. 86. art. 1. et supra ponderavimus de cognitione singularium reflexa. Unde pro ista parte probanda, quod non datur actus memoriae in intellectu quantum ad directam notitiam rei praeteritae, quae semper singularis est

(universale enim non praeterit, sed solum res prout existens) non est opus aliam adhibere probationem, quam quae praecedenti articulo allata est ad probandum non dari cognitionem singularium directam in intellectu. Et ex eisdem principiis manet probatum, quod datur quantum ad indirectam; possunt enim manere species in intellectu repraesentantes singulare a se cognitum reflexe, et ita per speciem repraesentantem obiectum ut cognitum a se et ipsum actum suum, quo cognovit, recordatur intellectus rei praeteritae, ut docet S. Thomas p. 1. q. 79. art. 6. ad 2. in fine et q. 10. de Veritate art. 2.

Quare solum restat probare primam partem sententiae D. Thomae contra Avicennam. Et hanc probat S. Doctor, quia spiritualis et immaterialis natura, qualis est intellectus, non minus est conservativa specierum, quas recipit, quam materia corporalis, cum potius natura spiritualis immutabilior et firmior sit.

Species autem de se sunt formae permanentes, non sicut operationes et actus secundi, praesertim quando sunt species indifferenter repraesentantes res in absentia et in praesentia, ut videmus dari in parte imaginativa, et tales sunt etiam in intellectu, qui utique in absentia etiam intelligere potest; ergo non est ratio cur intellectus non conservet illas. Deinde, quia intellectus non perdit habitus, sed conservat illos, alias non diceremur scientes in habitu, sed solum quando actu intelligimus. Ergo similiter conservat species, quia habitus scientiarum ex illis formatur et ex illis dependet; imo si quis amitteret species, quibus posset scire, statim habitum scientiae amitteret, sicut anima carens speciebus, quando creatur, non potest dici sciens, etiamsi entitatem habitus haberet, quia non est proxime potens ad actum cognitionis et scientiae carendo speciebus. Et ita Aristoteles 3. de Anima textu 6. dicit "animam esse locum specierum, non totam, sed intellectivam". Locus autem conservativus est rei locatae, ergo et anima specierum, quae non in essentia animae, sed in potentia intelligente sunt.

Et quia memoria proprie dicitur per ordinem ad actum eius cognoscitivum, qui est recordari, ubi non est proprie recordatio, neque memoria est, ut etiam sentit D. Thomas q. 10. de Veritate art. 2. Sola autem conservatio specierum non facit simpliciter memoriam, etiamsi sit conservatio speciei de re praeterita, quia ista per se ordinatur ad actum, et ita ubi deficit actus memorandi, proprie deficit memoria.

Ex quo patet id, quod vocamus memoriam in intellectiva parte,

scilicet conservare species, non petere distinctam potentiam ab intellectu, quia in potentiis immaterialibus ad conservandum seu retinendum non requiritur peculiaris dispositio, quae diversam exigit potentiam, sicut in corporalibus petitur distinctum temperamentum et organum ad diu conservandum quam ad simpliciter recipiendum. In spiritualibus autem ipsa natura immaterialis recipiens immaterialiter sufficit ad diu conservandum, quia immaterialia minus sunt subiecta mutationi et corruptioni. Et sicut intellectus recipit habitus, quos diu conservat, ita poterit conservare species, quantum est de se, sine additione alterius potentiae, quousque ab aliquo contrario corrumpantur. Non ergo opus est distincta potentia memoriae pro eo, quod est conservare species. Pro actu autem memorandi multo minus, quia non cognoscit directe, sed reflexe singularia praeterita, ut diximus; hoc autem proprium est intellectus, qui solum indirecte cognoscit singularia. Ergo quantum ad hoc sufficit potentia intellectiva; nec enim penes indirectos seu reflexos actus potentiae distinguuntur, sed penes directos, quando inducunt diversum immaterialitatis modum in cognoscendo.

AD FUNDAMENTA AVICENNAE: Ad primum respondetur species permanere in absentia sensibilibus, ut constat, in parte sensitiva, cum recordamur rei absentis aut mortuae, et sic non possunt dari species solum quando quis actu cognoscit, alias postquam aliquis desiit cognoscere et obiectum etiam desinit esse, non posset cognosci, quod adversatur experientiae. Ergo multo magis species intelligibiles non dependebunt ab actuali cognitione obiecti, quia magis immateriales sunt et ad obiecta absentia se extendunt.

Quod vero dicitur non indigere intellectum conservatione specierum, cum ad manum habeat phantasiam et memoriam sensitivam, unde accipiat, respondetur hoc futile esse, tum quia magis hoc pensandum est ex ipsa natura specierum et intellectus, quae sunt immateriales et magis se conservant, quia minus corruptioni sunt obnoxiae; tum quia manent in anima separata, ut possit recordari singularium, quae hic cognovit, et per illas species determinare eas, quae sibi infunduntur, ut diximus praec. art. 2; tum denique, quia intellectus recordatur non solum res ipsas, sed etiam actus suos, et se hoc vel illo modo intellexisse vel voluntatem affectam fuisse, et hoc non conservatur in memoria sensitiva, cum sit quid spirituale, ergo in intellectu, ut possit huius recordari.

Ad confirmationem respondetur esse diversam rationem de

sensibus externis, quia cum non possint cognoscere nisi in praesentia obiecti, et ita praesentis, ut non sit impeditum emittere species per medium, frustra servarentur species in sensibus. In potentiis vero, quae cognoscunt res in absentia aut in universali et indifferenter ad praesens vel absens et immaterialiter, oportet conservari species, tum propter fines dictos, tum quia natura earum id exigit, ut explicavimus.

Nec pertinet praecise ad intellectum cognoscere praeteritum nisi vel in communi et per modum quidditatis, quod non est actus memoriae, quae praecisam quidditatem non respicit, sed sub existentia praeterita vel comparando praeteritum ad praesens et futurum, sub qua relatione intellectus metitur tempus; vel solum indirecte illud cognoscit, et non per distinctam realiter potentiam ab intellectu, sed per eandem secundum diversa officia vel formalitatem.

Secundo inquirens: An sint diversae potentiae ratio superior et inferior.

RESPONDETUR negative, quia per rationem superiorem et inferiorem non designantur diversae potentiae, sed diversa principia regulativa actionum, quia per rationem superiorem intelligitur ratio seu lex suprema, quae respicit rationes aeternas; ratio vero inferior est, quae respicit temporales, ut ex D. Augustino 12. de Trinit. cap. 4. et 7. et 8. docet S. Thomas 1. p. q. 79. art. 9. et 1. 2. q. 74. art. 7. et 9. et 10. Igitur ratio superior et inferior habent se sicut principia universalissima vel minus universalia, quorum unum potest regulari aut reduci vel defendi per aliud. Sicut in scientiis Metaphysica utitur altissimis principiis ideoque sapientia dicitur, Physica vero aut Mathematica principiis minus universalibus et quae per priora regulantur, et in artibus illae, quae sunt superiores et architectonicae, respiciunt altiora principia quam inferiores seu ministeriales, sic in practicis rationes aeternae respiciunt ultimum finem et sunt supremae regulae seu principia agendorum, rationes vero temporales sunt regulae inferiores et per priores regulandae. Omnia autem haec comprehenduntur sub uno modo intelligendi et sub universalitate entis ideoque non magis pertinent ad diversas potentias quam artes superiores et inferiores, scientiae superiores et inferiores, principia universalissima vel minus universalia, quae omnia inter se ordinata sunt et sub eodem modo intelligendi ad modum quidditatis sensibilis contineri possunt.

Dices: Appetitus sensitivus immediate regulatur a cogitativa, haec

vero movetur a ratione; ergo ad distinctas potentias pertinent ratio inferior et superior. Respondetur cogitativam quidem esse movens inferius, non tamen rationem inferiorem; aliud est autem ratio inferior, aliud movens inferius. Ratio inferior est principium regulandi modo rationali, licet non supremo et universalissimo modo ratiocinandi. Cogitativa autem non regulat et movet rationali modo, sed si in aliquo deliberate aut regulat, est ex participatione rationis moventis et deliberantis. Unde per se et primordialiter non est ratio regulans.

Tertio inquires: An speculativum et practicum petant distinctas potentias.

RESPONDETUR negative quantum est ex vi practici et speculativi, nisi alias differant in diversa immaterialitate, sicut speculativum angeli et practicum hominis. Ratio autem est, quia ad eundem intellectum pertinet attingere veritatem in se et ex illa dirigere operationes et voluntatem, quae est inclinatio consecuta ad intellectum. Constat enim, quod intra idem genus intelligendi et in eadem potentia potest dari cognitio veritatis et directio operis seu voluntatis, quia ad cognitionem per se sequitur inclinatio seu voluntas, et ita cognitio per se est directiva voluntatis in agendo. Speculativum autem et practicum distinguuntur per hoc, quod speculativum apprehendit res, ut sciat illas, practicum autem dirigit, ut exequatur seu faciat extra intellectum. Nam ad dirigendum speculationem ipsam intra intellectum sufficit speculatio, et non requiritur practica directio, quia speculatio antecederet ad practicum habere debet sufficientia principia ad dirigendum se, ut sine errore procedat et ut attingat veritatem, alias non posset antecedere practicam directionem vera et recta speculatio. Ergo directio et ordinatio speculationis non est practica, sed speculativa, et ideo in Logica q. 1. defendimus Logicam esse speculativam, quia non dirigit opus, quod est praxis, sed opus, quod est speculatio, et ideo antevertit omne practicum, quia practicum sequitur ad speculativum utique ordinatum et rectum et non errori subiectum, quod fit per regulas logicales. Nec ratio boni, quam respicit practicus intellectus, est bonum ut appetibile formaliter, sed ut dirigibile et cognoscibile, et sic non extrahitur a ratione veri; bonum enim etiam est verum et cognoscibile.

Quarto inquires: An synderesis et conscientia sint distinctae potentiae ab intellectu.

RESPONDETUR negative, ut docet S. Thomas 1. p. q. 79. art. 12. et 13., sed synderesis nominat habitum principiorum regulantium practice actiones, conscientia vero applicationem eorum ad operandum, neutrum autem distinctam potentiam exigit ab intellectu. Et licet aliqui dixerint synderesim ad voluntatem pertinere, quia versatur circa bonum, tamen quia non versatur circa illud per modum inclinationis et affectus, sed per modum directionis regulantis, quae fit per iudicium, ideo ad potentiam iudicativam et cognoscitivam pertinet. Unde dicitur Ps. 4.: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine", et Rom. 2. dicitur "ostendi legem naturalem scriptam in cordibus"; ostensio autem ad intellectum pertinet. Quod etiam affirmat Hieronymus hom. 1. in Ezech. 4, Augustinus libro 2. de Serm. Domini in monte, D. Thomas cit. locis. Et ratio est, quia sicut in discursu speculativo oportet devenire ad aliqua principia naturaliter nota in ratione veri, ne sit processus in infinitum, ita in practicis ad aliqua principia naturaliter nota in ratione regulantis et convenientis, ut "quod bonum est faciendum, malum fugiendum", et habitum talium principiorum vocamus synderesim.

An vero sit habitus acquisitus, an naturaliter congenitus.

Respondetur aliquos sentire, quod est omnino indistinctus ab ipso intellectu. Sed D. Thomas 1. 2. q. 51. art. 1. et 2. Contra Gent. cap. 78. dicit habitum principiorum esse partim acquisitum, partim naturalem. Est acquisitus, quatenus dependet a speciebus, ut ex ipsorum terminorum cognitione innotescat, et ita de se intellectus, antequam species aliquas acquirat, sine ullo habitu est. Cum enim habitus iste sit lumen determinatum et circa determinata obiecta, ad quae inclinatur, non potest esse idem cum potentia et ex sola eius indifferentia et potentialitate resultare, sed ex aliqua determinata repraesentatione obiectorum, quae speciale lumen determinant et circa specialia obiecta inclinationem ponant. Est autem naturalis ille habitus, non formaliter in se, sed radicaliter, quatenus positus speciebus et explicatis terminis ex ipsa natura intellectus provenit tanta adhaesio et inclinatio ad illam veritatem, quod nullo modo potest ei dissentiri, sed naturali vi adhaeret illi evidentiae. Et hoc modo dicitur habitus ille naturalis, non in sui productione, quasi a natura detur, sed in ipsius adhaesione et assensu ex naturae proportionem ad illam veritatem stabilito.

CONSCIENTIA dicitur applicatio scientiae seu regulae et principiorum illorum ad operandum, unde habet se tamquam actus seu applicatio, non ut habitus nec ut distincta potentia. Pertinet autem ad intellectum, quia est applicatio dirigens, manifestans etc.,

licet supponat motum voluntatis, quatenus illa applicatio voluntarie fit et practico modo ea generali ratione, qua omnes potentie applicantur a voluntate ad operandum. Unde conscientiae tribuitur id, quod intellectus est, ut scire (Eccle. 7.: "Scit enim conscientia tua similiter iudicare et testificari", 1. Cor. 10.: "Ut quid libertas nostra iudicatur ab aliena conscientia", Rom. 2.: "Testimonium illis reddente conscientia"). Et similiter dicitur conscientia ligare, excusare, condemnare etc. Quae omnia ad cognitionem spectant. Nec obstat, quod etiam dicitur bona vel male; hoc enim est, quia est regulativa et applicativa ad bonum et malum, sicut etiam dicitur "intellectus bonus" Psal. 110., qui est intellectus practicus. Aliquando tamen attribuitur nomen conscientiae ipsi synderesi, cuius veritas applicatur ad operandum, attribuendo nomen effectus ipsi causae, ut ex Patribus docet S. Thomas 1. p. q. 79. art. 13. ad 3., et videri etiam potest q. 17. de Veritate art. 1. ad 1. Plura de conscientia pertinent ad theologos 1. 2. q. 19.

▪ *Anteriorum*

▪ *Iudicium*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO XI

DE INTELLECTIONE ET CONCEPTU

ARTICULUS PRIMUS. UTRUM INTELLECTIO SIT DE PRAEDICAMENTO ACTIONIS VEL QUALITATIS DISTINGUATURQUE REALITER A VERBO MENTIS.

TRES SENTENTIAS generaliter in hac parte reperio: Prima intellectionem esse actionem de praedicamento actionis tamquam formalis causalitas, cuius terminus productus est verbum seu conceptus. Ita Conimbric. hic cap. 8. q. 3. art. 3., Fonseca 5. Metaph. cap. 15. d. 8. sect. 2. et alii etiam ex thomistis.

Secunda sententia tenet consistere intellectionem in qualitate, sed non distingui a verbo mentis; produci tamen hanc qualitatem vera et propria actione distincta ab ipsa intellectione, sicut quaelibet actio distinguitur a suo termino. Ita Suarez libro 1. de Trinit. cap. 6. n. 5. et libro 3. de Anima cap. 5. n. 11., miraturque valde thomistas distinguentes actum intelligendi a verbo tamquam duas qualitates impugnare Scotum, qui distingit ipsum dicere ab intelligere, siquidem si ponunt duas qualitates, debent ponere duas actiones, sicut et termini sunt distincti. Sententiam Suarez sequitur etiam P. Vazquez 1. p. disp. 38. cap. 2. et disp. 141. cap. 4. et patrocinator Scotus, qui sentit verbum mentis non esse aliud quam actum intelligendi in facto esse, ut colligitur ex eius doctrina in 1. dist. 3. q. 6., q. 7., q. 9.. Addit autem Scotus in 1. dist. 2. q. 7. et dist. 27. q. 3., quod dicere et intelligere sunt distinctae actiones ex natura rei, quem ex eo redarguit Suarez, quia si verbum et actus intelligendi idem sunt, ergo per quam actionem producitur verbum, producitur etiam actus intelligendi, et sic eadem actio erit dicere et intelligere, quia habet eundem terminum, verbum et actum intelligendi.

Tertia sententia est intellectionem esse veram operationem de genere qualitatis, quae per se respicit terminum cognitum seu obiectum, non terminum productum, virtualiter tamen esse productivam verbi; et hoc verbum est qualitas distincta, ab ipsa intellectione. Prima pars est Caietani 1. p. q. 79. art. 2. et q. 34. art. 1. ad 2., Ferrariensis 2. Contra Gent. cap. 9. in fine, et cap. 82. § Quodsi

obiciatur, Capreoli in 1. dist. 27. q. 1. art. 1. et q. 2. art. 2. et aliorum plurium, quos citant et sequuntur Carmelitani hic disp. 21. q. 1. § 2. et 3. Secunda pars, quod virtualiter sit actio productiva termini, est eorumdem auctorum, qui licet dicant esse qualitatem, non tamen agnoscunt contra Scotum distinctionem seu productionem verbi distinctam ab ipso intelligere, ut Caietanus 1. p. q. 27. art. 1., Bañez, Zumel, Nazarius super eundem locum. Tertia pars, quod sint duae qualitates verbum et intellectio, sequitur ex sententia praedicta, quae ponit intellectionem esse qualitatem, et tamen producere verbum, viderique possunt auctores apud Carmelitanos cit. loco q. 3. n. 42.

Dico ERGO PRIMO: In sententia S. Thomae quatuor sunt ponenda in intellectu nostro ad intelligendum requisita, scilicet potentia seu virtus (ad quam etiam pertinet habitus seu lumen), species intelligibilis, actus intelligendi et verbum seu conceptus aut species expressa.

Constat hoc ex ipso D. Thoma q. 8. de Potentia art. 1., ubi inquit, quod "intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem, quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus, quae quidem conceptio a tribus praedictis differt". Id ipsum docet q. 9. de Potentia art. 5. et videri etiam potest in q. 4. de Veritate art. 2.

Nec, potest dici, quod D. Thomas non docet differre verbum ab ipso intelligere, ut est qualitas in facto esse, sed ut est actio tendens in fieri ad verbum ut ad terminum. Ceterum cum actio ista non sit actio de praedicamento actionis, sed qualitatis, ut ex D. Thoma ostendemus, relinquitur, quod sit qualitas distincta, hoc ipso quod D. Thomas dicit differre intellectionem a verbo, de qua distinctione statim agemus.

RATIO autem conclusionis ea est, quam insinuat D. Thomas cit. loco, quia ista quatuor ita se habent, quod vel possunt separari, vel unum est causa alterius, ergo distinguuntur.

Antecedens patet. Nam species et potentia separantur aliquando, quia datur potentia sine specie, ut in nobis, illa vero acquiritur et advenit vel per acquisitionem vel per infusionem. Ab ipso vero intelligere distinguitur potentia et species, tum quia intelligere est operatio procedens ab illis; tum quia aliquando non intelligimus

actu, sed potentia. Et eodem modo distinguuntur a verbo, quod est actualis terminus intellectionis. Verbum autem distinguitur ab intelligere, non quia verbum ipsum possit separari ab intelligere actuali, sed quia verbum est aliquid procedens per intelligere tamquam imago expressa per actum exprimentem, alioquin si non esset res procedens per intellectionem ut expressivam et consequenter distincta ab illa, non possemus ex nostro verbo colligere et explicare productionem verbi divini per intellectionem, ut communiter faciunt Patres et theologi. Potest tamen ipsum intelligere inveniri sine verbo ideoque separatur ab illo, in divinis quidem manifeste Spiritus Sanctus et Filius intelligunt, et non producunt verbum, in nobis autem probabiliter visio beata illud non producit, ut dicemus infra.

Dico SECUNDO: Intellectio etiam ut distinguitur a conceptu producto, non est actio de praedicamento actionis, sed de genere qualitatis.

Itaque est actio metaphysica, cuius munus est per modum actus ultimi et secundi actuare ipsum operantem et sic manere in illo, non autem se habere praecise ut via et motus ad rem productam; sicque actio metaphysica de se et formaliter solum respicit pro termino obiectum, non productum, licet secundario non repugnet producere.

Hanc conclusionem saepe docuimus, et est expressa D. Thomae Opus.,. 48. tract. de Actione cap. 7. (Summa Totius Logicae Aristotelis), ubi concludit, quod "actio immanens non est directe in praedicamento actionis". Excluditur autem a praedicamento actionis propter duo: Primum, quia actio praedicamentum dicit aliquid fluens cum motu, ut docet S. Thomas in 1. dist. 8. q. 4. art. 3. ad 3., non quia actiones instantaneae non pertineant ad praedicamentum actionis, sed quia debent esse immutativae et illativae passionis, eo quod actio, quae est praedicamentum, se habet comparative ad passionem, unde actio non inferens passionem, non est de genere illius praedicamenti. Intellectio autem per se et formaliter non infert passionem, sed tanto perfectior est, quanto minus pendet ab immutatione et passione. Nam licet antecederet ad cognitionem requiratur in nobis aliqua mutatio, quatenus indigemus recipere aliquam speciem vel lumen, sive ab intellectu agente sive a Deo infundente, tamen ipsa elicentia actionis, si perfecta est, non fit cum aliqua passione, quia si hoc esset, ordinaretur intellectio ad acquirendam aliquam formam in subiecto, qua acquisita cessaret actio; inducta enim passione per receptionem formae productae

actio cessat et solum remanet passio. At vero intellectio non cessat per acquisitionem alicuius formae, quia etiam producto conceptu seu verbo, quod est eius terminus, remanet intellectio contemplans in illo, imo tunc est perfectior intellectio, quando iam perfecte formatum est verbum. Ergo intellectio formaliter loquendo et ut perfecta non infert passionem nec respicit terminum productum seu formam, qua acquisita cesset, et ita non est actio inferens passionem et terminata in illam, sed solum respicit obiectum ut consideratione attactum.

Secundum fundamentum est, quia intellectio ordinatur ad perficiendum ipsum operans, non ad perficiendum ipsum operatum, ergo non est formaliter actio de praedicamento actionis.

Patet consequentia, quia actio formaliter loquendo est via et causalitas, non autem finis ultimate intentus; ad hoc enim datur actio, ut aliquis terminus transeat de non esse ad esse. Unde pertinet ad ipsum fieri seu ad ipsam tendentiam termini in facto esse. At vero intellectio non praecise se habet ut via et causalitas alicuius termini seu effectus, sed ut perfectio ultimate intenta ab intellectu, et si aliquem effectum habet, potius ordinat illum ad se, quam e contra, eo quod perfectio intellectus non est in producendo aliquem effectum, sed in attingendo veritatem, et si producit effectum, v. g. conceptum, est, ut in eo contempletur veritatem. Et sic contemplatio est ultimum, quod actualiter perficitque intellectum, unde beatitudo, quae est summa perfectio intellectus, in actuali intellectione et contemplatione consistit. Intellectio ergo et contemplatio sunt operationis fines, non actiones viae, et ideo non pertinent ad praedicamentum actionis, quae tantum est via et causalitas. Unde Divus Thomas comparat ipsum intelligere ipsi existentiae seu esse in genere intelligibili 1. p. q. 14. art. 4. et expressius q. 34. art. 1. ad 2., ut infra in ultima conclusione ponderabimus, et assignat illam causam, quia intelligere non significat actionem ut ab agente exeuntem, ubi excludit illam a praedicamento actionis. Non enim solum dixit non esse actionem exeuntem extra agentem, sed non exeuntem ab agente, quod est negare rationem viae et causalitatis praecise ordinatae ad terminum.

Et totum hunc discursum complexus est S. Doctor 1. Contra Gent. cap. 100., ubi inquit, quod huiusmodi actiones immanentes sunt "perfectiones eorum, quorum sunt operationes, et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis. Operatio vero vel actio, ex qua sequitur aliquid praeter ipsam, est

perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem". Ita D. Thomas. Quia ergo actus immanens non ordinatur ad terminum producendum ut ad finem, sed ad obiectum intentionaliter attingendum, quae attingentia est perfectio operantis, ideo actio immanens non est directe actio de praedicamento actionis nec per se productiva. Et in hoc etiam convenit Scotus in 1. dist. 3. quaest. ultima 1 et dist. 27. et in aliis locis, qui ideo distinxit dicere ab intelligere, quia actio immanens, qualis est intellectio, non producit aliquid, ut constat ex 9. Metaph. et 1. Ethic. Sed differimus a Scoto, quod ipse non posuit intellectionem esse virtualiter actionem productivam, et ideo dixit, quod dicere non est actus intelligendi, licet sit actus intellectus; inconsequenter vero ponendo, quod verbum non distinguitur ab intellectione in facto esse, dixit esse duas actiones distinctas intelligere et producere verbum. Ut autem in hoc explicemus nostram sententiam,

DICO TERTIO: Expressio productiva verbi seu dictio non est actio distincta ab ipso actu immanente intellectionis, sed ipsa intellectio est virtualiter actio productiva verbi; nec indiget intellectio alia actione, per quam producat, quia procedit per emanationem, neque alia actione, qua producat, quia ipsa virtualiter est productio.

Hoc conclusio communiter tenetur a discipulis S. Thoma 1. p. q. 27. art. 1., ubi videri potest Caietanus, Nazarius, Bañez, Zumel et alii. Est expressa D. Thomae. Nam in q. 4. de Veritate art. 2. ad 5. inquit, quod "in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc, quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere nisi huiusmodi conceptionem exprimendo, et ideo omne intelligere in nobis proprie loquendo est dicere". Similiter in 4. Contra Gent. cap. 11. dicit, quod verbum est "terminus operationis intellectualis; intellectus enim intelligendo concipit et format verbum". Et idem habet opusc. 13. et 14. Et ad idem consonat, quod dicit 1. p. q. 27. art. 1., quod quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, producit verbum.

RATIO conclusionis est, quia dicere est productio verbi exprimentis et manifestantis rem, non quomodocumque, sed ut intellectam et cognitam seu ut terminum intellectionis. Sed res non potest reddi intellecta in actu nisi per ipsum intelligere et intelligi; ergo neque potest verbum procedere ab intellectu nisi per ipsum intelligere.

Maior manifesta est, quia verbum non potest exprimere rem ipsam nisi aliqua imagine vitali et animata, et non alia vitalitate quam

cognitionis, quia non pertinet nisi ad principium cognoscitivum verbum ipsum et imago, siquidem est locutio, et locutio solum pertinet ad principium cognoscitivum. Ergo debet exprimere rem ut vitaliter attactam ab ipsa cognitione, ergo non solum ut intelligibilem in actu primo, sed ut intellectam in actu secundo. Unde etiam per voces exteriores non solum repraesentamus res, sed etiam cognitionem nostram; id autem repraesentat verbum interius, quod vox exterius. Constat etiam, quod verbum exprimit rem ut locutam, ergo ut cognitam, quia incognitum non est locutum; ergo similiter ipsa locutio seu dictio erit cognitio.

Unde probatur minor, quia res non dicitur intellecta nisi ratione intellectionis; intelligi enim essentialiter dependet ab intelligere. Ergo expressio rei per modum intellectae est expressio ipsius intelligere seu ipsum intelligere ut expressivum et manifestativum. De se enim intelligere manifestatio est et lumen, unde per se habet esse expressivum seu manifestativum, aliquando quidem ex necessitate et indigentia, quia obiectum ipsum non est sufficienter explicatum et evolutum, et ita proceditur ab imperfecto ad perfectum, sicut in nobis fit per discursum et cogitationem, et sic praecedit verbum intelligere perfectum, sed procedit ab intelligere imperfecto et in fieri, et generaliter quodcumque formatur verbum, ipsum fieri verbi etiam est intelligere in fieri. Aliquando vero procedit verbum ex abundantia intelligendi, quatenus intellectus quanto perfectius intelligit, tanto magis facit impetum ad manifestandum se; naturaliter enim intellectus est manifestativus et communicativus sui, et quia manifestat res ut intellectas, oportet quod illud dicere seu exprimere sit substantialiter intelligere. Et hoc modo procedit Verbum divinum per intelligere Patris, non ex indigentia, sed ex intelligentia.

Secunda pars conclusionis, quod ipsa intellectio sit virtualiter actio productiva, constat ex pracedente, quia dictio est ipsamet intellectio ut expressiva. Sed dictio est actio productiva verbi; ergo intellectio ut expressiva est productiva, et cum sit de genere qualitatis, ut ostensum est, solum virtualiter erit actio productiva. Et deinde, quia intellectio procedit ab intellectu et specie ut a virtute productiva sui et ipsius verbi mediante intellectione, siquidem, ut diximus, verbum est terminus expressus ipsius intellectionis. Sed intellectio non se habet ut virtus intelligendi et ut principium per modum actus primi, siquidem intellectio est actus secundus intelligentis et ultimum, quo constituitur in actu. Ergo si verbum procedit mediante intellectione, non procedit mediante illa ut virtute et actu primo producentis, ergo ut mediante actione productiva, quia illud, quod se habet ut actus

secundus inter producens et productum, est ipsamet actio productiva, sive formaliter sive eminenter. Unde constat, quod ipsamet intellectio, licet sit qualitas, tamen quia habet rationem actus secundi et ita eminenter est actio productiva, de se habet procedere a suo principio eo modo, quo procedit actio, scilicet per modum emanationis, non per actionem mediam superadditam.

DICO QUARTO: Intelligere et dicere differunt ut res et modus, intelligere autem et verbum differunt sicut res et res.

Prima pars sumitur ex D. Thoma 1. p. q. 34. art. 1. ad 3., ubi inquit quod dicere et intelligere differunt. "Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur. Dicere autem importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim aliud est dicere quam proferre verbum". Et in q. 4. de Veritate art. 2. ad 5. inquit, "quod in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc, quod est exprimere aliquam conceptionem". Ergo secundum Divum Thomam distincta habitudo importatur in ipso dicere quam in intelligere et consequenter diversus modus.

RATIO est manifesta, quia dicere identificatur cum intellectione, quia ut probavimus, non est actio distincta et seorsum ab illa. Ex alia parte actualis dictio ponit aliquam habitudinem in intelligere praeter ipsam substantiam intellectionis, quia intellectio de se non dicit habitudinem productivi nec respicit terminum ut productum, sed ut cognitum, dicere autem respicit terminum ut dictum seu ut productum; iste autem respectus seu habitudo aliquis modus est. Potest etiam separari ab intellectione, licet non e contra, ut in visione beata secundum sententiam probabilem non generatur verbum, et in divinis intellectio prout in Filio et Spiritu Sancto non producit Verbum. Ergo reperiuntur signa distinctionis modalis, quia dictio numquam potest esse sine intellectione, bene tamen intellectio sine dictione, distinguuntur ergo istae formalitates, quatenus intelligere respicit obiectum ut praecise intelligibiliter attingendum, dictio autem ut productive, et ponendo in esse ipsum verbum.

Quoad secundam partem conclusionis constat ex dictis, quia intellectio non est actio, quae sit sola et pura causalitas sicut actio de predicamento actionis, sed est qualitas ipsius operantis, ut in conclusione secunda ostensum est. Quod vero ipsum verbum sit etiam qualitas, constat, quia est imago expressa representans obiectum. Ergo si species impressa est qualitas, quia

repraesentativa est saltem virtualiter, non minus erit qualitas species expressa, quia perfectius repraesentativa est et magis in actu quam species impressa. Item etiam, quia per expressionem generatur aliquid simile ipsi speciei impressae, quae est principium intelligendi et exprimendi; ergo oportet, quod sit qualitas sicut ipsa species, non modus aliquis ipsius, alias non diceretur simpliciter illi similis, ita ut ex sua ratione non repugnet, quod ipsa verbi productio sit generatio, ut in Verbo divino, ut dicitur 1. p. q. 27. art. 2.

DICO ULTIMO: Intelligere formalissime consistit in operatione habente se per modum actus ultimi ipsius intelligentis in ordine ad obiectum, ideoque formalitas illius, ut distinguitur a dicere, magis consistit in actuazione quam in origine.

Ita sumitur ex D. Thoma 1. p. q. 34. art. 1. ad 3., ubi inquit, quod "intelligere solum dicit habitudinem intelligentis ad rem intellectam, ubi nulla ratio originis importatur". Licet enim intelligere originetur ab intellectu et emanet vitaliter ab eo, quia operatio vitalis est, tamen non reddit intelligentem ex eo solum, quia procedit, sed quia obiectum attingit, et in illa attingentia obiecti non explicatur formaliter ordo originis, sed supponitur.

ET RATIO EST, quia illud est formaliter intelligere, ex quo formaliter et immediate sequitur intelligi in obiecto et attingentia illius in subiecto, ita quod constituatur intellectus attingens obiectum; tunc enim principaliter denominatur intelligens, quando constituitur apprehendens obiectum. Ergo licet ad hoc, ut vitali modo fiat ista apprehensio, requiratur egressio ab ipso intelligente, tamen hoc est commune omnibus actibus vitalibus. Ut autem specialiter constituatur in ratione intelligentis, oportet, quod id habeat secundum attingentiam obiecti, in qua completur ratio apprehensionis, licet ut vitalis sit, rationem processionis supponat et requirat in nobis, in quibus vitalis actus est operatio superaddita potentiae et ab illa vitaliter emanans; in Deo autem intelligere non est superadditum intellectui nec procedit ab illo, alias distingueretur ab illo realiter. Quare principalis ratio intellectionis, ut intellectio est, non est ipsa egressio seu origo ab operante, sed actuatio ipsa, qua in genere intelligibili constituit intellectum in actu secundo coniunctum ipsi obiecto seu tendens ad illud intentionaliter et intelligibiliter. Cuius signum est, quia intelligere non ordinatur solum ad terminum aliquem egredientem et procedentem, quale est verbum sed etiam ipso producto adhuc intellectio actuat et informat intellectum, et ita perficit illum tamquam ultima actualitas, non

tamquam via ad terminum.

Et ex his colligitur, quomodo dicatur intelligere se habere ad formam intelligibilem sicut esse ad formam naturalem, ut docet D. Thomas 1. p. q. 14. art. 4. et q. 34. art. 1. ad 2., ubi inquit, quod "intelligere se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens actu; non enim intelligere significat actionem ab intellectu exeuntem, sed in intellectu manentem". Quam rationem etiam attingit q. 54. art. 2. Hoc autem non intelligitur de ipsa intellectione, ut est dictio seu expressio (sic enim non se habet ut esse actuans, sed tamquam actio et productio effectiva), sed intelligitur de ipsa intellectione, ut praecise est ultima actualitas intellectus in ordine ad obiectum, sic enim actualat et informat intellectum et formam intelligibilem in esse intelligibili illumque constituit in actu ultimo et perfecto, et ita maxime convenit ipsi contemplationi. Non repugnat autem, quod actio quando est immanens, det esse ipsi agenti, licet non quando est transiens, ut docet D. Thomas quaest. illa 54. cit., non quidem esse physicum et naturale, hoc enim supponitur, ut operatio intelligendi exeat ab intelligente, sed esse intelligibile, quod accidentale est in creaturis, in quibus intellectio est operatio emanans; in Deo autem est ipsum esse substantiale, sed ibi non emanat intellectio ut operatio.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur ad probandum, quod intellectio, ut distinguitur a verbo, non potest esse qualitas, sed de praedicamento actionis. Nam expresse negat Philosophus actus immanentes esse qualitates, ut patet 10. Ethic. cap. 3. "Nec enim", inquit, "virtutis operationes qualitates sunt". Constat autem operationes virtutis actus immanentes esse. Et 9. Metaph. cap. 9. dividit veram et propriam actionem in immanentem et transeuntem; ergo utraque debet esse propria actio, quia utraque est membrum illius divisi.

Confirmatur, quia non potest intelligi, quod intellectio sit vera et propria qualitas, nisi sit effectus proprie per actionem productus. Quae enim est ratio, ut ad talem qualitatem non detur actio, sed sine actione dimanet, praesertim cum in nostra sententia dimanatio passionum a natura fiat per actionem non ipsius naturae, sed generantis? In praesenti autem non est actio generantis, qua illa

qualitas attingatur, ergo non est emanatio per modum propriae passionis, erit ergo emanatio per modum verae actionis.

RESPONDETUR Aristotelem in primo loco loqui de qualitatibus permanentibus quales sunt habitus, non de qualitatibus transeuntibus, quales sunt actus, et ita intellectio, cum sit actus, non pertinebit ad habitum, sed ad dispositionem. Et hoc sumitur ex ipso textu Philosophi, quia in illo solvebat quoddam argumentum Platonicorum contra Eudoxum, quo probant delectationes non esse de genere bonorum, quia boni dicimur per qualitates, delectatio autem non est qualitas, sed motus, ergo non est de genere bonorum, sed imperfectorum. Quae argumentatio non valet, nisi ly "qualitas" sumatur pro qualitate permanente, qua modo permanenti dicimur boni. Respondet autem Philosophus, quod etiam operationes virtutis sunt qualitates, scilicet non permanentes, et tamen bonae sunt; non ergo ratio boni restringitur ad solas qualitates permanentes, sed etiam ad operationes, quae sunt actus see qualitates transeutes.

Ad secundum locum ex 9. Metaph. dicimus potius stare pro nobis. Nam ibi in textu 16. dividit Philosophus actiones ex parte potentiary dicendo, quod quarumdam potentiary activary finis est "solus usus potentiae, et non aliquid operatum per actionem, sicut ultimus finis potentiae est visio, et praeter eam non fit a potentia viva aliquod opus operatum. In quibusdam vero potentiis activis fit aliquod opus praeter actionem, ut ab arte aedificativa fit domus praeter ipsam aedificationem". Et subdit, quod actio immanens non perficit aliquod operatum, sed ipsum operans; et ita est in ipso sicut perfectio eius. Unde potius colligitur, quod operatio immanens, ut visio et intellectio, non sunt actiones de praedicamento actionis, sed de genere qualitatis, eo quod non se habent ut pura et nuda causalitas tendens ad effectum, sed ut perfectio ultima ipsius operantis, siquidem etiam producto effectu remanet actuans vitaliter ipsum operantem, quod non haberet, si esset actio de praedicamento actionis, desinit enim producto effectu.

Ad confirmationem respondetur, quod qualitas, quae est operatio et actus secundus, non procedit per aliam actionem, bene tamen qualitas, quae non est operatio; nam hoc ipso, quod est actus secundus immanens, eminenter habet vim actionis transeutis. Et non indiget alia actione media procedere, quia ipsa actus seu operatio est, et ad qualitatem, quae actus non est, datur actio. Nec dicitur emanare tamquam propria passio, sed ad modum, quo actiones emanant, quia non procedunt media alia actione, alias esset

processus in infinitum, quia illa alia actio exigeret aliam actionem, qua procederet. Quare non solae passiones sunt, quae emanant, sed etiam actiones et relationes, sive actio sit de praedicamento actionis sive sit actus et operatio de praedicamento qualitatis. Licet enim non sint actiones cum imperfectione, quae est motus, sunt tamen actiones perfectae, et ideo non debent carere illa perfectione actus secundi, qua seipsa emanat ab agente; hoc enim non fundatur in imperfectione motus, sed in ipsa ratione actus secundi.

Secundo arguitur: Quia vel intellectio est vera et propria causalitas ipsius verbi vel non. Si hoc secundum, ergo verbum producitur alia actione quam cognitione, siquidem aliqua actione debet produci, unde dictio distinguetur ab intellectione, nec intellectio erit eminenter actio, sed tantum qualitas absoluta, et consequenter producet per aliam actionem. Si dicatur primum, non est, cur intellectio excludatur ab actione praedicamentali aut cur dicatur qualitas, quia non possunt in unum convenire qualitas, quae dicit entitatem in facto esse, et actio seu causalitas, quae dicit rem in fieri et tendentia; fieri enim est aliquid imperfectum, qualitas autem in facto esse dicit perfectam inexistentiam.

Nec potest dici, quod actio, quae non est qualitas, non solum importat causalitatem et fieri, sed etiam fluxum et motum. Nam contra est, quia illuminatio et alias actiones instantaneae vere et proprie sunt actiones, et tamen sunt sine motu. Ergo non requiritur motus successivus, sed sufficit mutatio, haec autem etiam invenitur in intellectione. Nam intellectio illa et conceptus informat intellectum eique inhaerent et mutant ipsum de non intelligente in intelligentem, ergo habent rationem propriae actionis.

Denique gratis dicitur, quod ad rationem actionis propriae requiratur, quod sit cum motu et fluxu; de se enim solum exigit, quod sit causalitas constituens causam efficientem in actu causantem. Ergo sicut causa efficiens non dicit esse moventem, sed causantem, ita neque actio dicit essentialiter rationem motus, sed causalitatis, praesertim cum motus sit postpraedicamentum, actio autem praedicamentum sit.

RESPONDETUR intellectionem habere veram et propriam causalitatem, licet non cum imperfectione, sed eminenter et perfecte. Neque enim ratio causalitatis restricta est ad praedicamentum actionis, nisi sit cum tali imperfectione, quod tantum ordinetur ad effectum ut via et tendentia ad terminum, non autem propter se

operatur tamquam ultimum, quod intendit agens. Et hoc ideo, quia praedicamentum actionis est, quod denominat agens ab effectu secuto seu passione subiecti; condivideitur enim actio, quae constituit speciale praedicamentum, contra passionem. Licet enim ista sex ultima praedicamenta non sint denominationes extrinsecae, dependet tamen eorum denominatio ab aliquo extrinseco, ut docet S. Thomas opusc. 48. tract. de Ultimis Praedicamentis (Summa Totius Logicae Aristotelis), et nos diximus in Logica q. 19. Quare ut aliqua actio sit de hoc praedicamento, oportet, quod respectu subiecti sit mutatio seu motus et respectu effectus sit pura et mera causalitas ordinata ad ipsum. Quodsi ratione sui operatio aliqua seu actus secundus quaeritur nec propter effectum producendum tantum, sed etiam producto effectu manet et perficit ipsum operantem, et non solum operatum, talis actus secundus excedit praedicamentum actionis, quae non quaeritur propter se, sed propter effectum et ut via ad illum, sed est de praedicamento qualitatis, quia subiectum actuatur et qualificatur. Et quando dicitur, quod non possunt convenire in unum causalitas et qualitas, respondetur id verum esse de causalitate imperfecta et tantum ordinata ad effectum, quae cessat effectu producto utpote via ad illum, non de causalitate perfecta et eminenti, quae potius ordinatur effectum ad se et ordinatur ad perfectionem ultimam operantis. Et ita manet etiam effectu producto, sicut producto verbo adhuc manet intellectio, licet in quantum gerit officium causalitatis respectu conceptus producti inferior ipso videatur, sed tamen simpliciter est perfectior, quia non sistit in hoc, sed etiam manet et perficit operantem post effectum productum, neque est solum via ad perficiendum operatum.

Ad id, quod dicitur etiam in intellectione inveniri mutationem, respondetur, quod invenitur mutatio quasi metaphysica, id est reductio actus primi ad secundum, non autem physica, quae consistit in corruptione unius et positione alterius formae in subiecto, eo quod est actus secundus non de se ordinatus ad effectum, sed propter se et ratione sui perficit operantem, et non solum operatum; talis autem mutatio non pertinet ad praedicamentum actionis, sed excedit illud. Et ita licet conceptus seu verbum producat ut inhaerens et eductum de ipso subiecto, non tamen requiritur, quod id fiat per educationem seu actionem formalem, sed per eminentem, quae est ipsa qualitas intellectionis ut actus secundus et operatio virtualiter productiva et consequenter eductiva; ipsa autem intellectio non educitur per aliam actionem, sed seipsa emanat sicut aliae actiones et relationes.

Quare non gratis dicitur requiri ad praedicamentum actionis, quod sit causalitas cum motu, eo quod est causalitas imperfecto modo et ordinata praecise ad perfectionem ipsius operati et ad eius esse, non ad perfectionem operantis, ideoque mutationem rei operatae importat et corruptionem oppositi etiam in instantaneis.

Quodsi inquiras: Quomodo potest intellectio esse virtualiter actio, nisi conveniant ei conditiones actionis, quarum una est, ut identificetur cum re producta tamquam fieri et causalitas cum termino, intellectio autem si est qualitas, non potest identificari cum verbo, quod est qualitas distincta, et sic non identificata, nisi dicatur, quod est virtualiter actio, quia habet virtutem emittendi verbum et actionem productivam eius. Sed tunc intellectio se habebit ut actus primus, non ut actus secundus, quia sic esset virtus emittens actionem.

Respondetur, quod actiones immanentes non habent omnes conditiones transeuntis; sic enim non eminenter, sed formaliter essent sicut ipsae. Illa autem conditio actionis, quod identificatur cum termino, solum convenit actioni, quae praecise est via et causalitas effectus et ordinata ad ipsum, non vero ei actioni, quae per se est ultimum, ad quod ordinatur operans, et ad perficiendum ipsum, non vero solum ad perfectionem operati ordinatur; haec enim non identificatur cum effectu, sed etiam producto effectu perficit operantem. Quare actus immanens solum est virtualiter actio, quia est actio quantum ad emissionem et originationem effectus, non quantum ad identificationem et subordinationem ad effectum. Nec tamen dicitur se habere ut virtus in actu primo, quia formaliter est actus secundus perficiens operantem et originans effectum operatum, non tamen sistens in ipso et subordinatus illi, sed potius effectum ordinans ad se, ut perficiat operantem in illo. In quo valde assimilatur actioni divinae, quae ut actio est, tenet se ex parte Dei et solum infert mutationem in effectu; operatur quippe Deus per actionem immanentem, et in hoc imitatur eum actio immanens creata, quod emittit ex se effectum et est actus secundus originans ipsum, non autem identificatur ei, sed solus mutatio ipsius, quae est fieri passivum eius, non autem facere activum, quod ex parte actionis immanentis se tenet. Cum autem philosophi dicunt actionem et passionem non distingui nisi modaliter, loquuntur de actione, quae identificatur cum motu; haec enim non distinguitur realiter a passione et termino, sed modaliter.

Ultimo arguitur: Quia dictio est actio distincta ab intelligere, ergo etc.

Antecedens probatur primo, quia intelligere est qualitas distincta a verbo in nostra sententia, ergo distincta actione procedit quam ipsum verbum. Verbum autem procedit per dictionem, ergo distinguitur dictio ab intelligere. Secundo, quia dictio supponit intellectionem, quia ex hoc, quod intelligit, procedit verbum, ut dicit S. Thomas 1. p. q. 29. art. 1. Et ex alia parte intelligere ut contemplari supponit dictionem, quia in verbo dicto fit contemplatio. Similiter dicere importat ordinem originis, intelligere habitudinem informationis, qua intellectus actuatur ab objecto, ut docet S. Thomas 1. p. q. 34. a. 1. ad 2.; ergo distinguuntur ut actio et non actio. Tertio, quia separari potest intelligere a dicere, quia ut dicemus seq. art., datur aliquando intellectio sine hoc, quod producat verbum; ergo non sunt eadem actio intelligere et dicere.

Confirmatur, quia ipsa intellectio habet quidquid requiritur ad rationem verbi, ergo ipsa non est dictio, sed dictio est id, quo producitur intellectio in facto esse. Antecedens constat, quia verbum est notitia, ut illud vocat S. Thomas q. 4. de Veritate art. 2. ad 2., intellectio autem notitia est. Intellectio etiam manifestat, quia actu per illam attingit objectum intellectus; est etiam qualitas, et non dicit rationem originis, sed informationis: ergo habet, quidquid requiritur, ut sit expressa repraesentatio et qualitas manifestans, non per modum tendentiae et viae, sed per modum qualitatis informantis et termini.

RESPONDETUR negando antecedens. Ad primam probationem respondetur imprimis illam consequentiam, quae est P. Suarez 1. de Trinitate cap. 6. n. 5., esse infirmam, quia esto intellectio et verbum sint distinctae qualitates, non sequitur debere produci diversa actione; eadem enim actio potest habere plures terminos inadaequatos et inter se ordinatos. Secundo addimus intellectionem esse qualitatem per modum actus secundi et operationis, et ita esse virtualiter seu eminenter productivam; unde et quia operatio est, exit emanando a suo principio non per aliam actionem, et quia virtualiter productiva est, non per aliam actionem, sed per se producit verbum, quia per se est expressiva.

Ad secundam probationem dicitur, quod dictio supponit intellectionem, et intellectio dictionem secundum diversas considerationes, non tamquam duo omnino diversa, sed ut formalitates seu modi eiusdem operationis. Supponit enim dictio intellectionem sicut formalitas seu modus rem ipsam, cuius modus

est, sicut sensitivum supponit vegetativum, non sicut entitatem et formam diversam, sed ut gradum eiusdem. Et ita cum dicit D. Thomas, quod quia intelligit, concipit seu dicit, non est sensus, quod una actio est causa alterius, sed quod in eodem actu una perfectio seu formalitas est ratio alterius. Ex eo enim aliquid est dicens seu loquens, quia est intelligens, non entitate diversa, sed eadem includente utramque perfectionem. Et contemplatio supponit verbum productum, in quo contempletur, et productionem eius, non tamquam actionem distinctam, sed tamquam unam et eandem secundum diversos status seu respectus. Nam cognitio est formativa sui obiecti faciendo verbum, quod cognoscendo et exprimendo format, et sic ut respicit obiectum cognitum, est cognitio, ut expressum et formatum in ratione repraesentationis, est expressio et productio; rursusque cognitio perficitur in ratione contemplationis in ipso verbo espresso et producto, in quo obiectum attingitur. Quod vero intelligere secundum se non importet habitudinem originis, sed informationis, non infert distinctam actionem entitative, sed formaliter, id est quoad habitudinem seu formalitatem exprimendi. Idem enim actus seu operatio est actus secundus potentiae, virtualiter tamen est actio productiva seu expressiva conceptus, non per novam entitatem actionis, sed per diversam eiusdem cognitionis habitudinem.

Ad tertiam probationem dicemus seq. art.; non enim dicere separatur unquam ab intelligere, sed e contra, quod est signum distinctionis modalis.

Ad confirmationem respondetur verbum manifestare repraesentando, intellectionem autem manifestare operando et cognoscendo, et verbum dicitur notitia terminative seu per modum termini, in quo fit notitia, non formaliter et per modum operationis, ut etiam advertit S. Thomas 1. p. q. 34. a. 1. ad 2. Differt autem esse manifestativum et expressivum per modum repraesentationis vel per modum operationis et actus. Quorum primam dicit rationem imaginis et similitudinis tamquam res expressa et dicta, secundum autem dicit rationem actus ultimi et tendentiae ad obiectum ut cognitum, non faciendo illud praesens per modum similitudinis, sed praesens factum vitali actu attingendo et operatione ipsa seu actu ultimo repraesentatum obiectum cognoscendo.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. UTRUM AD OMNEM INTELLECTIONEM SIT NECESSARIA PRODUCTIO VERBI.

SUPPONENDUM est, quod ut supra q. 8. art. 3. attigimus, necessitas ponendi verbum in nostra intellectione ex duplici principio fundari potest: Primo propter ipsum obiectum, secundo propter ipsam potentiae operationem.

Propter ipsam actionem fundant hanc necessitatem plures auctores, qui existimant verbum ideo solum requiri, ut operatio ipsa terminum habeat, eo quod illam operationem existimant esse formaliter de praedicamento actionis, actio autem sine termino dari non potest.

Unde respondent difficultati non posse dari intellectionem actionem sine verbo, et in Deo etiam intelligere habet verbum, licet non sub omni consideratione, sed ut est intelligere foecundum in Patre. Sic sentiunt P. Suarez disp. 18. Metaph. sect. 2. a n. 7. et libro 2. de Attributis Negativis cap. 12. et 13., videri etiam potest libro 3. de Anima cap. 6., Conimbric. 3. de Anima cap. 8. q. 3. art. 2., Molina 1. p. q. 27. art. 1., Vazquez, Rubio, Montesinos et alii, quos citant Carmelitani hic disp. 21. q. 5.

E CONTRA VERO apud D. Thomam et eius scholam verbum requiritur in intellectu, non ex parte potentiae aut operationis eius ut productivae, sed ex parte ipsius obiecti, vel ut reddatur praesens, si sit absens, vel ut reddatur sufficienter immateriale et spirituale in ratione termini intellecti et cogniti intra intellectum, nec solum sit intelligibile in actu primo per modum speciei impressae, vel denique ut reddatur obiectum manifestatum in aliqua repraesentatione tamquam res dicta et locuta. Et ad duo prima requiritur verbum ex indigentia ipsius intelligentis et obiecti intellecti, ad tertium autem requiritur verbum propter abundantiam intelligendi, quatenus ex abundantia cordis os loquitur. Et propterea dixit Augustinus, quod verbum in Deo non procedit ex indigentia, sed ex intelligentia, quia non procedit, ut reddat essentiam divinam intellectam in actu aut Patrem intelligentem, quia essentia seipsa est in actu puro intelligibilis et intellecta, sed ut manifestetur et repraesentetur in imagine, id quod est in intelligentia.

Haec sententia sumitur ex D. Thoma, qua necessitatem ponendi verbum in nobis desumit ex prima et secunda causa in 1. Contra

Gent. cap. 53., ubi inquit, quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi praedictam formaret. Idem docet 4. Contra Gent. cap. 11. et opusc. 13. et 14. Et quod requiratur etiam propter manifestationem, specialiter videri potest in q. 4. de Veritate art. 2. praesertim ad 1. et aliis locis, ubi docet, quod Pater dicendo Verbum manifestat et exprimit totam Trinitatem et omnem creaturam, ut etiam docet 1. p. q. 34.

RATIO ET FUNDAMENTUM huius conclusionis facile constare potest, quia in praec. art. ostendimus intellectionem ex se non esse actionem productivam nec respicere terminum ut productum, sed ut cognitum. Unde propter assignandum terminum a tali actione productum praecise non est ponendum verbum, sed ulterius oportet assignare necessitatem producendi tale verbum, et hanc non possumus desumere nisi ex obiecto, quod in esse obiecti formari debet intra intellectum et intra ipsum poni, ut intelligatur, eo quod intellectus est potentia perfecte trahens res ad se et uniens illas sibi non solum unione quadam tendente ad rem, ut est extra, sed intelligente illam secundum omnes respectus et modos, quibus potest res ipsa praescindi, componi, comparari, dividi etc. Haec autem omnia requirunt obiectum cognosci et attingi, prout est intra intellectum, quia extra illum non est res ipsa abstracta, comparata, divisa etc., sed hoc sortitur beneficio intellectus. Ergo potentia, quae de se cognoscitiva est obiecti secundum omnes istos modos, quos sortitur intra se, et non extra, necesse est terminari ad obiectum ut intra se formatum, et non ut praecise manet extra se. Nec sufficit ad hoc, obiectum esse intra potentiam per speciem impressam, tum quia species impressa tenet se ex parte principii eliciendi intellectionem, actus autem intelligendi non terminatur ad ipsam speciem impressam, quia sic semper deberet esse reflexa, utpote convertens se ad suum principium, a quo elicitur, cum etiam quia ex eadem specie impressa possunt formari plures conceptus seu species expressae, quia potest intelligi res secundum diversos respectus inclusos virtualiter in eadem specie vel secundum comparisonem unius speciei ad aliam. Ergo non sufficit species impressa, ut ad illam terminetur intellectio, sed requiritur

determinata et expressa species, in qua determinate proponatur intellectui ex parte termini id, quod involutum est in specie impressa ex parte principii.

Ad hoc si obiectum est absens, ita ut in seipso terminare non possit cognitionem, necessario requiritur, quod haec terminatio suppleatur in aliqua repraesentatione. Nec sufficit ipse actus intelligendi, quia iste est ipsa cognitio, non res ipsa cognita, multo minus species impressa, quia ab ipsa ut a principio elicitor cognitio, ergo in illa non habet rationem termini nisi per reflexionem, reflexio autem supponit actum directum, et de illo inquiremus, quem terminum habeat. Quodsi obiectum sit praesens, sed non sit spirituale et proportionatum ipsi intellectui, manifestum est, quod ad ipsum prout sic non potest terminari intellectio, nisi reddatur proportionatum et spiritualizatum etiam prout terminat cognitionem. Obiectum autem non redditur spirituale et immateriale nisi intra intellectum, quia denudatio a materialibus conditionibus non convenit rei materiali ad extra, sed prout intra intellectum. Quodsi obiectum ipsum in se spirituale sit, vel est extra ipsum intellectum sicut unus angelus respectu alterius angeli, et tunc non potest angelus ille distinctus deservire alteri per modum speciei etiam impressae, quia non potest intra ipsum intellectum per substantiam poni, cum non habeat aliquam unionem ad ipsum, neque per modum formae, cum sit substantia et intellectus accidens, neque per modum materiae, cum non sit eius subiectum, neque per modum efficientis, cum non causet intellectum nisi solus Deus. Si vero substantia angeli sit intima intellectui, ut est respectu sui proprii intellectus, cuius est subiectum et cui servit per modum speciei impressae, adhuc non sufficit pro specie expressa terminante intellectionem, quia, ut probat D. Thomas 4. Contra Gent. cap. 11., cum intelligere angeli non sit eius substantia seu eius esse, etiam verbum seu conceptus angeli non est eius substantia, sed accidens.

Cuius probationis efficacia consistit in hoc, quod verbum repraesentat obiectum ut intellectum et cognitum, et non solum ut intelligibile, ergo si intelligere et intelligi est accidens, etiam verbum ut intellectum oportet, quod sit accidens, et non substantia; tum etiam, quia unam et eandem rem contingit multipliciter intelligi, et non uno tantum modo, et ideo intelligere, quod per modum operationis nascitur ex intelligente, non potest esse eius substantia seu eius esse, quia haec debet esse fixa et determinata, operatio vero est multiplex et varia manente eadem substantia, ergo etiam terminus illius debet esse varius et multiplex, siquidem potest

diverso modo intelligi idem obiectum. Per terminum autem, qui est verbum, constituitur obiectum in ratione intellecti, ergo per aliquid accidentale, et non per suam substantiam debet terminare ipsam operationem. Et hoc intra intellectum, quia formatio et expressio obiecti fit per cognitionem et locutionem seu manifestationem internam, et sic oportet, quod talis terminus formatus extra ipsam cognitionem non sit, et consequenter neque extra potentiam.

Quodsi inquiras, quomodo ipsum verbum possit deservire ad cognoscendum obiectum, nisi prius cognoscitur tamquam imago repraesentans, cum tamen nullus experiatur se prius videre hanc imaginem, ut in ea videat obiectum; quomodo etiam potest per cognitionem formari, si ipsa cognitio non respicit obiectum nisi in ipso verbo repraesentatum.

Respondetur, quod imago est duplex: Alia exterior et instrumentalis, quae ut cognita ducit in cognitionem obiecti, et talis imago prius debet attingi et cognosci quam obiectum ipsam. Alia est interior et formalis, quae non est obiectum cognitum, sed ipsa est ratio et forma terminans cognitionem, et haec non debet esse cognita obiective, sed solum cognitionem reddere terminatam formaliter respectu obiecti. Debet autem formari per cognitionem ipsum verbum, quia ut dictum est, verbum repraesentat rem ut cognitam et intellectam, et sic intellectione ipsa debet formari. Et vocatur aliquando verbum a D. Thoma instrumentum, quo intellectus utitur ad cognoscendum, ut Quodlib. 5. art. 9. ad 1., sed tamen non sumit instrumentum pro signo instrumentali, quod obiective movet potentiam, sed pro medio intelligendi formali et intrinseco ipsi cognoscenti. Nec repugnat, quod eadem cognitio simul cognoscat et formet, ut dicit D. Thomas opusc. 14. (De natura Verbi intellectus), sicut si visio emitteret ex se lucem vel colorem, simul videret et produceret obiectum suum. Alias si prius formaretur verbum, oporteret prius dicere quam cognoscere, et illa dictio seu locutio caeco modo fieret dicendo, quod non cognoscit. Est ergo ipsa cognitio considerata in fieri et in statu imperfecto formativa verbi, ipso autem formato redditur perfecta et completa cognitio tamquam contemplatio, licet etiam postea iterum possit dicere ad manifestandum obiectum ex abundantia intelligentiae, ut iam supra explicavimus.

His SUPPOSITIS circa principalem difficultatem articuli illi, qui existimant verbum poni in intellectu ex eo praecise, ut sit terminus productionis, consequenter in omni intellectione nulla excepta

ponunt produci verbum. Ita P. Suarez libro 2. de Attributis Negativis cap. 11. et alii supra citati. Qui vero tenent intellectionem de se non esse actionem productivam, sed requiri verbum, ut obiectum reddatur proportionatum et terminans cognitionem per modum rei intellectae, affirmant in omni intellectione requiri verbum, in qua obiectum ipsum per suam entitatem non est intelligibile et intellectum in actu, et hoc respectu omnis obiecti creati invenitur, respectu autem Dei clare visi probabilius est, non formari verbum creatum, quod immediate repraesentet illum in esse intellecti.

Itaque haec sententia duas habet partes: PRIMA, quod in omni intellectione circa obiectum creatum vel Deum non clare visum formatur verbum. Quae sine dubio est sententia D. Thomae, ut videri potest 1. p. q. 27. art. 1. et q. 9. de Potentia art. 5. et q. 4. de Veritate art. 2. et 3. Contra Gent. cap. 11. et multis aliis locis. In quibus expresse ponit verbum esse distinctum a specie impressa et ab actu intelligendi, praesertim illa q. 9. de Potentia art. 5. et q. 8. art. 1. et aliis locis praec. art. cit. Ratio vero constat ex dictis, quibus probavimus necessitatem ponendi verbum.

SECUNDA VERO PARS sententiae propositae, quod respectu Dei clare visi non detur hoc verbum creatum, sumitur ex dictis et ex ratione D. Thomae, qua 1. p. q. 12. art. 2. excludit omnem similitudinem repraesentativam Dei in se, in quo genere intrat verbum. Concedit autem S. Doctor similitudinem ex parte potentiae seu virtutis, id est lumen attingens Deum in se, sicut etiam visio attingit Deum in se, negat autem similitudinem per modum imaginis et repraesentationis, quia similitudo virtutis seu luminis et ipsius visionis consistit solum in proportione activitatis et operationis erga obiectum, quae est proportio per modum tendentiae et respectus; non repugnat autem rem inferiorem tendere et respicere superiorem et creaturam ad Deum in se. Repraesentatio vero est per modum similitudinis, qua vel convenit per adaequationem unum cum altero, vel continet illud ut semen rem genitam; nihil autem creatum adaequatur Deo aut continet illum ut est in se. Unde ratio D. Thomae explicatur, quia repraesentatio ipsa, in qua formalissime consistit ratio speciei, licet entitative sit accidens, intelligibiliter tamen debet esse eiusdem immaterialitatis cum obiecto, quod immediate et primo repraesentat, siquidem ipsa repraesentatio speciei realiter invenitur in ea, et non est aliud quam ipsa res repraesentata immaterialiter et intelligibiliter sumpta. Sic ergo illa realitas, quae est repraesentatio speciei in ratione repraesentationis formaliter et in esse intelligibilis, quae comparatur ad obiectum, vel est creata vel increata. Si increata,

est actus purus in esse intelligibile, et consequenter non potest inveniri in entitate creata. Si creata, in infinitum distat ab obiecto increato, multo magis quam repraesentatio corporea ab obiecto spirituali in se; implicat autem, quod repraesentatio corporea proprie et immediate repraesentet rem spiritualem, ut est in se.

Nec obstat, quod etiam implicat visionem corpoream attingere rem spiritualem, cum tamen non implicet visionem creatam attingere Deum. Respondetur enim visionem implicare ex alio principio, quia scilicet res spiritualis est omnino extra obiectum adaequatum sensus, quod non currit in intellectu creato respectu Dei. Repraesentatio autem speciei utrobique repugnat ex eodem principio, scilicet ex defectu similitudinis et immaterialitatis cum obiecto.

Nec dici potest, quod repraesentatio speciei entitativa est creata, sed terminative increata, et quod finito modo repraesentat Deum. Sed contra est, quia repraesentatio speciei licet quoad entitatem sit inferior obiecto, quoad immaterialitatem tamen est impossibile, siquidem in ipsamet specie repraesentatio formaliter sumpta continet intelligibiliter et intentionaliter ipsum obiectum immediatum, cuius est species, ergo et immaterialiter, quia intelligibilitas in immaterialitate fundatur. Sed continentia illa subiectiva est in specie, nec solum extrinsece et terminative species est immaterialis, sed etiam in ipsa specie intrinsece immaterialitas invenitur, quia repraesentatio intrinsece in ea invenitur, et haec debet esse intrinsece immaterialis, quia intrinsece intelligibilis et eiusdem immaterialitatis cum obiecto, quia immediate ei est proportionata per similitudinem. Quod vero accidens repraesentet substantiam, ideo est, quia possunt esse eiusdem ordinis in immaterialitate et intelligibilitate, licet non in entitate; immaterialis autem intelligibilitas est, quae per se attenditur in specie, non entitas. Sed si immaterialitas intelligibilis fuerit divina et actus purus, hoc ipso non capitur in entitate creata, sed debet etiam entitas esse divina, quia actus purus nulli potentialitati miscetur. Quod vero Deus repraesentetur finito modo, nihil refert, quia etiam finito modo non potest repraesentari Deus in se intelligibilitate creata et quae sit propria alicuius creaturae; sic enim repraesentaretur per effectum, et non in seipso immediate finito modo. Ergo licet finito modo repraesentetur, tamen si quidditative attingitur, ut est in se, hoc ipso illa intelligibilitas non est creata, quia non est alicuius creaturae, sed pertinet ad quidditatem Dei et est actus purus, quia non immediate proportionatur alicui rei creatae, ergo rei increatae, ergo est propria

Dei, et sic actus purus; sicut etiam non potest species corporea repraesentare quidditativa rem spiritualem, licet non comprehensive et omni modo.

Tota haec implicatio currit similiter in specie expressa, quia species expressa etiam est similitudo et repraesentatio intellectualis obiecti immediate illud repraesentans, et consequenter immediate ei proportionatur. Repraesentat autem obiectum non ut intelligibile sicut species impressa, sed ut in actu intellectum. Ex parte quidem obiecti eadem implicatio est atque in specie impressa, quia idem obiectum est. Quod vero sit finito modo intellectum, non magis conducit, ut repraesentetur per speciem creatam, quam quod sit finito modo intelligibilis per speciem impressam, et tamen, ut diximus, etiam hoc modo repugnat dari speciem creatam Dei in se immediate.

Quod vero reddatur intellectum in actu a me, quod non videtur habere posse divina essentia per seipsam, quia solum est intellecta a se per seipsam, non a me, sed per aliquid superadditum, non obstat, quia esse intellectum duo dicit, alterum, quod obiectum sit applicatum ad intelligere per modum termini, alterum, quod sit formatum ultima actualitate, ita quod ipso intelligi constituatur in actu ultimo intelligibilitatis. Primum requiritur in visione beata, sed non requirit verbum a se formatum, sed sufficit applicatio et unio ad obiectum seu verbum iam formatum, sicut intellectus postquam formavit verbum, cum in ipso contemplatur obiectum, non format novum verbum, sed unitur et applicatur formato; sic Deus est de se non solum intelligibilis, sed in ultimo actu intellectus respectu omnis intellectus, cui praesens et unitus esse potest intime. Unde posita unione eius in intellectu per modum speciei, potest per ipsum actum intelligendi beati respici Deus ut Verbum formatum et sibi unitum, et sic ad ipsum terminari, sicut si conceptum unius poneret Deus in mente alterius et ad illud terminaretur intellectio. Secundum autem esse non potest, quia intelligibilitas Dei attingens eum, ut in se est, nulla creata intelligibilitate formari potest, sed haec semper distat in infinitum, et sic non repraesentat Deum in se immediate, sed effectum Dei.

**SOLVUNTUR
ARGUMENTA**

Primo arguitur ex P. Suarez 3. de Anima cap. 5. ad probandum, quod verbum non ponatur propter indigentiam obiecti, sed ut sit terminus actionis productivae. Nam imprimis D. Thomas ubicumque loquitur de verbo, non adstruit illud ex indigentia obiecti, sed propter vim intellectionis, ut patet 1. p. q. 27. art. 1., ubi ait: "Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio intellectus ex vi intellectionis proveniens". Q. 9. de Potentia art. 5. ait, quod "verbum est de ratione ipsius intelligere". Et q. 4. de Veritate art. 2. et super Ioannem cap. 1. lect. 1. Et 4. Contra Gent. cap. 11. ait angelum formare verbum, et tamen habet substantiam suam sibi praesentem intuitive. Ergo verbum non ponitur propter indigentiam obiecti, scilicet ut reddatur praesens intellectui.

Ratione etiam arguitur, quia si ex indigentia obiecti producitur verbum, maxime quia obiectum est absens et per ipsum verbum redditur praesens. Sed si haec ratio valeret, numquam produceretur verbum nisi in cognitione abstractiva, et ita angelus se cognoscens verbum non produceret. Si vero dicatur praeter hanc praesentiam angeli requiri aliam magis intimam et veluti penetrationem potentiae cum obiecto, contra est, tum quia intellectus speciebus impressis informatus sufficienter habet obiectum intime sibi unitum, nec est, cur magis penetratum et unitum requirat; tum denique, quia non repugnat, quod species impressa simul se teneat ex parte principii cognoscendi et sit terminus, in quo reluceat obiectum. Quae enim in hoc est repugnantia?

RESPONDETUR de mente Divi Thomae constare locis supra a nobis allegatis, praesertim 1. Contra Gent. cap. 53. Et in illis locis, quae allegat P. Suarez, ut q. 9. de Potentia art. 5. et q. 8. art. 1., aperte distinguit speciem intelligibilem impressam et actum intelligendi et verbum intellectum, et tamen ipsum intelligere reponit esse actionem immanentem, quae non est de praedicamento actionis, nec per se respicit terminum productum, sed cognitum, ut art. praec. ex ipso D. Thoma ostendimus. Ergo non propter indigentiam actionis, ut habeat terminum, requiritur verbum, sed propter indigentiam obiecti, ut reddatur sufficienter praesens et unitum, non solum entitative sicut est substantia angeli suo intellectui, sed etiam intelligibiliter per modum intellecti in actu, quod accidentale est etiam ipsi angelo.

Ad rationem respondetur: Ad primam probationem dicitur non solum requiri verbum propter absentiam physicam obiecti, haec enim non semper invenitur, sed etiam ut obiectum in ratione termini

cognitionis reddatur immateriale et intentionale in actu ultimo, ut D. Thomas affirmat 1. Contra Gent. cit. cap. 53. Et ad hoc non sufficit praesentia, quam habet obiectum in specie impressa. Haec enim praesentia tenet se ex parte principii ad producendam intellectionem, non autem per modum termini, quia ad hoc oporteret, quod intellectus reflecteretur super ipsam speciem, et ita non servit ad intellectionem directam. Tum quia species impressa continet obiectum per modum intelligibilis, non per modum intellecti et expressi in actu secundo. Quod enim aliquid sit intellectum et expressum, necessario dependet ab intelligere et exprimere. Species autem intelligibilis praecedit ipsum intelligere et exprimere; ergo non potest in ipsa repraesentari obiectum ut expressum et intellectum in actu, ubicumque operatio intelligendi et exprimendi est aliquid accidentaliter superveniens ipsi speciei et intellectui. Et ita species impressa existit in intellectu, etiam ipso non intelligente per illam; species autem expressa cessante intellectione cessat, quia repraesentat rem ut intellectam in actu. Tum denique quia species impressa repraesentat cum aliqua indifferentia et potentialitate determinabili per expressionem verbi et intellectionem, siquidem intellectio, quae est accidens superveniens intellectui, potest variari fierique modo cum diversa attentione, modo cum diversa intensione. Ergo oportet, quod species impressa reducatur in actum et terminetur per ipsum intelligere, et consequenter quod ipsum verbum distinguatur a specie impressa, eo quod in verbo expresse et determinate repraesentatur obiectum ut taliter vel taliter intellectum in actu secundo, non ut solum intelligibile in actu primo. Unde patet, cur repugnet speciem impressam tenere se ex parte termini intellectionis, ut petitur in ultima probatione.

Secundo arguitur ad probandum in omni intellectione formari verbum etiam in visione Dei: Primo quidem auctoritate D. Thomae, tum 1. p. q. 27., ubi inquit, quod "quicumque intelligit, ex hoc quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum". Quod frustra limitatur ad intellectionem rei creatae vel intellectionem abstractivam aut alias similes limitationes, alias non probaret D. Thomas dari in Deo processionem Verbi, si non datur in nobis nisi cum tot limitationibus, cum quibus non datur in Deo. Tum etiam in q. 4. de Veritate a. 2. dicit, quod "omne intellectum in nobis est aliquid realiter procedens ab alio. Et hoc universaliter verum est de omni, quod a nobis intelligitur, sive per essentiam videatur sive per similitudinem". Ubi etiam includit visionem divinam, in qua videtur Deus per essentiam, et non per similitudinem.

Ratione etiam probatur, quia omnis intellectio est vera et propria operatio seu actio, ergo debet habere terminum, quia actio non habens terminum, nihil agit, et sic non est actio. Si vero intellectio non est actio, sed qualitas producta, ergo supponit actionem, per quam producat, et sic illa actio erit intellectio ut operatio, qualitas vero illa erit verbum ut terminus actionis. Et dato quod intellectio illa in ratione intellectionis non habeat terminum productum, sed cognitum, adhuc tamen non repugnat in visione beata, quod illa intellectio sit: expressiva et manifestativa eius, quod intelligit per modum locutionis; ergo per talem expressionem et distinctionem producet verbum, non quidem ad reddendum obiectum intellectum in actu, sed ut dictum et expressum a beato.

RESPONDETUR ad primum locum S. Thomae, quod illa verba "quicumque intelligit" non est necesse, quod distribuant pro omnibus individuis, sed pro omnibus generibus intelligentium, quasi sit sensus: In omni natura intelligente ex eo, quod natura intellectiva est, habet, quod procedat aliquid intra ipsam, et non solum extra, sive hoc contingat in omni individuo sive non. Intentum enim S. Thomae in illo articulo erat probare contra Sabellianos et Arianos, quod datur in Deo processio aliqua ad intra, et hoc probat, quia in omni intelligente datur processio ad intra per actionem immanentem. Ad hoc autem impertinens est, quod in omni individuali actione procedat verbum; sufficit autem et conducit, quod in omni natura intelligente detur processio ad intra. Sic enim optime infert, quod etiam in natura divina seu in Deo, qui intelligens est, datur aliqua processio ad intra, et tamen non probat, quod in omni individua intellectione datur processio ad intra; hoc enim esset nimis probare, cum in Deo Spiritus Sanctus et Filius intelligant, nec tamen producant ad intra Verbum. Quod et S. Thomas advertit, dum eodem loco q. 34. art. 2. ad 4. afferens eandem propositionem "Quicumque intelligit" etc. ut inde probaret, quod etiam Verbum producit aliud verbum, limitat illam propositionem, ut intelligatur de omni intelligente foecundo, non de eo, quod intelligit ut Verbum procedens, sicut intelligit Filius.

Ad secundum locum respondetur loqui de his, qui intelligunt non per similitudinem, sed per essentiam, quae non est ipsum intelligere et intelligi per seipsam, sed indiget operatione accidentali et de se est in potentia, ut sit intellecta in actu, qualis est essentia angeli. Non vero loquimur de essentia, quae est actus purus et cuius immaterialitas non compatitur repraesentari repraesentatione et immaterialitate creata, quae longe illi improportionata est. Et hoc

sumitur ex ratione ipsa, quam reddit S. Thomas ibi, quia "ipsa conceptio", inquit, "est effectus actus intelligendi", quia scilicet, ubi essentia aliqua non est suum intelligere nec sua conceptio, sed conceptio est effectus actus intelligendi, ibi necessario requiritur, quod procedat et producat verbum, quia hoc ipso, quod conceptio est effectus, ipsa essentia seu obiectum, per quod fit cognitio, non est per se in ultimo actu intelligibilitatis, sed per aliquid superadditum, quod est effectus actus intelligendi, et sic ubicumque verbum est effectus, intellectio producere debet illud. In visione autem beata divina essentia, quae est species intelligibilis, seipsa est in actu ultimo intelligibilitatis, cum sit actus purus, et consequenter non per aliquem effectum redditur intellecta repraesentative, sed solum illa immaterialitas, quae est actus purus, redditur attacta per actum visionis beatae et ei unita in ratione termini.

Ad rationem iam respondimus praec. art. intellectionem esse actionem metaphysicam, id est actum secundum operantis, non physicam formaliter, id est causalitatem ipsam operantis, et sic non petit essentialiter terminum productum, sed cognitum, licet virtualiter possit esse actio, ut dictio expressiva est. Ipsa autem intellectio, licet sit qualitas, emanative tamen procedit, et non per aliam actionem, quia actus secundus est veraque operatio, unde non indiget alio actu secundo constitui agens, ut producat illam. Nec tamen superfluit verbum, quia est similitudo per modum termini repraesentans seu reddens praesens obiectum. In visione autem beata nec per modum locutionis et expressionis potest verbum produci, quia verbum sic procedit in ratione dicti et expressi, quod repraesentat obiectum secundum propriam et immediatam immaterialitatem eius. Repraesentat enim obiectum ut intellectum in actu, et consequenter sub actualitate ultima intelligibilitatis et immaterialitatis divinae, quod repugnat in repraesentatione seu immaterialitate creata. Nec sufficit repraesentare illam ut intellectam a visione creata, quia visio ipsa non est obiectum seu res intellecta, sed essentia ipsa, ac proinde licet connotetur, quod sit cognita a me, immaterialitas tamen et intelligibilitas, sub qua repraesentatur, non est mei, qui sum cognoscens, sed obiecti cogniti et repraesentati.

Ex quo solvitur instantia, quae solet hic moleste fieri, quia verbum non ponitur nisi ad hoc, ut reddatur obiectum intellectum a me, non ab alio. Deus autem ex se non est intellectus in actu a me, sed a se. Ergo ut repraesentetur essentia divina non absolute ut in actu secundo intellecta in se, sed ut limitate intellecta a me, requiretur

verbum creatum, quia sic limitate esse intellectam a me aliquid accidentale et temporale est.

Sed respondetur ex dictis, quod esse intellectum in actu dupliciter dici potest, vel respectu obiecti, quia de se solum est intelligibile in actu primo, redditur autem in actu ultimo intellectum; vel respectu subiecti, quia applicate ad istud subiectum redditur intellectum, id est apprehensum et tentum ab isto. Dicimus ergo, quod verbum ponitur, ut reddat obiectum intellectum in actu ultimo ex parte, obiecti, secundum quod intellectum in actu ultimo condividitur contra intelligibile in actu primo. Et hoc modo divina essentia, ut obiectum intelligendum et ordinis intelligibilis, est in actu ultimo intellecta non solum a se, sed respectu cuiuscumque modi, quo possit intelligi, quia est infinite intellecta in actu, ita quod per nullam actualitatem possit reddi magis in actu. Ceterum ut reddatur obiectum illud intellectum applicate ad istud subiectum, id est tentum et apprehensum ab eo, non requiritur verbum seu species expressa, sed sufficit intellectio ipsa seu actus cognoscendi, quo redditur obiectum ipsum in se et ipsum verbum et conceptus infinitus applicate unitus isti limitate, sicut etiam in ratione speciei impressae unitur, quod supra aliquibus exemplis declaravimus.

Tertio arguitur: Quia per illud intelligere creatum habet divina essentia uniri in ratione speciei expressae. Ergo aliquid producitur de novo per talem intellectionem, scilicet divinam essentiam esse unitam in ratione verbi et conceptus, quod ante non erat; hoc autem non producitur in ipsa essentia, ergo in ipso intellectu. Maior probatur, quia intellectio illa etsi non format verbum reddendo rem intellectam in esse obiecti, reddit tamen obiectum intellectum applicate ad istud subiectum, ergo ipsam essentiam unit in ratione verbi et speciei expressa, ipsi intellectui, et sic aliquid de novo producit, videlicet illam unionem.

Confirmatur, quia Deus non potest supplere intellectionem seipso, quia est vitalis operatio, ergo neque rationem verbi, quia est vitalis terminus repraesentans. Patet consequentia, quia non minus repugnat suppleri terminum vitalem quam operationem vitalem; non minus enim repugnat, quod sit filius alicuius, qui ab eo non est genitus, quam quod sit generatio alicuius, quae ab eo non processit.

Confirmatur secundo, quia alias non esset ratio, cur etiam substantia angeli non serviat sibi ipsi pro specie expressa, siquidem est sufficienter immaterialis et intima intellectui, cum deserviat illi pro

specie impressa. Nec requiritur, quod sit suum intelligere, ut deserviat pro verbo; nam apud nos intelligere et verbum distinguuntur realiter, et tamen deservit verbum ipsi intellectui ut forma et ratio intelligendi. Sufficiet ergo, quod ipsum intelligere terminetur intus ad essentiam unitam in ratione speciei illamque sua luce actuet, non quod verbum producat.

RESPONDETUR, quod circa unionem essentiae divinae in ratione speciei expressae quidam thomistae censent produci per intellectionem nostram modum quemdam unionis; et hoc modo salvant, quod habeat terminum intra se productum, licet non verbum, sed unionem illam. Alii et melius non ponunt unionem aliquam informativam seu physicam produci per nostram intellectionem, sed intellectionem pure contemplari essentiam divinam iam unitam in ratione speciei expressae, sed solum ipsam intellectionem dici unionem, quatenus est intentionalis apprehensio et tendentia ad obiectum. De quo videri potest Caietanus 1. p. q. 27. art. 1. et q. 76. art. 2., Mag. Bañez ibi q. 12. art. 2. dub. 2. 3. et 4. concl., Navarrete tom. 1. Controvers. 34. § 4. ad 6. argumentum.

Ratio est, quia ille modus vel est distinctus ab intelligere ipso vel non. Si non, ergo non assignatur terminus talis actionis. Si est distinctus, vel est productus per intelligere quatenus dictio, vel quatenus contemplatio et pura intellectio. Si quatenus dictio, erit verbum, quia est aliquid dictum seu locutum, quod verbum est. Si ut contemplatio, supponit verbum unitum, sicut nos contemplamur obiectum in verbo iam productum et unito nobis, et tamen per illam contemplationem non producimus unionem verbi iam existentis in nobis, sed in verbo unito contemplamur. Et sicut si Deus meo intellectui uniret conceptum, qui productus fuit a Petro, possem elicere operationem terminatam ad illum et unientem me illi, non unione informationis conceptus, quae iam supponitur, sed unione contemplationis et apprehensionis, quae est ipsamet cognitio, ita Deus seipso unit suam essentiam in ratione speciei impressae et expressae physico modo, intellectus vero elicit actum, qui est unitivus apprehensive seu cognoscibiliter, id est tendendo ad obiectum, non reali informatione ipsum uniendo. Et cum dicitur, quod intellectus trahit rem ad se et reddit obiectum intellectum applicate ad se, respondetur, quod haec tractio et applicatio fit contemplando et attingendo obiectum cognoscibiliter, non uniendo informative et realiter essentiam seu terminative, sed circa unitam realiter intelligendo et apprehendendo.

Ad primam confirmationem respondetur, quod cum Deus unitur in ratione verbi, non supplet, quod hoc verbum dicatur procedens a nostro intellectu; haec enim denominatio suppleri non potest, ita ut dicatur aliquis terminus vitaliter procedens vel genitus, si vitaliter non procedit, sed solum unitus. Quod autem supplet Deus, est, quod hoc verbum dicatur repraesentare obiectum per modum termini repraesentativi, non per modum termini procedentis et producti a nostro intellectu. Esse autem terminum repraesentativum intelligibiliter per se habet divina essentia et suppleri potest in ratione causae formalis terminantis et in se vitaliter repraesentantis, non tamen ab isto vivente seu intelligente procedentis, sed ei uniti, sicut si conceptum unius Deus uniat alteri intellectui.

Ad secundam confirmationem respondetur ex supra dictis, non posse substantiam angeli esse per se species expressam, quia non est per suam substantiam suum intelligere et intelligi in actu ultimo, et sic non potest repraesentari ut intellecta nisi per aliquam accidentalem qualitatem superadditam, sicut nec ipsum intelligere et intelligi est substantia angeli, sed operatio superaddita. Quod est signum ipsam substantiam angeli secundum se non esse in actu ultimo intelligibilitatis, sed actuabilem esse.

Et ad replicas, quod etiam distinguitur in nobis verbum ab intelligere, respondetur, quod distinguitur ut terminus ab ipso formatus et productus sicque ab eo distinctus, repraesentative tamen ipsum obiectum ut intellectum imbibens. Substantia autem angeli non formatur nec procedit ab intelligere ut terminus eius, nec potest solum extrinseca intellectione attacta formari, quia ista formatio non est per solam lucis aspersionem, sicut colores redduntur lucidi, sed per intrinsecam formationem repraesentationis vitalis et in actu secundo, quod ex se substantia angeli non habet.

▪ *Anterioram*

▪ *Indicam*

▪ *Posterioram*



ARTICULUS III. AN SINT TRES OPERATIONES INTELLECTUS ET QUID SINT.

DARI in nostro intellectu tres operationes intellectus, quae sunt simplex apprehensio, enuntiatio seu iudicium et discursus, experientia in nobis testatur et in Summulis saepius explicavimus affirmatque D. Thomas 1. Poster. lect. 1., et colligitur ex Aristotele in hoc 3. de Anima textu 21., lect. 11. apud Doctorem sanctum, ubi Philosophus docet dari duas operationes intellectus, scilicet simplicium apprehensionem et compositionem. Nec enuntiationem vocat, sed compositionem, ut hoc nomine etiam discursum comprehendat, qui compositione quadam constat, non enuntiativo modo, sed illativo conceptus coniungente. Circa has ergo operationes dubiola aliqua se offerunt.

Primo inquires: Unde oriatur, quod in homine istae operationes distinctae sint.

RESPONDETUR ex imperfectione nostri intellectus id provenire, quia procedimus de imperfecto ad perfectum et de potentia ad actum.

Ita sumitur ex D. Thoma in 1. p. q. 58. art. 5., ubi docet, quod quia intellectus noster procedit de potentia ad actum et de imperfecto ad perfectum, cognita seu visa aliqua re "non statim attingit quidquid illi convenire potest", indiget ergo transire ad aliud et componere cum illo, ut cognoscat ei convenire. Intellectus autem angeli quia in genere intellectuali perfectus est, statim visa aliqua re penetrat quidquid illi convenit, quia non utitur discursu, sed comprehensione, et sic in eo datur simplex et unicus modus operandi, qui tamen ita virtuosus est, ut aequivaleat nostro discursui et multiplicatis actibus; sicut etiam in naturalibus res generabiles et corruptibiles, quae procedunt de imperfecto ad perfectum, successive acquirunt suam perfectionem, et non unico actu, quae vero incorruptibiles sunt, non acquirunt suam perfectionem successive generando et corrupendo, sed statim illam habent a principio, ut coelum. Sic in spiritualibus anima rationalis, quae infima est in gradu intellectivo ideoque unitur corpori corruptibili, acquirit successive suam perfectionem scientiae, et non utitur indivisibili comprehensione, sed discursu et compositione. Angeli vero quia sunt perfecte separati a corpore et communicatione ad corpus, sunt etiam perfecti intellectus nec habent successive acquirere scientiam, sed

comprehensive et simplici actu penetrante, quidquid est in obiecto.

Dices: Ergo saltem quoad illa, quae naturaliter non conveniunt alicui rei, sed moraliter vel supernaturaliter, poterit angelus compositione uti et successive acquirere unum post aliud. Et deinde quoad propositiones negativas seu quoad divisionem, cum possit res omnino disparatas, et quae sub una specie contineri non possunt, negare de aliquo, non poterit id facere sine aliqua compositione specierum et actuum, quia ad unicam reduci non possunt et consequenter neque ad unicum actum.

Respondetur aliquos ita concedere, ut argumentum intendit in cognitione angeli rerum supernaturalium vel in divisione seu negatione facienda. Sed immerito, quia supernaturale lumen non destruit, sed perficit naturam, et de se simplicius lumen est et altius quam naturale. Itaque vel se accommodat naturae intelligentis et eius modo, sicut de cognitione fidei docet S. Thomas 2. 2. q. 1. art. 2., vel naturam elevat et rapit ad altiorem et simplicio rem modum suum. Si primo modo, fiet angelis sine discursu cognitio supernaturalis, quia eius modo se accommodat, non illud destruit. Si secundo modo, magis elevat a discursu, quia ad altius et simplicius lumen et modum simplicio rem rapit intellectum. Atque ita in angelis unica specie a Deo infusa vel attemperata repraesentat subiectum non solum sub forma ei naturaliter manifesta, sed supernaturaliter et ex obedienciali potentia convenienti.

Quod vero dicitur de divisione et negatione, respondetur, quod angelus quando cognoscit negando unam formam seu praedicatum de aliquo subiecto, quod in specie repraesentativa subiecti non continetur, ut si dicit "Lapis non est angelus" aut quid simile, quod in specie lapidis non continetur, et vult angelus utrumque extremum negatum distincte et expresse cognoscere, tunc coniunget duplicem speciem in ordine ad faciendam illam collationem et comparisonem negativam seu divisivam, sed non eliciet duplicem actum componentem, sed unicum simplicem utentem utraque illa specie tamquam inadaequata unius actus et cognitionis, qua attingit utrumque per modum unius sic comparati. Non dicetur tamen compositio vel discursus ratione plurium specierum concurrentium ad unum actum eliciendum modo inadaequato, sed ex pluralitate actuum ex diversis speciebus formatorum et per collationem aliquod tertium formantium, non simplici modo utraque specie utentium et elicientium unicum actum. Si tamen non velit angelus quodlibet extremum negatum distincte et expresse in se videre, negationem

alicuius per formam negatam et in conceptu unius veritatis contradictorium suum tamquam falsum agnoscat, ad hoc sufficiet videre ipsam affirmationem, qua posita cognoscitur negatio eius ut falsa, et cognita aliqua natura cognoscitur non esse aliquid aliud praeter se; sed tunc illa negatio attingitur quasi in confuso et in obliquo. Videatur S. Thomas 1. p. q. 58. art. 4. ad 2.

Secundo inquirens: In quo consistat simplicitas apprehensionis et compositio. Nam ex una parte multa complexa sunt, quae pertinent ad primam operationem; definitio enim ad primam operationem pertinet, ut sit D. Thomas 3. de Anima lect. 11. et 1. p. q. 17. art. 3. et q. 1. de Veritate art. 3. Ex alia vero parte, nec ipsa compositio excludit simplicitatem; formatur enim propositio ex pluribus conceptibus per modum unici et indivisibilis conceptus, quia ille conceptus simplex qualitas est, ut diximus in Summulis q. 5. art. 2. Ergo simplicitas non obest compositioni.

RESPONDETUR simplicem apprehensionem aut compositam non dici ratione ipsius simplicitatis aut compositionis in esse qualitatis aut entitatis nec iterum propter simplicitatem aut compositionem obiecti, etiam in ipsa entitate obiecti in se, sed compositio praecipue respicit aliquam constructionem artificiosam, quae in ipsa cognitione formatur ex pluribus cognitionibus, simplex vero cognitio eam excludit.

Ratio est, quia quod praecipue intellectus intendit per compositionem et divisionem, est attingere veritatem artificio seu constructione, quia non potest comprehensione sicut angelus et unico intuitu. Ergo illud dicitur ad simplicem operationem pertinere, quod intelligitur sine illa constructione artificialiter compositiva, sed est extremum vel pars in ordine ad veritatem attingendam ideoque non resolubilis in aliam partem, et hoc pertinet ad primam operationem. E contra vero quidquid habet rationem totius artificiali modo construibilis et resolubilis, dicitur ad compositionem pertinere, quidquid sit, an totum hoc sit representabile in unica qualitate et entitate, an pluribus coordinatis; hoc enim per accidens se habet ad artificiosam constructionem veritatis. Unde non dicitur simplex vel composita operatio penes simplicitatem vel comparisonem conceptuum quasi physicam et entitativam, sed artificiosam, procedendo de uno ad aliud. Quod salvatur etiam, si totius compositi et constructi una imago producat, quae entitative una sit, plura inadaequata et coordinata obiecta complectens. Nam saltem praesuppositiva debet plures actus et conceptus supponere,

ex quibus consurgat et formetur imago illa comparando unum ad aliam, quod in angelo non est, qui non ex pluribus congregat veritatem, sed simplicitate intellectuum resplendet, ut dicit S. Dionysius 7. cap. De Divinis Nominibus.

Quod vero obicitur de simplici operatione componente definitionem aut terminum complexum, respondetur, quod non est compositio perfecta simpliciter consummate, quia non per modum totius et terminando compositionem, sed imperfecta, qua solum componitur pars, et non totum, sicut cum formatur brachium aut caput, utique illae partes constant ex aliis partibus, ut brachium ex manu et cubito, ossibus, carne, nervis etc., tamen ista non componunt adhuc totum simpliciter, sed partem compositam ideoque non consummatur ibi ratio totius nec sistit generatio et formatio compositionis, quae solum sistit in ipso toto. Verum est, quod in istis artificialibus, praesertim rationis, quae maxime ordinatione et relatione fiunt, facile mutatur id, quod est pars, in totum et e contra, sicut etiam in artificialibus realibus domus, quae est pars alterius, potest separari et fieri totum et e contra, imo aqua, quae modo est totum, fit pars uniendo alteri aquae, et fit totum separando ab illa. Quamdiu ergo aliquid sumitur ad modum partis, licet complexae et compositae, ad primam operationem pertinet, quia illa constructura seu formatio non simpliciter componit totum aut veritatem adhuc manifestat, sed solum partem et extremum huius constitutionis. Quando autem per modum totius sumitur operatio, sive enuntiativa sit sive non, pertinet ad ipsam comparisonem et divisionem, veritas tamen in sola enuntiativa oratione invenitur. De quo plura diximus in Summulis q. 5.

Tertio inquires: An secunda operatio sit idem quod iudicium, vel sit distinguenda duplex compositio, alia per modum enuntiationis, alia per modum iudicii.

RESPONDETUR iudicium aliquando sumi largius pro quacumque discretionem inter unum et aliud, sicut etiam sensus externus discernit inter album et nigrum, amarum et dulce, qua ratione dicit S. Thomas Quodlib. 8. art. 3., quod propria operatio sensuum est iudicium de proprio sensibili; et de hoc egimus supra q. 5. art. 2. Aliquando sumitur iudicium strictius pro assensu vel dissensu circa aliquam veritatem vel falsitatem, quae fit affirmando aut negando. Et hoc modo aut fit per collationem et comparisonem extremorum, aut supponit illam et cadit super illam assensus vel dissensus. Et ideo tale iudicium non invenitur in brutis, quia collatione carent, in

angelis autem eminentiori modo, quia sine conferentia comprehendunt et iudicant. In nobis autem quia affirmatione vel negatione fit circa extrema coniuncta seu veritatem, non circa rem simplicem, ideo ad secundam operationem pertinet.

DIFFICULTAS autem est in duobus. Primum, an iudicium sit actus distinctus ab enuntiatione apprehensa seu repraesentata, an idem sit formatio enuntiationis et iudicii. Secundum, dato quod sit actus distinctus, an sit simplex actus vel compositus.

Ad primum respondetur sine dubio distingui enuntiationem ut apprehensam seu repraesentatam ab ipso iudicio, quod est assensus seu sententia mentis aut adhaesio ad unam partem determinatam. Et hoc a posteriori constat, quia aliquando apprehendimus aliquam enuntiationem seu compositionem et suspendimus iudicium seu sententiam, sicut si dicamus: "Astra sunt paria an non", formatur aliqua compositio enuntiativa praedicati de subiecto; nec tamen fertur iudicium, sed suspenditur, quia nondum plene cognoscitur veritas. Nam si evidenter cognoscatur, non potest detineri iudicium, quia intellectus positus praemissis evidentibus cogitur assentiri conclusioni, ut ostendimus q. 24. Logicae. Ubi ergo non cogitur intellectus, potest suspendere iudicium, et tamen formatur et repraesentatur enuntiatio, quia formatur totum illud, supra quod potest cadere iudicium assensus vel dissensus, quod constat compositione subiecti et praedicati. Ergo distinguitur enuntiatio repraesentata et apprehensa a iudicio.

A priori autem id manifestatur, quia diversum est obiectum iudicii et enuntiationis tantum repraesentatae. Nam per enuntiationem apprehenduntur extrema ut coniuncta inter se, et fit collatio seu comparatio unius extremi ad aliud; iudicium autem facit comparisonem et collationem illius propositionis compositae ad id, quod est in re vel ad principia, a quibus dependet veritas rei. Et ideo iudicium hoc potest sequi post discursum et reddit intellectum determinatum et adhaerentem illi veritati, quia attingit et comparat veritatem ad suas causas vel ad id, quod est in re, et ita certificatur seu adhaeret intellectus veritati ipsi, prout sic causis suis aut fundamentis comparatur. Ergo est diversa utrobique comparatio et obiectum, sicque erit diversus actus, quantum est ex natura rei. Et ideo veritas formalis invenitur in hoc iudicio, ut saepius dicit S. Thomas locis supra cit., licet significative inveniatur in enuntiatione, eo quod veritas sumitur per conformitatem et comparisonem rei enuntiatam ad id, quod est vel non est re, iuxta sua principia, et ideo

ibi formaliter invenitur, ubi formaliter ista comparatio fit, non ubi solum exprimitur unio extremorum.

Unde convincitur eorum sententia, qui non distinguunt inter coniunctionem extremorum inter se, quod fit in enuntiatione, et comparisonem ipsius enuntiationis ad id, quod est vel non est in re, et ideo dicunt non distinguere iudicium a compositione seu enuntiatione, ut docet Suarez libro 3. de Anima cap. 6. Convincitur, inquam, quia iudicium formaliter loquendo non respicit repraesentationem extremorum ut comparatorum et unitorum inter se, sed ipsam enuntiationem comparat per conformitatem aut difformitatem ad esse vel non esse in re, ideoque de se postulat distinctum actum, quia habet diversam comparisonem et obiectum. Non negamus tamen aliquando intellectum unico actu complecti posse utrumque et simul unire aliqua extrema inter se et conformare ei, quod in re est, ut cum actu video Petrum esse album aut sedere, et id pronuntio non enuntiative tantum, sed etiam assertive et per assensum dicendo: "Petrus vere est albus" seu absolute: "Petrus est albus", ubi implicite involvitur "vere est" vel "ita est in re"; unico tamen signo seu enuntiatione exprimitur, quia non solum in verbo "est" significare possumus unionem extremorum, sed etiam certificationem et verificationem assensus et assertionis.

Itaque in iudicio inveniuntur haec tria: Praesuppositive compositio extremorum enuntiativa, formaliter assensus intellectus comparans extrema enuntiata conformiter ad rem, consecutive discretio unius a suo opposito.

Ad secundum aliqui dicunt iudicium esse actum compositum, quod affirmat P. Suarez citatus conformiter ad suam sententiam, quod non distinguitur iudicium a compositione et comparatione unitiva extremorum inter se; sicut enim non possumus apprehendere propositionem simplici actu, ut in negativis clarius constat, ita neque simplici actu iudicare.

RESPONDETUR tamen illud iudicium formaliter non requirere compositionem, sed praesuppositive, quatenus supponit plures actus, quibus formatur enuntiatio, et super quae cadit iudicium.

Ratio est, quia iudicium non format compositionem et unionem extremorum, sed ipsam enuntiationem seu extrema unita comparat ad id, quod est in re, cum determinatione et adhaesione intellectus.

Ad hoc autem sufficit simplex actus comparativus, quia ad istum actum non pertinet unire aliqua et coniungere, sed eorum, quae coniuncta et unita sunt, conformitatem ad esse vel non esse in re concipere, quae est simplex comparatio, non unitiva extremorum, sed extrema unita supponens. Et illa conformitas seu comparatio ad id, quod est in re, sumitur non in actu signato, sed ut in exercitio determinans et adhaerere faciens intellectum, quod est assensus ad propositionem illam ut veram seu conformem rei; idem est enim dicere per assensum, "ita hoc est", ac dicere "vere est" seu conformiter ad rem.

Dices: Hoc iudicium, quod nos distinguimus a formatione enuntiationis, non pertinet ad secundam operationem, sed ad tertiam; discursus enim terminatur ad tale iudicium. Tunc enim sistit discursus, cum resolvitur et sententiatur conclusio. Ergo non potest pertinere ad secundam operationem, quia secunda operatio est medium transeundi ad tertiam, iudicium autem est terminus tertiae, in quo sistit discursus.

Respondetur iudicium non esse discursum, quia non est motus illativus, sed pertinere ad secundam operationem, in qua est collatio seu comparatio ipsius enuntiationis compositae ad id, quod est in re, cum adhaesione intellectus, hoc ipso quod comparatur illi secundum conformitatem. Sic ergo secunda operatio, quantum ad enuntiationem, praebet materiam discursui et ordinatur ad illum, sed secunda operatio quantum ad assensum et iudicium est finis et terminus, ad quem ordinatur discursus, ut ad perfectionem, quam intendit. Et hoc ideo, quia in secunda operatione invenitur veritas vel falsitas, sed non innotescit statim ex simplici et nuda enuntiatione, quae est prima formatio secundae operationis et status eius imperfectus. Ad manifestandum autem veritatem, quae ibi nondum potest innotescere, ordinatur inquisitio et discursus, quae probatione sua manifestet et ordinet ac determinet intellectum ad cognoscendum ita esse vel non esse in re. Qua probatione facta formatur consummata comparatio et collatio secundae operationis, quae est iudicium. Et ita secunda operatio in statu imperfecto, id est sine sufficiente manifestatione veritatis ordinatur ad discursum, et discursus rursus ad secundam operationem in statu perfecto et consummato, in quo quiescitur per assensum in veritate.

Quarto inquirens: An per istas tres operationes formentur distincti conceptus.

RESPONDETUR de prima et secunda operatione id expresse doceri a D. Thoma multis locis, ut Quodlib. 5. art. 9. et q. 9. de Potentia art. 5. ex Aristotele 3. de Anima textu 21., super quem locum etiam videri potest S. Thomas. Non vero apparet, quod discursui seorsum attribuat distinctum verbum seu conceptum. Nam potius dum cogitamus, quod fit per discursum, nondum perfecte formamus verbum, ut ex Augustino docet D. Thomas 1. p. q. 34. art. 1. ad 2. et opusc. 13.

Formatur ergo verbum tam in prima quam secunda operatione, quia in utraque est distinctum obiectum repraesentandum, in prima ipsa natura seu quidditas rei aut res ipsa in se, in secunda ipsa veritas, quae non sufficienter explicatur per primam operationem, quia ibi repraesentatur res aliqua absolute et in se, in secunda incipit repraesentari secundum convenientiam et comparisonem ad aliud, secundum quam explicatur veritas vel falsitas, scilicet quod ita sit vel non sit, sicut repraesentatur convenire vel disconvenire. Hoc enim si posset repraesentari in prima operatione, non indigeret procedere de potentia ad actum in secunda, sed haberet se sicut conceptus angeli, qui statim intelligit non solum rem, sed etiam quidquid illi convenit vel convenit evolvendo et comprehendendo totum. Noster autem intellectus cum procedat de potentia ad actum, non potest in prima apprehensione totum evolvere in actu, indiget ergo novo conceptu in secunda operatione evolvente et repraesentante, quod in prima non potest.

Nec sufficit dicere, quod plures conceptus primae operationis ut coordinati inter se sufficiunt pro secunda. Contra enim est, quia non sufficit coordinatio successionis, ita quod unus conceptus post alium fiat, sed coordinatio proportionis et convenientiae secundum praedicationem. Nam potest aliquando post unum conceptum simplicem succedere alius disparate se habens et disconveniens illi. Ergo ad videndam illam convenientiam vel disconvenientiam et proportionem unius cum alio requiritur aliqua specialis cognitio et penetratio unius extremi ad aliud, et non sola coordinatio successionis in conceptibus, sed coordinatio super convenientia conceptuum et proportione inter se.

An vero conceptus ille secundae operationis sit unus entitative, qui tamen coordinationem illam conceptuum simplicium respiciat ut plura obiecta inadaequata, sed per modum unius coordinata, licet praesuppositive in prima operatione supponantur plures conceptus, ex quorum coordinatione et collatione resultet ille conceptus

secundae operationis, diximus q. 5. Summularum, et aliquid seq. art. attingemus. Sufficit advertere, quod S. Thomas 1. p. q. 85. art. 5. ad 1. dicit, quod compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam vel comparisonem fit. Ubi autem plura intelligi possunt sub unica ratione comparisonis vel differentiae aut unitatis, unica specie vel unica cognitione aut conceptu attingi possunt, ut art. seq. dicitur. Non ergo repugnat comparisonem illam aut differentiam, qua fit compositio aut divisio, unico conceptu terminari, licet formato et collecto ex multis, qui praecedunt in simplici seu prima operatione, ut ex illis collative formetur secunda, in quo longe abest ab angelo, qui licet rem compositam attingat, tamen non composite nec collative unius ad alterum, nec formatur ex pluribus praesuppositis et collatis, sed unico intuitu et comprehensione totum illud attingit. In nobis autem sicut mixtum fit ex miscibilibus non acta existentibus, sed praecedentibus et alteratis et corruptis, sic ex praecedentibus conceptibus collatis unus resultat, qui compositus dicitur obiective et ratione praesuppositorum.

Quod vero attinet ad discursum, cum non constet nisi pluribus propositionibus non facientibus aut componentibus unam tertiam, sed inferentibus, videtur quod non producat distinctum verbum a propositionibus, sed illas cum diversa modificatione et habitudine, scilicet ut inferentes vel ut illatas. Unde sicut per discursum fit transitus de una propositione ad aliam, ita oportet ad producendum id, quod propositionis est in illo conceptu seu verbo, concurrere secundam operationem, et quantum ad id, quod motus seu illationis est, concurrere tertiam, quod est respicere illud verbum seu conceptum ut modificatum. Et sic cum dicitur, quod est distincta operatio, ergo habet distinctum verbum, conceditur, quod est distinctum modaliter, non realiter ab eo, quod propositionibus ipsis repraesentatur. Cum vero ex simplici apprehensione proceditur ad repraesentationem compositam, distinctum obiectum relucet in repraesentanda quidditate vel veritate. Et sic discursus secundum causalitatem (id est secundum illationem) praesupponit discursum secundum successionem (id est secundum plures propositiones succedentes), ut dicit S. Thomas 1. p. q. 14. art. 7., non vero ex pluribus propositionibus unam facit.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS IV. UTRUM INTELLECTUS POSSIT PLURA PER MODUM PLURIUM INTELLIGERE.

In hac parte sunt DUAE SENTENTIAE. Prima, quae attribuitur Scoto in 1. dist. 3. q. 6. aliisque eius sectatoribus. Et sequuntur Conimbric. 3. de Anima cap. 8. q. 6. art. 2., P. Suarez libro 3. de Anima cap. 7. et alii, qui tenent per se plura ut plura cognosci, etiam non attenda unitate tamquam formali ratione vel conditione requisita. Aristotelem autem et D. Thomam oppositum dicentes explicant, quod loquuntur de cognitione perfecta, quia intensa cognitio unius remittit alterius cognitionem.

Opposita sententia est D. Thomas 1. p. q. 12. art. 10. et q. 58. art. 2. et q. 85. art. 4. et de Veritate q. 8. art. 14. 2 et 1. Contra Gent. cap. 55. Sequuntur communiter eius discipuli, Caietanus, Ferrariensis super loca citata, Capreolus in 2. dist. 3. q. 2., Mag. Bañez super q. 85. cit. et alii. Nec D. Thomas hoc affirmat de solo intellectu nostro aut sensu sed universaliter, tam de sensu quam intellectu, tam nostro quam angelico. Et ita reducitur hoc ad universalem rationem, quae omnem intellectum comprehendat. Sumitque hoc ex illo dicto Aristotelis 2. Topic. Cap. 10., quod contingit plura scire, non autem cogitare seu intelligere.

Cum autem certum sit, quod diverso tempore possumus plura intelligere per modum plurium et per diversos actus, DIFFICULTAS EST, an simul, id est eodem tempore; potestque in duplici sensu controversi. Primus, an eodem tempore eliciendo plures actus, qui adaequati sint, et quilibet integrum habeat obiectum. Secundus, an eliciendo tantum unum actum, qui plura habeat obiecta non attendendo ad hoc, quod reducantur ad aliquam unitatem, sed in sola pluralitate remanendo.

Rursus videndum est, ex quo principio repugnet intelligere plura ut plura simul, an ex limitatione potentiae, ut aliqui existimant, qui consequenter affirmant solum repugnare intellectui intelligere plura ut plura perfecte, eo quod subiectum ex sua limitatione non est capax plurium formarum perfecte et adaequate, bene tamen imperfecte; - an vero repugnet ex ipso modo operandi et repraesentandi, qui non potest tendere nisi per modum unius in obiectum suum, ratione cuius D. Thomas numquam recurrit in hac parte ad limitationem potentiae operantis, sed solum ad

repraesentationem specierum, quas dicit se habere sicut figuras terminantes potentiam. Ergo de hoc oportet reddere rationem.

Dico ERGO PRIMO: Respectu unius actus eliciendi non possunt plura intelligi per modum plurium, id est non reducendo illa plura ad aliquam rationem formalem unam.

Haec citatis locis expresse ponitur a D. Thoma, nec opus est verba referre, quia id ex professo probat, sed rationibus eius est probandum.

Imprimis ergo maxime haec conclusio nititur experientiae, quae Philosophiae est mater. Videmus enim, quod cum plura volumus comprehendere, ad unum nos colligimus, ipsa vero dissipatione distrahimur. Et redigimur ad unum vel ad unam comparisonem vel differentiam vel ad unam aliquam circumstantiam loci vel temporis, etc., atque ita sub aliquo modo unitatis pluralitas reduci debet, ut cognoscantur plura; et hoc est cognosci non per modum plurium, etsi cognoscantur plura.

Deinde instat ratio D. Thomas adducta, quia repugnat duas formas completas et perfectas simul actuare idem subiectum, sicut quod idem corpus figuretur duplici figura aut duplici colore informetur. Sed si redigantur in unum, sub quo plura attingantur, illud unum erit ratio formalis vel ex parte rationis formalis se tenebit, et illa plura materialiter et inadaequate attingentur. In qua ratione considerandum est, quod S. Doctor non loquitur de quibuscumque formis, sed de habentibus rationem aliquam termini et perfecte atque adaequate existentibus in subiecto. Ad hoc enim serviunt exempla allata de figura et colore, quia figura ex terminatione quantitatis resultat, color autem ex terminatione qualitatis, quae est perspicuitas, ut diximus supra q. 7. Talis ergo terminus quando est perfectus, id est ultimus, debet esse unus, quia plures et ultimi repugnant. Si enim unus terminus est ultimus, non relinquit ulterius terminabile subiectum, alias ultimus non esset; ergo repugnat, quod alter ultimus ei adveniat. Species autem informant per modum terminantis, quia in esse repraesentativi se habent vice obiecti, obiectum autem est terminus cognitionis. Sed tamen quia etiam est principium, ideo obiectum, prout relucet in specie impressa, non est perfecte et ultimate terminus, sed virtualiter, et ideo non repugnat plures species impressas simul informare potentiam, sicut reservantur in ea plures species, repugnat autem esse plures species expressas seu conceptus per modum plurium, quia ibi

obiectum se habet per modum termini perfecti et ultimi respectu cognitionis actualis.

Sed dices hac ratione probari, quod non posset simul intellectus informari cognitione visionis beatae, infusae et acquisitae, quae tamen fuerunt simul in Christo; et angelus simul cognoscit essentiam divinam, essentiam suam et alia. Ut huic obiectioni satisfiat plenius,

DICO SECUNDO: Non repugnat plures operationes simul simultate durationis esse in intellectu, et unamquamque suum terminum habere, dummodo sint diversi ordinis, id est, una supernaturalis, altera naturalis, vel una derivetur ex alia seu sit causa alterius; sic enim primus terminus non est ultimus simpliciter, sed subordinatur alteri.

Sumitur ex D. Thoma q. 8. de Veritate art. 8. ad 6. art. 11. et 14., ubi concedit, quod si unum est ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale et aliud quasi materiale, et sic illa duo sunt sicut unum intelligibile. Et sic dicit, quod angelus simul cognoscit se per suam essentiam et alia obiecta per alias species. Et similiter praemissas et conclusionem simul attingit, quia minor et conclusio simul tempore cognoscuntur, ut docet Philosophus 1. Poster.

Quae exempla satis probant conclusionem, quia illa obiecta diversis actibus cognoscuntur, quia diversis speciebus repraesentantur, ut essentia angeli per se, alia obiecta per species, et sic contingit variari cognitiones aliarum rerum non variata cognitione suae essentiae. In praemissis autem, et conclusione sunt diversi actus, quia est discursus secundum causalitatem, in quo unus actus est causa alterius, et sic diversis actibus constat. Et hoc ideo est, quia quando unus actus est ratio et causa alterius, habet se ut illuminans illum. Ab uno autem luminoso in eodem instanti multiplicari possunt lumina in toto suo spatio secundum virtutem suam. Ergo similiter non repugnabit multiplicari lucem in spiritualibus in eodem instanti, quod fit, cum ex uno actu illuminamur ad alium. Semper tamen haec se habent per modum unius, quia procedunt ordine quodam et cum subordinatione unius ad aliud, quatenus id, quod illuminativum est, se habet ut formale ad id, quod illuminatum, et sic facit unum intelligibili modo. Similiter si una cognitio sit supernaturalis et alia naturalis, non terminant potentiam secundum idem, sed una secundum potentiam obedientialem, alia secundum naturalem. Non repugnant autem duo termini etiam ultimi, si sint respectu

diversorum vel in diverso ordine, quia sic non opponuntur nec unus excludit alium, sed solum intra eundem ordinem et respectu eiusdem, ideoque non repugnant scientia creata infusa et naturalis, quia sunt secundum diversos ordines et lumina.

Quodsi instes: Quia subsistentia divina et creata repugnant in eadem natura, licet sint diversi ordinis, respondetur esse diversam rationem, quia per subsistentiam divinam non additur entitas ipsi naturae, ut sit assumptibilis, sed eadem, quae termino creato terminata est, debet assumi. Per lumen autem supernaturale crescit virtus intellectus diversa, et ita diverso actu terminabilis est.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur ex P. Suarez: Quia simul videmus albedinern et nigredinem simulque audimus diversos sonos eorumque differentias percipimus; ergo et plura possumus simul cognoscere et per diversos actus.

Et quod per modum plurium, probatur: Nam possumus videre duos homines vel lapides non comparando unum alteri, sed ut disparate se habentes; videmus enim quidquid sub sphaera visus nostri cadit, sine hoc, quod omnia illa comparemus inter se. Et ratio est, quia attentio potentiae est divisibilis habetque latitudinem, ergo potest dividi illa attentio et circa unum poni media attentio, circa aliud alia media, etiamsi omnia obiecta disparate se habeant, et sic simul intelligere plura ut plura.

Confirmatur, quia intellectus potest cognoscere plura per modum unius comparisonis vel differentiae, ut etiam S. Thomas admittit, ergo etiam absolute; nam comparatio non tollit difficultatem, sed addit, quia extrema plura cognoscuntur et ulterius comparantur.

Confirmatur secundo, quia et iam cum comparantur, cognoscuntur illa extrema per diversas species, v. g. album et nigrum, siquidem eorum pluralitas et diversitas videtur. Ergo non solum illa simul cognoscuntur, quae per unam speciem cognoscuntur. Si dicatur cognosci per plures ordinatas, quae unitate ordinis unum sunt, contra est, quia D. Thomas 1. p. q. 12. art. 10. dicit, quod si partes eiusdem totius diversis et propriis speciebus intelligantur, non

cognoscuntur simul cum tamen etiam tunc cognoscantur ut ordinate se habentes, quia ut partes componentes.

RESPONDETUR omnia illa videri reducta ad aliquem modum unitatis, vel ut adunata in eodem loco seu medio vel ut contigua vel aliquo modo ordinata, alioquin si seorsum unum ab alio videmus, statim visiones partimur. Et intellectus cum differentiam rerum cognoscit, etiam ad unitatem reducit, quia ipsa differentia comparatio una est.

Ad probationem dicitur, quod etiam si visus non comparet illa plura inter se, potest tamen unica visione attingere, videndo illa ut aggregata in uno loco vel ut contigua aut componentia vel ut propinqua aut distantia infra aliquam lineam, sub qua aggregat ea, quae unica visione attingit, et sic semper reducit ad aliquam unitatem, quam si solvit, visiones dividit.

Et ad rationem dicimus, quod licet attentio sit cum latitudine quoad intensionem sicque possit ad plura vel pauciora intra eandem sphaeram extendi, tamen quoad modum terminationis in actu et operatione, non habet latitudinem, sed si est unica operatio, unicam debet habere terminationem, licet sub illa varia obiecta materialia et inadaequata congregentur. Quodsi dividantur operationes et in eis minuatur attentio, oportet, quod una se habeat ut ratio alterius ad hoc, ut simul sint, vel quod sint diversi ordinis, ut explicatum est.

Ad primam confirmationem dicitur, quod comparatio addit ad extrema aliquam cognoscibilitatem, sed non difficultatem. Aliquando enim additio rei cognoscibilis non auget difficultatem, sed faciliat, sicut lux addit rem visibilem coloribus et probatio medii aliquid cognoscibile ad conclusiones, et tamen faciliat, quia manifestant. Sic comparatio vel quaecumque reductio ad unitatem rerum cognoscibilium, quia ordinat et melius determinat intellectum, faciliat ad deducendum eum ad cognitionem, non redit difficiliorem intelligentiam.

Ad secundam confirmationem repondetur solutione ibi data. Ad replicam dicitur, quod D. Thomas non loquitur, quando partes totius cognoscuntur ut ordinatae una cum altera et comparando cum illa; sic enim simul illae partes cognoscentur et ut redactae ad aliquam unitatem. Sed loquitur, quando una pars seorsum ab alia consideratur, et secundum id, quod entitatis est in se, vel secundum habitudinem, quam habet ad totum, non ad alias partes, sicut si quis

solum consideret oculum vel manum, nihil de aliis partibus recordando.

Secundo arguitur: Quia plures species intentionales simul sunt in aere et per illum transeunt ad sensus, plures etiam species reservantur in intellectu et memoria; ergo non repugnat informari eandem potentiam vel subiectum pluribus formis eiusdem generis.

Nec valet dicere, quod sunt in esse imperfecto et quasi in fieri, non autem in esse perfecto. Contra est, tum quia formam informare et esse in actu completo est idem, sed tunc informant illae formae, ergo sunt in esse completo; tum quia illae formae possunt informare visum externum et elicere visionem, et tamen tunc non informantur unica specie expressa, quia haec non datur in oculo, neque unica impressa, quia sunt plures, ergo potest cognoscere plura ut plura, id est, ut informantur pluribus speciebus.

Confirmatur, quia in propositione negativa, ut "Homo non est lapis", sunt plures species, "hominis" et "lapidis", quae non uniuntur, sed potius dividuntur negatione. Et ita cognitione confusa plures species concurrunt, quae in unum non ordinantur, manent enim confusae; in cognitione autem distincta unum cognoscitur seorsum et distincte ab alio, ut conclusiones et praemissae. Possunt denique inveniri simul species diversi ordinis, ut supernaturales et naturales, cur ergo non eiusdem generis?

RESPONDETUR iam supra datam esse differentiam, quod species impressae in aere vel in potentia sine actu cognitionis, sunt formae tantum informantes, non terminantes adaequate et in actu ultimo. Nusquam autem S. Thomas reicit multitudinem specierum seu cognitionem plurium ut plura ex eo, quod plures formae informantes sunt, sed ex eo, quod adaequate terminant et figurant. Nam plures formas accidentales specie diversis inhaerere et informare eandem potentiam vel subiectum, ut plures habitus, plures qualitates, quomodo potuit negare aut ignorare D. Thomas.

Cum ergo instatur, quod formam informare est esse in actu completo, distinguo: si sit forma tantum entitativa, transeat; si sit forma intentionalis et intelligibilis, nego; in hac enim oportet, quod non solum informet entitative, sed etiam intentionaliter, et non solum species impressa per modum principii, sed etiam expressa per modum termini, et tunc est in actu completo per modum terminantis,

nec possunt in eadem re dari duo termini adaequati et ultimi.

Ad secundam partem argumenti dicitur, quod licet in visu externo non formetur species expressa, elicitur tamen visio, quae terminatur ad obiecta, quae extra sunt, per modum unius disposita, sive unitate ordinis vel loci vel aggregationis aut propinquitatis etc. Et visio sic terminata ad obiecta per modum unius est in actu completo.

Ad confirmationem respondetur omnia illa obiecta aliquo modo uniri saltem sub conceptu differentiae et disconvenientiae, quae in re quidem separationem aut divisionem aliquam ponit, sed in mente per modum unius comparationis divisivae accipitur, et sic extrema illa sub aliqua unitate rediguntur. In cognitione confusa plura accipiuntur per modum unius non ordinate et distincte, sed agregatione quadam et indeterminatione, quae etiam ad unitatem potentialem et imperfectam reducit. In cognitione praemissarum et conclusionis sunt plures cognitiones ordinatae et quarum una est ratio et causa alterius illamque illuminat, et sic simul sunt, quia coordinantur. De speciebus diversi ordinis iam diximus posse esse simul, quia fundantur in diversis operationibus et diversis virtutibus. Per elevationem enim virtus crescit seu duplicatur, quia elevatur, et sic diversis operationibus terminabilis est, quod non currit in operatione et virtute naturali, quae est unius generis, nisi una operatio sit causa alterius et coordinetur unitate ordinis seu illuminationis cum altera, ut explicatum est.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicem*

▪ *Posteriorum*



QUAESTIO XII

DE APPETITU ET LOCOMOTIVO

ARTICULUS PRIMUS. AN DETUR APPETITUS ELICITUS IN ANIMALIBUS ET QUOTUPLEX SIT.

PRIMA DIFFICULTAS

Dari appetitum elicited in animalibus satis ipsa EXPERIENTIA notum est, tum in nobis, qui quotidie actus appetendi experimur et patimur, tum in brutis, quae moveri et allici videmus ex aliquo convenienti proposito, vel fugere et deterreri ab aliquo disconvenienti.

A PRIORI autem demonstratur haec veritas a D. Thoma 1. p. q. 19. art. 1. et q. 80. art. 1. ex eo, quod appetitus elicited sequitur ad apprehensionem, et sic ubi datur intellectus, dabitur appetitus intellectivus, qui est voluntas; ubi autem datur apprehensio sensitiva, dabitur appetitus sensitivus. Est autem ratio D. Thomae in hunc modum: Omnis res hanc habet habitudinem ad suam formam seu perfectionem naturalem, quod si habeat illam, quiescat in ea, si non habeat, tendat in eam. Quod brevius in q. 80. cit. exposuit dicens, quod ad quamlibet formam sequitur inclinatio ad aliquid, ut inductione ipsa manifestum est, cum videamus ad diversas naturas seu formas diversas sequi inclinationes. Imo in omni entitate, sive sit forma sive materia, si est proportio et convenientia ad aliquid, sive intrinsecum sive extrinsecum, hoc ipso datur in tali entitate inclinatio ad talem rem sibi coniunctam, et inclinationem hanc vocamus appetitum. Quare haec propositio, quod ad omnem formam sequitur inclinatio, per se est nota in hac materia et ipsa inductione potest esse manifesta.

Addit D. Thomas, quod natura intelligens seu cognoscens in quantum cognoscens constituitur in actu per formam cognoscibilem, per quam res apprehendit. Ergo ex ipsa sequitur inclinatio ad bonum sic apprehensum; haec autem inclinatio vocatur appetitus elicited seu voluntas. Ergo in omni cognoscente talis

appetitus datur.

Hanc rationem putant aliqui solum esse congruentiam desumptam ex proportione ad res naturales, ut P. Vazquez 1. p. q. 19. citata in commentario art. 1. Et obicit contra illam aliquas DIFFICULTATES, quae fere coincidunt cum eis, quas ponit Caietanus in eodem art. Et reduci possunt ad tria praecipua.

Primum, quia S. Thomas ponit intellectum constitui per formam intelligibilem, et inde infert debere dari appetitum ad bonum apprehensum per talem formam, cum tamen solum inferendum esset, dari appetitum ad ipsam formam, ut quiescat in illa vel quaerat illam. Unde ergo infertur, debere dari appetitum erga obiectum apprehensum per talem formam, cum proportio ad res naturales solum inferat, quod ad formam detur inclinatio?

Secundum est, quia dato, quod forma intelligibilis sit ipsa res apprehensa in alio esse, scilicet in esse intentionali, adhuc consequentia S. Thomae non concludit intentum, tum quia ex forma apprehensa in quantum apprehensa infert appetitum ad ipsam rem in proprio esse naturali habendam. Quod non apparet, in cuius virtute inferatur; solum enim videtur ex forma apprehensa debuisse inferri inclinationem ad formam in eodem esse, non autem in esse naturali. Tum etiam quia ad summum potest inferri inclinatio naturalis ad talem formam intelligibilem. Quod vero sequatur appetitus elicitus ad ipsum bonum apprehensum per talem formam, non apparet, quomodo inferatur. Tum denique, quia ex eo, quod intellectus fiat in actu per formam intelligibilem, solum sequitur aliqua inclinatio in ipsomet intellectu ad talem formam, quod vero sequatur inclinatio, quae sit alia potentia distincta in ipso toto, quae est voluntas seu appetitus elicitus, non apparet, quomodo teneat.

Tertium denique est circa propositionem, quam affert D. Thomas, quod res ad suam formam naturalem habet habitudinem, ut cum non habeat eam, tendat in ipsam, cum vero habeat illam, quiescat in ea. Quae propositio implicans videtur, quia res non habens formam suam naturalem, caret esse hoc ipso, quod caret forma, quia per formam constituitur in esse; quomodo ergo potest appetere? Nec dici potest, quod appetit formam naturalem, quae est proprietas, non illam, quae est constitutiva rei in se. Nam contra est, quia hoc non servit intento D. Thomae; infert enim ex forma intelligibili appeti ipsum obiectum, non autem proprietatem obiecti. Et deinde non solum dicit, quod potest appetere formam, quam non habet, sed

etiam quamlibet perfectionem naturalem. Ergo condistinguit formam contra aliam perfectionem; forma autem est id, quod constituit, alia autem perfectio non potest esse nisi proprietas aliqua vel accidens. Ergo loquitur etiam de forma constituyente, quae nullatenus appeti potest, quando non habetur, quia sublata forma cessat omnis appetitus.

Ad primum RESPONDETUR Divum Thomam supponere id, quod certum est in hac materia et alias saepe probatum ab ipso, quod intellectus in esse intelligibili constituitur determinate et specificiter per formam intelligibilem, ita quod potentia intellectiva sine forma intelligibili est indifferens et indeterminata ad diversas formas intelligibiles et ad diversas intellectiones. Unde ex tali potentia solum potest sequi voluntas, prout est potentia quaedam etiam indifferens ad diversos modos et determinationes appetendi. Intellectus vero actuatus et determinatus per formam intelligibilem, quae sumitur ab obiecto, est radix et principium actus determinate ex parte appetitus. Unde optime infertur ex intellectu sic constituto et determinato per formam intelligibilem sequi inclinationem, non ad ipsam formam intelligibilem, in quantum est intentionalis species, sed ad ipsum obiectum apprehensum, quia species non est forma in esse intelligibili actuans intellectum ratione eius, quod habet de entitate accidentali, sed ratione obiecti representati. Hoc enim est, quod per se respicitur ab intellectu, ut ab illo actuetur in esse intelligibili; species autem solum se habet tamquam vices gerens obiecti. Igitur idem est sequi inclinationem ad formam intelligibilem ac sequi ad ipsum obiectum, ut intelligibiliter determinat intellectum, sive determinet per seipsum immediate sive media specie ut gerente vices sui. Quare appetitus, qui sequitur ad intellectum sic informatum, non debet esse ad ipsam qualitatem, quae est species intentionalis, sed ad ipsum obiectum representatum, prout representatur conveniens, quia omnis inclinatio sequitur ad formam, in quantum dicit aliquid conveniens ipsi, ut appetatur. Potest autem in obiecto representato per speciem non solum proponi et apparere ratio obiecti convenientis ipsi intellectui et ipsi esse intelligibili, sed etiam ipsi naturae vel aliis potentiis aut rebus. Et ideo appetitus, qui sequitur ad formam apprehensam, non solum debet esse ad appetendum id, quod intellectus est, sed etiam id, quod naturae et aliarum potentiarum, quia omnis ista convenientia representari potest in tali obiecto.

Ad secundum respondetur concludere intentum rationem D. Thomae. Et ad primam impugnationem dicitur ex dictis, quod ex

forma apprehensa optime infertur appetitus ad ipsam in esse naturali, quia forma apprehensa non solum ostendit convenientiam apprehensibilitatis ad intellectum, sed etiam realitatis ad naturam. Et quia ex forma sequitur inclinatio ad id, quod conveniens est in forma, si conveniens est intellectui, ut apprehendatur, et naturae, ut acquiratur vel fugiatur realiter, ad omne id debet se extendere appetitus, licet modus tendendi ad rem sit per cognitionem.

Ad secundam impugnationem dicitur efficaciter inferri ex forma apprehensa appetitum elicito, ut expressius significat D. Thomas q. 80. cit. art. 1., ubi videri potest Caietanus. Eo quod potentia apprehendens et ipsa apprehensio est aliquid distinctum a natura, ergo etiam oportet, quod inclinatio secuta sit aliquid distinctum ab ipsa natura, si quidem forma, ad quam sequitur, non est sola natura, sed aliquid apprehensum mediante actu elicito distincto ab ipsa natura, et sic etiam ipsa actualis tendentia appetitus debet esse aliqua operatio egrediens a natura, ut conformetur ipsi formae, ad quam sequitur. Quodsi est operatio egrediens, supponere debet potentiam, mediante qua egrediatur, quia natura creata substantialis non est immediate et per se operativa. Si vero substantia aliqua seipsa sit operativa vel operatio ipsa, ut Deus, in tali natura operatio volendi non distinguitur ab eius esse, sicut nec apprehensio ipsa et intellectio; nec tamen dicitur appetitus ille naturalis, ut distinguitur ab apprehensivo, quia vere fit per cognitionem, licet ipsa cognitio sit ipsa natura.

Ad ultimam impugnationem dicitur, quod sicut intellectus intelligit non solum sibiipsi, sed etiam toti supposito, quia omnes actus eius dirigit et de omnibus iudicat propter suam universalitatem, ita et inclinatio inde secuta non est solum sibiipsi, sed etiam toti supposito, quia illa potentia inclinans eiusdem universalitatis est atque apprehendens.

Ad tertium argumentum respondetur loqui D. Thomam absolute et indifferenter de omni forma comparata ad id, cuius est forma, scilicet ad suppositum, quod quidem respectu formae ut constituentis non inclinatur quaerendo illam, sed quiescendo in illa, sed respectu formae distinctae potest dari inclinatio ex parte eius, quod distinguitur, non solum quiescendo, sed etiam quaerendo, quando non habet illam, sicut homo v. g. non potest inclinari ad quaerendam formam hominis, quia per illam constituitur, sed quiescit in illa, bene tamen materia hominis potest inclinari ad formam hominis etiam quaerendo illam, quando non habet, quia materia non constituitur

ipsa forma, sed actuatur ab illa. Potest tamen res constituta per aliquam formam appetere esse ipsius, tum quiescendo in illo quantum ad id, quod habet, tum etiam quaerendo quantum ad id, quod deest, sicut appetit conservationem in esse, quia ista conservatio est aliquid superveniens et contingenter conveniens ipsi rei, scilicet continuatio existentiae. Unde intellectus constitutus in actu per formam apprehensam fertur in ipsam rem vel quiescendo in illa, si iam habet, vel quaerendo, si non habet. Et hoc intelligitur de quacumque perfectione, quae tali rei conveniens esse potest, sive sit proprietas eius sive quodcumque accidens.

Quomodo vero D. Thomas procedat in hac ratione, quia probat dari appetitum elicited ex ipsa apprehensione, cum apprehensio solum sit conditio, non vero ipsa ratio formalis appetendi, ut diximus in q. 13. Phys., respondetur, quod, ut infra magis explicabitur, D. Thomas non procedit ex sola apprehensione seu ex solo apprehenso, sed ex ipsa forma apprehensa, ubi licet ly "apprehensum" sit conditio seu status, sub quo forma movet ad appetitum elicited, tamen ly "forma", quae tali apprehensione subicitur, rationem importat specificandi, quod infra amplius ponderabitur.

SECUNDA DIFFICULTAS

Circa secundum punctum huius articuli, de divisione appetitus elicited, CONSTAT primo dividi in appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, et in sensitivum, qui etiam sensualitas appellatur. Secundo, appetitus sensitivus dividitur in irascibilem et concupiscibilem.

De prima divisione non est difficultas, quod fiat in membra realiter distincta, cum unus appetitus sit corporeus, alter spiritualis, unus comitetur animam separatam, alter destructo corpore non remaneat. De secunda divisione est DIFFICULTAS, an sint diversae potentiae appetitus irascibilis et concupiscibilis, et quomodo ex diverso modo apprehensionis sumatur diversitas appetituum.

Circa quae ALIQUI SENTIUNT non esse diversas potentias. Quod attribuitur Scoto in 3. dist. 26. q. 1., et sequitur P. Suarez libro 5. de Anima cap. 4. n. 2. et 3. Fundamentum est, quia sufficit unica potentia apprehensiva ad movendum irascibilem et concupiscibilem,

scilicet phantasia seu imaginativa, ergo sufficet unica potentia appetitiva, sicut in spiritualibus unica voluntas. Sicut enim a voluntate movetur totum suppositum ideoque sufficit unica potentia universalis, ita totum suppositum movetur ab appetitu sensitivo praesertim in brutis, ergo sufficet una potentia, praesertim quia natura semper studet compendio et unitati.

Secundo, quia actus irascibilis etiam versatur circa bonum concupitum; ordinatur enim irascibilis ad defendendum ea, quae concupiscimus. Unde dicit Aristoteles in 9. Histor. Animal., quod pugna animalium est propter res concupitas, ut propter cibos vel venerea. Et Iacobi 4. dicitur: "Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris?". Ergo convenienter eidem potentiae tribuitur concupiscere et defendere concupitum. Quomodo enim tuebitur una potentia id, quod alia concupiscit?

Tertio, quia irascibilis tendit in ipsam consecutionem rei concupitae, ergo substantialiter habet concupiscere, nec distinguitur ab eo nisi accidentaliter, quatenus vincit impedimenta huius assecutionis.

Denique, si sunt potentiae distinctae, non est assignare, quaenam sit perfectior. Nam ex una parte irascibilis habet obiectum altius, utpote arduum et eminens bonum, ex alia parte ordinatur ad concupiscibilem, quia defendit id, quod concupiscimus. Ergo melius est dicere, quod est una potentia.

NIHILOMINUS oppositum est expresse D. Thomae 1. p. q. 81. art. 2., ubi dicit esse duas species appetitus sensitivi, irascibilem et concupiscibilem, et quod non reducuntur in unum principium.

Similiter idem affirmat in 3. de Anima lect. 14. circa textum 42., ubi Aristoteles docet, quod in parte rationali est voluntas, in irrationali autem concupiscentia et ira. Et subdit: "Si autem tria in anima, in unoquoque erit appetitus".

Ratio et fundamentum est A PRIORI ex diversitate obiecti, supposita imperfectione et materialitate appetitus sensitivi, quae non potest in aliqua superiori et universali ratione unire ista obiecta sicut voluntas. Itaque obiectum formale appetitus est bonum appetibile ordinis sensitivi; ergo illa distinguuntur in ratione formali talis obiecti, quae distinguuntur in ratione formali talis boni. Sic autem se habet obiectum concupiscibilis et irascibilis; ergo ex vi obiecti

formaliter et realiter distinguuntur.

Consequentia patet, quia posita diversitate obiecti, et non aliqua ratione superiori uniente illa, per se sequitur distinctio potentiarum sicut et distinctio obiectorum. Minor vero probatur, quia ut aliquid sit obiectum concupiscibile, sufficit quaecumque ratio boni convenientis sibi; ad hoc enim ratione convenientiae tendi debet per aliquem appetitum. At vero irascibilis respicit bonum sub quadam speciali convenientia, nempe ut arduum et eminent. Nomine autem ardui non intelligitur solum id, quod est difficile in se passive, quasi impeditum, ut possit consequi; sic enim potius retraheret appetitum et induceret fugam. Dicit autem D. Thomas lect. illa 14., quod non habet rationem, quod aliqui dicant irascibilem dicere fugam mali. Intelligitur ergo nomine ardui id, quod active est arduum, hoc est bonum ut habens eminentiam et vim ad vincendas difficultates, non quia habeat illas in se, sed quia vincit illas et resistit contrariis et corrumpentibus, quae praestant impedimentum, ut dicit D. Thomas q. 81. cit. Et ideo spes divina licet pro materia respiciat Deum ut rem assequendam, tamen formaliter respicit eum ut auxiliantem seu vincentem mala. Quare bonum sub ratione vincentis malum est obiectum irascibilis, non ipsum malum ut fugiendum praecise. Nam potius hoc pertinet ad concupiscentiam, quae fugit malum per tristitiam; bonum autem sub ratione convenientis est obiectum concupiscibilis. Haec autem in ipsa ratione formali boni ut appetibilis contrarias et diversas rationes formales inducunt. Nam ad alliciendum appetitum concupiscibile simpliciter allicit, arduum vero comparatione illius potius videtur horrorem et retractionem inducere, eo quod contrario modo procedit, scilicet proponendo bonum laboriosum, asperum et difficile et ut vincens per virtutem et vim ad propellendas illas difficultates. Ergo in ipsa ratione boni appetibilis contrario et distincto modo se habent ista bona, et quasi reducuntur ad differentiam activi et passivi, quod maxime distinguere solet potentias. Nec obstat, quod unum istorum coordinetur vel subordinetur alteri, ut dicit P. Suarez. Nam multas potentias et habitus videmus subordinari inter se, et tamen propter hoc non sunt unum, sed potius ob hoc distinctionem petunt, sicut sensus externi subordinantur internis, et artes seu virtutes inferiores superioribus; nihil enim subordinatur sibiipsi.

Cur autem in voluntate uniantur istae duae rationes boni concupiscibilis et irascibilis, nec petant duas potentias, optime explicat S. Thomas 1. p. q. 22. art. 5. et q. 25. de Veritate art. 3., quia voluntas respicit universalem rationem boni sicut intellectus

universalem rationem veri. Ergo sicut unicus intellectus aequivalet omnibus sensibus, ita voluntas omnibus appetitibus. Et praesertim, quia voluntas non fertur in aliquod bonum, ut determinata, sed cum quadam collatione et comparatione ad aliud bonum, quod potest comparative ad istud accipere vel relinquere. Ergo oportet, quod talis potentia, ut respicit bonum collative et comparative ad alterum, habeat eminentiam super utrumque et sub ratione superiori illa comprehendat. Cum ergo bonum irascibilis et concupiscibilis possit appeti a voluntate collative et comparative unius ad aliud, consequenter oportet, quod unico et eminenti modo utrumque respiciat, appetitus autem sensitivus non unico, sed diverso modo, quia non appetit cum comparatione unius ad aliud, sed quodlibet absolute et determinato modo. Quae est explicatio S. Thomae 25. de Veritate art. 3.

Quodsi dicas: Non posse quidem appetitum sensitivum esse simul irascibilem et concupiscibilem ea eminentia, qua voluntas, quia non respicit bonum universale neque modo comparativo et collativo; posse tamen respicere unica tendentia utrumque, sicut appetitus innatus, qui unicus cum sit, et appetit centrum et motu suo tollit impedimenta, quantum potest. Ergo similiter ad eundem appetitum pertinebit appetere rem per concupiscentiam et tollere impedimenta seu vincere difficultates, quod est irascibilis.

Respondetur appetitum innatum non esse virtutem seu potentiam appetendi, sed esse habitudinem formae ad id, quod est sibi conveniens. Unde caret appetitu ardui, ut arduum est. Nam virtus illa, qua res inanimata vincit difficultates et tollit contraria, non est virtus appetitiva, sed mere executiva, unde non mirum, quod vincat contraria, quia ad hoc ipsum ordinatur executio. Ceterum ubi appetitus est virtus et potentia superaddita respicitque ipsam arduitatem vincendi contraria non solum per modum executionis, sed etiam per modum appetibilis, oportet distingui appetitum ardui ab appetitu concupiscibili ob diversitatem formalem boni in ratione appetibilis.

A POSTERIORI vero probatur has potentias distingui, tum quia requirunt distincta organa et temperamenta. Nam irascibilis requirit multum roboris et vivaciores spiritus ideoque residet in corde. Unde definitur ira, quod est "accensio sanguinis circa cor". At vero concupiscibilis petit molliorem dispositionem et residet in hepate; per concupiscentiam enim dilatatur seu demulcetur sanguis, sicut per tristitiam constringitur. Distinctio autem per organa et

temperamenta, distinctas potentias infert in rebus materialibus.

Et eadem ratione requiritur distinctio inter istas potentias, quia videmus pugnare inter se passiones irascibilis et concupiscibilis et unam mitigare alteram seu extinguere. Nec sufficit ad hoc diversitas actuum, sicut odium opponitur amori, gaudium tristitiae, et tamen sunt eiusdem potentiae. Nam contra est, quia passiones concupiscibilis et irascibilis non se mitigant et destruunt propter contrarietatem obiectorum, sicut odium et amor, vel propter solum diversum motum localem dilatationis et constrictionis, sed propter diversam alterationem et temperamentum, quia concupiscentia dilatat molliendo, ira vero accendendo exasperat, quae sunt signa diversi temperamenti et organi, atque adeo et potentiae.

Ad primum fundamentum Patris Suarez dicitur etiam potentias apprehensivas distingui sicut et appetitus, quia sensus communis et phantasia apprehendunt res sensatas, id est ut convenienter sensui, et sic poterunt regulare concupiscibilem. Aestimativa autem apprehendit res non sensatas, id est secundum rationem utilis et convenientis ad ipsum totum et ad eius conservationem et defensionem, et sic regulare potest irascibilem, quae respicit bonum laboriosum et arduum non sensatum seu secundum sensum. Ita ex D. Thoma 1. p. q. 81. art. 2. ad 2. constat. Quod vero dicitur de unitate voluntatis respectu concupiscibilis et irascibilis, iam solutum est et reddita differentia, quare in parte intellectiva non dividitur voluntas in irascibilem et concupiscibilem sicut in parte sensitiva.

Ad secundum respondetur irascibilem supponere concupiscibilem et ab ea originari, sicut etiam voluntas supponit intellectum et ab eo derivatur, et potentia motiva supponit appetitivam et ab ea derivatur. Nec tamen propter hoc sunt eadem potentia, sed diversae, imo hoc est commune omnibus potentiis subordinatis, ut inferior supponat superiorem tamquam dirigentem et moventem, et tamen distinguantur. Sic ergo irascibilis respicit rem concupitam ut assequibilem vincendo difficultates, quod supponit rem esse concupitam ut fruibilem et delectabilem, et quanto maior est concupiscentia, tanto fortius insurgit irascibilis ad pugnandum et tollendum eius impedimenta. Unde irascibilis originatur a concupiscibili intendente et amante, terminatur vero ad ipsum ut fruentem pacifice, ut constat ex D. Thoma 1. p. q. 81. art. 2. Nec est inconueniens, quod una potentia tueatur, quod alia appetit, sicut quod exequatur per potentiam motivam id, quod desiderat per appetitivam, et potentiae vegetativae ministrant sensitivis alimentum

et spiritus, quibus indigent, et multae aliae potentiae inferiores ministrant superioribus, et tamen sunt distinctae.

Ad tertium dicitur, quod irascibilis appetit executionem, non tamen eo modo appetit, quo concupiscibilis, sed diverso, ut explicatum est, et ita utrique potentiae convenit appetere generice sumptum, sed non sub eadem specifica ratione, ut Divus Thomas docet quaest. illa 81. art. 2. Nec obstat, quod ad eandem potentiam pertinet tendere in unum et fugere eius contrarium. Id enim verum est de simplici fuga et reiectione sui oppositi, sicut ad concupiscentiam pertinet amor et odium, tristitia et gaudium circa opposita. Ceterum tendentia ad contrarium per modum victoriae et propulsationis difficultatum, sic non sufficit simplex reiectio oppositi, sed requirit peculiarem aliquam eminentiam seu rationem formalem respicientem bonum ut vincens difficultates, sicut caritas simpliciter odit peccatum, et tamen distincta virtus poenitentiae datur ad destruendum illud per modum expiativae satisfactionis.

Ad ultimum dicitur irascibilem esse simpliciter excellentiorem concupiscibili, ut docet D. Thomas q. 25. de Veritate art. 2. eo, quod obiectum eius est excellentius, utpote bonum eminens vincens difficultates, quod maiorem activitatem debet habere, quia plus resistantim debet vincere, et quia dirigitur a nobiliori regula, id est ab aestimativa et rationibus insensatis, quae inter sensibilia summum locum tenent magisque accedunt ad rationem.

Nec obstat, quod deservit concupiscibili et ad eam ordinatur, imo versatur circa media, concupiscibilis vero versatur circa finem amando et fruendo. Respondetur enim, quod ordinatur ad concupiscibilem non absolute, sed ut pacate et quiete fruente et remotis contrariis, quod pertinet ad superiorem vim, sicut rex ordinatur ad pacem et quietem rustici, et tamen est superior illo. Ita pax et quies concupiscibilis est finis ipsius irascibilis, et tamen est superior concupiscibili respicitque ipsam non ut finem cuius gratia, sed ut finem effectum, quia ordinatur ad fruitionem ipsam efficiendo illam ut pacatam et a contrariis defensam. Et similiter non versatur circa media absolute sumpta, sic enim etiam pertinet ad concupiscibilem, sed circa media ut defensa et resistendo difficultatibus, quod est respicere media modo superiori et eminentiori, sicut requiritur ad vincendas difficultates, imo non solum media, sed etiam finem ipsum respicit non sicut concupiscibilis praecise desiderando, sed respicit ut assequendum, difficultates vincendo, quod est respicere sub maiori activitate et

virtute ipsum finem.

Circa aliam difficultatem supra positam, quomodo sumatur diversa ratio formalis distinguendi appetitus ex diverso modo apprehensionis, ut sumit D. Thomas 1. p. q. 81. art. 2., cum tamen apprehensio solum se habeat ut conditio ipsius finis seu boni appetendi, respondetur, quod ipsa apprehensio formalis, ut dicit applicationem rei appetibilis ad appetitum, non est formalis ratio specificans vel distinguens ipsos appetitus, sed tantum conditio applicans. Ceterum ipsum appetibile, quod tali apprehensioni seu applicationi subest, distinguit appetitus secundum diversum modum proportionis ad istum vel illum appetitum. Itaque apprehensio radicalis ex parte ipsius obiecti appetibilis, quatenus fundat apprehensionem magis vel minus universalem aut ut simpliciter amabile vel secundum rationem ardui et vincentis difficultates aut secundum alias similes rationes, sic pertinet ad rationem formalem specificantem et distinguentem appetitus. Ipsa vero apprehensio non radicaliter ex parte obiecti, sed formaliter sumpta ex parte potentiae, applicationem seu conditionem dicit, non rationem formalem; quod expresse deducitur ex D. Thoma q. 25. de Veritate art. 1. ad 6. et 22. art. 4. ad 1. et 1. 2. q. 30. art. 3. ad 2., prout ostendimus et deduximus in 2. Phys. q. 13. art. 1., ubi etiam ostendimus, quomodo apprehensio ita sit conditio finis, quod non sit supplebilis, eo quod non possit aliquid esse volitum, quin praecognitum. Videatur ibi.

▪ *Anteriorum*

▪ *Radicalium*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS II. QUAE SIT RADIX LIBERTATIS IN VOLUNTATE.

DARI liberum arbitrium in nobis tum ex sacris litteris, tum experientia ipsa notius est, quam ut probatione indigeat. Dicitur enim Eccli. 15.: "Reliquit eum in manu consilii sui ", et Iosue 24.: "Optio vobis datur, eligite hodie, quod placuerit", et 1. Cor. 7.: "Potestatem habens suae voluntatis" etc. Denique, quot peccata, tot sunt testes libertatis nostrae, sine qua nullum potest esse peccatum.

DIFFICULTATES autem, quae circa libertatem istam explicandam ortae sunt, variae et multiplices ac pene inextricabiles factae sunt. Plura ad theologos pertinent. In praesenti ad tria capita reducimus, secundum quod libertas voluntatis ad tria potest respicere: Primo ad radicem internam, ex qua oritur; secundo ad causam externam, ex qua dependet, quae est Deus eiusque concursus, quomodo cum illo componatur contingentia voluntatis; tertio ad obiectum, circa quod versatur, quomodo videlicet ab illo habeat indifferentiam vel necessitatem.

Circa primum punctum SUPPONO, quod libertas formaliter in voluntate consistit, ut docet D. Thomas 1. p. q. 83. art. 3., tum quia a voluntate elicitur praecipuus actus liber, qui est electio, eo quod maxime resplendet libertas actionis in eligendo unum et reiciendo aliud, electio autem est actus voluntatis, quia versatur circa bonum; eligitur enim id, quod est conveniens, reicitur autem id, quod disconveniens, quae est ipsa ratio boni aut mali. Tum quia dominium, quod maxime pertinet ad potestatem liberam, formaliter invenitur in voluntate, eo quod de illo dicimur habere dominium, quo utimur, cum volumus, et quod est in manu nostra. Unde non debet esse a principio extrinseco totaliter, sic enim solum passive et non dominative erga illud nos haberemus, sed debet esse a principio intrinseco, et non potest esse ex impetu naturae, sic enim esset omnino determinatum, non indifferenter et cum potestate ad utendum vel non utendum, quod requiritur ad dominium, natura autem ex determinatione agit. Nec potest esse solum principium cognoscitivum, quia hoc etiam necessitatur et determinatur ab ipso obiecto et ex naturalibus principiis. Ergo oportet quod sit principium voluntarium, quod est ipsa voluntas. Unde tunc maxime dicimur esse voluntarii in aliquo actu, quando cum pleno dominio illum agimus, et non interveniente aliqua necessitate vel servitute.

DICO ERGO PRIMO: Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum, ad quem movet, sed etiam super iudicium, a quo movetur.

UT EXPLICETUR conclusio, oportet distinguere rationem indifferetiae, quae opponitur necessario et constituit liberum. Unumquodque enim contrarium magis elucescit ex ordine ad ad suum contrarium. Igitur necessarium, ut dicit D. Thomas q. 22. de Veritate art. 6., importat duo. Primum est esse fixum et immutabile, et sic opponitur casuali seu contingenti et fallibili. Secundum est, quod sit determinatum ad unum cum carentia potestatis ad plura, et sic opponitur libero, quod est cum potestate ad utrumlibet, sive habeat contingentiam sive non. In Deo enim liberum caret contingentia et habet omnimodam infallibilitatem cum summa libertate.

Indifferentia etiam est duplex, alia passiva sive potentialitatis, alia activa sive potestatis. Prima est imperfecta et non conducit ad agendum, sed magis obest. Quanto enim aliquid magis est potentiale ad plura et indeterminatum, magis elongatur ab agendo et indiget determinari et actuari, ut de facto operetur. Quare ista indifferentia potentialitatis non est de ratione liberi, sed si invenitur in agente libero, est imperfectionis, quia non est sufficienter in actu, et ita quanto magis tollitur et removetur ista potentialitas, tanto magis perficitur libertas, quia reducitur in actum.

At vero potentia activa seu potestatis adhuc est duplex: Quaedam est indifferentia solum per modum universalitatis in agendo, quatenus aliqua causa est aequivoca, et non solum unum effectum agere potest, sed etiam plures et diversae speciei. Et hoc etiam potest inveniri in causis necessariis; nam etiam sol plura potest agere, et sensus et intellectus plures actus elicere. Alia est indifferentia dominativa seu arbitrativa, quae ita habet eminentiam ad agenda plura, quod non potest obligari et coarctari ad agendum, sed potest agere vel non agere. Et hanc indifferentiam dicimus consistere in hoc, quod non solum habeat potestatem super actum seu effectum, ad quem movet, sed etiam super iudicium, a quo movetur, ita quod in manu sua habeat discernere et iudicare et avertere illud iudicium, a quo movetur, quod quia non habet brutum, cuius appetitus non potest avertere iudicium semel positum, ideo caret libertate.

Ita docet D. Thomas q. 21. de Veritate art. 1. in fine, ubi inquit "Homo per virtutem rationis iudicans de agendis potest de arbitrio suo

iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius, quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum. Et ideo non est solum causa suiipsius in movendo, sed etiam in iudicando. Et ideo est liberi arbitrii, ut si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo". Et ibidem art. 2. inquit: "Iudicium est in potestate iudicantis, secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim, quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super suum actum reflectitur et cognoscit habitudinem eorum, de quibus iudicat et per quae iudicat. Unde totius libertatis radix est in ratione constituta". Et de eodem videri potest 1. p. q. 83. art. 1. et q. 6. de Malo art. 1.

ET RATIO EST, quia ut voluntas habeat plenum dominium suarum actionum, oportet, quod a suo movente non coarctetur et determinetur, sed potius ab ipso movente eius libertas et indifferentia conservetur et perficiatur. Ergo oportet, quod habeat potestatem, non solum super id, ad quod movet, sed etiam super id, a quo movetur, quod est iudicium, et hoc est habere potestatem dominativam, id est potestatem arbitrandi et discernendi.

Consequentia patet, quia si semel posito iudicio voluntas non posset arbitrari de illo nec haberet potestatem supra suum movens, hoc ipso vel maneret totaliter alligata illi iudicio, et sic non maneret libera, sicut in brutis posito iudicio appetitus alligatur illi et non potest illud avertere, vel non posset homo pro sua voluntate disponere de agendis et applicare intellectum ad arbitrandum, sed casualiter gubernaretur.

Nec potest instari in praemotioe Dei, supra quam non habemus potestatem, ut possimus illam avertere, et tamen sumus liberi.

Respondetur enim, quod, ut infra et seq. art. dicemus, praemotio Dei etsi non sit dependens a nostra potestate, est tamen propter suam universalitatem radix et principium nostrae potestatis et modi indifferentis et dominii. Unde etsi non possit voluntas super ipsam, non tollitur libertas, quia potius ab illa datur super omnes potentias animae, non super id, quod est extra, qualis est Deus. At vero si supra iudicium internum non haberet dominium, careret libertate dominativa super omnes potentias animae et supra praecipuam, quae ceteras dirigit, scilicet intellectum.

Quodsi dicas voluntatem Dei esse liberam, et tamen non posse

iudicium suum semel habitum mutare vel avertere, quia est immutabile. Similiter angelus post perfectam electionem manet inflexibilis iudicii nec potest illud avertere, et tamen est liber. Ergo libertas non petit dominium supra iudicium suum.

Respondetur voluntatem Dei ita habere in manu sua suum iudicium, quod est ipsummet iudicium suum, et ita operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Sed quia hoc iudicium est summe perfectum nec operatur operatione temporali, sed aeterna, ideo dominium voluntatis eius non est dominium mutandi iudicia et actus suos, faciendo illos temporales de aeternis, sed iudicium illud unicum existens et immutabile quoad entitatem potest libere mutare omnia obiecta, et propter eminentiam suam habere rationem volitionis et nolitionis eiusdem obiecti. Unde talis causa eadem manens potest immutare omnia et non causare idem propter eminentiam suam ad omnia, licet semel applicato actu illo pro volitione determinate non possit immutari talis respectus, quia aeternus est, licet in ipsamet aeternitate ex meritis obiecti potuisset oppositum velle, non tamen ex suppositione, quod iam est volitum.

Ad illud vero de angelo dicitur, quod modo etiam potest mutare iudicia circa illas res, de quibus non perfecte et totaliter deliberat. De illis vero, de quibus iam perfecte deliberavit, dicitur esse inflexibilis iudicii, non ex defectu dominii et potestatis supra illud iudicium, sed ex perfecta et totali adhaesione ad illud, et ita ex sua voluntate fit immobilis, non contra illam. Et simpliciter habet dominium illius iudicii etiam quoad mutationem, quia potuit non eligere illud a principio, licet ex suppositione, quod velit adhaerere illi, non possit illud mutare propter perfectam comprehensionem rerum et perfectam determinationem ad id, quod eligit ex tali comprehensione. Et hoc est simpliciter esse liberum, solum vero ex suppositione, quod sic perfecte velit adhaerere, esse immobilem.

Dico SECUNDO: Proxima et immediata radix libertatis in voluntate est indifferentia iudicii in ratione.

Constat ex eisdem locis D. Thomae allatis. Et specialiter videri potest 1. 2. q. 17. art. 1. ad 2., ubi inquit: "Radix libertatis sicut subiectum est voluntas, sed sicut causa est ratio". Et idem habet 1. p. q. 83. art. 1. et q. 24. de Veritate art. 1. et q. 6. de Malo art. 1. et 1. Contra Gent. Cap. 85. RATIO vero sumitur ex praec. art., quia omnis appetitus elicited sequitur ad apprehensionem seu ad formam apprehensam. Sed voluntas prout libera est appetitus elicited, ergo ut sic debet

sequi et radicari in aliqua apprehensione indifferenti. Nec enim inclinatio potest excedere vim formae, ad quam sequitur, et habere in se plus quam contineatur in forma. Ergo appetitus ille prout indifferens non potest sequi ex forma apprehensa sine indifferentia, quae est forma determinata et coarctata ad unum. Unde videmus, quod quando iudicium caret omni indifferentia et solum est coarctatum ad unum motus, qui sequitur in voluntate, est indeliberatus et carens libertate. Ergo ita dependet appetitus ut liber a forma apprehensa indifferentem, sicut quilibet appetitus elicitus a forma apprehensa et cognita ut sic.

DIFFICULTAS vero est, an taliter requiratur indifferentia iudicii ad libertatem voluntatis, ut stante iudicio indifferenti repugnet voluntatem necessitari.

Quae quaestio non potest latius disputari in praesenti, quia multa tangit, quae ad determinationem voluntatis spectant, sed breviter punctum difficultatis attingemus, quantum deservit ad explicandam libertatem voluntatis. In hac ergo difficultate P. Suarez prolegomeno 1. de Gratia cap. 4. tenet id non repugnare, nec ex parte omnipotentiae divinae, quia potest voluntatem creatam, quando voluerit, ubi voluerit et quomodo voluerit, immutare, ut docet Augustinus in Enchiridio cap. 98. Ergo posito iudicio indifferenti potest voluntatem immutare ad necessitatem. Ex parte autem voluntatis non est repugnantia, quia cum potestas dominativa habeat duas partes, scilicet ad agendum et non agendum, poterit impediri quoad unam partem et quoad aliam ordinari a Deo ad operandum, impedita potestate ad agendum aliud. Cum enim omnis potestas creata sit subiecta et derivata a divina, potest impedire illam quoad unam partem, negando v. g. concursum suum ad nolendum, et dando solum concursum ad volendum. Accedit, quod in re praedeterminatio physica, quam ponunt thomistae, datur a Deo stante iudicio indifferenti et antecedenter ad usum libertatis immittitur illa qualitas in voluntatem, qua determinatur ad unam partem tantum, ita quod illa posita voluntas non potest resistere et oppositum facere. Quae licet ab illis non vocetur necessitas, sed determinatio, tamen in re nihil amplius requiritur ad necessitandum, quia illa qualitas extrahit voluntatem a sua naturali indifferentia. Denique Divus Thomas q. 22. de Veritate art. 8. fatetur posse voluntatem necessitari a Deo, sed non cogi.

NIHILOMINUS DICO TERTIO: Repugnat necessitari voluntatem stante iudicio indifferenti, quo dirigitur voluntas in illa operatione.

Haec conclusio communiter tenetur inter recentiores thomistas, ut indicat Mag. Bañez 1. p. q.19. art. 10. dub. 1. § Sed dicis, Alvarez in lib. 12. de Auxiliis disp. 116. n. 9., et tenet etiam P. Vazquez 1. p. disp. 99. cap. 8., et videri etiam potest disp. 90. cap. 2. n. 8. et disp. 98. cap. 5. n. 31.

RATIO VERO EST, quia ad hoc, ut necessitetur voluntas stante iudicio indifferenti, requiritur, quod ponatur in voluntate tale impedimentum, quod non solum de facto efficiat unum, et non aliud; hoc enim quotiescumque de facto operatur, intervenire debet, neque enim potest utrumque oppositum operari, sed alterum tantum. Requiritur ergo tale impedimentum, quod impediatur voluntatem, non solum ne faciat, sed ne facere possit oppositum, etiamsi ab indifferenti iudicio moveatur. Implicat autem, quod non destructa voluntate tollatur ab ea potentia, ne possit oppositum eius, quod proponitur sibi cum indifferentia, siquidem hoc essentialiter postulat potentia voluntatis, ut respectu obiecti determinate et sine indifferentia propositi moveatur voluntas determinate et sine indifferentia, respectu autem obiecti indifferentis habeat potestatem ad utrumlibet. Ergo si tollitur per impedimentum, non solum quod de facto non faciat hanc partem vel omittat, sed quod non possit oppositum respectu obiecti indifferentis, hoc ipso tollitur per tale impedimentum potentia voluntatis et essentialis eius ratio.

Quod praesentim urgetur, quia non stat obiectum indifferens proponi, et non moveri voluntatem ab illo ut indifferenter proposito, alias si ab illo non movetur vel movetur ab alio vel a nullo. A nullo moveri non potest, quia sic ferretur voluntas in incognitum vel omnino nihil ageret, quod est non moveri nec necessitari ad aliquem actum, sed suspendi ab omni actu. Si ab alio, vel ut indifferenti vel ut necessario et determinato. Si ut indifferenti, est eadem ratio, ac de primo. Si ut necessario, tollitur casus, in quo procedimus, nempe quod stante iudicio indifferenti voluntas necessario velit. Unde etiam in hoc casu iudicium ipsum indifferens non ligatur, ut solum repraesentet unum et occultet aliud, ex cuius repraesentatione constat eius indifferentia. Tunc enim destruitur casus, quia non manet iudicium indifferens, sed id, quod repraesentatur et proponitur solum apparet ut determinatum ad unum, et sic est perinde ac si iudicium indifferens non sit. Si autem iudicium indifferens ad utrumque apparet et movet, ergo supponit in voluntate esse potentiam hic et nunc mobilem ad utrumlibet, siquidem a movente indifferenti hic et nunc movetur. Stante autem potentia

mobili ad utrumlibet et de facto sic mota ab obiecto, non stat tolli potentiam, ne possit utrumlibet, quod requiritur ad hoc, ut necessitetur. Ergo implicat necessitari voluntatem stante iudicio indifferenti movente voluntatem, siquidem non habet aliud motivum ex parte obiecti.

Denique alia est implicatio, quia dictamen iudicii indifferentis est illud, quod proponitur voluntati cum advertentia, quod operetur circa illud, si velit; sic enim proponitur, quod ex vi propositionis potest omittere. Quamdiu enim hoc non advertitur, remanet naturalis et indeliberata propositio sicut in actibus primo primis. Stante ergo iudicio indifferenti cum illa plena advertentia, si Deus necessitat voluntatem per suam impressionem vel concursum, aut destruit illud iudicium aut conservat. Si destruit, non currit casus, sed stat pro nobis, quia tunc non stante, sed destructo iudicio indifferenti necessitatur voluntas. Si conservat, ergo conservat falsam advertentiam, quia iudicium indifferens est illud, quod proponitur cum plena advertentia et tali iudicio, quod possit omittere, et tamen voluntas tunc alligata et coarctata non potest omittere. Quo modo ergo continuatur indifferentia iudicii, quod talem advertentiam petit?

Dices illam advertentiam solum esse, quod possit voluntas omittere, quantum est ex meritis obiecti, quod in illo casu etiam verificatur, siquidem non ex vi obiecti, sed ex impressione extrinseca necessitatur voluntas.

Sed contra est, quia illa advertentia, quae praecise ex meritis obiecti est, et non absolute, non est practice indifferens. Nam si voluntas sentit se impeditam, ita quod non possit resistere, quia in illa datur illa determinatio et coarctatio, ergo perinde est tali voluntati sic affectae proponere aliquid ut indifferens ex meritis obiecti, ac si proponeretur aliquid indifferens appetitui bruti. Hoc enim esset proponere aliquid ut indifferens potentiae impeditae ad utendum illo, et sic non movebitur illa potentia ab illo dictamine ut indifferenti, sed solum ab altera parte illius dictaminis; ergo vel altera pars occultatur seu non proponitur voluntati vel proponitur. Si proponitur, ergo movet illam sub ratione indifferentiae, cum tamen potentia voluntatis supposito impedimento indifferens non sit, sed necessitata, et non potens nisi ad unum sicut potentia bruti. Si autem occultatur et solum proponitur una pars dictaminis, ergo non manet dictamen indifferens, siquidem non proponitur cum indifferentia, et sic verum est, quod stante dictamine indifferenti, et non reducendo illud ad dictamen determinatum et necessarium, non tollitur indifferentia

voluntatis, quia manet potentia mobilis ab indifferenti iudicio, si iudicium ipsum indifferens stat; iudicium enim ipsum indifferens motio est indifferens voluntatis.

AD FUNDAMENTUM OPPOSITUM patet ex dictis istam repugnantiam esse ex parte voluntatis, ut est potentia mota et subordinata iudicio; sic enim non stat subordinari iudicio indifferenti moverique ab illo stante indifferentia, et voluntatem ipsam manere sine potentia ad utrumlibet, ut explicatum est. Unde quando dicitur potestatem voluntatis nostrae totaliter esse subiectam voluntati divinae, respondetur ita esse, sed convenienti modo, non repugnanti. Conveniens autem modus est, ut subiciat Deus voluntatem sibi non contra radicem indifferentiae illius, quae est iudicium indifferens, sed iuxta illud vel mutando dictamen indifferens, si voluntas necessario operatura est. Et similiter potest Deus movere et mutare voluntatem, quando voluerit, et quomodo voluerit, quia potest mutare dictamen indifferens in aliud indifferens, ut velit libere, vel in necessarium, ut feratur necessario, vel totaliter suspendere, ut nihil velit, non tamen ut stante indifferenti iudicio necessario velit.

Ad id, quod dicitur de praedeterminatione physica, quam nos ponimus, respondetur esse longe disparem rationem, ut dicemus seq. art., quia haec physica motio non coarctat potestatem voluntatis, sed aperit cor intendere his, quae proponuntur per rationem, sicut dicitur Act. 16. de Lydia purpuraria, "cuius Dominus aperuit cor intendere his, quae a Paulo dicebantur". Itaque sunt oppositae motiones, physica praedeterminatio, quae aperit cor, et physica motio, quae potestatem cordis claudit necessitando ad unum, et arguere ab uno ad aliud non habet apparentiam, et multo minus, quod dicit P. Suarez cit. loco n. 17. in fine, quod praedeterminatio physica extrahit voluntatem a sua connaturali indifferentia, quod est non distinguere de indifferentia potentiali seu suspensiva et de activa seu dominativa. Nam a prima extrahit praedeterminatio, quae actu movet ad operandum actum determinatum, sed non ad operandum determinate ex parte modi operandi, et ideo conservat secundam indifferentiam, quae ex parte modi operandi se tenet. Et omnia moventia voluntatem ad hoc movent, ut voluntas non maneat perplexa et suspensa, sed ut actum determinatum eliciat, non tamen ut modum volendi et se libere determinandi tollant. Et cum in isto genere Deus sit actualissimum et universalissimum agens et radix ipsa libertatis, movet ipsam voluntatem ultima actualitate ad actum, ut non sit perplexa et suspensa circa ipsum, eius tamen modum operandi conservat, qui

est modus se determinandi, licet dependenter a motione divina, quae licet ex parte Dei immutabilis et infallibilis sit, ex parte tamen effectus, quem operatur, aliquid liberum et mutabile operatur.

Quodsi tandem quaeras, quid sit ista libertas seu dominativa potestas in ipso actu libero et elicito, respondetur multos sentire solum esse denominationem extrinsecam, non aliquid physicum, ut docet P. Vazquez 1. 2. disp. 34. cap. 3. referens se ad disp. 95., ubi de actu peccati et moralitate eius id docet, consistere scilicet in respectu ad obiectum dissonum, qui respectus est denominatio rationis seu relatio rationis. Nam idemmet actus amoris secundum entitatem elicitus cum plena advertentia est liber, remota advertentia non est liber, ordo autem in actu ad plenam advertentiam ordo rationis est et denominatio extrinseca, quia non procedit actus realiter ab ipsa advertentia, sed regulatur extrinsece ab illa. Et idemmet actus caritatis in via, si continuetur separata anima cum visione beata, vel quotidie cum animae purgatorii beatificantur, actum caritatis, in quo actualiter perseverant, continuant visa Dei essentia, quia caritas non excidit, sed eiusdem speciei est in via et in patria, et tamen in via est actus liber, in patria necessarius. Ergo idem actus numero transfertur de libero in necessarium, et sic non ponit aliquid reale intrinsecum immutans actum.

Ceterum difficultas haec non est magni momenti. Satis tamen probabile est actum liberum in ratione libertatis realem aliquam habitudinem dicere ad suum principium liberum; ratione cuius dicitur in actu secundo liber. Ratio est, quia licet actus non procedat realiter ab advertentia iudicii, procedit tamen realiter a voluntate, quae realiter dependet et movetur ab obiecto proposito per iudicium. Ergo si advertentia mutatur, mutatur iudicium regulans ipsam voluntatem, quia sine advertentia non applicatur nec regulat ipsam. Ergo etiam habitudo voluntatis ad tale iudicium habens distinctam advertentiam mutatur, sicut si simile respicit alterum simile, si mutatur unum, mutatur relatio seu respectus ad illud. Constat autem, quod voluntas respicit realiter intellectum et dictamen eius sicut mobile suum movens. Ergo mutato dictamine incipit novo respectu reali illud respicere, quia est novum movens respectu voluntatis mobilis. Ergo similiter actus huius mobilis incipit nova relatione respicere illud dictamen et advertentiam liberam eius, secundum quam movetur et a qua realiter pendet. Ergo cum libertas actus consistat in respectu et habitu ad principium liberum, et hoc principium sit voluntas ut mota et dependens realiter a tali iudicio (sive physice, sive moraliter, dummodo realis dependentia sit),

consequenter est sufficiens fundamentum, ut realis relatio detur in ipsa ratione liberi, quae est in actu voluntatis. Quare licet advertentia non sit principium effectivum actus liberi, est tamen motivum ex parte obiecti, ab obiecto autem movente aut terminante realiter dependet actus, et realiter respicit illud relatione mensurati ad mensuram (quae realis est) et mobilis ad suum movens. Similiter adveniente visione Dei clara, sine dubio existimo valde mutari voluntatem in actu amoris, aut non eundem numero continuari, quia incipit procedere ille amor non solum cum maiori intensione quam antea, quod sufficiebat ad mutationem realem etiam in eodem actu, sed exit cum excellentiori perfectione tamquam actus quiescentis in fine habentis summum gaudium, maximum fervorem et multas alias perfectiones, quae vel petunt novum actum exire vel eundem notabili mutatione reali, sicut etiam quando intenditur amor, licet maneat idem actus, realiter tamen perficitur et immutatur. Caritas ergo non excidit, sed tamen perficitur.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS III. QUOMODO ORIGINETUR LIBERTAS VOLUNTATIS A RADICE EXTRINSECA, QUAE EST DEUS.

Sicut libertas voluntatis dependet a radice intrinseca, quae est indifferentia iudicii, ita dependet a radice extrinseca agente, quae est Deus, et ab obiecto indifferenti, circa quod versatur.

TOTA DIFFICULTAS consistit in componendo contingentiam et indifferentiam voluntatis cum summa immutabilitate et infallibilitate Dei moventis, de quo latius spectat ad theologos. Nobis sufficit in praesenti sententiam D. Thomae proponere et notare ea, quae conducunt ad solvenda argumenta seu sophismata, quae in hac parte mirum in modum multiplicantur.

IGITUR D. Thomas perpetuo reducit libertatis et indifferentiae nostrae conservationem in actibus suis ad ipsam dependentiam et participationem, quam habent a motione et participatione divina, quae propter suam universalissimam virtutem non solum habet movere et determinare ad actum faciendum, sed etiam participare et communicare ipsum modum, quo causa debet illud facere. Infallibilitas autem, quae fundatur in universalitate virtutis praebentis omnia tam substantiam quam modum actus, impossibile est, quod destruat modum operandi liberum, quia praebet et communicat illum ex ipsa universalitate operandi omnia. Quare universalitas operandi infert infallibilitatem, quia si omnia comprehendit, non potest deficere in tota universalitate. Et infallibilitas universalitatis non violenter nec contra modos causarum inferiorum operatur, sed dando illos et conservando consequitur infallibilitatem.

Videndus est D. Thomas q. 6. de Malo art. 1. ad 3., ubi inquit: "Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas, sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentem, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter unumquodque secundum modum suum". Idem docet 1. p. q. 19. art. 8. et 3. Contra Gent. cap. 94., ubi inquit: "Hoc quod ponitur provisum esse a Deo, ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum; sic enim provisum est, ut sit contingens potens non esse. Non tamen

est possibile, quod ordo providentiae deficiat, quin contingenter eveniat. Unde potest poni, quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur, non autem, si consideretur ut provisum". Et in 1. ad Annibaldum dist. 47. quaest. unica art. 4. ad 2. inquit, quod "licet contrarium eius, quod est volitum a Deo, non possit stare cum voluntate divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea propter contingentiam causae mediae, et hoc sufficit ad hoc, quod effectus sit contingens, et non necessarius". Et quod loquatur de voluntate Dei ut praedeterminante causas istas, patet ex his, quae docet in corpore articuli, quod "voluntate Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus producendis modum, quo producantur, praedeterminavit. Unde cum voluntas Dei efficaciter impletur, oportet, quod res fiant et eo modo fiant, sicut voluntas divina disposuit". Quare praedeterminatio Dei secundum D. Thomam non solum praedeterminat effectum causae, sed etiam modum ipsum, quo causare debet, scilicet modum contingentiae seu libertatis vel necessitatis, et ideo nullum istorum modorum tollit, sed perficit.

Denique videndus est D. Thomas 1. Periherm. lect. 14., ubi inquit, quod "voluntas divina intelligenda est ut extra totum ordinem entium existens, ut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae eius possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, ordinavit causas necessarias; ad effectus vero, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, licet omnes dependeant a voluntate divina sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae".

Ita D. Thomas. In quam doctrinam sine dubio Caietanus incidit 1. p. q. 22. art. 4., qui non inveniens aliquid, quod perfecte quietaret intellectum in componendo inevitabilitatem divinae providentiae cum evitabilitate effectus liberi seu contingentis, nec reperiens aliquid a Divo Thoma dictum super hoc tandem dicit suspicari, quod sit aliquid in Deo eminentius et altius quam evitabilitas vel inevitabilitas, ut ex passiva provisione eventus neutrius combinationis alterum membrum sequatur. Et si sic est, inquit, quiescit intellectus non evidentiali veritatis, sed altitudine inaccessiblei veritatis occulte. Magis ergo quiesceret Caietanus, si hoc ipsum reperisset in D.

Thoma, sicut habet in isto loco, ponendo in Deo aliquid eminentius quam necessitas vel contingentia, a quo derivetur contingentia ipsa et necessitas in causis. Et illam eminentiam vocamus nos infallibilitatem, quae non extrahit causas a suo modo vel indifferentia, sed potius illam dat et praebebet. Unde implicat, quod aliquid ei resistat, quia si resisteret, hoc ipsum derivaretur a Deo, quia operatur omnia, et sic iam non esset resistentia, sed datio seu donatio. Dat tamen Deus ipsum posse resistere et posse facere oppositum. Unde quando dicitur, quod inspirationi divinae potest resisti, non intelligitur de resistentia respectu ipsius causalitatis et ordinis divini in causando, huic enim universalissimo modo nihil potest resistere, cum extra totum illum ordinem nihil ponatur, sed intelligitur de resistentia respectu obiecti propositi et effectus, ad quem est illa inclinatio et motio. Quare in ipsa universalitate operandi et movendi omnes causas, tam quoad substantiam actus quam quoad modum, fundatur infallibilitas in agendo ex parte Dei simul cum omnimoda mutabilitate, contingentia et libertate ex parte nostra; hanc enim causat illa universalissima Dei causalitas. Et ideo eius causalitas inevitabilis est, quia universalissima et omnia complectens; et tamen effectus in se et secundum ordinem inferiorum causarum est mutabilis, quia hoc ipsum causat Deus, et sic non laedit, cum causa et radix illius sit.

SED DICUNT ALIQUI DISCIPULI SCOTI sufficere ad hoc ipsum decretum et voluntatem Dei sine motione et qualitate aliqua physica operante in voluntatem et praeunte nostram libertatem. Nam physica qualitas nec ab antiquis fuit nominata nec est possibilis, quia nihil creatum potest esse altius voluntate et ei dominari, sicut illa qualitas seu motio deberet dominari voluntati. Nec si daretur, libertatem relinqueret, quia movet determinate ad unum, et non cum ea eminentia, qua voluntas divina, quae infinita est. Illa autem qualitas infinita non est, et sic movet Deus, inquiunt, per sympathiam quamdam, quia posito eius decreto statim flectitur et obedit creatura.

Sed contra est, quia hoc ipso quod aliqua virtus est superior in agendo respectu alicuius mobilis, oportet, quod mobile subiciatur non solum virtuti moventi, sed etiam motui eius. Si enim est mobile, debet esse capax motus seu subici virtuti ut actualiter moventi. Ergo hoc ipso, quod voluntas est mobilis et inferior seu subiecta virtuti divinae, debet esse inferior eius motione; motio enim non operatur ratione suae entitatis, sed ratione virtutis, cuius est motio, sicut motio artificis subicit sibi materiam artis. Non est ergo causa aliqua

creata altior voluntate, ut possit illam movere intus, sed tamen motio divina, licet entitative sit entitas creata, virtute tamen divina agit et subdit voluntatem Deo.

Nec tollit haec motio libertatem, sed praestat, quia dat non solum facere determinatum actum, sed modum, quo actus faciendus est, scilicet ut libere fiat et cum potestate differenti, quam non laedit, sed causat ut radix eius. Quin potius sympathia illa, qua creatura subordinatur Deo, multo magis tollit libertatem aut non habet infallibilitatem in se intrinsece. Etenim sympathia illa si datur, consistit in naturali quadam sequela et necessaria subordinatione, quam habet creatura ad Deum, ut ipso volente non possit non sequi operatio in creatura. Ergo posita Dei voluntate et decreto voluntas nostra naturali sequela et ex ipsa vi et pondere naturae, quatenus creata est, prorumpit in actum. Ergo multo magis tollitur libertas per istam sympathiam seu naturalem sequelam quam per positivam Dei motionem, siquidem posita Dei voluntate naturali sequela sequitur ille voluntatis actus, et sic fiunt hic omnes consequentiae, quae in praedeterminatione physica, quod non possit voluntas resistere illi Dei voluntati, quod maneat determinata ad unum etc. Et hoc tanto fortius, quanto non dependet hoc ab aliqua Dei operatione perficiente et actuante, sed solum naturali sequela voluntatis id sequitur.

Si autem non sequitur naturali sequela, posita voluntate Dei, sed morali quadam et contingenti sequela, sequitur, quod posita voluntate Dei non manet infallibile, quod effectus fiat, sed oportebit per aliquam operationem vincere illam contingentiam, et non per solam sympathiam. Quodsi potest subiectio creatae voluntatis ad Deum fundare infallibilitatem operandi sine necessitate, cur non poterit qualitas illa creata, quae est virtus Dei, fundare eandem infallibilitatem, non necessitando voluntatem? Quam qualitatem physicam licet antiqui sub hoc nomine et significatione non ponant, rem tamen significatam omnino ponit D. Thomas et similiter praedeterminationem, ut ostendimus q. 25. Phys. art. 2.

Negat enim D. Thomas esse qualitatem permanentem et per modum habitus 1. 2. q. 110. art. 2., affirmat tamen habere rationem motus fierique a Deo in anima. Et q. 3. de Potentia art. 7. ad 7. affirmat habere esse illam virtutem actualem, qua Deus movet causas, sicut colores habent esse intentionale in aere et virtus artificis in instrumento. Quod totum dicit realitatem, ut distinguitur a morali seu extrinseca denominatione aut ente rationis, et hoc vocamus

physicum, non sumendo physicum pro eo, quod pertinet ad ens mobile et corporeum; hac enim ratione quomodo in voluntate et spiritali natura motio corporea, deberet poni? Sed sumitur pro eo, quod est reale et intrinsecum, ut distinguitur contra motionem moralem extrinsecam aut fictam.

Unde etiam obiter colligitur D. Thomam, quando loquitur de motione, qua Deus movet voluntatem et determinat eius potentialem indifferentiam, non loqui de motione morali, sed de intrinseca attingente voluntatem intra se, quam ideo physicam, id est realem vocamus. Nam motio moralis prius attingit rationem quam voluntatem, cum fiat media persuasionem vel propositionem obiecti. Haec enim vocatur motio moralis ad distinctionem eius, quae fit intra voluntatem, non medio obiecto alliciente, sed motione operante et immutante. Hoc autem modo Deum immutare, et non solum proponendo obiectum aut alliciente mille locis expressissime docet S. Thomas, ut 1. p. q. 105. a. 4. et 106. art. 2. et 111. art. 2. et 116. art. 1. et 1. 2. q. 6. art. 1. ad 3. et q. 9. art. 6. et q. 75. art. 3. et q. 80. art. 1. et q. 3. de Malo art. 3. ad 14. Quibus locis distinguit de movente ex parte obiecti et persuasionem, quod convenit obiecto proposito, et de movente interius, ut condistinguitur ab obiecti motione, et hoc secundum attribuit Deo; ergo plus attribuit quam motionem moralem.

Et haec est expressa doctrina Augustini contra Pelagium, qui etiam fatebatur Deum operari in nobis per gratiam suadendo omne, quod bonum est (quae est motio moralis), ut patet in libro de Gratia Christi contra Pelag. cap. 10. Quod totum dicit Augustinus reduci ad legem et doctrinam, non ad subministrationem virtutis. Unde concludit cap. 24.: "Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna atque occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates". Ubi non solum excludit extrinsecam persuasionem per sensum factam, sed etiam non sufficere docet internam, quae consistit in revelatione et tenet se ex parte obiecti, sed ulterius debere dari operationem intra voluntatem, quae iam non est moralis motio, quia non fit mediante obiecti propositione.

Ut autem argumentis seu sophismatibus possit RESPONDERI, quae in hac parte multiplicantur, v. g. quod stante motione Dei, quae non est in mea manu, nec possum eam avertere, non stet actum voluntatis non poni; quod sit determinata illa motio ad unum, et sic sequitur quoque voluntatem determinari; quod illa suppositio

motionis divinae est omnino antecedens voluntatis actum, ergo illa stante non stat facere oppositum nec illi resistere, atque adeo non stat libertas.

Haec et alia similia, quae istam impossibilitatem divinae determinationis cum nostra indifferentia concernunt, aequivocant de necessitate absoluta vel ex suppositione et secundum quid, de necessitate consequentiae et consequentis, de sensu composito et diviso. Qui ab aliquibus sic intelligitur, quod sensus divisus fiat dividendo et separando concursum Dei, quasi sine ipso indifferens maneat voluntas, sensus autem compositus intelligatur posito ipso concursu Dei et praedeterminatione et ea posita tollatur indifferentia. Sed haec intelligentia rudis est et longe distans a nostra sententia, qui potius dicimus ipsum motum seu praedeterminationem Dei in voluntate perficere libertatem, non avertere.

Sed sensus compositus et divisus debet sumi secundum diversas formalitates seu considerationes in eodem concursu seu auxilio Dei et in voluntate repertas, et componendo secundum unam vel sub unius respectu praecise non explicatur libertas (e non dicimus, quod tollatur, sed quod non explicetur), sed modus infallibilitatis. Dividendo autem illam considerationem et accipiendo sub alia explicatur libertas, sicut in eodem effectum ut praecise consideratur formalitas seu respectus unius causae, ex illa parte adhuc non intelligitur habere vel non habere tale esse, consideratus vero ex alia parte habet illud.

Sic ergo in motione vel praedeterminatione Dei considerari possunt tres habitudines seu formalitates, et totidem in causa libera creata. Ex parte Dei consideratur modus operandi, qui ex parte ipsius Dei se tenet, quia est divinus et immutabilis et universalissimus; secundo, ordo ad terminatum effectum in se; tertio, ordo ad modum, quo effectus procedit, tam ab ipsa causa creata quam ut subest motioni divinae. Ex parte causae creatae consideratur primo ipse effectus in se et in sua substantia; secundo modus quo illum efficit, v. g. necessario vel contingenter; tertio ordo ad primam causam, a qua participatur, et ad ipsum modum, quo prima causa operatur illum. Cum ergo Deus movet causam secundam liberam seu contingentem, si consideretur causa illa ut operans effectum modo sibi proprio, sic operatur illum modo contingenti et cum potentia ad efficiendum vel resistendum illi et ad resistendum motioni divinae ut causanti talem actum et talem modum, siquidem hoc ipsum causat divinus concursus, nempe ut tali modo fiat, ut possit resisti ipsi actui, et

consequenter ipsi motioni, ut talem actum modumque attingit. At vero si totum hoc, scilicet actum voluntatis creatae et modum eius, comparemus et componamus cum ipso concursu secundum modum, quo tenet se ex parte Dei, sic est inevitabile, quod eveniat non effectus solum, sed effectus cum modo, scilicet effectus libere factus, quia totum hoc providet et causat Deus, inevitabiliter ex parte sua, sed evitabiliter ex parte rei factae. Imo etiam, quando solum dat sufficientem concursum, non efficacem, adhuc operatur inevitabiliter ex parte sua, quia id, quod intendit in illo concursu, inevitabiliter fit, scilicet quod homo habeat principium, unde operetur, sed quod de facto non operetur.

Et secundum istam distinctionem, et habitudines in ipso divino concursu repertas verificantur oppositae propositiones, quae de eodem affirmari videntur. Dicitur enim ex una parte, quod inspirationi et illuminationi divinae possumus resistere, ut dicitur in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 5., et inde probatur nos libere operari, quia illi possumus resistere, quia ipsum posse resistere est signum infallibile operationis liberae. Sed tunc consideramus ipsam Dei motionem existentem quidem in homine, sed in sensu diviso, hoc est considerando in illa non habitudinem ad modum operandi ex parte Dei, qui immutabilis et infallibilis est, sed dividendo ab illo modo, consideramus solum habitudinem ad causam et modum causae creatae, quem ipse etiam divinus concursus intendit et attingit. Ex alia vero parte dicit Scriptura Esth. 13.: "Non est, qui possit tuae resistere voluntati", et Rom. 9.: "Voluntati eius quis resistit?". Et Augustinus de Correptione et Gratia cap. 14.: "Deo volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium". Et D. Thomas 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3.: "Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde voluntas a Deo non ex necessitate movetur". Quod utique procedit posita motione Dei, non ablata. Et q. 112. art. 3.: "Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur". Ubi tota infallibilitas a D. Thoma, ab Augustino, a Scriptura reducitur ad ipsam voluntatem et motionem Dei, cui nihil resistit, non ad praescientiam aliquam rei faciendae ante omnem istam voluntatem Dei; et tunc fit sensus compositus nostrae voluntatis cum voluntate et motione Dei, ut explicat modum immutabilem et universalissimum ex parte Dei.

Ex DICTIS COLLIGES, quomodo recte intelligatur definitio libertatis, quod est "facultas seu potentia, quae positis omnibus requisitis ad

agendum potest agere et non agere". Quae definitio communiter est apud omnes recepta. Et intelligenda est in omni amplitudine positis omnibus requisitis, tam ex parte causarum secundarum moventium quam ex parte cause primae, quia, ut diximus, etiam posita divina motione et praedeterminatione potest voluntas agere vel non agere, quia hoc ipsum posse resistere et dissentiri praebet et conservat illa divina motio, licet de facto non resistet nec dissentiet, comparando voluntatem sic motam ipso modo movendi Dei immutabili et infallibili. Definitio autem libertatis non dicit, quod positis omnibus requisitis libertas non aget, sed quod potest non agere, eo quod nulla requisita possunt illam potestatem tollere, multo minus divina praemotio, quae propter suum universalissimum modum operandi est causa huius potestatis libertatis creatae eamque non tollit, sed conservat et perficit tamquam radix illius.

Unde perperam P. Suarez Prolog. 1. supra cit. cap. 3. carpit thomistas, quasi dicant potentiam esse liberam, quae positis omnibus requisitis potest non agere, excipiendam tamen esse praemotionem divinam, si ly "omnibus requisitis" sumatur collectim in sensu composito, si autem ly "omnibus" intelligatur in sensu diviso, id est aliquam illarum conditionum tollendo, potest libertas agere. Et contra hoc procedit eius impugnatio, quia ablata aliqua conditione requisita etiam quaecumque causa naturaliter agens potest non agere, sicut sol potest non illuminare clausa fenestra. Sed nos iam supra reiecimus illam intelligentiam sensus compositi et divisi, et ideo non est, quod immoremur in respondendo Patri Suarez, sed sufficit dicere, quod positis omnibus requisitis, etiam motione Dei, prout praebet determinationem ad actum, tollendo quidem indifferentiam potentialem et suspensivam, praebendo autem et conservando modum indifferentiae actualis et potestatis dominativae, potest oppositum facere voluntas; licet si consideretur modus operandi ex parte Dei, qui est immutabilis et intendit aliquid in individuo fieri, non stet oppositum poni, quia non stat destrui illam immutabilitatem. Sed sicut optime salvatur immutabilitas actus divini cum libertate ipsius, qua potest oppositum, etiam salvatur eadem immutabilitas cum libertate creata causata a se, quae est participatio quaedam libertatis divinae, per quam potest modo suo proprio oppositum facere, licet immutabili modo ex parte Dei fiat. Itaque tunc praedeterminatio Dei et motio universalissimae suae causalitatis tollet libertatem nostram, quando immutabilitas actus divini tollet contingentiam et mutabilitatem causae creatae.

Plura de his ad theologos mittamus. Pro philosopho enim naturali

haec sufficient, de illis vero agemus Deo dante 1. tomo 1. parte 1,
praesertim ubi ostendemus excludendam esse scientiam mediam, ne
sumatur infallibilitas divinorum decretorum ex suppositione effectus
creati praevisi ante omne decretum Dei.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS IV. CIRCA QUAE OBIECTA VERSETUR LIBERTAS.

Ad discernendum obiecta, in quae voluntas fertur libere et in quae necessario, distinguendum est de libero quoad exercitium et quoad specificationem, et similiter de necessario. Quoad specificationem dicitur necessarium, quod ex ipsa ratione obiecti caret aliqua ratione terminante alium actum quam talis speciei, v. g. amoris et non odii. Quoad exercitium dicitur, quod ex parte subiecti talem habet dispositionem, quod non potest non elicere hunc determinatum actum.

Itaque necessitas specificationis tenet se ex parte principii specificantis, et cum hoc sit obiectum, oportet explicari penes id, quod ex parte obiecti se tenet, scilicet quando ex parte obiecti nihil repraesentatur mali, quod possit odio haberi, et ita excludit libertatem contrarietatis, id est posse amore vel odio habere. Necessitas quoad exercitium tenet se ex parte principii operantis, et cum hoc sit subiectum, oportet explicari penes id, quod tenet se ex parte subiecti et elicentiae, id est quando subiectum est taliter affectum, quod non potest suspendere actum circa aliquod obiectum, et ita excludit libertatem contradictionis, quod est velle et non velle. Et opposite modo debet explicari libertas specificationis et exercitii.

Unde obiter colligo, quod licet possit dari obiectum, circa quod necessitetur voluntas quoad exercitium, ut in visione clara Dei, tamen haec necessitas non provenit formaliter ex ipso obiecto, ut obiectum est, sed ex ipsa dispositione subiecti circa tale obiectum. In quo veram existimo sententiam Caietani 1. p. q. 22. art. 1. Quam sequitur Bañez ibidem. Ratio est, quia obiectum formaliter solum est principium specificandi, et sic ab ipso prout tale non provenit formaliter necessitas exercitii, sed exercitium seu elicentia formaliter provenit a subiecto operante, et eius necessitas ex ipsa dispositione et statu subiecti. Est enim voluntas talis naturae, quod si toto pondere fertur in obiectum, fertur necessario, quia nihil remanet, quod possit detinere et suspendere elicentiam. Tunc autem fertur toto pondere, quando adaequatur universalitati eius totaliter obiectum etiam cum plena advertentia; tunc enim cum voluntas ratione suae naturae et formalis rationis sit determinata ad bonum ut sic, quando ex omni parte et totaliter proponitur bonum in

omni sua universalitate et plenitudine, non est in voluntate indifferentia, sed totalis determinatio ad tale bonum. Nec tamen quando dicimus naturaliter et necessario ferri voluntatem ad tale bonum, fertur per modum appetitus innati, sed elicit, licet necessario, et ita dicitur naturalis ille appetitus, quia necessarius, non quia innatus; procedit enim ex cognitione, imo ex plena advertentia, et ideo maxime est voluntarius, quia ex maxima et plena cognitione, scilicet ex visione Dei et ex principio interno, scilicet ex ipso pondere voluntatis.

QUIBUS SUPPOSITIS DICO, quod obiectum necessarium quoad specificationem etiam datur pro hac vita, et est unum tantum, scilicet beatitudo in communi, in quantum est ratio formalis appetendi bona. In beatitudine autem duo includuntur, scilicet esse et bene esse seu beate esse. Si enim aliquis non est, nec beatus est, et similiter si bene non est, beatus non est, et sic proprium esse et bene esse necessitant quoad specificationem. Et quidquid necessarium est quoad specificationem, ad aliquid istorum reducitur. Reliqua vero omnia, quae cum his duobus non habent necessariam connexionem, libere sunt appetibilia. At vero quoad exercitium nihil necessitat voluntatem, si advertenter procedat, nisi solum Deus clare visus.

Prima pars sumitur ex D. Thoma 1. 2. q. 10. art. 2., praesertim ad 3., ubi inquit, quod "finis ultimus de necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa, quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi". Et q. 6. de Malo art. unico ad 7.: "Nullum bonum", inquit, "superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate eam movens, nisi id, quod est secundum omnem considerationem bonum, et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad actum suum". Videatur etiam S. Doctor 1. p. q. 82. art. 2. et q. 22. de Veritate art. 5. et 6.

RATIO autem sumitur ex dictis, quia illud est bonum necessitans quoad specificationem, quod in ipsa ratione formali, qua specificat voluntatem, non habet nisi rationem boni, quod est proprium specificativum voluntatis. Voluntas autem necessitatur non exire limites suae specificationis, alias mutaret essentiam et speciem suam. Ergo quando obiectum non est nisi proprium specificativum voluntatis, tunc tale obiectum non est capax odii, et sic necessitat voluntatem, ut si tendit in illud, tendat per modum amoris, quia non

est in obiecto nisi specificativum amandi, quod est bonum. Ergo sicut coarctatur voluntas ad suam rationem formalem specificativam, ita ad amandum illud obiectum quoad specificationem.

Et ex hoc etiam probatur, quod beatitudo necessitans voluntatem non est beatitudo materialiter sumpta in aliquo et ut induit rationem obiecti, quod appetitur, sed beatitudo, ut exercet rationem formalem, propter quam aliquid appetitur. Unusquisque enim desiderat quiescere in bono, quod est bene seu beate se habere, et hoc est ultimum per modum finis, quod unusquisque petit, et ideo induit rationem formalem, propter quam cetera appetuntur, quia est ipsa ratio formalis, quo in fine desideratur. Ideo enim aliquid pro fine habetur, quia in eo intenditur quiescere tamquam in bono. Ipsa ergo beatitudo seu quies ultima in bono, sicut est ratio formalis appetendi finem, ita est ratio motiva, propter quam cetera appetuntur. Cum ergo voluntas in omni suo actu debeat respicere aliquem finem et a ratione formali motiva finis moveri (haec autem est idem quod beatitudo sumpta pro ratione formali beatitudinis, quod est velle bene se habere seu quiescere in bono), sicut non potest voluntas exire limites suae rationis formalis specificativae et motivae, ita nec potest non necessitari ad beatitudinem, ut ratio formalis est, quia haec est ipsa ratio boni.

Unde colligitur, quod si beatitudo ipsa pro materiali aliquo sumatur, in quo existimatur inveniri ratio formalis beatitudinis, non necessitatur voluntas ad talem beatitudinem materialiter et obiective sumptam, nisi constet et manifeste appareat voluntati rem illam esse, cui adaequate et universaliter convenient omnes conditiones beatitudinis, quod est esse omne bonum, quod solum potest constare videndo Deum ipsum. Deus autem cognitus non in se, sed per connotationem ad creaturas et per viam remotionis, licet in se sit summum bonum, tamen dum non apparet positive in seipso, sed per effectus, non terminat adaequate voluntatem nec necessitat quoad specificationem, quia negatio non est specificativum, sed positio boni, nec necessitat bonum admixtum alicui limitationi. Omnia autem bona, quae non repraesentatur ut plene bona vel connexionem necessariam habentia cum pleno bono, displicere possunt voluntati, et non necessitant illam.

DICES: Qui peccat sciens se amittere beatitudinem, facit contra ipsam beatitudinem, ergo displicet ei de facto et efficaciter, licet vellet non amittere illam, sicut qui proicit merces in mare, displicent

ei merces, non absolute, sed ut onerantes et exponentes periculo. Ergo similiter beatitudo, licet absolute non displiceat, tamen ut prohibens illud peccatum displicet, et sic non necessitat quoad specificationem, quia potest considerari ex aliqua parte, ex qua non sit appetibilis.

Secundo, qui seipsos occidunt aut sunt in inferno, displicet eis ipsum esse et vivere, quatenus consideratur ut miseris plenum, ergo non necessitat quoad specificationem et ut adaequate et plene bonum, sed ut obiectum displicentiae pro aliqua parte.

Ad primum respondetur, quod peccans divertit a vera beatitudine ad apparentem, et ab eo, quod in re et materialiter est vera beatitudo, ad id, quod sibi proponitur et apparet tamquam beatitudo. Vult enim delectari aut quiescere in aliquo bono, quod est beate seu bene se habere quantum ad rationem formalem, errat tamen in ipsa re materiali, quam eligit ad quiescendum. Non ergo beatitudo formalis ut formaliter considerata seu ut ratio appetendi unquam displicet, id est numquam est ratio displicendi, sed semper necessitat quoad specificationem, licet materialis beatitudo, quam amittit, id est res illa, in qua dicitur esse beatitudo, non necessitet quoad specificationem, sed considerari possit ut poenalis et onerosa hic et nunc ex aliqua parte.

Ad secundum similiter respondetur, quod etiam qui se occidit, habet odio esse materialiter consideratum et ut subiectum miseriae, non formaliter, quia ipsum non esse desiderat sub aliqua ratione essendi, scilicet sub ratione essendi liberum a miseris, quae sunt mala quaedam et defectus essendi. Addo, quod qui se occidit, intensius desiderat esse formaliter consideratum, quam qui se non occidit, quia ex eo, quod ita ardentem appetit esse sine miseris, quod non potest illa tolerare nec carere quiete vel delectatione, ideo ita intense movetur ad destruendam miseriam, quod etiam subiectum miseriae, quod est ipsa vita, non vult tolerare, quam tamen tolerat alter, qui non ita ardentem appetit esse sine miseris. Unde constat, quod qui se occidunt, nimis appetunt beatitudinem seu conditiones eius, quales sunt delectatio, abundantia, carentia miseriae etc., quia neque ad horam patiuntur carere illis, ita ut si careant, etiam subiectum quatenus carens illis velint destruere, et sic "qui amat animam suam, perdet eam", id est ex nimio amore perdet.

Ultimum, quod dicimus in conclusione, scilicet necessitari voluntatem quoad exercitium ab ipsa visione clara Dei, sumitur EX

RATIONE insinuata a D. Thoma 1. 2. q. 22. art. 2., quia voluntas videntis Deum per essentiam videt omne bonum (Exod. 33.: "Ego ostendam tibi omne bonum") et sic de necessitate inhaeret Deo, sicut ex necessitate volumus esse beati.

Cuius rationis vis in eo consistit, quia viso summo bono non potest proponi cessatio amandi ipsum, nisi proponatur cessatio volendi esse beatum, quia vellet relinquere totalem et universalem rationem beatitudinis, quae per illud exercitium habetur et amatur. Ergo non potest displicere illud exercitium, quo tale summum bonum amatur, nisi displiceat ei universalis ratio boni, quae in illo exercitio habetur. Hoc autem esset egredi limites suae rationis formalis specificantis, quae continetur sub universali ratione boni seu beatitudinis. Plura de his spectant ad theologos cit. loco 1. p. et 1. 2. q. 10.

▪ *Anterioram*

▪ *Judicam*

▪ *Posterioram*



ARTICULUS V. UTRUM VOLUNTAS SIT PERFECTIOR POTENTIA INTELLECTU.

Certant in hac difficultate schola D. Thomae et Scoti. Existimat enim Scotus in 4. dist. 49. q. 4. voluntatem esse potentiam perfectiorem intellectu; eumque sequitur eius schola aliique plures, ut Bonaventura, Aegidius, Argentinas, Gabriel, Maior ad eandem dist. 49.

FUNDAMENTUM sumitur ex quatuor praecipuis conditionibus, quae adstruere possunt nobilitatem alicuius potentiae, scilicet ab obiecto, ab efficacia potestatis, ab actu seu effectu praestantiori, ab opposito suo, quod est deterius.

Ab obiecto sumitur prima ratio, quia obiectum voluntatis est perfectius, utpote ipsum bonum, quod est perfectio et actualitas entis, et respicit ipsum esse, in quod voluntas tendit. Existencia etiam est maxima actualitas et perfectio in ente, et bonum ipsum est perfectius quam verum, cum perfectio entis per bonitatem explicetur et unumquodque in tantam sit bonum, in quantum perfectum et integrum. Ergo obiectum proprium voluntatis est excellentius obiecto intellectus.

Ab efficacia potestatis deducitur secunda ratio. Nam obiectum voluntatis est bonum seu finis, qui est prima causarum, et ideo habet voluntas potestatem movendi ceteras potentias et dominium super illas, etiam super intellectum. Ergo tanto praestantior est voluntas intellectu, quanto imperans imperato, superior inferiori, potentia formaliter libera ea, quae formaliter est necessaria, licet radicaliter sit libera, praesertim cum nulla alia potentia possit habere dominium supra voluntatem. Ergo ipsa est actualior et perfectior omnibus, quia potestas movendi in actualitate fundatur.

Ab actu et effectu tertia ratio deducitur, quia praestantissimus actus voluntatis, qui est caritatis, excedit praestantissimum actum intellectus, unde caritas excellentior est reliquis virtutibus Paulo attestante 1. Cor. 13.: "Maior autem horum est caritas". Et constat, quia per actum caritatis magis aliquis appropinquat Deo et ultimo disponitur ad gratiam; ergo oportet, quod ipsa potentia etiam sit praestantior simpliciter intellectu. Unde D. Thomas 1. p. q. 82. art. 3. fatetur, quod cognitio eorum, quae infra nos sunt, est perfectior

amore eorum, respectu vero rerum, quae supra nos sunt praestantior est amor cognitione; ergo praestantissimus actus voluntatis excedit praestantissimum intellectus, et sic ipsa potentia simpliciter est praestantior. - Ab effectu etiam patet, tum quia a voluntate simpliciter denominamur boni vel mali, non ex actu intellectus; tum quia inter spiritus angelicos ordo, qui excedit in amore, scilicet Seraphim, est simpliciter perfectior reliquis, etiam quam Cherubim, qui excedit in scientia. Ergo ex amore sumitur maior excellentia inter spiritus et consequenter inter potentias.

Ab opposito denique deducitur quarta ratio, quia illud est simpliciter perfectius, cuius oppositum est pessimum; oppositio enim et destructio alicuius tanto est deterior, quanto id, quod destruit, est excellentius. Ergo quando aliquid est pessimum, eius oppositum est optimum. Inter peccata autem odium Dei, quod directe opponitur caritati, est pessimum inter omnia vitia, etiam peius infidelitate; ergo amor eius, qui est oppositum, est excellentior omni cognitione.

Oppositam sententiam tenet S. Thomas 1. p. q. 82. art. 3., 3. Contra Gent. cap. 26. et q. 22. de Veritate art. 11. Videndus est etiam 1. p. q. 26. art. 2., ubi intellectualem operationem dicit esse perfectissimum in qualibet intellectuali natura, et Caietanus ibi 3 et q. 82. cit., cum aliis interpretibus D. Thomae ad praedicta loca, et Suarez 5. de Anima cap. 9., Vazquez 1. 2. disp. 11. cap. 8. n. 43., Rubio et Conimbric. in praesenti 3. de Anima cap. 13. q. 2. art. 2. aliique plures.

ITAQUE HAEC SENTENTIA DOCET intellectum esse perfectiorem simpliciter quam voluntatem, posse tamen voluntatem esse secundum quid perfectiorem.

Vocamus autem perfectionem simpliciter potentiae illam, quae desumitur ex obiecto secundum modum movendi et mutandi potentiam. Hoc enim est, quod pertinet ad ipsam substantiam seu essentiam potentiae, quae essentialiter desumitur ex ordine ad obiectum formaliter consideratum. Et sic potentia, quae altiori modo immutatur ab obiecto, dicitur habere rationem obiectivam altiorem. Perfectio autem secundum quid provenit ex aliis conditionibus praeter illam et pertinentibus ad obiecta materialia vel ad alias condiciones seu circumstantias extrinsecas praeter genus causae obiectivae et specificantis, ut bene advertit Caietanus 1. p. q. 26. cit. art. 2. Itaque respective ad rationem specificativam potentiae seu obiectivam reliqua omnia comparantur ut perfectiones secundum

quid.

Igitur quod intellectus sit altior voluntate ex vi specificationis obiectivae, fundatur in eo, quia modus specificandi intellectus est immaterialior, activior et perfectior quam voluntatis, magisque recedens a potentialitate et concretione; ergo potentia ipsa est perfectior.

Consequentia optima est quia immaterialitas est segregatio a materialibus et potentialibus conditionibus, omnis autem imperfectio fundatur in potentialitate et materialitate, quae limitationem et oppositionem dicit ad actualitatem. Ergo quanto aliquis modus obiecti et potentiae est immaterialior, tanto est actualior et perfectior, quia magis segregatur a potentialitate.

Antecedens vero probatur, quia obiectum intellectus immutat ipsum abstractiori et immaterialiori modo, quia sic movet intellectum, ut possit ad omnia penetrare, quae in obiecto sunt, et sub quocumque statu et conditione, sive existentiae sive non existentiae, praescindendo, componendo, dividendo etc. Unde dicitur intellectus quasi intus legens, quia usque ad ultima ingreditur, quantum est de se, nisi ex defectu luminis vel specierum impediatur. Voluntas autem nihil horum facit, sed factum ab intellectu supponit, et prout sibi propositum fuerit obiectum, sic inclinatur, nec ita, ample ad omnia se extendit, sed solum ad rationem convenientis. Et licet feratur in finem per modum intendentis et moventis ad illum, tamen hoc ipsum debet prius ab intellectu alias voluntas non movebitur. Igitur in attingentia obiectiva primum locum obtinet intellectus, licet in motu quasi applicativo et effectivo voluntas excedat. Sed tamen genus movendi effective est posterius genera obiectivo in potentiis; ab obiecto enim sumitur specificatio, motio autem finis, quae est prima causarum, licet exerceatur per voluntatem, non tamen incipit ab ipsa, sed ab intellectu proponente et alliciente voluntatem. Unde constat, quod in genere obiectivo et finali intellectus simpliciter est primum movens, et in attingentia obiectiva primo apprehendit et attingit obiectum, voluntas autem ex eius apprehensione movetur; ergo in vi motionis specificativae eminet intellectus supra voluntatem. Et ita liberius et abstractius procedit attingendo obiectum sub quocumque statu possibilitatis vel existentiae, sub praecisione vel sub compositione, in ordine ad se vel ad alia, et secundum omnes formalitates reperibiles in obiecto; voluntas autem solum sub illo statu, quo potest allicere et movere per modum convenientis et secundum aliquem ordinem ad existentiam et assequibilitatem.

Denique intellectus propinquior est ipsi animae et prius sequitur ad illam tamquam prior passio quam voluntas, non tamquam dispositio ad voluntatem requisita, quin potius voluntas se habet ut inclinatio consecuta ad intellectum ut ad formam. Ergo in dignitate et immaterialitate magis accedit ad naturam animae intellectus magisque de illa participat quam voluntas. Quanto enim aliqua propria passio immediatior est suo principio seu essentiae, a qua sequitur, tanto est perfectior, quia sequens passio dependet ab ipsa, non abstractiori modo attingi et proponi, e contra, et unumquodque quanto naturaliter propinquius est suo principio, tanto perfectius est.

Quod vero voluntas secundum quid sit altior intellectu, constat ex dictis, quia est primum movens in genere efficiendi et applicandi alias potentias quoad exercitium, ergo in hoc genere excedit intellectum, qui solum movet obiective; idque etiam probant argumenta facta in contrarium, ut constabit ex eorum SOLUTIONE.

Ad primum ergo fundamentum in oppositum negatur obiectum voluntatis in formali ratione obiecti et modo immutandi potentiam esse perfectius, licet in re materialiter aliquando sit perfectius. Et cum dicitur, quod obiectum ipsius est bonum et finis, distingo: bonum et finis prius ab intellectu apprehensum et mediante ipso regulans, concedo; non apprehensum, nego. Bonum autem apprehensum perfectius in ratione obiecti attingitur ab intellectu quam a voluntate, quia attingitur sub ratione quidditatis et consequenter altiori et abstractiori modo, et sic bonum non est perfectius vero in ratione immutandi obiective potentiam. Quare non est existimandum, quod bonum et finis et existentia non pertineant etiam ad intellectum, sed pertinent altiori modo, quatenus in ratione cuiusdam quidditatis attinguntur, non sub eo modo, quo attinguntur a voluntate, scilicet sub exercitio moventis finaliter, qui motus cum sit allectivus et ordinatus ad assequendam rem in esse, minus immaterialis et abstractus est. Unde cum etiam bonum et finis attingantur ab intellectu, modo tamen altiori, non potest fieri ex hoc argumentum ab probandum, quod voluntas sit perfectior potentia intellectu.

Et hoc expressit S. Thomas 1. p. q. 82. art. 3., ubi inquit, quod "obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis". Ubi dicendo, quod ratio boni est obiectum intellectus, significat, quod secundum rationem et quidditatem attingitur ab intellectu, qui est

modus altior et abstractior, a voluntate vero non attingitur ratio boni, id est quidditas, sed motio et exercitium boni.

Nec obstat dicere, quod verum est quoddam bonum particulare et sic est minus in ratione boni ipsa ratione boni universalis. Dicitur enim, quod etiam bonum est quoddam verum et sub eo continetur, unde ad invicem se continent et continentur. Sed tamen etiam ipsa ratio universalis boni ab intellectu attingitur, unde ex hac parte non est inferior ipsa voluntate, quia totum, quod attingit voluntas, universaliter etiam attingit intellectus sub altiori ratione obiectiva, scilicet sub ratione veri, licet ipsum verum, ut res quaedam est, contineatur sub bono, sicut etiam bonum continetur sub vero.

Ad secundum respondetur probare, quod voluntas sit altior intellectu in vi causae motivae et applicativae quoad exercitium, non in vi causae obiectivae et specificativae; in hoc enim semper est elevatior modus specificandi in obiecto intellectus, quia modo magis immateriali immutat, et hoc est maioris nobilitatis in vi obiectivae specificationis. Et idem dicitur de formali libertate vel necessitate; hoc enim non pertinet per se ad perfectionem obiectivae specificationis, sed ad modum movendi ex parte subiecti. Et tandem ipsam formalem libertatem habet voluntas ab intellectu ut a radice participare. Unde ex hoc non est imperfectior intellectus, sed perfectior radicaliter.

Ad tertium quoad primam partem, de actu caritatis, respondetur imprimis ex Caietano 1. p. q. 26. art. 2. et q. 82. art. 3., quod caritatis actus non est excellentior perfectissimo actu intellectus, qualis est visio beata. Oportet autem comparisonem istam actus ad actum semper fieri ex aequo, id est perfectissimi actus unius potentiae cum perfectissimo actu alterius, non autem cum aliis actibus minus perfectis, quos potest vincere caritas. Secundo dicitur, quod actus caritatis est perfectissimus ratione rei attactae et coniunctionis ad ipsam, non ratione modi specificandi obiective; hic enim in intellectu semper est altior et abstractior, ut dictum est.

Sed tamen potest dici aliquis actus voluntatis simpliciter perfectior actu intellectus, non in modo obiectivae specificationis, sed in aliquo effectu particulari, quia scilicet aliquod obiectum prout in re contingit esse perfectius quam in modo intelligendi, et voluntas modo affectivo tendens ad rem unitur obiecto et tangit illud ut est in re, et sic in ratione coniunctionis et unionis affectivae perfectior dicitur actus voluntatis quam intellectus, quando in obiecto ipso

volito invenit in re tantam immaterialitatem et perfectionem vel maiorem quam intellectus. Sed hoc non est ex ipso modo proprio et intrinseco potentiae, quo tendit ad obiectum, sed ex perfectione ipsa, quam obiectum habet in se. Unde si tale obiectum immediate unitur intellectui, ut fit in visione beata, etiam in ratione unionis erit excellentior actus. Et quando D. Thomas dicit amorem rerum superiorum esse nobiliorem cognitione ipsarum, loquitur in sensu valde formali, scilicet de rebus superioribus, quatenus manent in statu superiori ad ipsum intellectum, ita quod non immediate intellectus coniungitur illis. Tunc enim licet ex modo intrinseco potentiae intellectus altiori et nobiliori modo procedat, tamen quia non adequate in coniunctione ad obiectum iste modus, id quod in obiecto est, quia sibi non sufficienter apparet, ideo in ratione coniunctionis manet inferior voluntate sicque simpliciter ille voluntatis actus est nobilior, quia coniunctio ad rem nobiliorem et superiorem semper praeeminet reliquis omnibus, sicut etiam unio hypostatica simpliciter est nobilior quocumque actu intellectus vel voluntatis, quia ad supremum ordinem elevat et summe Deo coniungit.

Ad secundam partem argumenti de effectibus respondetur, quod attinet ad primum effectum, scilicet reddere hominem simpliciter bonum, quod facit voluntas, non intellectus, dicimus, quod ille effectus est in genere morali, non in genere specificationis obiectivae physicae, in quo intellectus supereminet, et de quo solum hic agimus. Vel secundo, quod istum effectum moralem rectificandi non habet voluntas ut contraposta intellectui, qua ratione solum debet fieri comparatio, sed ut subiecta regulae rationis, et ita a ratione participat rectificationem ut a perfectiori principio. Unde non rectificat sola voluntas, sed etiam ratio, idque tamquam perfectius principium, licet non denominetur aliquis simpliciter rectus nisi ab ipsa voluntate, in qua consummatur rectificatio ut voluntaria, licet inchoetur a ratione ut a regulante.

Quoad alium effectum de ordine Seraphinorum dicimus denominari ab excessu amoris non tamquam a perfectiori simpliciter et in se, sed a perfectiori, quem influunt in alios, vel in quo specialiter excelluerunt in via. Denominatio enim ordinis hierarchici potius sumitur ab officio et munere, quod exercent in alios, quam ab eo, quod in se sunt. In alios autem non possunt influere visionem beatam seu lumen gloriae, quia gloriam solus Deus dat. Extra visionem autem beatam perfectior est caritas quam quaelibet alia scientia, unde cum Seraphim ministrent Deo in perficienda ista

virtute in aliis, hinc est, quod denominantur ab isto perfectissimo ministerio quasi ardentis et incendentes.

Ad ultimum dicitur, quod odium Dei potest considerari vel in esse physico, ut opponitur amori, vel in esse morali, ut importat specialem aversionem a Deo in ratione caritatis. Primo modo non est pessimum odium physice; sic enim peior est privatio glorie et perpetua damnatio, quae est maxima elongatio a Deo in termino. At vero secundo modo pessimum est odium, quia magis directe opponitur conversioni Dei, quam facit caritas, et sic est magis directa aversio; sed hoc est in genere moris potius quam in genere amoris physice considerati. Nos autem solum loquimur in genere physico et obiectivo, non de perfectione in esse morali.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



ARTICULUS VI. UTRUM VOLUNTAS MOVEAT ALIAS POTENTIAS IMPRIMENDO ALIQUID REALE IN ILLAS.

Etsi in hac difficultate multi sint modi dicendi, praecipue tamen possunt reduci AD TRES SENTENTIAS:

Prima affirmat, quod quando duae potentiae in eadem anima existentes ita se habent, quod una subordinatur alteri et movetur ab illa, non requiritur aliqua motio physica et realis impressa a potentia movente in motu, sed sufficere radicationem et coniunctionem in eadem anima, ratione cuius per naturalem sympathiam una potentia operante aut appetente alia ei subordinata operatur et exequitur. Hanc sententiam aut tenent aut probabilem reputant plures auctores etiam ex thomistis, Conimbric. 7. Phys. cap. 2. q. 1. art. 7., idque dicunt esse multorum philosophorum huius temporis. Idem docent 1. Poster. cap. 1. q. 4. et Vazquez 1. 2. disp. 34. cap. 3., Montesinos 1. 2. q. 9. art. 1. disp. 13. q. 5. n. 92. et Mag. Navarrete 2. tom. in 1. p. q. 19. art. 8. contrav. 10. § 4. ad 2. partem 1. arg., et Mag. Ledesma libro de Auxiliis quaest. unica art. 3. pag. 82., quamvis oppositam ut probabiliorem admittat pag. 152., et Mag. Torres tom. 1. de Relig. q. 81. art. 7. disp. 3. Fuit autem haec sententia olim Scoti in 2. dist. 42. q. 4. Imo influxum Dei in causas secundas vult Scotus esse per sympathiam, non per qualitatem impressam, sed ex mera subordinatione causae secundae ad ipsum. Hanc sympathiam aliqui influxum seu motionem moralem vocant, sumendo moralitatem pro extrinseca subordinatione, quia nihil ponitur in re mota.

Secunda sententia solum agnoscit concursum simultaneum voluntatis cum aliis potentiis, ita quod ex voluntate et potentia inferiori fit quasi una integra causa, quae operatur illum effectum, non autem quod aliquid praevium motione sua imprimat voluntas in aliis potentiis ad operandum. Ita Conimbric. in libro Ethic. disp. 4. q. 3. art. 1. et 3. de Anima cap. 13. q. 5. art. 3.

Tertia sententia fatetur per motionem unius potentiae in aliam, quae effective movet, aliquid reale imprimi in potentia mota, ratione cuius operatur ut subordinata alteri. Hanc sententiam ex Caietano 2. 2. q. 23. art. 8. docet Mag. Ledesma, ubi supra pag. 152., et pro eo etiam videri potest Mag. Martinez 1. 2. q. 9. art. 1. dub. 3. Idem sentit Mag. Torres, ubi supra, loquendo de actibus elicitis ab una virtute existente in alia potentia, ut cum religio elicit orationem, fides

confessionem vocalem et similia, secutus in hoc Caietanum 2. 2. q. 81. art. 4., ac denique posse unam potentiam vel habitum unius potentiae aliquam impressionem realem ponere per suam motionem in alia potentia vel habitu valde commune est inter thomistas. Imo si qui ponunt motionem per sympathiam seu radicationem in eadem anima, non tam ex proposito id tractant, quam ponunt differentiam inter motionem Dei in causas secundas et voluntatis in suas potentias, quod licet ista fiat per sympathiam et radicationem, illa non nisi per realem motionem.

Ut resolutionem ex mente Divi Thomae tradamus, ADVERTENDUM EST, quod motio unius potentiae in aliam potest dupliciter intelligi.

Primo sic, quod ex tali motione recipiat potentia mota aliquam maiorem virtutem ad producendum effectum aliquem seu perfectionem ultra id, quod potest ex propria virtute, sicut cum ex motione caritatis elevatur fortitudo vel temperantia non solum ad operandum temperate vel fortiter, quod est propriae virtutis, sed etiam propter Deum supernaturaliter amatum seu cum habitudine ad illum, quod ex se non poterat, de quo etiam plura exempla statim afferemus.

Secundo sic, quod potentia movens solum applicet et determinet potentiam motam inferiorem ad operandum actum sibi proprium, non tamen perfectiorem aut elevatiorem, quam sit in se, sicut si voluntas applicet visum ad videndum et auditum ad audiendum, et nihil amplius. Et tunc inquirimus, an potentia movens imprimat aliquid potentiae motae, ut maneat applicata.

Dico ERGO PRIMO: Quando potentia inferior vel virtus operatur aliquid ultra proprium modum suum non quasi habitualiter et permanenter, sed in aliquo actu ex actuali participatione superioris potentiae, non potest hoc fieri per solam sympathiam et radicationem in eadem anima, sed per impressionem realem et physicam a voluntate vel virtute superiori derivatam ad inferiorem.

Haec sententia perpetuo docetur a D. Thoma, qui nusquam meminit illius sympathiae seu radicationis, sed solum impressionis, diffusionis, virtutis relictae ex potentia superiori, quae omnia immutationem realem explicant factam a potentia superiori in inferiori et aliquid reale in ea relictum, quod ad effectum aliquem realem ordinatur. Et imprimis pondero illum locum D. Thomae q. 22.

de Veritate art. 13., ubi inquit: "Quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest agere: Uno modo, secundum quod competit suae naturae, alio modo, secundum quod competit naturae superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori, et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis, sicut sphaera solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu etiam primi mobilis, qui est motus unius diei. Similiter aqua movetur motu proprio tendente in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunae, quae movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae. Unde voluntas potest habere duplicem actum, unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur alius rationis, a quo proponitur obiectum. Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id, quod ex impressione rationis relinquatur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed ut motae et directae a ratione". Idem docet e converso de actu intellectus ut moto a voluntate et ex eius impressione speciali operante in 1. 2. q. 17. art. 1., ubi docet imperium esse actum rationis ut motae ab efficacia voluntatis. Et hanc virtutem seu motionem docet esse sicut impulsum et alterationem in 1. p. q. 82. art. 4. "Dicitur", inquit, "aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes vires animae, ut Anselmus dicit". Ita D. Thomas.

Quod vero aliqui respondent, quod voluntas efficax dicitur impellere, quia eo ipso, quod ponitur eius motio efficax, sequitur propter sympathiam de necessitate operatio in aliis potentiis. Dicitur etiam voluntas movere quasi alterans, quia propria operatio alterius potentiae, quae a voluntate movetur, est quaedam alteratio perfecta.

Sed contra est, quia si voluntas dicitur alterans vel impellens, quia operatio potentiae motae ab ea est alteratio, vel quia sequitur effectus in potentia inferiori posita voluntate sine alia motione, ergo relinquit D. Thomas inexplicatum id, quod intentebat explicare, scilicet quomodo ipsa voluntas fit movens. Si enim voluntas dicitur alterans, quia eius effectus in potentia mota alteratio est, restat videre, an hunc effectum in potentia mota voluntas facit alterando, id

est motione aliqua physica vel non; et hoc intendebat ibi D. Thomas et proponebat explicare. Ergo diminute procedit et ab intento divertit, si proponendo explicare, quomodo voluntas moveat, solum explicat, quod eius effectus ponatur in potentia inferiori, vel quod sit alteratio in potentia mota.

Secundo videndus est D. Thomas in 3. dist. 23. q. 1. art. 4. quaestiunc. 1., ubi docet virtutes motas a voluntate ab ea recipere formam aliquam ipsius, secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus. Et ibidem dist. 27. q. 2. art. 4. quaestiunc. 3. ad 5. inquit, quod "unaquaeque virtus, quae est in inferiori potentia, habet quamdam formam, quae est virtus ex participatione superioris potentiae; sed formam, quae est haec virtus, habet ex natura propriae potentiae per determinationem ad proprium obiectum, et hanc formam et modum ponit virtus circa suum actum, et iterum illam formam et modum, quem habet ex superiori". Quod vero istud, quod habet ex superiori, sit aliquid intrinsecum et reale in inferiori, aperte dicit D. Thomas q. 14. de Veritate art. 5. ad 4., ubi inquit, quod "id, quod ex caritate relinquitur in fide, est fidei intrinsecum". Constat autem caritatem movere fidem; ergo motio ista et impressio potentiae moventis in potentiam motam, non potest apud D. Thomam explicari per sympathiam et colligationem potentiarum in anima, quae nihil imprimit intrinsecum in potentia mota nec formam aliquam participatam a superiore, ut in effectu suo illam imprimat. Ergo secundum D. Thomam motio potentiae superioris per impressionem novam fit, non per sympathiam.

Denique D. Thomas 1. 2. q. 56. art. 2. dicit, quod "una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipitur ab alia". Ergo non ex colligatione in eadem essentia, sed ex extensione per modum alicuius diffusionis vel dispositionis dicitur una potentia movere aliam.

FUNDAMENTUM conclusionis sumitur ex dictis, quia ut constat in exemplis allatis a D. Thoma quaest. illa 22. de Veritate aliquando virtus inferior habet elicere actum physice et realiter, non solum secundum virtutem propriam et connaturalem, sed etiam secundum virtutem participatam a superiori potentia. Sed ad hoc non sufficit sympathia et colligatio naturalis potentiarum in una natura, nec sola

extrinseca coniunctio et assistentia potentiae superioris ad inferiorem. Ergo necessaria est motio seu impressio realis de novo facta.

Maior constat exemplis illis D. Thomae de mari fluente et refluyente ex impressione lunae, de sphaeris inferioribus raptis a primo mobili, de voluntate non simplici modo volente, sed cum aliqua collatione et comparatione ex participatione discursus.

Minor vero probatur, quia illa sympathia et colligatio potentiarum neque immutat potentiam inferiorem in se, aliquid de novo illi addendo et confortando ipsam, neque in sua radice, hoc est in ipsa natura, quia ut supponit haec sententia, quando superior potentia operatur, nulla realis mutatio fit in inferiori potentia ex tali operatione, et multo minus in ipsa natura, quae est eius radix, aut in unione potentiarum. Si enim natura vel unio mutatur realiter, cur non multo melius ipsa potentia seu virtus? Solum ergo fit mutatio in ipsa potentia superiori operante, cuius actu posito sine alia mutatione, sed solum per naturalem colligationem alterius potentiae sequitur actus in inferiori, et sic actus superior pure concomitanter se habet, non vero realiter perficit naturam vel inferiorem potentiam. Sed potentia, quae nec in se nec in sua radice immutatur, non potest perfectiorem et excellentiorem effectum elicere quam ante, siquidem causa creata eodem modo se habente sequitur idem effectus. Ergo si realiter et physice maior et excellentior effectus progreditur ab inferiori, quam eius connaturalis virtus possit ex se, necessario a superiori debet perfici et immutari realiter.

Confirmatur hoc, quia virtus inferior ex colligatione in eadem natura et radice cum potentia superiori vel habet maiorem perfectionem permanentem et perpetuo, sicut calor in animali habet generare carnem, imaginativa in homine discurrere, et tunc non ex colligatione ad potentiam superiorem ut operantem hic et nunc, sed ex ipsa prima emanatione a natura accipit illa maiorem virtutem et perfectionem. Vel potentia inferior non ex ipsa prima emanatione, sed ex operatione et motione superioris hic et nunc facta habet perfectius operari, in quo casu loquimur in praesenti. Et ad hoc non sufficit sympathia seu colligatio potentiarum, sed requiritur nova aliqua immutatio et impressio in potentia inferiori, quae illi virtutem addat seu ad perfectiorem effectum realiter virtuosiores reddat, eo quod effectus ipse perfectior debet realiter exire a tali virtute inferiori. In illo autem principio, a quo exit immediate effectus aliquis, oportet esse proportionem cum tali effectu exeunte. Sola autem unio

vel colligatio potentiaram in eadem natura non facit maiorem proportionem in potentia quoad hunc effectum determinatum, quia illa unio et colligatio semper manet eadem, et de se indifferens est ad omnes effectus potentiaram. Ergo ex vi illius praecise non potest reddi virtuosior potentia inferior, quando solum existente motione et operatione causae superioris inferior perfectius operatur, et non ex dimanatione prima a tali natura redditur potentia illa perfectior. Denique haec sympathia non potest intelligi sufficiens pro potentiis, quae non despotice serviunt voluntati, sed cum aliqua resistentia; ex sola enim colligatione et coniunctione ad ipsam non flectuntur eius imperio, sed resistere possunt, ergo indigent motione aliqua et impressione vincente earum resistentiam.

Dico SECUNDO: Etiam motio superioris potentiae, quae tantum applicat inferiorem ad agendum secundum eius virtutem propriam nec aliam maiorem superaddit, non fit per solam sympathiam et colligationem potentiaram in una natura, sed per realem impressionem et immutationem in ipsam.

Haec conclusio sumitur ex eisdem fere locis D. Thomae allegatis, quia in pluribus eorum loquitur de potentia superiori applicante et imperante tantum inferiori, non virtutem de novo operativam ei communicante. Et praesertim videri potest 1. 2. q. 10. art. 1. et 1. p. q. 82. art. 4. et in locis supra cit., ubi loquitur de motione caritatis imperantis.

RATIO ET FUNDAMENTUM EST, quia diverso modo exeunt actiones ab inferiori potentia, quando subordinatur in sua applicatione et exercitio voluntati, quam si non subordinaretur. Ergo non solum quando confertur nova virtus, sed quando virtus propria exercetur et applicatur ad actum, oportet intrinsece et realiter perfici potentiam ut tali modo exeat actus.

Consequentia patet, quia talis modus non affigitur actui producto ab extrinseco, sed cum illo nascitur ex sua potentia, et ita praesupponit in potentia principium sufficiens ad producendum illum, hoc autem non habet nisi ex superioris potentiae applicatione. Ergo.

Antecedens primum probatur, quia cum illae potentiae exercent suos actus ut imperatae et applicatae a potentia superiori, exeunt cum aliqua nova habitudine tum ad finem potentiae imperantis, tum ad ipsam efficientiam potentiae imperantis. Ad finem quidem, quia iste

actus imperatus et procedens a potentia inferiori hoc ipso, quod ex illo imperio procedit, subordinatur illi fini superioris potentiae, sicut cum actus temperantiae fit propter caritatem, subordinatur fini caritatis et recipit mercedem caritatis. Induit ergo habitudinem aliquam ad talem finem, et sicut respicit realiter obiectum suum, ita et finem sibi appositum, qui ut circumstantia finis se habet, illique subordinatur obiectum. Ad efficientiam autem potentiae imperantis, quia egreditur ille actus ut voluntarius et mobilis ad nutum voluntatis vel virtutis imperantis, a qua potest cohiberi vel emitti, quod non habent alii actus ei non subiecti, ut actus nutritivae vel augmentativae. Ergo diversa habitudine respicit iste actus voluntatem imperantem et applicantem, quam actus, qui ei non subduntur nec ab ea possunt cohiberi vel omitti. Et iste respectus non est rationis, sed realis, vere enim et in re detinet voluntas aliquos actus aliarum potentiarum, et ad libitum utitur quibusdam despotice et ad nutum, quibusdam cum resistantia. Ergo non est, cur istae habitudines non sint reales; fundamentum enim et terminus reales sunt, scilicet potentiae illae et actus, usus et detentio vel cohibitio voluntatis, quae in re fiunt, cur ergo non fundabunt respectum realem? Et sic actus progrediens cum tali respectu vel sine illo diverso modo immutatus exit a sua potentia.

Nec potest hic locum habere illa sympathia seu colligatio potentiarum. Haec enim unio potentiarum non est sufficiens ad determinandam potentiam inferiorem magis modo quam ante ad eliciendum voluntarie actus suos et dirigendum ad talem finem potius quam ad alium, siquidem unio illa naturalis est et eodem modo semper se habens et perseverans et communis seu indifferens ad omnes potentias, quae sunt in anima et ad actus earum. Ex quo ergo principio determinatur ista potentia et actus ad faciendum actum tali modo et cum habitudine ad talem finem, et quod fiat cum tali applicatione aut intensione vel impulsu etc., si ipsa, operatio voluntatis nihil immutat in potentia illa inferiori nec realiter determinat, cum tamen indifferens sit? Nec unio illa et colligatio potentiarum ad positionem actus potentiae superioris est principium determinandi et applicandi inferiorem potentiam, quia cum ipsa unio et colligatio etiam communis et indifferens sit de se ad omnes actus et potentias, restat de ea eadem difficultas, a quo principio determinetur, siquidem actus potentiae superioris non ponit aliquid nec determinat ipsam unionem, sicut neque potentiam; est enim eadem ratio de potentia inferiori et de unione ipsa. Denique sympathia ista non operatur nisi per modum naturalis sequelae et connexionis, ut dicunt auctores oppositi, et specialiter Montesinos

loco cit. Naturalis autem sequela non habet locum in his, quae fiunt ex libero imperio voluntatis, siquidem actus potentiae inferioris non se habet ut propria passio consecuta ad positionem superioris, nec egreditur ab ipsa superiori potentia per emanationem, sed elicitur ab inferiori potentia ex applicatione superioris. Non ergo habet hic locum naturalis sequela; non enim procedit ille actus ut consecutus naturaliter, sed ut ortus et elicitus ab inferiori. Convenientius ergo ponitur ex impressione et motione superioris oriri, quam naturali sequela consequi.

Quod vero dicunt aliqui sufficere concursum simultaneum voluntatis cum potentiis inferioribus in effectum suum, nec requiri motionem illam applicantem, non habet locum in praesenti: Primo ex generali ratione, quia simultaneus concursus non est in causam, sed in effectum, unde potest convenire etiam causis non subordinatis, sicut duo portantes lapidem habent simultaneneum concursum in ipsum motum, non unus subordinatur et applicatur ab alio in operando. Itaque aliud est dependere causam, ut consequatur effectum seu ut effectus ponatur ab alia causa, aliud est subordinari alteri causae et esse inferiorem illa in causando. Ad primam dependentiam sufficit concursus simultaneus diversarum causarum, imo etiam dependet causa ab illa applicatione et reliquis conditionibus, sine quibus non causat, nec tamen subordinatur illis ut causa inferior, sed ad hoc requiritur, ut causa superior moveat et applicet inferiorem, ut causet, non in effectum solummodo influat. Deinde ille simultaneus influxus non habet locum in praesenti, quia voluntas non potest partialem influxum habere in actum intellectus aut appetitus, cum eius influxus et actus solum sit volitio, non autem partialiter potest intellectivum actum elicere. Si ergo nihil est intellectionis etiam partialiter a voluntate, sed totum ab intellectu, quomodo intelligi potest, quod simultaneo concursu influat in actum intellectus vel alterius potentiae, quam movet, sicut duo portantes lapidem, quorum uterque aliquid motus elicit? Multo minus potest intelligi, quod voluntatis influxus simultaneus non sit partialis cum influxu aliarum potentiarum, sed identificatus cum illo, ita ut sit totaliter ab intellectu et totaliter a voluntate. Hoc enim esse non potest, nisi sit sicut causa prima, quae est intima cuilibet causae creatae utpote dans illi esse et tanquam prima eius radix in operando. Unde nihil etiam partialiter potest esse a causa secunda, quod non sit etiam a causa prima. Nulla autem causa creata potest ita sibi subordinare causam inferiorem, ut nec partialem concursum habere possit, qui non egrediatur ab inferiori, quia nulli causae creatae subordinatur alia in omni ratione entis. Quodsi talis

dependentia datur in causa inferiori respectu superioris, multo magis oportebit determinari a causa superiori et applicari ad agendum per motionem in ipsam causam, utpote sibi omnimodo subordinatam ad operandum. Unde per hunc modum simultanei concursus non evitatur praemotivus, sed fundatur.

SOLVUNTUR ARGUMENTA

Primo arguitur ex P. Vazquez disp. illa 34., ubi supra: Quando aliqua causa secunda habet propriam virtutem sufficientem et concursum causae primae, nec nova ratio in effectu resultat, quaecumque alia causa accadat, supervacanea est, nec omnino conducit ad eam actionem. Sed in aliis potentiis est integrum principium ad producendas suas operationes secundum omnem rationem, quae in illis reperitur. Ergo quantumcumque voluntas velit in eas physice influere, supervacue se habebit.

Maior est per se nota, quia quod integre fit ab una causa secunda, non potest naturaliter fieri simul ab alia; supervacue ergo talis causa accedit ad producendum talem effectum, nec oppositum in aliquo exemplo constare potest. Minor probatur, quia intellectus v. g. aut sensus posito lumine et specie est integrum principium producendi suas operationes; ergo tales potentiae possunt integre suas operationes producere.

Confirmatur, quia plures potentiae sunt in nobis, quarum una sine alia non potest, ut intellectus non potest operari sine sensu, nec sensus exterior sine interiori, ut patet in dormientibus aut non attendentibus; ligatis enim sensibus internis nihil per externos sentimus, et tamen nihil reale influunt istae potentiae in alias, postquam sunt actuatae sua virtute requisita et specie. Ergo neque oportebit voluntatem influere in alias potentias, etiamsi sine illa operari non possint, alioquin ubicumque una potentia sine alia non posset operari, deberet praemovere illam et influere in eam.

RESPONDETUR distinguendo maiorem et minorem argumenti. Ad maiorem: Quod fit integre ab una causa, non potest ab alia naturaliter fieri, distinguo: Quod fit integre in omni genere, tam quoad specificationem quam quoad exercitium, concedo; quod fit integre in suo genere, sed non quoad aliquam conditionem, v. g.

quoad applicationem vel quoad aliquem modum ut perfectionem altioris virtutis, non indiget altera causa vel movente vel perficiente aut elevante aut applicante, nego. Ad minorem: Potentia inferior habet sufficiens principium ad operandum, distinguo: ad operandum intra suum genus ex parte specificationis, concedo; ex parte exercitii seu applicationis ad operandum vel ad operandum iuxta participationem alterius potentiae, nego. Et licet concursus divinus sufficiat ad applicandam causam secundam, tamen quia non tollit leges et subordinationem aliarum causarum, quas "non venit solvere, sed adimplere", ideo etiam aliae causae superiores, quae movent inferiores ad operandum, sua motione et influxu aliquid imprimunt causis inferioribus, ut applicent eas ad operandum.

Nec valet responsio Vazquez, quod coelum solum influit in haec inferiora tollendo ea, quae impedire possunt operationem causarum secundarum, et applicando ea, quae disponere possunt, non autem per se influendo in ipsas causas inferiores.

Sed tamen hoc mirum est, quod coelum potest applicare causas disponentes et remove impedientes, et applicare non possit per se operantes. Nam illa applicatio in causas disponentes quo modo est a coelo, nisi moto suo imprimat aliquid in ipsas? Si vero imprimit, cur etiam non poterit imprimere aliquid in causas per se operantes? Praesertim in illis effectibus, qui excedunt propriam virtutem causae inferioris et ex particulari virtute coeli procedere debent, ut quod mare fluat et refluat ex impressione lunae, quod aquae ascendant ad montes, quod fiant cometae vel aliae similes impressiones a coelesti virtute productae, quae non solum fiunt per remotionem impedimentorum, sed per positivam communicationem virtutis ad illos effectus occultos et excedentes.

Ad confirmationem negatur minor in eo, in quo una causa dependet ab alterius operatione. Et ad probationem dicimus, quod intellectus ad intelligendum non oportet, quod accipiat a phantasmatibus nisi in eo genere, in quo dependet, scilicet obiective; efficienter enim dependet ab intellectu agente producente species ex phantasmate tamquam ex obiecto; et in isto genere aliquid imprimitur intellectui scilicet species. Et rursus ut intellectus actu intelligat, requiritur, quod convertatur ad phantasmata. Sed non indiget alio influxu, quia nec aliam habet dependentiam a phantasmate. Similiter sensus exteriores dependent ab interioribus non absolute, ut applicentur ad operandum, sed quantum ad subministrationem spirituum animalium, sine quibus non exercetur sensatio, ut patet in

dormientibus. Sed communicatio istorum spirituum, quae realis est, non fit per actum sensus interni, qui est cognitio, sed per subministrationem a virtute naturali effectiva eorum, quae illos distribuit ad sensus. Vel dependent sensus externi ab internis non in ipsa elicentia sensationis, sed in iudicio, quod formatur de illis in sensu communi, ubi consummatur tota sensatio externa. Unde qui est distractus, revera videt et sentit externe, sed non advertit, quia non iudicat, et ita quantum ad hoc iudicium dependent sensus externi ab internis, non quantum ad ipsam visionem vel sensationem, quam eliciunt.

Secundo arguitur: Quia voluntas solum habet operationem immanentem; ergo extra se non efficit aliquem effectum.

Patet consequentia, quia alias illa actio esset transiens, et non immanens in ipso agente. Antecedens autem probatur, quia non potest voluntas operari aliquem actum, qui non sit velle seu appetere. Volitio autem seu appetentia solum est actus immanens denominans volentem: ergo solum potest operari operatione immanente.

Quodsi dicatur illam volitionem denominare volentem ipsam voluntatem, in qua existit et a qua elicitur, ceterum effective posse aliquid imprimere per modum transeuntis in alia potentia, quae non reddatur volens, sed voluntarie applicata ad operandum.

Contra est, quia ista virtus non est explicabile, quid sit, ut sequenti argumento ponderabimus. Et deinde redit argumentum, quia ista virtus derivari debet media volitione. Illa autem volitio est actus immanens, et sic non potest operari in alias potentias, solum enim operatur, ubi est. Ad operandum autem extra se requiritur actio transiens.

RESPONDETUR aliquos tenere, quod voluntas non solum est elicitiva actus immanentis, sed etiam transeuntis ab eo distincti, ut sentit Caietanus 3. de Anima in cap. 6. Oppositum vero sentit Ferrariensis 2. Contra Gent. cap. 22. et Capreolus in 2. dist. 1. q. 2. ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem. Et hoc probabilius videtur.

Dicimus ergo actionem immanentem virtualiter esse transeuntem et posse habere aliquem effectum extra se, eo quod actus immanens

est eminentior transeunte, cum naturaliter sit directivus illius. Actio enim transiens est actio executiva, immanens vero imperativa et directiva; per voluntatem enim et intellectum dirigimus ea, quae agenda sunt. Unde potentiae immanenter operantes naturaliter sunt digniores potentiis operantibus transeunter illasque subordinant sibi. Quare actus immanens eminentior est transeunte in dirigendo, et sic eminenter et virtualiter potest transeunter agere, ut convenienter possit potentias inferiores movere directione sua. Et hoc sumitur ex D. Thoma in opusc. 11. art. 3., ubi dicit, quod angeli "non possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis, cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem in angelis est altius quam eorum intellectus, cum et ipsi a Dionysio intellectus vel mentes nominentur. Unde eorum motiones a virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus, secundum quod habet efficaciam transmutandi aliquid, imperium nominatur. Unde si movent, nullo modo nisi per imperium movere possunt". Ita D. Thomas. Qui locus satis manifestus est.

Idem probatur experientia sensuum interiorum. Videmus enim ad considerationem rei appetibilis immutari sensibiliter corpus vel concupiscendo vel irascendo; ergo imaginatio vim habet immutandi seu movendi spiritus, qui motu suo etiam sanguinem movent. Nec posset unus sensus emittere species in alios, nisi actus eius, qui immanens est, vim haberet producendi transeunter tales species et movendi spiritus animales, quibus insident species ipsae intentionales. Quare actus appetendi immanens est et reddit potentiam volentem, sed habet pro effectu ulteriori talis volitionis motum aliquem seu impressionem causatam in potentia inferiori, quae non reddit illam volentem formaliter, sed ministerialiter, id est subordinatam et ministrantem appetui seu voluntati in suis actibus.

Ad replicam vero respondetur, illam virtutem seu impressionem emanare medio actu volitionis, qui licet habeat terminum immanentem intra se, tamen quia virtualiter est transiens, potest ulterius habere effectum in aliquo extra se; nec enim repugnat unum actum habere plures effectus ordinate se habentes. Et coniungitur seu tangit voluntas potentiam, quam movet virtualiter; nam cum movet intellectum, aequae immediate est in anima intellectus quam voluntas, et sic potest immediate movere ipsum. Quodsi motus corporali modo faciendus sit, ut cum phantasia movet appetitum, hoc fit mediantibus spiritibus animalibus, qui moventur ab ipsis sensibus, non solum ut in illis communicentur species intentionales, sed ut moveatur appetitus sensitivus, quatenus motis spiritibus

movetur sanguis, et sic pervenire potest motio illa ad locum appetitus, qui est in corde vel hepate.

Tertio arguitur: Quia non potest explicari, quid sit illa impressio realis, quam potentia superior ponit in inferiori. Nam imprimis non est qualitas, praesertim in motione, qua solum applicatur potentia inferior ad exercitium operationis. Nam qualitas non inclinatur nisi ad qualitatem similem; ergo ponere qualitatem solum pro exercitio operis, et non pro aliqua specie facienda, omnino fictitium est. Patet consequentia, quia illa qualitas cum sit derivata a voluntate, v. g. in intellectum, debet in intellectu ponere aliquid simile ipsi voluntati seu modo voluntatis. Quidquid autem in operatione intellectus relucet sive quoad speciem sive quoad individuationem, sive quoad vitalitatem vel intensionem, totum est generis apprehensivi, non volitivi.

Secundo, non potest esse aliquis modus, quo denominetur ille actus voluntarius aut liber, quia hoc solum pertinet ad extrinsecam denominationem. Pendet enim ex hoc solum, quod detur advertentia in ratione, qua posito actus, qui ante non erat liber, redditur liber; hoc autem nihil intrinsecum in eo posit. Nec est modus aliquis applicationis vel conjunctionis aut propinquitatis, quia semper illae potentiae sunt coniunctae et applicatae in eadem anima, et super hoc additur alius modus, et non explicatur quid sit.

Nec est aliqua relatio, tum quia haec per se non est activa; tum quia requirit novum fundamentum, ut consurgat, et hoc oportet explicare, quid sit.

Nec denique ponit solum influxum simultaneum in effectum; hic enim non est in potentiam, ut reddat eam motam et applicatam, sed in effectum, ut reddatur productus.

RESPONDETUR virtutem illam seu motum causae superioris in inferiorem numquam se habere per modum qualitatis permanentis et habitualis, quia potentia inferior non manet permanentem et habitualiter ordinata ad illam operationem vel applicationem, sed quamdiu causa superior voluerit, et ita solum per modum transeuntis potest illa motio illi dari, quamdiu scilicet applicaverit causa superior et duraverit eius motio. Est ergo motio qualitas aliqua per modum transeuntis, sicut causa prima imprimit in causas secundas et causa principalis in instrumentalem. Idque vocat S.

Thomas, quod sit aliquid per modum diffusionis et dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia et accipit ab alia, sicut dicit 1. 2. q. 56. art. 2. Et haec dispositio seu diffusio respicit aliquam peculiarem rationem in actu potentiae inferioris et motae relucentem. V. g. voluntas movetur ab intellectu et participat ab ipso non solum elicere volitionem quoad substantiam ipsius velle, sed etiam quoad modum, v. g. quod modo collativo velit. Et similiter intellectus motus a voluntate non solum habet producere intellectionem, sed cum tali modo, scilicet cum efficacia movendi et applicando in exercitio, quod ex se non habet intellectus, sed participative a voluntate, quae est primum in genere moventium efficaciter quoad exercitium, et sic imprimit intellectui, unde producat actus suos cum efficacia movendi alia, ut docet D. Thomas q. 22. de Veritate art. 13. Quodsi tantum applicet voluntas potentias inferiores ad actus proprios, tunc motio voluntatis non ponit aliquid in potentia inferiori pertinens ad virtutem pro novo effectu faciendo, qui excedat propriam virtutem, sed ad faciendum proprium suum actum cum novo modo, id est cum subiectione ad potentiam superiorem seu ad voluntatem, et similiter cum habitudine et ordine ad finem aliquem determinatum sibi praestitum a superiori. Et haec subiectio seu actualis subordinatio aliqua nova habitudo est in inferiori actu respectu superioris requiritque aliquem novum modum seu mutationem in tali actu, qui modus seu habitudo cum afficiat ipsum actum intrinsece, oportet, quod cum eo egrediatur et pariatur a potentia, a qua immediate exit, et sic supponat in ipsa potentia inferiori sufficiens principium et rationem praebendi istas habitudines et formandi actus cum illis, et hoc a superioris potentiae motione debet haberi.

Ultimo arguitur: Quia voluntas non movet nec applicat alias potentias nisi per imperium. Sed imperium non potest aliquid reale imprimere potentiis imperatis; ergo.

Maior a nobis conceditur; voluntas enim movet ut superior et ut imperans. Minor probatur, quia imperium formaliter est actus intellectus, non voluntatis, ut docet S. Thomas 1. 2. q. 17. art. 1. Actus autem intellectus nihil reale ponit in aliis potentiis; solum enim denuntiat et advertit, quid agendum sit, haec autem advertentia nihil reale ponit in aliis nisi rem esse cognitam et denuntiatam.

Et confirmatur, quia in brutis non datur imperium, ut ibidem determinat S. Thomas art. 2. Ergo non poterant applicari aliae potentiae ab appetitu sensitivo mediante phantasia; immediate autem non apparet, quomodo ex ipso actu appetitus derivetur virtus

aliqua ad alias potentias.

RESPONDETUR admittendo, quod voluntas non movet nisi mediante imperio. Unde dicit S. Thomas q. 17. cit. art. 2. ad 1., quod "vis appetitiva dicitur imperare motum, in quantum movet rationem imperantem". Imo illae solum potentiae moventur a voluntate, quae ex apprehensione natae sunt moveri. Et videmus, quod deficiente advertentia, etiam postquam quis voluit et elegit, nulla potentia inferior movetur ad executionem.

Ad minorem ergo negamus, quod imperium seu actus practicus intellectus non habeat vim movendi alias potentias et imprimendi aliquid in illas, non ut praecise cognitio est et advertentia, sed ut efficaciam habet ex motione voluntatis sibi adiuncta et ex motione voluntatis sibi communicata. Iam enim, ut diximus ex D. Thoma q. 14. de Veritate art. 5. ad 4. constat, quod caritas, quae est in voluntate, imprimit aliquid intrinsecum fidei, quae est in intellectu. Et ex his, quae docet q. 22. de Veritate art. 13. et aliis locis supra allatis etiam constat voluntatem movere intellectum et aliquid illi imprimere. Deinde vero intellectus motus a voluntate potest movere alias potentias, tum voluntatem ipsam, quae sibi coniuncta et immediata est in anima, tum imaginativam, quae intellectui subordinatur sicut particulare agens universaliori, sicut corpus coeli motui angeli, et per imaginativam corporali modo movetur appetitus, deinde membra. Sic enim ab intellectu per imperium moveri sensitivum appetitum docet S. Thomas 1. 2. q. 17. art. 7. praesertim ad 2. et ex illa motione per imperium rationis et motionem imaginativae in appetitum sequi aliquam qualitatem, quae ex motu locali cordis consequitur, aperte ibi affirmat.

Ad confirmationem respondetur, quod bruta licet non habeant imperium quantum ad id, quod imperium dicit de collatione et ordinatione unius ad alterum, quod rationis est, bene tamen quantum ad id, quod dicit de efficacia et impetu movente. Et ita appetitus sensitivus in eis movetur ab apprehensione faciente imperium ex instinctu naturae, non ex ordinatione rationis, illi autem apprehensioni efficaci non potest resistere appetitus, sed statim movet cor et inde alias vires, quae ad motum pertinent.

▪ *Anteriorum*

▪ *Indicam*

▪ *Posteriorum*



**ARTICULUS VII. UTRUM DETUR POTENTIA LOCOMOTIVA
DISTINCTA AB APPETITU, ET QUOMODO INVENIATUR IN
ANIMA SEPARATA.**

Loquimur de potentia locomotiva quantum ad motum progressivum, qui solus ab apprehensione dependet. Motus enim naturalis, ut fit in corde vel in gravi et levi, non dependet ab appetitu neque ab apprehensione.

De potentia ergo locomotiva secundum motum progressivum est duplex sententia etiam inter thomistas.

PRIMA affirmat motum hunc elici active ab ipso appetitu, non vero ab ipsis membris, sed in illis recipi, si recte sint disposita ad recipiendum motum, et sic membra non movent, sed moventur a principaliori membro, in quo est appetitus, nempe a corde. Quae sententia sumitur ex Caietano 3. de Anima in cap. 6. alias 10. et Ferrariensi 2. Contra Gent. cap. 82., et probabiliorem reputat Mag. Bañez 1. p. q. 78. art. 1. dub. 1.

Fundamentum sumitur tum ex auctoritate, tum ratione. Auctoritate, quia ita sentire videtur D. Thomas 1. p. q. 75. art. 3. ad 3., ubi inquit, quod "alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri". Et 2. Contra Gent. cap. 82. in fine inquit, quod virtus, quae dicitur exequens motum, facit membra esse obedientia imperio appetitus; unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. Consonat Aristoteles 3. de Anima textu 48. et 54., ubi docet, quod "appetitus est id, quo animal movet, id vero quod movetur est animal, organum vero motus aliquid corporeum est". Et de eodem videri potest in libro de Motu Animal., lect. 4. apud D. Thomam, ubi dicit, "principia moventia esse phantasiam, intellectum, electionem, voluntatem et concupiscentiam".

Ratione probatur, quia ad motum progressivum non requiritur aliud principium eliciens motum quam principium impellens. Impulsus autem quaedam inclinatio est et appetitus, nec requiritur ad hoc aliud principium elicativum. Ex parte autem membrorum sufficitabilitas ad recipiendum hunc impulsum; his enim duobus positis sequitur motus, et quodcumque aliud principium eliciens superfluum

videtur. Ad haec videmus variari motum ad quamlibet variationem appetitus, sive quoad vehementiam impulsus sive quoad remissionem sive quoad modum et figuram motus. Conveniens etiam est, quod eadem potentia, quae est inclinativa ad motum, sit assecutiva eius, ad quod inclinatur. Assecutio autem fit per motum; ergo motus est effectus potentiae inclinantis, quae utique est appetitus.

OPPOSITUM tenent plures auctores, ut Nazarius 1. p. q. 54. art. 5., qui citat Zumel, Caietanum, Ripam et alios; sequitur etiam P. Suarez, libro 5. de Anima cap. 10.

Fundamentum sumitur etiam ab auctoritate et ratione. Auctoritate D. Thomae, qui semper distinguit potentiam executivam motus a potentia appetitiva illique aliquam actionem tribuit, licet cum subiectione et obedientia ad appetitum, quas potentias in illis ipsis locis pro opposita sententia citatis agnoscit distinguens unam ut imperantem, alteram ut exequentem, licet haec, quia movet ut mota, magis videatur moveri quam movere. Et expressius 1. p. q. 78. art. 1. ad 4. dicit, quod "sensus et appetitus in quantum huiusmodi non sufficiunt ad movendum, nisi superaddatur eis virtus aliqua. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animae moventis". Et eandem virtutem distinctam a voluntate videtur agnoscere in angelis q. 6. de Potentia art. 3. ad 2. et in quaest. de Anima art. 13. ad 13. Et actionem distinctam ei tribuit in 2. Contra Gent. cap. 35. "In nobis", inquit, "actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est". Denique opusc. 43. (De Potentiis Animae) cap. 5. distinguit vim exequentem ab imperante et dicit, quod "vis exequens est vis exterior, quae diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum". Aristoteles etiam locis cit. ab opposita sententia aliquod organum corporeum ponit pro principio motus distincto ab appetitu.

Ex ratione etiam sumitur fundamentum, quia virtus illa, quae ponitur in membris ad obediendum appetitui, licet illi subordinetur, vere tamen vitalis est; ergo non potest esse mere passiva, sed oportet, quod sit active movens seu eliciens.

Antecedens probatur, quia illa virtus non requiritur praecise, ut motus recipiatur passive et inhaereat in subiecto. Ad solam enim

inhaerentiam impulsus non requiritur virtus aliqua et qualitas, cui immediate inhaereat, sicut in lapide videmus recipi inhaesive impulsus sine hoc, quod praesupponatur virtus aliqua in lapide ad recipiendum; requiritur ergo illa tamquam virtus vitalis eliciens et producens motum. Unde et communiter actiones istae, quae motu membrorum fiunt, ut ambulare, scribere, pingere et similia, motus vitales dicuntur, et ex illis maxime discernimus viventia a non viventibus. Si autem passive se haberent membra in isto motu, non magis moveretur animal in illis, quam movetur iaculum vel lapis impulsus, quae a proiciente recipiunt vim impulsivam passive.

Ad haec videmus motus istos externos vitaliter fieri, et tamen praevenire appetitum, ut cum aliquis movet pedes aut oculos inadvertenter. Nec tamen tunc movet ut res inanimata, cum non moveatur motu gravitatis deorsum, sed elevando pedem vel convertendo oculos retrorsum.

Postremo appetitus dicitur frequenter a D. Thoma locis allegatis principium motus ut imperans, non ut exequens. Nihil autem imperat sibiipsi, sed virtuti distinctae; ergo oportet, quod virtus executiva et obediens non sit mere passiva, patiens enim ut patiens non movetur imperio, sed actione, eliciens autem actionem movetur ab imperio.

Haec secunda sententia sine dubio apparet probabilior et inhaerentior menti S. Thomae meliusque explicat, quomodo una pars organica movet aliam, quod stare non potest, si solum est virtus passiva in membris seu partibus organicis, non vero motiva alterius partis et elicitiva motus. Nam appetitus non est in omnibus membris, sed in uno tantum. Ergo si in membris non est virtus activa motus, omnia membra praeter illud, in quo est appetitus, movebuntur passive. Quomodo ergo una pars organica movet aliam?

Ad primum oppositae sententiae ex auctoritate D. Thomae RESPONDETUR in primo loco aperte distinguere in isto motu duplicem potentiam, alteram imperantem, alteram exequentem. Cum autem dicit per hanc exequentem reddi membra habilia ad obediendum appetitui, et eius actum esse moveri, non movere, sensus est, quod reddit membra habilia haec potentia motiva vitaliter et animaliter, licet ex subiectione ad appetitum, cuius est pars organica et ministerialis. In virtutibus autem ministerialibus magis relucet moveri seu obedire alteri quam movere et agere, licet agendo obediat et moveatur sicut mobile vitale, non ut movens principale, sed ut organicum et ministeriale.

In secundo loco contra Gentiles non dicit absolute D. Thomas, quod actus potentiae motivae est moveri, sed quod magis perficit ad moveri, eo quod facit membra obedire appetitui. Ubi ly facit activitatem et elicentiam dicit, quia vitali actione facit obedire et subici appetitui, sed ut movens organicum et motum, non ut primo movens.

Et ad Aristotelem dicitur, quod praeter appetitum et phantasiam, quae sunt principalia et imperantia in hoc motu, etiam admittit principium organicum et ministeriale, quod in libro de Motu Animalium dicit non solum esse cor, sed etiam nervos et iuncturas et spiritus, quibus de una parte fit motus ad aliam, sicut in rotis horologii, quibus istas organicas partes comparat Philosophus et de illis late ibi disserit, ut videri potest apud Divum Thomam ibi lect. 6., 7. et 8.

Ad primam rationem respondetur, quod impulsus per modum amoris est elicitive ab appetitu, sed impulsus per modum executionis est imperative ab appetitu et elicitive a potentia motiva membrorum indeque derivatur ad proiecta externa et ad aerem deferentem illa, ut disseruimus 7. Phys. q. 23. Quare posita efficacia appetitus imperantis et habilitate membrorum vitaliter obediente, id est per aliquam actionem, qua ex subiectione et motu appetitus agat, sequitur motus vitalis membrorum, non mere passive se habentibus membris. Quare non est superflua ista vis activa, ut motus ille sit vitalis, etiam in executione membrorum.

Ad secundam respondetur variari motum ad variationem appetitus directive, non elicitive, eo quod variatio illa fit etiam in membris exequentibus vitali modo, et sic non mere passive se habentibus ad appetitum, sed etiam elicentibus motum. Similiter ut potentia inclinativa et intendens assequatur suum finem, sufficit, quod mediis instrumentis et organis sibi subiectis et elicentibus executive motum assequatur, ad quod intendit, non passive se habentibus.

CIRCA SECUNDUM PUNCTUM, de potentia motiva animae separatae, suppono hanc, quam habet in corporeis organis, non manere in anima separata, quia haec omnino corporea est utpote a corporeis organis dependens. Sed DIFFICULTAS est in duobus: Primum, an revera anima separata habeat vim se movendi activam sicut angelus; secundum, an ista vis sit aliquid distinctum a voluntate et imperio

practico efficaci.

ET CIRCA PRIMUM sumitur difficultas, quia anima separata non potest se movere nisi ad modum angeli, per contactum virtutis, non quantitatis, quia caret illa. Sed anima separata non potest habere contactum virtutis, quia non potest habere motum erga alia corpora, ut docet S. Thomas 1. p. q. 117. art. 4. et q. 16. de Malo art. 10. ad 2., eo quod virtus animae est determinata ad movendum corpus proprium et vivificatum a se, et solum mediante illo poterit alia movere. Cuius signum est, quia non potest movere anima membrum aridum, quia non est vivificatum a se. Si autem habet in se vim motivam, posset illud movere, nec enim impediretur eius exercitium a corpora, sicut nec impeditur exercitium intelligendi. Posset etiam anima recedere a corpora vincendo dispositiones eius et iterum motiva virtute corpus intrare et informare, sicut informat alimentum de novo. Quae omnia cum absurda sint, non possumus ponere vim motivam in anima, nisi mediante corpore, eo vero remoto nullum aliud corpus per se movet, ergo neque se movet per contactum virtutis activae mutando loca.

Propter hoc fundamentum existimant aliqui animam separatam se non movere, sed moveri ab angelis, quod aliquibus thomistis suppresso nomine attribuunt Conimbric. tract. de Anima separata disp. 6. art. 2. Ulterius vero existimavit Durandus in 3. dint. 22. q. 3. n. 4., 6., 9. animas neque se movere neque moveri eo genere motus, quo corpora, neque eo genere motus, quo angeli, quia non possunt movere corpora. De anima vero Christi solum dicit descendisse per effectus, quos causavit in inferno, quamvis neque hoc pertinaciter asserat, sed fatetur se alium modum probabiliorem ignorare. Alii vero auctores, qui non possunt negare animam Christi descendisse realiter ad limbum Patrum, licet per alios effectus descenderit ad infernum terrendo damnatos, dicunt tamen descendisse virtute divina, quasi motam a Verbo, sicut instrumentaliter potest movere alia.

Ceterum utraque sententia stare non potest. Et quidem Durandi sententia, praeterquam quod non salvat in proprietate descensum Christi ad inferos, ex seipsa redarguitur, quia vel animae sanctorum erant in limbo seu inferiori parte terrae, vel non. Si non erant, ergo neque per praesentiam neque per effectum eo descendit anima Christi, quod est totaliter negare articulum fidei de descensu animae Christi contra illud ad Eph. 4.: "Quod autem ascendit, quid est nisi quia descendit primum in inferiores partes terrae?". Et fuisse animas

in inferno dicitur 1. Petri: "In quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit, qui aliquando fuerant increduli, quando expectabant Dei patientiam in diebus Noe". Qui utique spiritus animae erant separatae; ergo erant in carcere, id est in aliquo certo loco, ubi ante non erant. Si vero dicatur, ibi realiter fuisse animas, ad quas Christus misit effectus suos, ergo sicut illae animae eo deportatae aut motae sunt, potuit etiam anima Christi eo moveri.

Alia vero sententia ex eo improbatur, quia secundum fidem anima Christi realiter descendit et fuit mota ad loca inferiora, et non mere passive deportata aut descendens, sicut lapis vel res proiecta, neque instrumentaliter mota, sed vitaliter; ergo habet potentiam se movendi. Non fuit passive deportata tantum, quia absolute dicitur descendisse, quod rei portatae non adaptatur proprie, sicut neque ascendisse verificabitur nisi propria virtute ascenderit. Dicitur etiam "penetrasse omnes inferiores partes terrae" Eccli. 24.; non penetrat autem proprie, qui solum deportatur ab alio. Non fuit instrumentaliter mota, quia vitaliter descendit, id est per se, non ut lapis per gravitatem, nec sicut res proiecta, quae impulsu fertur ut instrumentum. Si autem vitaliter descendit, habet potentiam vitalem intrinsecam se movendi, et ista non potuit sibi ab extrinseco superaddi a Verbo, alias vitale principium non esset; debuit ergo ex se eam habere, sive haec potentia sit ipse intellectus practice operans, sive alia vis distincta. Ad haec S. Thomas 1. p. q. 53. art. 1. in argumento "sed contra" probat angelum moveri, quia de fide est animam beatam moveri, ut patet in descensu Christi ad inferos. Et in 3. p. q. 52. art. 1. ad 3. dicit, quod, anima Christi descendit ad inferos eo genere motus, quo angeli moventur; constat autem angelos movere se vitaliter, ergo et anima Christi.

QUARE simpliciter haec sententia tenenda est, quod anima separata vitaliter movetur in loco.

Cum enim habeat intellectum et voluntatem et non ubique existat, sed in parte determinata universi, potest habere voluntatem existendi in alio loco propter aliquam convenientiam, sicut anima Christi voluit esse in limbo Patrum, et animae purgatorii voluit esse in coelo, et dives ille in inferno petivit, ut Lazarus mitteretur ad se (Luc. 16. 1), et anima Samuelis apparuit Sauli (Eccli. 46. et 1. Reg. 28.). Ergo si potest habere appetitum mutandi loca, debet ei esse provisum a natura de virtute, qua possit acquirere locum.

Patet consequentia, tum quia Aristoteles tribuit potentiam motus progressivi illis animalibus, quae habent vim cognoscendi res distantes et appetendi illas; frustra enim daret illis appetitum, si negaret, unde possent consequi, quod appetunt; tum etiam quia si anima appetit alibi esse, per se loquendo maneret immobilis et frustrata omni illo appetitu, vel solum per accidens et fortuito posset id consequi, si aliquis angelus vellet illam deportare. Quod quam incongrue dicatur in illis nobilissimis substantiis, quod res istae, solum fortuito eis provisae sint, de se sane patet. Et hanc sententiam tenet Caietanus 3. p. q. 52. art. 2. § Quoad tertium.

AD FUNDAMENTA OPPOSITA respondetur: Ad primum conceditur animam contactu virtutis moveri. Et praeterquam quod potest aliquam qualitatem vel effectum occultum operari in corpora (nam de anima Christi dicit S. Thomas in 3. dist. 22. q. 2. art. 2. quaestiunc. 1. operatam fuisse aliquam lucem in illis partibus terrae), loquendo de motu locali dicendum est aliquem posse producere in corpora, licet multo debiliorem naturaliter quam angeli. Et cum oppositum adducitur ex D. Thoma quaest. illa 117., respondetur, quod D. Thomas loquitur de virtute animae in vi formae, non in vi spiritus, et de virtute motiva organica, quia loquitur de anima virtute suae naturae, per quam determinatur ad vivificandum corpus; hac enim uti non potest anima separata. Subdit vero D. Thomas, quod super hoc "aliquid potest ei conferri virtute divina". Quod non est idem, quod conferri per miraculum et supernaturaliter, sed ratione status separationis, ut bene explicat Caietanus ubi supra 3. parte. Sicut enim animae separatae conferuntur species infusae virtute divina ratione status sine miraculo sicut et angelis, ita confertur vis motiva non quantum ad ipsam potentiam movendi, quae naturaliter ab intrinseco convenit, sed quoad expeditionem huius potentia, quia cum motus fiat per dictamen practicum intellectus, non possunt fieri ista dictamina ad movendum localiter per modum spiritus et non per modum formae informantis nisi per intellectum independentem a phantasmatibus et modo pure spirituali intelligentem; et hoc accipit ex vi status separationis et specierum infusarum a Deo potestque perfici virtute divina, ut fortius moveat corpora quam naturaliter possit aut quod etiam daemones cohibeat.

Cum vero instatur, quia alias posset movere anima membrum aridum et a corpore recedere respondetur non posse animam uti illa potentia motiva nisi pro statu separationis aut nisi totaliter dominetur corpore ut anima beata reunita corpori, quae independentem a virtute organica movebit illud. Nunc autem sicut

intelligit dependenter a phantasmate, ita movet dependenter a virtute organica et appetitu sensitivo regulato per phantasiam. Anima vero separata movet independenter ab omni virtute organica et consequenter debet regulari per cognitionem independentem a phantasmate. Sicut autem in hac vita divinitus aliquando communicatur raptus, quo intellectualis cognitio independenter a phantasmate fiat, ita aliquando anima elevat se cum corpore virtute motiva non organica, quae ad illam cognitionem sequi potest. Nec potest anima recedere a corpore stantibus dispositionibus, quibus informat illud, quia non potest uti nisi virtute organica, quamdiu non intelligit ut separata, sed dependenter a phantasmate. Per virtutem autem organicam non potest a suo corpore separari, cum organum corpus sit. Nec in partes alimenti intrat motu locali, quia id non fit per apprehensionem, a qua necessario dependet localis ille motus (unde valde ruditer imaginantur, qui informationem in novas partes alimenti aut recessum ab illis motu locali animae fieri aestimant), sed naturali informatione aut corruptione corporis.

CIRCA SECUNDUM, an vis motiva animae sit distincta ab intellectu et voluntate, supposito quod non est organica neque indiget anima, quod partes seu membra obediant appetitui, cum careat partibus, res est magis pertinens ad theologos, qui id tractant agendo de angelis; solum enim videtur requiri potentia distincta, ut producat motus per actionem transeuntem, quia intellectus et voluntas sunt potentiae immanentes.

Quare si actus immanens non est virtualiter transiens omnino oportet ponere distinctam potentiam ab intellectu et voluntate, quae actionem transeuntem motus localis producat. Si vero actus immanens virtualiter est transiens, cessat ratio multiplicandi istas potentias in spiritu separato, qui non movetur organice, nec in eo membra obedire debent appetitui, sed solum transeuntem motum ponere in re mota. Certe D. Thomas opusc. 11. art. 3. dicit angelos conceptione intellectus, quae est in imperium, coelos movere. At vero q. 6. de Potentia art. 3. ad 2. dicit, quod in angelis "formae rerum naturalium in mente angelica existentes et magis actuales non sunt immediatum principium operationis, quae est actio materiam transmutans, sed mediante voluntate et voluntas mediante virtute, et virtus immediate movet motum localem"; ubi ly virtus condistinguitur a voluntate. Quod utique verum est, sed possumus respondere, quod virtus illa distincta a voluntate est intellectus practicus ut habens efficacem conceptionem imperii, nec aliam tertiam virtutem cogunt illa verba nos ponere.

Et haec sufficiant pro commentariis in libros de Anima et in totam Philosophiam ad laudem Salvatoris nostri Dei, beatissimae Virginis et S. Thomae Aquinatis.

▪ *Autoritates*

▪ *Indices*